

DOSSIÊ

A religião na pós-modernidade.
Uma homenagem a Gianni Vattimo

Editores

Ceci Maria Costa Baptista Mariani,
Breno Martins Campos

Conflito de interesses

Não há conflito de interesses.

Recebido

6 fev. 2025

Aprovado

26 abr. 2025

Diálogo inter-religioso e pós-modernidade: uma leitura a partir de Gianni Vattimo

Inter-Religious Dialogue and Postmodernity: A Dialogue with Gianni Vattimo

Danilo Mendes¹ 

¹ Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Ciência da Religião. Juiz de Fora, MG, Brasil. E-mail: <danilo.mendes@ufjf.br>.

Como citar este artigo: Mendes, D. Diálogo inter-religioso e pós-modernidade: uma leitura a partir de Gianni Vattimo. *Reflexão*, v. 50, e2515053, 2025. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v50a2025e15053>

Resumo

O presente artigo trata de como a pós-modernidade pode ser entendida como um tempo propício para a constituição do diálogo inter-religioso. É nosso objetivo aproximar os dois conceitos sublinhando como há ressonâncias no entendimento de ambos. Para isso, iniciamos nossa discussão refletindo sobre os aspectos conceituais do diálogo, considerando seus requisitos de abertura à alteridade, seus pressupostos epistemológicos e sua importância para a promoção da convivência entre as religiões, tendo como referência os pensamentos de Roberlei Panasiewicz e Faustino Teixeira. Em segundo momento, investigamos a ideia de pós-modernidade em Gianni Vattimo, sublinhando seus contornos em relação à época moderna e sua filosofia da história. Por fim, buscamos demonstrar as correspondências entre o conceito de diálogo inter-religioso e a pós-modernidade, defendendo a hipótese de uma convergência entre as ideias, de modo que a pós-modernidade seria uma espécie de *kairós* para o diálogo inter-religioso. Com isso, pretendemos contribuir com as discussões sobre diálogo inter-religioso e, também, com os estudos que recebem a obra de Gianni Vattimo na ciência da religião.

Palavras-chave: Diálogo Inter-religioso. Gianni Vattimo. Pós-modernidade.

Abstract

This essay thinks about how postmodernity can be understood as a propitious time for the constitution of inter-religious dialogue. It is our goal to investigate the two concepts together by underlining how there are resonances in the understanding of both. To this end, we begin our discussion by reflecting on the conceptual aspects of dialogue, considering its requirements of openness to otherness, its epistemological assumptions and its importance for the promotion of coexistence between religions, having as reference the thoughts of Roberlei Panasiewicz and Faustino Teixeira. Secondly, we investigate the idea of postmodernity in Gianni Vattimo, underlining its contours in relation to the modern era and its philosophy of history. Finally, we seek to demonstrate the correspondence between the concept of interreligious dialogue and postmodernity, defending the hypothesis of a convergence between ideas, so that postmodernity would be a kind of Kairos for inter-religious dialogue. With this, we intend to contribute to the discussions on inter-religious dialogue and to the studies that receive the work of Gianni Vattimo in religious studies in Brazil.

Keywords: *Inter-Religious Dialogue. Gianni Vattimo. Postmodernity.*

Introdução

É entendimento comum, na teologia cristã, que a referência à “plenitude dos tempos”, da carta aos gálatas 4, 4, diga respeito à situação social da Palestina no séc. 1 em meio à ocupação romana. Conta como fundamento material para o *kairós* divino a facilidade de mobilidade, devido às estradas, o que possibilita a grande interação entre diferentes culturas, bem como a circulação comercial e de ideias. Esses fatores levaram alguns teólogos à interpretação de que “a plenitude dos tempos” dependia materialmente dos avanços técnicos que a ocupação romana levava aos seus territórios. Além disso, o termo também é entendido a partir de seu sentido espiritual para a mensagem cristã: a plenitude dos tempos havia chegado porque, com Jesus, era inaugurado o Reino de Deus, que superava e substituía o reino da lei – contra a qual a epístola se coloca diretamente.

A ideia central nessa leitura teológica é a de um tempo qualitativamente diferente do comum, o *kairós*. Nesse, o tempo não seria a mera consequente sucessão de segundos, minutos e horas, mas um corte nessa progressão, uma espécie de tempo fora do tempo, o tempo oportuno. O filósofo Giorgio Agamben afirma que “o tempo da história é o *kairós* em que a iniciativa do homem colhe a oportunidade favorável e decide no átimo a própria liberdade” (Agamben, 2008, p. 128). Para ele, não é o *chronos* que é o tempo histórico, mas o *kairós*, na medida em que, nesse, o ser humano consegue fazer a própria decisão pela própria liberdade. Aqui, este tempo se oferece como uma oportunidade de novidade no mundo das sequências factuais – por isso ele é o tempo histórico por excelência, porque nele irrompe o novo. Em uma leitura política da carta aos gálatas, Terra e Dos Anjos propõem que há uma disputa entre os tempos: “O *kairós* suspende a soberania que se pretendia absoluta do *Chronos* e todas as suas linguagens apocalípticas, determinações sobre o fim e os fins, políticas de segregação e gestão sobre os corpos. *Kairós* estabelece uma nova possibilidade de vida e de formas de viver o tempo (Terra; Dos Anjos, 2022, p. 69)”.

Aqui, o caráter que os autores pretendem sublinhar diz respeito à irrupção do novo apontada pelo autor da epístola, que pretende confrontar tanto a lei judaica quanto o império romano com um novo modo de vida que se abre a partir da experiência cristã de mundo. A plenitude dos tempos, nesse caso, seria a inauguração de uma nova forma de viver a vida, de modo a resistir às imposições da ocupação. O valor teológico do *kairós*, nesse caso, é a irrupção da possibilidade de outros modos de viver o tempo, para além da história oficial construída por um sistema que destrói corpos minoritários.

Tanto na leitura política anti-império, quanto na leitura que identifica no império a plenitude dos tempos, a interpretação dessa expressão bíblica remete à centralidade daquele momento histórico para a revelação divina em Jesus. A operação teológica para qual buscamos chamar atenção, aqui, não é a discussão sobre o significado desta plenitude, mas a identificação de um tempo determinado como oportuno para a irrupção de uma novidade, isto é, a identificação de um *kairós*. O presente artigo tem por hipótese a ideia de que, assim como as estradas romanas pavimentaram (positiva ou negativamente) uma plenitude dos tempos para a encarnação de Deus em Jesus, a pós-modernidade pavimenta uma plenitude dos tempos para o diálogo inter-religioso. Em outras palavras, estamos precisamente no tempo em que há um certo *Zeitgeist* que fundamenta as condições de possibilidade para um autêntico diálogo inter-religioso. Diferentemente da intenção teológica da epístola aos gálatas, não é nosso interesse afirmar uma preparação divina deste tempo, mas apontá-lo como consequência de fatos históricos que dão indícios de uma modernidade em processo de decadência.

Para pensar esses aspectos, colocamos a ideia de pós-modernidade no centro de nossa discussão, fundamentados na filosofia de Gianni Vattimo. A nosso ver, o autor desenvolve de modo bastante complexo as nuances da passagem da modernidade para a pós-modernidade, caracterizando as diferenças entre os pensamentos epocais de modo a salientar as aberturas empreendidas pelo novo tempo. Aqui reside nossa hipótese: a pós-modernidade é o tempo propício para a constituição do diálogo inter-religioso. Por isso, iniciamos nossa discussão refletindo sobre os aspectos conceituais do diálogo, considerando seus requisitos de abertura à alteridade, seus pressupostos epistemológicos e sua importância para a promoção da convivência entre as religiões, tendo como referência os pensamentos de Roberlei Panasiewicz e Faustino Teixeira. Em segundo momento, investigamos a ideia de pós-modernidade em Gianni Vattimo, sublinhando seus contornos em relação à época moderna e sua filosofia da história. Por fim, buscamos demonstrar as correspondências entre o conceito de diálogo inter-religioso e a pós-modernidade, defendendo a hipótese de uma convergência entre as ideias, de modo que a pós-modernidade seria uma espécie de *kairós* para o diálogo inter-religioso. Com isso, pretendemos contribuir com as discussões sobre diálogo inter-religioso, e também com os estudos que recebem a obra de Gianni Vattimo na ciência da religião.

O conceito de diálogo inter-religioso

No dicionário de pluralismo religioso, Roberlei Panasiewicz oferece uma interessante definição de diálogo inter-religioso. Este se coloca como a interação positiva diante da pluralidade religiosa. A pluralidade é o mero reconhecimento do fato de que há muitas tradições religiosas diferentes na contemporaneidade. O pluralismo, por outro lado, se estabelece como um conceito² que pensa a importância de interação e respeito entre essas diferentes religiões. No centro da posição do pluralismo religioso, então, encontramos o diálogo inter-religioso, propõe Panasiewicz. Ele não se constrói, entretanto, como uma postura de simples interação – que pode, como facilmente exemplificaríamos na história das religiões, ser violenta ou ríspida. O diálogo inter-religioso se coloca, necessariamente, como exercício de alteridade que valoriza as diferenças, sem deixar que essas sejam empecilho para a verdadeira convivência (Panasiewicz, 2020).

Para o autor, os objetivos do diálogo podem ser percebidos binariamente, pensando nas contribuições internas e externas, em relação à cada tradição religiosa. Diz Panasiewicz (2020, p. 46), “Internamente, o diálogo inter-religioso visa ampliar concepções que cada religião e espiritualidade têm da revelação e da manifestação do Mistério. Externamente, este diálogo se propõe a transformar e a produzir mais vida para a humanidade [...]”. Em outras palavras, ao pensar nos objetivos, devemos considerar que há, no diálogo, uma ampliação das percepções que cada tradição possui de sua relação com seu(s) ser(es) divino(s). Isso significa que, ao contrário do que poderia objetar o pensamento fundamentalista, o encontro e o contato com outras religiões não representam um perigo: antes, o diálogo faz com que a própria concepção de revelação e da manifestação dentro de sua própria tradição seja ampliado e, conseqüentemente, aprofundado. Essa é a constatação de Panasiewicz sobre os objetivos internos do diálogo inter-religioso. Quanto aos objetivos externos, relativos ao mundo exterior à tradição, o diálogo se propõe à transformação do mundo. Essa ação, entretanto, não é meramente uma mudança pontual; antes, possui um

² Diferentes autores têm propostas diferentes de entendimento do pluralismo. Por exemplo, John Hick lida com a hipótese pluralista, na qual cada tradição corresponde culturalmente à relação fenomênica com a Realidade (2018). Peter Berger, por outro lado, entende o pluralismo como uma situação social de convivência pacífica e amigável com pessoas de diferentes culturas, etnias, cosmovisões e moralidades (2017).

conteúdo bastante definido: a produção de vida para a sociedade e, completa o autor, tanto em nível pessoal, quanto social e ecológico (Panasiewicz, 2020).

Cada um desses níveis externos, para os quais o diálogo quer produzir vida, corresponde a um âmbito, em ordem crescente, da própria vida humana. Produzir vida em nível pessoal, dessa forma, pode ser entendido como a própria ampliação de horizontes teológicos que restringem o entendimento do valor da alteridade para cada um. Aqui, o diálogo implica uma saída de si em direção ao outro, gerando um avivamento em nível pessoal. Quanto ao social, o diálogo inter-religioso se caracteriza, indubitavelmente, pela promoção da paz, fazendo com que o respeito e a tolerância sejam o fundamento de toda interação entre diferentes tradições, de modo que a produção de vida se torna, também, uma proteção da vida e da existência de outras formas de viver e crer. Por fim, o diálogo propõe uma transformação do modo de vida humano, para além da exploração como forma de interação com a natureza e com o meio-ambiente³. Para além da vida social, o diálogo contribui ativamente para o modo como o ser humano se entende no cosmos e, consequentemente, no modo como lida com ele.

Outra importante incursão de Panasiewicz sobre o estatuto do diálogo inter-religioso diz respeito às suas formas que, para ele, são quatro: existencial, ético, místico e, por fim, teológico (2020). A primeira diz respeito ao jeito de ser de cada pessoa, seu modo de vida em relação à própria fé. A abertura ao diálogo inter-religioso, nesse âmbito, implica diretamente uma abertura existencial ao diálogo em geral, uma vez que o próprio viver do ser humano religioso abre portas para esse novo jeito de se relacionar com o outro e, consequentemente, com a fé que o determina existencialmente. Aqui, a postura dialogal impele à abertura como caráter fundamental para o modo de vida desse indivíduo. O modo ético, por sua vez, impele o ser humano a promover a paz e a justiça, em tons de vivificação do mundo, em diversos ambientes. Nas palavras de Panasiewicz, “o diálogo inter-religioso possibilita que as religiões e espiritualidades se encontrem nesta promoção do humano através de ações políticas, sociais, culturais, econômicas e de uma educação para a fé transformadora e cuidadora da vida [...]” (2020, p. 49).

Em terceiro lugar, há uma forma mística desse diálogo, que também pode ser descrita como forma espiritual. Essa se conceitua a partir da relação do humano com o Mistério, de modo que esse encontro, que pode ser nomeado de experiência religiosa, provoca uma grande densidade de sentido para a vida humana. Aqui, “trata-se explicitar a interioridade e reconfigurá-la desde dentro” (Panasiewicz, 2020, p. 49). Essa reconfiguração interna se dá com vistas à transformação de vida que, no limite, é compartilhada pela própria experiência do diálogo: no encontro com o outro e, consequentemente, com sua diferente experiência mística, as diferenças auxiliam na construção de um benefício mútuo – que pode se estender para as instituições que estão ali envolvidas. Por fim, o autor faz uma reflexão sobre a forma teológica desse diálogo, apontando que, nesse nível, sobressaem os trabalhos formais de teólogos e teólogas. Esse labor especializado, por sua vez, é aquele que busca as convergências doutrinárias, rituais e de valor entre as diferentes tradições, dando ênfase nas diferentes possibilidades de diálogo que não reduzam uma confessionalidade à outra. Assim, o dever é olhar para as semelhanças, sem ignorar as diferenças. Em síntese, a contribuição do verbete de Roberlei Panasiewicz se encontra em seu modo de conceituar o diálogo inter-religioso a partir do que ele faz (seus objetivos) e dos lugares em que ele ocorre (do existencial ao teológico-especializado). Sublinhamos que, em sua proposta conceitual, Panasiewicz contribui para a formação de uma ponte entre o diálogo e o pluralismo religioso, articulando aquele como instrumento que auxilia este.

³ Uma interessante proposta acerca da relação entre diálogo inter-religioso e a questão ambiental foi traçada por França (2023).

Faustino Teixeira, por sua vez, parte de uma abordagem diferente para pensar sobre o significado do diálogo inter-religioso. Para ele, é fundamental começar pela ideia mesma de diálogo para, posteriormente, verificar suas possibilidades no campo religioso. Partindo, portanto, da etimologia da palavra, diz o autor

A expressão ‘logos’ cobre uma vasta gama de significados, mas indica em particular o dinamismo racional do ser humano, a capacidade humana de pensamento e raciocínio. O termo ‘dia’, por sua vez, expressa uma dupla ideia: alude ao que separa e divide, mas igualmente à ultrapassagem de um limite. Faz parte da natureza do diálogo a busca de uma unidade que preserve e salvasse a diferença e a liberdade. O diálogo autêntico traduz um encontro de interlocutores pontuado pela dinâmica da alteridade, do intercâmbio e da reciprocidade. É no processo dialogal que os interlocutores vivem e celebram o reconhecimento de sua individualidade e liberdade, estando ao mesmo tempo disponibilizados pelo enriquecimento da alteridade (Teixeira, 2008, p. 124).

Há, na leitura de Teixeira, uma dualidade que é central para entender o que significa o diálogo: o jogo entre identidade e diferença. Enquanto o *logos* indica que há uma racionalidade que se coloca em jogo como discurso e palavra, no encontro entre dois ou mais, *dia* postula uma tensão. Essa conversa se dá, necessariamente, entre separados, divididos, apartados, que não estão inertes nessa posição: eles buscam ultrapassar a separação. Entretanto, não é objetivo unir-se novamente, apagando as diferenças entre os que dialogam, mas manter a tensão, manter as diferenças e, não obstante elas, ou ainda por causa delas, cultivar um logos mútuo. Por isso, nas palavras de Teixeira, o diálogo busca a unidade enquanto preserva a diferença. Nesse sentido, o diálogo é sempre um movimento de aproximação e troca. Um exercício de alteridade que, no limite, leva ao enriquecimento mútuo. Em outras palavras, o diálogo é sempre transformador, porque quando ele ocorre autenticamente, as partes enriquecem uma à outra.

Por isso, o diálogo também significa uma abertura à própria liberdade, tanto quanto a do outro. Ora, uma vez que se estabelece uma diferença entre as partes como elemento fundamental para o diálogo, a liberdade de diferença (de opinião, cultura, moralidade etc.) também se coloca como condição para que ele ocorra. Dessa forma, entende Teixeira, o diálogo é sempre uma experiência de fronteira: “entrar em diálogo é disponibilizar-se a entrar em conversação [...], onde cada interlocutor é provocado a arriscar sua autocompreensão atual diante do desafio que acompanha a alteridade” (Teixeira, 2008, p. 127). Essa fronteira se caracteriza pela saída de si mesmo em direção ao outro: é fora do centro de nós mesmos que podemos encontrar o outro em nossos limites. Aqui, o diálogo não ocorre por mera formalidade ou burocracia, como um “bom dia” em um elevador. Pelo contrário, o diálogo ocorre na disposição de assumir os riscos de estar na fronteira para, encontrando com o outro, ter uma experiência autêntica de “arriscar sua autocompreensão”. Destarte, o diálogo faz parte de um exercício existencial, no sentido de que ele coloca em jogo nossa própria constituição de sentido para abrir-se aos sentidos existenciais do outro com quem se entra em contato.

O diálogo inter-religioso, portanto, se constitui como uma atitude fundamental de abertura existencial a outras religiosidades, propondo uma relação que valoriza tanto a semelhança quanto a diferença de experiência do sagrado em outras tradições. Na definição do documento *Diálogo e Missão*, o diálogo inter-religioso é caracterizado como “o conjunto das relações inter-religiosas, positivas e construtivas, com pessoas e comunidades de outras confissões religiosas, para um mútuo conhecimento e um recíproco enriquecimento” (Secretariado, 2001, p. 3, grifo nosso). Grifamos a definição acima, também utilizada por Teixeira, para melhor explicitar os contornos da proposta. Em primeiro lugar, é preciso salientar que não é a mera interação entre diferentes tradições religiosas que constitui um diálogo, mas a interação positiva e construtiva. Isso significa

que as relações de negação, exclusão e destruição, tão numerosas na história das religiões, não são exemplos de diálogo. Pelo contrário, esses acontecimentos narram uma recusa ao diálogo. Assim, além de positiva, a interação deve ser construtiva, isto é, deve se voltar ao estabelecimento de novas pontes, novas amizades ou novos aprendizados que floresçam desse momento de aproximação na diversidade.

Em segundo lugar, o contato entre diferentes tradições religiosas deve levar a um mútuo conhecimento. Isso não significa, entretanto, uma atitude de simples comparação, como se o objetivo fosse uma tabela de crenças que poderiam ser comparadas de modo displicente. O conhecimento mútuo diz respeito à arte de compreender, isto é, renunciar ao caráter absoluto de sua própria certeza e recolher-se para que o outro exponha a sua verdade. Não é o caso de uma conversão, de abdicar totalmente de si em favor do outro, mas de uma conversação, de deixar que o outro fale e abrir-se para acolher essa fala. Aqui, o diálogo implica um exercício de recolhimento e abertura. Por fim, analisa Teixeira, seguindo o *Diálogo e Missão*, que o diálogo inter-religioso tem, por objetivo máximo, um recíproco enriquecimento. Ora, esse não é outra coisa senão a consequência dos pontos anteriores: uma interação positiva e construtiva acrescida de uma autêntica abertura à compreensão do outro leva a um enriquecimento recíproco. Isso significa dizer, portanto, que nenhum dos lados de um diálogo sai sem ser afetado pelo outro – e nem sai pior do que entrou. Ambos, numa troca autêntica, enriquecem com o encontro.

Esse enriquecimento, para Teixeira, encontra sólido fundamento histórico ao longo da construção das grandes religiões, na qual “a relação com a diferença e alteridade significa a ‘apropriação de outras possibilidades’ e a ‘abertura à mútua transformação’”. Esse desafio dialogal, complexo e laborioso, é imprescindível para as religiões” (Teixeira, 2008, p. 127). Sem esse desafio, diz o autor, as religiões ficam fragilizadas, uma vez que a diversidade é elemento primordial para o crescimento e para o estabelecimento da própria identidade⁴. Nesse sentido, está em jogo, no centro do diálogo inter-religioso, a reciprocidade que é essencial na sua disposição. O respeito às diferenças faz com que a própria identidade de cada tradição seja reforçada e, por isso, não se colocam em jogo as próprias convicções. Há, de fato, uma “conversão ao universo do outro” (Teixeira, 2008, p. 128), mas isso não implica uma conversão às certezas do outro, mas uma espécie de cortesia da verdade e abertura do próprio coração.

Nesse sentido, podemos afirmar que o diálogo inter-religioso, tanto na interpretação de Panasiewicz quanto na de Teixeira, se coloca como um componente fundamental para as tradições religiosas na contemporaneidade, mas também na história das religiões. Ele diz respeito, não obstante as diferenças entre as perspectivas dos autores, à atitude de encontro empreendida na forma de uma conversação aberta e franca, baseada na humildade de reconhecer a própria tradição como uma dentre outras, sem abrir mão de sua voz e nem da possibilidade de que outros tenham voz na mesma medida. O diálogo inter-religioso, portanto, reconhece a pluralidade religiosa como fato inegável da vida social humana e, além disso, vê nela um valor que se instaura por meio do respeito às diferenças.

O tempo da pós-modernidade em Vattimo

Para Gianni Vattimo, a pós-modernidade é uma época. Isso não significa que ela seja meramente um período temporal específico no qual uma série de acontecimentos se dá. Antes, para o autor, a pós-modernidade é um período no qual um novo modo de pensamento

⁴ Um exemplo interessante é a história da redação dos mitos nos primeiros doze capítulos de Gênesis. Ver Gerhard von Rad (1973).

se inaugura – rompendo com a modernidade. Dessa forma, para falarmos em “pós-”, prescindimos entender o que está sendo deixado para trás, de certa forma (tanto quanto precisamos compreender minimamente o pentecostalismo para abordamos o neopentecostalismo). A nosso ver, a ideia máxima de modernidade, em Vattimo, é a definição proposta em *A sociedade transparente* (1991): “a modernidade é a época em que o fato de ser moderno se torna um valor determinante” (Vattimo, 1991, p. 9). Embora possa parecer redundante, a citação acima é de grande profundidade e utilidade para a compreensão da modernidade: nessa época, ser moderno não é somente um fato, algo dado sobre o qual não se faz juízo algum, mas um valor. Poderíamos, como exemplo, pensar na cor de um objeto, como um carro. O fato de ele ser preto ou branco, a princípio, não é mais do que um fato, cujo juízo cabível é de valor estético. Para além da estética, entretanto, ser moderno é um valor durante a modernidade, o que indica, desde já, seu caráter autocentrado e autorreferente, em grande medida.

Fica, todavia, uma pergunta: o que significa, então, ser moderno – esse valor determinante da modernidade? Vattimo mesmo, em *O fim da modernidade* (1987), nos auxilia na resposta:

A modernidade pode caracterizar-se, de fato, como dominada pela ideia da história do pensamento como ‘iluminação’ progressiva, que se desenvolve na base de cada vez mais ampla apropriação e reapropriação dos ‘fundamentos’ – os quais, amiúde, são considerados também como ‘origens’, de modo que as revoluções, teóricas e práticas da história ocidental, se apresentam e legitimam principalmente como ‘recuperações’, renascimentos, retornos. A noção de ‘superação’, que tanta importância tem em toda a filosofia moderna, concebe o curso do pensamento como um desenvolvimento progressivo, em que o novo se identifica com o valor através da mediação da recuperação e da apropriação do fundamento – origem (Vattimo, 1987, p. 8).

Nesse ponto, ser moderno se caracteriza, sobretudo, por entender-se diante de um conceito teleológico de história, isto é, apontar que ela dá passos para um fim absoluto, em um caminho que pode ser identificado como progressivo. A ideia de iluminação, aqui, torna bastante evidente um dos traços fundamentais da modernidade: diante de um período de escuridão e trevas (a Idade Média, imediatamente anterior), entra-se num período iluminado, no qual o pensamento centrado na racionalidade do homem (e, aqui, não pretendemos fazer uma metonímia sexista) se desenvolve progressivamente, de modo que cada novo patamar se constrói, necessariamente, melhor do que o antigo. O novo, entretanto, não é apenas um tipo de superação do antigo, mas é, simultaneamente, uma volta à origem, uma reapropriação ao fundamento – que serve de base para toda novidade. Por isso, o evento humanista de superação da arte e da ciência medievais foi nomeado como renascimento: uma volta à origem, um nascer de novo do pensamento humano.

A partir dessa perspectiva, não apenas a ciência e arte deveriam romper com o antigo em favor de uma reafirmação do fundamento, mas a própria história da humanidade foi caracterizada como um processo progressivo da novidade. Vattimo interpreta que essa filosofia da história⁵ que está como pano de fundo na modernidade é, no limite, aquilo que se quebra e dá espaço à pós-modernidade. Em outras palavras, a modernidade dá indícios de seu fim quando o pensamento humano percebe a impossibilidade de tratar univocamente⁶ da história. Essa tese é exemplarmente combatida por Walter Benjamin, para quem a história única é sempre a história dos vencedores (Benjamin, 1987, p. 222). Aqui, mais do que a descrição objetiva de fatos, a narrativa histórica é fruto da imposição da interpretação das classes dominantes sobre os diversos e múltiplos acontecimentos

⁵ Karl Löwith (1991) aponta que a moderna filosofia da história, essa que tem como centro a ideia de progressivo desenvolvimento humano, possui não apenas uma teleologia, mas uma teologia de fundo, na medida em que reflete uma interpretação da história da salvação cristã.

⁶ A ideia de univocidade é central para caracterizarmos essa noção de história concebida por uma só voz – daí univocidade. Na precisa definição de Alessandro Rocha, “abordagem que advoga a continuidade entre o discurso e a realidade. Identificação de um discurso com o real, de forma que qualquer tentativa de nomear esse real seja imediatamente tida como falsa. A univocidade sustenta sua condição de exclusividade discursiva manipulando os princípios da não-contradição e do terceiro excluído” (Rocha, 2007, p. 179).

que constituem a história. Aponta-se, e esse ato causa uma fissura na modernidade, que não há história enquanto única interpretação. Ou, nas palavras de Vattimo, “não existe história única, existem sim imagens do passado propostas por pontos de vista diversos, e é ilusório pensar que existe um ponto de vista supremo, globalizante, capaz de unificar todos os outros” (Vattimo, 1991, p. 11). A pós-modernidade, para Vattimo, se inaugura nesse ponto.

Na negação da história, abre-se a possibilidade da multiplicidade de interpretações históricas – que dá voz àqueles das classes dominadas e, como entendido recentemente, subalternizadas⁷. Todavia, as outras histórias possíveis não podem ser interpretadas como uma novidade em relação à história única anterior. Vattimo explica: “o pós-moderno se caracteriza não só como novidade em relação ao moderno, mas também como dissolução da categoria do novo, como experiência do ‘fim da história’, mais do que se apresenta como um estádio diverso [...] da própria história” (Vattimo, 1987, p. 10). Essa colocação é importante porque, dentro da lógica moderna, se a pós-modernidade se apresentasse como um desenvolvimento histórico, ela permaneceria na lógica de evolução progressiva – e assim permaneceria moderna. Por isso, ela não se coloca como melhor ou pior do que a época anterior, nem se apresenta de todo como novidade, porque essa categoria também perde o seu sentido diante da crítica à univocidade histórica. Importa sublinhar, portanto, que Vattimo aponta uma dissolução e não uma superação da categoria do novo, isto é, se ela fosse superada, algo tomaria o seu lugar – precisamente uma novidade, mantendo a lógica que buscou ultrapassar. Assim, a ideia de dissolução é mais adequada: dissolve-se tanto o conceito quanto qualquer possibilidade de substituição superativa dele.

A pós-modernidade, então, se caracteriza pelo fim da história que possibilita uma multiplicação de vozes a serem ouvidas. Para Vattimo, essa interpretação encontra ressonância direta na sociedade de mídia de massas, à qual ele via com grande otimismo no fim da década de 1980. O encontro entre a pluralidade de histórias e a pluralidade midiática daria, a seu ver, lugar a uma “libertação das diferenças”, fruto direto da quebra da univocidade moderna. Diz ele:

Caída a ideia de uma racionalidade central da história, o mundo da comunicação generalizada explode como uma multiplicidade de racionalidades ‘locais’ – minorias étnicas, sexuais, religiosas, culturais ou estéticas – que tomam a palavra, finalmente já não tacitamente aceites e retomadas pela ideia de que só existe uma única forma de humanidade verdadeira para realizar, não obstante todas as peculiaridades, todas as individualidades limitadas, efêmeras, contingentes. Este processo de libertação das diferenças, diga-se de passagem, não é necessariamente o abandono de toda e qualquer regra, a manifestação bruta do imediato: até os dialetos têm uma gramática e uma sintaxe, logo, só quando adquirem dignidade e visibilidade descobrem a sua própria gramática. A libertação das diversidades é um ato através do qual elas ‘tomam a palavra’, se apresentam, isto é, se ‘põem na forma’, de modo a poderem ser reconhecidas; algo bem diferente de uma manifestação bruta do imediato (Vattimo, 1991, p. 17).

Algumas colocações de Vattimo, nessa longa citação, são fundamentais para entendermos as características básicas da pós-modernidade. Primeiramente, o autor fala de uma multiplicidade de racionalidades locais. O que está em jogo, aqui, é abertura a novos modos de vida e novas racionalidades que estão para além de uma visão eurocêntrica da história e da subjetividade humana. De certo, a racionalidade europeia também é local, mas, como parte da história dos vencedores, seu discurso pretendeu universalizar sua própria experiência. Na pós-modernidade, outras histórias locais podem se fazer valer em sua própria localidade, sem se imporem como

⁷ Sobre a categoria de subalternidade, recomendamos o já clássico e incontornável *Pode o subalterno falar?* de Gayatri Spivak (2018). Sobre a quebra da narrativa de uma história única e interessantes ressonâncias no campo da literatura, recomendamos a dissertação de Paula Mendonça Dias, *Da estória à história* (2024).

projetos globais⁸. Em segundo lugar, Vattimo salienta que, nesse processo de conquista de sua própria voz, as comunidades minoritárias tornam-se reconhecidas, começam a contar como mais uma dentre outras possibilidades de modo de vida e de moralidade, de modo que não podem ser mais excluídas por conta de suas diferenças de uma norma – uma vez que a própria norma corresponde a uma imposição unívoca que considera um modo de vida como o modelo a ser seguido (o heterossexual, branco, cristão, masculino etc.).

Por fim, vale sublinhar um adendo que Vattimo coloca entre os dois pontos anteriores. Diz ele: “Este processo de libertação das diferenças, diga-se de passagem, não é necessariamente o abandono de toda e qualquer regra” (Vattimo, 1991, p. 17). A libertação das diferenças não se pode confundir com um relativismo indiferente a qualquer regra ou norma⁹. O exemplo que o autor dá é bastante didático: qualquer língua ou dialeto tem seu próprio modo de funcionamento, suas regras que podem ou não ser normatizadas por uma gramática objetiva. Ainda que não o seja, esse dialeto segue tendo regras estruturais que o tornam coerente em seu objetivo de comunicação. A dignidade que pós-modernidade leva a essas línguas “locais” consiste em, justamente, afirmar que elas também têm a sua gramática, isto é, seu valor intrínseco que não pode ser negado por nenhuma univocidade – termo que ganha contorno quase literal em nosso exemplo. Isso significa que o tupi não é menos universalizável do que o inglês. Se este tornou-se um idioma mais comum do que aquele, isto se deu por causa dos processos violentos que a modernidade/colonialidade impôs – processos que a pós-modernidade visa dissolver através da libertação das diferenças.

A consequência direta dessa libertação, para Vattimo, é o fato de que ela não é apenas uma chave de interpretação para como o ser humano deve lidar com a pluralidade de modos de vida no mundo, mas ela diz respeito a como o ser humano entende seu próprio modo de viver diante dessa pluralidade. Nas palavras do autor, “se professo o meu sistema de valores – religiosos, estéticos, políticos, étnicos – neste mundo de culturas plurais, terei também uma consciência aguda da historicidade, contingência e limitação de todos estes sistemas, a começar pelo meu” (Vattimo, 1991, p. 17). Esse ponto é importante porque reflete a autoconsciência do sujeito perante os diferentes sistemas de valor existentes em toda sociedade plural – como a ocidental pós-moderna. Agora, não mais é possível que se determine um modo de vida como modelo, mas deve-se reconhecer a validade de outros. Consequentemente, o sistema que se adota (conscientemente ou não) não pode ser interpretado como o único possível, senão como mais uma dentre outras possibilidades.

Pós-modernidade: kairós para o diálogo inter-religioso

Interessante notarmos que, conforme vimos anteriormente, Gianni Vattimo aponta a religião como um sistema de valor que também deve ser reconhecido pela sua contingência. Parece-nos que, justamente aqui, a interpretação de Vattimo sobre a pós-modernidade se encontra com a proposta do diálogo inter-religioso. O fundamento do diálogo é o reconhecimento de que a própria tradição é mais uma dentre outras, isto é, a autoconsciência da limitação de seu sistema de crenças e valores. A partir desse ponto, elencamos abaixo três fatores que corroboram a hipótese de que a pós-modernidade, interpretada à luz de Vattimo, pode ser compreendida como um tempo oportuno para a construção de um autêntico diálogo inter-religioso: a) libertação para as diferenças; b) autocompreensão e contingência; e c) humildade e abertura.

⁸ A crítica decolonial empreendida por Walter D. Mignolo se encontra nesse ponto, mas do lado de cá da fronteira colonial, realizada a partir do extremo Ocidente, que são as Américas (Mignolo, 2020).

⁹ Sobre a questão da multiplicidade hermenêutica frente ao relativismo, recomendamos o diálogo de Vattimo com René Girard (2010) e o ensaio “O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco” (Vattimo, 2008).

Primeiramente, a pós-modernidade, na medida em que rompe com o ideal teleológico moderno de história, abre espaço para as diferenças. Conforme vimos acima, Vattimo chama esse processo de “libertação das diferenças”. Quando a questão do diálogo inter-religioso se aproxima desse tempo, podemos inferir um modo ainda mais profundo de libertação que se coloca: uma libertação para as diferenças. O encontro de uma dada tradição religiosa com outras, sob o signo dessa libertação, toma caráter existencial, não apenas para reconhecer a possibilidade de existência do outro, mas para deixar-se contaminar cognitivamente pelas diferenças (Berger, 2017). Nesse sentido, mais do que as diferenças liberadas para se fazerem valer culturalmente, o que está em questão é uma abertura para que as tradições vivam experiencialmente as diferenças. Na medida em que a pós-modernidade oportuniza essa libertação, ela serve ao diálogo por livrá-lo dos perigos proselitistas de uma teologia acrítica das religiões. Nessa, ainda que outras tradições tenham sua parcela de verdade, somente o cristianismo possuiria uma revelação mais nítida do Mistério em torno do qual a religião se constitui. Quando pensada em suas últimas consequências, a libertação para as diferenças não intuiria ao diálogo que um bom hinduísta é um “cristão anônimo”¹⁰, mas se questiona se, sendo um bom cristão, não seria ele mesmo um hinduísta anônimo.

Em segundo lugar, a pós-modernidade abre ao diálogo inter-religioso o essencial senso de autocompreensão. Diferente da modernidade, em que a subjetividade propunha uma autoconsciência que se dava nos moldes racionalistas dos limites do conhecimento¹¹, a autocompreensão pós-moderna não aponta para a contingência do conhecimento humano, mas para a singularidade dos diferentes modos de vida humanos. Isso significa que o racionalismo não ocupa mais o centro do discurso moral. Antes, ele se torna localizado, como uma forma de vida (correspondente a uma situação histórica específica) dentre diversas outras possibilidades que se abrem culturalmente.

Essa autocompreensão é levada a termo por Vattimo em uma leitura de Nietzsche, na qual “Não há fatos, somente interpretações. Isso também é uma interpretação” (Vattimo, 2001, p. 17). O que está no centro desse aforismo é a ideia de que, se a primeira constatação (não há fatos...) se colocasse como palavra final, isto é, como um fato, ele seria precisamente ilógico. Por isso, reconhecer-se como interpretação é fundamental para levar adiante a ideia de que há somente interpretações. Esse texto pode ser entendido como fundamento do *Zeitgeist* pós-moderno na medida em que reflete a autocompreensão que advém, diretamente, da libertação das diferenças. A pluralidade religiosa impõe ao diálogo inter-religioso a autocompreensão da contingência de toda diferença espiritual – inclusive do próprio ator que coloca em diálogo. Mais do que a historicidade de toda tradição, está colocada pluralidade de histórias que, na pós-modernidade, podem ser narradas a partir dos mais diversos pontos de vista religiosos. Dessa forma, a autocompreensão pós-moderna oportuniza para o diálogo inter-religioso a disposição com a qual toda tradição deve ir para o diálogo: de recolher a pretensão absoluta de sua verdade em nome do outro.

Isso se dá, conseqüentemente, na postura de humildade e abertura para com o outro e sua tradição. A humildade no diálogo, analogamente à libertação para as diferenças, não é uma posição somente negativa de não imposição de si, mas implica a acolhida da verdade do outro em nível existencial. Isso significa assumir o risco do impacto que outras tradições podem ter em sua vida. Nas palavras de Faustino Teixeira, essa humildade equivale se a abrir ao espanto do mistério que

¹⁰ A referência, nesse ponto, é o conceito desenvolvido por Karl Rahner (2003). Reconhecemos a importância teológica desse desenvolvimento à época, mas consideramos criticamente que ele é insuficiente para tratar de um diálogo inter-religioso horizontal. Não cabe no escopo de nosso artigo fazer uma crítica mais elaborada.

¹¹ Vide a *Crítica da Razão Pura* de Immanuel Kant (2013), por exemplo. Ao propor a diferenciação entre as coisas em si, número, e os fenômenos, Kant buscava delimitar as condições de possibilidade do conhecimento humano, manifestando, conseqüentemente, as impossibilidades e limites dele.

o outro representa: “Há sempre a surpresa no encontro com a alteridade, ela deixa sempre uma ‘marca’ que transforma a relação” (Teixeira, 2008, p. 144). Essa surpresa não é apenas um evento que passa, mas um acontecimento que deixa marcas e registros existenciais de quem o experimenta.

A abertura implicada pela postura de humildade, então, é o centro da arte do encontro, a partir do qual se pode vislumbrar no outro algo novo, que antes não se fazia presente em nós – e cuja ausência nem sequer poderia ser percebida. Por isso, a pós-modernidade se caracteriza, também, como um tempo propício para a caridade, para Vattimo (2006) na medida em que a acolhida do outro em sua alteridade se dá no diálogo, a abertura ao sofrimento do outro se torna imperativa – aquilo que Teixeira (2008) chama de “ecumene da paixão”. Aqui, caridade e compaixão se encontram, fazendo com que o diálogo inter-religioso ganhe contornos não apenas espirituais, mas também humanitários. Ou, ainda, tão humanitários que também espirituais.

Por fim, parece-nos que a pós-modernidade se coloca como uma plenitude dos tempos para o diálogo inter-religioso porque ela inverte uma lógica que está, de certo modo, na base do pensamento filosófico ocidental. Vattimo mesmo se encarrega de expor essa inversão: “aquilo que ocorreu nos dois mil anos que nos separam daquele evento misterioso ao qual se referem os nossos calendários é a consumação progressiva, até a dissolução, da validade do famoso dito “*amicus Plato sed magis amica veritas*” (Vattimo, 2004, p. 129). Esse dito, atribuído a Aristóteles, diz que ele seria amigo de Platão, mas ainda mais amigo da verdade. Vattimo propõe que, na pós-modernidade, esse dito encontra sua dissolução total: a verdade não tem mais a última palavra diante da amizade. Nesse sentido, o dito hoje se inverte: amigo da verdade, mas ainda mais amigo de Platão. Diante do desafio do diálogo inter-religioso, essa inversão nos parece bastante adequada: não é preciso abrir mão, ou desentender-se com a verdade, mas é necessário que a amizade seja prioridade no diálogo. Se, na pós-modernidade, renunciamos aos fundamentos absolutos, da narrativa unívoca da história, da projeção global de ideias europeias, brancas, masculinas, “a amizade pode se tornar princípio, fator da verdade” (Vattimo, 2004, p. 139). A abertura que o diálogo requer encontra seu tempo oportuno na amizade que a pós-modernidade postula prioritariamente à verdade.

Considerações Finais

Nosso artigo pretendeu investigar as possibilidades de relação entre o conceito de diálogo inter-religioso e de pós-modernidade, demonstrando como esta possibilita o acontecimento daquele com mais autenticidade. Aqui, nossas referências teóricas foram Roberlei Panasiewicz, Faustino Teixeira e Gianni Vattimo. Enquanto os dois primeiros apontavam que o diálogo inter-religioso se dá a partir de uma postura de humildade mútua, de respeito às alteridades e visando o enriquecimento mútuo; o filósofo italiano propunha a pós-modernidade como época da libertação das diferenças, onde diferentes racionalidades locais (étnicas, sexuais, religiosas etc.) podem se expressar sem serem subordinadas a uma norma globalizada. Nessa época, os sistemas de valores, embora diversos, são reconhecidamente contingentes e limitados, exigindo uma autoconsciência sobre a diversidade de modos de vida. Essa conceituação nos levou a compreender que há novas chances para que o diálogo inter-religioso se dê autenticamente na pós-modernidade, uma vez que esse tempo oportuniza uma série de elementos necessários para que o diálogo aconteça. O diálogo é uma atitude de encontro com o outro, que reconhece a diversidade como um valor e que, em última instância, enriquece a todos os envolvidos, sem anular suas diferenças. Portanto, nos parece adequado afirmar que, na pós-modernidade, o diálogo inter-religioso encontra a sua plenitude dos tempos, o seu kairós, para que a abertura às diferenças seja completa, o mútuo conhecimento seja efetivo e as contribuições construtivas sejam recíprocas.

Referências

- Agamben, G. O tempo e a história. In: *Infância e história*. Destrução da experiência e origem da história. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008, p. 109-128.
- Berger, P. *Os múltiplos altares da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- Dias, P.M. *Da estória à história: uma leitura transdisciplinar de Torto Arado*. 2024. 145 f. Dissertação (Mestrado em Letras: Estudos literários) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2024.
- França, N.O.M.G. Diálogo inter-religioso sobre questões ambientais: explorando as doutrinas do Cristianismo e Budismo para um futuro sustentável. *Sacrilegens*, v. 20, n. 1, p. 323-347, 2023.
- Hick, J. A hipótese pluralista. In: Hick, J. *Uma interpretação da religião*. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 259-276.
- Löwith, K. *O sentido na história*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- Mignolo, W. *Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.
- Panasiewicz, R. Diálogo inter-religioso. In: Ribeiro, C.; Aragão, G.; Panasiewicz, R. *Dicionário de pluralismo religioso*. São Paulo: Editora Recriar, 2020.
- Rahner, K. *Escritos de Teologia*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2003.
- Rocha, A. *Teologia sistemática no horizonte pós-moderno: um novo lugar para a linguagem teológica*. São Paulo: Editora Vida, 2007.
- Secretariado para os não cristãos. *A Igreja e as outras religiões: diálogo e missão*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- Spivak, G. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2018.
- Teixeira, F. Gênese e significado. In: Teixeira, F.; Dias, Z. *Ecumenismo e diálogo inter-religioso: a arte do possível*. Aparecida: Santuário, 2008. p. 123-140.
- Terra, K.; Dos Anjos, F. *Gálatas: a liberdade do espírito*. São Paulo: Editora Recriar, 2022.
- Vattimo, G. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- Vattimo, G. *O fim da modernidade*. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Lisboa: Editorial Presença, 1987.
- Vattimo, G. O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco. In: Pecoraro, R.; Engelmann, J. *Filosofia contemporânea: niilismo, política, estética*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Loyola, 2008. p. 9-16.
- Vattimo, G. *A sociedade transparente*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- Vattimo, G. *A tentação do realismo*. Rio de Janeiro: Lacerda Ed.; Istituto Italiano di Cultura, 2001.
- Vattimo, G.; Girard, R. *Cristianismo e relativismo: verdade ou fé frágil?* Aparecida: Editora Santuário, 2010.
- Vattimo, G.; Roerty, R. *O Futuro da Religião: solidariedade, caridade e ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.
- Von Rad, G. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Aste, 1973. v. 1.