

## A LINGUAGEM RELIGIOSA

### Algumas considerações introdutórias

**Edvino A. Rabuske**

Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas PUCRS

#### 1. OBSERVAÇÕES PRELIMINARES

Convém esclarecer, de início, que aqui empregamos o termo "religião" no seu sentido pleno(1). Assim, o catolicismo romano é uma religião, ao passo que o futebol não o é. Central na linguagem religiosa é a idéia de Deus. Todos os outros conceitos só podem ser introduzidos com o auxílio do conceito de Deus. Revelação, redenção, graça, sacramento, etc. só participam do "jogo" da linguagem religiosa, quando se pressupõe a significatividade da fala sobre Deus.

É inegável que os homens de hoje têm dificuldades para compreender a linguagem religiosa. Uma das razões é que outras linguagens — das ciências e da tecnologia — se desenvolveram muito e criaram em nós um certo tipo de consciência. Mas isto não deve ser exagerado, como o fazem certas correntes da Teologia, p.ex. a "Teologia da morte de Deus" (A. T. ROBINSON, H. COX e outros). Melhor, é um problema a ser discutido e não um fato pacífico.

A dificuldade de tratar este problema reside no fato de que as questões de linguagem envolvem questões de Teoria da Ciência, de Teoria do Conhecimento e mesmo de Metafísica. Vários autores (entre outros RUSSELL e WITTGENSTEIN) consideram as afirmações da Metafísica como erro de linguagem. A análise lingüística teria uma função terapêutica. Mas os argumentos apresentados, falando em geral, não são propriamente de linguagem no sentido da Lingüística, mas de Teoria da Ciência. Acontece que a Teoria da Ciência teve no século 20 um desenvolvimento tempestuoso(2). Doutro lado, certas pesquisas mais recentes da Semântica, embora feitas

com intenção diferente, podem ser aproveitadas na Filosofia da Linguagem.

Na nossa exposição passamos, gradualmente, da crítica de posições inaceitáveis à proposição do que nos parece válido. Nos limites deste artigo não pretendemos mais do que algumas considerações introdutórias. Talvez o leitor se sinta provocado por uma ou outra seqüência de idéias e resolva aprofundar a pesquisa deste tema que me parece fascinante. No fim deste artigo, o Prof. Urbano Zilles vai fazer um pequeno comentário.

## 2. A TESE DO SEM-SENTIDO

Vamos, inicialmente, discutir a afirmação de que as sentenças sobre Deus não têm sentido. Esta concepção vai mais longe do que o ateísmo e o agnosticismo. Para o ateu, a pergunta "existe Deus?" tem sentido; só que ele julga ter argumentos para responder negativamente. Também para o agnóstico a pergunta tem sentido; mas julga que não há argumentos para decidir pelo sim ou pelo não. Aqui estamos diante duma posição mais radical: falar sobre Deus não é nem verdadeiro nem falso, simplesmente não tem sentido. Vejamos dois autores.

Alfred Jules AYER (*Language, Truth and Logic*, 1936) divulgou no mundo anglo-saxônico as teses do "Círculo de Viena". Somente há duas classes de autênticos juízos: os analíticos e os sintéticos a posteriori. Analíticos são aqueles em que o predicado não acrescenta nenhum conteúdo ao conteúdo do sujeito, apenas o explicita. Por ex. "a minha irmã é do sexo feminino". Ora, assim argumenta AYER, a afirmação "Deus existe", assim como todas as afirmações de existência não são analíticas, mas sintéticas. Doutro lado, assim continua o autor, os juízos sintéticos, em que o predicado acrescenta algo que não está nem mesmo implicitamente no sujeito, são necessariamente sintéticos. É pela experiência sensorial que adquirimos novos conteúdos que podemos introduzir no discurso. Ora, Deus é afirmado pela própria religião como um ente transcendente, não pertence ao mundo da experiência.

Repetindo, as sentenças sobre Deus não têm sentido, porque não são verdadeiras sentenças. Temos aqui o célebre critério do sentido, originalmente proposto por Rudolf CARNAP: uma sentença somente tem sentido quando posso indicar as observações empíricas que devo fazer para decidir se ela é verdadeira ou falsa. Segundo este critério, a sentença "Deus ama o homem" não tem sentido, porque é impossível confirmá-la ou falsificá-la com dados empíricos.

Antony FLEW (*Theology and Falsification*, 1950) propõe mais ou menos a mesma concepção. Célebre se tornou a sua parábola do jardineiro invisível:

Uma vez, dois exploradores chegaram a uma clareira na selva, onde cresciam muitas flores e ervas daninhas. "Algum jardineiro deve cuidar deste terreno", disse um explorador. O outro discordou... Então, armaram suas tendas e ficaram de atalaia. Não apareceu nenhum jardineiro. "Talvez seja um jardineiro invisível". Então instalaram em volta do terreno uma cerca de arame farpado. Eletrificaram-na... Mas nunca se ouviu um grito que sugerisse que um intruso tivesse levado um choque. Nenhum movimento na cerca denunciou que estivesse sendo transposta por um ser invisível... Finalmente, o cético desesperou-se: "Mas o que resta da sua asserção original? Em que aquilo que você chama de jardineiro invisível, intangível, eternamente evanescente e esquivo, difere de um jardineiro imaginário ou mesmo de nenhum jardineiro?"

É claro que se trata da questão da existência de Deus. A história deve mostrar como uma afirmação, passo a passo, é limitada por qualificações até sobrar uma sentença sem sentido.

Contra esta tese, que a significação duma afirmação consiste no método da sua verificação, foram levantadas objeções muito sérias. Vamos recordar três, as duas primeiras de caráter epistemológico, a última é especificamente lingüística.

1) Esta tese não é analítica e nem pode ser verificada empiricamente. Portanto, ela se contradiz.

2) As Ciências atuais empregam muitos termos teóricos, i.é, termos que não designam apenas operações lógicas, mas pretendem referir-se ao real, mas não ao observável diretamente, p.ex. "elétron", "coesão social", "preço". Falando em geral, as teorias atuais são tão abstratas, tão afastadas do empírico que é difícil dizer o que as confirmam e o que as refutam<sup>(3)</sup>. Isto é de grande importância para o nosso tema. É absurdo exigir da linguagem religiosa, que pretende falar do transcendente, maior grau de confirmação empírica do que o exigido nas linguagens que descrevem o mundo material.

3) Se consideramos a linguagem como atividade humana concreta, então não se pode ver na afirmação a única espécie de sentenças que têm significação. Também a pergunta, o imperativo, a promessa são significativas. Mas seguem outras regras lógicas. Um imperativo não diz algo que é, mas que deve ser. Quando digo "eu escrevo", falo **sobre** a minha atividade; quando digo "eu prometo", o falar e o agir não são independentes. É inaceitável reduzir a significatividade da linguagem aos "significados cognitivos", entendendo por isto a referência a conteúdos observacionais.

Doutro lado, a tese neopositivista recorda algo de válido. A linguagem religiosa, na medida em que quiser ser científica, portanto, teológica, deve confirmar-se na ou pela experiência. E a experiência só funciona como instância de controle duma teoria, quando é intersubjetivamente controlável. Isto constitui um dos critérios da cientificidade. Ademais, uma experiência puramente subjetiva — linha das experiências religiosas descritas p.ex. por William JAMES — têm pouca influência numa cultura cunhada pelas ciências.

Contudo, na linha da nossa objeção 3), o conceito de "experiência" deve ser aprofundado. Somente entra em questão a experiência sensorial? Não há também uma experiência estética? Uma experiência moral? Uma experiência religiosa? E não é possível comunicar esta experiência mais profunda? Não é possível demonstrar que todo homem normal, que está ou se coloca em tais ou tais condições, perceberá tal ou tal conteúdo significativo? Os teólogos nunca disseram que se pode apontar para Deus como se aponta para uma mesa. Pelo contrário, envidaram grandes esforços para elaborar um método — fenomenológico, hermenêutico ou metafísico — de ultrapassar o mundo das aparências e captar um sentido latente, mas mais real do que o imediato.

### 3. CONCEPÇÕES INSUFICIENTES

Vamos acenar a alguns autores contemporâneos, que dão contribuições válidas, mas insuficientes.

BRAITWHAITE (*An Empiricist' View of the Nature of Religious Belief*) aproxima as sentenças da linguagem religiosa com as da ética. Estas exprimem uma atitude, uma intenção ou uma regra, segundo a qual se deve agir. Também a linguagem religiosa tem a função de expressar que a gente tem a intenção de viver de determinado modo. "Deus é amor" = "tenho a intenção de levar uma vida de amor".

Está certo, tanto a linguagem religiosa quanto a ética contém prescrições sobre o comportamento. Mas a tese de BRAITWHAITE, que as sentenças duma religião não têm a pretensão de dizer a verdade objetiva, que os eventos que ela narra têm apenas a função de facilitar psicologicamente a conduta correspondente, que o discurso sobre a vontade de Deus é apenas uma ficção literária, esta tese não dá conta do fenômeno da linguagem religiosa. As discussões acirradas entre teístas e ateus e os debates no interior duma religião visam à verdade. Aliás, também é inaceitável a análise das sentenças éticas. Segundo BRAITWHAITE, "devo fazer isto" = "tenho a intenção de fazer isto". Com isto se omite o principal, que o dever exprime uma exigência categórica. Em suma, a linguagem religiosa não se pode situar **ao lado** da linguagem científica, que então seria entregue inteiramente ao Positivismo, mas deve aceitar uma discussão com ela.

John WISDOM lançou um ensaio (*Gods*, 1945), que tem uma persistente repercussão, porque mostra a validade dum problema. Dois homens olham uma mesma pintura, vêem os **mesmos** dados. Um afirma que o quadro é belo, o que o outro rejeita. Neste caso, as perguntas são: O que são os predicados estéticos? E como se pode justificar afirmações estéticas? WISDOM aplica isto à disputa entre o ateu e o teísta. O teísta acusa o ateu de cegueira, o ateu acusa o teísta de ver o que não existe. Como proceder para decidir?

B. MITCHELL (*The Philosophy of Religion*) indica uma direção, usando uma parábola. Durante a guerra, num país ocupado, um militante da resistência encontra um estranho, que o impressiona fortemente, que diz ser o líder da resistência e que pede ao militante que confie nele incondicionalmente. Depois deste diálogo nunca mais se encontraram pessoalmente. As vezes, o estranho apóia as ações dos militantes. Então o militante diz aos seus amigos: "Ele está do nosso lado". Outras vezes, ao contrário, ele entrega alguns membros da resistência às tropas de ocupação. Então os amigos duvidam que ele esteja do lado deles. O militante o defende e diz que ele sabe o que faz. Os amigos, impacientes, perguntam: "Afinal, o que ele deve fazer para você conceder que ele não está do nosso lado?" O militante rejeita responder, não admite submeter a fidelidade do líder a uma prova.

Tanto o militante quanto os seus amigos se baseiam sobre fatos. Mas estes são insuficientes para decidir definitivamente, se o líder está do lado deles ou não. Os fatos devem ser interpretados. O militante tem a vantagem de ter tido um encon-

tro pessoal, em que ele crê ter intuído profundamente o caráter do líder.

Ian T. RAMSEY (*Religious Language*, 1957) caracteriza a base da linguagem religiosa com dois conceitos: "discernment" e "commitment" que podemos traduzir por "intuição" e "engajamento".

Pela intuição atinjo uma dimensão de profundidade, algo trans-empírico. É o que acima chamamos de "experiência" no sentido não sensorial. Não se pode provar estritamente, nem que há, nem que não há tais experiências. Mas se pode descrever uma situação em que tais experiências ocorrem. Se o ouvinte já esteve numa tal situação, então a linguagem tem o sentido de "evocar" a experiência.

No engajamento, segundo RAMSEY, trata-se duma decisão, em que está em jogo a vida inteira da pessoa. Outra coisa é dedicar-se, p.ex., a favor dos axiomas duma determinada geometria. Aqui o sujeito escolhe segundo o critério da utilidade e pode, sem grandes rupturas psicológicas, mudar a sua opção. No engajamento, porém, está em jogo uma ligação pessoal ou quase pessoal a uma causa considerada sagrada. O abandono de tal ligação equivale a uma conversão ou reversão, a uma revolução na estrutura da personalidade.

Importante é a intuição. A linguagem religiosa é cognitiva, mas não no sentido empírico. Com conceitos empíricos somente posso descrever a situação em que a experiência é feita. A experiência mesma ultrapassa os limites do empiricamente observável.

Vejamos como RAMSEY interpreta a linguagem da Teologia metafísica, tomando como exemplo o conceito de "causa primeira". Encontramos no mundo da nossa experiência a causalidade. Se atribuímos a esta o qualificador "primeira", então ela se transforma. No domínio empírico, causa é um acontecimento ou estado no tempo, a que segue outro no tempo, segundo uma regra. Neste sentido falar em "causa primeira" é contraditório: não pode haver um acontecimento primeiro, sempre podemos perguntar o que precedeu. RAMSEY esclarece o estatuto lógico da "causa primeira", recorrendo à dupla causalidade.

Apóia-se aqui em KANT. Dum lado, cada ação humana é um evento no tempo dependente do precedente e das circunstâncias. Doutro lado, responsabilizamos o homem por certas ações, i.é, dizemos que também poderia ter agido de

outro modo; portanto, que não são determinadas. KANT resolve a dificuldade, distinguindo o mundo da experiência e o mundo inteligível. O fenômeno da consciência moral força a aceitar, ao lado do mundo das aparências, um mundo inteligível. Um ser que pertence ao mundo inteligível não está submisso às leis naturais que dominam as aparências. Este modelo, segundo RAMSEY, é aplicável à "causa primeira".

O que nos obriga a aceitar tal causa primeira? RAMSEY aponta para a **experiência do mistério**, que surge de repente, quando seguimos regressivamente a série das causas empíricas. Subitamente surge a pergunta: por que afinal existe algo e não nada? Tal pergunta só pode fazer aquele para quem desapareceu a evidência do ente, aquele que chegou à compreensão de que o ente empiricamente experienciável também poderia não existir RAMSEY conclui: Nem tudo pode não ser, deve haver um ente necessário.

A posição de RAMSEY se aproxima bastante da doutrina clássica da Filosofia Escolástica. A diferença é que ele desconfia das provas da existência de Deus e dos seus atributos, prefere evocar no leitor uma experiência metafísica, conduzindo a uma meditação. E insiste no fato de que o assentimento às verdades religiosas inclui uma boa dose de liberdade, de engajamento. Contudo, RAMSEY não apóia uma fé cega; também para ele é mais razoável crer do que fechar-se na descrença.

WISDOM, MITCHELL e RAMSEY — e muitos outros que seguem a mesma linha de pensamento — trazem contribuições valiosas. Mas, no nosso entender, não conseguem defender-se com suficiente energia contra a acusação do subjetivismo. A questão está no salto entre o empírico e o metempírico. Como articular lingüisticamente esta passagem?

#### 4. VAGUIDADE, METÁFORA E ANALOGIA

Vamos iniciar este item com algumas análises ao nível da Semântica. Têm a função de arejar o ambiente, têm mesmo uma função terapêutica no sentido de eliminar algumas distorções na compreensão da linguagem. Vou-me apropriar, com certa liberdade, de algumas idéias de P. W. ALSTON (*Filosofia da linguagem*, Ed. Zc.har, 1977, p. 120-149).

##### 1. A vaguidade

Para muitos críticos a linguagem religiosa peca por ser vaga, ao passo que uma linguagem que merece apreço é clara,

exata, concisa. O modelo de precisão é a linguagem científica, principalmente das assim chamadas "ciências exatas".

Inicialmente, é preciso esclarecer o termo. Há várias espécies de vaguidade: a) Falta de especificidade. "Devemos tomar medidas para enfrentar esta emergência": não é indicado que espécie de medidas. b) Falta duma linha divisória precisa em qualquer escala dimensional. P.ex. quantos anos pode ter um indivíduo para ser de "meia idade"? c) Indeterminação nas condições de aplicação dum termo. Se o fenómeno "religião", considerado o caso ideal, tem nove características (p. 125), quantas deve ter um fenómeno cultural para merecer o nome de religião? São todas da mesma importância? Posso dizer que o comunismo é uma religião? d) Todas as "figuras literárias", principalmente a metáfora.

Portanto, a vaguidade não é simples desconhecimento. "No planeta Marte há vida?" não é vago, porque sabemos que **observações** se deve fazer para responder. É verdade que, atualmente, por razões técnicas, ainda não conseguimos fazer integralmente tais experiências.

Com freqüência, quando queremos precisar um termo, os termos empregados são eles mesmos vagos. P.ex. "A vida da cidade impõe às pessoas muito mais tensões psicológicas do que a vida rural". Na perspectiva psicossocial o termo "cidade" é vago. Quantos habitantes deve ter? Se se estabelece um número mínimo, digamos 50.000, então surge outra vaguidade. O que é "habitante"? Quando alguém merece ser considerado habitante duma cidade? Propriamente, não substituímos uma vaguidade por outra, apenas tornamos visíveis outros aspectos vagos. A introdução de números não é uma panacéia. Principalmente nas Ciências Humanas, o uso de medidas precisas — sem falar duma verdadeira mania de estatísticas — esconde freqüentemente a vaguidade dos termos que especificam o que está sendo medido.

A precisão absoluta não é possível, a não ser nas ciências formais. Nas ciências empírico-formais a excessiva matematização empobrece o conteúdo — luz demais impede enxergar a realidade. Pelo contrário, em muitos casos, a vaguidade é uma vantagem. P.ex. no contexto da diplomacia, um embaixador pode dizer: "Se ocorrer isto, o meu governo tomará medidas enérgicas". É vantajoso não especificar as medidas, deixar o adversário em suspense e abertas várias alternativas.

Isto inclusive tem a sua importância para a lógica. É conhecida a "lei do terceiro excluído". Um enunciado é verda-

deiro ou falso — não há terceira possibilidade. Certo — na lógica. Mas o real não é só lógica; também é mistura, é relatividade, é mais-ou-menos. Na descrição dos fenómenos reais, a confiança excessiva em esquemas lógicos pode levar a uma distorção, tanto mais perigosa quanto mais inconsciente.

## 2. A metáfora

Para compreender o que seja metáfora, voltemos às noções elementares da Semântica. Acho acertado definir com Pierre GUIRAUD que "a essência do signo lingüístico é a convencionalidade e não o arbitrário, convencionalidade que **tende** à desmotivação do signo, e portanto ao arbitrário, mas que não exclui a motivação; apenas nesse caso a motivação constitui um caráter secundário, não imediatamente necessário e que por tal fato tende a se alterar, a se obscurecer, e, muitas vezes, a se apagar" (*A Semântica*, 1980, p. 28). Uma comunidade lingüística, a partir da sugestão de alguém, convencionou empregar tal palavra para tal coisa. O ponto de partida, em geral, é um motivo, de qualquer tipo, psicológico, social, moral, etc. P.ex. certa parte da mesa se chama "pé da mesa", porque se viu uma semelhança com o organismo dos animais.

Com isto compreendemos a diferença entre sentido literal e sentido figurativo. Sentido literal é o sentido estabelecido, convencional, portanto, que é dicionarizado. O sentido figurativo ou figurado deriva de algum modo do sentido literal, mas vai além dele. O sentido literal é então usado como ícone, mas não é explicitado o aspecto sob o qual ele é ícone. Em função da base da derivação se distingue a sinédoque, a metonímia e a metáfora. Esta é a figura literária mais importante e a ela nos restringimos, tendo em vista o tema da linguagem religiosa.

Um exemplo de metáfora: "Os doces e pequeninos pés vacilantes de abril penetram no inóspito prado de minha alma" (E. E. CUMMINGS). "Pés" não é usado em sentido literal — um mês não tem pés. Contudo, qualquer pessoa sensível, com bom domínio da língua portuguesa, além disto sabendo que no hemisfério norte no mês de abril começa a primavera tão esperada, poderá entender esta frase poética. Caso alguém não entender, o outro pode explicar, desfazendo a metáfora numa comparação ou empregando uma paráfrase. Contudo, permanece a superioridade da metáfora, porque a explicação dificilmente conseguirá explicitar todas as semelhanças subentendidas. Por isto, os grandes escritores — poetas, filósofos ou teólogos — empregam metáforas, muitas vezes originais.

Um enunciado metafórico não é ipso facto inverificável. Certamente, a verificação é difícil, porque o enunciado é vago e o seu conteúdo é profundo. Considere-se o enunciado: "A vida é um ator medíocre que se pavoneia e gestula no palco durante a sua hora e depois não mais se ouve falar dele". É difícil imaginar qualquer verificação particular direta. Mas o mesmo vale para a sua tradição em linguagem mais concisa: "A vida humana é fértil".

Considero fecunda a diferenciação apontada por ALSTON. Dum lado da metáfora, que acabamos de analisar, podemos situar a "metáfora morta". É o sentido originalmente figurativo que, por um processo de desmotivação, se tornou sentido estabelecido, literal. "Pé da mesa" é uma destas metáforas mortas. Muitos termos das nossas línguas foram, algum dia, metáforas. Pensar era concebido como uma espécie de pesar, espírito "deriva" de sopra etc.

Doutro lado da metáfora, ALSTON coloca a quase-metáfora. Esta não pode morrer, nem ser substituída pela comparação ou pela paráfrase. A razão é que não é possível explicitar em que consiste a semelhança, sem recorrer a outra quase-metáfora. P.ex. "Deus fez o céu e a terra". Este fazer de Deus tem semelhança com o fator do marceneiro, mas não conseguimos dizer em que consiste tal semelhança.

### 3. A analogia

O que ALSTON denomina quase-metáfora, a Filosofia Escolástica denomina analogia. Certamente há outros acessos à idéia de analogia do que partir duma análise da metáfora. Como exemplo, convém lembrar os trabalhos de Paul RICOEUR sobre o símbolo (que não deve ser confundido com a idéia de Ch. S. PIERCE).

Repetindo: a linguagem humana tem inevitavelmente uma dose de vaguidade. Na medida em que um autor consegue dizer algo da densidade do real, emprega e cria metáforas. E a humanidade sempre empregou e continuará empregando quase-metáforas, que agora vamos elucidar, recorrendo à doutrina da analogia.

Na Filosofia Escolástica o termo "analogia" não designa apenas certa semelhança, como na linguagem cotidiana. Mais próximo é o que na Semântica é a polissemia. O termo "operação" é polissêmico; é o contexto que vai determinar ulteriormente, se se trata duma operação financeira, militar, cirúrgica, aritmética, etc.

Vejamos o conceito de ser. De qualquer ente posso dizer que é um ser. Os entes são diferentes, mas estas diferenças também são ser. Portanto, no ser os entes se identificam e se diferenciam, sem que se possa distinguir claramente o comum e o diferencial. É esta diferença na identidade e esta identidade na diferença que se denomina analogia, no sentido da Filosofia Escolástica.

O conceito análogo não está ao lado ou entre o conceito unívoco e o equívoco, mas **na sua base**. O conceito unívoco implica essencialmente uma pluralidade. E, contudo, requer-se uma unidade, uma ordem, sem o que o pensar seria surpreso — pensar é unir, é relacionar. A analogia é a condição de possibilidade do conhecimento conceitual. "Nas predicções tudo o que é unívoco se reduz a um primeiro, não unívoco, mas análogo, que é o ente" (SANTO TOMÁS, *Suma Teológica* I, 13, 5 ad 1). Por isto, o conceito análogo tem a sua vaguidade, característica da Metafísica.

Todos os conceitos podem ser analógicos. A maioria pode ser traduzida em unívocos<sup>(4)</sup>. Mas alguns são inevitavelmente analógicos, são justamente os conceitos fundamentais da Metafísica. Referem-se a conteúdos-de-ser ilimitados (perfectiones purae), que **de si mesmos não** implicam limitação. P. ex. ser, verdade, bem, agir... de si mesmos não implicam finitude, embora os entes, a verdades... que encontro concretamente na minha experiência sempre são limitados. Partindo da experiência, o conhecimento analógico toma a forma duma negação da negação, libertando assim o conteúdo-de-ser puro. Só conhecemos o absoluto a partir do finito e transcendendo os seus limites, sem nunca abandonar de todo o finito.

No enunciado "Deus fez o céu e a terra", o "fez" é análogo (idêntico e diferente) com o "fez" do enunciado "Pedro fez uma mesa". Os pensadores da Teologia negativa diriam — e RAMSEY vai nesta direção — que o "fez" de Deus é totalmente diferente do nosso fazer. De acordo, contanto que se admita uma última semelhança — senão a linguagem religiosa realmente ficaria sem sentido cognitivo e reduzida a uma função psicológica de motivar um certo comportamento moral.

Certamente há muitos problemas em torno da analogia, que é o próprio coração da Metafísica clássica. Parece que, nos últimos anos, a Metafísica está recuperando certo prestígio. Estamos longe dos anos iniciais do "Círculo de Viena", em que "metafísico" era sinónimo de sem-sentido e de estorvo principal do desenvolvimento das Ciências. A Metafísica é acientífica, mas não anticientífica.

O ponto decisivo parece residir na direção do pensamento. Simplificando ao máximo, as ciências particulares empregam o esquema: teoria-experiência, ao passo que a Metafísica emprega o esquema inverso: experiência-teoria. Explicando: as ciências, face a um problema, lançam uma hipótese e procuram testá-la na experiência. A Metafísica não volta à experiência para confirmar as suas teorias. As ciências podem voltar, porque os predicados teóricos, embora tenham um alto grau de abstração ou generalização, ainda são homogêneos aos predicados observacionais. A Metafísica não pode voltar à experiência, porque os seus predicados teóricos são apenas analógicos aos observacionais. Isto recorda a parábola de MITCHELL, relatada acima; o militante não aceita que a fidelidade do seu líder seja avaliada por um teste empírico.

Por isto também a exigência do pensamento é diferente. Na explicação científica as hipóteses **bastam** para permitir uma dedução lógica dos fatos. Mas a negação da hipótese não está em contradição com os fatos, pode haver mesmo várias hipóteses conflitantes com igual potencial explicativo. Na Metafísica a superação da experiência não é somente condição suficiente, mas **necessária** da explicação. Por isto, a Metafísica deve aproveitar exaustivamente o alcance ontológico dos princípios do pensar e do ser: o princípio da identidade, da não-contradição, da causalidade e da finalidade<sup>(5)</sup>.

## 5. CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS

### 1. Do autor

a) Os chefes das comunidades religiosas, os "ministros da Palavra" não precisam ter nenhum complexo de inferioridade. A linguagem religiosa merece um espaço na nossa cultura, na medida em que os homens querem realmente ser conscientes e livres e não manipulados pela propaganda comercial e pelas ideologias políticas. É claro que a linguagem religiosa deve atualizar-se constantemente, para poder dizer a Mensagem eterna na situação de hoje. Segundo o exposto acima, esta atualização inclui o esforço da clareza, da coerência e da argumentação. Doutro lado, a linguagem religiosa deve manter a sua identidade. Há muito tempo os positivistas empregam a estratégia do "fazer-se-de-bobo" (J. HABERMAS): afirmam não compreender a mensagem religiosa e pedem que esta seja traduzida numa linguagem atual, científica. O apresentador da mensagem religiosa não pode aceitar este desafio, porque "traduzir" a linguagem religiosa em linguagem científica não é nada menos do que matá-la.

b) Parece que a linguagem religiosa deve ser variada, mover-se em vários níveis. Não poder enunciar às categorias gerais da Ontologia: ser, verdade, bem, absoluto, infinito, causa, fim, etc. Desde os primeiros séculos do Cristianismo, os pensadores cristãos viram que estas categorias exprimem as exigências mais profundas da razão humana. Certamente, há o perigo do abstracionismo, do impersonalismo, do coisismo. Por isto, a linguagem religiosa deve articular-se, preferencialmente, com categorias antropológicas e históricas, que correspondem ao dinamismo e às necessidades do indivíduo e da sociedade. Neste nível, Deus denominado Pai, Senhor, Juiz, Cristo é invocado como Redentor, Libertador, Amigo, etc. Em terceiro lugar, a linguagem religiosa deve encarnar-se aculturar-se, tomar as características do meio sócio-cultural. Aos jovens de hoje apresentar a Cristo como Verbo Eterno tem menos chance de impressioná-lo do que apresentá-lo como líder ou como "pescador de outros mares". O recurso a estes "valores sócio-contextuais" (GUIRAUD) deve cercar-se de cautela, porque muitas vezes um termo tem conotações negativas. Pode-se chamar a Deus, numa missa crioula, de "patrão das estâncias celestiais". Mas cabe a pergunta, se o termo "patrão" não tem atualmente uma conotação pejorativa, o que por suposto não está na intenção do locutor. Doutro lado não cabe uma excessiva preocupação, de qualquer modo a linguagem humana tem uma boa dose de vaguidade.

### 2. Do Prof. Urbano Zilles

Permito-me, a pedido, algumas observações complementares ao artigo do eminente professor E. Rabuske:

a) As análises lingüísticas ou científicas da linguagem geralmente partem do pressuposto da linguagem científica. Ora, o próprio conceito de "linguagem científica" é ambíguo. Podemos distinguir ciências formais, ciências empírico-formais e ciências hermenêuticas. O mundo determinado pelas ciências é fragmentário. A realidade da vida é muito mais ampla. As ciências caracterizam-se pela racionalidade e objetividade. Sabemos que no mundo da experiência "o coração tem razões que a própria razão desconhece". A realidade não se reduz ao verificável empiricamente, ou seja, ao puro fato. Assim amor, fidelidade, fé, etc. são realidades profundamente humanas, mas transcendem à mera objetividade e racionalidade. Por isso não se deve esquecer que o problema da linguagem religiosa não é caso isolado. É análogo ao da linguagem artística, metafísica e ética. Ademais, o mundo da vida é muito mais amplo e mais rico que o determinado pelas linguagens científicas.

b) As linguagens científicas emergem da linguagem comum e a pressupõem. Como em toda linguagem, também na religiosa, sinais e símbolos só adquirem significação por referência à experiência de vida. Por isso a linguagem religiosa faz parte essencial da linguagem humana e o que se deve justificar não é sua existência, mas sua ausência. Importa estudar o seu sentido.

c) A linguagem religiosa é a tentativa de dizer o indizível, o infinito na finitude humana. Eliminar esta dimensão da linguagem humana é mutilá-la.

Neste sentido é oportuno este ensaio, ao qual o autor dá o subtítulo "algumas considerações introdutórias" e merece seqüência.

#### Notas

1) P. W. ALSTON salienta nove aspectos característicos da religião (Filosofia da Linguagem, 1977, p. 125 s). Parece-me que a maioria dos teólogos está, mais ou menos, de acordo quanto a esta enumeração.

2) Uma boa introdução me parece fornecer Walter SCHULZ, Philosophie in der veränderten Welt, 1972, p. 11-245; veja-se principalmente o capítulo sobre CARNAP.

3) MÁRIO BUNGE (Epistemologia, EDUSP, 1980) insiste em vários lugares (p.ex. na p. 22) que a comprovação pode ser indireta — às vezes, extremamente indireta.

4) O conceito como **conceito** é sempre unívoco. O conceito **metafísico** é análogo. Explicando: o conhecimento conceitual apenas exprime a comunidade, o que os entes de uma determinada classe têm de comum. O conhecimento metafísico exprime a unidade e a diferença, que existem conjuntamente na realidade. O conhecimento metafísico atinge a realidade, mas permanece implícito; o conhecimento conceitual se contrapõe à realidade e, por isto, pode ser explícito. Portanto, a analogia não é pensável explicitamente. Ao leitor interessado neste assunto sugiro o capítulo sobre a analogia na excelente obra de Emerich CORETH, *Metaphysik*, 1964 (há tradução espanhola).

5) A meu ver ainda nos falta um estudo criterioso das diferenças epistemológicas entre Ciências e Metafísica, que leve em consideração o estado atual das Ciências — HEIDEGGER me parece ter lutado contra o Positivismo do século passado. O melhor texto que conheço é o capítulo "Ciência e Metafísica, hoje" de Evandro AGAZZI, no livro *A ciência e os valores*, Ed. Loyola, 1977, p. 95-117.