

## A Teologia como um Certo Habitar das Projeções

Luís H. Dreher

### O Poema e o Peso da Palavra

“O que existe são coisas, / não palavras.” Assim a poetisa Adélia Prado começa alguns de seus versos sobre a gênese e o sentido da poesia<sup>1</sup>. As coisas reivindicam imediata e incondicionalmente a gravidade da qual as palavras carecem. Contudo, a primeira impressão do leitor é ambígua: as coisas encenam o feitiço da verdade, mas, quem sabe, também de uma superficialidade charlatã. Elementos de profundidade e trivialidade se misturam.

Essa mistura de profundidade e trivialidade cristaliza a promessa e a frustração de uma figura política, cultural e mesmo existencial que, entendida em sentido bastante lato, convencionou-se chamar de *positivismo*. Em todas as suas formas, o positivismo sempre acreditou que o que realmente conta são as coisas, batizadas de “fatos”, e não os seus sinais — as palavras. Um lampejo e uma iluminação se insinuam, mas a transparência assim alcançada parece desapontar. Desapontaria porque o que se manifesta como verdade simplifica? Porque continua sendo *assombrado* por um excesso que não consegue conter?

A percepção de que o que finalmente conta são as coisas transcende as esferas mais concretas da vida cotidiana. O “sentido pesado” da trivial profundidade positivista é filosófico, ou, melhor dizendo, metafísico. Que o que existe *em última análise* são as coisas, a cuja exterioridade os sinais apenas se referem, não é, ao menos não diretamente, uma regra de conduta para a prática. Ela não configura o justificado “realismo” ou “antiidealismo” do senso comum, que em si mesmos tanto podem prestar-se para a subversão como para a manutenção do *status quo*. Antes, ela é uma *projeção* específica acerca do valor e da coerência últimos do que existe em sua totalidade<sup>2</sup>. Uma projeção que se situa, artificial *mas* inevitavelmente, *antes e além* das coisas e das palavras. O que caracteriza o positivismo, contudo, é um esquecimento radical de que seu apego supostamente “sóbrio” às coisas e aos fatos resulta de uma projeção mais fundamental, que vige antes e além do colecionar de fatos<sup>3</sup>.

Adélia, a poetisa, confronta esse positivismo e vira a mesa. Ela implode essa projeção específica no próprio ato de enunciá-la. No seu poema sobre a poesia, ela dá vazão ao contraditório. Se o que existe é a visão das coisas, e não as palavras, a audição logo se rebela: “Por isso / te ouvirei sem cansaço recitar em búlgaro / como

olharei montanhas durante horas, / ou nuvens.”<sup>4</sup> As palavras, mesmo em sua ininteligibilidade radical ou “búlgara”, possuem o peso das coisas. Ou melhor: têm tanto sua solidez de rocha como sua gasosa fluidez, e nisso um valor e coerência pelo menos iguais.

E mais: as coisas, enquanto uma certa predicação metafísica daquilo que existe em *última análise*, tornam-se até uma moeda desvalorizada: “Sinais valem palavras, / palavras valem coisas, / coisas não valem nada.”<sup>5</sup> As palavras, quando consideradas como meros referentes da exterioridade das coisas e fatos, sucumbem no mesmo mar de trivialidade que afoga aqueles. Assim, propor-se, inicialmente, a entender a palavra dentro da lógica e metafísica da referencialidade acaba implicando uma de duas alternativas distintas. Por um lado, tem-se a imanência do *contentamento* com a projeção positivista: o feitiço da verdade como manifestação mínima (das coisas) sai vitorioso. Por outro lado, a transcendência do *arrebato* que se segue à frustração com a promessa positivista, à constatação de que a “verdade” em questão é fruto de uma superficialidade charlatã.

Ser arrebatado é ceder à tempestade criativa que solapa o contentamento com a falsa bonança da projeção positivista. É experimentar a crise de uma sintaxe “que autoriza manter juntas (...) as palavras e as coisas”, e para a qual todo discurso que “estanca as palavras nelas próprias” constitui uma ameaça<sup>6</sup>. Mais singelamente, é passar pelo movimento que parte de uma certa construção do metafísico em direção à hermenêutica, das coisas em direção ao compreender — e quem sabe além. Adélia nos ajuda a entender este movimento nos seguintes versos: “Entender é um raptó, / é o mesmo que desentender.”<sup>7</sup> Aqui, as palavras valem mesmo só quando resistem, em seu excesso, à lógica da referencialidade. Nesse novo registro, o que existe só vale em última análise em sua cumplicidade com a palavra dotada de peso.

Quando se entende à margem da projeção da supremacia das coisas, desentende-se ao mesmo tempo. Mas esse entender que é um desentender abre uma nova dimensão para o campo significante. Nas palavras da poetisa: “Entender me seqüestra de palavra e de coisa, / arremessa-me ao coração da poesia<sup>8</sup>.” O arrebatamento causado pelo movimento ambíguo da compreensão é motivo de um transcender-se que é mais que um humano autotranscender-se. É um ser seqüestrado e ser arremessado a uma dimensão criativa e autônoma da linguagem: a dimensão metafórica.

## Mas É Leve o Peso da Metáfora

As metáforas possuem a eficácia da sedução, como soube, intuitivamente, a futura sogra do “aprendiz de poeta” no filme *Il Postino*, ou *O Carteiro e o Poeta*. Isso não deveria causar surpresa a quem ocasionalmente respira poesia, mas tampouco a quem se nutre, igualmente, da linguagem documentada e viva da fé. A fé é sempre um deixar seduzir-se pelo improvável. Em si mesmas, porém, as metáforas sempre seduzem a fim de guardar do abismo aqueles que as habitam. Na religião, mas não

menos na poesia: “Por isso escrevo os poemas / pra velar o que ameaça minha fraqueza mortal.”<sup>9</sup>

Como a religião e a poesia, também a projeção metafísica, em todas as suas manifestações particulares, quer ser guardiã e proteger do abismo. No entanto, diferentemente das duas primeiras, seu uso da palavra — ou do signo — distingue-se de duas maneiras. *Primeiro*, o discurso metafísico vela o abismo declarando no começo, como que por decreto, a sua inexistência. No caso concreto do positivismo, p. ex., não se quer saber de *nada* mais, exceto das coisas. A metafísica dispõe, portanto, de um *modus operandi* peculiar em sua lida com o abismo: ela emoldura seu território de tal maneira que o nada, o abismo e seu excesso ficam fora da moldura, sendo cogitados inexistentes. *Segundo*, e em consequência disso, o discurso metafísico dota-se de uma pretensão de certeza, transparência e universalidade que nunca sobressai na poesia autêntica. E que encontra-se na religião só em seus momentos mais autoritários — que, obviamente, podem ser legião em termos de manifestação empírica.

Como projeção que se situa antes e além das coisas e das palavras, a metafísica propõe-se, implicitamente, *domesticar* o abismo. Mais que velar, trata-se de ignorar o abismo, de não poder fugir ao trabalho de Sísifo de nulificar o nada. Ela o faz através de uma estratégia de *univocidade* que supostamente baniria o excesso e o *assombramento* da palavra, no próprio ato de banir a metáfora. Como observou argutamente o pensador francês Jacques Derrida, esse desejo de univocidade legitima-se através do que poderíamos denominar de uma “contradição performativa”. Isso porque aposta numa possibilidade impossível: banir a metáfora utilizando-se de uma *imagem* central do Ocidente, a saber, o heliotropo, a imagem circular do sol que tudo esclarece e ilumina<sup>10</sup>. Mas essa metáfora da luz e da transparência fáceis comporta, no fundo, a séria virtualidade do cegamento permanente frente ao abismo.

Banir a metáfora através do investimento metódico na univocidade é o modo metafísico de garantir uma presença incondicional, sem ausências. Aí estão, na verdade, o desejo implícito e a essência de toda metafísica: atingir presença e autopresença ao capturar um sentido “literal” ou “próprio” que seria imune à equivocidade. Ao menos desde Aristóteles, a filosofia consistiu em fazer com que a palavra aquiescesse em “querer dizer qualquer coisa e apenas uma”<sup>11</sup>. O problema para esse pro-jeto, porém, é que nenhuma projeção pode aniquilar um elemento de metaforicidade, ainda que gasto e subjugado pela precisão e trabalho do conceito<sup>12</sup>.

Assim, as metáforas vingam-se da projeção que quer nulificar o nada e o abismo que são sempre também excesso. Elas incitam os conceitos a estancar-se em si mesmos, a produzir diferenças, e assim a ganhar peso e profundidade justamente quando subvertidos por uma leveza brincalhona. Subvertidos ou de novo seduzidos. Mas vale lembrar: as metáforas têm intenções fundamentalmente benignas. Elas seduzem para velar, para guardar do *abismo* aqueles que as habitam.

## A Teologia como um Certo Habitar das Projeções

Fazendo referência a uma passagem de René Descartes, Derrida observou que o escritor metafísico nega-se a entender seu discurso como o de um teólogo. Este último, na paráfrase derridiana de Descartes, inevitavelmente trai-se em seu texto como “qualquer um que se contente com metáforas”<sup>13</sup>. Cabe, porém, precisar o significado desse contentamento teológico com a metafóricidade. E aqui já enveredamos nosso próprio caminho.

Em primeiro lugar, tal contentamento é sintoma de que a própria *performance* implícita no ato da escrita teológica questiona a tese diametralmente oposta da auto-satisfação do conceito e da projeção metafísicos: uma satisfação que teria lugar antes e além da dinâmica e do campo metafóricos. Assim, pode-se dizer que o fazer teológico abre um espaço singular para o descobrimento do que Friedrich Nietzsche apontou como a irredutível “origem metafórica dos conceitos”<sup>14</sup>.

Em segundo lugar, porém, há que dizer que a teologia contenta-se com metáforas só quando pode articulá-las metodicamente numa certa *teia*. A teologia é sempre também possuída por atavismos aracnídeos. Assim, não deve ter sido simplesmente por um acidente histórico, como quis fazer crer Adolf von Harnack, que ela se “misturou” com a metafísica no mundo helenístico.

Ao assumir o caráter de uma linguagem didática que se despega do nível originário e expressivo da religião (Schleiermacher), o discurso teológico inevitavelmente constitui-se num discurso do outro como um *outro* discurso. Isso mesmo numa teologia que se entenda como descrição, pois toda descrição implica inscrição, e assim criação de diferença frente ao que é originário (*contra* Schleiermacher).

Distintamente da religião, a teologia vive o paradoxo adicional de ter de transformar uma região metafórica localizada em um discurso mais que regional. Em um discurso sobre o todo; pois, diferentemente do que ocorre na poesia, a maneira religiosa de velar o abismo veicula, implicitamente, pretensões universais. Entre outras coisas, isso se nota no fato de que a religião inclusive já inscreve essas pretensões. Ela não pode prescindir da repetição e relativa fixação de um certo número de significantes. Mas, quando essa relativa fixação dos significantes — e não dos significados — torna-se absoluta, tem-se, como já observou Jacques Lacan, o real espírito da ortodoxia.

As pretensões universais da religião necessariamente se imiscuem na teologia. Para esta última, o problema torna-se então: como não sucumbir ao domínio e ao cegamento das projeções ao ter de enunciar um outro discurso do outro? Ao discursar acerca de uma totalidade, ou ao menos como se o que está em questão fosse *como* uma totalidade? De um aparente defeito faz-se uma virtude. A teologia torna-se um discurso urdido no limbo: em última análise, seu caráter sistemático a deixa a meio caminho entre a ansiedade/contentamento religiosos e a projeção metafísica.

Ao invés, porém, de buscar velar o abismo via sua nulificação, a teologia utiliza-se da projeção metafísica para nela reimbricar o metafórico apagado. A teologia habita as projeções apenas para, por meio dessa prática discursiva, proporcionar novos tetos para a metafóra. Para tirar do porão invisível a metafóra violentada, que de novo articulará tanto a ansiedade perante o abismo como o contentamento com o seu velamento. A teologia funciona, assim, como uma literatura menor que usa e subverte a *hybris* dessa literatura maior que sempre serão as metafísicas<sup>15</sup>. Mas tanto uso como subversão ocorrem tão-só através de um discurso híbrido e indivisível: aquele que é o *mesmo* e o *outro* das projeções.

Essa dinâmica não acontece só quando a teologia deixa sua marca no discurso metafísico explícito de sua alma gêmea, a filosofia. O mesmo ocorre quando ela transgride ainda mais as fronteiras e as competências de discurso, utilizando-se do jargão antropológico, sociológico, econômico, etc. Na verdade, todos esses discursos possuem, para quem faz teologia, o mesmo *status* das diversas projeções metafísicas, ao menos sempre quando tratem — o que ocorre freqüentemente — de reduzir as palavras e as coisas a uma certa moldura e domesticar o abismo<sup>16</sup>.

Assim, ao mesmo tempo que esses discursos inspiram a teologia e são afirmados por ela, eles também são reocupados e subvertidos em maior ou menor grau. Desde essa perspectiva, fica claro por que faz sentido, p. ex., reler os teólogos latino-americanos da libertação por meio de uma relativização sistemática da relevância das projeções sociológicas e econômicas “científicas” que permeiam seu discurso. Ou por que faz sentido uma reconsideração do jargão sociológico e econômico como estando na verdade subordinado a projeções mais fundamentais cujo caráter, explicitamente articulado ou não, é bem mais tecnicamente ontológico do que de costume se supunha, guardando um parentesco óbvio com projeções estritamente metafísicas<sup>17</sup>.

A tese da primazia da ação — entendida como práxis de maneira mais ou menos sofisticada —, p. ex., que foi tão importante para o desenvolvimento da teologia latino-americana, possivelmente aponta para o uso tácito de uma projeção ontológica que em certos momentos cruciais se arvorou em “ciência”. E que, embora muito mais raramente, tornou-se também uma metafísica em sentido pejorativo, ou seja, um discurso totalizante imbuído de uma axiomática ou quadro de referências semipositivista e fáustica do tipo “O que existe são ações, não palavras” ou “No princípio era a ação.” Uma axiomática, porém, que em nenhum momento poderia proteger incondicionalmente de *todas* as ameaças como o pôde a casa construída pelo porquinho chamado Prático.

Num novo registro, porém, a projeção, como discurso sobre o todo do que existe — como quer que ele seja definido especificamente — só vale *em última análise* em sua cumplicidade radical com o leve peso da palavra. E com a palavra poética, metafórica que sempre escapa à lógica da referencialidade, do estabelecimento de uma presença que sempre governou a metafísica. Assim, muito embora a teologia siga utilizando-se das projeções, ela o faz dentro de um registro que mina o sonho de presença e transparência absolutas da linguagem conceptual em sua acepção

estrita. Ela utiliza-se, como sempre foi o caso, de “conceitos não-conceptuais” que “não funcionam para estabelecer identidades, mas funcionam no âmbito simbólico”<sup>18</sup>.

Num sentido mais preciso, a teologia tem de inscrever sua razoabilidade dentro do registro que marca o “fechamento” da metafísica. Mas “fechamento”, como bem observou Derrida e como parafraseou sua intérprete Irene E. Harvey, significa aqui a simultânea impossibilidade e imortalidade da aventura metafísica<sup>19</sup>. Como a religião, a teologia oscila entre a poesia e a metafísica. Mas, devido ao seu caráter peculiar, ela precisa habitar bem mais decididamente as metáforas conceptuais da última. Têcer, como que numa teia, o mesmo e o outro discurso do outro.

Assim, as projeções irão conservar sua vigência, mesmo dentro da teologia, pois também ela se urde por meio de um pensar antes e além dos existentes, ou seja, dentro de projeções. Estas, quando não degeneradas pelo desejo de presença incondicional, correspondem a uma necessidade intrínseca do humano<sup>20</sup>. Mas, como velamento do abismo que é conscientemente subvertido por suas próprias operações, a teologia, ao menos enquanto pretenda seguir seu instinto de tornar-se sistema, não pode interpretar o seu investimento na metafísica como um meio de recuperar presença incondicional.

A teologia investe nas projeções reconhecendo sua necessidade, mas também sua fragilidade intrínseca. As projeções, ao contrário, quando buscam afiançar uma presença incondicional e velar o abismo incondicionalmente, nulificando-o, acabam aguçando o aguilhão “daquilo que ameaça nossa fraqueza mortal”. Também quando se constituem em “ciência”, que, quando ousa enunciar o todo, é sempre demasiadamente humana e filha da metafísica. O poder das projeções é sua debilidade, e o resultado é que, ainda que não o “saibam”, elas são tão poderosas e tão frágeis como a poesia e a religião.

Tanto o poder como a debilidade das projeções imiscuem-se na teologia. Ao abandonar a esfera onde a expressividade é dominante e ao assumir a cumplicidade com a palavra, a teologia articula-se e desestabiliza-se por meio dos conceitos não-conceptuais que tanto velam o abismo como descortinam sua face. A satisfação teológica com as metáforas não é, assim, a satisfação simples e descomplicada de consumir-se em, ou consumir, uma presença. Pelo menos ela não implica somente essa satisfação como algo isolado. A palavra da teologia, como um outro discurso do outro, é simultaneamente sua cruz.

Como já pontificava Hegel, a verdade continua sendo o todo, e isso vale também para os teólogos e as teólogas enquanto tenham de elucidar a fé como intrinsecamente relacionada com o todo. Mas o todo em questão não é a totalidade torturada. Esta somente manifesta-se como verdade quando manietada ao tronco das projeções. Antes, o todo donde se manifestaria a verdade é heterogêneo, e como deus rejeita a vontade prometéica de autofundamentação. Ele move-se nas margens da moldura e da solidez prosaica de coisas como — para citar um único exemplo — as coisas. Somos, assim, deixados com um paradoxo. Por um lado, de que não há um

possível retorno ao que significa a essência da metafísica, ou seja, à ilusão de uma presença absoluta. Mas por outro de que, ao mesmo tempo, nunca podemos escapar totalmente a esse fogo que é o desejo de uma presença: um fogo ao qual os conceitos não-conceituais nos remetem e nos seduzem constantemente, com seu peso levíssimo de metáfora.

Os teólogos e teólogas também somos subvertidos e seduzidos à uma e no mesmo gesto. Esse paradoxo persistirá, ao menos enquanto a teologia se conceba — se possua — como um certo habitar, um habitar despossuído, das projeções. Entrementes, mais vale a satisfação comedida de lembrar ou crer que as metáforas têm intenções fundamentalmente benignas. Elas seduzem para velar.

## Bibliografia

- DERRIDA, Jacques. A mitologia branca : a metáfora no texto filosófico. In: *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim T. Costa e Antônio M. Magalhães. Campinas : Papyrus, 1991. pp. 249-313.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas* : uma arqueologia das ciências humanas. 5. ed. São Paulo : Martins Fontes, 1990.
- HARVEY, Irene E. *Derrida and the Economy of Différance*. Bloomington : Indiana University, 1986.
- HEIDEGGER, Martin. Modern Science, Metaphysics, and Mathematics. In: *Basic Writings*. San Francisco : Harper, 1977. pp. 243-82.
- . *Que é metafísica?* Trad. Emildo Stein. São Paulo : Duas Cidades, 1969.
- PRADO, Adélia. *O pelicano*. Rio de Janeiro : Guanabara, 1987.
- WINQUIST, Charles E. *Desiring Theology*. Chicago : University of Chicago, 1995.

## Notas

- 1 Adélia PRADO, O Nascimento do Poema, in: *O pelicano*, p. 29.
- 2 Adoto o conceito de “projeção” (*Entwurf*) de Martin HEIDEGGER, Modern Science, Metaphysics, and Mathematics. Heidegger o utilizou para descrever a essência profunda da metafísica moderna representada, em sua opinião, pela figura do “matemático”. Mas meu uso desse conceito não é necessariamente estrito ou técnico no sentido heideggeriano.
- 3 ID., *ibid.*, p. 269.
- 4 Adélia PRADO, *op. cit.*, p. 29.
- 5 ID., *ibid.*
- 6 Michel FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 8.
- 7 Adélia PRADO, *op. cit.*, p. 29.
- 8 ID., *ibid.*
- 9 *Ibid.*
- 10 Jacques DERRIDA, A mitologia branca: a metáfora no texto filosófico, pp. 249-313.
- 11 ID., *ibid.*, p. 289: “O próprio do homem é, sem dúvida, o poder fazer metáforas, mas para querer dizer

- qualquer coisa e apenas uma. Neste sentido, o filósofo, que nunca tem mais do que uma coisa a dizer, é o homem do homem.”
- 12 Ibid., p. 254: “Mitologia branca — a metafísica apagou em si própria a cena fabulosa que a produziu e que permanece todavia ativa, inquieta, inscrita a tinta branca, desenho invisível e recoberto no palimpsesto.”
- 13 Ibid., p. 309.
- 14 Ibid., p. ex. pp. 254, 303-04, onde Nietzsche é citado como um defensor atípico da “origem metafórica dos conceitos” e como quem inovou ao criar um espaço para “uma outra articulação”, distinta da “oposição clássica (mantida ou apagada) da metáfora e do conceito”.
- 15 Cf., p. ex., Charles E. WINQUIST, *Desiring Theology*, pp. 133ss.
- 16 Tal equiparação entre “metafísica” (ou “metafísico”) e uma enorme variedade de discursos que normalmente e por definição escapariam a essa adjetivação não é fruto de um *hocus pocus* teológico, mas resultado das reflexões mais criativas sobre o tema pelo menos desde Heidegger até Derrida.
- 17 Ao menos em parte, devo a inspiração desse parágrafo à minha apropriação totalmente livre e (ir)responsável de discussões escassas mantidas com colegas do IEPG/EST, notadamente Eduardo Gross e Valério Schaper.
- 18 Charles E. WINQUIST, op. cit., p. 72.
- 19 Irene E. HARVEY, *Derrida and the Economy of Différance*, p. 13.
- 20 Martin HEIDEGGER, *Que é metafísica?*, p. 43: “O ultrapassar o ente acontece na essência do ser-af. Este ultrapassar, porém, é a própria metafísica. Nisto reside o fato de que a metafísica pertence à ‘natureza do homem’ (*sic*).”

Luís H. Dreher  
Escola Superior de Teologia  
Caixa Postal 14  
93001-970 São Leopoldo — RS  
(endereço provisório)