



Inclusividade, modernidade e diferença

Frederico Pieper Pires*

Esta comunicação visa mostrar as articulações existentes entre inclusividade e modernidade. Procurarei desconstruir a noção moderna de inclusividade relacionando-a com o problema da diferença.

O termo "inclusividade", à primeira vista, é fascinante. Parece respeitar as diferenças. Entretanto, inclusividade se apaixona pela diferença com o intuito de supressão-la¹. Este termo está muito mais próximo ao espírito absoluto hegeliano, se configurando como termo da tradição metafísica, amplamente utilizado na modernidade. Para alicerçar nossa tese, explicitaremos as articulações deste termo com o hegelianismo, aqui compreendido como expressão máxima da metafísica no interior da modernidade. Ao fazê-lo, demonstraremos seus limites, devido à dependência da dicotomia incluído/excluído. A partir desta articulação é possível concluir que inclusividade pressupõe vontade de sistema, reduzindo as ambigüidades da existência e da pluralidade, fazendo-se necessária sua superação (*Verwindung*).

Em várias tendências ideológicas (como toda tendência de pensamento o é) de esquerda, o termo "inclusão" é bastante utilizado. No marxismo, por exemplo, procura-se tecer críticas à ideologia dominante a partir de suas lacunas, com o intuito de incluir no processo histórico aqueles que ficaram à margem. Estes são os excluídos. A Teologia da Libertação utilizou-se amplamente deste referencial teórico. No primeiro momento, o pobre era o excluído. Por meio da conscientização procurava-se a emancipação deste sujeito social. Emancipação aqui é compreendida como inclusão no processo histórico. Mais recentemente, com a crítica a certos princípios da Teologia da Libertação, o leque foi ampliado. Os indígenas, o trabalhador, o negro e a mulher passaram a integrar o grupo dos excluídos. Em suma, todos aqueles que não se encaixam no padrão homem, branco, adulto e europeu são tidos por excluídos. O termo "inclusividade" parece seguir nesta mesma direção. O problema a ser debatido

* O autor é bacharel em teologia pela Escola Superior de Teologia do Instituto Concórdia de São Paulo e em História pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre e doutorando em Ciências da Religião na Universidade Metodista de São Paulo (UMESP).

¹ O termo alemão utilizado por Hegel é *aufheben*. Em alemão, este termo tem o sentido de preservar e destruir. A melhor tradução para o português parece ser supressão, ainda que alguns autores utilizem suprimir. O sentido do termo é que os estágios iniciais de um processo natural de desenvolvimento são supressão nos estágios posteriores. Assim, p.ex., as filosofias antigas são destruídas e preservadas na filosofia de Hegel. Segundo *Dicionário Hegel*, "a supressão avança do inferior para o superior, não de, por exemplo, um animal para um cadáver; Hegel vê uma profunda conexão entre o desenvolvimento de conceitos e o desenvolvimento de coisas, o que é essencial para seu idealismo". INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. P. 303



é: até que ponto esta proposta explicita a multiplicidade e complexidade das relações sociais? Além disso, é fundamental procurarmos desenvolver as articulações desta proposta com o problema da diferença.

Voltemos a Hegel para melhor compreender a relação da modernidade com a diferença. Hegel representa o ápice da tradição metafísica no âmbito da modernidade. O pensador alemão, no período em que a metafísica sofria duras críticas, procura recuperar esta tradição e articulá-la com a modernidade. O sucesso de sua empreitada pode ser percebido pela enorme influência de seu pensamento em filósofos posteriores. Mesmo no pensamento de críticos do hegelianismo, percebemos a importante presença de sua filosofia. Karl Marx, na sua juventude, procura trazer à luz aquilo que permanece obscuro na teoria do estado hegeliano. Marx, a partir das categorias do pensamento de Hegel, procura articular uma concepção totalizante da realidade, que não cinda entre o filosófico e a realidade social, mas que abranja o mundo e a filosofia, afinal, "*ambos são parciais em si mesmos*".² Já Nietzsche procurou revelar o que é mais originário no sistema, mas que não é dito: a vontade de sistema e de síntese dialética, entendida por Nietzsche como falta de probidade³. Nossa crítica ao hegelianismo e, conseqüentemente, à inclusividade seguirá esta última tendência.

1. O todo é o verdadeiro

Hegel é o primeiro filósofo a reconhecer o aspecto histórico da filosofia. Neste tópico, sua crítica dirige-se diretamente ao pensamento kantiano. A filosofia transcendental kantiana é a-histórica. Hegel parte do antropocentrismo kantiano e o coloca no movimento dialético da história. A partir do Espírito Absoluto, Hegel concebe o movimento dialético da história, situando tudo em seu devido lugar dentro do sistema. Neste aspecto, a *Fenomenologia do Espírito*⁴ ocupa importante lugar, ao procurar explicitar o desenvolvimento da consciência rumo ao Saber Absoluto.

Hegel também inverte a metodologia kantiana. Ao invés de partir do finito para chegar ao infinito, propõe o Absoluto como ponto de partida da filosofia, a fim de se evitar o problema cartesiano da relação entre Deus e ser humano. Hegel, assim, parte de certo axioma, para não dizer aposta: ser e pensamento são idênticos. Se Kant afirmava a impossibilidade de qualquer pensamento absoluto, Hegel parte exatamente do saber absoluto, calcado na premissa de que ser e pensamento se identificam. O Ser também é devir. Não há nenhuma afirmação que seja estável e que não seja

² OLIVEIRA, Manfredo. *A filosofia na crise da modernidade*. p.13.

³ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. P.36: "Desconfio de todos os sistemáticos e afasto-me do seu caminho. A vontade de sistema é uma falta de probidade".

⁴ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis, Vozes, 2003.



identificada com o pensamento. Com isso, Hegel rompe com o dogmatismo da metafísica clássica. Entretanto, é preciso observar que o devir se dá dentro da moldura da onto-teologia do Espírito Absoluto que se organiza logicamente. Hegel procura superar, além da dicotomia finito/infinito, outras presentes tanto em Descartes como em Kant: númen e fenômeno, verdade e realidade etc. Enfim, o Saber Absoluto deve ser a superação da dicotomia sujeito-substância, universal e particular⁵, para ser, portanto, identidade absoluta.

Mas se ser e pensamento são idênticos, como determinar o verdadeiro e o falso? Partindo-se do absoluto, é possível que se relativizem as várias verdades históricas, e se alcance a verdade na totalidade. Para Hegel, não existe nada que seja inessencial, resolvendo assim o problema da metafísica clássica, que define o essencial diferenciando do que seria inessencial ao ser. Dentro de sua concepção de sistema a questão é colocar cada coisa em seu devido lugar, na sua relação com o desenvolvimento da consciência-de-si. A filosofia se torna filosofia da história, cujo objetivo é dispor em ordem lógica aquilo que foi produzido pelos seres humanos na história. Não existe o verdadeiro e o falso como tais. É preciso adequar aquilo que se considera falso ou verdadeiro dentro das etapas do desenvolvimento da consciência. O que é tido por falso em determinada etapa pode se tornar verdadeiro na etapa seguinte. Aliás, para Hegel, aqui está outro problema da metafísica clássica: querer estabelecer o que é verdadeiro e falso sem levar em consideração o auto-movimento dialético do Espírito. Assim, tudo para Hegel está no Ser, inclusive o nada. Châtelet exemplifica este tópico do presente na *Fenomenologia do Espírito*, da seguinte maneira: "A filosofia de Platão disse a verdade que ela podia dizer dentro do seu contexto, ou seja, a cidade grega e todo o seu ambiente intelectual, político, afetivo. De certo modo, Aristóteles superou o platonismo, e também ele disse a verdade".⁶

Qual a relação entre este aspecto da filosofia metafísica de Hegel e a inclusividade? Ambos apelam para a diferença, mas com o intuito de homogeneização. Aceita-se o diferente, mas com o propósito de incluí-lo dentro de certo sistema que procura ser único, abrangendo todos. Nada é considerado inessencial, tudo pode ser incluso. Aparentemente nada é rejeitado ou discriminado. A questão não é saber quem é digno de ser incluso ou não, mas onde incluí-lo no sistema, para que a diferença possa ser superada e venha a formar identidade com o outro que, aparentemente, era diferente. É a famosa frase: diferença na unidade. Aqui o verdadeiro não é a diferença mas, como em Hegel, o todo. A diferença não é concebida em si, mas sempre em relação à sua posição no sistema. Ora, não é esta a mesma lógica da globalização?

⁵ CF. ESTRADA, Juan Antonio. *Deus nas tradições filosóficas*. Vol. 2, p. 128.

⁶ CHÂTELET, F. *Uma história da razão*. p. 117.



Na liturgia cristã, é presente e marcante o momento da absolvição. O pecador chega diante de Deus arrependido de suas faltas e o ministro proclama o perdão com a absolvição de suas faltas. A absolvição tem sua origem no latim *absolutus*, que pode significar desprendido, solto, completo e desligado. Por outro lado, *absolutus* é o termo latino que deu origem também a absoluto. Assim, ser absolvido é ser completo, é participar do absoluto. A inclusividade se configura mais como processo de absolvição do que de respeito pela diferença. O diferente é absolvido de suas culpas e assimilado no absoluto.

2. Vontade de sistema

O que subjaz à inclusividade, mas permanece oculto, é a vontade de sistema. Para ser incluso, alguém (ou algum grupo) deve estar excluído de alguma coisa. Parte-se, assim, do princípio de que há um centro organizador que determine o quê e quem se incluem ou se excluem. O sistema, assim, se torna o padrão de medida para determinar o lugar na dicotomia inclusão/exclusão. Mas quem determina este centro como medida? Quem o fundamenta? Aqui, chegamos à relação complexa entre poder e vontade de sistema. Todo sistema cria critérios para determinar o que é ou não verdadeiro. A questão aqui não é saber o que certo sistema tem de verdadeiro ou não. Antes, é preciso ver como este sistema produz verdades e políticas de verdades, criando assim o controle das diferenças.

O primeiro passo para a desconstrução do termo inclusividade, entendido como sistema, é a crítica do fundamento estável, que se configura como centro organizador de todo o sistema. O que queremos dizer com fundamento⁷? Em que medida esta noção está ligada com a metafísica tradicional? Resumindo ao extremo, podemos dizer que metafísica é a crença numa ordem objetiva do mundo, apreensível pela razão e exprimível pela linguagem. Desta forma, o fundamento seria lugar estável, seguro e regulador a partir do qual se constrói o discurso. Derrida nos dá ótima definição do que seria o fundamento. Segundo ele, o jogo da metafísica revela-se, pois, jogo *"fundado e constituído a partir de uma imobilidade fundadora e de uma certeza tranqüilizadora, ela própria subtraída ao jogo. A partir desta certeza, a angústia pode ser dominada."*⁸ Neste sentido, é preciso trazer este ponto estável para dentro do jogo, desestabilizando-o.

A reflexão sobre o fundamento nos remete a Nietzsche. Com as noções de morte de Deus e transvaloração dos valores, ele questiona o fundamento. Conforme Vattimo afirma, *"em resumo, para Nietzsche 'Deus está morto' não significa nada*

⁷ O termo "fundamento" é tradução do termo *Grund*, utilizado por Heidegger. A tradução inglesa deste termo é *Ground*. Este termo aparece, por exemplo, em Paul Tillich, ao afirmar Deus como *"Ground of being"*.

⁸ DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. p. 231.



mais do que a não existência de nenhum fundamento último".⁹ Desta forma, não há nada originário a ser buscado, não há fundamento último algum a ser atingido, "não existem fatos, somente interpretação. E isto já é uma interpretação."¹⁰ O que os filósofos gregos chamaram de primeiro motor, e que depois na teologia levou o nome de Deus, é algo sobre o qual nada se pode afirmar.

Derrida chama a atenção para o processo de substituição dos fundamentos na tradição metafísica do Ocidente. Nesse sentido, a história da metafísica se constitui como "série de substituições de centro para centro, um encadeamento de determinações do centro. O centro recebe, sucessiva e regularmente, formas ou nomes diferentes. A história da metafísica, como a história do Ocidente, seria a história dessas metáforas e dessas metonímias. A sua forma matricial seria (...) a determinação do ser como presença em todos os sentidos dessa palavra. Poder-se-ia mostrar que todos os nomes do fundamento, do princípio, ou do centro, sempre designaram o invariante de uma presença (eidos, arquê, telos, energeia, ousia, aletheia, transcendentalidade, consciência, Deus, homem etc.)".¹¹

Mas, no caso do hegelianismo (e como temos tentado demonstrar, na inclusividade) que determina este centro? O sistema metafísico de Hegel e a inclusividade pressupõem a onto-teologia. A ontoteologia assume o início e o fim como seguros. Diante do abismo em que somos lançados, apela-se para Deus (ou Espírito Absoluto¹², no caso de Hegel) transformando-o em fundamento. Aquilo que é indeterminado é transformado em algo determinado. Para que isso fosse possível, na metafísica Ocidental o Ser foi feito ente. Este fundamento entificado é sempre descrito em termos de identidade absoluta e presença. Ele é igual a si mesmo e pensa a si mesmo. Ele é pensamento de pensamento, segundo Aristóteles. Na *Ciência da lógica*, Hegel também atesta a identidade como característica do ser. Hegel, na conclusão da *Fenomenologia do Espírito*, deixa este aspecto evidente. "Se na *Fenomenologia do Espírito* cada momento é a diferença entre saber e a verdade, e (é) o movimento em que essa diferença se suprassume; - ao contrário, a ciência não contém essa diferença e o respectivo suprassumir; mas, enquanto o momento tem a forma de conceito, reúne em sua unidade imediata a forma objetiva da verdade e (a forma) do Si que-sabe".¹³

⁹ VATTIMO, Gianni. *After Christianity*. p.03: "In sum, for Nietzsche 'God is dead' means nothing else than the fact that there is no ultimate foundation"

¹⁰ NIETZSCHE, F. *O crepúsculo dos ídolos*. p. 34.

¹¹ DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. P. 231.

¹² No pensamento de Hegel, por diversas vezes, Espírito Absoluto e Deus são tidos como sinônimos. No curso de 1827, ao tratar do conceito de religião, Hegel afirma: "Nosso ponto de partida (aquilo que geralmente chamamos de 'Deus', ou Deus num sentido indeterminado, é a verdade de todas as coisas) é o resultado de toda a filosofia". Hegel ainda continua: "Deus como substância é parte da pressuposição que temos feito de que Deus é espírito, espírito absoluto, eternamente simples espírito, sendo essencialmente presente para ele mesmo". HEGEL, F. *Lectures on Philosophy of Religion*. p. 367, 370.

¹³ HEGEL, F. *Fenomenologia do Espírito*. §805. Na definição dada a Ser na *Ciência da lógica*, o aspecto da identidade fica ainda mais evidente: "Ser, ser puro – sem qualquer outra determinação. Em sua imediaticidade indeterminada, ele (O Ser) é igual somente a si mesmo, não tem nenhuma diferença, seja



Além disso, é importante lembrar que para a metafísica, desde seus primórdios na Grécia, a realidade se organiza no *logos* (logicamente) e é passível de ser captada pelo *logos* (palavra). Hegel radicaliza este pressuposto metafísico. A realidade e a história são organizadas a partir do método dialético. A história se move dialeticamente com começo, meio e fim. A partir disto, a consciência individual e o diferente são concebidos em relação ao caminhar dialético da história rumo ao seu *télos*: o saber absoluto. Isto implica em assumir que o diferente é entendido dentro do sistema. Com esta proposição se elimina qualquer possibilidade da *aporia* e do caos. Todo diferente se encaixa perfeitamente no sistema. Toda diferença é hegemonicamente organizada em relação ao objetivo da história, ou melhor, de acordo com o objetivo do sistema.¹⁴ Ora, se o fundamento deste sistema é o ser definido como idêntico a si mesmo, então, seu começo e seu fim é a identidade absoluta.

A partir dessa premissa, é necessário estabelecer o princípio básico de todo sistema: a não-contradição. Aliás, este também é o princípio da metafísica calcada na lógica. Na tradição metafísica, nossa experiência é contraditória e ambígua, cabendo ao *logos*, ou seja, ao pensamento, com o princípio de não-contradição, organizar a experiência. Queremos dizer com isso que o sistema acaba com as ambigüidades e determina as relações de forma unilateral. No sistema, o sujeito é espelho do Deus monoteísta. Ele é idêntico a si mesmo. Afirmar que Deus é um, significa que Deus é centrado nele mesmo e centro de tudo. Esta unidade de Deus é indissociável de sua eternidade e imutabilidade. A pluralidade é sempre sujeita à mudança, a imutabilidade não pode ser "muitos" e deve ser um. Assim, a transcendência de Deus aponta para sua identidade (*idem* – o mesmo).¹⁵ Inclusividade, assim, pressupõe a identidade absoluta como centro organizador das diferenças. Tudo parte e caminha para a identidade absoluta.

3. A crítica do fundamento

De forma indireta, já demos a entender que a crítica à noção de inclusividade passa pela crítica do fundamento, afinal, "*Dar um centro é, por um lado, organizar, orientar, equilibrar um movimento, desencadear as suas forças, permitir o seu envio e liberar o 'jogo dos elementos no interior da forma total', mas, por outro (e ao mesmo*

em seu interior, seja em seu exterior. Não seria mantido sua pureza se nele se distinguísse qualquer determinação ou conteúdo, ou através do qual ele (o ser) fosse posto diferente de um outro. É a pura indeterminação e o puro vácuo – nele não há nada para se intuir, se se pode falar aqui de intuição; ou seja, é somente este puro e vazio intuir em si mesmo. Há nele tão pouco para pensar, isto é, há do mesmo modo só aquele pensar vazio. O Ser, o indeterminado, é, de fato, o Nada e não mais nem menos que Nada".

¹⁴ Cf. HEGEL, G. *A razão na história*. São Paulo, Centauro, 2001.

¹⁵ Cf. TAYLOR, Mark C. *Erring. A Postmodern A/theology*. p.36.



tempo), é *pregá-lo em uma clausura irremediável e opressiva*".¹⁶ Dentro do processo de substituição de fundamentos, Derrida propõe "vestígio" em lugar de *arché*. Desta forma, o vestígio é o mais originário que se pode chegar na análise. Algo não originário constitui a dimensão do originário. O princípio e o fim do sistema, tidos anteriormente com toda segurança, são postos em cheque. Não sabemos bem de onde partimos, nem onde chegaremos (se é que chegaremos). A errância se mostra como possibilidade mais próxima quando as certezas são abaladas. O sistema logicamente organizado é abalado e desaba ao perder seu fundamento. A metáfora do fundamento (*Ground, Grund*) se transforma em abismo. Ao invés de pisarmos em solo seguro, pairamos sobre o abismo. Neste sentido, a idéia de "pensamento fraco" ou "pensamento débil"¹⁷ de Gianni Vattimo parece-nos ser útil.

A partir da premissa de que não há fundamento último e único ("isso é uma interpretação"), Vattimo concebe a verdade, como verdade hermenêutica. De acordo com essa definição, a verdade aparece como interpretação e não como descrição da realidade. Ela deixa seu aspecto de ontologia forte e reconhece sua debilidade por ser perspectiva. Sobre esse conceito, Vattimo afirma resumidamente, "*pensamento débil – significa não tanto, ou não essencialmente, uma idéia do pensamento mais consciente dos seus limites, que abandona as pretensões das grandes visões metafísicas globalizantes etc; mas sobretudo uma teoria do debilitamento como traço constitutivo do ser na época do fim da metafísica*"¹⁸. A conexão entre ser e linguagem estabelecida por Heidegger a partir da década de trinta é fundamental para Vattimo. O ser dado na linguagem difere enormemente da tradição metafísica. O ser perde sua *ousia* abrindo novas possibilidades para o pensamento. Vattimo radicaliza da noção de "diferença ontológica" de Heidegger. O ser se subtrai de tal forma que qualquer tentativa de buscar algum fundamento último contradiz sua dinâmica. Desta forma, o ser somente é captável como recordação, memória, vestígio. Ele nunca é assumido em termos absolutos e de identidade. No pensamento débil, surge a necessidade da negação de todas as categorias fortes da tradição metafísica. O pensamento débil reconhece e aceita a instabilidade, a precariedade, os absurdos e a contradição, sem a necessidade e intenção de impor esquemas fechados de interpretação, ou seja, sem a vontade de sistema.

Resumidamente, podemos dizer que o pensamento fraco é composto por dois passos. O primeiro, foi exposto acima e pode ser resumido na seguinte citação: "*Se professo meu sistema de valores – religiosos, éticos, políticos, étnicos – neste mundo de culturas plurais, devo ter também uma aguda consciência da historicidade, contingência e limitação de todos esses sistemas, começando pelo meu próprio*".¹⁹ Ele mostra a falta e precariedade, a contingência, os limites e a indeterminação de todo

¹⁶ PECORARO, Rosário Rossano. "Niilismo, metafísica, desconstrução". In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César. *Às margens – A propósito de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro, Editora PUC – Rio, 2002. p. 49.

¹⁷ Cf. VATTIMO, G. e ROVATTI, P. (editores). *Il Pensiero Debole*. Milano, Feltrinelli, 1983.

¹⁸ VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. p. 25.

¹⁹ VATTIMO, G. *A sociedade transparente*. p.43.



projeto filosófico. A partir disso, que resta? O que temos é o caráter multifacetado do jogo das interpretações, levando-nos ao niilismo hermenêutico. No entanto, é importante ressaltar que esse niilismo não implica em ateísmo, conforme nos lembra Vattimo *"Onde quer que haja algum absoluto, mesmo na afirmação da não existência de Deus, a metafísica está presente na forma de um princípio supremo"*.²⁰

O que difere Vattimo do pensamento de outros pós-modernos é sua ênfase hermenêutica. Vattimo, por exemplo, afirma que *"provavelmente, não existe nenhum aspecto do que é chamado mundo pós-moderno que não esteja marcado pelo alastrar-se da interpretação"*.²¹ Segundo ele, a hermenêutica possui certa vocação niilista e leva à frustração de qualquer tentativa de estabelecer algum fundamento último. Assim, sua crítica ao fundamento último é construída a partir da hermenêutica, que leva à crítica e ao desenraizamento de qualquer fundamento. O niilismo em Vattimo se dá como jogo das interpretações, ou seja, como niilismo hermenêutico. Assim, o que nos resta é ressaltar a diferença, o caráter plural das mais variadas narrativas. A crítica não se constrói a partir do desmascaramento de determinada ideologia, o que implicaria na construção de um novo fundamento. A crítica é feita a partir da explicitação da pluralidade. Citemos um exemplo.

A ideologia, em Marx é a representação que cada classe social tem necessidade de fazer de si mesma. Entretanto, esta imagem nem sempre concordará com o real. A partir desta premissa, a ideologia teria a função de camuflar as relações sociais, fornecendo a visão deturpada e invertida da realidade. Inclusive Marx, numa segunda fase de seus escritos, irá caracterizar a ideologia como pura ilusão, fantasia, aprofundando sua crítica à ideologia, que nos seus primeiros escritos aparece apenas como inversão da realidade. Esta inversão (ou falsa impressão da realidade) que a ideologia proporciona e que conduz para o conhecimento alienado da realidade, se dá em duas instâncias: (1)dominação de uma classe sobre as outras; (2)luta de classes.

No marxismo, a forma de superação da ideologia acaba criando outra forma ideológica que se pretende verdadeira descrição do real. Este aspecto é evidente quando o próprio Marx negava o termo "marxismo" para não transformar suas idéias em ideologia. No entanto, tal fato irá acontecer posteriormente quando Lênin denomina o marxismo de "a ideologia do proletariado". Diante da impossibilidade de desmascarar as lacunas da ideologia, que caminho seguir? Em sua obra *A sociedade transparente*, Vattimo parece nos indicar algumas pistas: *"Se (já) não pudermos iludir-nos sobre a possibilidade de revelar as mentiras das ideologias e atingir um fundamento último e estável, podemos, porém, explicitar o caráter plural das 'narrações', fazê-lo agir como elemento de libertação das narrações monológicas"*.²²

²⁰ VATTIMO, Gianni. *After Christianity*. p.03: "Wherever there is an absolute, even if it is the sheer affirmation of the nonexistence of God, metaphysics is always present in the form of the supreme principle"

²¹ VATTIMO, Gianni. *A tentação do realismo*. p 26.

²² VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. p 33.



Posicionamento próximo ao de Vattimo, encontramos no pensamento de Deleuze. Este filósofo francês define o pensamento contemporâneo como *Rhizom*. *Rhizom* é um tipo de raiz em que as partes velhas vão sendo substituídas por partes novas, de forma que, toda a planta é trocada e renovada. Segundo Manfredo de Oliveira, "O *Rhizom* é sempre uma rede em que cada ponto está vinculado a todos os outros: ele é um sistema não centralizado, uma multiplicidade descentralizada, não-hierárquica e não-significante, sem memória organizadora, e é definida única e exclusivamente por meio da circulação das situações. Em contraposição à concepção tradicional de sistema, nessa concepção as diferenças conservam sua autonomia: não são nem superadas por um fundamento comum nem eliminadas por uma configuração homogênea, mas aqui ocorrem desenvolvimentos paralelos, que permanecem profundamente diferentes entre si".²³ Estas diferenças, entretanto, mantêm relações, vinculações que não visam a unificação. Ao contrário, estas vinculações levam à maior complexificação das relações. Esta ontologia é contrária ao princípio homogeneizante de Hegel. Não se pretende a unificação das diferenças a partir de um centro organizador. As relações se dão a partir dos encontros, que não tem direção pré-determinada, afinal *arché* e *télos* são vestígios (rastros, traços). Por outro lado, não se afirma pluralidade absoluta alguma, pois se pensa as diferenças e as vinculações. O pensamento é passagem, pois as diferenças surgem por meio de cruzamentos.

Se a origem se dá como vestígio (rastro, traço), a vontade de sistema é comprometida. As relações se dão por encontros e passagens que não tem centro organizador. Além do mais, chama-se a atenção para a complexidade e pluralidade das relações e os limites do termo exclusão e inclusão. Cada é um de nós é incluído em determinados grupos e excluídos de outros. Isso se deve à pluralidade de relações e interesses que permeiam a existência. Não somos idênticos a nós mesmos, como se pressupõe no sistema baseado na identidade absoluta. Somos, como naquela passagem dos evangelhos, tomados por mil demônios, tendo várias faces, várias "identidades" que não precisam ser sintetizadas.

Parece-me que o texto "O mito da comunhão anglicana", do Calvani, caminha nesta direção. Como, por exemplo, pode o bispo Robinson Cavalcanti romper a comunhão com a igreja americana, sendo que nunca realmente houve tal comunhão? Neste sentido, a comunhão anglicana parece-me mais pós-moderna do que quer reconhecer. As relações se dão pelas múltiplas redes de contato, sem centro organizador. Por isso, talvez, alguns queiram criar uma espécie de tribunal superior, que funcione como centro organizador, para ser o regulador das relações e referência em meio ao caos no qual o *rizhom* nos joga.

Se o termo inclusividade, com sua dicotomização e redução da realidade, não nos parece adequado, qual conceito seria mais apropriado? Pergunta difícil de ser

²³OLIVEIRA, Manfredo Araújo. "Pós-modernidade: abordagem filosófica". In: TRANSFERETTI, José e GONÇALVES, Paulo Sérgio. *Teologia na pós-modernidade*. p.51



respondida, tendo em vista que a linguagem não apenas descreve a realidade, mas cria a própria realidade. Esta questão se torna ainda mais difícil devido à tradição metafísica ocidental onde nos inserimos. Os termos que poderíamos utilizar, tais como compreender²⁴ e comunhão, conduzem-nos à homogeneização, à identidade da diferença. Talvez aqui tenhamos que caminhar em direção ao ainda não dito. É necessário, assim, criar-se uma nova palavra.

Quem sabe os poetas poderiam nos auxiliar nesta tarefa.

²⁴ Compreender, por exemplo, pressupõe a possibilidade de apreender o outro. Compreender pode ter, assim, o sentido de dominar o outro. Ainda que dominação completa seja impossível, como o próprio Gadamer admite, utilizo-se da frase de Sto. Agostinho, "*verbum interius*". Foge ao objetivo analisar este termo que se mostra igualmente complexo. Entretanto, é importante lembrar o imenso debate travado entre Derrida e Gadamer sobre a possibilidade de compreensão e a relação com o outro. MICHELFELDER, Diane e PALMER, Richard (editores). *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*. Albany, State University of New York Press, 1989.