

## O Dialógico e a Experiência Religiosa a partir de Giorgio Agamben

The dialogical and the religious experience in Giorgio Agamben

Arabela Maperso Moreira<sup>1</sup>

[[a\\_maperso@hotmail.com](mailto:a_maperso@hotmail.com)]

Mauro Rocha Baptista<sup>2</sup>

[[m-baptista@uol.com.br](mailto:m-baptista@uol.com.br)]

### Resumo

Este artigo apresenta alguns resultados da pesquisa desenvolvida a partir de 2008 no Núcleo de Pesquisa “Educação: Subjetividade e Sociedade”, a qual ao analisar a religiosidade presente na obra de Franz Kafka criou um vínculo entre o grupo de pesquisadores e o pensador italiano Giorgio Agamben, que sempre usa do literato tcheco como exemplo para suas teorias. Agamben vem adquirindo renome no ambiente acadêmico brasileiro principalmente por suas análises políticas em torno ao *Homo Sacer*. Apesar disso o seu primeiro fluxo de produção não previa uma atenção tão marcadamente política, mas acentuava o teor crítico ao que ele apresenta como uma destruição das experiências originárias. É a este ponto de sua produção que destinaremos nossa análise buscando compreender em que medida a experiência religiosa sofre o impacto desta destruição.

**Palavras-chave:** Negatividade; Interpretação; Diálogo.

### Abstract

This article presents some results of the research carried out in 2008 by the research group “*Educação: Subjetividade e Sociedade*” (“Education: Subjectivity and Society”) which, by analysing the religious elements in Franz Kafka’s work, created a link between the researchers and the Italian thinker Giorgio Agamben, who uses the Czech writer to exemplify his theories. Agamben has become renewed in the Brazilian academic environment especially because of his political analysis of the *Homo Sacer*. In spite of that, his early productions did not consider political issues, but emphasised the critical aspect of what he presented as a destruction of the original experiences. This

---

<sup>1</sup> Graduada em Normal Superior pela UEMG/Barbacena, especializanda em Ciência da Religião pela PUC-Minas.

<sup>2</sup> Professor da UEMG/Barbacena onde é coordenador do Núcleo de Pesquisa “Educação: Subjetividade e Sociedade”, Doutor em Ciência da Religião pelo PPCIR-UFJF, bolsista do PAEx/UEMG/Estado.

point of his work that will be analysed here in order to understand into what extent the religious experience suffers the impact of such destruction.

**Key words:** Negativity; Interpretation; Dialogue.

Giorgio Agamben é um filósofo italiano contemporâneo que em suas primeiras obras apresenta uma forte análise da realidade humana a partir da investigação a respeito da destruição da experiência e da arte. Seu primeiro livro *O homem sem conteúdo*, de 1970, trata diretamente de questões que envolvem estética e a filosofia da arte, tais como o esvaziamento do autor e do espectador diante da produção artística. O diálogo que ele traça com Hegel, Kant e Nietzsche, sempre é mediado por interrogações heideggerianas, algo que se manteria no foco das produções seguintes: *Estâncias: A palavra e o fantasma na cultura ocidental*, de 1977, apresenta quatro ensaios que questionam qual seria a realidade humana diante da banalidade do cotidiano; *Infância e História: Destruição da experiência e origem da história*, publicado no ano seguinte, reúne seis ensaios que problematizam a linguagem humana diante da falta de autoridade para comprovar as experiências; enquanto *A linguagem e a morte: Um seminário sobre o lugar da negatividade*, publicado em 1982 como resultado das discussões de um grupo de intelectuais italianos entre o inverno de 1979 e o verão de 1980, postula a importância do negativo diante da ausência de um lugar próprio da realidade humana e da destruição da autoridade temporal.

Aparentemente esta temática estaria velada quando visualizamos a quantidade de produção crítica que qualifica o projeto *Homo sacer* como exclusivamente político. Este projeto, iniciado com a publicação de *Homo Sacer: A vida nua e o poder soberano*, demarcado como o livro I da série em 1995, se desdobra em: *O que resta de Auschwitz: O Arquivo e a testemunha III* - 1998, *O estado de exceção II 1* - 2003, *O Reino e a Glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo II 2* - 2007 e *O sacramento da linguagem: arqueologia do julgamento II 3* - 2008, além de *Signatura Rerum: sobre o método* - 2008, este último apesar de não numerado como sequência da série é uma discussão do método empregado em seu desenvolvimento. Contudo, apenas observando os subtítulos propostos por ele, podemos inferir que a veia de condução da sua obra continua sendo a linguagem em toda a sua ambiguidade, e a ambiguidade da linguagem como fundadora da realidade humana destituída de experiências

legitimadoras. Uma leitura mais atenta não poderia deixar escapar a influência da destruição da experiência, apresentada de forma estética nos primeiros livros, na constituição de um estado de exceção no qual o homem comum pode ser sacralizado e destituído de todos os seus direitos civis.

Não pretendemos esgotar a obra de Agamben neste rápido resumo introdutório, mas situar em que medida os textos que trabalharemos neste artigo estão em consonância com a crítica política a Agamben produzida no cenário nacional. Logo, é preciso indicar que optamos por uma divisão de sua produção em três módulos centrais: aquele que o próprio Agamben nomeia humoradamente como sendo do Jovem Agamben, a saber, as produções anteriores ao *Homo Sacer*, envolvendo, além das descritas anteriormente, *A idéia de prosa* – 1985, *A comunidade que vem* – 1990, além da maior parte dos ensaios publicados em *Potencialidades* – 2000 e reeditados com acréscimos em *A potência do pensamento* – 2005, e em *Categorias Italianas* – 1996, titulado internacionalmente como *O fim do poema*. Como segundo módulo caracterizamos os textos que envolvem a série *Homo Sacer*, e a eles somamos duas outras obras não nomeadas na coleção, a saber: *Meios sem fim: Notas sobre a política* – 1996, e *O aberto: O homem e o animal* – 2002, textos que, em nossa leitura dialogam e fundamentam diretamente a produção da série. E caracterizamos como terceiro módulo, o que geralmente é incluído junto ao segundo por critério simples de cronologia, textos que indicam algo como um ponto de fuga da tensão política, e um resgate das questões artísticas apresentadas em sua fase inicial, neste ponto incluímos: *Imagem e memória* – 1998, *O tempo que resta: Comentário à Carta aos romanos* – 2000, *Profanações* – 2005, *Nudez* – 2009.

Para tratar da questão da experiência religiosa, explícita e implicitamente presente na obra de Giorgio Agamben, qualquer destes módulos oferece bom suporte. No limite deste artigo nos atentaremos ao primeiro com complementação do terceiro quando esta se fizer interessante para a compreensão de nossa abordagem à obra do italiano. A primeira parte deste artigo se prende mais a uma apresentação dos conceitos em Agamben, a segunda procura avaliá-lo a partir das noções de interpretação e diálogo e, por fim, na última parte apresentamos as conclusões próprias de nossa pesquisa no que tange à necessidade de um diálogo religioso.

### A negatividade da linguagem

Normalmente Agamben não trata das questões religiosas diretamente, mas uma afirmação feita por ele no ensaio *Elogio da Profanação*, permite extrapolar algumas de suas análises no terreno da linguagem e da arte para a compreensão da experiência religiosa. Segundo ele: “Pode-se definir como religião aquilo que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas ao uso comum e as transfere para uma esfera separada”, portanto, a experiência religiosa é a experiência deste algo em separado da vida cotidiana, um aproximar-se mantendo a separação daquilo que não se pode mais vivenciar a não ser através de uma profanação. Ainda mais importante para este estudo é a conclusão assumida por Agamben (2007, p. 65) “Não só não há religião sem separação, como toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso”, toda atividade que segrega algo como inatingível é genuinamente religiosa. Logo, toda relação humana, por sua origem segmentária na linguagem, se constitui a partir de um núcleo religioso.

A relação entre indivíduo e sociedade acontece por meio do que Agamben caracteriza como uma dimensão dialógica. É ela que promove o elo de interação entre os homens. Agamben (2006) adverte, porém, que a compreensão desse nexos depende da apreensão do problema da negatividade presente nessa dimensão dialógica. “É possível ‘apreender o Isto’ somente se temos experiência de que o significado deste Isto é, na realidade, um Não-isto, que encerra, pois, uma negatividade essencial” (Agamben, 2006, p. 29). Em todo Isto que é enunciado pela linguagem humana um resíduo de não-dito perpetua a negação da própria afirmação. O Isto não é mais do que um Não-isto, uma afirmação de que em meio à multiplicidade, uma característica parcial assume a descrição do todo. Assim ele se torna um alerta para que esta parcialidade não substitua a compreensão integral. Logo, se manifesta na afirmação de que a negatividade é a experiência fundamental para qualquer vivência, e principalmente para a vivência das coisas que foram sacralizadas, ou seja, separadas do uso comum.

Ao reconhecer o homem como mortal (definido, enquanto ser consciente de sua morte, pela supressão da própria existência), o falante (enquanto animal possuidor da linguagem, que retém e articula o fluxo da voz natural) lançou os fundamentos da negatividade, pois tanto a faculdade da linguagem quanto a faculdade da morte, quando abrem ao homem a sua morada mais própria, abrem e desvelam essa morada como já

permeada desde sempre pela negatividade e nela fundada. Revisando o fragmento 119 de Heráclito (*êthos antrópo daímon*), Agamben (2008, p. 173) afirma que “O fragmento de Heráclito, restituído a sua etimologia, diz então: ‘O êthos, a morada no \*se, aquilo que é mais próprio e habitual, é para o homem o que separa e divide, principio e lugar de uma cisão’. O homem é tal que, para ser-sí, deve necessariamente dividir-se”. Enquanto procura se reunir com o sagrado o homem tem que se separar dele por meio da religião, para se encontrar tem que se perder.

Sendo assim, é necessário pensar que a linguagem e as palavras, apesar de seus significados determinados, não são unívocas, mas possuem uma amplitude de significação sempre oscilante e é justamente essa oscilação que constitui o atrevimento característico do dizer. A linguagem tem uma força de proteção e ocultamento de si mesma. O que acontece na linguagem é protegido contra o ataque da reflexão, mantendo-se resguardado no inconsciente. Quando percebemos essa essência ocultadora e protetora da linguagem, vemo-nos obrigados a ultrapassar as dimensões da lógica enunciativa e alcançar horizontes mais amplos.

a Voz nós sabemos, não diz nada, não quer-dizer nenhuma proposição significante: ela indica e quer-dizer o puro ter lugar da linguagem, é, pois, uma dimensão puramente *lógica*. A Voz é a dimensão ética originária, na qual o homem pronuncia o seu *sim* à linguagem e consente que ela tenha lugar. Consentir com (ou recusar-se) a linguagem não significa aqui simplesmente falar (ou calar). Consentir com a linguagem significa fazer que, na experiência abissal do ter-lugar da linguagem no suprimir-se da voz, se abra ao homem outra Voz e, com esta, a dimensão do ser e, juntamente, o risco mortal do nada. Consentir com o ter-lugar da linguagem, escutar a Voz, significa, por isso, consentir também com a morte, ser capaz de morrer (*sterben*) ao invés de simplesmente deceder (*ableben*) (Agamben, 2006, p. 119).

Ao pronunciar a palavra, o pronunciante precisa saber que ela o conduz à consequências e objetivos jamais previstos, revelando assim o seu poder negativo. É necessário que o sujeito compreenda que nesta busca de si mesmo ele terá que separar-se daquilo que mais estima: a compreensão de si.

### **Interpretação e diálogo**

Assumindo a negatividade da linguagem, é possível interpretar e compreender as diferentes realidades de forma mais clara. No entanto, para que haja a circulação da compreensão, é necessário entendermos que já temos a ideia antecipada de um entendimento que acreditamos ser correto, o que nos induz a má compreensão. Presos a

uma ideia fixa não compreendemos a utilidade da negação em romper com estas amarras nos lançando no espaço vazio do Não-isto.

não seria possível interpretar para melhor, se não aderíssemos de antemão ao incorreto do qual o subsequente movimento interpretativo nos afastou. A reconversão só se torna possível porque o sujeito já participa, mediante uma pré-compreensão, daquilo que o método alcança de forma ordenada, compreensiva (Neves, 1990, p. 85)

O método de interpretação do Isto dito deve considerar a existência do negativo Não-isto, mas precisa se manter atento ao desejo proveniente do outro em se fazer compreender. A interpretação não pode se tornar um velamento do negativo, mas precisa abrir espaço para que a relação dialógica aconteça.

Interpretando, explicitamos o entendimento que nos liga à coisa interpretada dentro do contexto em que estamos imersos. Na comunicabilidade da compreensão, somos todos parceiros, sem que nenhum de nós preceda aos outros.

Sendo esse processo um jogo necessário e inevitável da linguagem, concretizado com a mediação dos signos e símbolos, a explicitação em que consiste o ato de interpretar, se efetua como passagem das significações explícitas ao sentido implícitos, seja partejando o não-dito daquilo que é dito ou o não manifesto daquilo que é aparente (Neves, 1990, p. 87).

Com esta concepção de interpretação o *daímon* que representa a nossa morada permite que nos perdamos na cisão de nós mesmos, mas que mantenhamos um fio de Ariadne para nos comunicar com os outros.

Assim, o diálogo surge na intenção de interpretar e repensar o positivismo que se estabeleceu na modernidade. Ele traz um ideal de desfazer a pretensão de haver um único caminho para a verdade ou uma forma exclusiva para determinar a produção do conhecimento, pois é na língua das formalidades estipuladas que se encontram as infinitas metalinguagens.

É, de facto, uma experiência da língua que pressupõe desde sempre palavras – com as quais falamos, como se tivéssemos desde sempre palavras para a palavra, como se tivéssemos uma língua mesmo antes de a ter (a língua que falamos então já não é única, mas sempre dupla, tripla, presa na série infinita das metalinguagens); e há uma outra experiência na qual o homem, ao contrário, está absolutamente sem palavras perante a linguagem (Agamben, 1999, p. 40).

A comunicação é feita a partir de uma interpretação, mas esta deve manter a consciência dos momentos de ausência de palavra. A língua nos foi retirada para uma construção religiosa, a relação com o outro foi sacralizada, a profanação manifesta na

interpretação é uma urgência da vida em comunidade. Contudo, ao responsabilizar novamente o homem pela necessidade de compreender a linguagem humana, a profanação recria o risco dos totalitarismos plenos da verdadeira compreensão. A profanação precisa ser uma atividade da comunidade e não da elite, caso contrário a linguagem apenas muda de sacralização.

Ao interpretar profanamos a linguagem criando o Não-isto que complementa a ideia do Isto. Se o sujeito não compreende que esta profanação é para o uso comum e não para o elencamento de virtudes teológicas o risco de se criar uma falsa mensagem de domínio da verdade é grande. Diante da falta de veracidade plena a que estamos sujeitos em se tratando da linguagem, Krause (2004, p. 58) afirma que “nada é tão perigoso quanto a certeza de ter razão, nada causa tanta destruição quanto a obsessão de uma verdade considerada absoluta”. A linguagem pretende fazer valer a sua pretensão de verdade baseando-se no argumento de que suas bases são racionalmente justificáveis, mesmo que ela não apresente de forma clara os fundamentos dessa afirmação. É possível desvelar aquilo que está obscuro por meio da dimensão dialógica. Por ela passamos de espectadores a sujeitos históricos. Não nos limitamos apenas a “ver” aquilo que está posto ao nosso redor, mas ousamos “enxergar” o que de real existe por baixo dos simulacros do nosso cotidiano. Contudo, esta visão é passageira, e se refere tão somente aos pressupostos de um dado momento. Logo, mesmo que se pretenda enxergar para além do simples ver, esta visão não deve se tornar uma verdade válida a todo tempo e espaço.

A profanação da linguagem nos remete a uma experiência estética que promove o convívio com a pluralidade, o não-idêntico, as variadas interpretações, o contraditório. Neves (1990) propõe que a linguagem nos proporciona elementos fundamentais para a interpretação e compreensão da vida, exigindo do sujeito um agir mais sensível e solidário e, conseqüentemente, resultando no desenvolvimento de uma prática mais responsável, participativa e ética, baseada na relação sempre movidiza com a alteridade. Trata-se de assumir o dialógico que constitui a nossa morada.

De forma pluralista, a dialética proposta oferece um exercício dialógico, contextualizado e interpretativo à sociedade contemporânea. Um exercício no qual o saber não se baseia mais num sujeito solitário e na sua relação com o mundo objetivado, mas num saber estruturado em uma esfera comunicativa, utilizando para isso os

instrumentos analíticos da pragmática da linguagem na qual a hermenêutica é a conexão entre o ser e a linguagem. Pensando em um exercício como atividade que não visa um fim determinado com a “compreensão”, ou seja, um domínio do mundo que se vela e desvela, o mais importante não é compreender essa atividade, mas tentar decifrar o objeto que se encontra por trás dela.

Porém, devemos lembrar que essa interpretação e compreensão não se dão de forma simples e livre de conflitos. Pelo contrário, elas se desenvolvem diante de dificuldades, pois toda interpretação está à mercê de arbitrariedades, análises precipitadas, opiniões prévias e conceitos pré-estabelecidos. Os procedimentos de interpretação implicam que o sujeito, posicionado na situação de intérprete, mostrar-se receptivo à alteridade do contexto, não se posicionando como observador, mas compartilhando os proferimentos que pretende compreender com o outro.

### **Compreensão e interpretação**

Percebemos a necessidade do sujeito de transformar a sua realidade por intermédio de discernimentos interpretativos que reflitam as superficialidades e banalizações a que está à mercê e no seu papel enquanto sujeito responsável para a efetivação e modificação das mesmas. “Do mesmo modo, nós, ao falarmos, podemos apenas dizer alguma coisa – não podemos dizer unicamente a verdade, nem podemos dizer apenas que dizemos” (Agamben, 1999, p. 41).

Aquele que fala ou interpreta não decodifica uma experiência externa a si, a seu horizonte linguístico, mas decodifica a sua própria experiência a partir da necessidade e das possibilidades trazidas do horizonte linguístico do outro. O interpretado suscita questões para o intérprete, mas é o intérprete que possibilita ao interpretado a proposição dessas questões. Através dessa complexa dialética de pergunta e resposta, realiza-se o compreender incessante com o qual vamos, simultaneamente, decifrando e instaurando nosso mundo.

A arte de interpretar não deve ser concebida de maneira puramente formal, pois existe uma circularidade na qual o intérprete se faz um mediador constituinte entre o texto e a totalidade que o texto subentende.

Devemos considerar a linguagem enquanto “meio” da experiência de compreensão do mundo, isto é, o *locus* onde se realiza a simultaneidade, a análise e a

aplicação, interpretação e compreensão, e também o encontro entre o eu e o mundo. Nesse sentido, a linguagem não se deixa capturar pela expectativa objetificadora de um código transparente que supõe uma comunicação do tipo “explicativa”, onde os sentidos estão fixados previamente e ensinados/explicados a outrem.

Ao contrário disso, a linguagem se constitui enquanto abertura à significação, aonde o jogo da produção de sentidos vai se dar através da dialogicidade e da interpretação numa perspectiva de produção de conhecimento pela via compreensiva (em oposição a via explicativa). Entendemos a categoria do diálogo como uma relação epistemológica e de horizontalidade, capaz de gerar autonomia, responsabilidade e compromisso pelo exercício da fala-escuta e como processo de reflexão coletiva. Tem origem na forma de conceber lugar e a relação do homem e da mulher no mundo na realidade sociohistórico-cultural.

Desse modo, parece-nos produtivo compreender a experiência do homem religioso para, a partir daí, tomá-lo como um intérprete de seu contexto. Ou seja, as margens de interpretação do homem religioso são limitadas pelas injunções do contexto, o que tem sido prejudicial por impossibilitar o diálogo entre as tradições diferenciadas, considerando a condição autorreflexiva em que, ao mesmo tempo, interpreta é interpretado.

Compreender torna-se, portanto, uma aventura onde o sujeito e os sentidos do mundo vivido estão se constituindo mutuamente na dialética da compreensão/interpretação. Perde-se a segurança de uma consciência observadora e decodificadora que promete correspondência e controle dos sentidos. Diferentemente de um “sujeito-observador” de uma tradição explicativa situado fora do tempo histórico e perseguindo os sentidos verdadeiros, reais, permanentes e inequívocos, o “sujeito-intérprete” estaria diante de um “mundo-texto”, mergulhado na polissemia e na aventura de produzir sentidos a partir de seu horizonte histórico.

Essa perspectiva implica ainda na recusa da dicotomia entre o plano do pensamento e o da ação. Os sentidos produzidos por meio da linguagem são a condição de possibilidade do agir no mundo. Não há ação possível num vácuo de sentido. Toda ação decorre de certa compreensão/interpretação, de algo que “faz sentido” num universo habitado por inúmeras chaves de sentido. Além do mais, esse sentido produzido na linguagem possui um caráter provisório e posteriormente pode parecer

inconcluso, se apresentando de forma simples ou em estado fragmentado. Isso porque esse sentido é permanente e movimenta o indivíduo na busca de querer sempre mais.

Sendo assim, da mesma forma que interpretar não seria um ato póstumo e complementar à compreensão, agir não corresponderia à consequência — enquanto desdobramento, ato segundo ou posterior à reflexão — mas a ação estaria implicada no ato mesmo de compreender/interpretar. Isso significa reconhecer que o homem religioso é um intérprete, e o espaço pelo qual ele desloca é o das interpretações que estruturam um ideal contemporâneo, marcado pela tensão entre o repúdio e o enaltecimento da verdade oriunda dos possuidores da tradição, que abusam de seus discursos como forma de desqualificação do outro.

Ao homem religioso cabe, diante da diversidade religiosa, arcar com uma prática interpretativa que represente uma via compreensiva do seu meio. Nesse sentido, ele seria um intérprete dos nexos que produzem os diferentes sentidos, ou seja, “um intérprete das interpretações” socialmente construídas.

Ao tomarmos o homem religioso como intérprete do seu contexto, percebemos que a linguagem é apenas um dos vários meios de comunicação para que a interpretação aconteça. É em contato com esses meios, através da dialética, que segundo Gadamer, realiza-se o compreender com o qual vamos, simultaneamente, decifrando e instaurando nosso mundo. O acesso ao outro não é somente um resgate de seu horizonte, mas sim uma fusão dos horizontes.

O nosso mundo de compreensão forma-se em uma comunidade de experiência, num intercâmbio constante de idéias, opiniões e representações, que constituem um mundo comum de conhecimento e compreensão, sem o qual não seria possível não só nenhuma formação humana, mas também nenhuma investigação e nenhum progresso da ciência (Coreth, 1973, p. 65).

Tal consideração nos ajuda a visualizar que o homem religioso não realiza o processo de interpretação/compreensão de forma isolada, mas necessita de outros sujeitos para ir ao encontro de novos e possíveis sentidos para sua interpretação/compreensão.

A variedade dessas situações e visões a serem interpretadas é vasta. Sendo assim, faz-se necessário o alerta do homem religioso-intérprete à susceptibilidade a que está disposto quanto às possíveis ambiguidades encontradas na linguagem. Gadamer nos alerta:

significa que eu posso pensar e ponderar o que o outro pensa. Ele poderia ter razão com o que diz e com o que propriamente quer dizer. Compreender não é, portanto, uma dominação do que está à frente do outro e, em geral, do mundo objetivo (Gadamer, 2002, p. 23).

Como se presume, o homem religioso enquanto intérprete necessita de um traço fundamental que é estabelecer, eloquentemente, a conversação e a reflexão com o outro ou ao objeto interpretado.

É necessário que o homem religioso mantenha o olhar atento ao ato de interpretação e suas ambiguidades. A interpretação precisa perpassar a prática dialógica e investigativa para a produção de um novo conhecimento no qual seja ignorada qualquer ação impositiva que impeça o homem religioso de refletir na ação interpretativa. Nesse sentido, a hermenêutica oferece condições para que o homem religioso se volte ao objeto interpretado. Ou seja, enquanto proposta metodológica ela disponibiliza um arcabouço interpretativo eficaz para analisar o que é oferecido ao sujeito, uma vez que ela permite que o homem religioso tenha acesso às variadas interpretações para que a partir daí possa analisar o que lhe oferecido. Assim, o ato de interpretar/compreender não resultaria num ato póstumo.

No processo interpretativo não se instiga o hábito investigativo, elemento extremamente relevante à formação humanística e, por extensão, o melhoramento do pensamento crítico. Esse hábito possibilita pensar que a própria certeza de um argumento impossibilita a reflexão. Neste sentido Gustavo Bernardo nos auxilia ao ressaltar a necessidade de manter a dúvida:

a qualidade primeira e maior do argumento se encontra, portanto, na assunção integral e permanente da dúvida, principalmente da dúvida quanto ao próprio argumento. Para argumentar, é necessário duvidar de tudo. Para argumentar bem, é indispensável duvidar da validade do próprio argumento, ou seja, é necessário aprender a dialogar respeitosamente e criticamente com o próprio pensamento (Krause, 2000, p. 27).

Nesse processo de interpretação/compreensão, o próprio pensamento deve ser questionado. No entanto, o que percebemos é que o discurso religioso mostra de modo especial o que pode estar por trás da experiência da incapacidade do diálogo na interpretação/compreensão. Muitas vezes os possuidores da tradição tentam vangloriar-se de sua capacidade de revelar e velar, mas esse problema da linguagem afeta o homem religioso e conseqüentemente reflete na imagem que este faz dos possuidores da tradição. Nesse sentido, notamos: “aquele que tem que ensinar acredita dever e poder

falar, e quanto mais consistente e articulado por sua fala, tanto mais se imagina estar se comunicando com seus alunos. É o perigo da cátedra que todos nós conhecemos” (Gadamer, 2002, p. 248).

A incapacidade para dialogar acontece principalmente por parte dos possuidores da tradição. E sendo eles os autênticos transmissores da verdade, essa incapacidade radica-se na estrutura de um monólogo presente na sociedade contemporânea.

### Referências Bibliográficas

AGAMBEN, G (1970). *El hombre sin contenido*. Barcelona: Áltera, 2005.

\_\_\_\_\_ (1977). *Estâncias: A palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

\_\_\_\_\_ (1978). *Infância e história: Destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

\_\_\_\_\_ (1982). *A linguagem e a morte: Um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

\_\_\_\_\_ (1985). *Ideia de prosa*. Lisboa: Cotovia, 1999.

\_\_\_\_\_ (1990). *A comunidade que vem*. Lisboa: Presença, 2006.

\_\_\_\_\_ (1995). *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2007.

\_\_\_\_\_ (1996). *Moyens sans fins: Notes sur la politique*. Paris: Payot & Rivages, 2002.

\_\_\_\_\_ (1996). *La fin du poème*. Paris: Circé, 2002.

\_\_\_\_\_ (1998). *O que resta de Auschwitz: Homo Sacer III*. São Paulo: Boitempo, 2008.

\_\_\_\_\_ (2005). *La potencia del pensamiento: Ensayos e conferencias*. Barcelona: Anagrama, 2008.

\_\_\_\_\_ (2000). *El Tiempo que resta: Comentario a la carta a los romanos*. Madrid: Trotta, 2009.

\_\_\_\_\_ (2002). *Lo Abierto: El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.

\_\_\_\_\_ (2003). *O estado de exceção: Homo Sacer II, I*. São Paulo: Boitempo, 2004.

- \_\_\_\_\_ (2005). *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- \_\_\_\_\_ (2007). *El Reino y La Glória: Una genealogía teológica de la economía y del gobierno / Homo Sacer II*, 2. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.
- \_\_\_\_\_ (2008). *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.
- \_\_\_\_\_ (2008). *Signatura Rerum: Sobre el método*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009.
- \_\_\_\_\_ (2008). *Le sacrament du langage: Archéologie du serment*. Paris: Vrin, 2009.
- \_\_\_\_\_ (2009). *Nudités*. Paris: Payot & Rivage, 2009.
- CORETH, E. *Questões fundamentais da hermenêutica*. São Paulo: EPU, 1973.
- DERRIDA, J. *Força de lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- GADAMER, H. G. *Verdade e método II: complementos e índice*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HUIZINGA, J. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- KRAUSE, B.G. *A ficção cética*. São Paulo: Annablume, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Educação pelo argumento*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- NEVES, L. F. B. Pluralismo e teoria social. In: CÂNDIDO, A.; *et al.* *A interpretação*: 2º Colóquio UERJ. Rio de Janeiro: Imago, 1990.