

Nome e acontecimento na filosofia da linguagem: uma análise a partir de John D. Caputo

Nom et événement en philosophie du langage: une analyse basée sur John D. Caputo

José Antonio S. de Oliveira

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS)

antoniolliver@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/5487037990980593>

Resumo

O texto investiga a interdependência entre os conceitos de *nome* e *acontecimento* na filosofia da linguagem contemporânea, a partir da obra de John D. Caputo (1940), tendo como base a obra *The Weakness of God: A Theology of the Event* (2006). O objetivo é analisar como Caputo redefine esses conceitos dentro de sua hermenêutica, articulando-os à crítica da metafísica tradicional e ao diálogo com a desconstrução de Jacques Derrida (1930 – 2004). Para o estudo aqui proposto, combinamos análise textual qualitativa, crítica hermenêutica e comparação com referenciais teóricos da filosofia continental. Para Caputo, o *nome* não é um signo estático, mas um chamado que antecede a linguagem formal, enquanto o *acontecimento* é uma irrupção contingente que desafia as estruturas ontológicas fixas. Essa perspectiva transforma a relação entre linguagem, temporalidade e transcendência, fornecendo recursos para uma nova reflexão sobre a teologia na pós-modernidade. Concluímos que a teoria caputiana do *acontecimento* não só desafia noções metafísicas convencionais, como reanima debates sobre a ética e a política na filosofia pós-moderna, ao enfatizar a indeterminação e a responsabilidade diante do imprevisível..

Palavras-chave: Hermenêutica. Nome. Acontecimento. Pós-modernidade.

Résumé

Ce texte explore l'interdépendance entre les concepts de nom et d'événement dans la philosophie du langage contemporaine, à partir de l'œuvre de John D. Caputo (1940), en particulier *The Weakness of God: A Theology of the Event* (2006). L'objectif est d'analyser comment Caputo redéfinit ces concepts au sein de son herméneutique, en les articulant à une critique de la métaphysique traditionnelle et au dialogue avec la



déconstruction de Jacques Derrida (1930–2004). Pour cette étude, nous combinons une analyse textuelle qualitative, une critique herméneutique et une comparaison avec des références théoriques issues de la philosophie continentale. Pour Caputo, le nom n'est pas un signe statique, mais un appel qui précède le langage formel, tandis que l'événement est une irruption contingente qui met en question les structures ontologiques fixes. Cette perspective transforme la relation entre langage, temporalité et transcendance, offrant ainsi des ressources pour une nouvelle réflexion théologique dans la postmodernité. Nous concluons que la théorie caputienne de l'événement ne se contente pas de défier les notions métaphysiques conventionnelles, mais ravive également les débats éthiques et politiques de la philosophie postmoderne, en insistant sur l'indétermination et la responsabilité face à l'imprévisible.

Mots-clés: Herméneutique. Nom. Événement. Postmodernité.

Introdução

A relação entre nome e acontecimento constitui um tema central na filosofia pós-moderna, particularmente no âmbito da hermenêutica radical e da teologia do acontecimento. Entre os pensadores que mais profundamente influenciaram essa discussão, destaca-se John D. Caputo, cuja abordagem enfatiza a contingência e a abertura inerentes ao ato de nomear. Contraindo-se às concepções essencialistas que defendem uma conexão fixa e imutável entre o nome e a "coisa" nomeada, Caputo propõe que o nome é atravessado por um acontecimento que o transcende, subvertendo qualquer tentativa de fechamento semântico ou ontológico.

A modesta proposta que faço neste livro é que o nome de Deus é um acontecimento, ou melhor, que ele abriga um acontecimento, e que a teologia é a hermenêutica desse acontecimento. Sua tarefa é liberar o que acontece nesse nome, deixá-lo emergir, dar-lhe autonomia e, assim, conter as forças que tentariam impedir esse acontecimento. Meu tema é a teologia e o acontecimento, uma teologia do acontecimento, e uma oração pelo acontecimento da teologia. Evidentemente, portanto, tudo depende de esclarecer o que quero dizer por "acontecimento" e como ele se relaciona com um nome (CAPUTO, 2006, p. 16)¹.

A questão aqui apresentada se insere em um horizonte filosófico mais amplo, no qual a desconstrução proposta por Jacques Derrida desempenha um papel central. Ao questionar as estruturas tradicionais que sustentam a relação entre significante e significado, Derrida introduz uma crítica radical à ideia de estabilidade semântica na linguagem. Para ele (1990), a linguagem não é um sistema fechado capaz de fixar sentidos de maneira definitiva; ao contrário, ela está imersa em um "jogo infinito de adiamento", marcado pelo conceito de *différance*. Esse termo,

¹ The modest proposal I make in this book is that the name of God is an event, or rather that it harbors an event, and that theology is the hermeneutics of that event, its task being to release what is happening in that name, to set it free, to give it its own head, and thereby to head off the forces that would prevent this event. My subject is theology and the event, a theology of the event, and a prayer for the event of theology. Obviously, then, everything turns on explaining what I mean by an "event" and how it is related to a name. (Todos os textos em inglês utilizados aqui serão acompanhados de nossa tradução.)



cunhado pelo próprio Derrida, refere-se tanto à diferença quanto ao adiamento, evidenciando como o sentido nunca está plenamente presente, mas sempre diferido e mediado por outras significações.

A différance é o que faz com que o movimento da significação não seja possível a não ser que cada elemento dito "presente", que aparece sobre a cena da presença, se relacione com outra coisa que não ele mesmo, guardando em si a marca do elemento passado e deixando-se já moldar pela marca da sua relação com o elemento futuro, relacionando-se o rastro menos com aquilo a que se chama presente do que àquilo a que se chama passado e constituindo aquilo a que chamamos presente por intermédio dessa relação mesma com o que não é ele próprio: absolutamente não ele próprio, ou seja, nem mesmo um passado ou um futuro como presentes modificados (DERRIDA, 1991, 45).

A noção derridiana de *différance* indica que o presente não se sustenta em si mesmo, mas é sempre atravessado pela marca do passado e pela antecipação do futuro. Como afirma o autor, a *différance* é o que faz com que o movimento da significação não seja possível a não ser que cada elemento [...] guarde em si a marca do elemento passado e deixe-se moldar pela relação com o futuro (DERRIDA, 1991). Essa estrutura de adiamento e descentramento do sentido rompe com a metafísica da presença e reconfigura a própria ideia de sujeito e substância, que já não podem ser pensados como identidades estáveis, mas apenas a partir do jogo dos rastros.

Caputo expande sua reflexão para o campo da teologia ao propor uma abordagem inovadora, na qual o nome (de) Deus não é concebido como uma essência fixa ou imutável, mas como um acontecimento dinâmico e irrepetível. Essa perspectiva dialoga com contribuições significativas de pensadores contemporâneos, como Gianni Vattimo (1936–2023), cujo *pensiero debole* (2010) enfatiza a fragilidade intrínseca das estruturas metafísicas tradicionais, bem como com a tradição da teologia apofática, que sustenta a impossibilidade de circunscrever a divindade aos limites da linguagem humana. Ao integrar essas influências, Caputo desenvolve uma teologia do acontecimento que desafia as bases da metafísica da presença, destacando a "fraqueza" de Deus como um elemento constitutivo da experiência religiosa.

Em *The Weakness of God: A Theology of the Event* (2006), Caputo propõe uma interpretação radicalmente distinta da soberania divina. Para o filósofo, Deus-acontecimento se manifesta não no exercício de força ou imposição, mas na vulnerabilidade e na abertura ao *devenir*, características que subvertem as concepções convencionais de poder e transcendência (CAPUTO, 2006). Essa formulação interdisciplinar articula diálogos entre filosofia e teologia, evidenciando como a fraqueza divina pode ser compreendida como uma potência transformadora, capaz de instaurar novos modos de relação entre o humano e o divino. Assim, a sua proposta não apenas



redefine categorias teológicas, mas também amplia horizontes para pensar a experiência religiosa em termos de contingência, alteridade e acontecimento.

A perspectiva aqui abordada dialoga diretamente com a tradição paulina, especialmente no que concerne ao conceito do *logos* da cruz, que subverte a lógica da potência ao elevar a fragilidade redentora como paradigma transformador.

O apóstolo ousa falar da “fraqueza de Deus” (*asthenes tou theou*), onde Deus escolheu os fracos para confundir os fortes e as coisas que não são para reduzir a nada os poderes que existem (1 Coríntios 1:27–29). (CAPUTO, 2006, p. 45).²

Caputo retoma a formulação paulina da “fraqueza de Deus” (*asthenes tou theou*), onde “Deus escolheu os fracos para confundir os fortes e as coisas que não são para reduzir a nada os poderes que existem” (1Cor 1,27–29). Para Caputo, o paradoxo cristão culmina na cruz, quando “falar de um ‘reino’ em uma situação como essa seria, sem dúvida, uma ironia — mas uma em que um império poderoso como o Romano era ridicularizado ao se declarar um grupo miserável de pessoas humildes e sem poder como um ‘reino’” (CAPUTO, 2006). Esse deslocamento redefine a própria noção de soberania: se há um reino, ele não se funda em poder ou dominação, mas em uma lógica anárquica — “uma *arche* sem *arche*” — que ressoa com a “democracia por vir” derridiana.

Nesse contexto, o presente estudo se propõe a investigar as implicações filosóficas e teológicas decorrentes da relação entre nome e acontecimento na obra de John Caputo, problematizando os limites da nomeação e sua interação com a contingência e a indeterminação inerentes à existência humana. Para tanto, torna-se indispensável estabelecer um diálogo fecundo com correntes contemporâneas da filosofia da linguagem e da hermenêutica, bem como explorar as intersecções entre teologia, desconstrução e metafísica. Essa abordagem permite elucidar como a linguagem se configura como um espaço privilegiado de tensão entre a busca por significados fixos e a emergência do inesperado, evidenciando a dinâmica complexa entre estrutura e acontecimento.

Neste percurso analítico, a contribuição de Caputo ressoa profundamente com questões centrais da filosofia pós-moderna, particularmente no que diz respeito à instabilidade semântica e à abertura hermenêutica. Ao articular essas reflexões com a tradição teológica, sobretudo a matriz paulina, o estudo amplia seu alcance interdisciplinar, revelando como a desconstrução pode operar como uma ferramenta crítica para repensar categorias metafísicas tradicionais. Assim, a análise não

² The apostle dares to speak of the “weakness of God” (*asthenes tou theou*), where God chose the weak to confound the strong and the things that are not to reduce to nothing the powers that be (1 Cor. 1:27–29).



apenas reforça a coesão temática entre filosofia e teologia, mas também destaca a relevância do diálogo entre essas áreas, para compreender os desafios pós-modernos da linguagem e do sentido.

1 Nome e acontecimento: fundamentos filosóficos

A reflexão sobre a teologia do acontecimento está inserida na tradição desconstrutiva iniciada por Derrida, cujo pensamento desafia a ideia da metafísica da presença. Em sua crítica à metafísica ocidental, argumenta que o sentido nunca está completamente presente, pois se encontra continuamente adiado em um jogo infinito de *différance* e remissões a outros signos.

De tal modo que os desvios, os períodos, a sintaxe aos quais terei muitas vezes de recorrer assemelhar-se-ão, por vezes a ponto de gerarem algum equívoco, aos da teologia negativa. Foi já necessário acentuar *que a différence não é*, não existe, não é um ente-presente (*on*) qualquer que ele seja; e seremos levados a acentuar o *que ela não é*, isto é, *tudo*; e que, portanto, ela não tem nem existência nem essência (DERRIDA, 1997, p. 37).

Derrida reconhece que sua reflexão sobre a *différance* pode, à primeira vista, assemelhar-se à linguagem da teologia negativa, mas faz questão de marcar a diferença. Ele afirma que “a *différance* não é, não existe, não é um ente-presente (*on*) qualquer que ele seja; e [...] não tem nem existência nem essência. Não depende de nenhuma categoria do ente, seja ele presente ou ausente” (DERRIDA, 1997, p. 37). Essa caracterização poderia sugerir proximidade com a via negativa, mas Derrida insiste que “o que assim se acentua da diferença não é teológico, nem mesmo da ordem mais negativa da teologia negativa” (DERRIDA, 1997, p. 37).

Com isso, rompe-se o movimento típico da teologia apofática, que nega atributos a Deus apenas para lhe conferir uma supra-essência inefável. A *différance* não visa a um ser superior, mas indica uma estrutura irreduzível a qualquer reapropriação ontológica ou teológica, “abrindo o espaço no qual a onto-teologia — a filosofia — produz o seu sistema e a sua história, inscrevendo-os e excedendo-os sem retorno” (DERRIDA, 1997, p. 37). Esse deslocamento epistemológico tem implicações radicais para a teologia, especialmente no que concerne à compreensão do nome (de) Deus e às estruturas tradicionais da linguagem religiosa.

Para Caputo, o nome (de) Deus não deve ser tratado como um referencial estático, que aponta para um ente fixo e absoluto, mas como a expressão de um acontecimento dinâmico, aberto ao *devenir* e ao indeterminável.

Pensar teologicamente é fazer a ascensão da mente em direção a Deus, o que significa mover-se em direção a qualquer acontecimento que esteja em movimento



no nome de Deus, onde o nome de Deus não é um objeto linguístico que possa ser estendido sobre a mesa para análise. Usar o nome de Deus é um ato instável, desestabilizador, que nos expõe ao acontecimento que está transcorrendo nesse nome, à cadeia de acontecimentos que esse nome provoca (CAPUTO, 2006, p. 21 – 22)³.

Caputo descreve o modo como a teologia nasce como resposta ao próprio nome (de) Deus. Segundo ele, o nome de Deus vem primeiro, enquanto pensar teologicamente surge como uma resposta, assim como se responde a uma batida à porta que interrompe seu trabalho (CAPUTO, 2006). Nesse sentido, a teologia não é uma construção arbitrária, mas uma atitude de acolhimento: ela vem como resposta ao chamado que emerge do acontecimento abrigado no nome (de) Deus, como uma forma de ouvi-lo, prestar atenção a ele e acolhê-lo; de orar sobre ele; e de colocar a música desse acontecimento em palavras (CAPUTO, 2006). A imagem é eloquente: a teologia aparece não como sistema conceitual fechado, mas como escuta e tradução precária de um acontecimento que nos precede e nos atravessa.

Essa compreensão exige afastar-se de qualquer noção meramente técnica ou filosófica do nome divino. O nome (de) Deus não é um termo técnico, uma palavra técnica ou sem vida cunhada por filósofos para seus propósitos especulativos, mas é uma palavra forjada nas chamas da vida, nas alegrias e tristezas da vida cotidiana (CAPUTO, 2006). Trata-se de um nome que acompanha tanto os momentos casuais quanto os solenes, sinalizando algo comum e familiar, mas que, paradoxalmente, se mantém insondável: “sempre na ponta da língua, mas incompreensível” (CAPUTO, 2006). É justamente nessa tensão entre proximidade e inapreensibilidade que o nome (de) Deus se revela como portador de um acontecimento — algo que não pode ser reduzido a conceito, mas apenas seguido em seus rastros.

Essa abordagem ressoa com a noção de *différance* derridiana, uma vez que a própria identidade do nome divino é marcada pela diferença e pelo adiamento. O nome (de) Deus, portanto, não é algo fixo, mas um horizonte de esperança, um chamado que nunca se conclui, um convite para um sentido que está sempre no *devenir*. Essa concepção problematiza qualquer tentativa de fixar uma identidade teológica definitiva e exige uma hermenêutica que reconheça a impossibilidade de capturar o nome (de) Deus em categorias estáticas e ontologicamente fechadas.

A teologia do acontecimento emerge, então, como uma alternativa à teologia tradicionalmente fundamentada na onto-teo-logia. Para compreendermos esse ponto, é necessário

3 To think theologically is to make the mind's ascent toward God, which means toward whatever event is stirring in the name of God, where the name of God is not a linguistic object that can be stretched out on the table for analysis. To use the name of God is an unstable, destabilizing act that exposes us to whatever event is transpiring in that name, to whatever chain of events this name provokes.



recorrer a Heidegger. Em *A constituição onto-teo-lógica* (1973), ele formula a seguinte questão: “Por que é “a ciência”, assim desde Fichte se chama a metafísica, por que é a ciência teologia?” (p. 391). E, em seguida, apresenta sua resposta:

Porque a ciência é o desenvolvimento sistemático do saber, que é aquele como o ser do ente mesmo se sabe e assim é verdadeiro. O nome escolástico que surgiu na transição da Idade Média para a Modernidade, para a ciência do ser, quer dizer, do ente enquanto tal em geral, é: Ontosofia ou Ontologia. Ora bem, a metafísica ocidental, desde o seu começo nos gregos e ainda não ligada a estes nomes, é, simultaneamente, ontologia e teologia. Na aula inaugural, “Que é Metafísica?” (1929), a metafísica é, por isso, determinada como a questão do ente enquanto tal e no todo. A omnitude deste todo é a unidade do ente que unifica enquanto fundamento pro-dutor. Para aquele que sabe ler, isto significa: A metafísica é onto-teo-logia. Quem experimentou a teologia, tanto a da fé cristã como a da filosofia, em suas origens históricas, prefere hoje em dia silenciar na esfera do pensamento que trata de Deus. Pois o caráter onto-teo-lógico da metafísica tornou-se questionável para o pensamento, não em razão de algum ateísmo, mas pela experiência de um pensamento para o qual mostrou-se, na onto-teo-logia, a unidade ainda *impensada* da essência da metafísica. Esta essência da metafísica permanece, entretanto, para o pensamento ainda sempre o mais digno de ser pensado, enquanto ele não corta arbitrariamente, e por isso de maneira anti-histórial, o diálogo com sua tradição, que nos é dada como destino (HEIDEGGER, 1973, p. 301).

Heidegger evidencia, portanto, que a metafísica ocidental, desde os gregos até a modernidade, constituiu-se como *onto-teo-logia*, unificando em um mesmo movimento a questão do ente e a referência ao divino. Essa determinação, longe de ser simplesmente rejeitada, exige ser repensada em sua essência, pois nela se encontra um núcleo ainda impensado da tradição metafísica. É nesse horizonte que se torna legítimo formular a pergunta decisiva: como Deus entra na filosofia? (1973). Para responder a essa questão de maneira objetiva e profunda, é necessário antes esclarecer adequadamente o espaço que a própria filosofia oferece para essa entrada. Se nos limitarmos a explorar a história da filosofia apenas sob uma perspectiva histórica, inevitavelmente encontraremos evidências de Deus em várias etapas dessa trajetória. Contudo, isso não responde à questão fundamental.

Heidegger argumenta que a filosofia, enquanto pensamento, é essencialmente um engajamento livre e autônomo com o ente em sua totalidade, realizado a partir de si mesma. Nesse sentido, Deus só pode ingressar na filosofia se esta — por sua própria essência e necessidade interna — determinar as condições e os modos pelos quais Deus deve ser acolhido. Ou seja, não basta constatar que Deus está presente; é preciso compreender como e por que ele se torna parte constitutiva do pensamento filosófico. Assim, ao indagarmos *Como Deus entra na filosofia?*, somos levados a outra questão ainda mais fundamental: *Qual é a origem da estrutura onto-teológica que*



define a metafísica?. Essa estrutura se revela como o ponto de partida para entendermos o papel de Deus no campo filosófico, bem como as razões pelas quais a filosofia sempre buscou integrá-lo em seu horizonte de reflexão (HEIDEGGER, 1973).

A tradição metafísica do Ocidente tem se estruturado na tentativa de garantir a inteligibilidade do ser a partir de um princípio supremo, identificado como Deus. Esse Deus metafísico, concebido como o ente supremo e fundamento de toda realidade, é o que Heidegger (1973) chama de "princípio do fundamento" (*Grundsatz*). Caputo, por sua vez, rejeita essa estrutura, argumentando que a teologia não deve ser uma ciência do ser supremo, mas uma hermenêutica do acontecimento, do que acontece no nome (de) Deus e das possibilidades que ele inaugura.

Essa inversão tem consequências importantes para a compreensão da própria relação entre Deus e o mundo. Em vez de conceber Deus como um ser transcendente e soberano, que governa o mundo a partir de uma posição de absoluto controle, Caputo propõe um Deus que se manifesta na fragilidade, na vulnerabilidade e na hospitalidade radical. Essa perspectiva reflete a teologia apofática, especialmente a tradição de Pseudo-Dionísio (1996), para quem Deus é melhor compreendido em termos negações, sendo visto como aquele que transcende todas as categorias e conceitos humanos.

(...) por conseguinte, que a causa de todas as coisas, embora acima de todas elas, nem é privada de substância nem de vida, nem de palavras nem de inteligência. Mas tão pouco é um corpo ou sequer uma figura, e não possui aspecto, quantidade ou volume. Não está em lugar algum nem é vista; não pode aperceber-se pelo tacto, nem sente nem é sensível; não conhece a desordem nem a perturbação, pois não é importunada pelas paixões materiais; também não é desprovida de poder, por estar submetida às contingências do sensível; não sente falta de luz; não sofre alteração nem corrupção nem divisão, nem privação nem derramamento, e nem é nem tem o que quer que seja de sensível (AREOPAGITA, 1996, p.23)

No itinerário ascensional descrito por Dionísio Areopagita, a causa de todas as coisas se revela inapreensível a qualquer categoria humana de pensamento. Como escreve o autor, ela “não é alma nem inteligência, nem tem a ver com a imaginação, com a opinião, com a palavra, ou com o pensamento; [...] não é palavra nem pensamento, nem tão pouco se deixa dizer ou se deixa pensar” (AREOPAGITA, 1996, p. 25). A negação sucessiva de todas as determinações indica que o princípio absoluto transcende não apenas as formas da linguagem, mas também as estruturas mais fundamentais do ser e do conhecer.

Essa teologia apofática culmina na afirmação de que a causa suprema está “acima de toda a afirmação e acima de toda a negação” (AREOPAGITA, 1996, p. 25). Nem ser nem não-ser, nem



luz nem trevas, nem verdade nem erro: trata-se de uma realidade que não pode ser incluída no horizonte de nenhuma dicotomia ontológica. O que se indica, nesse discurso, é uma transcendência radical, onde o absoluto, liberto de qualquer determinação, se coloca além do universo das coisas. É nesse movimento de negação que a tradição neoplatônica reconhece o traço próprio da divindade como mistério, sempre excedente a toda nomeação.

No entanto, ao contrário da teologia negativa clássica, que privilegia a via do silêncio e da suspensão conceitual diante da essência divina, a teologia do acontecimento desloca o eixo da reflexão para a dimensão pragmática e performativa da linguagem religiosa. Se a tradição apofática insistia em negar todos os predicados a Deus para salvaguardar sua transcendência, a hermenêutica do acontecimento busca enfatizar o modo como o nome (de) Deus atua na experiência, produzindo efeitos, ressonâncias e convocações.

Não se trata, portanto, apenas de constatar a insuficiência dos conceitos teológicos ou a impossibilidade de circunscrever o divino no discurso. Trata-se, sobretudo, de reconhecer que o nome (de) Deus opera como chamado: uma interpelação à justiça, um apelo ético e uma exigência de responsividade. A palavra religiosa, nesse horizonte, não descreve, mas provoca; não define, mas convoca; não oferece um conceito acabado, mas instaura um campo de responsabilidade infinita que se traduz em práticas de cuidado, hospitalidade e abertura ao outro.

Essa perspectiva também tem implicações profundas para a compreensão do poder divino. Na tradição teológica clássica, especialmente na escolástica medieval, Deus é concebido como *omnipotens*, aquele que possui todo o poder e soberania (AQUINO, 2001, Volume I, q. 25, a. 3, p. 478 - 482). Essa concepção, no entanto, é questionada por Caputo, que propõe uma "teologia fraca", especialmente se considerarmos as reflexões de Paulo Apóstolo, o *logos da cruz* que se apresenta como um ponto crucial para compreendermos a ideia de uma divindade que se revela por meio da fraqueza. Embora Paulo associe a fraqueza a uma "economia de poder", conforme expresso em sua afirmação: "Porque quando sou fraco, então é que sou forte" (2 Coríntios 12:10), Caputo adota uma abordagem distinta, ele nos convida a enxergar a fraqueza divina como uma força paradoxal, que transcende a lógica convencional do poder e evidencia como a mensagem da cruz subverte as estruturas de dominação e opressão presentes em certas teologias.

A fraqueza divina não deve ser entendida como uma limitação, mas como uma forma alternativa, um poder que não se impõe pela força, mas que se transforma pela vulnerabilidade e pelo amor. Essa compreensão está profundamente conectada às interpretações contemporâneas da *kenosis cristológica*, conforme desenvolvida por pensadores como Hans Urs von Balthasar (1905 -



1988) e Jürgen Moltmann (1926 - 2024). Ambos destacam a *auto-esvaziação* divina como expressão de um amor radical, livre de coerção. Para entender essa dinâmica, é necessário voltar ao mistério da *kenosis*, cuja primeira consequência foi a encarnação, seguida por toda a existência humana de Jesus, conforme encontramos Filipenses:

Ele, subsistindo em forma de Deus, não considerou o ser igual a Deus como algo a que devia apegar-se, mas esvaziou-se a si mesmo, assumindo a forma de servo, tornando-se semelhante aos homens (Filipenses 2:6-8).

Por um lado, o ato de rebaixamento até a forma de servo é característico do Filho Divino e, paradoxalmente, reflete sua liberdade plena e sua íntima relação com o Pai. Sua existência como servo, por outro lado, define todo o seu modo de ser: Ele não apenas aceitou a condição mortal como destino inevitável, mas deliberadamente escolheu esse caminho, esvaziando-se de sua "forma de Deus" e, portanto, de sua autossuficiência divina.

Em seu esvaziamento, Cristo não abandona sua divindade, mas a revela da maneira mais profunda possível: por meio do amor e da obediência ao Pai, até a morte na cruz (BALTHASAR, 1974, p. 215)⁴.

Dessa forma, a teologia do acontecimento sugere uma abordagem radicalmente distinta da teologia tradicional, deslocando o foco do ser para o acontecimento, da soberania para a hospitalidade, do poder para a vulnerabilidade. Essa abordagem está em sintonia com os desafios pós-modernos da filosofia e da teologia, que buscam formas de pensar Deus não como um ser supremo imutável e todo poderoso, mas como uma força dinâmica que se manifesta no encontro, na esperança e na justiça. Assim, o nome (de) Deus permanece como um chamado incessante ao *dever*, uma promessa que nunca se fecha e que sempre nos convida a uma nova compreensão do divino e de nossa própria existência.

2 *Uncontainability* do acontecimento e o nome

A noção de *incontenibilidade* (*uncontainability*) do acontecimento ocupa um lugar central na reflexão acerca da relação entre o nome e aquilo que ele busca designar. Para Caputo, a característica primordial do acontecimento reside justamente em sua resistência a ser plenamente capturado por um nome. Ao transcender constantemente seus limites semânticos, o acontecimento introduz uma tensão irreduzível no ato de nomear, gerando uma "inquietação" que desafia qualquer

⁴ In his self-emptying, Christ does not abandon his divinity but reveals it in the most profound way possible: through love and obedience to the Father, even unto death on the cross.



tentativa de fixação definitiva (CAPUTO, 2006). Na hermenêutica proposta por Caputo, o nome não funciona como um signo estático que aprisiona o significado do acontecimento, mas como um "abrigo provisório" — frágil e insuficiente — diante daquilo que o excede e desestabiliza. Essa relação paradoxal revela uma estrutura *aporética*: o nome aspira a nomear com precisão, mas sua própria operação evidencia o fracasso inevitável dessa pretensão (CAPUTO, 2006).

O acontecimento, em sua natureza efêmera, resiste à delimitação, ecoando a noção derridiana de *différance*, que sublinha a impossibilidade de estabilizar significados dentro de sistemas simbólicos. Os nomes, embora ofereçam um "alojamento" transitório aos acontecimentos, são por eles permanentemente ultrapassados. Enquanto os primeiros são entidades históricas, vinculadas a línguas e contextos específicos, os acontecimentos carregam uma dimensão "não natural", fantasmática, espectral — algo que assombra os nomes — impedindo seu repouso definitivo. Um nome pode acumular poder institucional, erguer monumentos ou ser entalhado em pedra, mas a "voz" do acontecimento permanece sutil, suscetível de ser silenciada, distorcida ou ignorada (CAPUTO, 2006).

Essa assimetria se torna mais evidente ao considerar que nenhum nome — nem mesmo "Deus" — detém um privilégio absoluto sobre o acontecimento que supostamente representa. O caráter *incontível* e *incondicional* do acontecimento contrasta com a natureza contingente dos nomes, inseridos em cadeias de significantes historicamente situadas. O acontecimento é a "promessa aberta" inscrita no nome, mas essa promessa jamais pode ser integralmente contida ou cumprida por ele. O nome (de) Deus, por exemplo, goza apenas de um privilégio *temporário*, vinculado a circunstâncias culturais específicas. A força do acontecimento, contudo, pode manifestar-se sob outros nomes, em outros tempos ou espaços — inclusive naqueles que ainda estão por vir, já que a ideia de "futuridade" é constitutiva do próprio acontecimento (CAPUTO, 2006).

É crucial evitar uma analogia platônica entre nome e acontecimento, como se este último fosse uma "alma" aprisionada no "corpo" do nome. Pelo contrário: o acontecimento é gerado *a partir* do nome, emergindo de suas fissuras e possibilidades. Sem nomes, não haveria acontecimentos; estes são concebidos no interior da materialidade simbólica dos primeiros. Contudo, ao conectarem-se uns aos outros, os nomes desencadeiam cadeias de memória e promessa que os transcendem, desgastando suas próprias estruturas. Assim, o nome torna-se uma "nota promissória" incapaz de honrar integralmente o que promete, pois o acontecimento que nutre acaba por subverter sua pretensa estabilidade.



Nessa dialética, a *incontenibilidade* (*uncontainability*) do acontecimento não é um defeito do nome, mas sua condição de possibilidade. É justamente na falha do nome — em seu esgotamento perante o que nomeia — que o acontecimento ganha vida, desafiando-nos a repensar a relação entre linguagem, temporalidade e transcendência.

No exemplo da “democracia por vir”, “democracia” é um nome que pode um dia desmoronar sob a pressão do “por vir”, que é a força do *acontecimento* que forçará o nome a ir além de si mesmo. Na “democracia por vir”, o “por vir” é mais importante do que a “democracia”. Um nome é condicionado, codificado e finito, enquanto o *acontecimento* que abriga é incondicional e infinito, no sentido de ser capaz de ligações infinitas e de uma disseminação produtiva sem fim. Alguém é nominalista em relação aos nomes em virtude de seu respeito pelo *acontecimento* (CAPUTO, 2006, p. 17)⁵.

A estrutura de *uncontainability* (incontenibilidade) do acontecimento também pode ser pensada em diálogo com a tradição teológica negativa, exemplificada na *Teologia Apofática* onde Deus é concebido como aquele que escapa a qualquer categorização discursiva. Assim, o nome como “abrigo” do acontecimento não apenas aponta para um significado, mas também desvela a impossibilidade de sua plena captura pela linguagem. Isso implica uma concepção do sagrado que escapa às limitações do discurso racional, abrindo-se para uma experiência teológica que valoriza o mistério e a indeterminação.

No campo da filosofia do acontecimento, a compreensão caputiana da *uncontainability* (*incontenibilidade*) alinha-se às formulações de Gilles Deleuze (1925 - 1995) sobre a imanência do acontecimento e sua insubordinação a esquemas preestabelecidos. O acontecimento se manifesta como um campo de forças dinâmico, cuja singularidade impede sua completa redução ao nome que lhe é atribuído. Ele não é simplesmente aquilo que dele se diz ou se nomeia. No entanto, pertence inteiramente à linguagem, a ponto de não existir fora das proposições que o expressam. Ainda assim, não se confunde com elas: o que é expresso não se reduz à expressão. O acontecimento não precede a linguagem, mas nela “pré-insiste”, ou seja, ele não a antecede cronologicamente, mas constitui sua condição e fundamento (DELEUZE, 2015).

A expressão, por sua vez, se ancora no acontecimento, que se configura como a entidade do exprimível ou do expresso. Assim, o que torna a linguagem possível é justamente o acontecimento, pois ele não se identifica nem com a proposição que o exprime, nem com o estado daquele que a

5 In the “democracy to come,” for example, “democracy” is a name that may someday collapse under the strain of the “to come,” which is the force of the event that will force the name beyond itself. In the “democracy to come,” the “to come” is more important than the “democracy.”⁶ A name is conditioned, coded, and finite, whereas the event it shelters is unconditional and infinite in the sense of being capable of endless linkings and endlessly productive dissemination. One is a nominalist about names because of one’s respect for the event.



enuncia, nem com a situação concreta designada pela proposição (DELEUZE, 2015). Tal concepção ressoa na visão de Caputo ao enfatizar que o acontecimento provoca uma instabilidade na própria estrutura do nome, tornando-o sempre insuficiente e aberto a revisões e novas significantes. Essa perspectiva, por sua vez, tem implicações significativas para a hermenêutica teológica, desafiando abordagens essencialistas que buscam fixar o significado do divino em uma estrutura rígida e imutável.

A noção de acontecimento como algo que excede a capacidade de nomeação está intimamente ligada à temporalidade e à historicidade. “O acontecimento não é o que acontece (acidente), ele é no que acontece o puro expresso que nos dá sinal e nos espera” (DELEUZE, 2015. p. 152). Longe de ser fixo ou estático, o acontecimento é um processo em constante transformação, atravessando diferentes contextos históricos e culturais. Isso significa que a teologia do acontecimento permanece sempre aberta à reinterpretação, resistindo a qualquer tentativa de cristalização dogmática. Dessa forma, a experiência religiosa se configura como uma dinâmica incessante de abertura ao novo e ao inesperado.

Essa abordagem também possui implicações fundamentais para a ética e a política. A impossibilidade de conter o acontecimento dentro de limites rígidos implica um compromisso com a alteridade e com o *devoir*. Se o acontecimento não pode ser reduzido a uma fórmula fixa, então a resposta ética a ele deve ser igualmente flexível, capaz de se adaptar às exigências do momento. Nesse sentido, a teologia do acontecimento, conforme elaborada por Caputo, dialoga com os conceitos derridianos de justiça e hospitalidade, nos quais o porvir se apresenta sempre como um horizonte aberto, pleno de possibilidades.

A ideia de *uncontainability* (incontenibilidade) do acontecimento não apenas reforça a desconstrução da metafísica do nome, mas também abre caminho para uma hermenêutica teológica mais dinâmica. O nome, longe de ser uma entidade fixa, torna-se um signo precário, constantemente exposto à irrupção do próprio acontecimento que pretende nomear. Essa perspectiva não apenas desafia as concepções tradicionais da linguagem religiosa, mas também propõe uma nova forma de pensar a relação entre nome e acontecimento na teologia contemporânea. Além disso, ao situar a teologia dentro da lógica da hospitalidade e da alteridade, Caputo sugere uma espiritualidade que se recusa a ser aprisionada por estruturas institucionais, mantendo-se aberta ao infinito da experiência do sagrado.

3 Tempo: a dimensão *kairológica* do acontecimento



A filosofia de Caputo apresenta, entre seus aspectos mais fundamentais, uma análise rigorosa da relação entre o acontecimento e a temporalidade. Essa relação não se limita à linearidade cronológica tradicional, mas emerge em um horizonte *kairológico*, marcado pela imprevisibilidade e pela irrupção do novo. Como destaca (2006, p. 21), o acontecimento transcende o tempo mensurável, configurando-se como um "tempo do acontecimento" — uma temporalidade disruptiva que desafia a continuidade histórica e se impõe como *devir*. Essa perspectiva encontra eco na tradição fenomenológica, especialmente na interpretação heideggeriana do tempo como *ek-stasis*, uma projeção para o futuro que desestabiliza a fixidez do presente (HEIDEGGER, 1991).

O tempo não é uma sequência de 'agoras', mas uma unidade originária de *ek-stasis*, na qual o Dasein se projeta para o futuro, retoma o passado e vive o presente como uma abertura para o mundo (HEIDEGGER, 1991, p. 376).

A temporalidade *kairológica* do acontecimento implica sua resistência a ser antecipado ou calculado dentro dos moldes da racionalidade ocidental. Caputo (2006) observa que o movimento do acontecimento não pode ser cronometrado pelo tique-taque do tempo ordinário, mas diz respeito a um momento transformador que nos liberta da tirania do presente e nos abre ao futuro. Essa abertura, que pode ser compreendida como um espaço de possibilidades, não pressupõe necessariamente um futuro redentor; ao contrário, ela também comporta incertezas e riscos. Jacques Derrida (1997) reitera essa ideia ao afirmar que a verdade do acontecimento está intrinsecamente ligada à sua incontornabilidade e ao caráter surpreendente que o define.

O acontecimento é sempre mais do que podemos dizer sobre ele; ele escapa à nossa capacidade de controle e nos confronta com algo que não pode ser reduzido a nossas categorias habituais de pensamento. (DERRIDA, 1997, p. 85.)

No âmbito teológico, Caputo associa a temporalidade *kairológica* à dinâmica do Reino de Deus, entendendo-o não como um horizonte escatológico programado, mas como uma irrupção inesperada do sagrado no cotidiano. Ele argumenta que "manter o tempo santo" significa reconhecer sua natureza *in-programável* e abrir-se ao dom da graça divina, que se manifesta em momentos imprevisíveis (CAPUTO, 2006). Assim, o acontecimento possui um caráter temporal irreduzível: viver com o acontecimento é uma forma de habitar o tempo, de temporalizar, mas de maneira mais *kairológica* do que cronológica. O movimento do acontecimento não pode ser medido pelo tempo ordinário, mas está relacionado a um momento transformador que nos liberta do domínio do presente, abrindo o futuro para novos nascimentos, novos começos e reinvenções de nós mesmos, enquanto desperta memórias perigosas (CAPUTO, 2006).



O acontecimento da teologia, por sua vez, pode ser compreendido como a teologia do acontecimento. Seguindo esse raciocínio, o acontecimento da teologia também poderia ser denominado como a desconstrução do nome (de) Deus, na medida em que a desconstrução visa descondicionar o nome para liberar o acontecimento incondicional que ele abriga.

O acontecimento prometido por um determinado nome é o que Derrida chama de “o indeconstrutível”. O acontecimento é sempre indeconstrutível porque é sempre prometido ou invocado, sempre por vir, enquanto tudo o que realmente chega o faz sob condições presentes e, portanto, é passível de desconstrução. Os acontecimentos não são o que está presente, mas o que está por vir (CAPUTO, 2006, p. 21 – 22)⁶.

Essa articulação entre acontecimento, temporalidade e teologia revela uma dimensão profundamente dinâmica e instável da experiência humana, onde o novo e o imprevisível desafiam as estruturas rígidas da ordem estabelecida, abrindo espaço para transformações radicais e possibilidades ainda não imaginadas.

A noção de tempo encontra consonância com a filosofia de Emmanuel Levinas (1906-1995), que o concebe como "o trabalho do perdão" (1978, p. 147). Nessa perspectiva, a temporalidade é ressignificada pela ética da responsabilidade pelo outro, sugerindo que o passado não precisa ser encarado como um fardo imutável. Pelo contrário, ele pode ser redimensionado por meio das relações interpessoais, revelando uma dimensão *metanoética* do tempo, conforme destacado por Caputo (2006). Essa visão encontra eco nas reflexões de Paul Ricoeur (1913 – 2005), para quem “o perdão interrompe o fluxo comum da temporalidade histórica” (2007, p. 475). Ricoeur argumenta que a temporalidade está intrinsecamente ligada à narrativa, pois é por meio das histórias que contamos sobre o passado e o futuro que conferimos inteligibilidade à experiência do tempo.

Na fenomenologia de Levinas, o perdão emerge como a própria essência do tempo, representando o triunfo do tempo da fecundidade sobre o envelhecimento e a morte. Trata-se de uma inversão da ordem natural das coisas, ou seja, da reversibilidade do tempo. Mas como compreender isso? Na perspectiva levinasiana, o perdão repete o passado, mas ao fazê-lo, purifica-o. Graças a essa dinâmica, os instantes não se sucedem de maneira indiferenciada; ao contrário, há espaço para a novidade, para a irrupção do não-idêntico.

⁶ The event that is promised by a given name is what Derrida calls “the undeconstructible.” The event is Always undeconstructible because it is Always promised or called for, always to come, whereas whatever actually arrives has arrived under presente conditions and so is deconstructible. Events are not what is present but what is coming.



Como afirma Levinas, o tempo é o não-definitivo do definitivo, alteridade sempre recomeçante do realizado – o ‘sempre’ do recomeço (1978).

O tempo transcende sua linearidade habitual, abrindo-se para uma dimensão ética em que o perdão desempenha um papel central na transformação da experiência humana. Dessa forma, a temporalidade do acontecimento exige uma compreensão do tempo que transcenda a cronologia e abrace a imprevisibilidade do *kairós*. Isso não apenas desafia concepções convencionais de história e causalidade, mas também aponta para uma ética do devir, na qual a esperança e o risco se entrelaçam. Essa ética está intrinsecamente relacionada à noção de hospitalidade ao acontecimento que, como destaca Caputo, acolher o acontecimento significa reconhecer que ele se impõe independentemente de nossa vontade e planejamento (2006) e, tal como argumenta Deleuze:

O devir-ilimitado torna-se o próprio acontecimento, ideal, incorporal, com todas as reviravoltas que lhe são próprias, do futuro e do passado, do ativo e do passivo, da causa e do efeito. O futuro e o passado, o mais e o menos, o muito e o pouco, o demasiado e o insuficiente *ainda*, o já e o *não*: pois o acontecimento, infinitamente indivisível, é sempre *os dois ao mesmo tempo*, eternamente o que acaba de passar e o que vai se passar, mas nunca o que se passa (cortar demasiado profundo mas não o bastante). O ativo e o passivo: pois o acontecimento, sendo impassível, troca-os tanto melhor quanto não é *nem um nem outro*, mas seu resultado comum (cortar-ser cortado). A causa e o efeito: pois os acontecimentos, não *sendo nunca nada mais que os efeitos*, podem tanto melhor uns com os outros entrar em funções de quase-causas ou de relações de quase-causalidade sempre reversíveis (a ferida e a cicatriz) (DELEUZE, 2015, p. 9).

Ao compreender o tempo do acontecimento como *kairológico*, Caputo propõe uma leitura que rompe com a linearidade causal e enfatiza a abertura ao novo, ao inesperado e ao incontrolável. Sua abordagem não apenas amplia as fronteiras da hermenêutica teológica e filosófica, mas também convida a uma reflexão mais profunda sobre o papel do tempo na constituição da experiência humana e na construção de horizontes éticos e existenciais.

4 Acontecimento e a fragilidade da linguagem

A linguagem, ao tentar nomear um acontecimento, inevitavelmente esbarra em limites estruturais. Esse aparente fracasso, contudo, não constitui um déficit epistemológico, mas a condição mesma de possibilidade para a interpretação e reinterpretação contínua do acontecimento. Como observa Caputo (2006), nomear um acontecimento é sempre algo provisório, pois todo nome está sujeito às contingências e à imprevisibilidade. Ao evocar promessas, aspirações ou mesmo



cadeias de memórias que transcendem sua própria capacidade, o nome acaba por se desgastar e sucumbir, incapaz de sustentar tudo aquilo que ele próprio desperta. Assim, um nome é como uma nota promissória que não tem como honrar sozinha. Essa tese, influenciada pelo pensamento de Derrida, revela-se central para compreender a proposta de uma "teologia fraca" que rejeita o realismo metafísico em favor de uma hermenêutica do acontecimento.

Derrida demonstra em *Margens da Filosofia*, que a linguagem opera sob o regime da *différance* — um movimento infinito de adiamentos e substituições que impede a fixação definitiva do significado:

(...) o conceito de significado não é nunca, em si mesmo, presente, numa presença auto-suficiente que não remeteria senão para si mesma. Todo o conceito está por direito, inscrito numa cadeia ou num sistema no interior do qual remete para o outro, para os outros conceitos, pelo jogo sistemático das diferenças. Em semelhante jogo, a diferença não é mais, portanto, um conceito, mas a possibilidade da conceitualidade, do processo e dos sistemas conceituais em geral (DERRIDA, 1991, p. 42).

Caputo, apropriando-se desse arcabouço teórico, redefine a noção de divindade: seu "Deus fraco" não se apresenta como um ser soberano e imutável, mas como uma força que se manifesta na vulnerabilidade, na abertura ao devir e na resistência à nomeação estática. Como afirma o autor (2006), a força do acontecimento reside precisamente em sua recusa em ser aprisionado por qualquer nome — ele escapa sempre, desafiando a estabilidade semântica.

Essa perspectiva subverte a tradição teológica clássica, que concebe Deus como um fundamento ontológico absoluto. Em contraste, a teologia fraca alinha-se à "força fraca" de Derrida (*Voyous*, 2003) e à "força messiânica frágil" de Walter Benjamin (*Illuminations*, 1940), propondo uma espiritualidade que não impõe verdades dogmáticas, mas acolhe a tensão entre o já e o ainda-não. Tal abordagem ressoa também na teologia apofática, como dito anteriormente. Caputo (2006) atualiza a tradição ao propor que o nome divino não deve ser entendido como um signo fixo, mas como uma "promessa" que incessantemente desestabiliza seus próprios limites semânticos.

A fragilidade da linguagem, nessa perspectiva, não é um obstáculo, mas a própria condição para um pensamento teológico radicalmente aberto. Ao invés de capturar o acontecimento, a linguagem o invoca, mantendo um espaço de indeterminação que permite a reinvenção contínua de sentidos. Como argumenta Caputo (2006), a dinamicidade do real impede que qualquer nome se torne definitivo, transformando a indeterminação em potencialidade hermenêutica. Isso se alinha à noção derridiana da escrita como sistema diferencial, onde o significado emerge da tensão entre presença e ausência (Derrida, 1991).



Aplicada à teologia, essa lógica revela que o nome (de) Deus é paradigmático dessa impossibilidade de fixação. A análise, portanto, dialoga com questões filosóficas tensionando as fronteiras entre linguagem e transcendência. Ao destacar a inadequação inevitável entre nomes e acontecimentos, Caputo abre espaço para uma reflexão interdisciplinar que articula a filosofia da linguagem, a hermenêutica e a teologia, reforçando a ideia de que o divino, enquanto promessa incondicional, jamais pode ser plenamente capturado pelos limites simbólicos humanos. Qualquer tentativa de defini-lo linguisticamente resulta em redução, já que a divindade escapa às categorias metafísicas que buscam contê-la.

Como sintetiza Catherine Keller (2003):

Uma teologia do devir nos convida a abraçar a fluidez da realidade, reconhecendo que tanto o divino quanto o humano estão em um processo contínuo de transformação. Essa espiritualidade rejeita a ilusão de verdades imutáveis, propondo, em seu lugar, uma ética da responsividade que acolhe a alteridade como um chamado à transformação (KELLER, 2003, p. 187.)⁷

Assim, a hermenêutica do acontecimento não apenas aceita a impossibilidade de uma nomeação definitiva, mas celebra-a como espaço de abertura interpretativa. A fragilidade da linguagem torna-se horizonte de possibilidades, convidando a um engajamento contínuo com o devir e com o desconhecido.

5 Implicações filosóficas e teológicas da fragilidade da linguagem

A fragilidade da linguagem transcende os limites de um problema meramente epistemológico ou semântico, desdobrando-se em implicações éticas, políticas e teológicas. Esse fenômeno ganha contornos particularmente significativos no contexto da hermenêutica do acontecimento, que enfatiza a dimensão dinâmica e aberta da linguagem. Longe de ser apenas um veículo de comunicação, a linguagem emerge como um campo de tensões onde os significados são continuamente construídos e desconstruídos. Essa instabilidade revela sua incapacidade de fixar um significado absoluto, transformando-a em um espaço de hospitalidade para o advento do inesperado.

Na perspectiva da hermenêutica do acontecimento, a fragilidade da linguagem decorre de sua constitutiva abertura à reinterpretação e ressignificação. Essa característica vincula a linguagem à temporalidade e à historicidade, desafiando qualquer tentativa de fechamento dogmático nos

⁷ A theology of becoming invites us to embrace the fluidity of reality, recognizing that both the divine and the human are in a continuous process of becoming. This spirituality rejects the illusion of immutable truths, proposing instead an ethics of responsiveness that welcomes otherness as a call to transformation.



discursos teológicos e filosóficos (CAPUTO, 2006). Em vez de ser vista como um instrumento estático e transparente, a linguagem é compreendida como um meio vulnerável, mas paradoxalmente potente: ao permitir múltiplas interpretações, ela se torna o próprio *locus* da experiência do acontecimento, que ocorre na imanência da história. Essa concepção encontra eco nas reflexões de Derrida (1991), que destaca a ausência de um "centro" fixo no discurso como uma condição essencial da linguagem.

Através da *différance*, Derrida subverte a lógica binária e expõe a precariedade de qualquer pretensão de fixidez semântica. Tal ausência, de um ponto de ancoragem absoluto, não conduz ao relativismo total, mas exige um compromisso ético com a responsabilidade interpretativa. Nesse sentido, a linguagem é a condição fundamental para o diálogo entre o presente e o futuro. As implicações teológicas dessa abertura hermenêutica são profundas. Em tradições filosófico-teológicas que buscaram assegurar a transcendência e a imutabilidade de Deus por meio da linguagem, a ideia de um discurso aberto à reinterpretação pode parecer ameaçadora. No entanto, essa mesma fragilidade oferece a possibilidade de renovação. A fragilidade da linguagem deve ser vista não como um *déficit*, mas como um espaço de hospitalidade para o futuro, para o acontecimento não dito ou e/ou não compreendido.

Caputo reitera essa perspectiva ao defender que a linguagem deve permanecer aberta ao futuro (*l'avenir*), apontando para uma teologia que se distancia do dogmatismo e se insere na temporalidade radical do acontecimento. Essa abordagem permite que a fé não seja reduzida a proposições rígidas, mas vivida como resposta ao chamado do devir, uma resposta que se reinscreve continuamente na trama do discurso e da existência. Nesse quadro, a teologia se torna um espaço de acolhimento da alteridade e da pluralidade de vozes que clamam por significado no tempo presente.

Do ponto de vista ético e político, a ausência de um significado fixo não implica caos interpretativo, mas antes a necessidade de um compromisso ético com a escuta do outro e a responsabilidade hermenêutica. Paul Ricoeur argumenta que a interpretação nunca é um ato isolado, mas um exercício dialógico que envolve o intérprete, o texto e o horizonte de expectativas de uma comunidade discursiva:

A compreensão não é nunca uma operação isolada do sujeito; ela se realiza sempre no interior de uma tradição de pensamento e de linguagem que constitui o horizonte inevitável dentro do qual qualquer interpretação toma forma (RICOEUR, 1989, p. 134).

E ainda:



O texto, ao abrir-se para o leitor, não oferece simplesmente um sentido fixo ou unívoco; ele convoca o leitor para um diálogo no qual o sentido emerge progressivamente, na interseção entre o que o texto diz e o que o leitor traz consigo como parte de sua experiência histórica e cultura (RICOEUR, 1989, p. 136)

A interpretação da linguagem religiosa, assim, não pode ser reduzida a uma apropriação individualista, mas deve ser entendida dentro de uma práxis comunitária de escuta e discernimento.

No campo teológico, essa abertura hermenêutica tem implicações diretas sobre a concepção de revelação. Se a revelação é compreendida como um acontecimento e não como um depósito fixo de verdades imutáveis, reconhece-se que cada interpretação teológica é um ato de releitura à luz das circunstâncias históricas e culturais. Karl Barth (1886–1968) já havia argumentado que a revelação divina não pode ser capturada definitivamente pela linguagem humana, pois sempre ultrapassará qualquer tentativa de sistematização conceitual.

A revelação de Deus não é algo que possamos possuir ou controlar; ela é um evento no qual Deus fala, e nós somos chamados a escutar. Nenhuma palavra humana pode capturar plenamente esse evento, pois ele sempre ultrapassa nossas tentativas de sistematização (BARTH, 2009, p. 182).

Longe de ser um obstáculo para a filosofia e a teologia, a fragilidade da linguagem é condição mesma para que a teologia permaneça um discurso renovável e aberto ao diálogo com o tempo presente. É a impossibilidade de um fechamento definitivo do discurso significa que a busca pela verdade permanece um processo vivo e dinâmico, onde fé, interpretação e subjetividade se entrelaçam em um jogo hermenêutico que nunca se esgota, mas que se renova incessantemente diante do horizonte do acontecimento.

6 A poética da nomeação e a teologia da fragilidade

A contribuição de Caputo à filosofia da religião e à teologia pós-moderna encontra seu cerne no compromisso com a desconstrução do discurso teológico tradicional. Central a esse empreendimento está o conceito de "poética da nomeação", que desafia a ideia convencional de que a linguagem serve apenas como um instrumento passivo de representação da realidade. Para Caputo, nomear é um ato criador, uma prática performativa que não se limita à mera designação referencial, mas que constitui e transforma aquilo que nomeia (CAPUTO, 2006). Nesse sentido, a linguagem emerge como um campo dinâmico, capaz de instaurar novas possibilidades no horizonte do ser.



Essa compreensão da linguagem reverbera profundamente na teologia, particularmente na "teologia fraca" na qual qualquer discurso sobre Deus deve ser entendido como provisório, aberto à revisão e à reinterpretação contínua. Em contraste com a tradição teológica clássica, marcada por afirmações dogmáticas e fechadas, a teologia fraca propõe um modelo responsivo, que permanece sensível às incertezas da experiência religiosa e aos desafios do *devoir*. Aqui, a fragilidade da linguagem religiosa não é como um convite à reflexão crítica e à abertura para novas interpretações. Esse aspecto ressoa com o pensamento de Ricoeur, para quem a linguagem teológica deve ser lida como uma "linguagem da esperança". "A metáfora não diz apenas outra coisa; ela nos faz ver o mundo de outro modo; é uma maneira de redesdobrar o sentido e abrir possibilidades inéditas em nosso relacionamento com o real" (RICOEUR, 1975, 268).⁸

Ricoeur enfatiza que a verdade do discurso, em nosso caso, do discurso religioso não reside em sua literalidade, mas em sua capacidade de abrir novas possibilidades de compreensão e experiência do divino. A hermenêutica teológica pós-moderna, nesse contexto, assume um caráter essencialmente dinâmico, reconhecendo que a relação entre linguagem e experiência religiosa está em constante processo de reconstrução. A fé, assim, deixa de ser uma adesão rígida a um conjunto fixo de crenças e passa a ser concebida como um compromisso com a possibilidade do novo, um testemunho inabalável da esperança no advento do inesperado (CAPUTO, 2006).

A poética da nomeação encontra um eco significativo na desconstrução derridiana da linguagem e do significado. Para Derrida (1992), a linguagem não é um sistema estático de signos, mas um campo em permanente movimento, no qual os significados são continuamente adiados e ressignificados. Essa visão tem implicações profundas para a teologia, pois sugere que qualquer fala sobre Deus está destinada a ser incompleta e provisória. A teologia fraca, portanto, reconhece sua própria insuficiência e permanece aberta ao *devoir*, resistindo à tentação de cristalizar significados definitivos. Essa postura dialoga diretamente com a hermenêutica de Ricoeur, que vê na linguagem religiosa um discurso metafórico cuja força reside na capacidade de evocar novos sentidos e experiências do sagrado (RICOEUR, 1995).

Em um panorama mais amplo, essa discussão se conecta ao debate pós-moderno sobre secularização e a crise da metafísica clássica. Pensadores como Vattimo (1983) defendem que a teologia deve abraçar um "pensamento fraco", que resista à pretensão de estruturas metafísicas definitivas. O pensamento fraco não é uma doutrina ou sistema, mas uma atitude que reconhece a impossibilidade de alcançar verdades absolutas e universais. Ele se abre à multiplicidade de

⁸ La métaphore ne dit pas seulement autre chose, elle nous fait voir le monde autrement; elle est une manière de redéployer le sens et d'ouvrir des possibilités inédites dans notre rapport au réel.



interpretações e à historicidade de todas as formas de conhecimento. Essa linha de pensamento, alinhada à teologia da fragilidade, enfatiza a necessidade de uma teologia dialógica e responsiva, capaz de reconstruir-se à medida que a história e a experiência humana evoluem. Assim, tanto a poética da nomeação quanto a teologia fraca situam-se no coração do debate pós-moderno sobre a natureza da linguagem religiosa e a relação entre fé e discurso.

Ao recusar-se a fixar significados definitivos e ao insistir na abertura à incerteza e à novidade, essas abordagens oferecem uma perspectiva renovada para a teologia. Nessa visão, a fé transcende a mera adesão a dogmas e torna-se um ato de esperança, um compromisso com a possibilidade do possível e com o impossível da possibilidade. Essa concepção não apenas revitaliza o diálogo interdisciplinar entre filosofia, teologia e hermenêutica, mas também reafirma a centralidade da linguagem como um espaço de criação e transformação contínua.

Considerações Finais

O presente texto propôs explorar a complexa relação entre nome e acontecimento na filosofia da linguagem, tomando como referência central a análise de John D. Caputo sobre a desconstrução do significante teológico e suas implicações para a hermenêutica do acontecimento. Ao longo deste estudo, ficou evidente que a abordagem de Caputo rompe decisivamente com a tradição metafísica que concebe o nome (de) Deus como um signo estável e identitário, deslocando-o para uma lógica do acontecimento — uma estrutura aberta, temporalmente constituída e marcada pela contingência.

A tese de Caputo, desenvolvida e articulada em *The Weakness of God: A Theology of the Event* (2006), foi examinada com profundidade, revelando sua crítica à onto-teo-logia e à soberania divina tradicional. Em seu lugar, ele propõe uma "teologia do *devenir*" que reconhece a instabilidade do nome e sua inserção no jogo indeterminado da *différance* e da promessa. Assim, o nome (de) Deus, sob essa perspectiva, não é uma categoria estável ou referencial, mas um vestígio que escapa à plenitude da presença, mantendo-se como uma evocação do imprevisível e do messiânico (*à venir*). Essa transformação redefine radicalmente o papel do nome no campo teológico, convertendo-o de um substantivo fixo em um verbo dinâmico, um chamado incessante que desafia as estruturas estabelecidas.

Essa concepção encontra respaldo direto no pensamento de Derrida, especialmente em sua crítica ao logocentrismo e à metafísica da presença, exposta em *De la grammatologie* (1997). A instabilidade semântica do signo linguístico, demonstra que nenhum nome pode encerrar



plenamente o significado que pretende representar, dado o adiamento contínuo da significação (*différance*). Caputo amplifica essa lógica ao aplicá-la ao campo teológico, sugerindo que o nome (de) Deus não é uma instância ontológica plena, mas uma exortação frágil e vulnerável que se mantém na dimensão precária do acontecimento. Assim, a interseção entre filosofia e teologia emerge como um diálogo fecundo, evidenciando como a fragilidade da linguagem pode ser tanto limite quanto potencialidade.

Ao propor uma teologia do acontecimento, Caputo desestabiliza a tradição dogmática ao afirmar um "Deus fraco", desprovido da onipotência clássica, mas paradoxalmente forte em sua fraqueza, vulnerabilidade e apelo ético. Sua provocativa indagação:

O mundo estremece suavemente sob a força tênue de um acontecimento, inquieto pelos sutis impulsos do chamado divina e subversivamente santo de Deus. Mas será realmente Deus quem chama? Quem pode saber quem está chamando? O acontecimento é uma brisa que sopra do paraíso, o vento que varreu as trevas do abismo (o *ruah Elohim*), ou é apenas o rumor anônimo de algo que não sei o que é? (CAPUTO, 2006, p. 353 – 354)⁹.

Reitera que essa indeterminação essencial não deve ser vista como um problema, mas como uma condição constitutiva do próprio acontecimento. O nome (de) Deus, nesse sentido, torna-se menos um ponto fixo do que um movimento incessante, uma promessa que desafia as estruturas estabelecidas e abre espaço para novas possibilidades hermenêuticas.

Assim, a teologia do acontecimento não apenas redefine a relação entre linguagem e realidade, mas também reposiciona a experiência do sagrado. O nome (de) Deus deixa de ser um significante que delimita e encerra, transformando-se em um vestígio que abre para as possibilidades do *devenir*. Esse deslocamento sugere uma ética baseada na hospitalidade ao desconhecido, no acolhimento do imprevisível e na constante reinterpretação da fé à luz do acontecimento. Aqui, o diálogo interdisciplinar entre filosofia e teologia se intensifica, evidenciando como a fragilidade da linguagem pode ser tanto limite quanto potencialidade. A abordagem caputiana não apenas desafia as categorias tradicionais, mas também convida a uma reflexão contínua sobre os modos como nomeamos e experienciamos o sagrado em um mundo marcado pela contingência e pela mudança. Portanto, a teologia do acontecimento emerge como

⁹ The world quivers quietly under the weak force of an event, made restless by the silent promptings of God's divinely subversive call. But is it really God who calls? Who knows who is calling? Is the event a breeze blowing out of paradise, the wind that swept across the darkness of the deep (the *ruach Elohim*), or is it only the anonymous rumbling of I know not what?



uma via fecunda para repensar a linguagem e o divino em termos de abertura, promessa e responsabilidade ética.

Referências

AQUINO, Tomás de. *Summa Teológica. Volume 1*. São Paulo: Edições Loyola, 2021.

BALTHASAR, H.U. *Theo -Drama, vol. 2*. San Francisco: Ignatius Press, 1974.

_____. *Mysterium Paschale*. Edinburgh: T & T Clark, 1988.

_____. O evento Cristo. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. *Mysterium Salutis III/6*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1974, p. 58 – 59.

BARTH, Karl. *Dogmática Eclesiástica*, vol. I/1. Tradução de Álvaro L. M. Viana et al. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

BENJAMIM, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. *Illuminations*. New York: Schocken Books, 1940.

CAPUTO, John D. *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Logic of Sense*. Columbia University Press, 1990.

DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. Tradução de Miriam Chnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 1997.

_____. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1997.

_____. *Margins of Philosophy*. Trans. Alan Bass. University of Chicago Press, 1982.

_____. *Of Grammatology*. Trans. Gayatri Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997.

_____. *Voyous: Deux essais sur la raison*. Paris: Galilée, 2003.

DIONÍSIO, o Areopagita *The Divine Names*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1987.

_____. *The Mystical Theology and Other Works*. Trans. Colm Luibhéid. New York: Paulist Press, 1990.

HEIDEGGER, Martin. *Identität und Differenz*. Pfullingen: Neske, 1977.

_____. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 1991.



KELLER, Catherine. *Face of the Deep: A Theology of Becoming*. London: Routledge, 2003.

LEVINAS, Emmanuel. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Kluwer Academic Publishers, 1974.

_____. *Totalité et Infini, La Haye: Martinus Nijhoff, 1978*.

_____. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Martinus Nijhoff, 1974.

MARION, Jean-Luc. *God Without Being*. University of Chicago Press, 1991.

MOLTMANN, Jürgen. *The Crucified God*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François, Campinas: Unicamp, 2007.

_____. *Do Texto à Ação: Ensaios em Hermenêutica II*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

_____. *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*. Seuil, 1986.

_____. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Texas Christian University Press, 1986.

_____. *La métaphore vive*. Seuil, 1995.

_____. *Belief*. Stanford University Press, 1999.

_____. *After Christianity*. Columbia University Press, 2002.

_____; ROVATTI, Pier Aldo (Orgs.). *Il pensiero debole*. Milão: Feltrinelli, 1983.

Recebido: 20-04-2025

Aceito: 28-08-2025