

Eduardo Rodrigues da Silva

**A “DISSOLUÇÃO DO SAGRADO”:
CRISTIANISMO E PÓS-MODERNIDADE NO PENSAMENTO DE
GIANNI VATTIMO**

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Clóvis Salgado Gontijo Oliveira

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2018

Eduardo Rodrigues da Silva

**A “DISSOLUÇÃO DO SAGRADO”:
CRISTIANISMO E PÓS-MODERNIDADE NO PENSAMENTO DE
GIANNI VATTIMO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia da Religião

Orientador: Prof. Dr. Clóvis Salgado Gontijo Oliveira

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2018

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Silva, Eduardo Rodrigues da
S586d A “dissolução do sagrado”: cristianismo e pós-modernidade
no pensamento de Gianni Vattimo / Eduardo Rodrigues da
Silva. - Belo Horizonte, 2018.

130 p.

Orientador: Prof. Dr. Clóvis Salgado Gontijo Oliveira
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Cristianismo. 2. Pós-modernidade. 3. Metafísica. 4.
Vattimo, Gianni. I. Oliveira, Clóvis Salgado Gontijo. II.
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de
Filosofia. III. Título

CDU 215

Dissertação de **Eduardo Rodrigues da Silva** defendida e aprovada, com a nota 10
(dez) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos
Professores:

Clovis Salgado Gontijo Oliveira
Prof. Dr. Clovis Salgado Gontijo Oliveira / FAJE (Orientador)

João A. Mac Dowell
Prof. Dr. João A. A. Mac Dowell / FAJE

Paulo Sérgio Carrara
Prof. Dr. Paulo Sérgio Carrara / ISTA (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 23 de março de 2018.

A VOCÊ...

AGRADECIMENTOS

À Arquidiocese de Pouso Alegre, pela oportunidade.
Aos meus familiares, pelo apoio.
Aos redentoristas, pela acolhida fraterna.
A FAJE, pela excelência do ensino.
Ao meu orientador, pela abertura de horizontes.
A Deus, por tudo.

**“Ainda que eu falasse línguas,
as dos homens e as dos anjos,
se eu não tivesse a caridade,
seria como bronze que soa ou como címbalo que tine.**

**Ainda que tivesse o dom da profecia,
o conhecimento de todos os mistérios e de toda ciência...”**

(1Cor 13,1-2)

RESUMO

Esta dissertação estuda a relação entre o cristianismo e a pós-modernidade no pensamento de Gianni Vattimo. Depois do anúncio da morte de Deus e do ultrapassamento da metafísica, constata-se, no fim do século XX e início do terceiro milênio, o retorno do fenômeno religioso em meio ao contínuo processo de secularização da sociedade ocidental. A questão de Deus e a problemática religiosa ressurgem. Coloca-se, portanto, o desafio de compreender o paradoxo do reaparecimento da experiência religiosa cristã no ambiente cultural pós-moderno e secularizado. Partindo de uma filosofia herdeira do pensamento de Nietzsche e Heidegger, baseada no niilismo hermenêutico e no fim da metafísica, Vattimo reflete sobre a experiência cristã na pós-modernidade. Primeiramente, a pesquisa aborda, panoramicamente, o contexto, as raízes culturais e os pressupostos filosóficos da condição pós-moderna. Em seguida, as peculiaridades da pós-modernidade são explicitadas, à luz do pensamento de Vattimo, numa perspectiva hermenêutica da religião cristã, colocando-as numa relação que não é de exclusão, mas, sim, de continuidade e proveniência em relação a tal tradição. A secularização e a pós-modernidade, com todas as suas características, são apresentadas como frutos maduros do cristianismo, a partir da ideia da *kēnōsis*. Em tempos pós-modernos, o retorno da religião tem entre suas causas, no âmbito da cultura comum, o sentimento do vazio existencial e, no âmbito teórico, a queda dos interditos filosóficos contra a religião, mediante a crise dos grandes sistemas especulativos modernos, por um lado, e a dissolução das metanarrativas e dos princípios absolutos de explicação da realidade, por outro. Desse modo, o niilismo hermenêutico, o ultrapassamento da metafísica e a secularização se tornam, paradoxalmente, condições favoráveis para a retomada da experiência religiosa cristã sob uma nova configuração, diferente daquela construída pela tradição clássica da metafísica ocidental. Por fim, em estreita conexão com o *pensiero debole*, a dissertação traz as características da religião pós-moderna, nomeada por Vattimo como cristianismo não religioso. Esta forma de cristianismo se revela como horizonte de uma experiência religiosa mais espiritual, não vinculada a instituições fortemente hierarquizadas, a verdades absolutas, dogmáticas e morais, mas como possibilidade hermenêutica de construção de sentido, a partir da *kēnōsis* e da *caritas*. Assim, o cristianismo não religioso convida ao diálogo entre a religião cristã, os desafios da pluralidade cultural e os conflitos religiosos contemporâneos. Vattimo alerta também para os perigos do fundamentalismo, das tendências reacionárias, da violência metafísica e defende a atualidade da herança cristã na construção do destino político da sociedade ocidental pós-moderna.

PALAVRAS-CHAVE: Vattimo. Pós-modernidade. Metafísica. Hermenêutica. Cristianismo.

ABSTRACT

This dissertation studies the relationship between Christianity and postmodernity in Gianni Vattimo's thinking. After the announcement of the death of God and the overcoming of metaphysics, the return of the religious phenomenon in the midst of the continuous process of secularization of Western society is observed at the end of the 20th century and beginning of the third millennium. The question of God and the religious problematic reappears. The challenge is therefore to understand the paradox of the reappearance of Christian religious experience in the postmodern and secularized cultural environment. Vattimo reflects on the Christian experience in postmodernity, based on a philosophy that is heir to the thought of Nietzsche and Heidegger, based on hermeneutic nihilism and the end of metaphysics. First, the research panoramically presents the context, the cultural roots and the philosophical presuppositions of the postmodern condition. Next, the peculiarities of postmodernity are explained, in the light of Vattimo's thought, in a hermeneutical perspective of the Christian religion, placing them in a relation that is not of exclusion but of provenance and continuity in relation to that tradition. Secularization and postmodernity, with all their characteristics, are presented as mature fruits of Christianity, thanks to the idea of *kenosis*. In postmodern times, the return of religion has among its causes, within the framework of common culture, the feeling of the existential emptiness and, in the theoretical scope, the fall of the philosophical interdicts against the religion, through the crisis of the great modern speculative systems, on one hand, and the dissolution of the metanarratives and the absolute principles of explanation of reality, on the other. Thus, hermeneutic nihilism, metaphysical overcoming, and secularization become, paradoxically, favorable conditions for the resumption of Christian religious experience in a new configuration, different from that built by the classical tradition of Western metaphysics. Finally, in close connection with the *pensiero debole*, the dissertation brings the characteristics of the postmodern religion, named by Vattimo as non-religious Christianity. This particular form of Christianity reveals itself as a horizon of a more spiritual religious experience, not associated with strongly hierarchical institutions, to absolute, dogmatic and moral truths, but as a hermeneutical possibility of constructing meaning from *kenosis* and *caritas*. Thus, non-religious Christianity invites dialogue between the Christian religion, the challenges of cultural plurality and contemporary religious conflicts. Vattimo also warns of the dangers of fundamentalism, reactionary tendencies, metaphysical violence, and defends the relevance of Christian heritage in building the political destiny of postmodern Western society.

KEYWORDS: Vattimo. Postmodernity. Metaphysics. Hermeneutics. Christianity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 O CENÁRIO FILOSÓFICO DA PÓS-MODERNIDADE SEGUNDO VATTIMO.....	13
1.1 A condição pós-moderna.....	14
1.2 O fim da modernidade e a pós-modernidade.....	18
1.3 O niilismo.....	22
1.3.1 Em que ponto se encontra o niilismo?.....	22
1.3.2 Em que nos concerne o niilismo consumado?.....	24
1.4 O ultrapassamento da metafísica.....	28
1.5 A ontologia hermenêutica e a experiência da verdade.....	34
1.6 <i>Il pensiero debole</i>	42
2 O RETORNO DA RELIGIÃO NA PÓS-MODERNIDADE.....	46
2.1 Da crítica moderna à religião ao anúncio e significado da morte de Deus.	47
2.1.1 A crítica moderna à religião.....	47
2.1.2 A interpretação vattimiana da morte de Deus.....	51
2.2 O retorno da religião na pós-modernidade.....	57
2.2.1 Constatação e retomada do tema pela filosofia.....	57
2.2.2 Modalidades e causas do retorno da religião.....	59
2.2.3 O paradoxo do retorno da religião.....	62
2.2.4 O significado do retorno da religião para Vattimo.....	64
2.3 Experiência hermenêutica e cristianismo.....	67
2.4 Secularização, fim da história, dessacralização e cristianismo.....	70
2.5 <i>O pensiero debole</i> e o cristianismo.....	75
3 O CRISTIANISMO NÃO RELIGIOSO: CARACTERÍSTICAS E IMPLICAÇÕES.....	79
3.1 O cristianismo não religioso.....	79
3.2 Da verdade à caridade.....	82
3.3 O cristianismo não religioso e a redução da violência.....	87
3.4 O cristianismo não religioso e a desmistificação da moral e dos dogmas	93
3.5 Um cristianismo espiritual, hermenêutico, “estético” e des-institucionalizado.....	100

3.6	Um cristianismo dialógico.....	107
3.7	Cristianismo não religioso e engajamento político.....	110
	CONCLUSÃO.....	117
	REFERÊNCIAS.....	123

INTRODUÇÃO

Parte considerável do pensamento filosófico contemporâneo se erige sob a epígrafe da superação da metafísica clássica e da religião, questionando as pretensões das metanarrativas ou discursos totalizantes que se apresentavam como verdades absolutas. Apesar do anúncio da morte de Deus, constata-se, no fim do século XX e no amanhecer deste terceiro milênio, o retorno do fenômeno religioso em meio ao crescente processo de secularização da sociedade ocidental.

Impõe-se, portanto, um desafio à reflexão. Como compreender o paradoxo da efervescência religiosa, em seu matiz cristão, numa sociedade pós-moderna, pós-metafísica e secularizada? A questão de Deus e da problemática religiosa no horizonte filosófico se recoloca. De que forma seria possível pensá-la: como não cumprimento dos “fins” profeticamente anunciados no século XIX ou ainda em alguma relação de continuidade com as rupturas metafísicas e religiosas?

Numa tentativa de aproximação destas questões, esta dissertação recorre ao pensamento de Gianni Vattimo que aborda diretamente a problemática anunciada e foco da pesquisa. A partir de sua filosofia da religião e da cultura, refletir-se-á sobre o retorno da religião cristã na pós-modernidade: o contexto, os pressupostos filosóficos, características e perspectivas daquilo que o pensador denomina cristianismo não religioso.

Como faz saber, o próprio filósofo italiano considera todo seu labor filosófico articulado em torno de dois campos de interesse: a política e a religião. Sua reflexão motiva, portanto, este estudo por suscitar e ensaiar uma resposta hermenêutica a várias indagações sobre a religião cristã. Na reflexão filosófica contemporânea, dentro de um contexto entendido por Vattimo como pós-modernidade, tempo da pluralidade interpretativa, de que forma é possível abordar o retorno da religião, particularmente o cristianismo ocidental? Como interpretar a coexistência da religião num cenário que, sob um primeiro olhar, parece contradizê-la, ou ao menos abalá-la, pela influência do pensamento hermenêutico, do niilismo e da secularização? Que caminhos conduziram a essa situação paradoxal? Como se relacionam e convivem estas realidades? O que é possível vislumbrar?

Ao procurar responder a tais questões, esta pesquisa deseja:

1º - aprofundar o conhecimento sobre a religião cristã na obra de Gianni Vattimo, na perspectiva de uma Filosofia da Religião;

- 2º - compreender a pós-modernidade e seus pressupostos filosóficos (Nietzsche e Heidegger) segundo a interpretação do filósofo italiano, verificando de que modo a realidade pós-moderna é capaz de afetar não só a compreensão, mas também o *modus vivendi* da religião cristã;
- 3º - examinar como se articulam as categorias de continuidade e descontinuidade entre a pós-modernidade e cristianismo não religioso de Vattimo.

O título da dissertação sintetiza estes intentos num objetivo geral que é o de refletir sobre “A ‘DISSOLUÇÃO DO SAGRADO’: CRISTIANISMO E PÓS-MODERNIDADE NO PENSAMENTO DE GIANNI VATTIMO”.

Três etapas, correspondendo cada qual a um capítulo, caracterizam metodologicamente o percurso dissertativo, como se faz saber.

“O CENÁRIO FILOSÓFICO DA PÓS-MODERNIDADE SEGUNDO VATTIMO” constitui o primeiro momento da reflexão. Contextualizam-se a concepção e a interpretação de Vattimo sobre a pós-modernidade e seus principais pressupostos filosóficos, período que precisa ser “situado” pela filosofia e especialmente por esta pesquisa, pois é nele que se manifesta e se considera o retorno do cristianismo. Explicitam-se, nesse capítulo, os principais temas indicados pelo filósofo em sua obra intitulada *La fine della modernità*, que procura esclarecer a relação da tradição filosófica de Nietzsche e Heidegger, da qual é herdeiro, com o fim da época moderna e a pós-modernidade. Esta traz consigo uma série de questões como: o niilismo; o fim e o ultrapassamento da metafísica; a ontologia hermenêutica e sua relação com a verdade; a historicidade e o processo de secularização. É nesse horizonte que se comprehende o chamado *pensiero debole*, noção pela qual o filósofo se tornou conhecido. Este primeiro passo se justifica pela necessidade de se esclarecer, conceitual e contextualmente, o significado da pós-modernidade, apresentando e examinando as principais raízes teóricas às quais recorre Vattimo para sua análise sobre o cristianismo.

O segundo capítulo, “O RETORNO DA RELIGIÃO NA PÓS-MODERNIDADE”, analisa o paradoxo da relação entre o retorno da religião cristã e os elementos próprios da sociedade pós-moderna. Busca-se compreender as causas atribuídas por Vattimo ao retorno da religião em tempos nos quais se previa, em termos teóricos e existenciais, senão seu ocaso, ao menos forte resistência a ela. Entre as causas, o pensador sublinha motivações coletivas e subjetivas; no campo da cultura comum, o sentimento de medo e insegurança experimentado na época do anúncio da morte de Deus e a perda do sentido da existência com o tédio que a acompanha; no campo teórico, a queda dos interditos filosóficos contra a religião, a crise dos

sistemas especulativos da modernidade e o desaparecimento de qualquer fundacionismo. Retomam-se os pressupostos trabalhados no primeiro capítulo para confrontá-los com o tema do retorno da religião cristã. Se no primeiro momento da pesquisa a atenção se dirige ao contexto pós-moderno como um todo, no segundo, o foco se dirige precisamente ao cristianismo em seu diálogo com a pós-modernidade e vice-versa. As considerações sobre a pós-modernidade são lidas sob a perspectiva de uma hermenêutica da religião cristã, numa relação de procedência e não de exclusão entre elas. Em termos sucintos, trata-se da relação entre o retorno da religião cristã e a pós-modernidade, caracterizada pelo fim e ultrapassamento da metafísica, pela morte de Deus, pela hermenêutica niilista e pela secularização. Aprofunda-se a consideração vattimiana de que a religião que retorna, retorna numa nova configuração, porque diferente daquela construída pela tradição metafísica ocidental. Anuncia-se uma religião pós-moderna, em estreita relação com o *pensiero debole* que, herdeiro do princípio da *kēnōsis*, aponta para um cristianismo não religioso.

Sucedendo aos dois capítulos bastante teóricos e abordados numa perspectiva hermenêutica, o terceiro, “O CRISTIANISMO NÃO RELIGIOSO: CARACTERÍSTICAS E IMPLICAÇÕES”, apresenta de modo mais “palpável”, embora não menos exigente intelectualmente, o olhar prospectivo de Vattimo sobre o cristianismo não religioso, delineando os seus traços significativos. Vislumbra-se o horizonte de uma experiência religiosa cristã mais espiritual, não vinculada às instituições fortemente hierarquizadas, a verdades absolutas, dogmáticas ou morais, mas como possibilidade hermenêutica de construção de sentido, a partir das noções cristãs da *kēnōsis* e da *caritas*. A perspectiva de uma interpretação hermenêutica da história da salvação convida ao diálogo na relação entre o cristianismo, os temas da pós-modernidade, os conflitos culturais e religiosos atuais. À luz do *pensiero debole*, alerta-se para os perigos sempre presentes do fundamentalismo, das tendências reacionárias e da violência com raízes metafísicas, propondo, sob a consideração positiva do niilismo como abertura de possibilidades e não como anúncio de catástrofes, a atualidade do papel e da vocação do cristianismo não religioso na construção dos destinos político-democráticos da sociedade ocidental na pós-modernidade.

1 O CENÁRIO FILOSÓFICO DA PÓS-MODERNIDADE SEGUNDO VATTIMO

A reflexão de Gianni Vattimo sobre a religião, em sua expressão cristã ocidental europeia, requer contextualização. Explicitar o lugar filosófico do tema da dissertação, mesmo que em linhas gerais, dá a conhecer o horizonte hermenêutico a partir do qual fala o pensador italiano¹, ao mesmo tempo em que inscreve a pesquisa no âmbito próprio de uma filosofia da religião que (re)toma gradativamente seu lugar na tradição filosófica do Ocidente².

Metodologicamente, trata-se, em primeiro lugar, de apresentar a compreensão vattimiana da pós-modernidade, suas características e os instrumentais teóricos dos quais ele lança mão para pensar o cristianismo nela inserido. O intento deste capítulo se traduz na questão de como Vattimo interpreta filosoficamente a chamada pós-modernidade, palco do objeto de pesquisa.

Uma resposta, ainda que não sistemática e definitiva, como se apresenta a própria filosofia vattimiana, pode ser tecida mediante as ideias presentes na obra *La fine della modernità*. Nela, Vattimo afirma que os debates e teorizações sobre o fim da época moderna e a chamada pós-modernidade, bem como suas implicações e consequências para se pensar a realidade contemporânea, só alcançam rigor filosófico se compreendidos a partir da relação entre o pensamento de Nietzsche e Heidegger, lidos sob uma ótica positiva para uma possível

¹ Nascido em Turim, em 1936, de tradição católica, filho de um simples policial e de uma costureira, Vattimo recebeu profunda influência de seus mestres. Como grande estudioso de Santo Tomás, seu diretor espiritual lhe ensinou, ainda no Liceu, os primeiros fundamentos filosóficos. Na faculdade de Filosofia, Gianni foi aluno de Luigi Pareyson que, no trabalho de conclusão de curso, orientou-o sobre o tema do conceito de ser em Aristóteles e, depois da licenciatura, incentivou-o no estudo do pensamento de Nietzsche. Sua leitura nietzschiana se realizou com o auxílio da obra que Heidegger, em 1960, havia publicado sobre Nietzsche. De 1962-64, Vattimo estudou em Heidelberg, Alemanha, como aluno de Karl Löwith e Hans-Georg Gadamer. O encontro com Gadamer foi decisivo para seu conhecimento e aprofundamento da teoria da interpretação. Por essa trajetória de formação intelectual, Vattimo se reconhece como um filósofo hermenêutico. Cf. VATTIMO, Gianni. *Entrevista concedida a Jorge Coscia*. Puerto Cultura emitido por Canal 9 TDA. Publicado em 18 de fevereiro de 2013. Disponível em: <<https://youtu.be/rZN00FT7VSI>>. Acesso em: 04 ago. 2017. Também: FERREIRA, Vicente de Paula. *Cristianismo não religioso no pensamento de Gianni Vattimo*. Aparecida, SP: Santuário, 2015. p. 17-18.

² Embora a Filosofia da Religião (expressão usada pelo filósofo inglês Ralph Cudworth, no século XVII) tenha se estabelecido como enfoque específico de pesquisa a partir da segunda metade do século XX, a relação entre filosofia e religião faz parte da tradição filosófica ocidental, passando por várias fases e enfoques. No Brasil, depois de um longo período da influência positivista e marxista nos ambientes acadêmicos com forte rejeição a temáticas religiosas, começam a aparecer, no final do século XX, alguns programas de pós-graduação em Filosofia da Religião, até mesmo em instituições públicas de ensino, chegando inclusive à formação de uma Associação Brasileira de Filosofia da Religião (ABFR). Para uma visão geral, vale consultar: PAINE, Scott Randall. Filosofia da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013. p. 101-113.

reconstrução do pensamento e da cultura, portanto, não como meros profetas da decadência de uma época³. É a partir da herança nietzschiana e heideggeriana que o filósofo italiano pensa o cristianismo contemporâneo.

Extraídas de *La fine della modernità*⁴, as balizas que ora explícita, ora implicitamente, nortearão o desenvolvimento de toda pesquisa, são delineadas aqui da seguinte forma: a condição pós-moderna; o fim da modernidade e a pós-modernidade; o niilismo; o ultrapassamento da metafísica; a ontologia hermenêutica e a experiência da verdade, bem como o *pensiero debole* de Vattimo.

1.1 A condição pós-moderna

A genealogia do termo pós-moderno não pertence ao âmbito filosófico, mas ao universo das artes literárias e visuais, da história, da arquitetura, do cinema e da cultura popular⁵. Nos anos de 1930, ele foi usado pela primeira vez na crítica literária espanhola, por Frederico de Onis (1885-1966), designando como literatura pós-moderna aquela oposta à modernista. Na história, com o inglês Arnold J. Toynbee (1889-1975), pós-moderno caracterizava a passagem das condições políticas dos estados nacionais europeus do século XIX (típicos do fim da Idade Média e da Modernidade) para a situação de uma política de cunho mais global no século XX. Nos movimentos da arquitetura contemporânea, o pós-moderno, presente nos trabalhos de Charles Jencks, Philip Johnson e Robert Venturi, concretiza nas grandes cidades seu discurso eclético, plural, fragmentado, no qual as categorias de tempo e espaço se modificam, porque não mais vinculadas aos objetivos sociais abrangentes da modernidade⁶.

Este cenário rizomático, não cristalizado e disperso na origem e evolução da noção de pós-moderno, acena para as profundas transformações em andamento no universo cultural do

³ Cf. VATTIMO, Gianni. *La fine della modernità*. Milano: Garzanti Editore, 1985. p. 9.

⁴ Publicada em 1985, esta obra, como lembra Vattimo, reúne vários ensaios escritos e apresentados, entre os anos 1980-85, em diversas conferências, seminários e congressos, período em que se desenvolvia o *pensiero debole*, a partir do qual se tornou muito conhecido. Ao contrário do que poderia inicialmente parecer, tal configuração impõe uma leitura exigente ao condensar um amplo repertório filosófico e acesso a outras obras do pensador, particularmente suas interpretações de Nietzsche e Heidegger, em si mesmos de extrema complexidade. A estrutura compreende uma introdução e três seções (“O niilismo como destino”; “A verdade da arte”; “O fim da modernidade”). Cf. VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 190-191.

⁵ Cf. CONNOR, Steven. *Cultura pós-moderna: introdução às teorias do contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 57-159.

⁶ Cf. HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 69-96.

Ocidente, que não podem ser ignoradas pela reflexão filosófica. Inclusive, as intuições de Nietzsche e Heidegger para a compreensão da pós-modernidade só se esclarecem, segundo Vattimo, no interior dessas novas condições de existência:

Tomar a crítica heideggeriana do humanismo, ou o anúncio nietzschiano do niilismo consumado, como momentos positivos para uma reconstrução filosófica, e não apenas como sintomas e denúncia da decadência (...) só é possível se se tem a coragem - não apenas imprudência, esperamos – de escutar com atenção os discursos (das artes, da crítica literária, da sociologia) sobre a pós-modernidade e os seus traços peculiares⁷.

Após a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), especialmente a partir da década de 1970, constatou-se e se difundiu de modo geral na cultura europeia um sentimento de mudança de época que veio à tona no horizonte filosófico sob a imagem do fim: da metafísica, da história, da autoria, dos valores, da modernidade, da racionalidade, da própria filosofia⁸. Tal sentimento ressoou de diversos modos em vários pensadores como Jean François Lyotard (1924-1998), Derrida (1930-2004), Paul Ricoeur (1913-2005), Michel de Foucault (1926-1984), Richard Rorty (1931-2007) e Gianni Vattimo (1936), direta ou indiretamente envolvidos. Em suas reflexões multifacetadas a complexa realidade passou a ser designada, em meio a debates acalorados, como pós-modernidade.

A introdução terminológica de pós-modernidade no âmbito da filosofia contemporânea se deve ao pensador francês Lyotard, em 1979, com a publicação *A condição pós-moderna*, um

⁷ VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 9. Não deve passar despercebido como o universo artístico tem a vocação de captar e expressar os contextos e transformações da história humana, antecipando-se às reflexões teóricas. Embora não seja aprofundada nesta pesquisa, Vattimo dedica toda a segunda parte de *La fine della modernità* a uma reflexão sobre a verdade da arte, reconhecendo uma “responsabilidade” própria do estético, não só como disciplina filosófica, mas como lugar da experiência, como dimensão da existência, uma posição de antecipação emblemática, precisamente de modelo, para pensar a historicidade em geral, a secularização e a própria dissolução e ultrapassamento da metafísica. Isto serve de indicativo, nem sempre valorizado, de que o mundo das artes, privilegiado objeto da reflexão estética, dá muito a pensar às ciências humanas, especialmente na contemporaneidade. Inclusive, muitas intuições dessa ordem podem ser germes, como o foram, de grandes reflexões filosóficas. Cf. VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 98-116. Também Bauman, sociólogo crítico das configurações da pós-modernidade (classificada como sociedade líquida) afirma que: “O significado da arte pós-moderna, pode-se dizer, é estimular os processo de elaboração do significado e defendê-lo contra o perigo de, algum dia, se desgastar até uma parada; alertar para a inerente polifonia do significado e para a complexidade de toda interpretação; agir como uma espécie de anticongelante intelectual e emocional, que previna a solidificação de qualquer invenção a meio caminho para um cânon gelado que detenha os fluxos de possibilidades.” BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 136.

⁸ Cf. PAIVA, Márcio Antônio. Fim da filosofia: uma imagem da filosofia contemporânea. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 2, n. 4, p. 33-48, 1º sem. 2004. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/578/609>>. Acesso em: 15 ago. 2017.

estudo sociológico sobre a condição do saber, da organização e do estado das disciplinas científicas na sociedade industrial avançada. O próprio título da obra sublinha antes de tudo que a pós-modernidade diz respeito a uma condição, a uma realidade histórico-existencial, mais do que a uma teoria ou modismo filosófico. Lyotard chama de pós-modernidade a época na qual se enfraquecem e entram em crise as metanarrativas da modernidade. Que são elas? São os modelos, próprios da cultura ocidental, que concebem a história humana a partir de grandes esquemas explicativos que já não se sustentam e se dissolvem na contemporaneidade. Nas metanarrativas se verifica a pretensão de suprassumir o todo num único discurso.

Comentando a obra de Lyotard, Vattimo aponta o iluminismo, o idealismo e o marxismo como típicos exemplos de metanarrativas modernas que no afã de uma explicação totalizante da realidade, colocaram de lado as pequenas narrações do cotidiano, dos pequenos grupos sociais e das diferenças⁹.

Na metanarrativa iluminista, a história humana é concebida como um progressivo esclarecimento de nossa razão sobre as coisas do mundo, dos objetos. Os saberes científicos tornam possível a manipulação e transformação da natureza. Tal projeto alcança seu ápice no ideal positivista da constante apropriação do mundo pelo homem, através da ciência e da técnica, como promessa de felicidade para a existência humana em geral. Retomando a discussão do surgimento da *Aufklärung* e de seus consequentes desdobramentos no século XX, Lyotard tece uma crítica ao projeto moderno cujas promessas declinam¹⁰. Porém, esse declínio não significa decadência, uma vez que ele é paradoxalmente acompanhado por um vertiginoso desenvolvimento tecnológico. A ciência e as tecnologias se contradizem nos problemas que criam ao seu interno, desmentindo sua promessa de pleno desenvolvimento.

A metanarrativa idealista (herdeira de Fichte, Schelling e Hegel) também pleiteou uma visão da história como progressivo desenvolvimento e potencialização do espírito humano, da autoconsciência, da razão. Enquanto o iluminismo pensava a racionalidade especialmente nas suas possibilidades e condições do conhecimento em relação ao exterior, o projeto idealista se debruçava sobre o processo interno da própria consciência e seus desdobramentos dialéticos. No horizonte hegeliano, a história é vista como processo de identificação do particular com o

⁹Cf. VATTIMO, Gianni. Postmodernità? 30 de jan. de 2011. Vídeo conferência. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Ppa2n6c7yKQ>>. Acesso em: 04 ago. 2017.

¹⁰Cf. LYOTARD, Jean-Francois. *Le postmoderne expliqué aux enfants*. Paris: Éditions Galilée, 1986. p. 127-134. Sobre o processo de legitimação e deslegitimação de algumas promessas da modernidade, como o ideal da liberdade e do saber científico como panaceia universal, Cf. LYOTARD, Jean-Francois. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000. p. 58-76.

universal, da humanidade com o espírito absoluto, do progressivo tornar-se espírito absoluto do espírito finito, dialeticamente. Contudo, o otimismo histórico do famoso dogma hegeliano, “todo real é racional e todo racional é real”, também se dissolveu frente às catástrofes do século XX. O exemplo lyotardiano é clássico:

Meu argumento é que o projeto moderno (de conquista da universalidade) não foi abandonado, esquecido, mas destruído, ‘líquido’. Há vários modos de destruição, vários nomes que são símbolos. ‘Auschwitz’ pode ser tomado como um nome paradigmático para a ‘incompletude’ trágica da modernidade¹¹.

Com o marxismo sucedeu processo semelhante. A crença de que o sentido da história seria dado à medida que o homem se tornasse senhor de si, não mais alienado no trabalho, mediante as transformações das relações e condições materiais, conduziu-o, por caminhos inesperados, a totalitarismos desumanos que desmentiram a proposta de emancipação do materialismo histórico¹².

Retomando, falar de condição pós-moderna é reconhecer o processo de fragilização interna das grandes narrativas que caracterizaram a modernidade. Os grandes fios condutores presentes nos últimos séculos se arrebentam, revelando-se frágeis para tecer de modo absoluto um único pano de fundo capaz de acolher toda a realidade. Esvai-se a aura da pretensa neutralidade e infalibilidade do conhecimento científico, cuja validação se submete ao princípio de falsificabilidade e a mudanças de paradigmas¹³.

Positivamente, a pós-modernidade é uma condição de caducidade dos sistemas únicos, cedendo lugar à pluralidade de legitimação do real, abrindo espaço para energias inovadoras para além das estruturas vigentes. A sociedade pós-moderna compreende uma multiplicidade de jogos de linguagem diferentes, cada qual com seus princípios de autolegitimação, caracterizando a passagem das metanarrativas à autonomia fragmentada das micronarrativas. De outro lado, assinalam seus críticos, em tal condição se abrem as portas para irracionalismos sem princípios, uma vez que não há possibilidade de regulamentação do conhecimento em nome de uma verdade absoluta, pois a ciência não dependeria apenas da lógica, mas da

¹¹ LYOTARD, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, p. 38. Ao longo de toda a dissertação, as citações literais de obras em língua estrangeira são trad. nossa.

¹²Cf. LYOTARD, *A condição pós-moderna*, p. 53.

¹³A herança positivista da ciência moderna encontra duras críticas no estudo da estrutura das revoluções científicas de Thomas Kuhn (1922-1996), um dos suportes teóricos de Lyotard, e no racionalismo crítico de Karl Popper (1902-1994). HOTTOIS Gilbert. *Do renascimento à pós-modernidade: uma história da filosofia moderna e contemporânea*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008. p. 471-492.

“paralogia” (o raciocínio imperfeito ou deliberadamente contraditório), produzindo uma transformação nas estruturas da própria razão¹⁴.

Vê-se que a abordagem da condição pós-moderna brota primeiramente da constatação das transformações concretas identificáveis no âmbito histórico, cultural, social, econômico e político. Paralelamente a esta abordagem, não sem ela, a condição pós-moderna encontra lugar na filosofia, particularmente em Vattimo, cuja pergunta se faz pertinente:

Mas terá mesmo sentido todo esse esforço de ‘colocação’? Por que seria importante para a filosofia (em cujo horizonte pretendemos aqui permanecer) estabelecer se estamos na modernidade ou na pós-modernidade, e, em geral, definir nosso lugar na história?¹⁵

1.2 O fim da modernidade e a pós-modernidade

Segundo Vattimo, algumas constatações legitimam o discurso sobre a pós-modernidade e ajudam a superar a dificuldade, entre seus críticos, de identificar um caráter de mudança radical nas condições de pensamento e de existência, significativamente distintas em relação às características gerais da modernidade¹⁶. Elas dizem respeito, particularmente, à compreensão do ser e da história, sob o prisma de uma dissolução, entendida não como puro e simples fim, mas sobretudo como ruptura de unidade¹⁷.

¹⁴Cf. CONNOR, *Cultura Pós-Moderna*, p. 29-42.

¹⁵VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 11.

¹⁶O termo modernidade e, consequentemente, o de pós-modernidade são termos polissêmicos que rendem muitas discussões. Etimologicamente, *modernus* provém da junção de *modo* (advérbio *modo*, de conotação temporal - o tempo que está em torno daquele que imediatamente fala - e também de medida, limite) e *ernus* (pertencer a). Nesse sentido, moderno é o que pertence ao agora, ao atual, ao presente. Todo momento histórico em si, nesta perspectiva, é moderno. Porém, ao longo da história, moderno passou a designar aquilo que se opõe ao passado. Cf. TEIXEIRA, Evilázio Borges. *Aventura pós-moderna e sua sombra*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 9-15. (Coleção Filosofia). Para Lima Vaz, a categoria de modernidade é propriamente filosófica, ou seja, exprime uma leitura do tempo histórico pela razão filosófica. Civilizações não-filosóficas, segundo ele, não conhecem uma leitura moderna de seu tempo, pois não julgam seu passado à luz da razão e a partir do presente da reflexão filosófica. Nesse sentido, no Ocidente se sucedem várias modernidades, quantas foram as formas da razão filosoficamente configuradas. Ao tratar da relação entre transcendência e religião, o filósofo jesuíta prefere falar das modernidades (clássicas como a modernidade grega, a modernidade medieval, a modernidade pós-cartesiana) e chama os tempos atuais de modernidade pós-cristã, aquela que, a partir do século XIX em diante, foi conhecida como modernidade *tout-court*, mas cujos traços começaram a definir-se a partir do século XVII, antes classificada por ele mesmo como modernidade moderna (as modernidades pós-renascentistas). Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997. p. 224-253. (Coleção Filosofia; 42).

¹⁷Cf. VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 16.

Não se trata simplesmente de contrapor pós-modernidade *versus* modernidade. O pós-moderno, ao se distanciar da lógica moderna, não deve ser lido como um movimento reacionário ao modernismo, mas um esvaziamento da dialética e do terceiro excluído que abre espaço para a pluralidade de elementos que, ao invés de se oporem, convivem sem se excluírem, ou seja, é o “fim” da superação crítica¹⁸.

Nietzsche e Heidegger são considerados por Vattimo como filósofos da pós-modernidade por suas críticas ao pensamento ocidental sob dois aspectos que ilustram o sentido do prefixo “pós”: ao mesmo tempo em que discutem a concepção de pensamento como acesso progressivo ao fundamento, eles não o fazem sob a pretensão de outra fundação verdadeira, absoluta. Em outras palavras, a pós-modernidade se apresenta não só como uma atitude em relação à herança do pensamento europeu, posta em discussão, mas também como recusa de uma proposta de sua superação¹⁹.

No plano epistemológico, constata-se que grande parte da reflexão filosófica dos séculos XIX e XX baseia-se na dissolução e negação das estruturas estáveis do ser procuradas como fundamentos de certeza. Em Nietzsche e Heidegger, isto se torna evidente quando se considera o ser como evento, quando a ontologia se torna ontologia hermenêutica. Uma vez que o ser não é nada fora do evento, urge interpretar sua história, seu acontecimento. Partindo das noções de progresso e de superação, a modernidade concebia a história do pensamento como pensamento do fundamento, como iluminação progressiva, em que a categoria do novo se identificava com o valor, através de apropriações e reapropriações dos fundamentos.

Para os críticos, falar de pós-modernidade seria algo contraditório, uma vez que a categoria da história é uma categoria da modernidade. Vattimo atribui à modernidade a descoberta da história em oposição à mentalidade antiga do mundo (naturalista e cíclica), porém, segundo ele, trata-se de uma concepção de história marcada ainda pela noção de progresso e de superação. As objeções ao pós-moderno, revestidas de motivações puramente formais, indicam certa resistência em reconhecê-lo.

A pura e simples consciência – ou pretensão – de representar uma novidade na história, uma nova e diferente figura na fenomenologia do espírito, colocaria de fato o pós-moderno na linha da modernidade, na qual domina a categoria de novidade e de superação. Todavia, as coisas modificam se, como parece se deva reconhecer, o pós-moderno se caracterizar não só como

¹⁸Cf. OLIVEIRA, Ibraim Vitor de. *Arché e Telos: Niilismo filosófico e crise da linguagem em Fr. Nietzsche e M. Heidegger*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana. 2004. p. 266. (Tesi Gregoriana. Serie Filosofia; 21).

¹⁹Cf. VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 10-11.

novidade em relação ao moderno, mas também como dissolução da categoria do novo, como experiência de ‘fim da história’, mais do que como apresentação de uma etapa diferente, mais desenvolvida ou mais retrógrada, não importa, da própria história²⁰.

Não se pode ignorar que existem autênticas e radicais mudanças nas condições de existência e de pensamento em relação à modernidade. A questão do fim da história, presente na cultura do século XX, sempre reapareceu sob a forma de catastrofismos, da possibilidade do fim da vida humana sobre a Terra, evocando muitas vezes soluções filosóficas de retorno às origens do pensamento europeu, numa ilusória convicção de que não foram elas mesmas que geraram o processo. Paradoxalmente, a possibilidade de dizimação da humanidade foi alimentada no seio da história da própria razão ocidental, da visão do ser não invalidada ainda pelo niilismo inscrito no devir, que vai desde a afirmação metafísica de Parmênides ao desenvolvimento da técnica moderna que gerou a bomba atômica.

O fim da história se caracteriza pelo fato de que a ideia de uma história universal se dissolve. Mas não se trata de fim em sentido estrito. Dissolução significa o reconhecimento, na consciência historiográfica e na atualidade, de que não existe uma única história única, linear, de sentido unívoco²¹. A história dos grandes eventos é apenas uma história entre outras, como a história dos modos de vida. A consciência do caráter ideológico da história faz notar que não existe apenas a história dos vencedores, mas dos vencidos. A dissolução da história é, provavelmente, a característica que de modo mais claro distingue a “história” contemporânea da história moderna²².

Na pós-modernidade, o fim da história não deve ser assumido num sentido negativo, mas como um modo diferente de se viver a experiência histórica. Numa sociedade da pós-historicidade (expressão de Arnold Gehlen, utilizada por Vattimo²³), o progresso se torna rotina: no desenvolver da técnica, da informação e do consumo, o novo, categoria tipicamente moderna, nada tem de novidade, mas apenas permite que as coisas permaneçam do mesmo

²⁰Cf. VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 12.

²¹“Naturalmente, nem Nietzsche, nem Heidegger e nem a pós-modernidade filosófica pretendem destruir o passado ou a tradição. Não é o caso de se opor ao “acontecido”. O *passado* não deixa de ser o mestre. O problema está na rígida *conexão*, tida necessária, entre *passado*, *presente* e *futuro*, os quais em processo de evolução retilínea de superações, absolutizariam a “história” com estrutura ontológica. O que se dissolve é esta *conexão processual necessária* da história, própria da época moderna. Liquefaz-se, por conseguinte, a retilinidade organizativa da história, mas não o movimento oscilante da historicidade, no evento. O pós-moderno, neste caso, significa *pós-história* (*Post-historie*), fim da época da superação.” OLIVEIRA, *Arché e Telos*, p. 267.

²²Cf. VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 16-17.

²³Cf. VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 110-116.

modo. Na existência concreta, produz-se uma espécie de imobilidade não-histórica que, numa linguagem de ficção científica, pode ser representada como a redução de toda experiência da realidade a uma experiência de imagens. No plano teórico, o progresso se torna rotina porque o desenvolvimento técnico foi preparado e acompanhado pela secularização da própria noção de progresso. Num gradativo processo de fragilização, a clássica noção cristã de uma história de salvação deu lugar, num primeiro momento, à busca intramundana de perfeição, em seguida ao ideal do progresso e finalmente ao esvaziamento desse ideal²⁴.

Um verdadeiro paradoxo se apresenta na contemporaneidade, pois ao mesmo tempo em que se multiplicam e se aprimoram os veículos de informação que, em tese, permitiriam a construção de uma história universal, tal história se torna impossível. O mundo midiático e, mais do que nunca, o mundo virtual multiplica os centros de história, impossibilitando-a como sucessão de etapas dotadas de coesão e unidade. A história contemporânea é a história da época em que tudo tende ao nivelamento no plano da contemporaneidade e da simultaneidade, produzindo uma des-historização da experiência²⁵.

Ainda que sob o risco de o discurso pós-moderno ser tomado apenas como mais um modismo ou sociologismo modernos, o pensamento de Nietzsche e Heidegger oferece as bases para uma reflexão positiva da existência sob as condições dessa não-historicidade, ou melhor, pós-historicidade. Uma filosofia que queira ser fiel à experiência, assim como em todos os tempos, não pode ignorar realidades que saltam aos olhos na experiência cotidiana. Como se verá, para Vattimo, a pós-modernidade exige uma concepção não-metafísica da verdade partindo não do estatuto positivista do saber científico, mas do paradigma estético, da arte e da retórica, sem qualquer reducionismo subjetivista, ou do senso comum. Suas palavras são incisivas:

Enquanto o homem e o ser forem pensados metafisicamente, platonicamente, em termos de estruturas estáveis que impõem ao pensamento e à existência a tarefa de ‘fundar-se’, de ‘estabelecer-se’ (com a lógica, com a ética) no domínio do não deveniente, refletindo-se em toda uma mitificação das estruturas fortes em cada campo da experiência, não será possível ao pensamento viver positivamente aquela verdadeira e própria idade pós-metafísica que é a pós-modernidade. Não que nela tudo seja aceito como uma via de promoção do humano; mas a capacidade de escolher e discriminar entre as possibilidades que a condição pós-moderna nos oferece se constrói somente com base numa análise dessa condição que a apreenda em suas características

²⁴Cf. VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 14-16.

²⁵Cf. VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 17-18.

próprias, que a reconheça como campo de possibilidade e não a pense somente como o inferno da negação do humano²⁶.

Cumpre, portanto, explicitar as intuições nietzschianas e heideggerianas que amparam a referida forma não-metafísica de abordagem da realidade pós-moderna começando pelo niilismo e a crise do humanismo a ele vinculada.

1.3 O niilismo

Vattimo considera que a questão do niilismo não diz respeito a um simples fato histórico suscetível de uma abordagem neutra e objetiva, pois se trata de um processo que se verifica na contemporaneidade e envolve prévia e diretamente quem dele se aproxima pela reflexão. “O niilismo existe em ato, dele não se pode fazer um balanço, mas pode-se e deve-se procurar compreender em que ponto ele se encontra, em que nos concerne, a que escolhas e atitudes nos convoca”²⁷.

1.3.1 Em que ponto se encontra o niilismo?

Para Vattimo, a posição do homem pós-moderno em relação ao niilismo é, em termos nietzschianos, a do niilista consumado, daquele que comprehende que o niilismo é sua única chance. Vive-se num tempo em que o homem começa e pode ser um niilista consumado: a situação em que ele se desloca do centro para X, como descreve Nietzsche em “Vontade de Potência”. Tal concepção de niilismo corresponde ao que Heidegger define como o processo em que, no fim, do ser como tal nada mais há. Contudo, isto não deve ser confundido com o mero esquecimento do ser pelo homem, como autoengano do conhecimento, ao qual se pudesse opor uma objetividade do próprio ser. Em Nietzsche e Heidegger, o niilismo não diz respeito apenas ao homem, no âmbito psicológico e sociológico, mas antes de tudo ao próprio ser. Guardadas as diferenças de suas perspectivas filosóficas, ambos concordam no conteúdo e forma de manifestação do niilismo: em Nietzsche, o niilismo se resume na morte de Deus, ou na transvaloração dos valores supremos; em Heidegger, o aniquilamento do ser acontece quando ele é completamente reduzido a valor de coisa, a objeto passível de troca. O niilismo

²⁶VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 20.

²⁷VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 27.

consumado como única chance em Nietzsche corresponde ao pensamento ultrametafísico buscado por Heidegger²⁸.

É difícil perceber a correlação Nietzsche-Heidegger, entre morte de Deus e desvalorização dos valores supremos com a redução do ser a valor, se se insiste na posição de que, para Heidegger, a redução do ser a valor põe o ser em poder do sujeito que reconhece valores. Vattimo lembra que não é esse o significado último da concepção heideggeriana de niilismo, como se ele quisesse simplesmente inverter a relação sujeito-objeto em favor do objeto. Em Heidegger, o niilismo consiste na redução do ser a valor de troca, no sentido rigoroso da acepção, ou seja, a indevida pretensão de que o ser esteja na mão do sujeito. Assim, a correlação se esclarece, pois também para Nietzsche, não desaparecem os valores *tout court*, mas os valores supremos, resumidos na chamada morte de Deus. Na visão vattimiana, esse horizonte aberto pelos dois pensadores não elimina a noção de valor, mas a liberta em sua potencialidade: onde não há um valor absoluto, supremo (Deus), os valores têm espaço para se manifestar na sua natureza de processo indefinido. Diz o pensador italiano:

Se seguirmos o fio condutor do nexo niilismo-valores, diremos que, na acepção nietzschiana-heideggeriana, o niilismo é a consumação do valor de uso no valor de troca. O niilismo não é que o ser esteja em poder do sujeito, mas que o ser esteja dissolvido completamente no dis-correr do valor, nas transformações indefinidas da equivalência universal²⁹.

As reações ao advento do niilismo e à sua consumação não tardaram a chegar. Na cultura europeia, a fenomenologia e o primeiro existentialismo, o marxismo humanista, a teorização das ciências do espírito e até a filosofia analítica anglo-saxônica, com o místico Wittgenstein, são manifestações, cada qual a seu modo, dessas reações, tentativas de busca de fundamentos e referências frente às incertezas e aberturas do niilismo pós-moderno³⁰.

O marxismo, como acenado, em suas variadas configurações, tentou recuperar, mais no âmbito prático-político que teórico, o valor de uso e sua normatividade, libertando o trabalho de sua alienação, mas as complexas mediações políticas implicadas em suas tentativas de concretização histórica revelaram o caráter mítico do intento.

Também o esforço das ciências do espírito em se distinguirem da lógica quantitativa do valor de troca, própria das ciências da natureza, destacando o caráter qualitativo das realidades

²⁸Cf. VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 28-29.

²⁹VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 29.

³⁰Cf. VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 30-31.

histórico-culturais, revelou sua dependência fundamental com relação à linguagem e à interpretação, abrindo caminhos para a vocação niilista da hermenêutica³¹.

Na perspectiva do niilismo, todas tentativas de reapropriação falharam, ao longo do século XX, seja no sentido de tentar escapar da concepção do valor de troca ou de refundar a existência sobre o valor de uso. A própria categoria de reapropriação se revela supérflua, perde o significado. O niilismo se consuma.

1.3.2 Em que nos concerne o niilismo consumado?

A condição do niilista consumado caracteriza uma existência na qual se acentua a superfluidade dos valores últimos. Mas a liquidação dos valores e referências supremos não dá lugar ao estabelecimento ou restabelecimento de uma nova situação de valor no sentido forte, um ideal de reapropriação. Essa condição pode ser ilustrada pela expressão de que “o mundo verdadeiro tornou-se uma fábula”³². Vattimo comenta, advertindo:

Não, porém, o ‘pretenso’ mundo verdadeiro, mas o mundo verdadeiro *tout court*. E mesmo que Nietzsche acrescente que, de tal modo, a fábula não é mais tal porque não existe verdade alguma que a revele como aparência e ilusão, a noção de fábula não perde de todo o seu sentido. Ela proíbe, de fato, atribuir às aparências que a compõem a força coercitiva pertencente ao *ontos on* metafísico³³.

Apesar da observação, o filósofo turinense constata o perigo presente no niilismo contemporâneo de se cair na sutil armadilha do texto nietzschiano que pode levar a atribuir à fábula a dignidade metafísica; isto acontece quando se reage à desvalorização dos valores pelo niilismo recorrendo a novos valores mais verdadeiros como os das culturas marginais e populares em oposição aos das culturas dominantes. Isso seria próprio de um niilismo passivo ou reativo.

Não nos devemos esquecer de que Nietzsche atribui ao niilismo um duplo possível sentido: um sentido passivo ou reativo, no qual o niilismo reconhece a falta de sentido do devir e, consequentemente, desenvolve um sentido de perda, de vingança e de ódio pela vida; e um niilismo ativo que é próprio do

³¹Cf. VATTIMO, Gianni. *Oltre l'interpretazione: il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Roma: Editori Laterza, 2002. p. 3-19.

³²Esta expressão é título de um trecho do *Crepúsculo dos ídolos*, de Nietzsche.

³³VATTIMO, La fine della modernità, p. 33.

super-homem, o qual se instala explicitamente na falta de sentido do mundo para criar novos valores³⁴.

O niilismo ativo ou consumado não realiza substituição de valores, mas constitui um horizonte aberto de reflexão que não se coloca como mais autêntico do que a metafísica, uma vez que, na morte de Deus, dissolve-se a própria noção de autenticidade. Trata-se novamente do processo de generalização do valor de troca na sociedade contemporânea, sob a perspectiva da consumação do niilismo em Nietzsche e Heidegger. No olhar de Vattimo, Marx teria analisado o processo somente nos termos moralistas da dessacralização do humano e as sucessivas formas de resistência à dessacralização se revelaram apenas como tentativa de reapropriação. Dentre estas se destacam, por exemplo, a crítica frankfurtiana da cultura de massa, ou a nostalgia, em termos psicanalíticos, de um eu imaginário puro, firme, em oposição à insegurança e a permutabilidade do simbólico contemporâneo³⁵.

Contudo, em Vattimo, a existência pós-moderna, caracterizada pela mercadorização totalizada, pelo esgotamento da crítica da ideologia e pela descoberta lacaniana do simbólico, não pode ser vista apenas como momento apocalíptico de desumanização, mas provocação e apelo para uma nova experiência humana. Heidegger, lido frequentemente por muitos de modo simplista como pensador da nostalgia (do retorno) do ser, escreveu ao contrário, que a universal imposição e provocação do mundo técnico (*Ge-Stell*), constitui também “um primeiro lampejar do *Ereigenis*”, do evento do ser em que qualquer propriedade (dar-se de algo enquanto algo) só acontece como transpropriedade, num processo circular em que o homem e o ser são despojados de todo caráter metafísico. A transpropriedade na qual se realiza o *Ereigenis* do ser é, no final, a dissolução do ser no valor de troca: o que significa antes de tudo na linguagem, na tradição como transmissão e interpretação de mensagens.

No século XX, diante do mundo transformado em fábula pela reificação geral, pela redução de tudo a valor de troca, o esforço de ultrapassar a alienação pela reapropriação nada mais é do que o já mencionado niilismo reativo, “esforço de derrubar o domínio do objeto estabelecendo o senhorio do sujeito que, porém, se configura reativamente com as mesmas características de força coercitiva própria da objetividade”³⁶.

O niilismo se torna chance da mesma forma que ser para a morte, e a decisão antecipadora que o assume, explicitada na análise existencial de *Ser e Tempo*, torna-se

³⁴VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Lisboa: Editorial Presença, 1990. p. 77, nota 20.

³⁵Cf. VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 33-34.

³⁶VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 35.

possibilidade que possibilita todas as outras possibilidades da existência. O niilismo comporta um enfraquecimento da força coercitiva da realidade. No mundo do valor de troca tudo aparece como narração, relato. Tal efeito é potencializado pela mídia que, ao embaralhar várias linguagens e tradições culturais, traz consigo não apenas uma ideologia, mas a própria dissolução delas, tidas como únicas, absolutas e certas até o momento. Por isso, o imaginário social não é apenas alienação, mas pode assumir a mobilidade característica do simbólico, mesmo que dependa do arbítrio individual e social. Em outras palavras, na época do anúncio da “fragilidade” do ser, o niilismo é chance em dois sentidos: no sentido político e no modo de vivê-lo, individual e coletivamente³⁷.

No sentido político, a massificação, a midiatização, a secularização, o desenraizamento e todas as transformações características da existência moderna tardia não constituem, necessariamente, acentuação da alienação, expropriação no sentido da sociedade da organização total. A desrealização do mundo pode caminhar não apenas para a rigidez do imaginário e estabelecimento de novos valores supremos, mas para uma abertura à pluralidade de interpretações.

No sentido existencial, o desafio está em não ceder à tendência permanente de se viver a desrealização em termos de reapropriações absolutas, recaindo na contrafinalidade. É possível viver o niilismo, individual e coletivamente, desde que o sentido da história seja reapropriado num processo de dissolução, ou seja, despojado de uma conotação metafísica e teológica. É este o significado nietzschiano do niilismo consumado: o apelo do mundo da modernidade tardia é um apelo à despedida. Apelo que em Heidegger corresponde à necessidade do abandono do ser como fundamento, para lançar-se em seu abismo e que, na medida em que se revela a partir do *Ge-Stell* da técnica moderna, não pode ser identificado com qualquer realidade de caráter metafísico. Contudo, não se trata de uma passividade diante das leis e os jogos da técnica, uma vez que, para o pensamento heideggeriano, a essência da técnica não é algo técnico. A técnica se vincula a uma tradição (*Überlieferung*), a da consumação da metafísica ocidental iniciada com Parmênides. Portanto, é preciso igualmente considerá-la como fábula (*Sage*), para despojá-la de suas pretensões metafísicas. Nas palavras de Vattimo:

O mito da técnica desumanizante, e também a ‘realidade’ deste mito na sociedade da organização total, são enrijecimentos metafísicos que continuam a ler a fábula como ‘verdade’. O niilismo consumado, como o *Ab-grund*

³⁷VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 35-37.

heideggeriano, convida-nos a uma experiência fabulizada da realidade, que é também a nossa única possibilidade de liberdade³⁸.

Vinculada ao niilismo consumado, encontra-se na condição pós-moderna a crise do humanismo, sintetizada nos seguintes termos: Deus morreu, mas o homem não vai bem. Com esta máxima, Vattimo lembra que existe uma diferença entre o ateísmo clássico de Feuerbach e o ateísmo contemporâneo. Enquanto o primeiro negava a Deus para afirmar a essência do homem³⁹, reduzindo a teologia à antropologia, no segundo, a negação de Deus não pode dar lugar a nenhuma “reapropriação” de essência humana. A relação entre o niilismo, indicado pela morte de Deus, e a crise do humanismo não pode ser superada através de um fundamento transcendente. Ela só pode ser compreendida, segundo Vattimo, à luz do pensamento de Heidegger⁴⁰.

Ao escrever *Sobre o humanismo*, em 1946, Heidegger o vê como sinônimo da metafísica, porque é justamente a partir desta noção que se formula uma definição de homem que estruturou toda formação humanística (*as humanae litterae*) na história da cultura europeia. Apenas uma metafísica dá ao homem condições de estabelecer para si mesmo um lugar central na história do pensamento. Grosso modo, um antropocentrismo seria impossível sem referência a um *Grund* (suporte, fundamento, “Deus”). Para Heidegger, com a revelação da genealogia desse processo, como fez o pensamento nietzschiano, a metafísica chega a seu ocaso e, com ela, o humanismo.

Vattimo registra que em Heidegger a crise do humanismo atrelada à consumação da metafísica se relaciona igualmente com a técnica moderna, acusada pelo processo de desumanização, da formação do homem sob a égide das ciências e da racionalidade técnica características da sociedade da organização total. Para o esclarecimento da conexão entre niilismo, crise do humanismo e civilização técnica as ideias heideggerianas são decisivas. Muitas das críticas a essa civilização, presentes nos debates sobre a distinção entre as ciências

³⁸VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 38.

³⁹Em Feuerbach, a crítica à religião é motivada em primeiro lugar pela reivindicação da liberdade e autonomia humanas e, no seu rastro, pelo ideal de liberdade política e o desenvolvimento livre da ciência e da cultura em sua época. Diz ele: “A meta de minhas obras, assim como de minhas preleções, é: tornar os homens de teólogos, antropólogos, de teófilos, filantropos; de candidatos do além, estudantes do aquém, de servos religiosos e políticos da monarquia e da aristocracia terrestre e celeste, cidadãos da terra, livres e conscientes. Minha meta não é então negativa, mas positiva, nego apenas para afirmar; nego apenas a aparência fantástica da teologia e da religião, para afirmar a essência real do homem”. FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 36. (Coleção Textos Filosóficos).

⁴⁰Cf. VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 39-43.

da natureza e ciências do espírito e na filosofia existencialista do século XX, tendem a considerá-la apenas como decadência de um valor (a humanidade) em nome de uma forte reapropriação, paradoxalmente, com as mesmas características da tradição que conduziu à crise, ou seja, a recuperação da noção de sujeito como centro. Para Gianni Vattimo,

essa concepção restauradora não coloca em discussão, de modo substancial, o humanismo da tradição, no sentido de que, para esta, a crise não atinge os conteúdos do ideal humanista, mas as suas chances de sobrevivência histórica nas novas condições de vida da modernidade⁴¹.

Como interpretar a crise, sem cair em perspectivas nostálgicas? Diante do niilismo consumado, urge discernir continuamente, segundo a proposta vattimiana, a que escolhas e atitudes ele convoca com a abertura de horizonte por ele mesmo proporcionada. Somente considerando a questão do ultrapassamento da metafísica e da ontologia hermenêutica como experiência da verdade é possível contornar a tendência sempre presente das reapropriações de pretensão absoluta.

1.4 O ultrapassamento da metafísica

Para Nietzsche e Heidegger, grandes críticos da metafísica ocidental, a ideia de um fundamento último e absoluto da realidade desaparece⁴². Vattimo recorda que a valorização de Nietzsche na filosofia contemporânea se deve em grande parte à interpretação histórico-ontológica de sua obra feita por Martin Heidegger que lia, especialmente na doutrina de vontade de poder, o destino do homem na sociedade tecnológica do século XX e a conclusão da história de toda metafísica ocidental, compreendida não como mera evolução de processos casuais, mas como história do próprio destino do ser⁴³.

A leitura heideggeriana de Nietzsche, diferentemente de sua primeira recepção estritamente literária ou como uma filosofia de vida (como o fez Wilhelm Dilthey, entre outros, ao situá-lo na literatura ao lado de Tolstói), toma-o como filósofo que coloca no centro do

⁴¹VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 44.

⁴²Na pós-modernidade, verifica-se, sob a luz do pensamento destes dois autores, a crise do discurso dialético racional e a calculabilidade da *ratio*, colocando em evidência a dissolução da noção de *arché* e *telos*, a abertura pós-moderna como tensão (e dissolução) arque-teleológica. A abordagem nietzschiana acentua a tensão (e dissolução) teleológica e a abordagem heideggeriana a tensão (e dissolução) arqueológica. Cf. OLIVEIRA, *Arché e Telos*, p. 10.

⁴³Cf. VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. p. 254-256. (Biblioteca do pensamento moderno).

pensamento a questão do ser, um pensador metafísico, aliás, como o último pensador da história metafísica que chega a seu termo, embora inegavelmente através de um caminho que passa pela crítica da cultura, pela análise da moral, dos preconceitos, da observação psicológica, enfim, por uma filosofia de vida⁴⁴.

Na sociedade contemporânea, o pensamento da racionalidade técnica que chega a considerar o homem como um objeto entre outros é fruto de um processo que, desde a tradição filosófica grega, considera o ser das coisas, dos entes, como coincidente com o ser-representado que, por sua vez, com a modernidade, identifica-se cada vez mais como o ser-posto pelo sujeito, de modo que as coisas são à medida que são produzidas pela atividade humana. Nas palavras de Vattimo:

Na era da metafísica cumprida como técnica, diz Heidegger, ‘não há mais nada do ser enquanto tal’: não se põe mais – não se deve pôr mais – o problema do ser dos entes, de seu ‘significado global’, eventualmente até do seu valor para o homem; agora se põem apenas problemas particulares, ‘técnicos’, internos a cada campo em que a razão ‘trabalha’ para produzir e para consolidar no ser os objetos de sua multiforme atividade⁴⁵.

Para Heidegger, a vontade de potência nietzschiana explicita essa tendência de dominação do pensamento ocidental que culmina numa sociedade profundamente administrada, acontecimento planetário e realização da metafísica, mas que conclama o homem a se responsabilizar por esse domínio. Nietzsche traz à luz esta organização sistemática do ente. Assim, cabe questionar de que modo Heidegger vincula a vontade de poder à superação da metafísica. Vattimo comenta:

Nietzsche concebe o ser do ente, isto é, o que constitui o ente como tal, como ‘vontade de poder’; para Heidegger, esta expressão equivale a outra que ele prefere: ‘vontade de vontade’. Com efeito, poder não é outra coisa que a possibilidade de dispor de algo, isto é, possibilidade de querer. Querer o poder significa querer. Há de preferir-se a fórmula ‘vontade de vontade’, porque faz ressaltar um aspecto decisivo da concepção nietzschiana do ser: que a vontade queira só querer significa que ela é puro querer, sem algo ‘querido’; a vontade está só, não tem nenhum termo para que tender, além de si própria. ‘Vontade de vontade’ indica a total ‘falta de fundação’ que caracteriza o ser no termo da metafísica⁴⁶.

⁴⁴Cf. VATTIMO, *Introdução à Nietzsche*, p. 9-12.

⁴⁵VATTIMO, *Diálogo com Nietzsche*, p. 257-258.

⁴⁶VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996. p. 92.

A vontade de poder é a própria característica que Nietzsche atribui ao ente enquanto projetado no seu próprio ser. Isso revela uma metafísica que recebe como herança da tradição filosófica grega e judaico-cristã o esquecimento do ser. Ainda mais: também, segundo Heidegger, a concepção da verdade deve ser entendida a partir da vontade de poder, que se torna o critério da verdade do conhecimento e também a medida para a transfiguração da vida. No entanto, a época moderna cartesiana transformou a verdade em certeza de si e compreendeu todas as coisas como objetos de representação, em que a metáfora do espelho se torna o paradigma cognoscitivo⁴⁷. Nietzsche conclui esse movimento concebendo-o como niilismo: o processo histórico em que o suprassensível perde seu poder, de modo que o próprio ente perde seu valor e sentido; a história em que a morte do deus cristão vem à luz do dia. Também, para Heidegger, com Nietzsche, a inversão dos valores seria o próprio fim dos valores e sua necessidade⁴⁸.

Vê-se que a metafísica ocidental constitui uma história que privilegiou o ente em detrimento do ser. Vattimo ajuda a esclarecer esta afirmativa que, apesar de ter se configurado quase que um lugar comum repetido por muitos, é fonte de interpretações desavisadas. O esquecimento do ser não pode ser atribuído ao labor de um determinado filósofo ou à humanidade num determinado período da sua história pois, para Heidegger, não dependem do *Dasein* (ser-aí) a abertura originária em que o ente se torna acessível, nem a não-verdade (constitutivamente pertencente a esta abertura). Aliás, o reconhecimento da metafísica como esquecimento do ser pertence à própria história do ser, ao seu destino, portanto, à própria metafísica. A terra da metafísica ocidental é a terra do ocaso, do crepúsculo do ser. O ser não só é esquecido, ele próprio se oculta ou desaparece⁴⁹.

Na reflexão vattimiana, a crise ou o fim da metafísica - e, com ela a crise dos “fins” na sociedade pós-moderna (fim da modernidade, da razão, do humanismo, dos valores, da história...) - só pode ser compreendida a partir de um ponto de vista que, ao mesmo tempo que

⁴⁷Interessante notar que a Idade Moderna privilegia a metáfora visual em comparação à lógica da escuta, estabelecendo o paradigma óptico de representação da relação entre sujeito e verdade, condição que adapta a linguagem em vista de uma manifestação de conteúdo à luz do projeto da *mathesis universalis*, ou seja, da racionalização progressiva da realidade. Cf. DOTOLI, Carmelo. Ermeneutica del cristianesimo e responsabilità filosófica. In: ZABALA, Santiago (Org.). *Una filosofia debole: saggi in onore di Gianni Vattimo*. Milano: Garzanti Editore, 2002. p. 78-80. De outro lado, a pós-modernidade critica a cosmovisão moderna e iluminista, a noção de um mundo de caráter objetivo, matemático, indicando para uma multiplicidade de cosmovisões. Passa-se, então, de uma perspectiva objetivista a uma perspectiva construcionista, em que o conhecimento científico precisa ceder espaço ao conhecimento hermenêutico. Cf. GRENZ, Stanley J. *Pós-modernismo: um guia para entender a filosofia do nosso tempo*. São Paulo: Vida Nova, 1997. p. 68-74.

⁴⁸Cf. VATTIMO, *Introdução a Nietzsche*, p. 108-109.

⁴⁹Cf. VATTIMO, *Introdução a Heidegger*, p. 89-92.

lhe pertence, também se coloque fora dela. Como isso seria possível? Naquela condição que, falando da metafísica, Heidegger chamou de *Verwindung*, uma condição de superação, um ultrapassamento que, na realidade, é reconhecimento de vínculo, convalescença de uma doença, assunção de responsabilidade⁵⁰.

Essa *Verwindung* se realiza quando há abertura ao apelo do *Ge-Stell*, que representa para Heidegger a totalidade do “pôr” técnico, do interpelar, do ordenar que constitui a essência do mundo da técnica, essência que não é diferente da metafísica, mas sua própria consumação.

Desse modo, o *Ge-Stell* não é apenas o momento no qual a metafísica e o humanismo acabam no sentido de desaparecimento e de liquidação, como deseja a interpretação nostálgico-restauradora dessa crise; ele é também, escreve Heidegger, ‘um primeiro lampejar do *Ereignis*’, um anúncio do evento do ser como dar-se dele além dos quadros do pensamento esquecido da metafísica. O *Ge-Stell* comporta, de fato, a possibilidade de que nele, envolvidos num recíproco abalo, homem e ser percam suas qualificações metafísicas; antes de tudo a que os contrapõe como sujeito e objeto. O humanismo que é parte e aspecto da metafísica consiste na definição do homem como *subjectum*. A técnica representa a crise do humanismo não porque o triunfo da racionalização negue os valores humanistas, como uma análise superficial nos fez acreditar; mas sim porque, representando a consumação da metafísica chama o humanismo a uma superação, a uma *Verwindung*⁵¹.

Na interpretação de Vattimo, Nietzsche e Heidegger são anti-humanistas no sentido de que denunciam a noção de sujeito apresentada pela modernidade, pensado como autoconsciência, nada mais do que um correlato do ser metafísico, estável, modelado com base na objetividade científica. Heidegger não se contenta com um simples retorno ao realismo aristotélico-tomista, à reflexão sobre o mundo da vida (*Lebenswelt*), à reivindicação da objetividade das essências e a quaisquer outros princípios. A *Verwindung* se torna parte da reproposição do problema do ser fora do horizonte metafísico que o considerou sempre como fundamento (*Grund*), como simples-presença, para além do qual se encontra o ser como tempo, como acontecimento de época e destino, a que remete a importante noção de *Ereignis*⁵².

A crise da metafísica, seu “fim”, superação, ultrapassamento, na perspectiva de Nietzsche e Heidegger, aponta para um momento de passagem para além do registro comprehensivo em termos da oposição sujeito-objeto, para o ultrapassamento da própria noção de sujeito, para uma abertura de horizonte no qual um sujeito, que não se pense mais como

⁵⁰Cf. VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 47-48.

⁵¹VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 49.

⁵²Cf. VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 50-53.

sujeito forte, seja capaz de escutar o apelo do ser não com caráter de fundamento, pensamento de pensamento, de espírito absoluto, mas como evento. Se não é vista por esse ângulo, a crise dos “fins” cai nos discursos negativos e catastróficos, ou nas propostas de reapropriação que não se dão conta de que o sujeito que tentam defender é precisamente a raiz da própria desumanização.

Vattimo considera que essas intuições de Nietzsche e Heidegger para a compreensão do ultrapassamento da metafísica ainda não foram compreendidas adequadamente. É necessário frisar, uma vez mais, que a leitura vattimiana da pós-modernidade, à luz desses dois gigantes do pensamento ocidental, não obstante os desafios teóricos e práticos que toda interpretação implica e dos quais o filósofo italiano é consciente, apresenta-se não como uma crítica dos fundamentos em nome de outros fundamentos. Vattimo, sob a herança deles, não rechaça a metafísica *tout court*, mas combate a sua pretensão de se erigir como verdade absoluta. Para ele, não há como prescindir da metafísica. Registra um estudioso brasileiro de Vattimo:

O abandono da metafísica, em Nietzsche, em Heidegger e, posteriormente em Vattimo, não significa um deixar para trás a questão do ser. Ao que tudo indica, continua existindo uma preocupação pela ontologia, porém sem o apego ao essencialismo, à busca do *ser em si mesmo* porque o ente privilegiado que o comprehende está sempre inserido numa situação encarnada e limitada⁵³.

O ultrapassamento da metafísica não significa simplesmente um deixar para trás, como se esse fosse uma vestimenta que se deixa de usar, “porque ela nos constitui destinatamente: nós somos remetidos a ela, somos remetidos por ela e ela se remete a nós, como algo que nos é destinado”⁵⁴. Quando no mundo tecnológico a metafísica chega ao seu fim, revelando sua essência de esquecimento do ser; quando o ser do ente já não é algo que se busque além dele, mas apenas uma forma de funcionar dentro de um sistema imposto pela vontade do sujeito; quando do ser como tal nada mais há e o conhecimento se torna apenas investigação técnica; nesta situação de pobreza de pensamento irrompe a possibilidade de ir além da metafísica, saindo do esquecimento do ser que lhe é própria.

⁵³FERREIRA, *Cristianismo não religioso no pensamento de Gianni Vattimo*, p. 52, nota 6. Diferentemente dos seguidores radicais de Heidegger, para os quais não seria mais possível falar do ser, pois se recaria na metafísica do fundamento, Vattimo “crê que seja ainda possível elaborar uma ontologia, e isto não deveria ser visto como uma escolha arriscadamente fundacionista, porque o *pensiero debole* é uma filosofia consciente da natureza interpretativa da realidade”. ZABALA, Santiago (Org.). *Una filosofia debole: saggi in onore di Gianni Vattimo*. Milano: Garzanti Editore, 2012. p. 32-33.

⁵⁴VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 60.

A metafísica subsiste apenas enquanto se esquece o seu próprio esquecer. O dar-se contado esquecimento conduz a um importante questionamento: que processo encaminhou a humanidade para esse esquecimento? É necessário ver a metafísica como história, promover uma reflexão negativa e positiva sobre a história do pensamento ocidental que implica um projeto do sentido do ser que já não é metafísico. Isso não significa buscar e descrever um sentido unitário do desenvolvimento da história e um progressivo desvelar de uma verdade nos moldes da superação hegeliana que conserva e supera o que de verdadeiro se encontra no pensamento passado, mas através do que Heidegger chama de “passo atrás”⁵⁵.

Vattimo lembra que o método heideggeriano do “passo atrás” (*Schritt zurück*), longe de constituir mera inversão do método hegeliano, tem o sentido de remontar às origens históricas do pensamento, não um voltar atrás no sentido temporal, mas um retroceder, um distanciamento, situando-se num ponto de vista que permita ver a metafísica como história, processo de devir, colocando-a em relação com o obscuro de que provém e do qual se esquece. O “passo atrás” nada tem a ver com apoderamento da verdade, com uma tomada absoluta de consciência, mas permite visualizar a história do pensamento como procedente de uma origem obscura que não se desvela plenamente nessa história, de um fundo que o pensamento esqueceu.

O fim da metafísica não pode significar de nenhuma maneira o fim do esquecimento do ser, no sentido de que o ser acabe por se transformar como tal em objeto de pensamento explícito. Nesse caso, o erro da metafísica não faria senão repetir, já que reduziu o ser a ente justamente enquanto se esforçou por convertê-lo em objeto de teorizações e de definições, por inseri-lo organicamente na concatenação do raciocínio de fundação. Ver a metafísica como história não significa à maneira hegeliana, descobrir por fim a direção e o sentido geral do seu desenvolvimento; significa de preferência,vê-la antes de mais como ‘movimento’, como um ‘proceder de’; significa, pois, ver o sistema do raciocínio de fundação como algo situado dentro de um âmbito que o transcende e que, por sua vez, não pode conceber-se como fundamento⁵⁶.

A esta altura da reflexão, é preciso perguntar com Vattimo sobre a possibilidade e características de um pensamento capaz de ir “mais além” da metafísica. Como pensar de forma diferente? Vattimo assinala que *Ser e Tempo*, como registrou tardivamente o próprio Heidegger, foi interrompido por causa da insuficiência da linguagem filosófica herdada da tradição metafísica que pensa o ser como simples presença. Ao refletir sobre a temporalidade e a historicidade do *Dasein* e constatar o peso dessa tradição, Heidegger se encontra diante da

⁵⁵Cf. VATTIMO, *Introdução a Heidegger*, p. 101-103.

⁵⁶VATTIMO, *Introdução a Heidegger*, p. 104-105.

necessidade de refletir sobre as bases dessa herança, mas consciente de que só poderá fazê-lo na medida em que assumir o seu próprio passado, a sua própria condição histórica, que é a de pertencer à determinada tradição e linguagem conceitual⁵⁷. Não é possível pensar o ser sem considerar o problema da linguagem, presente na narração constitutiva da história da metafísica ocidental.

No final de *Ser e Tempo*, são apresentados os dois problemas intimamente unidos: “a metafísica como herança de uma linguagem e de um conjunto de esquemas mentais aparece como principal impedimento para passar da compreensão implícita do ser (que o ser-aí sempre tem) a uma compreensão filosófica”⁵⁸. Desse modo, vem à tona a relação entre ser e linguagem: a questão da hermenêutica como pensamento do ser e a experiência da verdade.

1.5 A ontologia hermenêutica e a experiência da verdade

Diante da inadequação do caminho que reduziu o ser ao ente, à simples presença, a fundamento (*Grund*) objetivo, baseada na noção de verdade como correlação metafísica da conformidade-adequação, rejeitada por Heidegger e Nietzsche, coloca-se a concepção do ser como evento, para uma noção mais apropriada do sentido dele mesmo e da própria noção de verdade⁵⁹.

A terceira parte da obra *La fine della modernità* aborda a questão da hermenêutica⁶⁰, vinculando-a ao niilismo, à verdade e à antropologia. Consciente dos inúmeros e diferentes desenvolvimentos da hermenêutica e seus respectivos teóricos, a reflexão se concentra na ontologia hermenêutica como orientação filosófica articulada e inaugurada por H. G. Gadamer que, em *Verdade e método*, retoma e analisa o problema da verdade da arte abordado por Heidegger⁶¹, para quem a arte aparece como “pôr-em-obra-a-verdade”⁶².

⁵⁷Cf. VATTIMO, *Introdução a Heidegger*, p. 66-67.

⁵⁸VATTIMO, *Introdução a Heidegger*, p. 63-64.

⁵⁹Cf. TEIXEIRA, *Aventura pós-moderna e sua sombra*, p. 100.

⁶⁰Note-se curiosamente que a terceira parte de *La fine della modernità* agrupa, sob esse mesmo título, três ensaios sobre a hermenêutica (“Hermenêutica e niilismo”; “Verdade e retórica na ontologia hermenêutica”; “Hermenêutica e antropologia”) e um ensaio intitulado “Niilismo e pós-moderno em filosofia”, cujo título original era “A filosofia da manhã”. Constatata-se o que se procurou mostrar até aqui: pensar o “fim” da modernidade não significa abandono da tradição ocidental, mas um convite ao pensamento para assumir um novo registro de abordagem do ser da realidade, não mais sob a óptica de uma metafísica objetivista da presença, mas através de uma ontologia hermenêutica, legitimada pela temporalidade e historicidade do homem e das transformações que o circundam.

⁶¹Na obra *A origem da obra de arte*.

⁶²Cf. VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 121-122.

Sob o título “Hermenêutica e niilismo”, o filósofo italiano apresenta as características niilistas da hermenêutica em Heidegger e mostra como a “consciência estética”, criticada por Gadamer por sua ligação com o subjetivismo da filosofia dos séculos XIX e XX, pode ser resgatada dessa crítica e reencontrada como experiência da verdade⁶³. É Heidegger quem dá as bases para uma ontologia hermenêutica ao estabelecer a ligação existente entre o ser e a linguagem. Segundo Vattimo, esta contribuição pode ser resumida em dois elementos com traços niilistas: a análise do ser-aí como totalidade hermenêutica (presente em *Ser e Tempo*) e o esforço para definir o pensamento ultrametafísico nos termos de *Andenken*, rememoração, de relação com a tradição.

Tomar o “ser-aí” (*Dasein*, ser-no-mundo) como totalidade hermenêutica significa que o círculo de compreensão e interpretação faz parte de sua estrutura constitutiva⁶⁴. Ser-no-mundo significa já estar familiarizado com uma totalidade de significados, com um contexto referencial. As coisas se dão a ele no interior de um projeto, na medida em que possuem um sentido dentro de um contexto. Mas esta totalidade hermenêutica do ser-aí não se identifica com uma estrutura *a priori* de caráter kantiano. O mundo não é um esquema categorial, mas se dá ao ser-aí num contexto histórico e cultural, vinculado a sua mortalidade que, além de constituir a possibilidade da qual ele não escapa, manifesta todas as outras possibilidades em seu caráter de possibilidades, outorgando à existência o ritmo fluente de um *dis-cursus*, de um contexto cujo sentido se constitui como um todo e não a partir de um dado isolado. Isso significa que o

⁶³Herdeiro da tradição heideggeriana, Vattimo concebe a verdade como evento, dar-se do ser. Heidegger lembra que nas origens do pensamento filosófico a noção de *alethéia* (ἀληθεία = não-esquecimento; não-oculto; não-escondido) está em conexão com a problemática ontológica-fundamental. A pergunta pela “essência” da verdade pertence à mesma pelo “modo-de-ser” da verdade. Ela “se dá”. Não se toma a verdade no sentido de uma teoria do conhecimento ou de uma teoria do juízo. “A verdade não tem, portanto, de modo algum a estrutura de uma concordância entre conhecer e objeto, no sentido de uma adequação de um ente (sujeito) e outro (objeto)”. Ela é antes de tudo, no sentido etimológico, descobrimento, des-velamento, tirar o véu. O descobrir é um modo-de-ser do ser-no-mundo. Primeiramente, “verdadeiro”, isto é, descobridor é o *Dasein* na sua abertura própria ao mundo, ao ser-em e ao si-mesmo. Verdade em um segundo sentido, não significa ser-descobridor (o descobrimento), mas ser-descoberto, o dar-se do ser. Ela não é *adaequatio*. Heidegger lembra que Aristóteles nunca defendeu a tese de que o “lugar” originário da verdade é o juízo, ao contrário, diz que o *logos* é o modo-de-ser do *Dasein*, que pode descobrir ou encobrir. “A ‘verdade’ mais-originária é o ‘lugar’ da enunciação e a condição ontológica da possibilidade de que as enunciações possam ser verdadeiras ou falsas (descobridoras ou encobridoras)”. Nessa perspectiva, a verdade acontece, num descobrimento e encobrimento, não é algo objetivável, mas processo aberto. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas, SP: UNICAMP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. § 44, p. 591-637. (Multilíngues de Filosofia Unicamp). Para uma visão geral e sucinta da problemática sobre a verdade na história da filosofia, cf. VERDADE. In: MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2001. t. 4. p. 2991-3001.

⁶⁴Cf. VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 123-125.

ser-aí se funda como uma totalidade hermenêutica na medida em que vive a possibilidade de não existir mais, de modo que a fundação do ser-aí coincide com seu desfundamento. A conexão entre fundação e desfundamento, iniciada em *Ser e Tempo* e constante na reflexão heideggeriana, está na base da noção de *Ereignis*, ou seja, o evento do ser. O ser não é algo (ente), mas acontecimento. Heidegger lembrará que cada coisa aparece como tal, no que é, sempre numa referência circular a todas as outras, não como inserção dialética numa totalidade de fundação, mas num processo.

De que maneira essa constituição hermenêutica do ser-aí pode ser considerada niilista? Aqui entra a perspicaz interpretação vattimiana de Heidegger:

Ora, a não identificabilidade de ser e fundamento é um dos pontos mais explícitos de toda ontologia heideggeriana: o ser não é fundamento, qualquer relação de fundação se dá já sempre no interior das diferentes épocas do ser, mas as épocas como tais são *abertas*, não fundadas, pelo ser. Numa passagem de ‘*Ser e Tempo*’, aliás, Heidegger fala explicitamente da necessidade de ‘abandonar o ser como fundamento’, se se quiser aproximar de um pensamento não mais metafisicamente orientado apenas para a objetividade⁶⁵.

Portanto, um pensamento não metafísico é aquele que se dá como *Andenken*, um pensamento rememorante, realizado pelo próprio Heidegger nas obras que sucederam *Ser e Tempo*. A forma hermenêutica de pensar não elabora um discurso sistemático, mas percorre novamente os grandes momentos da história da metafísica, explicitada nos poetas e pensadores. Contudo, não se trata de um trabalho preparatório a serviço da construção de uma nova ontologia positiva. Rememorar é a forma definitiva do pensamento do ser que o ser-aí é chamado a realizar. Para Vattimo, *Andenken* corresponde ao que Heidegger descrevia como decisão antecipadora da morte radicada na existência autêntica. Percorrendo de novo a história da metafísica como esquecimento do ser, o ser-aí se decide pela sua mortalidade e se funda como totalidade hermenêutica, cujo fundamento é a ausência de fundamento. No rememorar, inverte-se o princípio de razão suficiente, que busca uma ordenação racional para o mundo, uma vez que tal interpretação o transforma num apelo para saltar no *Ab-grund*, no abismo em que o ser-aí se radica na mortalidade. *Andenken* é o rememorar que se contrapõe ao esquecimento do ser da metafísica, um salto no abismo da mortalidade, ou seja, um confiar-se ao vínculo libertador da tradição. Porém, o pensamento não metafísico não alcança uma

⁶⁵VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 126.

representação objetiva do ser, uma vez que ele nunca é pensável como presença. No pensamento hermenêutico, do ser como tal nada mais há⁶⁶.

Na rememoração, a tradição tem lugar imprescindível, como transmissão de mensagens linguísticas que constituem um horizonte no qual o *Dasein* é jogado como projeto, uma vez que o ser, como horizonte de abertura no qual os entes aparecem, dá-se como vestígio de palavras passadas, anúncio transmitido. O exercício hermenêutico não é um fazer-se presente, uma reconstrução historicista das origens, ao contrário, seu processo, ao basear-se na tradição, não é a busca de evidência de princípios, mas o salto no abismo. A relação com a tradição não oferece ponto firme de apoio, mas impele a um remontar *in infinitum*, em que se torna fluida toda pretensão de definitividade dos horizontes históricos que identificam a ordem dos entes com o ser. No entanto, o que Heidegger tem em vista não é a relatividade das épocas, mas o sentido do ser que é recordado, um sentido ligado ao tempo, à história, a transmissão linguística entre as gerações, um ser fraco, declinante, que se desdobra no enfraquecimento, oposto à estabilidade, à força da concepção metafísica do ser⁶⁷.

Contudo, Vattimo sublinha que a experiência hermenêutica de Gadamer não corresponde ao salto heideggeriano no abismo da mortalidade. A crítica da consciência estética em *Verdade e Método* tem presente aquela das concepções objetivistas neokantianas, para as quais a qualidade estética de algo é correlato da consciência numa atitude de simples contemplação desinteressada, não-teórica e não-prática, uma concepção de estética que aprecia pelo gosto social, desvinculada de qualquer conexão histórico-existencial, cuja correspondência concreta é o museu como instituição pública que recolhe obras das escolas e estilos diversos consideradas válidas esteticamente. Essa experiência estética definida abstratamente se dá ao indivíduo como uma experiência vivida, subjetiva, pontual, momentânea, epifânica, característica do *Erlebnis*, em que o sujeito atribui por si mesmo uma totalidade de significado. Nestes termos, a fundação da estética no conceito de *Erlebnis* suprime a unidade da obra, do artista e do intérprete⁶⁸.

Gadamer deseja recuperar a arte como experiência da verdade, contra a mentalidade científica que a limitou ao plano das ciências da natureza, relegando todas as outras experiências ao domínio da pontualidade estética, do *Erlebnis*. Para recuperar esse estatuto, é necessário substituir a noção de verdade como conformidade da proposição à coisa, por uma noção mais abrangente, que se funda no conceito de *Erfahrung*, de experiência como modificação que o

⁶⁶Cf. VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 126-127.

⁶⁷Cf. VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 128-129.

⁶⁸Cf. VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 129-132.

sujeito sofre quando encontra algo que tem de fato relevância para si. Para ser vivido como experiência da verdade, o encontro com a obra de arte deve ser inserido numa continuidade dialética do sujeito consigo mesmo e com a sua história. A obra é evento histórico, assim como é o encontro com ela, do qual se sai modificado, sofrendo também a obra um acréscimo de ser pela interpretação que a ela se dá. No caso, a autêntica experiência da arte se identifica com a experiência histórica. A qualidade estética é força de fundação histórica, capaz de exercer um efeito modelador não só do gosto, mas da linguagem e dos quadros de existência das gerações⁶⁹.

Diferentemente, Vattimo mostra que no pensamento hermenêutico heideggeriano e na estética dele derivada, existe uma concepção da experiência da verdade da arte que não se reduz aos termos histórico-construtivos explicitados por Gadamer e que permite a revisão de sua crítica da consciência estética. A pontualidade e a efemeridade criticadas por Gadamer exprimem em Heidegger o momento peculiar de “desfundamento” da historicidade, que se anuncia como uma suspensão da continuidade hermenêutica do sujeito consigo mesmo e com a história. A pontualidade da consciência estética é o modo como o sujeito vive o salto no *Abgrund* da sua mortalidade. Ao discorrer sobre a obra de arte como “pôr-em-obra da verdade”, Heidegger explica que ela é tal na medida em que “expõe um mundo” (abertura histórica a que a obra remete, como pensa igualmente Gadamer) e, ao mesmo tempo, aqui reside a diferença, “produz a terra”. Mas o que é produção da terra? É o fato de a obra de arte apresentar a terra como o elemento obscuro em que todo o mundo se arraiga, de que extrai a sua vitalidade, sem nunca conseguir exaurir a sua obscuridade. Isso se esclarece melhor quando Heidegger fala da quadratura do mundo⁷⁰ (doutrina do *Geviert*), desdobrado em terra e céus, mortais e divinos. Na terra habitam os mortais, remetidos à mortalidade que constitui o caráter niilista do ser-aí como totalidade hermenêutica. Na arte, entre mundo e terra, realiza-se aquela união de fundação e desfundamento que percorre toda a ontologia heideggeriana. “Enquanto o mundo é sistema de significados que se leem de modo desdobrado na obra, a terra é aquele elemento da obra que

⁶⁹Cf. VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 132.

⁷⁰Na obra *Ser e Tempo* (1927), Heidegger coloca como polos da reflexão o homem (*Dasein*) e o mundo. Terra e deuses estão ausentes. Heidegger os recupera em meados de 1930, sob a influência de Hölderlin e da tecnologia. Terra e mundo estão em conflito, pois o mundo humano é estabelecido pela domesticação e utilização da terra que se defende, tentando proteger-se. A terra é revelada como terra pelo mundo. Os deuses aparecem pela admiração heideggeriana pela Grécia antiga e pela natureza que já foi morada deles, mas que está sendo destruída pela tecnologia. Os deuses estão intimamente ligados à concepção que o homem tem de si mesmo. A quadratura é uma réplica à tríade hegeliana. Cf. TERRA, MUNDO, DEUSES E HOMEM. In: INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. p. 187-189. (Dicionários de Filósofos).

se adianta como sempre se fechando de novo, como uma espécie de núcleo nunca consumível pelas interpretações, nunca exaurido nos significados”⁷¹.

A obra de arte é um pôr-em-obra a verdade porque expõe mundos históricos, possibilidades de existência, mas sempre referindo-as à mortalidade, à desfundação⁷². A obra de arte tem um caráter inaugral, histórico-destinal. Ela não é uma coisa no mundo, sua irredutibilidade ao existente permite falar de um “acontecer” da verdade, que lhe torna anunciadora de uma nova perspectiva global sobre o mundo, como figura de um mundo alternativo, a partir da qual é desvelada a ordem existente. Isso indica que a abertura da verdade não pode ser pensada como uma estrutura estável, mas sempre como (um) evento⁷³.

Enquanto “produz a terra”, a presença da mortalidade na obra de arte é uma ideia limite, indicando que para além da sua estrutura e técnica há um “mais” de significado, que constitui a expressividade da obra que não se deixa apreender por completo conceitualmente. Em toda obra há esse elemento terrestre que não cabe no discurso, que só pode ser uma experiência pontual, como *Erlebnis* (Gadamer), contudo sem cair, segundo Heidegger, no subjetivismo. Vattimo mostra que é justamente a análise heideggeriana do ser-aí que possibilita contemplar as estruturas constitutivas da realidade fora da oposição entre subjetividade e objetividade⁷⁴. O filósofo turinense esclarece:

Na experiência do constituir-se do *Dasein* como totalidade hermenêutica, na experiência do pensamento rememorante e no encontro com a obra de arte como pôr em obra a verdade, há um elemento de desfundamento inseparável da fundação; aliás a arte se define como ‘pôr em obra a verdade’ propriamente porque mantém vivo o conflito entre mundo e terra, isto é, funda o mundo enquanto exibe sua falta de fundamento. Ora, para descrever em nível subjetivo esta experiência de desfundamento, do salto no *Ab-grund* da mortalidade na qual já estamos, o único modelo que temos à disposição é propriamente aquele do *Erlebnis*, da consciência estética na sua pontualidade, a-historicidade, descontinuidade; isto é, nas características com as quais ela se

⁷¹VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 79.

⁷²Cf. VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 133-134.

⁷³Cf. VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 74-76.

⁷⁴Realmente comprehende-se o valor do modelo da reflexão estética para uma nova forma de pensar enquanto ela busca salvaguardar a tensão entre razão e sensibilidade, como assinala Jimenez em referência às condições de possibilidade para o nascimento da Estética como disciplina autônoma, no século XVIII. “Evidentemente, é preciso encontrar a distância entre uma razão que não avance no terreno da sensibilidade e uma esfera do sensível que não afunde no irracional. Há uma solução possível, mas ela exige duas condições: de um lado, que a razão, tão eficaz nas ciências, renuncie à sua ambição totalizadora e universalizante; que ela, de qualquer forma, se abrande; de outro lado, que seja possível responder, racional e conceptualmente, pela imaginação e pela sensibilidade, e admitir que elas também constituem faculdades cognitivas e são assim geradoras de um conhecimento”. JIMENEZ, Marc. *O que é Estética?* São Leopoldo: Unisinos, 1999. p. 73 (Focus, 3).

apresenta como uma experiência de mortalidade. Se também nessa experiência momentânea o ser-aí não encontra a transcendência ontológica da natureza presente na obra do gênio, como os românticos pensavam, não é nem mesmo verdadeiro que ele encontre somente a si mesmo como sujeito: encontra-se, ao invés, como existente, como mortal que, na sua capacidade de morrer, faz a experiência do ser de um modo radicalmente diverso daquele familiar à tradição metafísica⁷⁵.

Para além das diferenças, Vattimo enfatiza que se deve a Gadamer o fortalecimento da ontologia hermenêutica ao urbanizar e desenvolver o pensamento heideggeriano da linguagem como “casa do ser”, na sua tese fundamental de que o “ser que pode ser compreendido é linguagem”, como que quase se dissolvendo nela. A ênfase na linguagem permite entender o porquê de importantes noções de Heidegger, como a da metafísica e esquecimento do ser, ou a diferença ontológica, não receberem maior atenção em Gadamer. Neste, a ênfase dada à linguagem acompanha o interesse ético que guia a hermenêutica gadameriana, inscrito, por exemplo, na noção de fusão de horizontes. Aquele âmbito da linguagem como lugar da mediação total de toda experiência do mundo e de todo dar-se do ser é caracterizado como âmbito ético. A linguagem serve de mediação total da experiência do mundo enquanto é o lugar do *ethos* comum de determinada sociedade histórica. A linguagem se apresenta como um *logos* vivo, ou seja, não como mera construção conceitual formalizada, objetivante, mas pertencente a uma tradição viva que olha participando e pertencendo mais do que possuindo o objeto⁷⁶.

Esclarece-se, portanto, a experiência da verdade como um processo de participação mais do que objetivação da realidade. “Em outros termos: só porque a experiência do verdadeiro é experiência do pertencer à linguagem como lugar da mediação total da existência na consciência comum viva, somente por isso também a arte é experiência da verdade”⁷⁷. O encontro com a obra de arte não é encontro com uma verdade determinada, mas a experiência de pertença do sujeito e da obra a um horizonte de consciência comum representado pela própria linguagem cultural e pela tradição que ela prossegue.

O que isso significa, segundo Vattimo? Que a verdade hermenêutica, a exemplo da experiência da arte, é essencialmente retórica (arte de persuasão através do discurso, no sentido amplo gadameriano), não uma simplificada contraposição do método próprio das ciências. A verdade hermenêutica não é inferior às ciências, inclusive se estende sobre elas. Só a retórica e a hermenêutica fazem da ciência um fator social de vida, público, orientando-as eticamente

⁷⁵VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 136.

⁷⁶Cf. VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 138-142.

⁷⁷VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 142.

sobre suas aplicações e desenvolvimentos. Desse modo, a verdade das ciências, no fundo, não consiste simplesmente na verificabilidade de suas proposições, mas remete-se à consciência comum. Para Vattimo, é nesse sentido que se deve entender o significado da afirmação heideggeriana de que a ciência não pensa, pois a essência da técnica não é algo técnico. O estatuto das ciências não é dado objetivamente por elas mesmas, mas está sujeito a outro tipo de pensamento que as interprete, a filosofia. A natureza retórica das ciências, como mostra Kuhn, é evidenciada pelos paradigmas que as sustentam e que, longe de serem arbitrários, ou fundados exclusivamente numa universalidade formal, estão em consonância com tradições e culturas (formas de vida) definidas historicamente⁷⁸.

Vattimo considera que a verdade não consiste tanto em atingir uma evidência luminosa, autêntica, forte, senão transitar pelo pano de fundo das admissões participadas e compartilhadas, de caráter fraco, às vezes não explicitado. Isto esclarece, mais uma vez, o caráter anticonsciencialista de Heidegger, como desconfiança do sujeito da metafísica moderna, algo já presente em Nietzsche que, ao rejeitar o caráter da evidência da consciência, afirmava que “não há fatos, mas interpretações”, sendo tal afirmação também uma interpretação.

Vattimo não ignora os problemas e riscos da ontologia hermenêutica se reduzir a uma apologia do existente pois, ao se subtrair da verdade o caráter de evidência, aflora imediatamente a problemática do estabelecimento dos critérios de legitimação das interpretações, como acontece com as questões da filosofia analítica vinculadas ao chamado segundo Wittgenstein. Para o filósofo italiano, enquanto a hermenêutica gadameriana tem uma função reconstrutiva que tenta limitar o dogmatismo científico em favor de uma racionalidade social sem necessidade de um radical distanciamento da metafísica, acreditando na continuidade da tradição ética, em Heidegger a hermenêutica exerce uma função e posição crítica sobre o existente, sobre a própria linguagem sujeita à metafísica e à técnica. Essa força do pensamento heideggeriano brota de sua reflexão sobre as zonas densas da linguagem, a saber, a arte e a poesia, em que permanece aberto o conflito entre mundo e terra que remete a hermenêutica para além da consciência comum e impede sua redução a uma apologia do existente⁷⁹.

No horizonte de pós-modernidade (do niilismo, da ontologia hermenêutica, da noção do ser como evento, como abertura em que a experiência da verdade, na impossibilidade e recusa da objetivação absoluta da realidade, encontra na arte sua experiência correlata) torna-se

⁷⁸Cf. VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 143-146.

⁷⁹Cf. VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 146-151.

compreensível o que Vattimo chama de “*pensiero debole*”⁸⁰, sob a herança de Nietzsche e Heidegger, representando e instigando a pensar o modo do pensamento hermenêutico na época do fim da metafísica.

1.6 Il pensiero debole

Em 1983, Vattimo e Pier Aldo Rovatti organizaram uma série de ensaios sob o título *Il pensiero debole*. Ainda que os autores tivessem orientações teóricas diferentes, ao menos havia um ponto de convergência na reflexão filosófica: não se dá na contemporaneidade uma fundação única, última, normativa. O título *pensiero debole* se referia a quatro pontos fundamentais que orientavam as reflexões⁸¹:

- 1º - a séria consideração da descoberta nietzschiana, e também marxista, do conexo existente entre a evidência metafísica como busca objetiva do fundamento e as relações de dominação, dentro e fora do sujeito;
- 2º - uma filosofia de emancipação capaz de um olhar novo, amigável e menos metafísico, para o mundo das aparências, dos discursos, das formas simbólicas, como lugares de uma possível experiência do ser;

⁸⁰Em geral, as obras, comentários e estudos vattiminianos, em língua portuguesa, traduzem a expressão *pensiero debole* como pensamento fraco, pensamento frágil, ou até pensamento enfraquecido, como é o caso de Vicente Ferreira, em sua obra *Cristianismo não religioso no pensamento de Gianni Vattimo*. Neste trabalho, preferimos conservar a expressão no original. À primeira vista, a expressão pode soar como que indicando um pensamento “menor”, “sem valor”, “sem rigor”, “sem método”. Longe disso, no contexto em que foi cunhada a expressão tem caráter de diagnóstico provocativo, instigando à necessidade de um pensamento para além dos moldes da metafísica, da total objetividade, da razão forte, absoluta. Diz Vattimo: “Para mim, a expressão – que havia criado inspirando-me em algumas páginas de um ensaio de Carlo Augusto Viano, que foi depois um dos mais violentos e menos amigáveis críticos do *pensiero debole* – significa nem tanto, ou não principalmente, uma ideia do pensamento mais consciente dos seus limites, que abandona as pretensões das grandes visões metafísicas globalizantes, etc., mas sobretudo uma teoria do debilitamento como característica constitutiva do ser na época da metafísica”. VATTIMO, Gianni. *Credere di credere: è possibile essere cristiani nostante la chiesa?* Milano: Garzanti. 1999. p. 25-26. Realmente, Viano tece ferrenhas críticas ao pensamento e ao conjunto dos textos (de Gianni Vattimo, Pier Aldo Rovatti, Umberto Eco, Gianni Carchia, Alessandro Dal Lago, Maurizio Ferraris, Leonardo Amoroso, Diego Marconi, Giampiero Comolli, Fillipo Costa e Franco Crespi) reunidos na publicação de *Il pensiero debole*. Propagandistas de polêmicas e conceitos vazios, os “*flebili*” (débeis, frágeis, fracos), segundo Viano, “são especialistas do mercado editorial e sabem selecionar fórmulas de efeito e títulos eficazes”, mas sem fundamentos teóricos consistentes. Cf. VIANO, Carlo Augusto. *Va’ Pensiero: il carattere della filosofia italiana contemporanea*. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1985. p. 3-21. (Nuovo Politecnico; 147).

⁸¹Cf. VATTIMO; Gianni. *Dialectica, differenza, pensiero debole*. In: VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo. *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli, 1983. p. 7-9.

- 3º - um pensamento capaz de se articular à meia luz, no sentido da *Lichtung* heideggeriana, sem cair na glorificação dos simulacros (Deleuze), conferindo-lhes o caráter do *ontos on* metafísico;
- 4º - a identificação, bastante problemática, entre ser e linguagem, retomada pela hermenêutica heideggeriana, não como um modo de encontrar o ser originário, verdadeiro, esquecido pela metafísica em seus êxitos científicos e tecnológicos, mas como um caminho para encontrar de novo o ser como vestígio, memória, um ser enfraquecido.

Tais referimentos preveniam uma errônea consideração do *pensiero debole* como uma negação histórica e cultural, ou como uma apologia do existente, como já referido. O *pensiero debole* diz respeito ao desafio do pensamento no fim de sua aventura metafísica, que caracteriza a pós-modernidade. Trata-se de repensar o sentido dessa aventura, explorando outros caminhos para ir mais adiante, precisamente através da negação, nos conteúdos e modos do próprio pensar, da pretensão da metafísica que busca um acesso privilegiado ao ser como fundamento. Ele funciona como um *slogan* polivalente que oferece uma indicação: a racionalidade é chamada a se enfraquecer, a despotencializar-se, a ceder terreno, a não temer as zonas de sombras⁸², nas quais se perde a referência luminosa, estável, cartesiana. Extenso, mas imprescindível o mapa que Vattimo oferece à questão:

⁸²Como indicado na nota 47, a tradição cultural do Ocidente sempre privilegiou e associou o sentido da visão e a metáfora da luz ao conhecimento, às ideias “claras e distintas”. A própria noção de Iluminismo, constitui o ápice e exemplo inequívoco dessa associação. Tal postura impede o reconhecimento, não fácil, da paradoxal positividade do obscuro, do indeterminado, do vazio e do não-ser, em termos vattimianos, da ausência de fundamento. Sobre a relação razão-luz e a dificuldade de valorização do noturno no Ocidente, conferir: GONTIJO, Clóvis Salgado. *Ressonâncias noturnas*: do indizível ao inefável. São Paulo: Loyola, 2017. p. 85-93. Ao considerar a possibilidade de se valorizar as zonas de sombra, da meia-luz, da penumbra, da clareira, o *pensiero debole* reconhece que a pretensão da luz total (a metafísica da razão forte) também pode cegar, impedindo de “ver” o que só se manifesta quando se enfraquece a luz, e que, por isso, reclama auxílio da interpretação para a experiência da verdade, como acontece na obra de arte. A interpretação, de seu lado, pertence mais à escuta, ao diálogo, que à visão. A hermenêutica é de certa forma a escuta do indizível, porque não visto, porque não esgotável. Cf. TEIXEIRA, Evilázio Borges. *A fragilidade da razão: pensiero debole e niilismo hermenêutico em Gianni Vattimo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. p. 98-102. (Coleção Filosofia; 191). Não é difícil, portanto, reconhecer a dificuldade do pensamento ocidental em lidar com aquilo que escapa à luminosidade pretendida pela reflexão de uma metafísica absoluta que comprehende o ser como “*to ekphaneistaton*”. Mas se se tomar a sério a diferença ontológica heideggeriana na qual não se pode conceber o ser como simples presença, mas como evento, abre-se o caminho para continuar a desenvolver esse novo discurso não só no plano da estética, mas no plano da filosofia em geral. Para isso é preciso reconhecer que talvez Heidegger mesmo tenha caminhado através de uma filosofia substancialmente apofática e em direção ao silêncio para conceber a presença-ausência do ser no modo ôntico, no sentido de que não se viu de modo suficientemente claro que na

‘*Pensiero debole*’ é então uma metáfora, e de certo modo um paradoxo. Contudo, não poderá se tornar a sigla de qualquer filosofia nova. É um modo de dizer provisório, talvez até contraditório. Mas assinala um percurso, indica um sentido de orientação: é um caminho que se bifurca em relação à razão-domínio de qualquer forma retraduzida e camouflada, da qual, todavia, sabemos que uma despedida definitiva é igualmente impossível. Um caminho que continuará a bifurcar-se.

Inicia-se, provavelmente, com uma perda ou, se se deseja dizer assim, com uma renúncia. Mas já desde o início se pode descobrir que essa é também um distanciamento por uma obrigação, a remoção de um obstáculo. Ou melhor, é a tomada de uma posição: o tentar dispor-se numa ética do enfraquecimento, não simples, mas extremamente custosa, menos tranquilizadora. Um equilíbrio difícil entre a contemplação em total abandono ao negativo e a supressão de cada origem, a reinterpretação de tudo nos processos, nos ‘jogos’, nas técnicas localmente válidas.

Em segundo lugar, é um experimentar, um esforço de traçar análises, de mover-se no terreno.

Com relação ao passado: o ‘*pensiero debole*’ pode se reaproximar do passado através desse filtro teórico que se pode chamar ‘*pietas*’. Uma extermínada quantidade de mensagens, que a tradição envia a nós, pode ser novamente escutada por um ouvido que se tornou disponível.

No presente: basta observar quantas exclusões de campos e objetos o olhar poderá, aliás, deve praticar. O preço pago pela razão forte é uma impressionante limitação dos objetos que se podem ver e dos quais se pode falar.

Enfim, também em direção ao futuro, em relação ao qual o ‘*pensiero debole*’ pareceria impedido. De fato, por que não pensar na hipótese de que a redução do pensamento forte possa produzir um encontro sobre um território diverso daquele normativo e disciplinar, sobre o qual aparecem normalmente estipulados todos os nossos ‘acordos’?⁸³

Constata-se como os temas tratados até aqui se condensam na proposta do *pensiero debole*, esclarecendo seu significado. A pós-modernidade é sem dúvida a constatação e a indicação de um caminho que se bifurca em relação à razão-domínio própria da modernidade. O niilismo corresponde à perda, à renúncia aos fundamentos. O exercício do pensamento exige uma ontologia hermenêutica que, ao reinterpretar os processos históricos do próprio pensar, abre-se para a possibilidade da experiência da verdade, do evento do ser, mediante um *pensiero debole*, uma postura de enfraquecimento capaz de se mover no terreno da clareira heideggeriana.

época do ser este seja o único modo de abordá-lo. Cf. VATTIMO, Gianni. *Ermeneutica*. Roma: Meltemi Editore, 2008. t. 2. p. 36-39. (Opere Complete).

⁸³VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo. *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli, 1983.p. 10-11.

Ao fim deste capítulo, crê-se alcançada a proposta de apresentar, em linhas gerais, o horizonte hermenêutico e os pressupostos a partir dos quais Gianni Vattimo aborda o cristianismo, ou seja, a constatação de um marco teórico a partir do qual se toma uma posição e se inicia um caminho. Consciente das inúmeras e complexas questões que os envolvem, a pesquisa retomará esses temas apenas nos aspectos que lhe dizem respeito. Cumpre, pois, avançar num segundo passo, voltando-se para um dos campos da realidade excluído pela razão forte, o da religião, da qual paradoxalmente na pós-modernidade a filosofia de novo pode e deve, segundo Vattimo, ver, ouvir e falar, mas com outro filtro teórico, outro olhar, outra interpretação e outra linguagem. A questão não mais se deixa conter: afinal, o que tem a ver o cristianismo com toda a conjuntura até aqui exposta?

2 O RETORNO DA RELIGIÃO NA PÓS-MODERNIDADE

Como relacionar as reflexões anteriores sobre o fim da modernidade e a pós-modernidade, o niilismo, o ultrapassamento da metafísica, a ontologia hermenêutica, a experiência da verdade e o *pensiero debole* com o retorno da religião, particularmente o cristianismo?

Esses temas são abordados intensamente em seus múltiplos aspectos e consequências nas diversas áreas da filosofia, mas pouco em sua relação com o fenômeno religioso por causa do histórico processo, iniciado na modernidade, de expurgo da religião do horizonte reflexivo ocidental e pelo subliminar preconceito ainda presente nos ambientes acadêmicos com relação à religião. Portanto, uma das grandes contribuições de Vattimo é o esforço de trazer para a arena filosófica contemporânea o debate sobre ela. Em suas palavras:

O renascimento da religião na cultura contemporânea não pode deixar de representar um problema para uma filosofia que se habituou a não mais considerar relevante a questão de Deus. Esta filosofia, dizia, como o fim das metanarrativas, viu desaparecerem também as razões do seu tradicional ateísmo ou agnosticismo; porém, parece ser quase fatal que, nesta situação, se quiser estar atenta às razões da atualidade – isto é, no fundo preocupada em ‘salvar os fenômenos’, em fazer justiça à experiência – deverá reconhecer o renascimento da religião na consciência comum e das boas razões deste renascimento⁸⁴.

O objetivo deste segundo capítulo é mostrar como Vattimo articula o fenômeno de retorno da religião no contexto filosófico pós-moderno com os pressupostos trabalhados no primeiro capítulo, desenvolvendo os seguintes pontos:

- 1º - uma avaliação sobre a crítica da religião da modernidade à pós-modernidade;
- 2º - o retorno da religião na pós-modernidade e sua relação com o niilismo e o ultrapassamento da metafísica;
- 3º - a experiência hermenêutica e o cristianismo;
- 4º - secularização, fim da história, dessacralização e cristianismo;
- 5º - o *pensiero debole* e o cristianismo.

⁸⁴VATTIMO, Gianni. *Dopo la cristianità: per un cristianesimo non religioso*. Milano: Garzanti, 2002. p. 93.

Ver-se-á que a “originalidade” de Vattimo consiste na defesa e explicitação da relação de “parentesco”, como ele mesmo se refere, entre a tradição cristã e o pensamento do ser como evento, como destino de enfraquecimento, ou seja, com as temáticas mencionadas. Considerar, por exemplo, que o processo de niilismo e ultrapassamento da metafísica, ao mesmo tempo que questiona criticamente a religião, possibilita paradoxalmente o seu retorno no cenário pós-moderno, é algo que precisa ser esclarecido, uma vez que tradicionalmente esta relação é analisada em termos de exclusão⁸⁵.

O pensamento metafísico ocidental que tende a objetivações sempre precisas, sob a égide do princípio lógico de não-contradição, não adquiriu destreza para pensar “as” e “nas” contradições⁸⁶. Tenha-se claro de antemão o que diz Vattimo:

O reconhecimento do ‘parentesco’ não é uma passagem que se realiza ‘lógicamente’, segundo alguma necessidade conceitual. É, como muitas vezes acontece com os pontos de partida da reflexão filosófica, algo de impuro, que pode porém se legitimar do ponto de vista racional com base nos significados, nas correlações e na complexa persuasão que saberá dispor no seu desenvolvimento⁸⁷.

2.1 Da crítica moderna à religião ao anúncio e significado da morte de Deus

2.1.1 A crítica moderna à religião

Na história da civilização ocidental, religião e filosofia constituem um binômio cultural e teórico que a caracterizam intrinsecamente. As relações entre elas teceram um horizonte a partir do qual é possível interpretar as diversas configurações das sociedades ocidentais.

⁸⁵Para Vattimo, como se verá, “seja em seus aspectos teóricos, seja em alguns aspectos histórico-sociais fundamentais (como a queda do eurocentrismo e também a liberação política de outras culturas), o retorno da religião parece depender da dissolução da metafísica, isto é, do descrédito em qualquer doutrina que pretenda valer absoluta e definitivamente como descrição verdadeira das estruturas do ser”. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 22.

⁸⁶Ao fazer a introdução de uma coletânea de textos vattimianos, sob o título “Dialettica, Differenza, Ermenêutica, Nichilismo: Le ragioni forti del pensiero debole”, Franca D’Agostini assinala que, guardados os devidos contextos e singularidades de cada pensamento, a reflexão de Vattimo aproxima-se daquela de filósofos defensores do contraditório e/ou indeterminado e do anti-teórico, como Kierkegaard e Hannah Arendt. Por exemplo, as noções de niilismo e *pensiero debole*, indispensáveis para sua compreensão, trazem em sua relação certo “ruído”, pois, segundo ela, ao mesmo tempo que o humor niilista é apaixonadamente caracterizado por uma frieza e desapaixonado por íntima paixão, o *pensiero debole* parece ser uma leve, mas calculada negação de toda paixão, mas também de toda frieza. Cf. VATTIMO, Gianni. *Vocazione e responsabilità del filosofo*. Genova: Il Nuovo Melangolo, 2000. p. 11-16. (Filosofia 2000).

⁸⁷VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 27.

Noutras palavras, não se comprehende a história do Ocidente sem referência ao encontro da experiência de transcendência ou profética, expressa na tradição judaico-cristã, e a experiência do exercício racional ou noética, expressa na filosofia. Resumidamente, Lima Vaz apresenta com apuro o itinerário histórico das relações dialéticas (de oposição, suprassunção e oposição) entre filosofia e religião no Ocidente:

Na Grécia, a Filosofia foi sucedânea do mito religioso mas dele recebendo alguns dos seus grandes problemas e tentando transpor para os códigos da razão as categorias fundamentais do discurso mítico-religioso. Nos tempos cristãos, até o fim da Idade Média, é a Religião que suprassume a Filosofia recebida da tradição antiga, dando origem à Teologia como forma especificamente cristã de discurso sobre a *transcendência*. Nos chamados tempos modernos, novamente a relação se inverte, mas então a Filosofia intenta levar a cabo uma tarefa de integração ou de *explicação* da Religião diferente daquela que prevalecera na tradição grega. Na verdade, a Filosofia moderna tem em vista uma *superação* da Religião que venha a ser, finalmente, a sua dissolução como discurso teoricamente significativo desde que submetido aos instrumentos críticos da razão filosófica, tendo optado, em última instância, por uma redução da *transcendência* à *imanência* da história⁸⁸.

O que se toma aqui por modernidade, período que se estende do século XVI ao final do século XIX e início do século XX, constituiu um processo histórico que assinala profundas transformações na visão de mundo ocidental sob o ponto de vista político, econômico, cultural e social. Tenha-se presente, por exemplo, a ruptura com a tradição medieval, a descoberta do Novo Mundo, o Renascimento, a passagem do sistema geocêntrico para o heliocentrismo, a Reforma Protestante, a Revolução Industrial, a Revolução Francesa e o Iluminismo⁸⁹.

Com Descartes (1596-1650), considerado o pai da modernidade, o homem e o mundo se tornam objetos específicos e centrais da reflexão filosófica. O homem ocidental muda de atitude frente a si mesmo e à realidade que o cerca. O sujeito que lê o livro da realidade empírica toma o lugar de Deus e da Sagrada Escritura, o teocentrismo cede lugar ao antropocentrismo. A realidade passa a ser investigada pela razão e, no sistema cartesiano, estabelece-se a raiz do ateísmo moderno: o dualismo da *res cogitans* e da *res extensa*, abrindo caminho tanto para o idealismo, quanto para o naturalismo materialista⁹⁰. Seja na linha empirista, seja entre os racionalistas, a religião sofrerá duras críticas.

⁸⁸VAZ, *Escritos de Filosofia III*, p. 224-225.

⁸⁹Cf. ZILLES, Urbano. *A crítica da religião*. Porto Alegre: EST Edições, 2009. p. 51-52.

⁹⁰Cf. STACCONI, Giuseppe. *Filosofia da Religião*: o pensamento do homem ocidental e o problema de Deus. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 71-72.

Na modernidade, do ponto de vista da relação entre filosofia e religião, a primeira suprassume a segunda e o novo modelo de racionalidade procura anular a estrutura *onto-teológica*, substituindo-a por uma estrutura que se pode nomear de *onto-antropológica*⁹¹. Explicitando: o *Cogito* cartesiano alterou a relação da filosofia com o tempo, pois a estrutura do “eu penso”, como princípio da reflexão filosófica, atribuiu a si o privilégio de um “começo” absoluto ou da suprassunção do tempo no “agora”, de modo que a *onto-teologia* da metafísica clássica nas suas diferentes configurações, nas quais o tempo era suprassumido na transcendência, assegurando a convivência da religião com a filosofia, sofre uma inversão, dando lugar a *onto-antropologia*.

Paulatinamente, a reflexão teológica cristã perde força no cenário simbólico das modernidades pós-cartesianas. Instaura-se uma descontinuidade essencial na evolução da metafísica ocidental e o homem, como sujeito, passa a ocupar o centro. A religião deixa de ser inspiradora de um saber até então reconhecido pela filosofia (a teologia) e se torna “objeto” de um saber que a vê apenas como fato cultural, procurando compreendê-la pelas novas regras de inteligibilidade propostas pelo paradigma cartesiano.

O valor do conhecimento analógico (analogia da ideia do ser), próprio da tradição metafísica clássica e garantidor do divino no universo conceitual da filosofia, é excluído no novo horizonte epistemológico que oferece à religião apenas um capítulo secundário, porque a noção de fundamento não está mais vinculada a um princípio transcidente ao tempo, mas passa a residir no sujeito do ato de filosofar que suprassume, em sua imanência, o tempo empírico na atualidade de um saber que se proclamará absoluto. Nessa trajetória, o pensamento hegeliano será a expressão mais acabada da metafísica da modernidade. Dissolve-se a antiga teologia, ou seja, cumpre-se a suprassunção da transcendência na imanência do sistema racional e nasce propriamente a moderna filosofia da religião, sendo colocadas as bases para a desconstrução antropológica da ideia de Deus que será, de Spinoza a Feuerbach, o caminho de todos os grandes pensadores modernos. Toda herança religiosa da tradição judaico-cristã passa a girar na órbita do novo espaço epistemológico que tem como centro a razão⁹². É frente à força objetivante desta razão absoluta moderna que Vattimo se colocará criticamente com seu *pensiero debole*.

Não se pode traçar aqui todo o percurso da nova relação entre filosofia e religião nos últimos quatro séculos modernos. Porém, os acenos feitos são suficientes para este estudo ao

⁹¹Cf. VAZ, *Escritos de Filosofia III*, p. 235-237.

⁹²Cf. VAZ, *Escritos de Filosofia III*, p. 238-248.

ilustrar que a crítica moderna à religião se dá sob a égide da ereção de um novo paradigma de racionalidade, no âmbito de uma metafísica imanentista, segundo a lógica da metafísica da subjetividade. Na análise de Lima Vaz:

O que daí resulta são consequências, sejam elas *ideológicas*, como os ateísmos que florescem à sombra da grande árvore da filosofia moderna como os de Marx, de Nietzsche ou de Freud e da confusa multidão de epígonos reunida em torno desses grandes nomes; sejam epistemológicas, como a transcrição das linguagens religiosas, dos símbolos, das crenças ou dos ritos, nos códigos das racionalidades científicas que partilham entre si o campo das ciências do homem⁹³.

Na modernidade, sob diversas perspectivas, a religião em sua configuração cristã ocidental passará pelo crivo da reflexão crítica ao seu interno, com inúmeras elaborações e esforços para salvaguardar seu valor frente às novas exigências da razão, e sobretudo externamente, na crescente configuração de mentalidades que, influenciadas por inúmeros fatores políticos, sociais, econômicos, culturais e filosóficos, lançaram sobre ela duras e aguçadas invectivas, prenunciando o seu ocaso e a sua incompatibilidade com a emancipação, a liberdade, o conhecimento e o progresso humanos.

Deve-se aqui sublinhar um aspecto da crítica moderna à religião que, talvez por sua obviedade, passe despercebido e que constitui um dado fundamental para a compreensão das reflexões de Nietzsche e Heidegger sobre a cultura ocidental, qual seja, o fato de que a modernidade se erigiu mediante a proposta de substituição da religião por novos paradigmas orientadores para a civilização ocidental, de várias metanarrativas, como a subjetividade, a noção de progresso e a racionalidade em todos seus desdobramentos.

Será este o ponto de partida sobre o qual Vattimo considera a pós-modernidade, à luz dos dois pensadores, como o momento em que a crítica da civilização ocidental, e com ela a do cristianismo, se aprofunda, chegando à constatação de que já não se pode realizar através de reapropriações, ou busca de fundamentos absolutos, pois a própria força crítica se enfraquece. A partir da segunda metade do século XIX o projeto da modernidade começa a entrar em crise. Diz Vattimo:

O fato é que o ‘fim da modernidade’, ou pelo menos a sua crise, trouxe consigo também a dissolução das principais teorias filosóficas que acreditavam ter liquidado as religiões: o cientismo positivista, o historicismo hegeliano e depois marxista. Todos eles não são mais razões filosóficas plausíveis e fortes para serem ateias, ou mesmo assim para refutar as religiões. O racionalismo

⁹³VAZ, *Escritos de Filosofia III*, p. 249.

ateísta tomou de fato, na modernidade, duas formas: a crença na verdade exclusiva da ciência experimental da natureza e a fé no desenvolvimento da história através de uma condição de plena emancipação do homem de toda autoridade transcendente⁹⁴.

O fato é que os pressupostos modernos não se mostraram tão firmes quanto se acreditava. Nietzsche anuncia a morte de Deus e é preciso interpretar seu significado.

2.1.2 A interpretação vattimiana da morte de Deus

Para Vattimo, o conjunto do pensamento de Nietzsche (1844-1900) coloca em crise a subjetividade metafísica moderna fundada na racionalidade e inaugura “uma nova perspectiva em que as relações entre ser, verdade e interpretação se referem a uma concepção criativa do homem: o dionisíaco libertado quer conscientemente uma pluralidade de máscaras”⁹⁵. Mas é no segundo período de sua reflexão, a do pensamento genealógico ou desconstrutivo, que se encontra a elaboração de sua análise sobre o cristianismo⁹⁶.

Na segunda metade do século XIX, desiludido em seu primeiro intento de repropor a “metafísica do artista” e a arte como um possível caminho para salvar seu tempo da decadência, Nietzsche prossegue sua análise crítica sobre a cultura europeia, buscando conhecer seu processo genealógico. No período passado em Basileia, os estudos, os contatos pessoais e culturais com as ciências da natureza, a história, a teologia, as análises positivistas da antropologia cultural e obras dos grandes moralistas franceses conduzem Nietzsche à elaboração de um pensamento cuja constatação central o marcará definitivamente: a de que os valores da cultura ocidental, especialmente os morais e religiosos, são frutos de uma construção histórica, ou seja, tudo humano⁹⁷, demasiado humano.

No processo da desconstrução⁹⁸ nietzschiana, verifica-se que a autossupressão da moral envolve os erros da metafísica e da religião. Vattimo assinala:

⁹⁴VATTIMO, *Credere di credere*, p. 17-18.

⁹⁵VATTIMO, *Introdução a Nietzsche*, p. 119.

⁹⁶Apesar da complexidade da elaboração do pensamento nietzschiano, tradicionalmente, a título didático, sua obra pode ser dividida em três fases: 1- as obras da juventude; 2- o pensamento genealógico ou desconstrutivo, a partir de *Humano, demasiado humano* até *Gaias Ciência*; 3- filosofia do eterno retorno, que começa com *Zaratustra*. Cf. VATTIMO, *Introdução a Nietzsche*, p. 58.

⁹⁷Do ponto de vista da crítica da religião, recorde-se, segundo Vattimo, que Nietzsche conhecia a obra de Feuerbach, do qual tinha lido *A essência do cristianismo*, já no tempo do liceu, em Pforta (1858-1864). Tal influência é importante para a compreensão hermenêutica de seu pensamento. Cf. VATTIMO, *Introdução a Nietzsche*, p. 46, nota 9.

⁹⁸Inspira-se em Nietzsche o desconstrucionismo filosófico e literário contemporâneo, como o de Jacques Derrida. Porém, Vattimo ressalta que Nietzsche empreende um percurso genealógico mais do que

O uso da categoria de moral para indicar todas as formas espirituais ‘superiores’ não é todavia apenas consequência de uma concepção genérica e ampla do termo; na raiz de todos os preconceitos, também religiosos e metafísicos, está para Nietzsche o problema da relação ‘prática’ do homem com o mundo, e neste sentido todo o âmbito do espiritual tem a ver com a moral enquanto prática⁹⁹.

Porém, o trabalho de Nietzsche, de realizar uma “química das ideias e dos sentimentos”, não se concluiu com a identificação dos elementos últimos e originários das várias configurações da moral, como fizeram os primeiros filósofos antes da metafísica¹⁰⁰. Tal química revelou-se antes como um método de inspiração que lhe permitiu, através de uma filosofia histórica, reconstruir o “devir” da moral, da metafísica e da religião. O pensamento ocidental pressupunha sempre que a salvação do homem dependia da compreensão da origem das coisas mas, ao buscar as origens, Nietzsche constata a ausência da origem¹⁰¹. A dissolução da ideia de fundamento de um princípio primeiro, ao interno do processo que intenta alcançá-la, constitui o que Nietzsche chama de autossupressão moral. Tal dissolução atinge igualmente a pretensão da imediaticidade e “ultimidade” da consciência (*Cogito*) e da objetividade da ciência moderna¹⁰².

“crítico” em relação à tradição moral e metafísica do Ocidente, que implica uma análise dessa tradição que a dissolve sem destruí-la. Cf. VATTIMO, *Introdução a Nietzsche*, p. 42, nota 7.

⁹⁹VATTIMO, *Introdução a Nietzsche*, p. 43.

¹⁰⁰Em *Schopenhauer como educador*, Nietzsche fala do filósofo que trabalha com um método e um espírito de análise semelhante aos do cientista, daí a metáfora da “química das ideias e sentimentos”, título do primeiro aforismo de *Humano, demasiado Humano*. Antes do nascimento da metafísica, os filósofos buscavam os elementos simples das coisas que fossem capazes de explicar a sua variedade e multiplicidade mediante a diferente composição. A consolidação da metafísica na cultura europeia negou que as coisas pudessem derivar do seu oposto; supôs, por exemplo, que todos os valores só pudessem derivar de uma “coisa em si”. Cf. VATTIMO, *Introdução a Nietzsche*, p. 42. Estaria aqui a raiz da forte tendência do pensamento ocidental de reduzir tudo ao “um” e sua dificuldade de pensar a pluralidade e a diferença? Esta constatação não seria um apelo para a necessidade de uma nova modalidade de pensar? Crê-se que a proposta hermenêutica de Vattimo, representada no *pensiero debole*, apresenta-se como uma resposta afirmativa a essas questões.

¹⁰¹“Com a compreensão da origem aumenta a falta de significação da origem: enquanto o mais próximo, o em torno de nós e o em nós, começa pouco a pouco a mostrar cores e belezas e enigmas e riquezas de significação com os quais a humanidade antiga nem sequer sonhava”. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Obras Incompletas*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 164, §44. (Os Pensadores).

¹⁰²No pensamento nietzschiano, a crítica à razão, à moral e a religião ocidentais estão entrelaçadas. Suas análises polemizam: “Mas por que você ouve o que fala sua consciência? E até que ponto você tem o direito de considerar um tal juízo verdadeiro e infalível? Para essa crença já não há consciência? Você nada sabe de uma consciência intelectual? De uma consciência por trás de sua ‘consciência’? Seu julgamento ‘Isso está certo’ tem uma pré-história nos seus impulsos, inclinações, aversões, experiências e inexperiências; ‘Como surgiu isso?’, você tem de perguntar [...] E agora não me venha falar de imperativo categórico, meu amigo! - essa expressão me faz cócegas no ouvido e eu tenho que rir, mesmo em sua tão séria presença: lembra-me o velho Kant, que, como punição por ter obtido furtivamente a ‘coisa em si’ – também algo ridículo! - foi furtivamente tomado pelo ‘imperativo

A consciência, fundamento da moral, é “feita”, produzida, não é instância última¹⁰³; o “eu” é visto com suspeita, não é puro, mas desdobramento cultural; do mesmo modo, a ciência, também desenvolvida por uma consciência situada (razão), não tem condições de fornecer um conhecimento objetivo das coisas¹⁰⁴. Nietzsche despede-se da moral pela moralidade. É com base no dever da verdade, pregado pela moral metafísica e depois cristã, que no fim do processo de desconstrução as “realidades” dessa moral (Deus, virtude, justiça, amor pelo próximo) são reconhecidas como erros que não podem mais ser sustentados. Ao processo de autossupressão da moral segue-se consequentemente o anúncio da “morte de Deus” que aparece pela primeira vez em *Gaia Ciência*¹⁰⁵. O anúncio se eternizou na cena do homem louco que de manhã se dirige ao mercado gritando aos que encontrava:

“‘Procuro Deus! Procuro Deus!’? [...] ‘Para onde foi Deus?’, gritou ele, ‘já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! [...] Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!’”¹⁰⁶

Mas que Deus morreu? A pergunta é fundamental, pois, como lembra Vattimo, não se pode ignorar que Nietzsche se pergunta sobre a compatibilidade do niilismo com alguma forma de fé no divino e lança a hipótese da possibilidade de uma religiosidade panteísta, uma vez que apenas o Deus moral foi superado. Nietzsche fala da criação de novos deuses e que, apesar do famoso anúncio, a sombra de Deus¹⁰⁷ continuaria a se projetar sobre o mundo. Tais considerações são suficientes para legitimar a constatação de que, para Nietzsche, a “morte de

categórico’, e com ele no coração *extraviou-se de volta* para ‘Deus’, ‘alma’, ‘liberdade’ e ‘imortalidade’, semelhante a uma raposa que se extravia e volta para a jaula – e a sua força e esperteza é que havia *arrombado a jaula*”. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 222-223, §335.

¹⁰³Cf. VATTIMO, *Introdução a Nietzsche*, p. 50-51.

¹⁰⁴Nietzsche não aprecia a ciência como conhecimento objetivo do real, mas apenas na medida em que pelas atitudes espirituais que comporta tornou-se base de uma civilização mais madura, menos passional e violenta. A estrutura matemática das ciências da natureza também é passível de erros e conclusões arbitrárias consolidados na história humana. Ela funciona apenas como um modelo do espírito livre. Assim, Nietzsche não espera da ciência uma imagem mais verdadeira do mundo, antes um modelo de pensamento atento aos processos e que não seja fanático. Cf. VATTIMO, *Introdução a Nietzsche*, p. 37-41.

¹⁰⁵Nos seus parágrafos 108, 125 e 343. Particularmente, neste último, diz-se que o Deus que morre é o Deus cristão: “*O sentido da nossa jovialidade*. - O maior acontecimento recente - o fato de que ‘Deus está morto’, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito - já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa”. NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, p. 233, §343.

¹⁰⁶NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, p. 147-148, §125.

¹⁰⁷“*Novas lutas* - Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos - uma sombra imensa e terrível. **Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada.** - Quanto a nós - nós teremos que vencer também a sua sombra!””. NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, p. 135, §108.

Deus” não fecha em definitivo a possibilidade do discurso sobre a religião mesmo que de uma religião decadente¹⁰⁸.

O centro de interesse de Vattimo é justamente esse: compreender a questão de se, e em que medida, a “morte de Deus” (ou a superação do Deus moral) implica realmente o término de qualquer experiência religiosa¹⁰⁹. Para o filósofo turinense, a primeira consideração a ser feita é justificar a tradução da “morte de Deus” em termos do fim da metafísica, tal como fez a leitura de Heidegger. No pensamento vattimiano, o anúncio da “morte de Deus” e o anúncio do fim da metafísica, de Nietzsche e Heidegger, são correspondentes e constituem características gerais do fim da modernidade¹¹⁰.

No Ocidente, a “morte de Deus” se tornou conhecida da seguinte forma: a crença em Deus constituiu um fator de racionalização e disciplina que fez o homem sair da situação primitiva do *bellum omnium contra omnes*¹¹¹, favorecendo a configuração da visão científica do mundo e da técnica que facilitou as condições de existência, mas, depois desse processo, o homem não sente mais necessidade de crer em Deus que passa a ser visto como mentira inútil por aqueles a quem, justamente em seu nome, ensinou-se a não mentir (razão pela qual Nietzsche diz terem sido os próprios fiéis que o mataram). Mais do que no sentido literal, Vattimo enfatiza que

a afirmação da “morte de Deus” deve ser lida em relação ao fato de que foi o alívio da condição humana – determinada pela racionalização da existência ligada na origem à crença em Deus – que tornou inútil e obsoleta a “hipótese extrema” de um ser supremo, fundamento e fim último do futuro do mundo¹¹².

É preciso pôr em relevo o caráter de anúncio dessa famosa sentença nietzsiana, uma vez que, segundo Vattimo, o filósofo alemão não propõe uma metafísica ateísta, uma pretensa

¹⁰⁸Nietzsche é terreno fértil de inúmeras interpretações em diversos âmbitos do saber. Para uma análise do tema do retorno da religião e do cristianismo em Nietzsche, Vattimo cita a interpretação de K. Jasper para quem as doutrinas do super-homem, da vontade de poder e do eterno retorno, numa visão existencialista, constituem códigos de uma transcendência cujo fim não é Deus, nem o mundo, mas abertura de possibilidade. Isto aproximaria o pensamento de Nietzsche ao de Kierkegaard, oscilando entre a blasfêmia e uma religiosidade difícil de definir. Também cita, entre tantos autores, P. Tillich que fala da procura de Deus para além de Deus, em Nietzsche. O próprio Vattimo teria mais ligação com essa tradição interpretativa religiosa em que, salvaguardadas as diferenças, passa de modo especial por Heidegger e Karl Löwith (de quem foi aluno). Para uma visão panorâmica da história da crítica do pensamento nietzsiano, cf. VATTIMO, *Introdução a Nietzsche*, p. 100-121.

¹⁰⁹Cf. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 15.

¹¹⁰Para relembrar a complexa correlação Nietzsche-Heidegger, sugere-se retomar especialmente os pontos 1.3.1 e 1.4 do primeiro capítulo.

¹¹¹A guerra de todos contra todos.

¹¹²VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 16-17.

descrição da realidade da qual Deus foi excluído. Se assim o fizesse, tal pretensão continuaria sendo uma forma de fé no Deus moral, isto é, em uma ordem objetiva do mundo que ele fundaria e garantiria¹¹³. A “morte de Deus” não se refere absolutamente à descoberta de uma verdade filosófica superior àquelas apresentadas pela metafísica clássica. “Morte de Deus” e fim da metafísica não são dados passíveis de uma objetivação absoluta da razão, mas constituem um evento (acontecimento) que muda a vida dos que recebem o anúncio, um evento a que o pensamento deve procurar responder e interpretar¹¹⁴.

Este anúncio não é uma afirmação metafísica da não existência de Deus; mas pretende ser verdadeiro reconhecimento de um evento, dado que a morte de Deus é realmente, acima de tudo, o fim da estrutura estável do ser, portanto, de toda possibilidade de enunciar se Deus existe ou não existe¹¹⁵.

Heidegger chama de metafísica a crença na ordem objetiva do mundo à qual o pensamento dirigir-se-ia para realizar a descrição da realidade e estabelecer os padrões de moralidade. Tal crença se esgota com o advento do existencialismo no século XX, tendo em Heidegger sua forma radical de crítica sobre o mundo da racionalização total e da técnica, fruto maduro da metafísica. Na história ocidental, a metafísica perdurou enquanto sustentava a visão de mundo antiga (baseada em ideias além da realidade empírica) e a moderna (baseada no conhecimento crítico). À medida de sua crescente objetivação, a metafísica desmentiu a si própria, revelando-se inaceitável e ineficaz, porque a ordem ideal se tornou a ordem real da sociedade tecnológica (mas não o contrário, pois no plano da existência humana, o real não é ideal). Não só a visão objetiva do ser se tornou inaceitável por motivos teóricos e práticos-políticos, mas a autodissolução da metafísica, como enfraquecimento da estrutura estável do ser¹¹⁶, implicou também aquilo que foi constatado na virada (*Kehre*) do pensamento heideggeriano, ligada ao tema da linguagem: a explosão incontrolável das imagens do mundo.

¹¹³Vattimo esclarece: “O anúncio de Nietzsche segundo qual ‘Deus morreu’ não é tanto ou principalmente uma profissão de ateísmo, como se dissesse: Deus não existe. Uma tese semelhante, a não existência de Deus, Nietzsche não poderia enunciar porque, do contrário, essa pretensa verdade absoluta constituiria ainda para ele como um princípio metafísico, uma ‘estrutura’ verdadeira do real que teria a mesma função do Deus da metafísica tradicional. Onde há um absoluto, ainda que seja pura afirmação da não existência de Deus, sempre ainda existe a metafísica, o princípio supremo, isto é, justamente aquele Deus do qual Nietzsche considera ter descoberto sua prescindibilidade. Enfim, Deus morreu significa para Nietzsche que não há fundamento último, e mais nada”. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 7.

¹¹⁴Cf. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 17-18.

¹¹⁵VATTIMO, *Dialectica, differenza, pensiero debole*, p. 21.

¹¹⁶Cf. ANTISERI, Dario. *Le ragione del pensiero debole: domande a Gianni Vattimo*. Roma: Edizioni Borla, 1995. p. 10-12.

O pluralismo do fim da modernidade com o reconhecimento da multiplicidade de culturas torna impensável uma ordem unitária do mundo, a sustentação das metanarrativas, do eurocentrismo e da hegemonia da visão cristã. É este o mundo no qual o “Deus moral”, o fundamento da metafísica, morre. Vattimo salienta que o “Deus” que morre é aquele que Pascal chamava de Deus dos filósofos, porém são muitos os sinais que indicam, paradoxalmente, que essa “morte de Deus” abriu caminho para uma vitalidade renovada da religião. Para Vattimo, do ponto de vista teórico, junto com o fim da metafísica, das estruturas estáveis do ser, também foram solapadas toda e qualquer possibilidade de uma negação filosófica de Deus. Suas palavras:

Ora, hoje parece que um dos principais efeitos filosóficos da morte do Deus metafísico e do descrédito geral, ou quase, no qual caiu todo tipo de fundamento filosófico, seja aquele de liberar o campo para uma renovada possibilidade da experiência religiosa. Esta possibilidade retorna na filosofia também e, antes de tudo, através da liberação da metáfora. Um pouco como se, no final, Nietzsche tivesse razão ao preconizar a criação de muitos novos deuses: na Babel do pluralismo tardô-moderno e do fim das metanarrativas, multiplicam-se as narrações sem centro e hierarquia. Nenhuma metanarrativa diretiva, nenhuma metalinguagem normativa está em condição de legitimá-los ou deslegitimá-los¹¹⁷.

Em que sentido retorna na filosofia uma nova possibilidade da experiência religiosa a partir da liberação da metáfora? No pensamento nietzschiano, é através do desenvolvimento da linguagem que se fixou aquilo que deve ser “verdade”, através da designação uniforme para as coisas foi surgindo, consequentemente, o contraste entre verdade e mentira. Se a linguagem é assim, fruto de convenções, ela pode ser a expressão adequada de toda realidade? Para Nietzsche somente por esquecimento o homem pode supor que possui uma “verdade”. Pela linguagem, o homem possui nada mais, nada menos que a metáfora das coisas, mas que de modo nenhum corresponde às coisas mesmas, pois a verdade é um batalhão de metáforas e com ela nasce a obrigação de “mentir” segundo uma regra estabelecida pelos que dominam¹¹⁸. Na época pós-metafísica, a metáfora é liberada de sua subordinação a um sentido próprio, único, dando lugar ao pluralismo, a diferentes sistemas de metáforas. Para Vattimo, um dos sintomas da liberação da metáfora reside justamente na crescente utilização de terminologias mitológico-religiosas por parte da linguagem filosófica, ainda que de modo não justificado explicitamente.

¹¹⁷VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 19-20.

¹¹⁸Cf. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. In: NIETZSCHE, Friedrich W. *Obras Incompletas*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 45-50, §1. (Os Pensadores).

Hoje os filósofos parecem ser, em sua maioria, irreligiosos ou antirreligiosos somente por inércia, não por fortes razões teóricas. Na modernidade, estas últimas são identificadas como metafísicas positivistas ou historicistas. Deus era negado ou porque não era verificável pelo experimento científico, ou porque reconhecido como uma fase irremediavelmente superada do processo de iluminação da razão. Agora, principalmente, estas metanarrativas saíram de circulação com o fim da metafísica. A esta liberação da metáfora e à queda das razões filosóficas para o ateísmo, corresponde - mas sem nenhuma ligação de dependência causal, obviamente - o renascimento do religioso na sociedade industrial avançada¹¹⁹.

Sintetizando, vê-se que Vattimo sublinha dois aspectos fundamentais da “morte de Deus”: primeiramente, relaciona-a com o processo nietzschiano de dissolução da moral, com o ultrapassamento da metafísica, segundo a sua leitura de Heidegger e, consequentemente, com a crítica do cristianismo ocidental, acompanhada paradoxalmente por um renascimento do religioso; em segundo lugar, a “morte de Deus” e a superação da metafísica constituem um evento¹²⁰, não algo objetivável, mas processo histórico caracterizado pela tendência ao enfraquecimento. Faz-se necessário, portanto, explicitar e caracterizar esse retorno do religioso propiciado pela “morte de Deus”, ou seja, pelo niilismo e pela superação da metafísica.

2.2 O retorno da religião na pós-modernidade

2.2.1 Constatação e retomada do tema pela filosofia

Na condição pós-moderna, é impossível uma atitude de indiferença diante do retorno da religião que se faz notar no cotidiano existencial, na mídia, nos programas acadêmicos de graduação e pós-graduação e na pluralidade de publicações sobre o tema em diversos âmbitos. Entretanto, considerar esse retorno como patologia ou apenas um ajustamento social necessário das diferenças, significaria a simples retomada de modelos interpretativos próprios da modernidade, marcados pela ideia de racionalização devedora do mito da emancipação do homem. O retorno do religioso requer nova interpretação porque coloca em crise certa tradição conceitual (considere-se, por exemplo, a noção de secularização), conduzindo-a de uma

¹¹⁹VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 21.

¹²⁰Reafirme-se que se trata da “constatação de um acontecimento, graças ao qual o ser já não necessita de ser pensado como dotado de estruturas estáveis e, em definitivo, de fundamento”. VATTIMO, Gianni. *As aventuras da diferença*: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 167. (Biblioteca de Filosofia Contemporânea; 6).

situação de aparente familiaridade com o ocaso da religião a uma confusa estranheza diante do retorno do que já parecia desmoronado¹²¹.

Diante do fenômeno religioso da pós-modernidade, considerado por Vattimo sempre em relação ao cristianismo, a filosofia não pode mais se escusar convincentemente de participar do debate. Sua posição é incisiva:

Mas uma filosofia que tomou conhecimento da eliminação das razões do ateísmo poderia realmente aliar-se com a nova religiosidade popular que é impregnada de fundamentalismo, comunitarismo, ânsia de identidade étnica e, em última análise, de garantias ‘paternais’ pagas com o sacrifício da liberdade? A minha tese é que, se a filosofia reconhece que não pode mais ser ateia, deve também encontrar nessa consciência a base para assumir uma posição crítica em relação ao renascimento da religião e dos seus perigosos traços fundamentalistas. Porém, enquanto a filosofia contemporânea continuar se considerando ateia ou agnóstica, baseada na manutenção da inércia das suas posições metafísicas precedentes, ela se distanciará sempre mais da consciência comum, recolocando-se naquela posição ‘esotérica’ que Hegel, de modo eficaz, já tinha criticado no prefácio da *Fenomenologia*. Muita especialização filosófica de hoje, que vive fechada nos departamentos universitários, agindo, quase exclusivamente, sobre temáticas epistemológicas, historiográficas, lógicas etc., está exposta a este risco de ‘ineficácia’, usando as palavras de Hegel. Assim, a filosofia hoje não pode mais considerar a vitalidade social da religião como um fenômeno de atraso cultural favorecido pela astúcia dos padres, ou como expressão de uma alienação ideológica que deveria ser superada com a revolução e a abolição da divisão do trabalho. Ela pode e deve, reconhecendo-se parte do mesmo processo histórico que favorece o retorno da religião, apreender no interior dele os princípios para avaliar criticamente os seus êxitos. Em termos muito sumários: a filosofia perdeu as razões do ateísmo e, portanto, pode reconhecer certa legitimidade na experiência religiosa, mas somente na medida em que toma consciência do fim da metafísica e da dissolução das metanarrativas¹²².

Para Vattimo, nas condições atuais, se se tomar a experiência religiosa sob a metáfora bíblica de um êxodo, pode-se falar da religião como um retorno. Trata-se do restabelecimento de algo que se acreditava acabado, a reativação de um vestígio adormecido, a descoberta de que aquilo que se acreditava ter sido uma *Überwindung* (superação, aquisição de veracidade e abandono) era tão somente uma *Verwindung*, ou seja, a convalescença que tem de enfrentar o vestígio indelével de sua doença. Mas seria este retorno apenas um modo acidental da religião, desligado da sua essência? Uma simples lembrança de algo esquecido por acaso em determinadas circunstâncias históricas e agora lembrado? A suposição de uma verdade essencial da religião que se manifesta ora mais, ora menos intensamente na história já não goza

¹²¹Cf. DOTOLI, Carmelo. *Ermeneutica del cristianesimo e responsabilità filosofica*, p. 394-395.

¹²²VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 93-94.

de aceitação na filosofia, porém, do contrário, reconhecendo-se a possibilidade de uma história do ser, é possivelmente verificável que ele não é tão inessencial para o conteúdo religioso. Vattimo defende a hipótese de que o reaparecimento da religião no cenário contemporâneo não é algo simplesmente acidental e que é preciso considerar seriamente seus conteúdos, uma vez que esse retorno pode apontar para um aspecto essencial da própria experiência religiosa¹²³. É imprescindível a observação de Ferreira sobre o tema do retorno da religião em Vattimo:

Apesar de usar a palavra retorno em seus escritos sobre religião, ele não dá a ela o significado de retomada de alguma coisa que passou, deixando de existir, para num segundo momento, voltar a ser. Para o autor, pensar o cristianismo é pensar a instância intrínseca à cultura ocidental como lugar do declínio do ser. Tal clareza evita uma leitura dicotômica, não existente no pensamento vattimiano, sobre a relação entre Ocidente e cristianismo¹²⁴.

Mas em que modalidades se efetua o retorno da religião?

2.2.2 Modalidades e causas do retorno da religião

Vattimo fala de duas modalidades do retorno da religião, ainda que aparentemente não conexas entre si: uma no campo da cultura comum e outra no campo da reflexão teórica (filosofia e outras ciências)¹²⁵.

No campo da cultura comum, o retorno do religioso se verifica no crescente fenômeno do aparecimento de igrejas, seitas e busca de modismos de religiões orientais (doutrinas, práticas). Aqui as motivações e causas são diversas: o medo frente às possibilidades iminentes dos riscos e problemas globais que se colocaram ao homem da modernidade tardia (guerras, catástrofes ecológicas, insegurança diante das frágeis relações internacionais, a desconfiança com as novas conquistas da manipulação genética, problemas ligados à explosão da violência nas novas condições de existência da sociedade massificada), a perda do sentido da existência, o tédio que acompanha a sociedade técnica e consumista, a experiência dos limites existenciais (físicos e psicológicos) e a situação limite da própria morte. O medo e a falta de sentido evocam novamente a hipótese de Deus. O sentimento contemporâneo de fracasso abre espaço para a possibilidade de abertura à transcendência. E esta nova necessidade de uma vivência religiosa, como fator de coesão de valores capaz de atenuar a discrepância de uma situação social marcada

¹²³Cf. VATTIMO, O vestígio do vestígio. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. *A Religião*: o seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. p. 91-92.

¹²⁴FERREIRA, *Cristianismo não religioso no pensamento de Gianni Vattimo*, p. 102.

¹²⁵Cf. VATTIMO, *O vestígio do vestígio*, p. 92-93.

pela anomia e pelo anonimato, comprehende que qualquer atitude obstinada em interpretar a religião como fuga das razões do viver não é outra coisa que uma desculpa racionalista nos moldes iluministas, pois não se trata de uma reparação motivacional em relação a um passado feliz pelo desencanto do mundo¹²⁶. Inclusive as formas muitas vezes violentas de retorno da religião que tentam afirmar identidades (locais, étnicas e tribais) revelam uma recusa dos efeitos da modernidade que destroem as raízes culturais e existenciais.

Ainda no âmbito da cultura comum, o reaparecimento do religioso apresenta como característica marcante a erupção de tendências fundamentalistas inspiradas em modelos apocalíticos de religiosidade. Nesse campo, a advertência crítica de Vattimo sobre os desvios e limites do renascimento da religião não abdica da instância crítica do pensamento, nem mesmo em nome do fim das metanarrativas¹²⁷.

Outros fatores históricos, políticos e culturais também contribuíram para esse retorno da religião¹²⁸. A derrubada do colonialismo libertou as “outras” culturas com suas próprias teologias e crenças religiosas, tornando radicalmente insustentável o historicismo eurocêntrico, favorecendo o desenvolvimento de uma sociedade multiétnica e plural embora, frente ao pluralismo, apareçam também formas de retorno reacionário da tradição religiosa favorecida, de um lado, pelo papado carismático de João Paulo II e sua contribuição política para a queda das ditaduras comunistas na Europa e, por outro, pelos problemas morais colocados pelas ciências da vida insolúveis pela razão técnica e que incitam a busca por verdades essenciais¹²⁹.

No campo da filosofia e da reflexão teórica, como já acenado, a volta do tema da religião se deve à queda dos seus interditos filosóficos coincidente com a dissolução dos grandes sistemas que acompanharam o desenvolvimento da sociedade moderna (sua ciência, técnica e organização total), bem como com o desaparecimento de qualquer fundacionismo (aquilo que contraditoriamente a consciência comum tende a buscar no retorno da religião). A própria razão situa-se numa condição de derrota frente os tempos recentes, deixando em aberto inúmeros problemas. A filosofia e o pensamento crítico não conseguiram responder à demanda de sentido existencial buscado na religião.

É interessante notar que o retorno da religião se coloca, ao menos do ponto de vista reflexivo, no bojo de um movimento processual que vai da crítica moderna à religião, passando pelos seus pretensos substitutos, até a “morte de Deus” que, ao negar qualquer fundação, assiste

¹²⁶O retorno do fenômeno religioso traz uma crítica da crítica da religião.

¹²⁷Cf. DOTOLI, *Ermeneutica del cristianesimo e responsabilità filosófica*, p. 396.

¹²⁸Cf. VATTIMO, *Credere di Credere*, p. 7-17.

¹²⁹Cf. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 21-22.

à insistente busca pelo fundamento e ao retorno da religião. Terry Eagleton explicita bem o processo:

Enquanto as sandálias de Deus forem calçadas pela Razão, arte, cultura, *Geist*, imaginação, nação, humanidade, Estado, povo, sociedade, moral ou algum outro enganoso substituto, o Ser Supremo não está exatamente morto. Pode estar mortalmente doente, mas delegou suas questões a este ou àquele emissário, tendo cada um deles como parte de sua missão convencer os homens e as mulheres de que não há motivo de alarme, de que os negócios continuarão sendo conduzidos como sempre, apesar da ausência do proprietário, e de que o diretor em função é perfeitamente capaz de atender a todas as necessidades. A partir do momento em que a humanidade começa a fazer as vezes de divindade, temos a curiosa situação do Homem em pânico diante do próprio ato de deicídio e se empenhando em preencher o vazio resultante com o que estiver mais à mão; a saber, sua própria espécie. O homem é um fetiche preenchendo o apavorante abismo que é ele próprio¹³⁰.

Vattimo observa que essa dupla leitura do retorno da religião (a do plano da cultura comum e da reflexão teórica) necessita de aprofundamento uma vez que pensa a historicidade da condição atual como um simples afastamento do fundamento, que produziu uma sociedade desumana, na qual o retorno religioso realizaria a recuperação de uma condição autêntica, pensada como “permanência no essencial”. A questão que se coloca é se a religião seria inseparável da metafísica no sentido heideggeriano¹³¹, ou seja, se somente é possível pensar Deus como fundamento objetivo e imóvel da história, ignorando uma possível outra explicação para o sentido da história, do devir¹³². Surge uma situação paradoxal que requer explicitação e interpretação.

¹³⁰EAGLETON, Terry. *A morte de Deus na cultura*. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 141.

¹³¹Considera-se que essa foi uma das dificuldades que levou Heidegger a reivindicar a importância de se repensar o sentido do ser fora dos esquemas objetivistas e essencialistas da metafísica clássica. Nos tempos de preparação de *Ser e tempo*, ele também se interessava pelo tema da religião na sua relação com a historicidade. Na época, suas ponderações sobre a fenomenologia da religião acenam para a importância de se considerar que tanto a filosofia quanto a religião extrapolam o caráter objetivista, situando-se na experiência fática da vida, no vivido, experimentado como “mundo” e não como “objeto”. Segundo ele, a possibilidade de acesso aos conceitos filosóficos difere da possibilidade de acesso aos conceitos científicos, o que valeria também para uma análise da religião que não poderia reduzi-la à mera “objetualidade”. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 9-31. (Coleção Pensamento Humano). Porém, Vattimo considera que, como o anti-humanismo heideggeriano não se formula como reivindicação de princípios metafísicos que transcendam o homem, uma leitura “religiosa” de Heidegger estaria fora de questão. Cf. VATTIMO, La fine della modernità, p. 51. Para um estudo minucioso do complexo tema do sagrado em Nietzsche e Heidegger, cf. CABRAL, Alexandre Marques. *Nilismo e Hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã*. Rio de Janeiro: Mauad X; Faperj, 2015. 2v.

¹³²Cf. VATTIMO, *O vestígio do vestígio*, p. 94.

2.2.3 O paradoxo do retorno da religião

Segundo Vattimo, em passagem que sintetiza os pontos já citados, o paradoxo do retorno da religião se instaura nos seguintes termos:

seja nos seus aspectos teóricos, seja em alguns fundamentais aspectos de cunho histórico-social (como a derrubada do eurocentrismo e da liberação também política das outras culturas), o retorno da religião parece depender da dissolução da metafísica, isto é, do descrédito de toda doutrina que pretenda valer absolutamente e definitivamente como descrição da verdadeira estrutura do ser. É a liberação da metáfora que torna novamente possível aos filósofos falar de Deus, de anjos, da salvação etc., e é sobretudo o pluralismo característico da sociedade tardo-moderna que permite que venham à tona as religiões. De outro lado, o renascimento do religioso parece se configurar necessariamente como pretensão de alcançar uma verdade última, certamente objeto de fé e não de demonstração racional, mas, de qualquer modo, tendencialmente excludente, próprio daquele pluralismo das visões de mundo que parece ser a condição da sua possibilidade¹³³.

Diante dessa contradição (dissolução da metafísica/busca de fundamentos), a filosofia terá que buscar, segundo Vattimo, as razões comuns para as duas modalidades de retorno da religião, sem descuidar de suas motivações teóricas e fazendo com que elas sirvam para uma radicalização crítica da própria consciência comum. Apesar das diversas explicações para o renascimento da religião na pós-modernidade, em última análise, segundo Vattimo todas se relacionam com as condições históricas do fim da metafísica, ou seja, com a modernidade como época de uma sociedade técnico-científica.

A partir da constatação do paradoxo, Vattimo pergunta se à morte do Deus moral-metafísico deve seguir como resultado o renascimento dos fundamentalismos religiosos que crescem continuamente. Parece também paradoxal que a superação da metafísica seja apenas legitimação do relativismo e da sua sombra, isto é, do fundamentalismo e de sua versão “democrática”, o comunitarismo¹³⁴. O filósofo vê com evidência que o retorno da religião na filosofia e na experiência comum tem a ver com a liberação da metáfora de um sentido próprio e esteja ligado ao fim da metafísica apenas como condição para esta liberação. Na contemporaneidade, segundo ele, especialmente na Itália e França, os filósofos cristãos se reconhecem pós-metafísicos enquanto veem o fim da metafísica como forma de descrédito de qualquer ateísmo filosófico e como abertura de um campo para uma aposta pascalina¹³⁵ e uma

¹³³VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 22.

¹³⁴Cf. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 23.

¹³⁵Cf. ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulus, 1991. p. 33-43. (Coleção Filosofia).

escolha de fé. Mas este é apenas um lado da questão que pode reduzir o fim da metafísica e a morte do Deus moral à legitimação do relativismo e do fundamentalismo. A observação autorizada de Dotolo esclarece:

Em última análise, o retorno da religião não pode ser visto como simples tomada de consciência de um dado à imagem de um automatismo que se reapresenta periodicamente, indiferentemente dos sinais e das razões do seu aparecimento. Se há retorno, é porque a pós-modernidade a tornou possível, possibilidade que é simultaneamente condição hermenêutica para se pensar tal retorno. Aqui podem diferir e se contradizer as pré-compreensões que permitem o acesso interpretativo, mas não pode ser minimizada a diferença inscrita na forma do retorno, caso contrário, resultará extremamente arbitrária a concessão ao fundamentalismo ou ao irracionalismo¹³⁶.

Quando a filosofia pós-metafísica se limita a reivindicar o pluralismo pelo pluralismo, ou a legitimidade da multiplicidade das narrativas sem centro, no fundo está pregando um retorno ao mito e à ideologia sem nenhum princípio crítico que não seja a tolerância. Mas tolerância e pluralismo podem ter a pretensão de um metadisco normativo. Por isso, a pluralidade das visões de mundo e o apelo à tolerância não bastam. Para ser radical, a “morte de Deus” e o ultrapassamento da metafísica não podem ser reduzidas a simples re-legitimação do mito, da ideologia e, até mesmo, do salto pascalino da fé. Na tradição heideggeriana, o salto no horizonte do ser, através da rememoração (*Andenken*), não dá um conhecimento objetivo do ser, mas o desvenda como evento, no qual o homem situa-se na qualidade de intérprete¹³⁷. Por isso Vattimo insiste:

Se a reflexão crítica quer se apresentar como uma interpretação autêntica da necessidade religiosa da consciência comum, tem de mostrar que essa necessidade não se satisfaz adequadamente com uma pura e simples retomada da religião metafísica, isto é, com uma fuga do potencial de confusão da modernização e da Babel da sociedade secularizada em função de um renovado fundacionismo¹³⁸.

Mas seria possível demonstrar criticamente essa experiência religiosa? Como?

¹³⁶DOTOLI, *Ermeneutica del cristianesimo e responsabilità filosófica*, p. 397.

¹³⁷Cf. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 24-26.

¹³⁸VATTIMO, *O vestígio do vestígio*, p. 95.

2.2.4 O significado do retorno da religião para Vattimo

Na esteira do pensamento nietzsiano, reagir aos desafios postos pela pós-modernidade, simplesmente retomando Deus/Religião/Cristianismo como fundamento metafísico e absoluto da realidade, significa recusar o projeto do super-homem e impor a autocondenação à condição servil do homem, própria da civilização religiosa condenada por Nietzsche. Do ponto de vista heideggeriano, tal reação seria novamente uma postura inautêntica e metafísica se opondo ao próprio processo de dissolução, através da retomada de configurações anteriores. Em seu retorno à religião, a consciência tende a se comportar de modo reativo, impregnada da nostalgia do fundamento certo, referencial, inabalável, ao invés de se projetar autenticamente na existência, marcadamente histórica e finita.

Somente a dissolução dos metarrelatos metafísicos possibilitou a redescoberta da plausibilidade da religião, numa perspectiva diferente da crítica iluminista, uma perspectiva na qual a religião é vista positivamente por evidenciar-se no mundo da total organização técnica e científica (*Ge-Stell*), confirmando que não se trata de fuga, uma simples alternativa polêmica, ou redução de suas novas possibilidades a supostas leis naturais, ou essenciais. A dissolução da metafísica convida a corresponder às transformações de modo não reativo ao apelo do ser que se dá como evento, ou seja, uma superação por meio de uma escuta não reativa ao caráter destinal do próprio ser. Vattimo destaca a insistência heideggeriana da necessária espera de que o ser volte a falar, do caráter prioritário do seu dar-se em relação à iniciativa do homem, pois ali onde há o perigo, também cresce aquilo que salva. A filosofia deve pensar a si mesma como audição crítica, como rememoração, do apelo do ser que só se torna audível no momento final da metafísica, um apelo ao qual se vincula a experiência religiosa como retorno¹³⁹.

Em Vattimo, a figura e significado do retorno da religião na pós-modernidade comporta dois aspectos: primeiro, a criaturalidade como historicidade concreta da experiência religiosa e, segundo, a historicidade como proveniência de uma origem, dependente de uma factualidade originária. Dizer que a experiência religiosa é marcada de modo essencial pela historicidade não significa que a religião que retorna tenha de se configurar como qualificada por sua pertença à época do fim da metafísica, mas antes, o que a filosofia comprehende desse retorno é a identificação geral da religião com a “positividade”, no sentido de eventualidade, factualidade, inclusive com a criaturalidade (conteúdo essencial da experiência religiosa). Por outro lado, a possibilidade de se pensar filosoficamente o retorno da religião, não como algo casual, depende

¹³⁹Cf. VATTIMO, *O vestígio do vestígio*, p. 95-97.

não só do seu vínculo com as condições históricas pós-modernas, mas de sua relação com a proveniência de sua origem (a tradição cristã) que, enquanto não essencial do ponto de vista metafísico, possui igualmente todas as características de eventualidade e da liberdade. Eventualidade histórica e proveniência original, eis os dois elementos indispensáveis para se entender o retorno da religião.

Mantermos à luz desta conexão não é tão simples: a história da religiosidade ‘metafísica’ parece mostrar justamente essa dificuldade, em razão da qual a positividade se resolve por inteiro em criaturalidade pura e simples, com o resultado que a historicidade concreta da existência é considerada unicamente como finitude para além da qual a experiência religiosa faria com que nós dessemos quase que um salto (em Deus, na transcendência); ou, na melhor das hipóteses, essa historicidade seria considerada como lugar em que somos postos à prova. [...] Naturalmente - como fica claro se considerarmos as origens judaico-cristãs do historicismo moderno magistralmente elucidadas por Löwith - risco simétrico a este consiste na identificação da positividade com a historicidade intramundana, que reduziria o divino ao determinismo histórico: a história do mundo como tribunal do mundo, segundo a máxima de Hegel¹⁴⁰.

Mas como manter o equilíbrio do discurso filosófico sobre o retorno da religião, de uma realidade que transcende a razão, sem efetuar a redução da experiência religiosa à pura criaturalidade ou remetê-la à transcendência da clássica metafísica platônico-cristã?

Para Vattimo, a reflexão de Luigi Pareyson é fundamental neste ponto uma vez que diante da constatação heideggeriana do ser como evento, seu mestre assinala que o melhor caminho para abordar a experiência religiosa é o caminho da narração mitológica, uma vez que o mito é capaz de unir os dois sentidos da positividade, ele “é o lugar onde se dá uma historicidade ao mesmo tempo tão radical e (justamente por isso) tão irredutível à imanência da historicidade intramundana”¹⁴¹. Na expressão narrativa, no mito, cuja compreensão se dá apenas hermeneuticamente, confluem todos os aspectos “positivos” da experiência religiosa que retorna na pós-modernidade e que não são traduzíveis em termos da argumentação lógico-racional, como o são a experiência do perdão (como resposta ao tema da culpa e do inexplicável problema do mal); o enfretamento da dor e do enigma da morte própria e dos outros e a experiência da oração. Tais aspectos constituem, segundo Vattimo,

¹⁴⁰VATTIMO, *O vestígio do vestígio*, p. 98.

¹⁴¹VATTIMO, *O vestígio do vestígio*, p. 99. Nesta perspectiva, é que a pesquisa aponta para a possibilidade de tratar a experiência religiosa como análoga à experiência estética, como será visto no capítulo III, ponto 3.5.

modos de encontrar a eventualidade radical da existência, modos de expressar um ‘pertencer’ que também é proveniência e – em algum sentido difícil de especificar, embora o experimentemos na própria experiência do retorno – decaimento, ao menos na medida em que o retorno também nos parece recuperação de uma condição da qual ‘decaímos’ (na *regio dissimilitudinis* de que falam os místicos medievais)¹⁴².

Na abordagem narrativa, junto com a historicidade, aparece outro elemento de grande importância para a reflexão filosófico-religiosa que consiste no surgimento, dentro da experiência religiosa, de um “outro” e de uma descontinuidade no curso horizontal da história. Aqui surge uma pergunta: se o pensamento vattimiano quer salvaguardar a historicidade do evento do ser, sem referência a um fundamento absoluto, em que sentido se pode falar dessa descontinuidade histórica, ou de uma “transcendência” em Vattimo? A pesquisa permite situar a reflexão sobre o retorno da religião num horizonte hermenêutico de uma metafísica imanente, de uma transcendência na imanência¹⁴³, salvo se

ao menos nos parece, esse caráter de descontinuidade e de irrupção seja amiúde entendido – mais uma vez – como pura negação ‘apocalíptica’ da historicidade, como novo início absoluto que renega qualquer ligação com o passado e estabelece uma relação puramente vertical com a transcendência, vista por sua vez como pura plenitude metafísica do fundamento eterno¹⁴⁴.

Retomando, na perspectiva de que o registro narrativo e mitológico se apresenta como a melhor expressão para a experiência do retorno da religião, a reflexão não pode prescindir de outro aspecto “positivo” dessa experiência: a consciência histórico-efeitual de todo texto, sobretudo, bíblico, ou seja, não se pode ignorar que os textos sagrados que marcam a experiência religiosa ocidental se dão no seio de uma tradição que os transmite, numa mediação que não os deixa subsistir como dados imodificáveis. Ora, para Vattimo, se a hermenêutica como filosofia só pôde se desenvolver no âmbito da tradição bíblica judaico-cristã (relação de proveniência), também essa tradição é profundamente marcada por ela¹⁴⁵. Cumpre, portanto, compreender melhor o vínculo entre a hermenêutica e cristianismo.

¹⁴²VATTIMO, *O vestígio do vestígio*, p. 100-101.

¹⁴³Isto parece ser mais bem explicitado quando Vattimo se apropria da imagem da encarnação como figura emblemática do *pensiero debole* e do processo de secularização.

¹⁴⁴VATTIMO, *O vestígio do vestígio*, p. 99.

¹⁴⁵Cf. VATTIMO, *O vestígio do vestígio*, p. 100.

2.3 Experiência hermenêutica e cristianismo

Uma das grandes conquistas das reflexões sobre a interpretação, no século XIX, foi o reconhecimento e compreensão do círculo hermenêutico¹⁴⁶, a começar por Schleiermacher e atingindo sua forma lapidar em Heidegger e Gadamer. Vattimo explica que compreender a circularidade da interpretação é algo essencial para a compreensão da abordagem pós-moderna, não somente no confronto com a modernidade, mas também com a ontologia da tradição metafísica. Se toda interpretação é em si mesma baseada em outra interpretação, o círculo de interpretação não pode ser contornado ou completamente superado, como assinala o termo *Verwindung*. A hermenêutica, para ele, é processo de enfraquecimento no qual o peso das estruturas objetivas deve ser progressivamente aliviado. A filosofia não constitui uma ciência das estruturas externas, universais do ser, muito menos um saber universal como do ponto de vista de Deus. Ela se configura como uma *debole* interpretação de uma época. Isso é o que torna possível, como visto, identificar a fórmula “Deus morreu” como um anúncio e não como uma afirmação metafísica. A hermenêutica não ensina que Deus não existe, mas que a experiência é transformada de tal modo que não se concebe uma verdade última. Aprende-se a responder apenas ao anúncio e aos apelos do ser. Somente dentro de um quadro hermenêutico é que se delineiam as opções por projetos políticos ou religiosos¹⁴⁷.

Na pós-modernidade, segundo Vattimo, a própria experiência religiosa considerada como retorno já é sinal e consequência de uma experiência feita a partir de uma herança bíblica. Ora, a teologia cristã, desde Santo Agostinho, com sua reflexão trinitária, é profundamente hermenêutica. Sua estrutura interpretativa caracteriza não só a transmissão, a mediação, a comunicação divina com o homem, mas também a própria vida de Deus que não pode ser pensada em termos de uma metafísica imutável (o que faria da revelação algo acidental). Vattimo indaga: pensar hermeneuticamente o cristianismo não seria apenas transpor para uma linguagem teológica o tema filosófico do evento do ser, como se a filosofia através da superação

¹⁴⁶Essencialmente, o círculo hermenêutico revela algo peculiar: a pertença recíproca entre “sujeito” e “objeto” da interpretação, sem polarização dos termos, num horizonte de compreensão ou pré-compreensão. Significa simplesmente que, antes de todo e qualquer ato de conhecimento, antes de todo reconhecimento de algo, cognoscente e conhecido já se pertencem: o conhecido já se encontra dentro do horizonte do cognoscente, pois o cognoscente está dentro do mundo que o conhecido co-determina. O círculo hermenêutico comporta os três elementos constitutivos da chamada ontologia hermenêutica (movimento filosófico de limites incertos porque muito amplos): a recusa da “objetividade”, como ideal do conhecimento histórico; a generalização do modelo hermenêutico a todo conhecimento, histórico ou não é o caráter linguístico de todo ser e sua comprehensibilidade. Cf. VATTIMO, *As aventuras da diferença*, p. 28-35.

¹⁴⁷Cf. ZABALA, *Una filosofia debole*, p. 26-27.

da metafísica alcançasse uma analogia com os conteúdos dessa tradição? Embora assim pareça, ele observa:

Mas a filosofia que se descobre ‘análoga’ à teologia trinitária não provém de outro mundo: a filosofia que responde ao apelo da superação da metafísica provém da tradição judaico-cristã, e o conteúdo de sua superação da metafísica nada mais é do que a maturação da consciência dessa procedência¹⁴⁸.

Vattimo não tem a intenção de elaborar um discurso filosófico à moda dos *preambula fidei*¹⁴⁹, seja através de uma teologia natural metafísica ou de uma antropologia na qual, a partir da problemática da finitude, surgisse a exigência do salto para a transcendência. Pelo contrário, a experiência da “positividade” religiosa deve levar a uma crítica da relação tradicional entre filosofia e religião. O retorno da religião, no senso comum e na reflexão filosófica, que se apresenta como idêntico à eventualidade do ser não constitui mera constatação, pois tal evento exclui a possibilidade de uma estrutura metafísica alcançada por duas formas diferentes de pensamento (filosofia e teologia). É a própria filosofia que se coloca diante da superação da metafísica e, ao descobrir a positividade da experiência religiosa, toma consciência de sua procedência¹⁵⁰. Mas a consciência dessa procedência exige necessariamente a recuperação da origem?

A relação de proveniência é traço constitutivo do retorno do religioso, seja como consequência da filosofia não metafísica, seja como “conteúdo” da própria tradição cristã. A consciência da proveniência (da tradição judaico-cristã, do Deus Trinitário) não conclama o retorno a um fundamento no sentido metafísico, mas convida, segundo Vattimo, à leitura dos sinais dos tempos, a uma experiência hermenêutica do retorno da religião cristã na sua eventualidade histórica. Não se trata, portanto, para a filosofia, uma vez consciente da relação de proveniência da religião, de dar um salto para trás desejando recuperar uma linguagem autêntica, um dado objetivável, pois a origem também é evento. Contudo, é preciso considerar que a criticada herança metafísica permanece¹⁵¹ com suas aporias (como a linguagem, em *Ser*

¹⁴⁸VATTIMO, *O vestígio do vestígio*, p. 102.

¹⁴⁹Vattimo lembra que a hermenêutica “talvez não ofereça nenhum argumento positivo para recomendar uma visão religiosa da vida, já que não contém nada que se assemelhe aos *preambula fidei* da tradição escolástica; mas certamente liquida as bases dos principais argumentos propostos pela filosofia em favor do ateísmo”. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, p. 56.

¹⁵⁰Cf. VATTIMO, *O vestígio do vestígio*, p. 103-107.

¹⁵¹Como visto no primeiro capítulo, não há como negar absolutamente a metafísica. Seu ultrapassamento não significa seu fim definitivo.

e Tempo), pois não há como falar do fim das metanarrativas senão através de outra narrativa¹⁵² da história de sua dissolução.

Segundo Vattimo, “talvez justamente (e só) ao reconhecer a própria procedência da teologia trinitária¹⁵³ a filosofia se encaminhe para a superação dessas aporias, ou pelo menos a descobrir-lhes o sentido não puramente contraditório”¹⁵⁴. Porque a simples assunção de uma “teologia natural” de abertura genérica ao transcendente configurar-se-ia como recaída metafísica de filosofias que, para ele, tendem a pensar a eventualidade do ser de modo “essencialista”. É a herança bíblica que remete a filosofia à eventualidade do ser, levando a reconhecer o traço violento da essencialidade da metafísica grega. A tradição judaico-cristã é profundamente interpretativa. Mas se se considerar apenas o Antigo Testamento (Deus Pai) a reflexão não irá além do reconhecimento da criaturalidade, no horizonte de uma religiosidade “natural”.

Para o filósofo turinense, a radicalidade do evento do ser, requerida pelo pensamento pós-metafísico, só parece possível à luz da encarnação do Filho de Deus, não apenas como modo de expressar de modo mítico o que a filosofia descobre racionalmente, muito menos como uma verdade desmistificada e traduzida em linguagem filosófica. Ao redescobrir sua proveniência neotestamentária, a filosofia pós-metafísica se torna o pensamento do ser como evento, não reduzido à simples presença dentro de um puro relativismo histórico. Para Vattimo, a encarnação confere à história um sentido redentor, emancipativo, porque se trata de história de anúncios e respostas, sujeitos a interpretações, e não mera imposição de “verdades”. A filosofia se torna hermenêutica, audição e interpretação de anúncios transmitidos (rememoração), renunciando à peremptoriedade da presença. Por isso, é justamente dentro do horizonte da encarnação que se desenvolve a superação da metafísica como niilismo, não como um processo que conduziria a uma metafísica do nada (como se pudesse afirmar que o ser não é e o não-ser, o nada, é), mas como processo kenótico de enfraquecimento, de redução e de dissolução¹⁵⁵.

¹⁵²Vattimo possui, segundo ele mesmo, um dito próprio e constante: “Nós temos sempre necessidade de uma metanarrativa que narre o fim da metanarrativa”. Cf. VATTIMO, *Entrevista concedida a Jorge Coscia*, 2013.

¹⁵³“Procedência da teologia trinitária”? Que isso significa? Vattimo tem presente aqui a inegável relação simbiótica na tradição ocidental entre filosofia e teologia. Ademais, a menção à teologia trinitária remete, como se verá no terceiro capítulo, à teologia da história cristã de Joaquim de Fiori, muito cara a Vattimo.

¹⁵⁴VATTIMO, *O vestígio do vestígio*, p. 104.

¹⁵⁵Cf. VATTIMO, *O vestígio do vestígio*, p. 106-107.

Nota-se, assim, uma particularidade da análise hermenêutica de Vattimo sobre as relações entre o cristianismo e a pós-modernidade, marcadamente niilista e pós-metafísica, não em termos de polarização, presente em muitas análises da nossa época, particularmente aqueles de forte tendência reacionária de reapropriações metafísicas. Somente dentro de uma perspectiva hermenêutica fruto do processo kenótico, é possível enfrentar esse desafio de articulação compreensiva. O mesmo se dá com a compreensão que Vattimo possui da secularização como consequência da própria tradição cristã, aspecto que merece ser agora verificado.

2.4 Secularização, fim da história, dessacralização e cristianismo

Para Vattimo, o processo de secularização decorre de sua origem-proveniência da tradição cristã. Afirmar que a secularização faz parte da essência do cristianismo causa certa estranheza, pois há muitas leituras superficiais e pejorativas da secularização, como realidade oposta à religião¹⁵⁶. Em termos analógicos, pode-se dizer que secularização nada mais é do que o fruto maduro da encarnação. Que expressa a *kēnōsis* senão a secularização da própria divindade? Em *Credere di credere*, o filósofo afirma que esta forma desconcertante de pensar “é apresentada em termos propositadamente escandalosos e provocativos. Necessários, ao meu parecer, para abalar os hábitos, religiosos ou filosóficos, que taxativamente condenam a modernização por ameaçar os valores, a autenticidade, a liberdade, etc.”¹⁵⁷.

Esta relação (secularização-cristianismo) exerce uma função positiva¹⁵⁸, particularmente enquanto possibilita uma hermenêutica¹⁵⁹ da história e da experiência religiosa

¹⁵⁶Nesse contexto, não se pode deixar de mencionar a grande obra sobre a história da secularização ocidental de Charles Taylor. Ao avaliar a estrutura imanente e dentro dela as condições de crença, o pensador lembra que a ordem secular, que se configurou na cultura ocidental, particularmente a partir da modernidade, pode descartar o transcendente, mas não o faz necessariamente como se acredita. Na era secular, a estrutura imanente apresenta estruturas abertas e fechadas à religião. Levantar a demanda por sentido não é algo opcional, mas central para a humanidade. Cf. TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2010. p. 633-696. (Coleção Ideias).

¹⁵⁷VATTIMO, *Credere di Credere*, p. 47.

¹⁵⁸Torna-se mais claro como se efetiva a reflexão a partir de um niilismo consumado, ativo, positivo, como chance, que vê os desafios da pós-modernidade como horizonte de oportunidades, não como mera decadência. Sobre o niilismo ativo, pode-se retomar no capítulo I o ponto 1.3.2, “Em que nos concerne o niilismo consumado?”.

¹⁵⁹Em Vattimo, existe também um parentesco entre secularização e hermenêutica. A secularização (instaurada pela *Kēnōsis*) possibilita o desenvolvimento da hermenêutica. “A hermenêutica pode ser o que é – filosofia não metafísica de caráter essencialmente interpretativo da verdade, e, por isso, ontologia niilista – somente enquanto herdeira do mito cristão da encarnação de Deus”. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, p. 68.

mais desvinculada de dogmas e engodos metafísicos ao desenvolver o processo de “des-helenização” que o próprio cristianismo introduziu em dois níveis: como revolução escatológica e como enfraquecimento¹⁶⁰. Cumpre, portanto, esclarecê-los.

No primeiro nível, do ponto de vista da hermenêutica da história, comprehende-se que o cristianismo realiza uma revolução escatológica da ontologia através da qual o sentido da transcendência conduz para uma concepção do futuro como diferença. Tendo como um de seus traços constitutivos a recusa da objetividade como ideal do conhecimento histórico¹⁶¹, a ontologia hermenêutica critica a concepção historiográfica e passa a valorizar a historicidade, na qual a história não é vista como único e progressivo processo linear, mas numa perspectiva que foi chamada por Arnold Gehlen de *Post-historie*¹⁶². Vale repetir a observação de Vattimo:

A história que, na visão cristã, aparecia como história da salvação, tornou-se, em primeiro lugar, a procura de uma condição de perfeição intramundana e depois, paulatinamente, a história do progresso: mas o ideal do progresso é vazio, seu valor final é aquele de realizar as condições nas quais sempre um novo progresso seja possível. Supresso o “para onde”, a secularização se torna também a dissolução da mesma noção de progresso, aquela que precisamente acontece entre os séculos XIX e XX¹⁶³.

A ontologia hermenêutica, para Vattimo, ultrapassa a “doença histórica”, ligada aos resultados da visão cristã de mundo¹⁶⁴ e criticada por Nietzsche, qual seja, “o objetivismo historiográfico enquanto expressão de uma cisão entre interior e exterior, entre fazer e saber”¹⁶⁵.

Não basta conhecer os dados do passado por si mesmos, independentemente de qualquer referência às problemáticas do presente e do futuro¹⁶⁶. A perspectiva vattimiana não deseja

¹⁶⁰Cf. DOTOLI, *Ermeneutica del cristianesimo e responsabilità filosófica*, p. 399.

¹⁶¹Cf. acima a nota 146, sobre o círculo hermenêutico.

¹⁶²O termo *Historie* designa a história enquanto suscetível de tornar-se objeto de uma ciência histórica positiva (historiografia), capaz de tratar fatos, personagens e situações do passado com objetividade. É a esta perspectiva que se refere quando se fala de “fim” da história. Por sua vez, o termo *Geschichte*, designa a história como “movimento” no qual já está inserido aquele que assume a tarefa de “escrever a história”, ou seja, o histórico é sempre já interpretado, sempre-já entrou na linguagem, no discurso humano. Eis a perspectiva da ontologia hermenêutica. Cf. SCHILSON; Arno; KASPER, Walter. *Cristologia abordagens contemporâneas*. São Paulo: Loyola, 1990. p. 142. (Coleção Jesus e Jesus Cristo; 6).

¹⁶³VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 15-16.

¹⁶⁴O *memento mori* (“Lembre-se da morte”) da religiosidade medieva se concretiza no historiografismo do século XIX, numa generalizada consciência de epígonos a qual não acredita que possa haver algo de novo sob o sol e pensa que tudo nasce e morre de forma inexorável. Cf. VATTIMO, *Introdução a Nietzsche*, p. 27-30.

¹⁶⁵VATTIMO, *As aventuras da diferença*, p. 37.

¹⁶⁶De grande valor é o comentário de Vattimo sobre a obra “Teses sobre a história”, de Walter Benjamin. Cf. VATTIMO, Gianni. *Sobre el concepto de historia. Colóquio produzido por Escuela de Cuadros*

prescindir da história¹⁶⁷, porém, mais do que saber, trata-se de interpretar e fazer história no presente, com a possibilidade de uma concepção de futuro¹⁶⁸ como diferença, ou seja, sempre aberto.

“A afirmação da essência hermenêutica e linguística de cada acontecimento histórico arrisca-se - e, mais do que um hipotético risco, compromete-se - a ser válida apenas como justificação de toda a atividade teórica enquanto esta é sempre, e efetivamente, práxis”¹⁶⁹. Para Vattimo, a história não é apenas a única história dos fortes, marcada pela violência metafísica da identidade. O impacto da secularização, fruto de um cristianismo kenótico, faz emergir a diferença como chave interpretativa da história¹⁷⁰ que reconhece também a diversidade e as histórias dos fracos. Instaura-se assim uma espécie de relativismo historicista, pois não há nenhum *Grund* (fundamento), nenhuma verdade última, há apenas aberturas históricas¹⁷¹.

No segundo nível, o cristianismo promove o enfraquecimento da substância ontoteológica dos conteúdos religiosos em vista de repropor-se em termos não religiosos para o homem pós-moderno. Compreende-se, nesse sentido, porque a dessacralização se torna consequentemente um pressuposto da secularização, além de ser outra contribuição do impacto interpretativo do cristianismo¹⁷².

A dessacralização comporta a exigência de uma desmistificação por parte do cristianismo em relação à sublimação metafísica do sagrado e libera o potencial hermenêutico dos discursos mitológicos, religiosos e poéticos das cadeias do ideal racionalista da verdade,

(Programa 182). Publicado em 18 de maio de 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=rnc_6UNqAc8>. Acesso em: 10 out. 2017.

¹⁶⁷Cf. acima a nota 21.

¹⁶⁸É nesse sentido que se fala de uma revolução escatológica, ou seja, a relação secularização-cristianismo permite uma concepção de futuro não como se houvesse um fim a alcançar necessária e objetivamente, como ponto alto de uma linearidade histórica (perspectiva teleológica). A modernidade é, nesse aspecto, eminentemente futurista, pois baseada na concepção do progresso e do novo. Nela o domínio científico-técnico-industrial assegura “o futuro” certo e promissor. Mas a vivência da historicidade fora dos parâmetros da linearidade não é algo desprovido de significado, pois indica uma direção positiva e não puramente dissolutiva, em que se move a *Post-historie*, sem nostalgias de “ocasos” pessimistas de tipo spengleriano, presente na obra *O declínio do Ocidente*. Cf. VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 112-115.

¹⁶⁹VATTIMO, *As aventuras da diferença*, p. 37-38.

¹⁷⁰Cf. TEIXEIRA, *A fragilidade da razão*, p. 146.

¹⁷¹Para Vattimo, a noção de *Andenken* (rememoração) como parte da *Verwindung* (ultrapassamento) é fundamental para a compreensão da história. Trata-se de pensar o ser, rememorando, ou seja, através de um “pensamento sem fundamento”. Cf. VATTIMO, *As aventuras da diferença*, p. 119-142. Também, segundo ele, a palavra *pietas* define essa atitude em relação ao passado e a tudo o que, no presente, é transmitido pelo ser destino do ser como envio, trans-missão histórico destinal. Cf. VATTIMO, *La fine della modernità*, p. 183-184.

¹⁷²As implicações desse caráter dessacralizante ou desmistificador do cristianismo são abordadas no terceiro capítulo.

possibilitando a pluralidade linguística da experiência religiosa. Para isso, é preciso resgatar o “nexo entre desenvolvimento da hermenêutica e a emancipação do dogma”¹⁷³ como lugar de uma liberdade interpretativa da plurivocidade do ser, o qual dito de muitos modos já é testemunhado pela estrutura narrativa da Bíblia. Vattimo usa duas expressões arquetípicas da tradição filosófica e religiosa do Ocidente para realçar que a pluralidade dos significados do ser na filosofia clássica corresponde àquela definida pelo cristianismo, são elas: *to on léghetai pollachôs* (o ser é dito de muitos modos), de Aristóteles, e a afirmação bíblica de Hb 1,1-2: “muitas vezes e de modos diversos falou Deus, outrora, aos Pais pelos profetas; agora, nestes dias que são os últimos, falou-nos por meio do Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, e pelo qual fez os séculos”. Vattimo explica que, mesmo fora de seu contexto (precisamente metaforizadas), a ideia aristotélica de substância e a ideia de um acontecimento-chave (a encarnação do filho de Deus) dão sentido e significado à relação entre a tradição religiosa e filosófica no Ocidente. Explica o pensador italiano:

O sentido de uma ontologia niilista, que aqui nos esforçamos por reconhecer à hermenêutica, resulta sobretudo de uma ‘contaminação’ do pluralismo aristotélico com o ‘historicismo’ paulino. Isto é: o pluralismo ontológico aristotélico, mesmo despojado da referência com base na substância, continua uma tese metafísico-objetivista (o ser se diz de muitos modos porque, e somente porque ele, é de muitos modos irredutível certamente, mas, no entanto, enunciados unitariamente na única proposição descritiva que os ‘espelha’ nesta pluralidade) que para a hermenêutica [...] resulta contraditória e insustentável. O caminho para sair dessa contradição nos pareceu aquele de colocar a própria afirmação sobre a plurivocidade do ser – ou em nossa terminologia, sobre o caráter interpretativo de toda experiência de verdade – no quadro de uma história do ser (interpretada) como história do enfraquecimento das suas estruturas fortes. Neste sentido, a pluralidade dos sentidos do ser se dá, antes, num quadro equivalente àquele delineado por São Paulo¹⁷⁴.

É impossível fazer filosofia fora do horizonte do Ocidente cristão, porque a sua cultura e sua terminologia foram influenciadas por ele. A própria expressão paradoxal, “Graças a Deus

¹⁷³Vattimo recorda que quando Dilthey (1833-1911) fala da “libertação” da exegese pelo dogma, na obra *As origens da Hermenêutica*, ele já está apontando, como outros depois, para o processo de surgimento da hermenêutica moderna que deixaria progressivamente de identificar-se com um corpo de regras para interpretação textual para se tornar uma teoria geral da interpretação (e da existência como interpretação), ou seja, a hermenêutica em sentido filosófico, para a qual não há fatos, mas interpretações. “Emancipação do dogma” refere-se portanto à possibilidade do desenvolvimento da hermenêutica para além de sua condição técnica instrumental de interpretação dos textos sagrados. Cf. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, p. 53-56.

¹⁷⁴VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, p. 59. Embora não altere a intuição do pensamento do autor ao relacionar filosofia e a tradição bíblica, registre-se que os atuais estudos de exegese já não atribuem ao apóstolo Paulo a autoria da Carta aos Hebreus.

sou ateu”, revela como, graças ao próprio cristianismo, é possível ser ateu, secularizar-se, justamente porque a filosofia é uma versão secularizada (não mais metafísica) da filosofia grega passada através da cultura cristã. Embora possa haver alguém que não se reconheça como filósofo cristão (lembre-se, por exemplo, da obra *Por que não sou cristão*, de Bertrand Russell), ou que não queira admitir que a Europa moderna é essencialmente cristã, é impossível negar a condição histórica cristã e bíblica da filosofia na Europa moderna¹⁷⁵.

Vattimo comprehende a secularização como característica constitutiva da experiência religiosa. “Ora, secularização significa precisamente, e antes de tudo, relação de proveniência de um núcleo sagrado do qual nos afastamos e que, todavia, permanece ativo também na sua versão ‘decaída’, distorcida, reduzida a termos puramente mundanos, etc.”¹⁷⁶. O elemento de dessacralização conjugado com a vocação nihilista da hermenêutica justifica um pensamento amigável no confronto das religiões, capaz de recuperar, ainda que parcialmente, o valor da herança cristã da qual a hermenêutica representa um retorno, ou, talvez, o único retorno possível. Nesse trabalho hermenêutico, é preciso levar a sério o tema da desmistificação,posta pela teologia protestante no século XX, pois um dos fatores que dificulta a adesão ao cristianismo atualmente, ao menos para aqueles de uma cultura mediana, é a aparência “escandalosa”, mitológica, de muitos ensinamentos doutrinais e morais que, sem adequada interpretação, parecem sempre exigir um sacrifício absoluto da própria razão¹⁷⁷.

Não é de admirar, portanto, que a difusão do religioso na pós-modernidade, qual instância de um possível reatamento da ruptura entre significado da existência e redescoberta de Deus, esteja estreitamente ligado à aporia da modernidade, e não simplesmente como fato externo ligado a razões político-sociais, mas como realidade implícita na dissolução das metanarrativas. A secularização recoloca a questão de Deus como questão de sentido na contemporaneidade, porém sob a condição de que não se substitua o Deus metafísico por um outro, nem por convenções sagradas das religiões naturais. Esclarece-se, portanto, o parentesco filial da hermenêutica em relação à secularização¹⁷⁸ que, por sua vez, faz ecoar o processo kenótico de enfraquecimento. Nas palavras vattimianas:

Se, porém, a secularização é o modo pelo qual atua o enfraquecimento do ser, isto é, a *kénosis* de Deus, que é o núcleo da história da salvação, ela não será mais pensada como fenômeno de abandono da religião, e sim como atuação, embora paradoxal, da sua íntima vocação. É em relação a esta vocação para o

¹⁷⁵Cf. ZABALA, *Una filosofia debole*, p. 34-35.

¹⁷⁶VATTIMO, *Credere di Credere*, p. 9.

¹⁷⁷Cf. VATTIMO, *Credere di Credere*, p. 49-50.

¹⁷⁸Cf. DOTOLI, *Ermeneutica del cristianesimo e responsabilità filosófica*, p. 400.

enfraquecimento e para a secularização que uma filosofia coerentemente pós-metafísica deverá procurar compreender e criticar, mesmo os vários fenômenos de retorno da religião na nossa cultura, com o efeito inevitável, porém, de colocar de novo em causa também a si mesma¹⁷⁹.

2.5 O *pensiero debole* e o cristianismo

É importante salientar que a formulação vattimiana do *pensiero debole* foi motivada principalmente por razões éticas e religiosas sugeridas seja pela subjetividade retórica violenta e metafísica que caracterizava o discurso de alunos de Vattimo presos nos anos 70¹⁸⁰, seja pelo conceito heideggeriano da diferença ontológica que demonstra a impossibilidade de uma fundação filosófica que fornecesse um princípio absoluto. Vattimo prefere uma interpretação niilista (de esquerda) de Heidegger a uma interpretação de direita¹⁸¹. Esta supõe o retorno do ser através da superação (*Überwindung* hegeliana), ao passo que aquela requer um “resignar-se” (*Verwindung*) à leitura da história do ser como seu interminável enfraquecimento. Vattimo justifica esta interpretação sublinhando que a diferença ontológica põe fim à identificação do ser com o ente e, por conseguinte, da existência humana com a objetividade (os objetos) que originou a sociedade totalitária na qual se identifica o ser humano com a máquina¹⁸².

Comentando a noção de *pensiero debole*, Carmelo Dotolo enfatiza que se esse pensamento, que relaciona o ultrapassamento da metafísica e o niilismo, sublinha o enfraquecimento como característica fundamental do ser na pós-modernidade; se tal

¹⁷⁹VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 28.

¹⁸⁰Vattimo se dá conta de que, no conturbado cenário político italiano da década de 1970, a descrição do super-homem como sujeito revolucionário apresentado em sua obra *Il sogetto e la maschera* (escrita em 1974, como manifesto político-filosófico para uma nova esquerda democrática) havia sido mal interpretada e identificada como um sujeito revolucionário leninista pelos estudantes acusados de terrorismo. Assim o *pensiero debole* nasce como resposta à versão terrorista da esquerda italiana naqueles anos, como reconhecimento da inaceitabilidade da violência das Brigadas Vermelhas. É interessante notar que, desde sua origem, o *pensiero debole* não é mera elucubração filosófica desvinculada da existência, mas constitui uma bandeira contra qualquer tipo de violência e imposições em nome de uma verdade, seja ela qual for. Cf. ZABALA, *Una filosofia debole*, p. 22-23. Os estudos críticos das obras de Nietzsche têm contribuído para o esclarecimento das aporias em torno do termo *Übermensch*, que Vattimo traduz ora por super-homem, ora por além-do-homem. Ao menos um consenso se impõe: é preciso interpretar essa noção no horizonte da categoria de “ultrapassamento”, de “superação”, presente em todos os conteúdos nietzschianos, que em nada remete à equivocada identificação de *Übermensch* com um ser humano super-poderoso, com o *super-man*, ou com uma superioridade qualquer de raça, como sucedeu com a interpretação nazista de Nietzsche. O super-homem é apenas o homem de sempre revelado em sua natureza profunda, sem quaisquer ilusões, capaz de viver e enfrentar o niilismo ativo, consumado, criador de valores e intérprete. Cf. VATTIMO, *Diálogo com Nietzsche*, p. 151-173.

¹⁸¹Entenda-se aqui esquerda e direita não no sentido político, mas como no sentido das escolas hegelianas.

¹⁸²Cf. ZABALA, *Una filosofia debole*, p. 27-28.

pensamento redescobriu a sua vocação niilista no declínio ontológico das estruturas fortes; se, enfim, o *pensiero debole* se insere no processo de secularização da filosofia para tornar-se filosofia da secularização, não é de se espantar que ele também seja fruto e expressão do processo secularizante do próprio cristianismo e talvez seja a secularização aquela que reabra de novo o caminho para o transcendente¹⁸³.

Vattimo pensa o sentido da relação entre *pensiero debole* e cristianismo em termos de secularização, de enfraquecimento, ou seja, de encarnação. Ora, o pensador turinense vê o niilismo e o processo de ultrapassamento da metafísica (típicos eventos de enfraquecimento) como um reencontro do cristianismo e resultado permanente de sua herança, pois a encarnação é também debilitamento¹⁸⁴. Ao defender essa relação, Vattimo sustenta (com certa ironia, como ele mesmo diz) que o *pensiero debole* é a única filosofia cristã disponível na pós-modernidade¹⁸⁵.

Em *Credere di credere e Dopo la cristianità*, Vattimo lembra que, depois da desconstrução da metafísica, é preciso reconhecer o aspecto ilusório das visões de mundo como horizonte da “verdade objetiva”. A verdade não é algo, mas evento. As razões para pensar um ser enfraquecido se encontram, segundo ele, justamente na doutrina da encarnação. Se a encarnação foi um ato de *kénosis*, através do qual Deus tudo entregou e confiou aos seres humanos, o *pensiero debole* reflete a posição filosófica mais fiel da experiência religiosa cristã. Vattimo responde também à principal questão que o fim da metafísica colocou à filosofia da religião: é possível uma filosofia cristã? Vattimo responde que é difícil falar de uma filosofia não cristã porque a filosofia é um produto histórico da cultura ocidental. A filosofia provém da cultura grega, que foi transmitida através da Idade Média e Modernidade, de modo que não há filosofia ocidental que não tenha relação com a tradição cristã. Uma filosofia que a quisesse ignorar se qualificaria não como uma filosofia, mas como uma pretensiosa ciência natural¹⁸⁶.

O pensamento fraco reivindica o título de filosofia cristã justamente porque, contra a tentação metafísico autoritária que continua a prevalecer na Igreja católica, liga positivamente a mensagem cristã com a dissolução da metafísica como condição para qualquer desenvolvimento da liberdade. É a encarnação do Filho de Deus que nos libertou do poder da ‘verdade’ em nome da qual se pode perseguir, condenar à fogueira, promover guerras de religião e cruzadas.

¹⁸³Cf. DOTOLI, *Ermeneutica del cristianesimo e responsabilità filosófica*, p. 401.

¹⁸⁴Cf. VATTIMO, *Credere di Credere*, p. 26-27. A encarnação é debilitamento no sentido de que a transcendência se faz presente na imanência.

¹⁸⁵Cf. VATTIMO, Gianni. O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco. In: PECORARO, Rossano; ENGELMANN, Jaqueline (Orgs.). *Filosofia Contemporânea: niilismo, política, estética*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008. p. 12.

¹⁸⁶Cf. ZABALA, *Una filosofia debole*, p. 34.

[...] A ‘morte de Deus’ anunciada por Nietzsche nada mais é do que a Encarnação e morte de Jesus Cristo, porque é aí (o diz limpidamente um pensador como Wilhelm Dilthey, *Introdução às ciências do espírito*, que está na base de tantas teses de Heidegger) que começa a dissolução da metafísica objetivista que é o fundamento de todo ordenamento autoritário da sociedade¹⁸⁷.

Neste horizonte, vê-se que o *pensiero debole*, para Vattimo, vincula-se ao cristianismo enquanto este é portador de uma mensagem kenótica, de enfraquecimento. O cristianismo é a religião que oferece um ponto de apoio para uma reflexão pós-metafísica, pois o núcleo de sua mensagem se encontra no princípio-fato da encarnação em Jesus Cristo, como expressão do enfraquecimento da noção ontoteológica de Deus. O princípio-encarnação¹⁸⁸ é *sui generis* porque comprehende Deus não mais como o *ipsum esse subsistens* (o Ser subsistente), mas segundo a hermenêutica presente na descrição da carta aos Filipenses (2,7): como aquele que se esvaziou da sua condição divina.

Para Vattimo, a premissa do princípio-encarnação permite refletir sobre a possibilidade de se pensar a experiência religiosa pós-metafísica, não a partir de uma escatologia meta-histórica, de um Deus totalmente Outro, infinito, em termos de relação entre finito e infinito, mas a partir do evento do próprio divino que se dá na forma do humano e do visível como espaço para seu reconhecimento. A *kēnōsis* que acontece como encarnação expressa-se também como secularização e enfraquecimento do ser, de modo que a história da salvação passa pela interpretação desse evento. Secularização que não só desmitologiza o dogma e a moral, mas anuncia uma salvação que se encarna na história e que, por meio da interpretação do sentido atual dos textos bíblicos, permite ler os sinais dos tempos, sem nenhuma reserva que não o mandamento do amor.

No percurso deste capítulo, ainda num plano bastante teórico, constatou-se que Vattimo articula as grandes temáticas da pós-modernidade com a tradição do cristianismo ocidental, no horizonte de uma relação de proveniência, pertença e herança, buscando uma abordagem alternativa àquelas que estabelecem oposição entre elas. O paradoxo do retorno da religião na sociedade pós-metafísica se torna mais compreensível: a “morte de Deus”, expressa no niilismo e no ultrapassamento da metafísica, ao mesmo tempo que promove a dissolução das estruturas fortes e das tradicionais concepções religiosas, gera condições de possibilidade para a experiência religiosa neste novo contexto histórico existencial. O princípio hermenêutico da

¹⁸⁷VATTIMO, *O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco*, p. 14.

¹⁸⁸Cf. DOTOLI, Carmelo. *La Teologia fondamentale*: davante alle sfide del “pensiero debole” di G. Vattimo. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1999. p. 410-411. (Biblioteca di Scienze Religiose; 152).

encarnação aponta para uma perspectiva diferente, na qual, diante da inviabilidade das reapropriações objetivantes, assume-se o desafio de uma vivência e interpretação do cristianismo à luz do evento do ser, da historicidade, um cristianismo não religioso, cujos traços ainda estão se delineando. É o que se verá adiante.

3 O CRISTIANISMO NÃO RELIGIOSO: CARACTERÍSTICAS E IMPLICAÇÕES

O arcabouço teórico vattimiano não comporta definições rígidas sobre quaisquer dos temas que trabalha. O pensar hermenêutico esboça, traceja contornos e referências, interpreta, sugere, mantém o olhar aberto, sem pretensão de estabelecer rígidos limites¹⁸⁹. Torna-se difícil, portanto, estabelecer um conceito para o cristianismo não religioso, já que não se trata de um objeto, mas de um evento que se dá, um acontecimento. Como tal, Vattimo prefere narrá-lo. Interpretando as configurações históricas e teóricas da pós-modernidade em sua relação de pertença à tradição cristã, ele articula concomitantemente dois movimentos: ao mesmo tempo em que discute as condições de possibilidade e implicações para o cristianismo na sociedade atual, o filósofo questiona criticamente a configuração metafísica, hierárquica, moral e dogmática do cristianismo ocidental, manifestada histórica e especialmente na Igreja Católica. Compreende-se melhor suas posições, considerando sua pertença pessoal e ativa no horizonte do catolicismo europeu em sua roupagem italiana, desde o segundo quartel do século XX até os dias atuais.

Para compor a narrativa vattimiana de caracterização do cristianismo na pós-modernidade, este capítulo percorre os seguintes temas:

- 1º - o cristianismo não religioso;
- 2º - a passagem da verdade à caridade;
- 3º - o cristianismo não religioso e a redução da violência;
- 4º - a desmistificação da moral e dos dogmas;
- 5º - um cristianismo espiritual, hermenêutico, “estético” e des-institucionalizado;
- 6º - um cristianismo dialógico e
- 7º - o cristianismo não religioso e engajamento político.

3.1 O cristianismo não religioso

Vattimo discute a exigência filosófica de reconhecer a possibilidade e a necessidade do cristianismo não religioso na pós-modernidade. A expressão cristianismo não religioso não lhe é algo original, embora adquira contornos próprios em seu pensamento. Na acepção de um

¹⁸⁹A palavra definição, do latim *definitio*, significa delimitação, indicação precisa, circunscrição de algo dentro de limites determinados. Cf. DEFINITIO. In: FARIA, Ernesto (Org.). *Dicionário escolar latino - português*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1962. p. 286.

cristianismo secularizado, menos institucional e encarnado, ela já aparece nas reflexões das vanguardas teológicas do século XX quando se procurava pensar a condição do cristianismo em relação à modernidade, à secularização, à dissolução da metafísica e abandono, na experiência cristã, dos vínculos institucionais com igrejas cristãs¹⁹⁰. Vicente Ferreira, em seu estudo sobre o cristianismo não religioso, anota que

pelo menos implicitamente, o discurso filosófico de Gianni Vattimo é influenciado por tais movimentos e interpretações. Com isso, abre-se caminho para entrar em seu pensamento e descobrir as particularidades de suas conclusões. Em meio às nuances sobre o tema da secularização, surge a leitura que Vattimo faz do cristianismo, não somente como religião secularizada como também secularizadora, a partir de argumentações filosóficas¹⁹¹.

Segundo Vattimo, o cristianismo não religioso diz respeito à natureza cultural do ser cristão hoje: pode-se ser cristão apenas culturalmente e não metafisicamente. Para ele, um verdadeiro cristão não pode conceber e acreditar numa descrição metafísico-objetivante de

¹⁹⁰A reflexão teológica protestante saiu à frente neste tipo de abordagem (Rudolf Bultmann, Harnack, Paul Tillich, Karl Barth, Friedrich Gogarten, entre outros). No catolicismo, embora houvesse os que se interessavam por tais questões, como Alfred Loisy, Maurice Blondel, Chardin, Lubac, Daniélou, Chenu, Y. Congar, R. Guardini, K. Rahner, suas vozes e intuições encontraram eco somente no Concílio Vaticano II (1962-1965), quando a Igreja Católica assumiu oficialmente a importância de dialogar com o mundo contemporâneo. Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), teólogo e pastor luterano, ao qual Vattimo sempre faz referência, já na década de 1930, opunha a uma “hierarcologia”, protestante e sobretudo católica, a necessidade do cristianismo engajado e uma eclesiologia da “comunidade pessoal”, menos hierárquica. Na sua obra *Resistencia e submissão*, Bonhoeffer fala pela primeira vez em *nicht-religiöses Christentum*, “cristianismo não religioso”, ou “cristianismo a-religioso”. Num sentido negativo, o cristianismo não religioso significa o fim da religião e, consequentemente, o afastamento dela. Num sentido positivo, assumido por Bonhoeffer, como o é também para Vattimo, trata-se de um cristianismo a ser vivido num mundo que se tornou adulto, comportando um novo critério hermenêutico, que Bonhoeffer indica como “interpretação não religiosa” dos conceitos bíblicos, ou “interpretação não religiosa dos conceitos teológicos”, ou ainda “interpretação secular”. O Deus da religião é o Deus onipotente, o *deus ex machina* ao qual se recorre nos problemas insolúveis, o Deus tapa buracos dos vazios do conhecimento, que entra em choque com a autonomia humana. Já o Deus de Jesus Cristo é o impotente na cruz que, na sua impotência, dá ao homem coragem para viver. Cf. BISHOP, Jourdain. *Os teólogos da morte de Deus*. São Paulo: Herder, 1969. p. 5-38; BONIN, Joel Cezar; BAADE, Joel Haroldo. Gianni Vattimo e Dietrich Bonhoeffer e a dissolução da metafísica. *Azusa: Revista de Estudos Pentecostais*, Joinville, v. 8, n. 2, p. 103-118, jul./dez.

2017.

Disponível

em:

<http://azusa.faculdaderefidim.edu.br/index.php/azusa/article/view/187/128>; GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.; TUNES, Suzel Magalhães. O cristianismo não religioso em Bonhoeffer e Vattimo. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p. 157-168, jun. 2008. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/445/442>. Acesso em: 28 nov. 2017.

¹⁹¹FERREIRA, *Cristianismo não religioso no pensamento de Gianni Vattimo*, p. 102.

Deus e da realidade¹⁹², pois, na expressão de Nietzsche, o mundo se tornou fábula. No entanto, é justo considerar, neste momento da história, o problema de Deus como constituinte da experiência existencial do homem pós-moderno, ou seja, “devemos pôr-nos o problema de Deus neste momento específico da história da salvação, isto é, em relação a como a Igreja e o cristianismo se dão na nossa experiência cotidiana”¹⁹³.

Perguntado por um velho professor se ainda acreditava em Deus¹⁹⁴, Vattimo responde dizendo: “*credere di credere*”, “creio que creio”. Esta afirmação que intitula uma de suas obras, exprime, segundo Vattimo, algo paradoxal, pois *credere* em italiano designa tanto a convicção, certeza de algo, quanto opinião, acreditar em algo com certo grau de incertezas. O sentido da expressão, portanto, articula a incerteza do primeiro *credere* com a convicção do segundo. Difícil jogo de palavras revelador não só da experiência pessoal do filósofo e de muitos contemporâneos, mas do desafio do espírito hermenêutico do cristianismo não religioso, a incerteza das convicções próprias do *pensiero debole*. De modo amplo, a expressão exprime o paradoxo defendido por Vattimo de que são justamente as incertezas e o pluralismo levantados pelo niilismo, pelo questionamento dos fundamentos e pela dissolução da metafísica com Nietzsche e Heidegger, que tornaram possível o reencontro da fé cristã sob outra configuração¹⁹⁵: um cristianismo não religioso, secularizado e secularizante¹⁹⁶.

Vattimo se questiona e esboça uma resposta:

Mas porque e em que sentido se pode ‘crer que se crê’? Sobretudo porque o Deus da Bíblia que reencontro, uma vez liquidada a metafísica e depois de dissolvida a ilusão de que se pode demonstrar que o real é feito de um determinado modo e que existe certo fundamento definitivo, não é mais o Deus das certezas metafísicas, dos *preambula fidei*. [...] Pelo contrário, o Deus reencontrado na pós-modernidade é somente o Deus do livro [...]: o Deus que se dá a nós somente no livro, que não ‘existe’ como uma realidade ‘objetiva’ fora do anúncio de salvação que, em formas historicamente mutáveis e dadas à contínua interpretação da comunidade dos crentes, foi-nos anunciado pela Sagrada Escritura e pela tradição viva da Igreja. Em tal Deus não se crê no sentido ‘forte’ da palavra, como se a sua realidade fosse melhor demostrada que aquela das coisas sensíveis ou dos objetos da física e da matemática.

¹⁹²Cf. ZABALA, *Una filosofia debole*, p. 36.

¹⁹³VATTIMO, Gianni. *Adeus à verdade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. p. 59 (Coleção Textos Filosóficos). Neste pequeno excerto, confirmam-se as duas instâncias apresentadas no início deste capítulo e que aparecerão ao longo dele, ora explícita, ora implicitamente, alinhavando a presente abordagem do cristianismo não religioso, qual sejam, a situação existencial e cultural da pós-modernidade e a análise do cristianismo que nela retorna, sempre vinculada à crítica à instituição eclesial.

¹⁹⁴Trata-se do italiano Gustavo Bontadini (1903-1990), um expoente da filosofia católica neotomista, ao qual Vattimo se ligava por grande afeto e admiração. Cf. VATTIMO, *Credere di Credere*, p. 69-70.

¹⁹⁵Cf. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 5-9.

¹⁹⁶Cf. FERREIRA, *Cristianismo não religioso no pensamento de Gianni Vattimo*, p. 105-108.

‘*Fides ex auditu*’¹⁹⁷, um mote que vem do Novo Testamento, quer dizer também que no Deus da revelação se crê porque ‘se ouviu falar’, portanto, com toda incerteza que está ligada às coisas que tomamos por verdadeiras porque nos foram ditas por alguém em quem temos confiança, porém uma confiança condicionada pelo sentimento de amizade, de amor, de respeito¹⁹⁸.

Para o filósofo turinense, se os paradigmas com os quais o homem faz suas experiências do mundo são históricas, existenciais e transmitidas, se “não há fatos, mas interpretações”, este modo de crer é o primeiro e mais fundamental para se encontrar a verdade. Mas como é possível falar da verdade no contexto pós-moderno do cristianismo não religioso?

3.2 Da verdade à caridade

“*Adeus à verdade*: assim poderíamos exprimir, de maneira mais ou menos paradoxal, a situação da nossa cultura atual, seja nos seus aspectos teóricos e filosóficos, seja na experiência comum”¹⁹⁹. A cultura da sociedade ocidental se mostra cada vez mais pluralista num crescente jogo de interpretações que, potencializado pelas tecnologias de comunicação e longe de qualquer neutralidade, é sempre condicionado por interesses, escolhas e valores diferentes, seja na ética, na política, na filosofia, na religião, enfim, em todos os âmbitos.

Herdeiro de Heidegger, Vattimo assinala que não existe experiência da verdade que não seja interpretativa. O homem interpreta o mundo não como quem olha de fora, mas de dentro dele, de modo que não pode dizer como as coisas são, mas como estão a partir de determinado ponto de vista. Nessa perspectiva, Vattimo considera o pensamento heideggeriano como um kantismo que passou pela antropologia cultural. Até mesmo as ciências não gozam de neutralidade para descrever objetivamente o mundo, visto que seus paradigmas também são interpretações²⁰⁰.

Numa abordagem hermenêutica, a consciência não é puro reflexo do dado, mas aproximação interessada do mundo com esquemas também historicamente mutáveis. Contudo, não se pode deduzir que na interpretação prevalece um “vale tudo”, pois, como recorda o segundo Wittgenstein, existem de qualquer modo regras relativas a cada jogo linguístico, embora haja sempre outras possibilidades de jogos. O que o cristianismo tem a ver com isso?

¹⁹⁷A fé vem pelo ouvir, pela pregação. Cf. Rm 10,17.

¹⁹⁸VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 11.

¹⁹⁹VATTIMO, *Adeus à verdade*, p. 7.

²⁰⁰Cf. VATTIMO, *Adeus à verdade*, p. 73-74.

Para Vattimo, a tradição judaico-cristã é que possibilita interpretação. Tenha-se consciência, por exemplo, de que todo o discurso bíblico da criação se chocou com a metafísica objetivista de Platão e Aristóteles e que o próprio Cristo, ao interpretar a Escritura (Antigo Testamento), torna-se portador de uma mensagem a ser compreendida por seus discípulos pela força do Espírito Santo. O cristianismo é uma mensagem de libertação da metafísica, de uma verdade objetiva, um estímulo para pensar diferente. “O anúncio cristão é propriamente um evento histórico, não a revelação, da parte de Cristo, de uma verdade eterna”²⁰¹. É nesse sentido que o cristianismo é não religioso: ao rejeitar qualquer tipo de autoritarismo de imposição de uma verdade absoluta. Se o cristianismo não libertasse o homem da verdade objetiva, não se poderia crer naquilo que diz a Escritura²⁰².

Para crer no evangelho é preciso acreditar que a linguagem não seja apenas denotativa da realidade. Pode-se entendê-lo como aquilo que comunica algo que não é ôntico, que não é dado no mundo externo. Quando se diz, por exemplo, “eu te amo”, não se descreve um fenômeno objetivo, mas uma experiência, um evento. Caminha-se para a secularização, para o niilismo, para a situação em que o mundo verdadeiro se tornou fábula²⁰³ de modo que “consumou-se (felizmente) a objetividade do mundo a favor de uma sempre crescente transformação subjetiva, não individual, mas das comunidades, das culturas, das ciências, das linguagens”²⁰⁴.

A emancipação consiste em prosseguir a secularização, no sentido de compreender sempre mais o sentido espiritual da Escritura. Mas qual seria o parâmetro para que o processo interpretativo não constitua uma indefinição sem limites, à revelia? A própria Escritura oferece o limite da secularização, ou seja, a guia à dessacralização, que é o discurso da *caritas*, como única virtude que permanece no ensinamento neo-testamentário e confirmada pelo famoso dito agostiniano: “ama, e faze o que queres”.

Tudo isso não é algo tão simples como parece à primeira vista, como se bastasse a cada pessoa introjetar o princípio da *caritas* e desconsiderar tudo mais. A verdade, nesse contexto, não é objetivação, algo dado, mas evento, escuta, horizonte de abertura, relação com o outro.

²⁰¹VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 114-115.

²⁰²Cf. VATTIMO, *Adeus à verdade*, p. 75-78.

²⁰³Para Nietzsche, na história da civilização ocidental, com relação à verdade o que existe é um jogo de forças, conflito de interpretações que não podem se orientar por nenhuma instância objetiva para definir o verdadeiro. Para Platão a verdade estava na ideia; para o cristianismo, no além; para Kant, na mente; para o positivismo, no fato empírico. Heidegger concorda com a visão de Nietzsche, mas o reprova por permanecer prisioneiro de uma ideia de objetividade, pois como vê a verdade como inatingível, Nietzsche busca uma teoria do choque de forças que depois foi inadequadamente apropriada pelo nazismo e pelo fascismo. Cf. VATTIMO, *Adeus à verdade*, p. 21-22.

²⁰⁴VATTIMO, *Adeus à verdade*, p. 82.

Ela só pode ser dita no “acordo” com os outros²⁰⁵. Vattimo afirma que as pessoas não se colocam de acordo ao descobrirem a verdade, mas descobrem a verdade quando se colocam de acordo. Como Dostoievski, o filósofo italiano diz que entre Cristo e a verdade, é preferível Jesus Cristo²⁰⁶. Vattimo destaca:

A interpretação que Jesus Cristo dá às profecias do Velho Testamento, aliás, a interpretação destas profecias que ele mesmo é, já revela o verdadeiro sentido que, ao final, é um só: o amor de Deus pelas suas criaturas. E este sentido ‘último’, porém, justamente pelo fato de ser a *caritas*, nunca é realmente o último, não tem a peremptoriedade do princípio metafísico para além do qual não se pode ir e diante do qual cessa qualquer pergunta. A infinitude inesgotável do curso do nihilismo talvez seja apenas motivada pelo fato de que o amor como sentido ‘último’ da revelação não tem qualquer ultimidade verdadeira; e, por outro lado, a razão pela qual a filosofia, ao fim da época da metafísica, descobre que não pode mais acreditar no fundamento, na causa primeira objetivamente dada diante dos olhos da mente, é que se deu conta (sendo educada para isso também, ou propriamente, pela tradição cristã) da violência implícita em toda ultimidade, em todo o princípio primeiro que silenciaria qualquer pergunta ulterior²⁰⁷.

²⁰⁵ A noção de acordo, de consenso, faz pensar na teoria do agir comunicativo de Habermas. Vattimo comunga com a reflexão do pensador alemão de que a verdade ou a racionalidade podem ser concebidas somente em termos de comunicabilidade de questões, em termos de participação. Entre as muitas diferenças, Vattimo não assume a comunidade como critério supremo de busca da verdade. O critério orientativo de escolha da comunidade justa é o que vem dos motivos pelos quais ele aceita a comunidade, ou seja, a redução da violência, a dissolução das estruturas fortes do Ser, da própria “verdade” que se busca. Para o filósofo italiano, como se verá, os temas do diálogo e da comunidade de intérpretes, inclusive no âmago do cristianismo não religioso, precisam de constante vigilância para não sucumbirem, sob a aparência de propostas emancipadoras, no perigo das sombras da violência metafísica. Cf. GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. *Ermeneutica, autorità, tradizione*. In: ANTONELLO, Pierpaolo (Org.). *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*. Massa: TRANSEUROPA, 2006. p. 53-55. Outro limite que Vattimo encontra na proposta de Habermas se refere à sua concepção antropológica revestida de “transcendentalidade” pois, ainda mergulhado na herança do pensamento moderno, ele não supera as reflexões de Kant e Hegel e, consequentemente, a noção de continuidade de uma concepção de história unitária que aposta na construção de um novo metarrelato. Cf. SCOPINHO, Sávio C. D. *Filosofia e Sociedade Pós-Moderna: Crítica Filosófica de G. Vattimo ao Pensamento Moderno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 67-69. (Coleção Filosofia; 174). A ética da comunicação se distingue da ética da interpretação. Cf. VATTIMO, Gianni. *Etica de la interpretación*. Barcelona: Ediciones Paidos, 1991. p. 205-224.

²⁰⁶Cf. VATTIMO, *Adeus à verdade*, p. 83-84. A escolha é feita por uma personagem do romancista russo na parte II, do capítulo VII, da obra *Os demônios*, mas o escritor também a profere em nome próprio, numa missiva. O filósofo italiano assimilou a interpretação de seu mestre, Luigi Pareyson, sobre Dostoievski e sua contribuição para o pensamento cristão. “Dostoievski representa um caso paradoxal, porque, em geral, partindo da frase de Jesus *ego sum via, veritas et vita* o pensamento cristão foi muito propenso a identificar Cristo com a verdade – entendida no sentido clássico de correspondência a um estado de coisas – e, portanto, negando a possibilidade de uma qualquer alternativa entre os dois termos. [...] À exceção de Dostoievski, a linha clássica do cristianismo foi aquela de identificar a verdade, enquanto descrição exata e objetiva da ‘realidade’, com a verdade que é Cristo”. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 109.

²⁰⁷VATTIMO, *Credere di Credere*, p. 62-63. Tentar reduzir tudo às *archai* é o movimento próprio da violência metafísica. Cf. VATTIMO, Gianni. *O sujeito e a máscara: Nietzsche e o problema da libertação*. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 133-156.

A *caritas* é o núcleo da encarnação e traz consigo o projeto ético da superação da metafísica, sendo, como dito, o limite e critério da secularização. Para Vattimo, promovendo relações amigáveis entre o divino e o humano e possibilitando uma interpretação pós-metafísica do cristianismo secularizado e secularizador, a *caritas* se vincula ao amor pela humanidade, à democracia, à ruptura das diferenças e das inimizades. A relação entre o evento kenótico e a *caritas* é fundamental, pois é na *caritas* que a *kēnōsis* se realiza, tornando-se, em Vattimo, a expressão prática do *pensiero debole*²⁰⁸. Para o pensador turinense, “no cristianismo está o princípio pelo qual tudo pode ser mudado na interpretação do Evangelho, menos a caridade”²⁰⁹. Como entender o significado das palavras de Jesus: “a verdade vos fará livres”? Como articular verdade e caridade?

A verdade que, segundo Jesus, nos fará livres não é a verdade objetiva das ciências, e tampouco a verdade da teologia: como não é um livro de cosmologia, a Bíblia não é nem mesmo um manual de antropologia ou de teologia. A revelação escritural não é feita para que saibamos como somos, como Deus é, quais são as “naturezas” das coisas ou as leis da geometria – e assim nos salvar através do “conhecimento” da verdade. A única verdade que a Escritura nos revela, aquela que, no curso do tempo, não pode sofrer nenhuma desmistificação – visto que não é um enunciado experimental, lógico, metafísico, mas é um apelo prático – é a verdade do amor, da *caritas*²¹⁰.

Compreenda-se que para a filosofia vattimiana o adeus à verdade é “a despedida da verdade como reflexo ‘objetivo’ de um ‘dado’ que, para ser descrito adequadamente, deve ser fixado como estável, exatamente como ‘dado’”²¹¹. Para ele, como para Heidegger, a pretensão da objetividade absoluta é própria das ciências que “não pensam”, não apenas por um motivo, senão dois: seja por não questionar seus próprios paradigmas, seja pela ignorância da totalidade das relações dialéticas de seus objetos. Comenta Ferreira:

a caridade cristã, de algum modo, está bem próxima da *Ereignis* (evento) heideggeriana. Ela não se trata somente de uma verdade objetiva da revelação; é muito mais um fato proveniente da encarnação que revela o destino enfraquecido do ser que sai de suas estruturas ônticas rumo à historicidade de

²⁰⁸Cf. ROCHA, Alessandro Rodrigues. *Filosofia, Religião e pós-modernidade*: uma abordagem a partir de Gianni Vattimo. São Paulo: Ideias & Letras, 2013. p. 182-186.

²⁰⁹VATTIMO, Gianni. O cristianismo é a religião da pós-modernidade. *Cadernos IHU em formação*: Os desafios de viver a fé em uma sociedade pluralista e pós-cristã, São Leopoldo, ano 3, n. 24, p. 13. 2007.

²¹⁰VATTIMO, Gianni. L’età dell’interpretazione. In: ZABALA, Santiago (Org.). *Il futuro della Religione*: solidarietà, carità, ironia. Milano: Garzanti, 2005. p. 53.

²¹¹VATTIMO, Adeus à verdade, p. 13.

tudo o que é. Não sendo assim, o cristianismo correria outra vez o risco de se atrelar, segundo Vattimo, ao nexo da metafísica e violência, como esclarece a citação: ‘a violência se insinua no cristianismo quando ele se alia à metafísica como ciência do ser enquanto ser’²¹².

Fora dessa perspectiva, são criados inadvertidamente mal-entendidos e impressões pejorativas sobre o *pensiero debole* como “inimigo” da verdade. E, de fato, ele o é, mas da verdade da objetivação metafísica em todos os âmbitos, porém amigo da verdade enquanto horizonte, abertura, evento, apelo, *aletheia*²¹³. Para Vattimo, “verdade como *caritas* e ser como *Ereignis*, evento, são dois aspectos que se ligam estreitamente”²¹⁴. E é apenas nesse horizonte que o lugar central do “outro”, presente em muitas filosofias atuais, não cai no risco de simples moralismo edificante, ou puramente “pragmático”, como se de qualquer forma e sem quaisquer critérios fosse preferível viver em um mundo de amigos, ao da verdade.

Pode-se dizer, segundo Vattimo, que a pós-modernidade é uma época em que, graças à ciência e à tecnologia, pode-se abrir mão do Deus da metafísica como explicação da ordem natural, um tempo em que a religiosidade não dependa da verdade, mas se desenvolva como caridade. Para ele, com a dissolução da metafísica, expressa pelo niilismo nietzschiano e pela ontologia heideggeriana, não faz sentido o dito “*amicus Plato sed magis amica veritas; mas: amica veritas sed magis* (ou: *quia amicus Plato*)”²¹⁵. Em nome do primeiro princípio foram mortas muitas pessoas pelas igrejas; no entanto, à luz do segundo, não há nada além da caridade, da acolhida do outro²¹⁶. Palavras de Vattimo:

Afinal, por que *amicus Plato*? Por que a amizade em lugar da verdade? Encontramos aqui, talvez, uma última manifestação da luta entre a resistência do ‘resíduo objetivo’ da metafísica grega e a força da novidade cristã. [...] Nietzsche e Heidegger, em níveis diferentes e por razões simplesmente análogas àquelas de Santo Agostinho, permanecem, também eles, prisioneiros

²¹²FERREIRA, *Cristianismo não religioso no pensamento de Gianni Vattimo*, p. 112-113.

²¹³Sugere-se retomar o capítulo I, ponto 1.5, “A ontologia hermenêutica e a experiência da verdade”. A noção heideggeriana de verdade como *a-letheia* diz respeito ao des-ocultamento, no qual o alfa privativo (des- em português) atinge a raiz *leth*, que remete a noção tanto de esquecer quanto de esconder, de modo que se comprehende o fenômeno da verdade como processo de des-ocultamento ou manifestação do ente. Cf. MAC DOWELL, João Augusto. Martin Heidegger e a novidade radical de seu pensar. In: CARDOSO, Delmar (Org.). *Pensadores do século XX*. São Paulo: Loyola: Paulus, 2012. p. 5-21. Martin Heidegger e a novidade radical de seu pensar, 2012, p. 8-10. Para uma abordagem bíblica da noção de verdade, cf. LA POTTERIE, Ignace de. Verdade. In: LÉON-DUFOUR, Xavier (Dir.). *Vocabulário de Teologia Bíblica*. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 1083-1089.

²¹⁴VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 118.

²¹⁵VATTIMO, *Adeus à verdade*, p. 16. Tradução livre: “Amigo de Platão, porém amigo mais da verdade” e “Amigo da verdade, porém amigo mais de Platão”.

²¹⁶Cf. VATTIMO, *Adeus à verdade*, p. 69.

do objetivismo grego e se recusam a levar até o fim as implicações da revolução antimetafísica cristã. Estas implicações não podem se desenvolver plenamente sem o recurso à caridade. Mais uma vez, de modo esquemático: é apenas a amizade reconhecida explicitamente como um fator decisivo de verdade aquilo que impede ao pensamento do fim da metafísica de precipitar-se naquilo que poderíamos chamar, retomando a expressão de Nietzsche, um niilismo reativo (e, aliás, frequentemente reacionário)²¹⁷.

A reflexão vattimiana alerta para a tentação do realismo²¹⁸, do objetivismo e de seu corolário, o autoritarismo, que tem caracterizado a história da Igreja. Somente quando o cristianismo empregou todo seu efeito antimetafísico e a “realidade” foi reduzida, em todos os seus aspectos, é que ele encontrou novas condições de retorno e diálogo no cenário pós-moderno. E há, nesse processo de redução, de enfraquecimento, dois aspectos indissociáveis:

somente se a realidade não é unicamente e sobretudo o mundo das coisas, *Vorhanden*, simplesmente presentes, o cristianismo tem sentido; e o sentido do cristianismo como mensagem de salvação é propriamente, antes de tudo, aquele de dissolver as pretensões peremptórias da ‘realidade’. A frase paulina ‘morte, onde está a tua vitória?’ pode, com toda razão, ser lida como negação extrema do ‘princípio da realidade’²¹⁹.

Se no âmbito das coisas as consequências da pretensa verdade metafísica podem ser violentas²²⁰, como não poderiam ser também na religião e, consequentemente, na moral e na política?

3.3 O cristianismo não religioso e a redução da violência

Para Vattimo, quando se fala da verdade, entra impreterivelmente em cena a questão da violência, de modo que a insistência na importância da passagem da verdade à caridade não é

²¹⁷VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 116.

²¹⁸Cf. VATTIMO, Gianni. *A tentação do Realismo*. Rio de Janeiro: Lacerda Ed.: Istituto Italiano di Cultura, 2001. p. 17-43. O realismo, segundo Vattimo, é sempre a tendência de tomar a ideia de verdade como objetividade, como correspondência, e não como evento.

²¹⁹VATTIMO, *L'età dell'interpretazione*, p .52-53.

²²⁰Pense-se, por exemplo, nas intervenções e consequências nefastas da sociedade científica e tecnológica sobre o meio ambiente desde a revolução científica e industrial até os dias atuais, expressão máxima do moderno princípio de Francis Bacon, “saber é poder”, ainda que não se possa atribuir ao filósofo inglês a paternidade espiritual de uma pretensa neutralidade científica e tecnológica. Cf. OLIVEIRA, Marcos Barbosa de. Neutralidade da ciência, desencantamento do mundo e controle da natureza. *Scientia Studia*, São Paulo, v. 6, n. 1, jan./mar. 2008. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S1678-31662008000100005>>. Acesso em: 27 nov. 2017. Para uma visão geral do pensamento de Bacon, como filósofo da época industrial, cf. REALE; Giovanni. ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: do Humanismo a Kant*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1990. p. 323-349. 2 v. (Coleção Filosofia).

mero clichê filosófico. A relação entre secularização e a ontologia do debilitamento não quer apenas interpretar os desenvolvimentos significativos da filosofia da história, mas conferir a ela o significado de um fio condutor, com implicações valorativas.

O esforço hermenêutico para pensar o ser fora dos esquemas da objetividade metafísica se realiza precisamente por razões éticas, não estritamente teóricas²²¹. A herança cristã que regressa no *pensiero debole* é principalmente a herança do preceito cristão da *caritas* e da sua recusa à violência, ou seja, da ontologia débil emerge uma ética da não violência. Na reflexão vattimiana, só se reconhece que a história do ser tem um sentido niilista, redutor, de enfraquecimento (da autoridade científica, política, religiosa e da figura do sujeito moderno como garantia da verdade) graças à herança cristã que faz pensar Deus como amigo e não como senhor, a julgar que as coisas essenciais são reveladas aos pequenos e não aos sábios e tantos outros exemplos.

Vattimo defende uma complexa relação circular, exigente de ser explicitada, entre herança cristã, ontologia débil e ética da não violência²²². Mas, de modo algum tem a pretensão de legitimar “objetivamente” sua filosofia. Tal postura recairia na metafísica, na categoria de superação e de reapropriação criticadas por ele. Com grande modéstia e honestidade intelectual, pouco comum aos meios acadêmicos, por vezes violentos, Vattimo reconhece: “estou sempre a reformular de forma diferente um apelo, uma chamada que me fala da tradição dentro da qual me considero situado e da qual, precisamente, a ontologia débil é (apenas) uma interpretação arriscada”²²³. E complementa:

²²¹Cf. VATTIMO, *Credere di Credere*, p. 36-40.

²²²O pensador turinense comprehende a possibilidade de se pensar, como Richard Rorty, a configuração de um horizonte de solidariedade, respeito e combate à violência na pós-modernidade sem necessariamente referir-se às raízes cristãs destas posturas. Mas ele não o faz justamente por sua herança e proveniência cristã, a mesma que o leva a reencontrar-se com o cristianismo, a partir de seus estudos filosóficos de Nietzsche e Heidegger, à primeira vista num caminho oposto a isto. Neste sentido, Vattimo não pode ser considerado um inimigo, pelo contrário, é um grande defensor do cristianismo na pós-modernidade. Atualmente, as reflexões de Luc Ferry percorrem o caminho de não considerar imprescindível a tradição religiosa para a construção de uma sociedade ética, ou melhor, do que ele e André Comte Sponville chamam de sabedoria dos modernos, uma espiritualidade laica. Para o filósofo francês todas as grandes filosofias são doutrinas de salvação sem Deus, embora reconheça que a proposta mais tentadora do cristianismo seja o amor. Outro pensador, Marcel Gauchet, apesar das particularidades, também segue a mesma apostila reflexiva. É justo considerar que tais autores falam a partir do atribulado cenário francês repleto de controvérsias envolvendo históricas temáticas da laicidade do Estado e as questões político-religiosas (por exemplo, o espaço ocupado pelo islamismo, nos últimos anos) marcadas inclusive por atitudes e acontecimentos literalmente violentos. Cf. FERRY; Luc. GAUCHET, Marcel. *Depois da religião*: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei? Rio de Janeiro: DIFEL, 2008. p. 7-13.

²²³VATTIMO, *Credere di credere*, p. 38.

O rigor do discurso pós-metafísico é somente deste tipo, busca uma persuasão que não pretende valer de um ponto de vista “universal” – isto é, de nenhum ponto de vista; mas que sabe que provém e se dirige a alguém que está implicado no processo, e que também não possui uma visão neutra dele, mas arrisca sempre apenas uma interpretação. Uma visão neutra, não só não é possível, mas seria literalmente privada de sentido: como pretender arrancar os olhos para ver objetivamente as coisas²²⁴.

Nietzsche já concebia a metafísica como um ato de violência, pois ela se apropria dos primeiros princípios para dominar todas as consequências. Heidegger vê na metafísica ocidental a redução do ser ao ente²²⁵, objetivando-o de tal modo que se consuma numa civilização regida pela técnica, ou seja, o filósofo alemão partilhava das preocupações das vanguardas europeias do início do século XX que temiam a verdade como correspondência²²⁶, própria do positivismo,

²²⁴Cf. VATTIMO, *Credere di credere*, p. 39-40.

²²⁵Mais uma vez não se pode olvidar a importância do tema do fim da metafísica, na tradição heideggeriana. Segundo Mac Dowell, Heidegger, ao transformar o método fenomenológico, herdado de Husserl, em uma hermenêutica da própria realidade, não somente questionou as categorias de interpretação com as quais se abordavam o ser humano e o ente desde as origens do pensamento ocidental, mas abriu outros ricos horizontes para a compreensão de sua historicidade constitutiva ao examinar, na obra *Ser e Tempo*, os temas da hermenêutica, a compreensão existencial do ser humano, a temporalidade existencial e cronológica, a verdade como manifestação e o “des-ocultamento” do ente e o primado do ser, noções que ecoam em toda a obra heideggeriana. O pensador jesuíta recorda a necessidade de se esclarecer o que significa para Heidegger o fim da metafísica, pois tal expressão entrou no jargão filosófico e foi banalizada numa série de acepções superficiais e confusas. Fim da metafísica constitui o acabamento de um processo histórico; trata-se de uma etapa do pensamento ocidental que já exauriu suas possibilidades. Metafísica não é apenas uma das disciplinas filosóficas, ao lado da lógica, da ética, da antropologia filosófica e da filosofia da natureza, mas a estrutura da própria filosofia ocidental desde Platão, marcada por três elementos: o dualismo platônico, sob diversas formas; o privilégio do cognoscente que se radicaliza no sujeito moderno e o caráter ontoteológico. Cf. MAC DOWELL, João Augusto. A busca pelo sentido do ser. *Cadernos IHU em formação: Martin Heidegger - a desconstrução da metafísica*, São Leopoldo, ano 2, n. 12, p. 15-23, jul. 2006. Entrevista. Embora siga perspectivas e objetivos diferentes em sua leitura heideggeriana, Vattimo, alertando também para os “equívocos que a própria terminologia de Heidegger pode sugerir e já fez surgir”, parece partilhar da mesma linha de interpretação de Mac Dowell sobre o fim da metafísica. Diz o filósofo italiano: “O fim da metafísica não é uma operação ‘teórica’, que possa realizar-se com o reconhecimento de um erro e a adopção de uma doutrina mais adequada. [...] O sentido da tese heideggeriana de que a metafísica é história do ser é também este: a superação da metafísica nunca pode ser só uma operação de pensamento, mas uma mudança muito mais vasta e radical do modo de ser do homem no mundo, mudança da qual o pensamento é apenas um aspecto (e nem sequer o principal, já que também ele deve aguardar que o ser se lhe dirija de um novo modo)”. VATTIMO, *Introdução a Heidegger*, p. 146.

²²⁶Cônscio, portanto, de que a crítica heideggeriana à metafísica não é de ordem epistemológica, mas brota da preocupação com a violência que ela pode implicar, Vattimo escreve: “Apenas essa inspiração ‘vanguardística’ – no fundo, existencialística – explica a polêmica de Heidegger contra a verdade-correspondência; já que seria absurdo pensar que ele negue esta visão da verdade, e do próprio ser, em nome da exigência de encontrar uma definição mais ‘objetivamente’ válida. [...] O modelo da totalidade, que parece inspirar o seu apelo a não esquecer o que está mais além, e atrás, o simplesmente presente, o *Vorhandenes*, não é um apelo estritamente cognitivo”. VATTIMO, *Adeus à verdade*, p. 11-12.

que preparava o advento da sociedade da organização total, aquela representada no clássico *Tempos modernos* de Chaplin.

Como já claramente tinha intuído Nietzsche, e tal como Heidegger demonstra por meio de termos ontológicos, a tradição metafísica é a tradição de um pensamento ‘violento’ que, ao privilegiar as categorias unificadoras, soberanas, generalizantes, no culto da *arché*, manifesta uma insegurança e um *pathos* de base a que reage com um excesso de defesa²²⁷.

Beneficiário dessas intuições filosóficas²²⁸, Vattimo diz que a única definição aproximativa e possível de violência é “o silenciar de qualquer pergunta ulterior com a peremptoriedade autoritária do primeiro princípio”²²⁹. Comentando sobre a “dialética negativa” de Adorno, Vattimo registra que o desprezo da objetividade metafísica ocidental (que culminou na *Ge-Stell*, ou seja, na “im-posição” característica do mundo técnico-científico) pela caducidade, pelo indivíduo na sua específica e accidental singularidade, preparou, para além das intenções dos filósofos e da cultura que a expressaram, o extermínio de grandes massas humanas em nome de uma teoria, ou ainda a subserviência a um projeto de racionalização global da existência, como o é o da sociedade totalmente administrada do mundo tecnologicamente avançado²³⁰.

Para Vattimo, a violência surge quando se intenta transformar a efemeridade da existência numa realidade ou numa instituição absoluta, por isso, é necessária uma superação da violência metafísica através de um pensamento que não caia na tentação da divinização da situação atual, na violência do presente e muito menos no culto da brutalidade²³¹. Suas palavras fazem pensar:

Nem todos os metafísicos foram violentos, mas diria que quase todos os violentos de grandes dimensões foram metafísicos. [...] A nossa tradição é dominada pela ideia de que, se contarmos com uma entidade estável, podemos em seguida mover-nos livremente. Mas se fixarmos uma entidade estável é porque queremos obter algum efeito, ou porque queremos ‘demonstrá-la’ com autoridade e dureza aos outros. Quando alguém quer vir me dizer a verdade

²²⁷VATTIMO, *As aventuras da diferença*, p. 13.

²²⁸Não é possível abordar detalhadamente toda reflexão filosófica de Vattimo, partindo de Nietzsche e Heidegger, passando por Adorno e Lévinas, sobre a complexa relação entre metafísica e violência. Aqui são suficientes as indicações gerais sobre o tema e sua repercussão para a abordagem do cristianismo não religioso. Para aprofundamento, cf. VATTIMO, Gianni. *Della Realtà: fini della filosofia*. Milano: Garzanti, 2012. p. 141-170.

²²⁹VATTIMO, *Credere di Credere*, 1999, p. 63, nota 15.

²³⁰Cf. VATTIMO, *Della realtà*, p. 152.

²³¹Cf. TEIXEIRA, *A fragilidade da razão*, p. 119-125.

absoluta é porque quer me colocar sob seus pés, quer me dominar. Para onde vai esse discurso em termos de cristianismo?²³²

É justamente o cristianismo que permite o desmascaramento da violência religiosa, intuição que Vattimo reconhece e amplia a partir de sua leitura de René Girard (1923-2015)²³³. Ao falar da dissolução do sagrado, reportando ao pensamento cristão do pensador francês, Vattimo desenvolve a perspectiva do caráter não sacrificial da encarnação de Cristo, ainda que Girard não tenha levado suas concepções ao grau das implicações vattimianas, a saber, o parentesco entre a teoria sobre a violência e o sagrado²³⁴ com os temas do fim da metafísica, da secularização, da *kénosis*, da hermenêutica. Girard escreve:

Quando falo de violência não me refiro à agressividade, mas a considero inerente às dinâmicas sociais: represálias, vinganças, o querer retribuir olho por olho e dente por dente. Isto porque o ser humano é intimamente competitivo e porque os homens desejam sempre as mesmas coisas que desejam os outros, sendo como eu digo, ‘miméticos’; e assim tendem a um tipo de conflito que é visceral, recíproco e potencialmente interminável, que instaura círculos viciosos de violência aos quais nenhum sistema ‘judicial’ consegue pôr freio²³⁵.

Partindo de uma perspectiva antropológica e histórico-evolutiva, Girard vê as religiões naturais baseadas em uma concepção de vítima do sagrado. Ao se descobrir grandes conflitos dentro das comunidades, a maneira de resolução desse conflito é a concentração da violência sobre um bode expiatório que, assumindo um caráter sagrado, reduz e absorve a própria violência que poderia destruir as próprias comunidades. O Antigo e o Novo Testamento desmascaram a mentira do sagrado natural violento. Jesus é morto por ser portador de uma mensagem radicalmente contrária às convicções de vítima sagrada de todas as religiões naturais²³⁶. O cristianismo não é um mito como tantos outros, mas inverte tal perspectiva. Destruindo todo tipo de religião que une as pessoas contra vítimas arbitrárias, ele inaugura uma

²³²VATTIMO, *Adeus à verdade*, p. 84. O filósofo recorda a figura de Hitler que, em nome de uma teoria de raça elevada à verdade absoluta, desencadeou um dos processos mais violentos da história mundial.

²³³Cf. VATTIMO, Gianni. Girard e Heidegger: *kénosis e fine della metafísica*. In: ANTONELLO, Pierpaolo (Org.). *Verità o fede debole?* Dialogo su cristianesimo e relativismo. Massa: TRANSEUROPA, 2006. p. 63-73.

²³⁴Cf. VATTIMO, Gianni. *Tecnica ed esistenza - una mappa filosofica del Novecento*. Milano: Paravia Bruno Mondadori Editori, 2002. p. 99-100.

²³⁵GIRARD; René; VATTIMO, Gianni. Cristianesimo e modernità. In: ANTONELLO, Pierpaolo (Org.). *Verità o fede debole?* Dialogo su cristianesimo e relativismo. Massa: TRANSEUROPA, 2006. p. 4.

²³⁶Cf. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, p. 63-64.

nova fase da história humana. A partir dele, não se pode ignorar que a ordem social se constrói sobre a pele de vítimas inocentes²³⁷.

Girard lembra que o sentido da palavra chave da paixão evangélica, “Pai, perdoa-lhes: eles não sabem o que fazem”, não pode ser reduzido a uma devoção hipócrita da bondade de Jesus. Eis sua interpretação:

Na realidade, os evangelhos jamais procuram desculpas mancas; jamais falam para nada dizer; a verborreia sentimental não é seu forte. Para devolver a esta frase seu verdadeiro sabor, é preciso reconhecer seu papel quase técnico na revelação do mecanismo vitimário. Ela diz algo de preciso sobre os homens reunidos por seu bode expiatório. Eles *não sabem o que fazem*. É exatamente por isso que é preciso perdoar-lhes. Não é o complexo de perseguição que dita tais propósitos. E também não é o desejo de escamotear o horror das violências reais²³⁸.

Dito de outra forma, no cristianismo, Deus não se encarna para se tornar vítima reparatória do pecado, mas para revelar o mecanismo vitimante do sacrifício, próprio das religiões naturais, fruto de pura invenção funcional importante para a constituição das sociedades que precisam canalizar e descarregar sua violência sobre uma vítima, o bode expiatório, para impedir que ela impossibilite a vida social, já que é vista como a raiz de todos os seus problemas. O cristianismo constitui o anúncio de que Deus não é violência, mas amor. O escândalo desse anúncio condenou Cristo à morte, um anúncio que por exceder as possibilidades do conhecimento humano só poderia proceder de um Deus encarnado²³⁹.

A leitura vattimiana de Girard, ainda que pouco ortodoxa no sentido teológico, permite ao filósofo italiano interpretar de modo razoável e fundamentado, como consequência da própria mensagem do cristianismo, a situação da Europa moderna, a secularização, os direitos individuais da liberdade, da consciência e da democracia como valores que se afirmam contra a Igreja Católica e outras igrejas cristãs, que ao longo da história adotaram e adotam posturas violentas em nome da verdade. Diz ele:

O cristianismo que fundou a Europa moderna é o do respeito da pessoa e não o das fogueiras dos hereges e das bruxas. Ou seja, a religião da *caritas* e não

²³⁷Nos mitos das religiões naturais, a vítima é sempre culpada e apresentada como tal. Cf. GIRARD, René. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 33-62. O cristianismo descreve o sacrifício do ponto de vista da vítima, que é sempre inocente, denunciando a lógica da multidão contagiada mimeticamente. Cf. GIRARD; VATTIMO, *Cristianesimo e modernità*, p. 5-6.

²³⁸GIRARD, *O bode expiatório*, p. 146.

²³⁹Cf. VATTIMO, *Adeus à verdade*, p. 91.

das *veritates* – metafísicas, teológicas, morais – que seria necessário ‘reconhecer’ sob pena de heresia, excomunhão, condenação²⁴⁰.

Seguir a lógica não vitimária e antimetafísica do cristianismo não religioso não significaria permanecer num horizonte sem limites e orientações racionais? Vattimo responde que talvez sim, mas continua indagando:

Por que confiar na certeza das evidências metafísicas mais do que na interpretação que a comunidade dos crentes e cada crente em sua própria liberdade oferecem da palavra divina em relação ao mutável porvir da história? As respostas a esta questão só podem ser duas: ou porque se pensa que Deus é imutável, mas então é o Deus da metafísica, ao qual seria difícil atribuir também a criação do mundo no tempo e, muito menos, a criação de seres livres por amor, ou porque as evidências metafísicas estão a salvo de qualquer eventualidade da liberdade, colocadas todas nas mãos da autoridade que é sua depositária de uma vez por todas e que aliás é chamada a se fazer valer quando a livre busca racional descobre sua inexistência. Estas duas respostas não são alternativas; antes, na história antiga e recente da igreja elas se entrelaçam de um modo difícil de ser desembaraçado. Por isto, também a sua prevalência ainda tão maciça no nosso presente não pode ser de forma simplista atribuída à astúcia perversa dos clérigos, devendo, ao contrário, ser vista em termos de destino, assim como a persistência da lógica vitimária em Girard ou a insuperabilidade da metafísica em Heidegger. O que não quer dizer que não devamos preparar continuamente seu possível ultrapassamento, ainda que somente na forma da *Verwindung*, com um esforço de crítica radical. A salvação não está positivamente nas nossas mãos, mas aquilo que nos é solicitado é vigiar de modo a não se deixar enganar pelo Anticristo²⁴¹.

3.4 O cristianismo não religioso e a desmistificação da moral e dos dogmas

Ao longo da história, por muitos fatores, entre os quais o encontro com a filosofia grega e a assunção de responsabilidades de suplência do poder político, a Igreja se configurou como estrutura rígida, alicerçada sobre uma metafísica objetiva e pretensos conhecimentos bíblicos sobre o mundo natural, tidos como inquestionáveis²⁴². Lembre-se, por exemplo, do caso de Galileu de Galilei. Paulatinamente “a violência metafísica influencia também muitos aspectos, dentre os mais controversos, da ‘moral cristã’. É violência metafísica, em geral, toda identificação que dominou o ensinamento tradicional da igreja, entre lei e natureza”²⁴³.

Vattimo reconhece o esforço da tradição jurídico/naturalista como luta da religião contra a violência arbitrária, bem como o interesse eclesial pelos *preambula fidei*, motivado pela

²⁴⁰VATTIMO, *Adeus à verdade*, p. 92.

²⁴¹VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 126-127.

²⁴²Cf. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 112-115.

²⁴³VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 120.

preocupação com o diálogo. Mas não se pode olvidar que este processo revelou suas contradições ao servir como uma espécie de constrição a crer, fundada na convicção de que a própria razão humana impõe impreterivelmente a aceitação da fé²⁴⁴. Para ele, ainda hoje o ensinamento católico não se comporta diferentemente ao pretender que as leis de Estado correspondam àquelas que a Igreja tem como leis próprias da natureza. Para além dos méritos e deméritos do naturalismo jurídico, importa interpretar a situação que o coloca em crise e revela seu caráter violento. Como já explicitado, é a sobrevivência do mecanismo vitimário, como correspondente do objetivismo metafísico, que explica a violência presente na história do cristianismo. E é o ocaso da metafísica na cultura pós-moderna que constitui o cenário hermenêutico, delineado por Nietzsche e Heidegger, que põe às claras os movimentos e contradições de todo processo.

Vattimo não se sente à vontade diante do naturalismo moral católico como ponto de partida para as considerações a respeito da sexualidade²⁴⁵, porque segundo ele, defender a legitimidade exclusivamente reprodutiva da sexualidade é um elemento importante da pretensão eclesial de representar a ordem “natural” estabelecida pelo próprio Criador, acirrando com isso seu embate com os seus próprios fiéis e no âmbito do desenvolvimento das pesquisas científicas²⁴⁶.

Uma Igreja orientada exclusivamente nesta perspectiva apresenta frequentemente uma tendência reacionária, partidária do *status quo* existente: quando é minoria, ela fala de liberdade; quando maioria, fala de verdade. Vattimo sugere uma leitura da concepção ética a partir do niilismo e da pós-modernidade, lembrando que o niilismo enquanto versão pós-moderna do cristianismo²⁴⁷ pode salvar o próprio cristianismo da dissolução total ou do fim

²⁴⁴Cf. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 120-122.

²⁴⁵Vattimo diz que o início de sua preocupação com a questão da lei natural é um misto de problemáticas filosóficas e pessoais: as primeiras derivadas de suas leituras nietzschianas; as segundas, de sua condição homossexual. Ele não pretende reencontrar o cristianismo a partir das verdades da fé tomadas em sua literalidade. Conforme se vai concluindo ao longo deste capítulo, seu retorno ao cristianismo tem mais a ver com a palavra evangélica de Cristo e sua mensagem kenótica, reencontrada paradoxalmente a partir dos estudos sobre o niilismo e a dissolução da metafísica, como forma de redução de toda violência e mais conforme o mandamento da caridade. Cf. VATTIMO, *Credere di Credere*, p. 70-77.

²⁴⁶A reflexão vattimiana sobre o cristianismo não religioso traz implicações complexas para a vida social nas dimensões ética e política. Foge ao escopo deste estudo discorrer sobre a posição de Vattimo sobre os inúmeros temas específicos da bioética, problematizando sempre a visão da moral cristã tradicional, especificamente católica, no que diz respeito à clonagem, à pena de morte, à eutanásia, à contracepção, ao aborto, à pesquisa embrionária, às drogas, à homossexualidade, à ecologia e ao controle de natalidade. Para isso, cf. VATTIMO, Gianni. *La vita dell'altro: bioética senza metafísica*. Lungro di Cosenza: Marco Editore, 2006.

²⁴⁷Recorde-se que a morte de Deus significa a dissolução dos valores supremos (Nietzsche), a superação da metafísica (Heidegger) e da crença num ser objetivo, metafísico e eterno.

violento numa guerra religiosa universal. Como já dito, o professor turinense recorda que no pensamento heideggeriano a luta contra a metafísica não é teórica, mas possui uma motivação ética pela recusa de aceitar a ordem social e política totalitária que se gestava a partir da fase culminante da metafísica: o positivismo.

O cristianismo é niilista na medida em que Jesus não veio para mostrar a ordem “natural”, mas para destruí-la em nome da caridade. Se até Kant, como metafísico, reclamava a necessidade de uma outra vida baseada na desordem ética dessa natureza, por que se preocupar tanto com essa ordem na época do espírito²⁴⁸? Para além de toda polêmica, o pensamento vattimiano explicita os desafios diante dos quais a ética e a metafísica cristãs precisam se repensar, ao menos, deixarem-se questionar²⁴⁹. “Até mesmo um metafísico como Aristóteles reconhecia que a cogênciça das demonstrações matemáticas e a persuasividade dos discursos éticos não são a mesma coisa”²⁵⁰.

Para Vattimo, na pós-modernidade um discurso ético encaminhado pelo viés de um naturalismo religioso-metafísico ou até mesmo do intelectualismo da razão prática é cada vez mais raro²⁵¹. Diz o filósofo:

E o porquê é evidente. Não é um porquê ‘de princípio’, apenas um dado de fato: o raciocínio baseado em princípios, ou seja, com fundamentos últimos estabelecidos, reconhecidos, intuídos, dos quais a questão é desenvolver as implicações lógicas e práticas, não tem mais prosseguimento. A crise da ética, evocada como um dos componentes – segundo alguns, um dos principais – da escassa moralidade dos comportamentos públicos e privados, é o descrédito

²⁴⁸Cf. VATTIMO, *Adeus à verdade*, p. 66-72.

²⁴⁹Cf. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 124.

²⁵⁰VATTIMO, *Adeus à verdade*, p. 103.

²⁵¹Outro paradoxo polêmico se coloca quando Vattimo fala da dissolução ética da realidade como condição para a própria ética. Para ele, é somente com o niilismo nietzschiano (desvalorização dos valores absolutos) e com ultrapassamento da metafísica (o ser como evento) que se pode falar de liberdade, uma vez que a ontologia heideggeriana não é uma “recuperação” do ser para além do niilismo. O ser só pode ser recordado como passado, como apelo, não como presença. Ora, foi justamente a concepção do ser como presença (como um ente, ainda que supremo) que trouxe como consequência, por exemplo, o autoritarismo e a violência. Diante do ser dado como presença não é possível qualquer pergunta, nem mesmo qualquer história e qualquer liberdade. E pensar o ser como evento, como enfraquecimento é, segundo Vattimo, herança do ideal cristão da caridade. O apelo a recordar o ser não tem um conteúdo que o “resolva”, no qual se possa aquietar como em uma condição alcançada. O único sentido do apelo é o do Evangelho que convida as pessoas a desconfiar de qualquer um que se apresente como o Messias que retornou ao mundo. Cf. VATTIMO, *Della realtà*, 2012, p. 133-138. No bojo desta problemática emerge a indagação vattimiana, “ética sem transcendência?”, que o coloca diante de exigentes e desafiantes debates com a moral católica tradicional. Diz ele: “Um pouco paradoxal, hoje – ao menos para mim, é exatamente a filosofia que já não pode – não deve – discutir os próprios problemas em uma luz supra-histórica. Por conseguinte, diversamente daquilo que sustentava a filosofia clássica, a começar de Platão, se pode falar de ética somente analisando como de fato vão as coisas na nossa situação”. VATTIMO, *Nihilismo ed emancipazione - etica, politica, diritto*. Milano: Garzanti Editore, 2003. p. 69-78.

em que caiu o raciocínio ‘de princípios’, que se legitima em relação a fundamentos de validade universal²⁵².

No pensamento vattimiano, o atual descrédito da ética é algo que diz respeito a uma mudança global de rota que pode apenas ser descrita, mais do que justificada racionalmente, pois tem a ver com inúmeros fatores que se ligam direta ou indiretamente ao cristianismo: a afirmação do pluralismo cultural; a crise do eurocentrismo e de sua concepção da *humanitas*; a crítica da ideologia de fundo marxista; a descoberta da psicanálise; a desmitização nietzschiana radical da moral, da metafísica e da noção da verdade. A ética metafísica não suporta a crítica da conhecida “lei de Hume”, segundo a qual não é lícito passar, como faz a metafísica, sem razões explícitas, da descrição de um estado de fato à formulação de um princípio moral.

Em outros termos, o descrédito da ética não é fruto de processos meramente teóricos, sua razoabilidade evoca circunstâncias históricas, revelando que a filosofia que abre mão dos princípios primeiros se configura como resposta mais plausível, apropriada, provável e convincente na época do pluralismo pós-moderno, com todos os desafios que isso implica. Não se trata de rechaçar os princípios *tout court*, uma vez que a metafísica sempre estará presente como destino. É preciso articulá-los, “só que o mecanismo metafísico aqui é retomado e distorcido, de acordo com uma lógica que Heidegger reconheceu e formulou teoricamente sob o nome de *Verwindung*; e que repete aquela metafísica alterando radicalmente o seu sentido”²⁵³.

Vattimo diz que “o cristianismo caminha em uma direção que não pode ser outra senão a de tornar leve e fraca a sua carga dogmática em favor de sua carga prática e oral. Também nesse sentido a caridade substitui a verdade”²⁵⁴. Na pós-modernidade muitos tentam se reencontrar com o cristianismo, mas logo caem na desilusão frente aos ensinamentos da Igreja que acredita cumprir sua missão propondo uma visão rígida e hoje teoricamente indefensável a respeito da natureza do homem e da moral que ela implica.

Sob o olhar vattimiano, o reencontro com o cristianismo só é possível no horizonte da dissolução da metafísica, que enfraquece as pretensões da cultura sobre a objetividade da natureza do homem. Diante desta apreciação crítica, não apenas de muitos filósofos, mas de quantos vivem a realidade plural da pós-modernidade, não se pode propor razoavelmente uma doutrina metafísica engessada que apenas responda a tendências reacionárias, base de muitos fundamentalismos. O cristianismo reencontrado sob a perspectiva da *kēnōsis* e da secularização não se torna apologia de verdades absolutas e imutáveis, garantidoras de segurança, seja em

²⁵²VATTIMO, *Adeus à verdade*, p. 93-94.

²⁵³VATTIMO, *Adeus à verdade*, p. 95.

²⁵⁴VATTIMO, *Adeus à verdade*, p. 85.

meio às ondas agitadas dos novos tempos, seja na babélica condição das linguagens pós-metafísicas, mas sugere um princípio crítico para orientar o cristão em sua relação com o mundo, com a Igreja e com a própria secularização. A *kénosis* não constitui uma indefinida negação de Deus, nem justifica qualquer interpretação das Escrituras, mas conduz ao reconhecimento da *caritas*²⁵⁵.

Aqui se verifica a importância do traço da proveniência e da herança cristã, descoberto pelo “passo atrás”, bem como de seu caráter secular e secularizante que permite reconhecer o niilismo ativo como chance de iniciar uma história diferente e de pensar a ética na pós-modernidade²⁵⁶. Não é inútil repetir que o niilismo vattimiano não se resume na tese de que não existem verdades; a dissolução dos absolutos e, com eles, da convicção de um conhecimento da natureza humana é um efeito positivo do cristianismo²⁵⁷.

É bem verdade que, se não existem princípios primeiros, supremos, universais, pareceria que importam apenas os imperativos ditados pelas situações específicas; mas é aqui que se impõe a diferença entre uma ética pós-metafísica e o puro e simples relativismo (admitindo-se que alguma coisa assim possa existir): a constatação de que se dissolveu a credibilidade dos primeiros princípios não se deixa traduzir com a assunção da nossa condição histórica, e nossa pertença a uma comunidade, como único absoluto²⁵⁸.

Embora Girard esteja em desacordo, Vattimo diz ter tomado dele a ideia de que Deus possa ser um relativista, uma vez que o alcance dessacralizante do cristianismo presente na *kénosis* (a encarnação e humilhação) consiste num alerta de que Deus não é o conteúdo de uma proposição verdadeira, mas “alguém” encarnado em Jesus Cristo, exemplo de caridade. Vattimo pensa Deus como um relativista porque é o único que pode sê-lo verdadeiramente, uma vez que pode considerar todas as culturas do alto. O filósofo turinense não está convencido de que o relativismo seja uma teoria errada, porque não se trata de uma teoria. Na sociedade é

²⁵⁵Cf. VATTIMO, *Credere di Credere*, p. 59-61. É pertinente questionar: não seria esta reflexão uma mera tradução em princípios filosóficos de argumentos teológicos? Não se quer apresentar como filosofia um discurso de teologia? De fato, não se comprehende, nem se justifica a posição vattimiana sem remetê-la à relação de pertença, de parentesco, defendida por ele, entre a ontologia débil e a mensagem cristã, analisada no segundo capítulo. Ele próprio escreve: “A relação da filosofia – desta filosofia – com a teologia cristã se reconhece num quadro de uma concepção de secularização que, de certa forma, prevê justamente uma ‘transcrição filosófica’ da mensagem bíblica; mas não considera a transcrição um equívoco, um mascaramento, uma aparência que seria necessário eliminar para encontrar a verdade originária, mas sim como uma interpretação, legitimada pela doutrina da encarnação de Deus...” VATTIMO, *Credere di Credere*, p. 61-62.

²⁵⁶Cf. VATTIMO, *Adeus à verdade*, p. 96-103.

²⁵⁷Cf. GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. Fede e relativismo. In: ANTONELLO, Pierpaolo (Org.). *Verità o fede debole?* Dialogo su cristianesimo e relativismo. Massa: TRANSEUROPA, 2006. p. 43.

²⁵⁸VATTIMO, *Adeus à verdade*, p. 96-97.

preciso que se admitam, por motivos de caridade, múltiplas posições. Só é possível falar de verdade porque no acordo se realiza a *caritas*. Mais do que de ordem individual, o problema do relativismo é de ordem social. Nesse sentido, ele tem seu valor, porque a salvação das almas não depende do conteúdo de algumas proposições: a salvação existe até mesmo se não se conhece o dogma da Trindade²⁵⁹.

Vattimo não nega a importância dos conteúdos dogmáticos, inclusive os recitados no credo católico, mas não se pode esquecer, segundo ele, que muitas expressões são puramente metafóricas e alegóricas. Ironicamente, ele exemplifica lembrando que se Jesus estiver objetivamente “sentado à direita do Pai”, tal lugar seria politicamente escandaloso. Não se pode tomar tudo ao pé da letra. Por isso em seu mote preferido, “graças a Deus sou ateu”, ateísmo diz respeito apenas ao Deus dos filósofos, o deus “ato puro”, conhecimento etc²⁶⁰.

A Bíblia não é um manual de cosmologia, antropologia ou teologia, pois muitas coisas que diz são míticas. Impossível à cultura pós-moderna tomá-la como verdade objetiva, metafísica, de toda a realidade. Vattimo recorda a expressão de Dietrich Bonhoeffer, “um Deus que ‘é’, não é”, para enfatizar que

Deus não é um objeto, nem sua existência pode ser artigo de fé. O que significa dizer que Deus existe? Não está aqui? está no céu? está escondido debaixo da mesa? está somente nas igrejas? Jesus disse que quando duas ou mais pessoas estão reunidas em seu nome, ele está com elas. Mas pretende dizer que se encontra *também* ali ou que se encontra *somente* ali? Não sei onde Deus possa estar de outra forma. [...] Tudo isso para dizer que a missão ecumênica do cristianismo me parece dependente do seu despojar-se das pretensões das declarações metafísicas, de definir a natureza humana, ou como é feito Deus, ou como são feitas as sociedades humanas, e por aí adiante²⁶¹.

Vattimo, do ponto de vista metodológico, manifesta certa simpatia pela teologia dialética²⁶² que permite ampliar a interpretação dos ensinamentos bíblicos, como o do

²⁵⁹Cf. GIRARD; VATTIMO, *Fede e relativismo*, p. 30-33. Girard não se considera um relativista, pois pensa que o relativismo é produto do falimento da antropologia moderna, incapaz de resolver os problemas da pluralidade cultural. Ele nunca deixou de acreditar que diante do relativismo exista uma unidade do conhecimento (a teoria mimética). Girard acha difícil esquecer os aspectos absolutos e acredita que o cristianismo propõe uma solução. Inclusive, o antropólogo francês não acredita que a proposição vattimiana “*Amicus veritas, sed magis Plato*” seja muito diversa do seu contrário. Para ele, são na verdade a mesma coisa.

²⁶⁰Cf. GIRARD; VATTIMO, *Fede e relativismo*, p. 34.

²⁶¹GIRARD; VATTIMO, *Fede e relativismo*, p. 36.

²⁶²Cf. GIRARD; VATTIMO, *Fede e relativismo*, p. 39. Na primeira metade do século XX, desenvolveu-se no cenário protestante a teologia liberal que abordava a essência do cristianismo pela via da historicidade, da pessoa de Jesus, da história das religiões e de outras perspectivas e não a partir da dogmática tradicional, vista como produto do processo de helenização da mensagem cristã. A ela sucedeu a teologia dialética que, a partir de Karl Barth (1886-1968), com seu famoso escrito sobre a

Decálogo, contextualizando-os. Isso é possível graças ao niilismo hermenêutico do ultrapassamento da metafísica correlativo à inspiração kenótica, de enfraquecimento, evidenciada pelo próprio cristianismo que promove a liberação da metáfora²⁶³. No entanto, como pensador das contradições, ele dirá que, do ponto de vista dos objetivos, sente-se muito longe da tradição da teologia dialética do início do século XX, porque se trata ainda de uma teologia fortemente metafísica, especialmente com relação à noção de transcendência²⁶⁴.

A partir do panorama apresentado até aqui sobre a moral e o dogma na perspectiva do cristianismo não religioso de Vattimo, conclui-se que esses dois planos, inerentes ao cristianismo ocidental, tomados dentro de um horizonte exclusivamente metafísico e objetivista, escandalizam e não fazem sentido em muitos aspectos para o homem e a cultura contemporânea, dificultando a adesão ao cristianismo, particularmente em termos institucionais, pois uma Igreja “obstinada na defesa de posições filosóficas e científicas insustentáveis, dificulta o próprio renascimento do cristianismo na cultura de hoje”²⁶⁵. Vattimo diz que não se trata de substituir um cristianismo severo e paradoxal, por outro demasiado fácil, mas de levar a sério o fato de Jesus considerar os seus não como servos, mas como amigos. Não é um cristianismo fácil, diz ele, porém mais amigável, como fora anunciado por Cristo²⁶⁶.

“Epístola aos Romanos”, compreendia o método histórico-crítico como apenas função preparativa para a compreensão da Bíblia, sendo o mais importante, para além de uma leitura erudita, penetrar no espírito bíblico, atualizando-o. A teologia dialética é a teologia da Palavra de Deus que utiliza um método dialético (Jürgen Moltmann). Ela articula-se num duplo e coordenado significado: 1) a revelação tem estrutura dialética de elementos que se unem e se excluem (Deus e homem, eternidade e tempo, revelação e história); 2) consequentemente, os enunciados teológicos devem observar uma metodologia dialética, ou seja, exprimir posição e negação, o sim e o não, corrigindo o sim mediante o não e o não mediante o sim. Nesta esteira, aparecerá depois o exegeta Rudolf Karl Bultmann (1884-1976), colega e amigo de Heidegger, com sua proposta da demitização (ou demitológização) dos textos bíblicos e introdução no pensamento teológico da analítica existencial do *dasein*, de onde brota a teologia existencial, e depois a teologia hermenêutica. Cf. GIBELLINI, *A teologia do século XX*, p. 13-81. A partir dessas breves referências marcadas pelo clima de abertura hermenêutica, não é difícil compreender a simpatia de Vattimo por tais itinerários.

²⁶³Para o tema da liberação da metáfora, sugere-se retomar o capítulo II, ponto 2.1.2, “A interpretação vattimiana da morte de Deus”.

²⁶⁴Como explicar essa postura ambivalente de Vattimo? Nas suas palavras: “Se há verdadeiramente um além, se há uma transcendência, a coisa não pode ser aceita do ponto de vista heideggeriano. Ora, por que Heidegger se encontrou fortemente envolvido com pessoas que provinham dessa tradição? É a mesma pergunta que se pode fazer a respeito do seu envolvimento com o nazismo. Eu creio simplesmente que ele não interpretou bem algumas implicações do seu próprio pensamento. [...] Eu me considero um heideggeriano ‘de esquerda’, não só por razões políticas, mas também por um eco hegeliano, porque eu procuro desenvolver uma interpretação de Heidegger que leva a sério a noção negativa do Ser, como uma espécie de teologia apofática, e não o fato que o Ser existe lá fora”. Cf. GIRARD; VATTIMO, *Ermeneutica, autorità, tradizione*, p. 61.

²⁶⁵VATTIMO, *La vita dell’altro*, p. 169.

²⁶⁶Cf. VATTIMO, *Credere di Credere*, p. 49-51.

Para falar de modo sensato ao homem médio de hoje o cristianismo tem de passar por uma boa dose de desmistificação, pois não se pode afastar da “verdade” do Evangelho em nome do sacrifício da razão a partir de uma inadequada concepção do “salto da fé”. A realidade pós-moderna desafia o cristianismo a um re-memorar hermenêutico, não para mudar seu ensinamento como muitos temem mas, pelo contrário, convida-o a responder com fidelidade ao seu próprio apelo original, revelado no único paradoxo escandaloso da revelação cristã: a encarnação de Deus, a *kēnōsis*, ou seja, a exclusão de concepções metafísico-naturalistas de Deus em nome da qual se mantêm posturas dogmáticas e morais autoritárias²⁶⁷.

3.5 Um cristianismo espiritual, hermenêutico, “estético” e des-institucionalizado

Além de todas as influências já mencionadas, as intuições vattimianas sobre o cristianismo não religioso também se nutrem da herança espiritual de Joaquim de Fiore (1135-1202)²⁶⁸: de sua concepção de história da salvação, representada na clássica teoria das três idades a partir do princípio trinitário (a do Pai/lei/escravos, do Filho/grácia/filhos e a do Espírito/caridade/amigos²⁶⁹), de sua perspectiva hermenêutica e sua prioridade dada à vivência da caridade em relação à verdade e às instituições e hierarquias eclesiásticas²⁷⁰.

Para Vattimo, o monge calab्रês do século XII, seja pelo conteúdo de sua compreensão da idade do Espírito, seja por sua perspectiva teológica que comprehende a história da salvação como uma história de transformação espiritualizante do sentido das Escrituras, torna-se um emblema do modo de conceber e viver a experiência religiosa²⁷¹ cristã na pós-modernidade.

²⁶⁷Cf. VATTIMO, *Credere di Credere*, p. 54-59.

²⁶⁸Para uma biografia crítica, contextualizada e completa do abade medieval, cf. POTESTÀ, Gian Luca. *Il tempo dell'apocalisse: vita di Gioachino da Fiore*. Roma-Bari: Editori Laterza, 2004.

²⁶⁹Cf. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 33-34.

²⁷⁰Para aprofundamento da compreensão filosófica da relação entre trindade, hermenêutica e história em Joaquim de Fiore, cf. ROSSATTO, Noeli Dutra. *Joaquim de Fiore: trindade e nova era*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. (Coleção Filosofia; 173).

²⁷¹Embora passível de discussão, Vaz vincula a experiência religiosa à experiência do sagrado, distinguindo-a do que chama experiência de Deus, como experiência do sentido radical. Na linha de Rudolf Otto (1869-1937), teólogo protestante alemão, erudito em religiões comparadas, a primeira tem no polo da presença a categoria do numinoso e, no polo da consciência, o *tremendum et fascinans*. A experiência religiosa resulta da função simbolizante do homem. Por sua vez, a experiência de Deus é experiência do sentido absoluto que está no polo da presença, que não é soma dos sentidos parciais, mas o sentido que torna possível todo sentido, uma presença que não se desvela, uma transcendência. Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia I: problemas de fronteira*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 241-256. Pode-se dizer, portanto, em termos vazianos, que a reflexão de Vattimo se debruça sobre a experiência religiosa e não propriamente sobre a experiência de Deus, pois o filósofo turinense, diferentemente do jesuítico brasileiro, situa-se numa metafísica da imanência. Para compreensão do pensamento de Vaz, avesso à perspectiva imanentista, niilista e à filosofia pós-

Nesta tradição, a mensagem bíblica não deve ser compreendida de forma objetiva, literal e definitiva, mas buscando uma compreensão sempre mais plena; a história da salvação não é apenas aquela dos que receberam o anúncio, mas história do anúncio, história salvífica ainda em curso, sempre aberta ao futuro, cuja recepção se dá na historicidade da existência mediante contínuo processo interpretativo²⁷², de modo que a história da salvação e história da interpretação se encontram imbricadas²⁷³.

Parte da atualidade do ensinamento de Joaquim se refere “à ‘descoberta’ fundamental da historicidade constitutiva da revelação, que para nós corresponde ao caráter eventual do ser a que chegou a filosofia pós-metafísica”²⁷⁴: não mais a letra, mas o espírito da revelação; não mais servos, mas amigos; não mais o temor ou a fé, mas a caridade; e talvez ainda não mais a ação, mas a contemplação. Vattimo recorda que para Joaquim de Fiore, a terceira idade se apresenta não como realidade concretizada, já realizada, mas como projeto espiritual em curso, como também se apresenta o cristianismo não religioso.

“Uma religiosidade não-metafísica é também uma religiosidade não missionária”²⁷⁵, ou seja, a história da salvação que está em curso não depende apenas de um ato pessoal de fé, de descobertas filosóficas pessoais e da aceitação de um patrimônio de fé estabelecido definitivamente²⁷⁶ através de doutrinação e apologias, mas da *caritas*, de um processo de assimilação que se inspira no processo kenótico da encarnação e que se realiza, consequentemente, num horizonte hermenêutico de secularização e de enfraquecimento do ser, algo que já fora vislumbrado pelo pensamento joaquinista.

Outro aspecto da posteridade espiritual²⁷⁷ de Joaquim de Fiore consiste, segundo Vattimo, na leitura que Schelling faz do místico medieval ao anunciar, no contexto do romantismo alemão, o advento do reino da liberdade que se realiza com base numa “religião

moderna, cf. OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. *Metafísica e ética: A filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 2013; OLIVEIRA, Juliano de Almeida. *Transcendência e Religião no pensamento de H. C. de Lima Vaz*. 2014. 325 p. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

²⁷²Cf. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 30-33.

²⁷³Cf. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 63-73.

²⁷⁴VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 35.

²⁷⁵RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni; ZABALA, Santiago. Quale futuro aspetta la religione dopo la metafisica? In: ZABALA, Santiago (Org.). *Il futuro della Religione: solidarietà, carità, ironia*. Milano: Garzanti, 2005. p. 71.

²⁷⁶Cf. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, 2002, p. 36.

²⁷⁷Vattimo registra os nomes dos românticos Novalis (com seu cristianismo já não dogmático e disciplinar que acompanha uma consideração dos aspectos estéticos da religião), Schleiermacher (com seu sonho de cada pessoa como autor da própria Escritura), Schelling, do modernista Ernesto Buonaiuti e de Henri De Lubac na ortodoxia católica, como leitores e comentadores da obra joaquinista. Cf. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 36-43; VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, p. 60-63.

sensível”, compreendida como “monoteísmo do coração, politeísmo da imaginação e arte” e “mitologia da razão”. Embora escape às intenções do monge calabrés, Schelling considera que, com o enfraquecimento da autoridade da letra da Escritura e o desenrolar do reino do Espírito, da liberdade e da caridade, a interpretação deixa de ser patrimônio exclusivo da hierarquia sacerdotal. A terceira idade enquanto idade da contemplação se torna um tempo de caracterização estética, no qual a poesia se constitui como grande mestra da humanidade. Este reino da liberdade é igualmente explicitado na obra do catolicismo de Novalis que, ecoando o pensamento de Joaquim de Fiore, coloca-se numa posição contrária à rigidez da *sola scriptura*, própria do protestantismo que anula a sensibilidade religiosa.

Nos braços dessa posteridade, descortina-se um vasto horizonte, ainda pouco explorado, sobre a experiência religiosa pós-moderna como experiência estética. Se para Vattimo a experiência da verdade na pós-modernidade encontra seu correlativo na experiência estética, o mesmo não se daria com o cristianismo não religioso, no tempo do Espírito a exercer sua ação livre de vivificação, interpretação e revelação? Uma resposta hermenêutica afirmativa é plausível e necessita de aprofundamento pela complexidade das questões que envolve²⁷⁸. A experiência religiosa cristã na pós-modernidade niilista encontra caminhos diferentes daqueles típicos da cristandade na qual predominava a metafísica das definições de fé. Nesta perspectiva, Vattimo discorre sobre o “Deus ornamento”²⁷⁹ na pós-modernidade a ser contemplado como horizonte aberto, como evento, e não como algo a ser definido através de princípios absolutos.

Ao analisar as possibilidades de aproximação entre o niilismo vattimiano e a vertente mística da experiência de fé cristã, Carrara conclui:

Passar do fundamento ao fenômeno significa passar do enunciado à realidade da experiência de Deus, que o excede enormemente, como atestam tanto

²⁷⁸A conexão entre estética e religião é elaborada por Vattimo particularmente em seus últimos escritos, especialmente a partir de “*Oltre l'interpretazione*”. Ambas as experiências promovem uma “des-subjetivação” do homem, abertura para a transcendência e para a alteridade. Cf. MONACO, Davide. *Gianni Vattimo: Ontologia ermeneutica, cristianesimo e postmodernità*. Pisa: Edizioni ETS, 2006. (Philosophica 33). p. 168; GIORGIO, Giovanni. *Il pensiero di Gianni Vattimo: L'emancipazione dalla metafisica tra dialettica ed ermeneutica*. Milano: FrancoAngeli, 2006. p. 25-43.

²⁷⁹Vattimo utiliza a expressão “Deus ornamento” inspirado em leituras de trechos do Apocalipse, também importantes para Joaquim de Fiore, nos quais percebe a profusão das formas, luzes e cores das narrativas, como se a revelação da salvação ao final dos tempos, mais do que uma destruição catastrófica, fosse uma espécie de dissolução do real nas qualidades “secundárias”, ligadas à percepção dos sentidos. A experiência da história da salvação, da emancipação, e do enfraquecimento do ser, interpretada espiritualmente a partir das indicações do abade medievo, configura-se assim como uma suavização das estruturas “pesadas”, metafísicas, do ser, com fortes conotações estéticas e poéticas, as únicas capazes de preencher a figura, que de outro modo ficaria vazia, da “conclusão” da aventura humana, no jogo das interpretações, sem o qual ela não teria sentido. Cf. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 45-59.

místicos quanto niilistas. Levando em consideração o aspecto positivo da crítica de Vattimo, talvez o niilismo pós-moderno esteja exigindo um cristianismo menos apologético e mais epifânico, menos racionalista e mais mistagógico. Um cristianismo mais místico, que mostre mais e demonstre menos²⁸⁰.

Para Vattimo, a experiência religiosa se torna uma experiência de articulação de sentido, na qual os símbolos e a imaginação tem um papel fundamental uma vez que não se trata de algo objetivável, nos moldes da metafísica clássica, mas daquilo que se dá como evento²⁸¹. Como os arquétipos junguianos remetem a pessoa à ordem da vida psíquica assim também na experiência religiosa cristã, a liturgia através de seu simbolismo oferece um princípio de ordem à vida cristã,

²⁸⁰CARRARA, Paulo Sérgio. *Itinerarium mentis in Deum per nihilum - O niilismo como desafio ao cristianismo*. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 44, n. 122, p. 67-68, jan./abr. 2012.

²⁸¹Não podem passar despercebidas a importância e a complexidade da relação entre experiência religiosa e imaginação simbólica que a partir da modernidade se tornou alvo de inúmeras discussões polarizadas entre os partidários de uma razão livre da imaginação como algo a ser rechaçado e os que creditavam valor a ela. O movimento romântico e o idealismo alemão se encontram na perspectiva de valorização da imaginação criativa, presente de modo especial na arte e na religião, buscando apagar a divisão tripartida do esquematismo kantiano e afastando o extremo racionalismo. Com o declínio desse movimento romântico e idealista, a imaginação sucumbe à desilusão do que prometera (por exemplo: faculdade de articulação de sentido do Espírito, em Fichte; não mera atividade do sujeito, mas do Espírito que é transobjetivo, força criadora e panaceia para os males do mundo, em Schelling) e a um novo inverno que se instaura, entre tantos em sua história, com a secura da razão positiva, na qual se encontra e se comprehende, na esteira dos críticos do idealismo, a formulação do ateísmo da imaginação, cujas raízes, expostas no pensamento de Feuerbach, alimentarão com sua seiva as mais argutas críticas à religião e suas respectivas ilusões imaginativas, como as de Marx e Freud. Somente na pós-modernidade, com a hermenêutica e a liberação da metáfora, em cuja esteira Vattimo se encontra, o tema é recolocado sob infindas perspectivas, sem prescindir das inevitáveis polêmicas. Cf. ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da Filosofia Moderna: da revolução científica a Hegel*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 597-690; SCHELLING, F. W. J. *Sobre a relação das artes plásticas com a natureza*. Belo Horizonte: UFMG, 2011. p. 38-40; TORRES FILHO, Rubens R. *O Espírito e a Letra: a crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975. p. 11-14, 76-124. Para uma visão sintética da problemática do caminho do iconoclasmo ocidental, cf. BARRETO, Marco Heleno. *Símbolo e Sabedoria Prática: C. G. Jung e o mal-estar da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 91-117. Mesmo no âmbito hermenêutico, segundo Durant, a valorização das imagens simbólicas se vincula contemporaneamente a duas principais tendências: de um lado, a das hermenêuticas redutoras, que redescobre o valor da imaginação, porém buscando integrá-la no sistema intelectualista, ou seja, procurando reduzir a simbolização a um simbolizado sem mistérios, o simbolizado a dados científicos, o símbolo ao signo, almejando uma relação de correspondência objetiva; de outro lado, a das hermenêuticas instauradoras que valorizam o potencial criativo e sempre aberto da imaginação, como horizonte de sentido e carga simbólica para a consciência humana em sua constitutiva impotência. Na primeira tendência, encontram-se nomes como os de Freud, na Psicanálise; Malinowski, Georges Dumézil, Levi Strauss, na Antropologia Cultural, Greimas e Saussure, na linguística, e todo estruturalismo da linguagem, próprios de uma filosofia analítica. Nos caminhos da segunda, situam-se Ernest Cassirer, devedor do esquematismo transcendental kantiano, cuja obra servirá de prefácio às considerações simbólicas de Jung, à fenomenologia poética de Bachelard, à fenomenologia religiosa de Mircea Eliade, aos próprios trabalhos de Durant, à fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty e às reflexões de Paul Ricoeur. Cf. DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. Lisboa: Edições 70, 2000. p. 37-71; DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do Imaginário: introdução à arquetipologia geral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

convidando à leitura dos sinais dos tempos, que não é o esquema da razão metafísica da funcionalidade tecnológica e econômica. Vattimo crê que muitas pessoas pensam segundo o mesmo esquema quando usam referimentos puramente estéticos, pois na cultura moderna o substituto da religião sempre foi a experiência estética. Para o filósofo, a salvação oferecida pelo cristianismo não é apenas para um além (do qual se sabe muito pouco), mas para o aquém como princípio que dá sabor à existência através de referimentos de conexões, nexos de sentido e relações. Esta é para ele uma chave essencial da experiência religiosa.

A experiência religiosa, como a da arte, permite um enriquecimento imaginativo-imaginário da própria existência, não limitada ao mundo dos entes, mas que seja remetida ao horizonte do ser²⁸². Na mesma perspectiva, Vattimo concebe o valor da oração, como forma de ultrapassagem da imediatez, num nível de adoração e agradecimento, de colocar-se em relação com outro, uma forma de consolação poética que faz parte do que ele pensa ser uma religião justa²⁸³. Para ele, a sociedade atual tende a perder esse senso da religiosidade. A religião é uma ritualização acompanhada também da promessa de sentido à existência. Neste contexto, a expressão “Deus ornamento”,

exprime exatamente o sentido do meu discurso sobre a oração: quando rezo, elevo-me a uma ordem que não é mais real do que aquilo em que vivo, nem é aquilo que vem depois, mas é um mundo de cores, de sons, enfim uma sobre-realidade que é única a permitir-me viver digna, humana e cristianamente a realidade cotidiana²⁸⁴.

Joaquim de Fiore concebeu a idade do Espírito impulsionado pelo desejo de estimular uma reforma moral e religiosa na Igreja de sua época, envolvida com os jogos políticos, riquezas e lutas de poder, através de uma nova interpretação espiritual da Escritura. Do ponto de vista de uma filosofia pós-moderna, do niilismo e do ultrapassamento da metafísica, Vattimo considera também como um dos contributos mais válidos do pensamento de Joaquim de Fiore a ideia de uma história da salvação que ocorre nos dias atuais como espiritualização do cristianismo, ligada à categoria do enfraquecimento²⁸⁵. Consequentemente, o cristianismo não religioso propugna o debilitamento do caráter institucional e hierárquico do cristianismo.

²⁸²Cf. VATTIMO, Gianni; SEQUERI, Pierangelo; RUGGERI, Giovanni. *Interrogazioni sul cristianesimo - cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo?* Roma: Edizioni Lavoro; Fossano: Editrice Esperienze, 2000. p. 122-125.

²⁸³Cf. VATTIMO; SEQUERI; RUGGERI, *Interrogazioni sul cristianesimo*, p. 113-115.

²⁸⁴VATTIMO; SEQUERI; RUGGERI, *Interrogazioni sul cristianesimo*, p. 115.

²⁸⁵ Cf. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 47-48.

Ao analisar o crescente interesse pelo religioso na cultura ocidental, Vattimo constata o paradoxo de que tal crescimento é acompanhado pela diminuição da credibilidade dos dogmas, das disciplinas e instituições eclesiásticas, entre elas o papado. Consciente de sua visão cristã católica eurocêntrica, particularmente italiana, o filósofo lembra que a questão da religião (da exigência de uma referência transcendente para a existência individual e social) deve ser distinta da questão do poder das Igrejas na sociedade, defendendo o que ele chama de “religião sem igrejas” e combatendo as “igrejas sem religião”²⁸⁶. Vattimo pensa que o caráter paradoxal do cristianismo ocidental se aplica, guardadas as devidas proporções, à situação das diversas religiões no mundo globalizado.

Para o pensador italiano, revela-se intolerável, em tempos do reconhecimento da dignidade humana, dos avanços culturais e dos esforços pela democracia, a existência de uma autoridade terrena que tenha a pretensão de comandar e proibir em nome de uma divindade, tentando impor suas perspectivas no domínio público. Cada vez mais, a Igreja-instituição é vista como fator de escândalo que ameaça desencadear um contínuo afastamento da fé. Refletindo sobre o fenômeno religioso dentro de uma tradição bem definida, a cristã e católica, Vattimo diz que “o cristianismo está vivendo um fase de *des-institucionalização*, ou pelo menos, um momento no qual a verdade da fé pode salvar-se apenas reduzindo drasticamente o peso da autoridade central e, sobretudo, dos dogmas e da disciplina”²⁸⁷.

Nesse processo de des-institucionalização e secularização, o sistema midiático, as ciências e a globalização são elementos decisivos. Os *media*²⁸⁸ favorecem a consciência da

²⁸⁶Suscintamente, apresenta-se aqui algumas das ideias apresentadas por Vattimo no III Congresso Brasileiro de Filosofia da Religião, realizado na Universidade de Brasília, de 2 a 5 de Outubro, em 2009. Cf. VATTIMO, Gianni. *Igrejas sem religião, religião sem igrejas? Interações - Cultura e Comunidade*, Uberlândia, v. 5, n. 7, p. 165-172, jan./jun. 2010.

²⁸⁷VATTIMO, Igrejas sem religião, religião sem igrejas, p. 169.

²⁸⁸Publicada pela primeira vez em 1989, “A sociedade transparente” é a obra de Vattimo dedicada à reflexão sobre o desenvolvimento e os efeitos dos meios de comunicação global na sociedade contemporânea. Em sua primeira edição, Vattimo reconhece neles, com grande otimismo, as múltiplas possibilidades de articulação, diálogo, troca global de informações e de intercâmbio das diferenças, favorecendo a desrealização, como enfraquecimento das formas monolíticas de pensamento. Onze anos depois, em 2000, Vattimo lança uma nova edição, acrescida de um capítulo intitulado “os limites da desrealização”, no qual diminui seu tom otimista, mostrando que apesar das reais possibilidades de emancipação e socialização de reflexões, não se pode desconsiderar que tais meios, sob a aparência do diálogo e da liberdade de expressão, através da liberalização da pluralidade das interpretações e da estetização tendencialmente total da experiência humana do mundo, estão a serviço dos que detêm sua posse, controle e gestão, ou seja, de pequenos grupos de grande poder econômico e político. Cf. VATTIMO, Gianni. *La società trasparente*. Milano: Garzanti, 2000. p. 101-121. Se por um lado, o caráter emancipatório da pós-modernidade promove a liberação das diferenças, por outro, o desenraizamento (a consciência de que cada identidade é uma entre tantas) torna problemática a questão da liberdade, sujeita à banalização estereotipada e ao esvaziamento de seu significado. Cf. VATTIMO, Gianni et al. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos Editoria, 2003. p. 9-19.

evolução na compreensão dos dogmas que implicou, por exemplo, a retirada da condenação de Galileu e do repúdio à democracia, assim como desculpas dirigidas a Lutero. A cosmologia “pós-einsteiniana” torna insustentáveis a leitura fundamentalista da Bíblia com a ideia de um Deus criador da ordem do mundo físico e, há tempos, a globalização revela irrevogavelmente que o cristianismo não é a única religião.

Vattimo fala de uma experiência religiosa sem Igreja, de um cristianismo e, portanto, de uma religiosidade, que deseja se manter fiel ao Evangelho, mas sem a referência a uma instituição hierarquizada, seja ela qual for²⁸⁹. Ao se perguntar se é possível ser cristão sem a Igreja, como todo seu aparato doutrinal e disciplinar, Vattimo responde:

(Biblioteca A. Conciencia; 1). Surge ainda aqui uma questão provocativa para ulteriores pesquisas: como pensar a estetização midiática a que se submeteu o cristianismo na sociedade contemporânea pós-moderna?

²⁸⁹“Como católico sempre pensei, contra Lutero, que não se pode opor o *Evangelho* à Igreja, porque o *Evangelho* foi escrito pela própria Igreja em suas origens. Mas a indistinção da Igreja em relação ao Evangelho, atualmente, não se sustenta mais – também e sobretudo por causa da secularização e do sistema *midiático* vigente na sociedade. Era possível ser tranquilamente um católico ortodoxo na época do absolutismo político; hoje, não mais, visto que o único Estado autoritário entre os europeus é o Vaticano”. VATTIMO, *Igrejas sem religião, religião sem igrejas?*, p. 170. É importante distinguir que a Igreja que Vattimo põe em questão e crítica é aquela de determinada configuração histórica atrelada ao poder político e econômico, institucionalizada, rigidamente hierarquizada e burocrática. Há sempre o risco da Igreja enquanto instituição cortar as asas da Igreja enquanto comunidade da *caritas*. Cf. VATTIMO; SEQUERI; RUGGERI, *Interrogazioni sul cristianesimo*, p. 72-73. Sem essa distinção, não se comprehende, paradoxalmente, um certo espírito eclesiológico, (obviamente que em outra configuração histórica, existente ou por se constituir), de inspiração joaquínista, presente implicitamente quando o filósofo fala, por exemplo, da importância da redescoberta da Igreja como comunidade de intérpretes, como situação existencial concreta para uma interpretação produtiva da mensagem bíblica e da história salvífica, bem como para uma efetiva vivência da *caritas*. “Nem toda secularização é boa e positiva, nem toda interpretação é válida; é necessário que pareça válida para uma comunidade de intérpretes. Numa linguagem mais explicitamente espiritual, poderíamos dizer que o único limite para a secularização é o amor, a possibilidade de comunicar com uma comunidade de intérpretes. Não é um paradoxo dizer que a história da hermenêutica moderna, da qual a Reforma Protestante foi um momento relevante, é também um longo caminho de redescoberta da igreja. Naturalmente, também não é sem significado para a igreja, ao menos nas minhas intenções aqui, o fato de que se reconheça a sua centralidade com base no fim da metafísica da presença e no advento de uma ontologia hermenêutica. Também no modo de conceber e viver a igreja como comunidade ‘de referência’ para a validade-continuidade da história da interpretação, continuamente se reapresentam tentações do tipo ‘metafísico’ que tendem a recair no horizonte da presença. [...] É muito provável que a ontologia hermenêutica, nascida da dissolução da metafísica da presença não seja somente uma redescoberta da Igreja, mas também e sobretudo uma retomada do sonho de Joaquim de Fiore”. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 72-73. Mais uma vez, Vattimo pensa as contradições, hermeneuticamente. O sinal de interrogação no título de sua conferência, “Igrejas sem religião, religião sem igrejas?”, multiplica questões e respostas muito mais do que parece. Vattimo pensa não haver uma religião privada sem igreja, nem mesmo se pudesse haver filósofos pregando e discutindo, pois na existência não se pode prescindir das instituições sociais. Para ele o problema do futuro da religião pode ser traduzido no problema do futuro da Igreja, contudo, pensada como comunidade da *caritas*. Contradições!? A questão e a resposta estão sempre abertas. Cf. RORTY; VATTIMO; ZABALA, *Quale futuro aspetta la religione dopo la metafisica?*, p. 74-76.

A minha tese, que aqui me limito a enunciar – mas que me parece pelo menos muito verossímil – é que não só uma religiosidade cristã deste tipo é possível, mas até mesmo que é aquela à qual, hoje, os cristãos são chamados se querem salvar o Cristianismo. A Igreja e o Cristianismo não se salvarão se, como acontece até o momento, opõem resistências sempre mais frágeis à ciência moderna, à democracia política, ao multiculturalismo. Esta luta, como mostra a história, é uma luta fracassada, que a Igreja católica se ilude, inutilmente, de poder vencer, incorporando as novas forças dos povos recentemente convertidos (uma espécie de *terceiro-mundismo* dogmático-supersticioso). A atual vocação do Cristianismo, que não pode deixar de refletir-se também nas outras religiões, parece-me escrita na passagem da primeira carta de São Paulo aos Coríntios, no famoso hino à caridade. A passagem se conclui com a ideia que a fé e a esperança passarão, e só a caridade permanecerá. Por que não considerar esta ideia como uma profecia histórica, como a afirmação de um momento que está, justamente, se realizando na história da salvação, aqui e para nós? [...] A experiência cristã não tem mais nada a ver com a ‘verdade’ (sobre a criação, sobre as leis ‘naturais’, sobre o próprio Deus – ‘um Deus que é, que não é’ (Bonhoeffer) – e, portanto, com a autoridade de Igrejas, Estados, soberanos. A experiência religiosa, justamente para ser fiel ao *Evangelho*, tem hoje que percorrer a via da solidariedade e da progressiva eliminação do domínio. De resto, foi um grande pensador cristão (conservador), como Jacques Ellul – que vale a pena citar -, que falou de uma ‘anarquia no Cristianismo’ ... e a sua palavra é mais do que nunca atual²⁹⁰.

3.6 Um cristianismo dialógico

Para Vattimo, ainda predomina no Ocidente a tendência ao fundamentalismo e aos conflitos culturais²⁹¹, não só dos terroristas islâmicos, mas do próprio cristianismo, e não apenas na Europa, *locus* de todo seu discurso. Apesar da busca de atualização do pensamento cristão e do esforço da hierarquia católica em ler os sinais dos tempos, a modernidade e a secularização, sem dúvida, são vistas ainda como grandes inimigos. Para a Igreja, o ideal de sociedade consiste ainda naquele que tem Deus como fundamento, do qual ela é porta voz, recusando a filosofia contemporânea em nome de uma metafísica monoteísta e procurando promover a adequação das leis civis à “natureza” humana, à luz de uma antropologia bíblica. Esta pretensão eclesiástica de conhecer a verdadeira natureza do mundo, do ser humano e da sociedade se torna um dos principais motivos de abandono do cristianismo. Vattimo acredita ser óbvio que a vocação da Igreja hoje seja a de sair desse fundamentalismo e autoritarismo, pois até mesmo a maioria dos fiéis que se declaram praticantes, mergulhados num processo irrefreável de secularização, não comungam de muitas posições do magistério²⁹².

²⁹⁰VATTIMO, *Igrejas sem religião, religião sem igrejas?*, p. 171-172.

²⁹¹Cf. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 119-127.

²⁹²Cf. VATTIMO, *Adeus à verdade*, p. 59-62; VATTIMO, *Credere di Credere*, p. 51-54.

Nesse contexto, Vattimo lembra, parafraseando Heidegger, que somente um Deus kenótico, relativista, “pode nos salvar”, ou seja:

significa admitir que a época da Bíblia como depósito de ‘saber’ verdadeiro porque garantido pela autoridade divina é algo totalmente passado e que isso não é um mal ao qual é preciso adaptar-se na expectativa de poder combatê-lo de maneira mais decidida, mas que faz parte da própria história da salvação. [...] É a encarnação entendida como *kēnōsis* que se realiza hoje de modo mais pleno enquanto a doutrina perde tantos elementos de superstição que a caracterizavam no passado, distante e recente. E a superstição mais grave e perigosa consiste em crer que a fé seja “conhecimento” objetivo; primeiramente de Deus (Ele realmente queria revelar-nos como é sua ‘natureza’?), depois, das leis da ‘criação’, das quais derivariam todas as normas da vida individual e coletiva²⁹³.

Os cristãos necessitam da experiência de um Deus “diferente” do ser metafísico, onipotente, soberano, *tremendum*²⁹⁴, identificado ao longo da história do pensamento ocidental com uma verdade definitiva e absoluta que não abre espaço para o diálogo com a diversidade de culturas.

Na esteira de Gadamer, o *Adeus à Verdade* de Vattimo chama a atenção para relevância do ecumenismo e do diálogo inter-religioso, como uma característica do cristianismo não religioso que se expressa não sob a égide da verdade, mas da caridade. Para a tradição hermenêutica se a verdade objetiva não se dá a alguém definitivamente, isso significa que ela nasce e cresce num processo dialógico, pois o que Cristo veio ensinar não estava já totalmente realizado, havia uma mensagem, uma mensagem que cresce com as suas aplicações históricas. Na pós-modernidade, não tem sentido as brigas entre as religiões em nome de uma verdade. O futuro do cristianismo, como o é da Igreja, consiste em tornar-se uma religião da pura caridade

²⁹³VATTIMO, *Adeus à verdade*, p. 63-64.

²⁹⁴Em sua clássica obra, “O Sagrado”, Rudolf Otto explicita que o numinoso se apresenta como *misterium tremendum et fascinans*. O *misterium* indica o extraordinário, o incompreendido, o inapreensível, que se dá na sensação do totalmente outro, algo real, porém totalmente distinto de qualquer realidade. Por isso mesmo, o *misterium* é *tremendum et fascinans*, ao mesmo tempo que provoca um temor positivo (reverencial), o assombro, o arrepião frente ao sobrenatural, ele atrai, cativa e fascina. Toda religião traz essa harmonia contrastante: o que apavora atrai; o que desconcerta comove. *Tremendum et fascinans* se tornam correlatos entre si em um totalmente outro e são apreendidos por Otto como dialética do sagrado na tentativa de reverter a hierarquia histórico-científica entre racional e irracional. Como o *misterium tremendum et fascinans* é irracional no sentido de não poder ser explicitado por conceitos, expressando-se somente pela reação do sentimento que desperta, ele só pode ser sugerido pela descrição de sentimentos afins ou contrastantes, bem como mediante expressões simbólicas. A psique, por intuição e diligência, sabe a seu respeito e o reconhece por trás de símbolos obscuros e insuficientes. Cf. OTTO, Rudolf. *O Sagrado*: os aspectos iracionais na noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: EST Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007. p. 37-78; GASBARRO, N. M. Fenomenologia da Religião. In. PASSOS, J. D.; USARSKI, F. (Orgs.). *Compêndio de Ciências da Religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013. p. 79-84.

sempre mais purificada, algo que ultrapassa a mera tolerância²⁹⁵. Condenam-se reciprocamente todos aqueles que agride os outros, arvorando-se na posse do verdadeiro Deus²⁹⁶.

Mas Jesus diz que a verdade liberta (Cf. Jo 8,32) e se apresenta como a verdade (Cf. Jo 14,6). Como entender? Segundo Vattimo

A verdade que nos liberta é verdadeira exatamente porque nos liberta. Se não nos liberta deve ser jogada fora. Por isso a recusa a admitir que o pensamento fraco, com tudo que significa, seja apenas uma espécie de pregação sobre a tolerância. É a ideia de um projeto de futuro como progressiva eliminação dos muros – muro de Berlim, muro das leis naturais que são pregadas contra a liberdade dos indivíduos, muro das leis de mercado... Acho que não se pode imaginar o ecumenismo senão como um atenuador do peso dogmático em favor da pregação da caridade. Este é ademais, o discurso da hermenêutica, o discurso de Gadamer, o discurso de muitas filosofias contemporâneas entre as que são mais razoavelmente aceitáveis²⁹⁷.

O *pensiero debole*, como pensamento hermenêutico, é certamente um pensamento do diálogo, que se funda sobre o desaparecimento dos absolutos, sendo por isso ainda um herdeiro do ideal cristão da caridade²⁹⁸. Mas tal discurso sobre o diálogo não parece algo por demais evidente?

É preciso frisar que, para Vattimo, e aqui reside sua perspicácia hermenêutica, a categoria do diálogo, seja no âmbito religioso ou fora dele, em toda e qualquer situação, não pode se pautar na busca de uma verdade comum, de um consenso em torno de uma verdade compartilhada ou a ser encontrada, pois tal intento corre sempre o risco de extinguir o próprio diálogo e as diferenças, mediante a imposição de determinadas posições de grupos em detrimento de outros, mesmo sob aparência de diálogo. Paradoxalmente, Vattimo sustenta que o valor do diálogo não pode prescindir do valor do conflito que ele comporta e deve manter²⁹⁹.

Mas qual o critério para abrir o diálogo? Reconhecendo as diferenças entre arbitrariedade (vale tudo) e concordância. A concordância se relaciona a um tipo de

²⁹⁵Crescem cada vez mais no mundo situações de conflito marcadas pela intolerância religiosa, cuja repercussão atinge igualmente ações e debates políticos sobre o significado da laicidade do Estado e sua relação com as religiões. Atualmente, o Brasil tem assistido situações dessa natureza, como foi a discussão sobre o ensino religioso nas escolas públicas, e as sempre recorrentes temáticas ligadas às questões de gênero. Neste cenário, a reflexão de Vattimo é relevante para uma leitura hermenêutica do fenômeno. Cf. MENEZES, Jonathan. Da tolerância à caridade: sobre religião, laicidade e pluralismo na atualidade. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, 189-209, jan./jun. 2015. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/42247/54421>>. Acesso em: 24 nov. 2017.

²⁹⁶Cf. VATTIMO, *Adeus à verdade*, p. 84-85.

²⁹⁷VATTIMO, *Adeus à verdade*, p. 86.

²⁹⁸Cf. VATTIMO, *Della realtà*, p. 136.

²⁹⁹Cf. VATTIMO, *Della realtà*, p. 217-227.

continuidade do *logos* que respeita as regras do jogo, mas com a compreensão hermenêutica de que tais regras são igualmente históricas. É por isto que ele insiste “tanto sobre a caridade, porque a caridade poderia ser pensada como uma metarregra que nos obriga e nos instiga a aceitar os diferentes jogos linguísticos, as diferentes regras dos jogos de linguagem”³⁰⁰. A hermenêutica clareia a historicidade da concordância, guardando sempre o lugar das diferenças no diálogo e não sua supressão numa única verdade.

Refletindo sobre a relação entre dialética, diálogo e domínio³⁰¹, dando razões à atualidade do antiplatonismo de Deleuze e Derrida³⁰², o filósofo italiano tem diante dos olhos o perigo cada vez maior nos dias atuais de um movimento cultural reacionário:

A reação autoritária da metafísica que luta contra sua dissolução tem-se tornando cada vez mais evidente e, por esse motivo, intolerável. Tomemos por exemplo, a noção de diálogo, ou ainda, a de democracia, que nos anos de 1960 e 1970 ainda eram noções utilizadas e respeitadas; hoje são avatares ideológicos dos quais se desconfia logo de cara e não apenas em âmbito acadêmico ou de cultura ‘elevada’. Em uma cultura que fala continuamente de diálogo, ninguém acha, verdadeiramente, que o diálogo possa ser uma via para a solução dos nossos problemas – de relação entre indivíduos, grupos, culturas diferentes. Aqueles que ainda acreditam nessa retórica são platônicos póstumos – ou seja, metafísicos que têm uma sólida confiança na objetividade da (sua) verdade e esperam sempre vê-la triunfar, ao final de uma mudança ‘não opacizada’ pelos interesses, as paixões, a ignorância³⁰³.

3.7 Cristianismo não religioso e engajamento político

A relação entre metafísica, mecanismo vitimário e violência não se limita ao enrijecimento moral e dogmático, mas se entrelaça com as estruturas de poder político às quais se ligou historicamente o cristianismo. Para Vattimo, o horizonte da cristandade influenciou um modo específico de conceber o papel da Igreja no mundo, como estrutura fortemente hierárquica, vertical e autoritária. A herança e responsabilidade que a Igreja recebeu na sua vinculação com o poder temporal, desde a dissolução do Império Romano até hoje, ofuscou em muitos aspectos o mandamento cristão da caridade, sobretudo com relação aos mais fracos.

³⁰⁰RORTY; VATTIMO; ZABALA, *Quale futuro aspetta la religione dopo la metafisica?*, p. 64. A concordância no diálogo de que fala Vattimo articula a hermenêutica gadameriana e os jogos de linguagem de Wittgenstein.

³⁰¹Cf. VATTIMO, *Adeus à verdade*, p. 114-119.

³⁰²Sobre a relação entre a desconstrução derridariana e o pensamento hermenêutico de Vattimo, cf. PECORARO, Rossano. *Nihilismo e (pós)modernidade - introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005. p. 125-135.

³⁰³VATTIMO, *Adeus à verdade*, p. 114-115.

Na atualidade e no futuro, segundo Vattimo, não se pode pensar a questão religiosa da Europa sem relacioná-la com a constituição da União Europeia, pois um dos argumentos que dão suporte a este projeto político-econômico é aquele que faz referência às raízes culturais e religiosas comuns dos povos do continente. No olhar do filósofo italiano, que foi membro do parlamento europeu, seguir esse raciocínio é desconsiderar a pluralidade e as diferenças culturais, linguísticas, religiosas e geográficas que não permitem considerar a Europa como nação no sentido romântico do século XIX. Mais do que uma identidade espiritual profunda, a unidade da Europa se inspira noutro ideal: o de estabelecer relações que impeçam a repetição das divisões e guerras já vivenciadas pelo continente³⁰⁴.

Vattimo sempre foi defensor da União Europeia, mas acredita que o cristianismo só pode contribuir com a “unificação” não como um fator positivo de identidade³⁰⁵, mas ao contrário, “como uma potente vocação à desidentificação”³⁰⁶. Noutros termos, a construção de uma Europa federal exige do cristianismo o reconhecimento de sua vocação pós-moderna, pois, para Vattimo as guerras religiosas do passado não são algo do passado, já que a pluralidade de igrejas cristãs, historicamente consolidadas em suas posturas dogmáticas, disciplinares e sociais, faz do cristianismo um fator de divisão, mais do que de coesão. Considere-se ainda que, de diversos modos, as igrejas (a Católica especialmente) pouco consideraram a secularização e seu processo libertador, emancipatório, como algo positivo³⁰⁷ ainda que muitos teóricos e teólogos tenham se esforçado para apresentá-la como um “efeito do cristianismo” e não como sua dissolução e abandono.

Toda afirmação identitária, sobretudo religiosa, de modo rígido e unilateral, para Vattimo, é algo perigoso, de caráter violento, que gera impedimentos à caridade. Isso reflete,

³⁰⁴Cf. VATTIMO, *Adeus à verdade*, p. 86-87.

³⁰⁵Vattimo lembra que tal problemática se manifestou quando da formulação da Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia em que expoentes da hierarquia eclesiástica e políticos a ela ligados se mostraram descontentes com o preâmbulo do documento que falava da importância da herança “espiritual” do continente sem explicitar a herança religiosa cristã. Embora sejam legítimos o reconhecimento dessa herança e o fato de as igrejas cristãs desejarem participar dos esforços pela unidade, não é com este espírito dogmático de afirmação de identidade que o cristianismo, segundo Vattimo, pode ajudar a construir as bases culturais da unidade da Europa moderna, como nos tempos da cristandade medieval. Cf. VATTIMO, *Adeus à verdade*, p. 89.

³⁰⁶Cf. VATTIMO, *Adeus à verdade*, p. 88.

³⁰⁷Considere-se, por exemplo, o caráter antimodernista da teologia católica desde o século XVI, explicitado na publicação do *Syllabus* de Pio IX, em 1864. Não obstante o Vaticano II tenha impulsionado o diálogo da Igreja com a sociedade contemporânea, as tendências reacionárias são recorrentes e se fazem sentir até os dias atuais. A teologia católica desde o início, diferentemente da protestante, sempre foi reticente com relação à modernidade. Cf. EICHER, Peter; SCHELLONG, Dieter. Teologias dos tempos modernos. In: EICHER, Peter (Dir.). *Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia*. São Paulo: Paulus, 1993. p. 890-917.

por exemplo, na questão dos imigrantes, quando as igrejas cristãs exigem o reconhecimento da identidade cristã como patrimônio a ser defendido frente ao crescimento da comunidade islâmica nos vários países da Europa. Não se pode pensar com isso - é necessário mais uma vez reforçar - que o pensamento vattimiano seja contrário ao cristianismo, sua intenção é gerar possibilidades de encontro e evitar posicionamentos que possam criar barreiras, valorizando ainda mais o cristianismo, diferentemente do que se pode acreditar. O filósofo é sincero:

Não trago todos esses fatos à memória por espírito de polêmica teológica ou tampouco política. Trata-se, para mim, de reconhecer que o cristianismo pode fazer jus ainda a sua vocação histórica de constituir o fundamento de valor da Europa moderna somente se, mesmo à custa de uma profunda transformação da Igreja, ou das igrejas, conseguir pensar-se e viver-se como uma religião da dissolução do ‘sagrado’ em favor de um reconhecimento sempre mais amplo do princípio de liberdade e da caridade³⁰⁸.

A busca crescente pela integração política na Europa e os vários fenômenos de globalização em todo mundo constituem uma oportunidade que desafia e convoca as igrejas cristãs, segundo Vattimo, a consumar suas pretensões dogmáticas e metafísicas sobre o mundo, Deus e o homem, nas quais se baseiam o autoritarismo religioso para influenciar a legislação civil, convidando-as à abertura e ao acolhimento de todas as culturas e diferenças, tendo como essência da religião a caridade e não o dogma³⁰⁹.

Para Vattimo, o adeus à verdade se torna a base da própria democracia, pois a verdade em si é inimiga da política democrática. O filósofo alerta para o risco atual, em todo mundo, de a política se pautar apenas num saber científico, de economistas e técnicos³¹⁰, esquecendo-se

³⁰⁸VATTIMO, *Adeus à verdade*, p. 90. Além do exemplo sobre o documento da União Europeia, Vattimo também registra a postura emblemática de um cardeal italiano que propôs a necessidade de ensinar aos imigrantes da religião muçulmana a língua italiana, a cultura e a religião católica, para uma melhor convivência. Eis um eco do princípio *cuius regio, illius religio*, “conforme o rei, siga-se a religião!”, expressão que se consagrou em 1648, com o histórico processo de formação dos Estados nacionais europeus, desde o século XIV e que acentuou a partir de 1517 com a Reforma Protestante, cf. GRUPO DE PESQUISA CANISIANUM DE MAASTRICHT, O problema da secularização. In: *DEUS está morto?: Religião e ateísmo num mundo em mutação*. Petrópolis: Vozes, 1970. p. 164-165. (IDOC - Os grandes temas do cristianismo moderno; 1). Segundo Vattimo, posturas de semelhante natureza traduzem de forma inconsciente (ponto questionável) o espírito do colonialismo europeu, pois não se fala o mesmo da situação dos cristãos no mundo árabe.

³⁰⁹Cf. VATTIMO, *Adeus à verdade*, p. 92.

³¹⁰Ao refletir sobre o fim da filosofia na idade da democracia, Vattimo discute o desafio presente na pós-modernidade na qual o paradigma político do rei-filósofo é substituído pelo poder incontrolado dos técnicos de vários setores da vida social. Para ele, o pensamento filosófico possui a tarefa política de ajudar a evitar os extremos, salvaguardando a política democrática, considerada como fenômeno da ordem do evento do ser, sempre aberto, e não como mero objeto da metafísica dos entes. Enfim, a política não pode ser reduzida a questões de ordem técnico-econômica, sob pena do seu esvaziamento

de que a verdade não é correspondência objetiva, mas horizonte paradigmático³¹¹. Se existisse uma verdade “objetiva” das leis econômicas e sociais (o que já era negado por Marx), a democracia seria uma escolha irracional, pois seria melhor confiar a política a especialistas.

O horizonte da política e da economia não pode ser conduzido por uma concepção de verdade objetiva. Mas paradoxalmente, a sociedade pluralista pós-moderna continua a acreditar na ideia metafísica da verdade, eximindo-se de sua responsabilidade, deixando para poucos a tarefa de “defender” os cidadãos para além daquilo que eles mesmos sabem ou querem. “Enquanto se pensa a verdade como *adaequatio*, como correspondência a um dado objetivamente presente, o risco do platonismo político subsiste sempre”³¹².

Do início da modernidade até os dias atuais, progressivamente a religião foi arrancada do espaço público e exilada para o mundo privado, configurando-se como algo essencialmente individual. Ao defender o valor da *caritas* cristã, Vattimo aponta para as contribuições do cristianismo na esfera pública, para além dos sentimentalismos e fundamentalismos metafísicos. O cristianismo faz do cristão um cidadão do mundo e alguém que pode contribuir com ele, ajudando a diminuir toda forma de violência. Embora reconheça não ter elaborado todas as implicações para a vida social e política que uma perspectiva de distanciamento da verdade objetiva comporta, Vattimo diz que:

No fim, trata-se de entender que a verdade não se “encontra”, mas se constrói com o consenso e o respeito da sociedade de cada um e das diversas comunidades que convivem, sem se confundir, em uma sociedade livre. O apelo ao ideal cristão da caridade não parece, por isso descabido; e uma expressão como a de São Paulo “*aletheuontes*” (que se encontra também em Aristóteles, no livro VI da *Ética nicomaqueia*) pode ser tomada em seu sentido mais forte, como um verdadeiro e próprio convite a construir uma sociedade mais “verídica”, isto é, mais livre, democrática, amigável³¹³.

ético e degradação da vida humana e social, particularmente dos mais fracos. Cf. VATTIMO, *Della realtà*, p. 177-184.

³¹¹Cf. VATTIMO, *Adeus à verdade*, p.14-17.

³¹²VATTIMO, *Adeus à verdade*, p. 21.

³¹³VATTIMO, *Adeus à verdade*, p. 17. O termo grego para a palavra verdade, na sua forma verbal, *aletheuontes*, só aparece em duas passagens paulinas, em Gl 4,16 (“Então, dizendo-vos a verdade, tornei-me vosso inimigo?”) e em Ef 4,15 (Mas, seguindo a verdade em amor, cresceremos em tudo em direção àquele que é a Cabeça, Cristo...”). Importa para Vattimo essa conjugação da verdade com a caridade. A verdade é uma qualidade de ação bem como de fala que se dá na relação, não é algo dado objetivamente. Não é uma ideia, mas o próprio amor revelado em Cristo. Não se pode falar da verdade sem caridade. A verdade do Evangelho não é intelectual, mas caracteriza a vida nova em Cristo. Cf. MORRIS, L. Verdade. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (Orgs.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 1225-1227.

Nesta perspectiva de engajamento político, sempre presente em sua vida³¹⁴, Vattimo se considera um “cato-comunista”, aproximando-se com simpatia dos processos políticos de esquerda desenvolvidos nas últimas décadas na América Latina, como alternativa e ponto de referência para um novo modo de pensar as democracias mundiais, atualmente reféns do modelo único imposto pela hegemonia do capitalismo neoliberal norte-americano e do Fundo Monetário Internacional (FMI)³¹⁵. Desde esse ponto de vista, a América Latina se torna paradigmática como a possibilidade de um pensamento e organização diferentes diante da pretensão de caráter metafísico do sistema neoliberal vigente³¹⁶.

Segundo o filósofo, falta uma globalização alternativa à globalização conservadora que faz muitas vítimas por meio de uma ditadura econômica. E é mais do que urgente repensar o papel do cristianismo na construção de uma sociedade de emancipação, uma vez que, paradoxalmente, o capitalismo com suas contradições também é fruto de um mundo cristão. O cristianismo para ele, torna-se fator de emancipação à medida que emancipa-se a si mesmo, renunciando sua tradicional função conservadora de valores inegociáveis. Sem cair na ingenuidade de acreditar num socialismo real³¹⁷, ele diz ser necessária uma Internacional³¹⁸

³¹⁴Para ilustrar, pense-se na sua pertença, quando jovem estudante, ao movimento da ação católica italiana, nas questões existenciais motivadoras do *pensiero debole*, na sua participação como membro do Parlamento Europeu, em suas reflexões e artigos na academia e na mídia italiana, na sua participação em inúmeros congressos, debates e outros eventos internacionais sobre a situação política mundial contemporânea, a partir da perspectiva hermenêutica de seu pensamento, especialmente nos países da América Latina. Basta uma simples pesquisa na rede para constatar essa presença ativa e ter acesso a muitas de suas reflexões em viva voz. Torna-se compreensível, portanto, que seu engajamento político caminhe de mãos dadas com o cristianismo não religioso, sendo inspirado e movido espiritualmente pelos temas da *kénosis* e da *caritas*, em vista de uma sociedade sempre mais fraterna e, consequentemente, menos violenta e totalitária. Em certa ocasião, o filósofo afirma que toda sua reflexão política seria impensável sem sua tradição cristã católica. Lembra também não ser tão benquisto na Itália, devido a sua criticidade e posições políticas de esquerda, assim como naqueles ambientes de tendências políticas reacionárias que crescem cada dia mais. Curiosamente, em 2016, Vattimo doou de modo definitivo seu arquivo pessoal para a Universitat Pompeu Fabra (UPF), em Barcelona, na Catalunha. Para ele, no mundo globalizado, quem não concorda com o projeto econômico norte-americano, logo precisa ser taxado de terrorista, para a própria sobrevivência do sistema. Sobre a postura vattimiana de esquerda niilista, cf. VATTIMO, *Nihilismo ed emancipazione*, p. 97-116.

³¹⁵Cf. VATTIMO Gianni; ZABALA, Santiago. *Comunismo ermeneutico: da Heidegger a Marx*. Milano: Garzanti, 2014. p. 53-77.

³¹⁶Cf. VATTIMO; ZABALA, *Comunismo ermeneutico*, p. 111-140.

³¹⁷Sobre as relações entre globalização, Europa e atualidade do socialismo, cf. VATTIMO; ZABALA, *Comunismo ermeneutico*, p. 117-132.

³¹⁸Evocação à Comintern (*Kommunistische Internationale*), ou Internacional Comunista (1919-1943), organização internacional fundada por Lênin para reunir os partidos comunistas de diferentes países. Dois anos após outubro de 1917, uma onda de espírito revolucionário varreu o globo e se expressava no primeiro verso do refrão da Internacional, em alemão: “*Völker hört die Signale*”, ou seja, “Povos, escutem os sinais”. Cf. HOBSBAWM, Eric. *A era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 61-89.

alternativa sem o sonho utópico da revolução violenta³¹⁹. Uma revolução hoje, para ele, tem que ser cultural e religiosa e não meramente política, pois esta seria apenas repetição de modelos neocapitalistas de desenvolvimento. Sem motivação cultural e religiosa, como a do Papa Francisco³²⁰, ou de outras lideranças, torna-se difícil qualquer transformação.

A partir do que foi elencado, pode-se dizer que o *pensiero deboli* tem a vocação de se tornar o *pensiero dei deboli*³²¹, de escutar o silêncio dos derrotados, vencidos, perdedores, conquistados e excluídos não apenas como expediente historiográfico para construir uma imagem mais completa do passado, mas para rememorá-lo como uma espécie de presente escatológico, de modo que não se reduza a um proposta teórico-abstrata, mas possa alçar uma abertura prático-existencial em favor dos mais fracos. A consequência do enfraquecimento epistemológico, de inspiração kenótica, é encontrar-se com tudo que se revela frágil existencialmente. Mas por que os fracos como destinatários?

³¹⁹Em tempos de globalização, para Vattimo é inimaginável pensar na possibilidade de mudanças políticas à moda da tomada de poder do Palácio de Inverno, na Rússia de 1917. Na contemporaneidade o poder é altamente globalizado e controlador da comunicação e das informações. Na aparente Babel de informações e mensagens, tudo é monitorado. Existem algoritmos que permitem encontrar e identificar qualquer pessoa no mundo por meio da rede. O conhecimento que Vattimo tem dessa realidade advém de sua participação, como parlamentar europeu, de uma Comissão que estudava o fenômeno de interceptação global realizada pelos EUA, Canadá, Austrália, Grã-Bretanha e Nova Zelândia. Com perspicácia, Ferreira registra: “Se, por um lado, o pluralismo extremo instaura a possibilidade de continuar convocando a liberdade humana para a construção jamais terminada da vida, combatendo todo e qualquer fundamentalismo violento ou formas relativistas descompromissadas com a dignidade humana, por outro lado, seria ingênuo perceber somente o lado libertador da pós-modernidade, sobretudo na emancipação da estética enquanto atuar livre e criativo do ser humano”. FERREIRA, Vicente de Paula. *Vulnerabilidade pós-moderna e cristianismo*. Aparecida, SP: Santuário, 2017. p. 20.

³²⁰Diferentemente da resistência frente às posturas de João Paulo II e Bento XVI, Vattimo se simpatiza com o Papa Francisco, chegando a afirmar que este salvou a Igreja do suicídio. Reconhecendo o carisma e intenções renovadoras do pontífice argentino, o filósofo italiano, em 2015, ao participar de um foro internacional em Buenos Aires, disse que o Papa Francisco é, na atualidade, diante dos ventos reacionários que sopram no mundo, a única força internacional, espiritual e política capaz de construir um centro ao redor do qual se conectam as forças anti-humanistas, numa perspectiva “comunista”, alternativa, mais social e humana. E disse, mesmo com a consciência de escandalizar os presentes, brincando com o termo Comintern, que isso é o que se pode imaginar e esperar de um “papintern”. Cf. FORO INTERNACIONAL POR LA EMANCIPACIÓN Y LA IGUALDAD 2015, Buenos Aires. Mesa 5: *Actualidad de las tradiciones emancipatorias*. Disponível em:<<https://www.cultura.gob.ar/noticias/ya-podes-ver-todas-las-conferencias-del-foro-por-la-emancipacion-e-igualdad/>>. Acesso em: 02 de set. 2017. Participaram dessa mesa: Leonardo Boff; Gianni Vattimo, Marcelo Sanchez Sorondo, Horácio Gonzalez e Jorge Alemán.

³²¹Cf. VATTIMO, *Della realtà*, p. 208-216.

“Porque eles expressam os danos da metafísica violenta que deve ser combatida com a entrada na história, do único absoluto, o amor kenótico, que rompe com tais vínculos de exclusão, elevando-os à mesma e única dignidade de intérpretes da história salvífica”³²².

O potencial emancipatório do cristianismo não religioso, manifestado na *kénosis* e na *caritas*, continua atual e precisa ser continuamente redescoberto na pós-modernidade³²³, associado aos temas que lhe estão estreitamente ligados, entre eles o niilismo, o fim da metafísica, a secularização e o *pensiero debole* que podem ser tomados, para além das aparências e contradições, não como ameaça, mas como sua chance.

³²²FERREIRA, *Cristianismo não religioso no pensamento de Gianni Vattimo*, p. 214.

³²³Para aprofundamento dos desdobramentos da reflexão sobre o cristianismo não religioso na pós-modernidade na perspectiva dos enfraquecidos e vulneráveis, em diálogo com a teologia e dentro de uma perspectiva latino-americana, remetemos ao excelente e já citado trabalho de Vicente de Paula Ferreira, fruto de seu pós-doutorado na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), de Belo Horizonte: *Vulnerabilidade pós-moderna e cristianismo*.

CONCLUSÃO

Percorridos os três momentos da dissertação, buscando compreender “A ‘DISSOLUÇÃO DO SAGRADO’: CRISTIANISMO E PÓS-MODERNIDADE NO PENSAMENTO DE GIANNI VATTIMO”, delineiam-se aqui algumas observações conclusivas de caráter dual, qual seja, a rememoração do processo de pesquisa e abertura de perspectivas. Concluir não é o cume de um itinerário retilíneo, mas etapa de um movimento circular hermenêutico, ininterrupto, no qual o ponto de chegada se torna também ponto de partida, que remete o pensamento, explícita ou implicitamente, para inúmeras variáveis e direções, atento aos perigos que subjazem a qualquer posição inflexível.

A abordagem do “CENÁRIO FILOSÓFICO DA PÓS-MODERNIDADE” como exercício de contextualização, para além das inúmeras discussões teóricas que o tema suscita, desde as terminológicas àquelas de ordem sociológica e cultural, evidencia a importância da análise hermenêutica vattimiana, herdeira de Nietzsche e Heidegger, para a compreensão do cristianismo pós-moderno.

A ênfase na categoria da historicidade permite pensar a história, no caso a pós-modernidade, não como mera descrição objetiva de fatos, mas como interpretação da história do ser como evento, abertura, horizonte de liberdade humana chamada a decidir-se e a projetar-se dentro de um contexto e a partir dele. Desse modo, as considerações de Vattimo propiciam uma leitura hermenêutica da realidade pós-moderna não como modismo teórico, mas como situação existencial que toca a sociedade e a vida das pessoas, em maior ou menor escala. A pós-modernidade se apresenta como *locus* atual do cristianismo, concebido por Vattimo como uma história de salvação presente e atuante, como anúncio e apelo interpretativos.

Na perspectiva vattimiana, refletir sobre a condição pós-moderna é estar atento à interpretação de processos que estão em curso existencialmente, quer se admita ou não, distintos de outras épocas, numa relação de continuidade e descontinuidade. Tais processos exigem séria reflexão e interpretação de suas características que podem ser agrupadas ao redor da noção do niilismo e do ultrapassamento da metafísica. Em torno do niilismo, anunciado por Nietzsche, comprehende-se o sentido de fim da história e a dissolução dos metarrelatos com sua pretensão absoluta de explicação da realidade. Ao redor do ultrapassamento da metafísica, evidencia-se, sob a óptica da herança heideggeriana, a necessidade premente de uma aproximação hermenêutica da realidade no horizonte ocidental que reduziu o ser ao ente, assinalando o caráter destinal da metafísica que, para além de sua constante presença, porque destino, precisa ser constantemente convocada ao desvelamento do ser como evento.

Uma ontologia hermenêutica da atualidade, tomando de empréstimo uma expressão foucaultiana, assume em Vattimo, com perspectivas próprias, a forma do *pensiero debole* que se apresenta como uma proposta interpretativa que ultrapassa os esquemas metafísicos e objetivistas³²⁴. Estes esquemas dificultam a compreensão da historicidade dos eventos próprios da condição pós-moderna e, nela, do cristianismo. Embora a metafísica seja o destino do pensamento ocidental, a filosofia não pode prescindir do exercício constante da interpretação. Aproximar-se da pós-modernidade, no rastro das pegadas vattimianas, permite enxergá-la não como ameaça, mas como chance para o próprio pensamento e para o cristianismo. Uma chance ciente dos desafios advindos de posições reacionárias ou das constantes tentativas de reapropriações de absolutos geradoras de efeitos nocivos, que se expressam no mundo da tecnificação da vida, das leis do mercado, da massificação midiática e dos fundamentalismos religiosos. A leitura vattimiana da realidade, embora não seja única nem se imponha como tal, é de grande valor para a compreensão do cristianismo na pós-modernidade, uma vez que ao considerar a insuficiência da enumeração dos fatos, propõe-se interpretá-los, explicitando suas raízes filosóficas mais profundas.

O percurso hermenêutico esclarece, para além das opiniões contrárias, “O RETORNO DA RELIGIÃO NA PÓS-MODERNIDADE”, a relação de proveniência entre os temas pós-modernos e o cristianismo. À primeira vista, não é fácil compreender o paradoxo do retorno da religião cristã num ambiente cultural fortemente marcado pelas críticas modernas à religião, pelo avanço do conhecimento científico, pelas conquistas da autonomia e liberdade humanas, pelo anúncio da morte de Deus e pelo ultrapassamento da metafísica. Nisto se encontra uma grande contribuição de Vattimo: a explicitação da relação de “parentesco”, de proveniência, entre a tradição cristã e o pensamento do ser como evento, entre a proposta do niilismo hermenêutico de enfraquecimento das concepções metafísicas e o princípio cristão da *kēnōsis*.

Os fenômenos da secularização, da concepção hermenêutica da verdade e da história, do niilismo ativo e da pós-modernidade não se configuram como fenômenos de ruptura definitiva com o cristianismo, mas como seu prosseguimento dessacralizado. Em outros termos, reconhece-se que a tradição cultural judaico-cristã é fonte, matriz, dessas realidades, uma vez que os valores da laicidade moderna e os princípios antropológicos, cosmológicos e políticos que a distinguem são traduções imanentes dos valores religiosos herdados do cristianismo.

³²⁴Vattimo considera fundamental o pensamento de Foucault para a compreensão da relação entre as instituições e o sujeito na sociedade pós-moderna, especialmente para o âmbito da ética e da política. Cf. VATTIMO, Gianni. *Individuo e istituzione: uma prospectiva ermeneutica*. In: BERLIN, Isaiah *et al.* *La dimensione ética nelle società contemporanee*. Torino: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1982. p. 81-112.

E é justamente por isso que o horizonte da proclamação da morte de Deus e da dissolução das pretensões metafísicas da verdade torna possível o retorno, o reaparecimento, o reflorescimento da experiência religiosa cristã na pós-modernidade. Diante da busca de sentido, no plano existencial, e da queda dos interditos das razões fortes que sustentavam o ateísmo, no campo teórico, o retorno da religião se apresenta como uma *Verwindung*, ou seja, nos moldes de um restabelecimento de uma convalescença, não para retomá-la em suas configurações históricas anteriores, mas realizando uma distorção que permite reconfigurá-la aos novos tempos e pensá-la hermeneuticamente à luz do *pensiero debole*. Desta forma, Vattimo entrevê e esboça as características na pós-modernidade daquilo que ele nomeia como cristianismo não religioso, apresentado no terceiro momento da dissertação.

O cristianismo não religioso de Vattimo se manifesta nos dois grandes eixos norteadores de sua filosofia: na religião propriamente dita e na política.

No âmbito da experiência religiosa, o cristianismo não religioso significa considerar a natureza cultural de ser cristão na pós-modernidade. Vê-se, segundo Vattimo, que a sobrevivência do cristianismo nos tempos atuais dependerá de uma nova roupagem diante dos novos ambientes e mudanças de clima cultural. Já não se sustenta, nem consegue entrar em diálogo com o homem pós-moderno, um cristianismo de caráter metafísico e rigidamente hierarquizado, vinculado a noções de verdades absolutas que incidem autoritariamente na vida moral e política³²⁵.

Reflete-se, em contrapartida, a vivência de um cristianismo não religioso menos preocupado com a verdade e mais com a caridade, como princípio hermenêutico, critério orientativo e escatológico, um cristianismo aberto à pluralidade das culturas e ao diálogo inter-religioso, testemunha do processo kenótico de enfraquecimento que reduz toda espécie de

³²⁵As críticas de Vattimo à rigidez da hierarquia católica, especificamente do papado, não é divagação filosófica, nem mesmo fruto amargo de ressentimentos. São feitas por alguém que ainda “crê” no cristianismo. Também não é uma postura solitária. Na teologia, Hans Küng, em 2010, alertava, como sempre o fez, para o fato de que a “Igreja está doente, talvez doente de morte”, necessitando urgentemente rever suas estruturas em colapso. Ironicamente, para aqueles avessos a interpretações, o teólogo alemão apresenta em sua obra fatos contundentes. Cf. KÜNG, Hans. *A Igreja tem salvação?* São Paulo: Paulus, 2012. p. 11-21. Para uma compreensão histórica do papado na Igreja, cf. CONGAR, Yves. *Igreja e Papado: perspectivas históricas*. São Paulo: Loyola, 1997. Assinala também Miranda: “Afirmar, por exemplo, que a Igreja é comunhão sem oferecer estruturas de comunhão significa tornar tal afirmação inócua e ineficaz. Vivemos hoje um período crítico da Igreja, pois diante de uma sociedade pluralista, secularizada e sofrendo rápidas e sucessivas transformações, ela experimenta o descompasso entre uma configuração predominante do passado e a realidade desafiante do presente. Não bastam os apelos a uma conversão de mentes [...] já que estruturas arcaicas influenciam negativamente a própria compreensão que os fiéis têm da Igreja por causa da experiência que com ela fazem”. MIRANDA, Mario de França. *Igreja e sociedade*. São Paulo: Paulinas, 2009. (Coleção sinais dos tempos). p. 6-7.

violência, cujas raízes são sempre metafísicas. Pleiteia-se um cristianismo capaz de pensar hermeneuticamente sua proposta moral, dogmática, priorizando a mensagem bíblica como anúncio histórico de salvação que se efetiva historicamente através de sua acolhida por uma comunidade de intérpretes. Vattimo propõe um cristianismo mais espiritual, nem por isso menos exigente, que ajude na busca de sentido tão necessária à experiência humana. Um cristianismo que conduz ao enfraquecimento de suas estruturas hierárquicas e burocráticas em nome do primado da *caritas*.

Do ponto de vista político, Vattimo reconhece a atualidade da inspiração cristã na luta por uma sociedade sempre mais justa e plural, em que sejam reconhecidas e tenham direito de voz as minorias, “*i deboli*”. Para ele, urge redescobrir o potencial emancipatório do cristianismo, seu princípio kenótico de enfraquecimento, frente à atual sociedade globalizada e totalitária. O neoliberalismo político-econômico, amparado pelos meios de comunicação, sob aparência de valorização das liberdades, legitima o pensamento único, dissolvendo as diferenças.

É claro que não se pode tomar *in toto* o pensamento de Vattimo sem quaisquer critérios críticos ou contrapontos, pois ele se configura e se reconhece também como uma leitura interpretativa, embora não sem razões. São discutíveis inúmeras questões colocadas pelo pensador italiano que permanecem abertas e precisam ser enfrentadas, como: o modo de concretização existencial do cristianismo não religioso sem Igreja³²⁶; os temas indicativos de uma espécie de “oximoro espiritual”³²⁷ que caracteriza a atualidade, como uma ética sem

³²⁶Comentando o texto de Vattimo, “*Igrejas sem religião, religião sem Igrejas?*”, Mac Dowell traça com grande lucidez, em linhas gerais, um pequeno balanço da reflexão do filósofo italiano, indicando suas qualidades (entre elas: a intenção de salvaguardar a *caritas*, os apontamentos de fatos incontestáveis e de questões complexas e pertinentes a respeito do sentido da fé cristã e de seu futuro, a constatação da perda da credibilidade da Igreja Católica e o ressurgimento do fenômeno religioso fora das instituições tradicionais) e alguns limites (invectivas por vezes injustificáveis contra o poder político da Igreja, que só teriam sentido em tempos nos quais o Estado tinha caráter confessional, mas dentro de uma sociedade democrática não se pode negar à Igreja o direito de expressar sua opinião, sem implicar com isso qualquer autoritarismo; a concepção funcional de Igreja, vista apenas como uma grandeza cultural e a redução do cristianismo a uma dimensão imanente, que não se sustenta à luz de uma hermenêutica aprofundada da condição humana). Cf. MAC DOWELL, João Augusto. Que futuro para o cristianismo? Diálogo com G. Vattimo. *Interações - Cultura e Comunidade*, Uberlândia, v. 5, n. 7, p. 173-182, jan./jun. 2010.

³²⁷A expressão é utilizada por Ruggeri, no diálogo com Vattimo e Sequeri, aludindo às inúmeras publicações cujos títulos exprimem os paroxismos contemporâneos relacionados à religião: “*Una fede senza dogmi*”, do sociólogo Franco Ferrarotti, “*Religiosi senza Dio?*”, do teólogo Hubertus Mynarek, “*Cristianismo senza redenzione*”, do filósofo Vicenzo Vitiello, aos quais se poderia acrescentar, num direcionamento muito próprio, o tema do cristianismo não religioso de Vattimo. Cf. VATTIMO; SEQUERI; RUGGERI, *Interrogazioni sul cristianesimo*, p. 117-118. No pensamento vattimiano, a expressão cristianismo não religioso deseja colocar em evidência, como todo oximoro, não tanto a relação antitética entre seus termos, mas expressar na contradição uma nova realidade: a possibilidade

metafísica, uma fé sem dogma, uma religião sem transcendência³²⁸; a consideração do cristianismo apenas como um fenômeno cultural; uma noção enrijecida das concepções de dogma e magistério³²⁹ e a redução do núcleo do cristianismo ao princípio da *kēnōsis* na encarnação e na cruz, olvidando outros aspectos da mensagem cristã³³⁰, como a figura teológica de Deus Pai e a Ressurreição; a possibilidade da *caritas* como apelo e exercício meramente humanos, sem auxílio da graça e como dom do Espírito³³¹; a consideração exclusivamente hermenêutica da realidade³³²; o alcance e a aplicabilidade da reflexão do filósofo sobre o cristianismo em horizontes não europeus, como por exemplo, a experiência cristã na realidade latino-americana³³³. Vattimo abre, portanto, muitos caminhos de reflexão em torno do cristianismo não religioso na pós-modernidade que ultrapassam os limites intencionais da dissertação e aguardam pesquisas ulteriores.

Possíveis e necessárias críticas não diminuem o valor do pensamento vattimiano para a Filosofia da Religião na pós-modernidade. Sua contribuição não pode ser ignorada. Somente um filosofar grávido de possibilidades suscita reflexão, debates, continuidades, rupturas e discordâncias, produzindo diálogo e não mero assentimento. O pensamento de Vattimo é voz

e a necessidade, em tempos pós-modernos, de se realizar uma experiência religiosa cristã não em termos metafísicos, como fuga da realidade secularizada, mas como eventualidade histórico-existencial da transcendência na imanência, que encontra na *kēnōsis* seu horizonte paradigmático.

³²⁸Vattimo diz não negar a transcendência propriamente, mas a entende como aquela que se dá na modificação contínua de um plano de salvação que está em curso, sem duas ordens de realidade, uma aquém e um além. O termo que ele utiliza é transcendência horizontal. Cf. GIORGIO, Giovanni (Org.). *Dio: la possibilità buona - un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2009. p. 16-18.

³²⁹Realmente, a confusão e a não distinção entre magistério ordinário e extraordinário conduz a inúmeras incompreensões, inclusive dentro da Igreja, atribuindo às afirmações do primeiro a infalibilidade que só cabe às do segundo. Nessa perspectiva, muitas críticas de Vattimo se justificam. Cf. GONZÁLEZ FAUS, José Ignácio. *A autoridade da verdade: Momentos obscuros do Magistério eclesiástico*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 15-19.

³³⁰Cf. CUGINI, Paolo. Religião na pós-modernidade: o cristianismo niilista e secularizado de Gianni Vattimo. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 72, n. 287, p. 628-650, jul. 2012. p. 646-648.

³³¹Cf. VATTIMO, Gianni. *Adeus à verdade*; FERREIRA, Vicente de Paula. Recensão. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 44, n. 140, p. 517-524, set./dez. 2017.

³³²Como bem lembra Girard, não há somente interpretações, existem também os fatos que tornam problemáticas todas essas questões. Acreditar só nas interpretações pode também se tornar idolatria da razão. Cf. GIRARD, René. *Non solo interpretazioni, ci sono anche i fatti*. In: ANTONELLO, Pierpaolo (Org.). *Verità o fede debole?* Dialogo su cristianesimo e relativismo. Massa: TRANSEUROPA, 2006. p. 75-98.

³³³Apesar de muitos pontos de convergência com uma filosofia da libertação, Dussell diz que para o mundo dos pobres e excluídos o instrumental teórico de uma ontologia hermenêutica, tecido numa sociedade opulenta e pós-moderna, é insuficiente. Para um aprofundamento da relação, aproximações e diferenças, entre o pensamento de Vattimo e a filosofia da América Latina, cf. DUSSEL, Enrique. *Un diálogo com Gianni Vattimo. De la postmodernidad a la transmodernidad. A Parte Rei - Rev. de Fil.*, n. 54, p. 1-32, nov. 2007. Disponível em: <<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/dussel54.pdf>>. Acesso em: 29 nov. 2017.

provocativa para o universo filosófico-teológico³³⁴. Ademais, longe de ser um inimigo crítico e ferrenho do cristianismo, o filósofo italiano é um dos poucos, senão o único, entre os filósofos pós-modernos a resgatar o significado, a relevância e as condições de possibilidade existencial do cristianismo na pós-modernidade, numa perspectiva positiva. Se não como defensor de uma verdade, certamente ele se apresenta como amigo e herdeiro da tradição cristã. Como o par de sapatos de Vincent van Gogh contemplados por Heidegger³³⁵, para além das aparências, a obra de Vattimo dá muito a pensar, aliás, mais do que isso, instiga à interpretação permanente da realidade. Mas o que é a realidade?

³³⁴Vattimo não compartilha de uma visão demarcadora de limites rígidos entre os saberes. Defende o diálogo franco e aberto entre Filosofia e Teologia, pois comprehende que há uma espécie de continuidade entre elas, pois a revelação cristã é a tradição da qual provém a filosofia ocidental. Ele também chama atenção para um hiato na formação do clero no tocante ao diálogo entre a teologia e a filosofia. Cf. GIORGIO, *Dio*, p. 75-85. Apesar dos esforços, dentro de uma postura *a priori* de rechaçamento do niilismo e da cultura pós-metafísica, a teologia apresenta muita dificuldade de dialogar com as questões levantadas pela reflexão filosófica pós-moderna. Cf. SALES, Omar Lucas Perrout Fortes de. *A teologia trinitária da revelação na história proposta por Bruno Forte: perspectivas do diálogo com o niilismo contemporâneo de Gianni Vattimo*. 2012. 192 p. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte.

³³⁵Cf. HEIDEGGER, Martin. *A Origem da Obra de Arte*. Lisboa: Edições 70, 2000. p. 24-28.

REFERÊNCIAS

- ANTISERI, Dario. *Le ragione del pensiero debole* - Domande a Gianni Vattimo. Roma: Edizioni Borla, 1995.
- BARRETO, Marco Heleno. *Símbolo e Sabedoria Prática: C. G. Jung e o mal-estar da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2008.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.
- BISHOP, Jourdain. *Os teólogos da morte de Deus*. São Paulo: Herder, 1969.
- BONIN, Joel Cezar; BAADE, Joel Haroldo. Gianni Vattimo e Dietrich Bonhoeffer e a dissolução da metafísica. *Azusa: Revista de Estudos Pentecostais*, Joinville, v. 8, n. 2, p. 103-118, jul./dez. 2017. Disponível em: <<http://azusa.faculdaderefidim.edu.br/index.php/azusa/article/view/187/128>>. Acesso em: 28 nov. 2017.
- CABRAL, Alexandre Marques. *Nihilismo e Hierofania*: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã. Rio de Janeiro: Mauad X; Faperj, 2015. 2v.
- CARRARA, Paulo Sérgio. Itinerarium mentis in Deum per nihilum - O nihilismo como desafio ao cristianismo. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 44, n. 122, p. 53-68, jan./abr. 2012.
- CONGAR, Yves. *Igreja e Papado*: perspectivas históricas. São Paulo: Loyola, 1997.
- CONNOR, Steven. *Cultura pós-moderna*: introdução às teorias do contemporâneo. São Paulo: Loyola, 1993.
- CUGINI, Paolo. Religião na pós-modernidade: o cristianismo nihilista e secularizado de Gianni Vattimo. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 72, n. 287, p. 628-650, jul. 2012. p. 646-648.
- DOTOLI, Carmelo. Ermeneutica del cristianesimo e responsabilità filosofica. In: ZABALA, Santiago (Org.). *Una filosofia debole*: saggi in onore di Gianni Vattimo. Milano: Garzanti Editore, 2002.
- _____. La Teologia fondamentale: davante alle sfide del “pensiero debole” di G. Vattimo. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1999. (Biblioteca di Scienze Religiose; 152).
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do Imaginário*: introdução à arquetipologia geral. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *A imaginação simbólica*. Lisboa: Edições 70, 2000.

DUSSEL, Enrique. Un diálogo com Gianni Vattimo. De la postmodernidad a la transmodernidad. *A Parte Rei – Revista de Filosofia*, n. 54, p. 1-32, nov. 2007. Disponível em: <<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/dussel54.pdf>>. Acesso em: 29 nov. 2017.

EICHER, Peter, SCHELLONG, Dieter. Teologias dos tempos modernos. In: EICHER, Peter (Dir.). *Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia*. São Paulo: Paulus, 1993. p. 890-917.

EAGLETON, Terry. *A morte de Deus na cultura*. Rio de Janeiro: Record, 2016.

FARIA, Ernesto (Org.). *Dicionário escolar latino - português*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1962.

FERRY, Luc. GAUCHET, Marcel. *Depois da religião*: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei? Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

FERREIRA, Vicente de Paula. *Cristianismo não religioso no pensamento de Gianni Vattimo*. Aparecida, SP: Santuário, 2015.

_____. Recensão. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 44, n. 140, p. 517-524, set./dez. 2017.

_____. *Vulnerabilidade pós-moderna e cristianismo*. Aparecida, SP: Santuário, 2017.

FEUERBACH, Ludwig, *Preleções sobre a essência da religião*. Petrópolis: Vozes, 2009. (Coleção Textos Filosóficos).

FORO INTERNACIONAL POR LA EMANCIPACIÓN Y LA IGUALDAD, 2015, Buenos Aires. *Mesa 5: Atualidad de las tradiciones emancipatorias*. Disponível em: <<https://www.cultura.gob.ar/noticias/ya-podes-ver-todas-las-conferencias-del-foro-por-la-emancipacion-e-igualdad/>>. Acesso em: 02 de set. 2017.

GASBARRO, N. M. Fenomenologia da Religião. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. (Orgs.). *Compêndio de Ciências da Religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.

GIORGIO, Giovanni. *Il pensiero di Gianni Vattimo: L'emancipazione dalla metafisica tra dialettica ed ermeneutica*. Milano: FrancoAngeli, 2006.

_____. (Org.). *Dio: la possibilità buona - un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2009.

GIRARD, René. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. Non solo interpretazioni, ci sono anche i fatti. In: ANTONELLO, Pierpaolo (Org.). *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*. Massa: TRANSEUROPA, 2006.

GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. Cristianesimo e modernità. In: ANTONELLO, Pierpaolo (Org.). *Verità o fede debole?* Dialogo su cristianesimo e relativismo. Massa: TRANSEUROPA, 2006. p. 3-27.

_____. Ermeneutica, autorità, tradizione. In: ANTONELLO, Pierpaolo (Org.). *Verità o fede debole?* Dialogo su cristianesimo e relativismo. Massa: TRANSEUROPA, 2006. p. 47-61.

_____. Fede e relativismo. In: ANTONELLO, Pierpaolo (Org.). *Verità o fede debole?* Dialogo su cristianesimo e relativismo. Massa: TRANSEUROPA, 2006. p. 29-45.

GONTIJO, Clóvis Salgado. *Ressonâncias noturnas:* do indizível ao inefável. São Paulo: Loyola, 2017.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignácio. *A autoridade da verdade:* Momentos obscuros do Magistério eclesiástico. São Paulo: Loyola, 1998.

GRENZ, Stanley J. *Pós-modernismo:* um guia para entender a filosofia do nosso tempo. São Paulo: Vida Nova, 1997.

GRUPO DE PESQUISA CANISIANUM DE MAASTRICHT. O problema da secularização. In: *DEUS está morto?: Religião e ateísmo num mundo em mutação.* Petrópolis: Vozes, 1970. p. 163-195. (IDOC - Os grandes temas do cristianismo moderno; 1).

HARVEY, David. *Condição pós-moderna.* São Paulo: Loyola, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte.* Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. *Fenomenologia da vida religiosa.* Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2010. (Coleção Pensamento Humano).

_____. *Ser e Tempo.* Campinas, SP: UNICAMP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. (Multilíngues de Filosofia Unicamp).

HOBSBAWM, Eric. *A era dos extremos:* o breve século XX: 1914-1991. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOTTOIS, Gilbert. *Do renascimento à pós-modernidade:* uma história da filosofia moderna e contemporânea. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.

JIMENEZ, Marc. *O que é Estética?* São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Focus, 3).

KÜNG, Hans. *A Igreja tem salvação?* São Paulo: Paulus, 2012.

LA POTTERIE, Ignace de. Verdade. In: LÉON-DUFOUR, Xavier (Dir.). *Vocabulário de Teologia Bíblica.* 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 1083-1089.

L’INFEDELE i filosofi e il nichilismo: con Natoli, Severino, Vattimo, Volpi. Publicado em 2 de julho de 2016. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=3qRbk1wF-8>>. Acesso em: 30 out. 2017. Debate. (1h44min)

LYOTARD, Jean-Francois. *Le postmoderne expliqué aux enfants*. Paris: Éditions Galilée, 1986.

_____. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.

MAC DOWELL, João Augusto. A busca pelo sentido do ser. *Cadernos IHU em formação: Martin Heidegger - a desconstrução da metafísica*, São Leopoldo, ano 2, n. 12, p. 15-23, jul. 2006. Entrevista.

_____. Que futuro para o cristianismo? Diálogo com G. Vattimo. *Interações - Cultura e Comunidade*, Uberlândia, v. 5, n. 7, p. 173-182, jan./jun. 2010.

_____. Martin Heidegger e a novidade radical de seu pensar. In: CARDOSO, Delmar (Org.). *Pensadores do século XX*. São Paulo: Loyola: Paulus, 2012. p. 5-21.

MENEZES, Jonathan. Da tolerância à caridade: sobre religião, laicidade e pluralismo na atualidade. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, 189-209, jan./jun. 2015. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/42247/54421>>. Acesso em: 24 nov. 2017.

MIRANDA, Mario de França. *Igreja e sociedade*. São Paulo: Paulinas, 2009. (Coleção sinais dos tempos).

MONACO, Davi de. *Gianni Vattimo: Ontologia ermeneutica, cristianesimo e postmodernità*. Pisa: Edizioni ETS, 2006. (Philosophica 33).

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2001. t. 4.

MORRIS, L. Verdade. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (Orgs.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 1225-1227.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Obras Incompletas. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

_____. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. In: NIETZSCHE, Friedrich W. *Obras Incompletas*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

_____. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*: ou Como se filosofa com o martelo. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. *Metafísica e ética: A filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao nilismo contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 2013.

OLIVEIRA, Ibraim Vitor de. *Arché e Telos: Niilismo filosófico e crise da linguagem em Fr. Nietzsche e M. Heidegger*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana. 2004. (Tesi Gregoriana. Serie Filosofia; 21).

OLIVEIRA, Juliano de Almeida. *Transcendência e Religião no pensamento de H. C. de Lima Vaz*. 2014. 325 p. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

OLIVEIRA, Marcos Barbosa de. Neutralidade da ciência, desencantamento do mundo e controle da natureza. *Scientia Studia*, São Paulo, v. 6, n. 1, jan./mar. 2008. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S1678-31662008000100005>>. Acesso em: 27 nov. 2017.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: EST Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.

PAINÉ, Scott Randall. Filosofia da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013. p. 101-113.

PAIVA, Márcio Antônio. Fim da filosofia: uma imagem da filosofia contemporânea. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 2, n. 4, p. 33-48, 1º sem. 2004. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/578/609>>. Acesso em: 15 ago. 2017.

PECORARO, Rossano. *Nihilismo e (pós)modernidade - introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

POTESTÀ, Gian Luca. *Il tempo dell'apocalisse: vita di Gioachino da Fiore*. Roma-Bari: Editori Laterza. 2004.

REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: do Humanismo a Kant*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1990. 2 v. (Coleção Filosofia).

ROCHA, Alessandro Rodrigues. *Filosofia, Religião e pós-modernidade: uma abordagem a partir de Gianni Vattimo*. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni; ZABALA, Santiago. Quale futuro aspetta la religione dopo la metafisica? In: ZABALA, Santiago (Org.). *Il futuro della Religione: solidarietà, carità, ironia*. Milano: Garzanti, 2005.

ROSSATTO, Noeli Dutra. *Joaquim de Fiore: trindade e nova era*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. (Coleção Filosofia; 173).

ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da Filosofia Moderna: da revolução científica a Hegel*. São Paulo: Loyola, 1999.

SALES, Omar Lucas Perroud Fortes de. *A teologia trinitária da revelação na história proposta por Bruno Forte: perspectivas do diálogo com o niilismo contemporâneo de Gianni Vattimo*.

2012. 192 p. Tese (Doutorado em Teologia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte.

SCHELLING, F. W. J. *Sobre a relação das artes plásticas com a natureza*. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

SCHILSON, Arno; KASPER, Walter. *Cristologia abordagens contemporâneas*. São Paulo: Loyola, 1990. (Coleção Jesus e Jesus Cristo; 6).

SCOPINHO, Sávio C. D. *Filosofia e Sociedade Pós-Moderna: Crítica Filosófica de G. Vattimo ao Pensamento Moderno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. (Coleção Filosofia; 174).

STACCONI, Giuseppe. *Filosofia da Religião*: o pensamento do homem ocidental e o problema de Deus. Petrópolis: Vozes, 1989.

TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2010. (Coleção Ideias).

TEIXEIRA, Evilázio Borges. *Aventura pós-moderna e sua sombra*. São Paulo: Paulus, 2005. (Coleção Filosofia).

_____. *A fragilidade da razão*: pensiero debole e niilismo hermenêutico em Gianni Vattimo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. (Coleção Filosofia; 191).

TERRA, MUNDO, DEUSES E HOMEM. In: INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. P. 187-189. (Dicionários de Filósofos).

TORRES FILHO, Rubens R. *O Espírito e a Letra*: a crítica da imaginação pura em Fichte. São Paulo: Ática, 1975.

TUNES, Suzel Magalhães. O cristianismo não religioso em Bonhoeffer e Vattimo. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p. 157-168, jun. 2008. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/445/442>>. Acesso em: 28 nov. 2017.

VATTIMO, Gianni. *As aventuras da diferença*: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche. Lisboa: Edições 70, 1980. (Biblioteca de Filosofia Contemporânea; 6).

_____. Individuo e istituzione: uma prospectiva ermeneutica. In: BERLIN, Isaiah et al. *La dimensione ética nelle società contemporanee*. Torino: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1982.

_____. Dialettica, differenza, pensiero debole. In: VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo. *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli, 1983.

_____. *La fine della modernità*. Milano: Garzanti Editore, 1985.

_____. *Introdução a Nietzsche*. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

- _____. *Etica de la interpretación*. Barcelona: Ediciones Paidos, 1991.
- _____. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- _____. *Credere di credere: è possibile essere cristiani nonostante la chiesa?* Milano: Garzanti, 1999.
- _____. *La società trasparente*. Milano: Garzanti, 2000.
- _____. O vestígio do vestígio. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. *A Religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. p. 91-92.
- _____. *Vocazione e responsabilità del filosofo*. Genova: Il Nuovo Melangolo, 2000. (Filosofia 2000).
- _____. *A tentação do Realismo*. Rio de Janeiro: Lacerda Ed.: Istituto Italiano di Cultura, 2001.
- _____. *Dopo la cristianità: per un cristianesimo non religioso*. Milano: Garzanti, 2002.
- _____. *Oltre l'interpretazione: il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Roma: Editori Laterza, 2002.
- _____. *Tecnica ed esistenza - una mappa filosófica del Novecento*. Milano: Paravia Bruno Mondadori Editori, 2002.
- _____. *Nichilismo ed emancipazione - etica, politica, diritto*. Milano: Garzanti Editore, 2003.
- _____. L'età dell'interpretazione. In: ZABALA, Santiago (Org.). *Il futuro della Religione: solidarietà, carità, ironia*. Milano: Garzanti, 2005.
- _____. Girard e Heidegger: kénosis e fine della metafísica. In: ANTONELLO, Pierpaolo (Org.). *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*. Massa: TRANSEUROPA, 2006.
- _____. *La vita dell'altro: bioética senza metafísica*. Lungro di Cosenza: Marco Editore, 2006.
- _____. O cristianismo é a religião da pós-modernidade. *Cadernos IHU em formação*: Os desafios de viver a fé em uma sociedade pluralista e pós-cristã, São Leopoldo, ano 3, n. 24, p. 13-18, 2007.
- _____. *Ermeneutica*. Roma: Meltemi Editore, 2008. t. 2. (Opere Complete).
- _____. O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco. In: PECORARO, Rossano; ENGELMANN, Jaqueline (Orgs.). *Filosofia Contemporânea: niilismo, política, estética*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.
- _____. *Diálogo com Nietzsche*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. (Biblioteca do pensamento moderno).

- _____. Igrejas sem religião, religião sem igrejas? *Interações - Cultura e Comunidade*, Uberlândia, v. 5, n. 7, p. 165-172, jan./jun. 2010.
- _____. Postmodernità? 30 de jan de 2011. Vídeo conferência. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Ppa2n6c7yKQ>>. Acesso em: 04 ago. 2017.
- _____. *Della Realtà: fini della filosofia*. Milano: Garzanti, 2012.
- _____. *Entrevista concedida a Jorge Coscia*. Puerto Cultura emitido por Canal 9 TDA. Publicado em 18 de fevereiro de 2013. Disponível em: <<https://youtu.be/rZNo0FT7VSI>>. Acesso em: 04 ago. 2017.
- _____. *Adeus à verdade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. (Coleção Textos Filosóficos).
- _____. Sobre el concepto de historia. Colóquio produzido por Escuela de Cuadros (Programa 182). Publicado em 18 de maio de 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=rnc_6UNqAc8>. Acesso em: 10 out. 2017.
- _____. *O sujeito e a máscara: Nietzsche e o problema da libertação*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo. *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli, 1983.
- VATTIMO, Gianni; ZABALA, Santiago. *Comunismo ermeneutico: da Heidegger a Marx*. Milano: Garzanti, 2014.
- VATTIMO, Gianni *et al.* *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos Editoria, 2003. (Biblioteca A. Conciencia; 1).
- VATTIMO, Gianni; SEQUERI, Pierangelo; RUGGERI, Giovanni. *Interrogazioni sul cristianesimo - cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo?* Roma: Edizioni Lavoro; Fossano: Editrice Esperienze, 2000.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997. p. 224-225. (Coleção Filosofia; 42).
- _____. *Escritos de Filosofia I: problemas de fronteira*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- VIANO, Carlo Augusto. *Va' Pensiero: il carattere della filosofia italiana contemporanea*. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1985. (Nuovo Politecnico; 147).
- ZABALA, Santiago (Org.). *Una filosofia debole: saggi in onore di Gianni Vattimo*. Milano: Garzanti Editore, 2012.
- ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulus, 1991. (Coleção Filosofia).
- _____. *A crítica da religião*. Porto Alegre: EST Edições, 2009.