

**Rocélio Silva Alves**

***DO PENSIERO DEBOLE A KÉNOSIS***  
RELIGIÃO E CULTURA NA PÓS-MODERNIDADE A PARTIR DO PENSAMENTO DE  
GIANNI VATTIMO

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. João A.A.A. Mac Dowell, S.J.

Apoio: CAPES

Belo Horizonte  
FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia  
2018

**Rocélio Silva Alves**

***DA KÉNOSIS AO PENSIERO DEBOLE***

RELIGIÃO E CULTURA NA PÓS-MODERNIDADE A PARTIR DO 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. João A.A.A. Mac Dowell, S.J.

Belo Horizonte  
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia  
2018

## FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Alves, Rocélio Silva

A474k Da *kénosis ao pensiero debole*: religião e cultura na pós-modernidade a partir do pensamento de Gianni Vattimo / Rocélio Silva Alves. - Belo Horizonte, 2018.

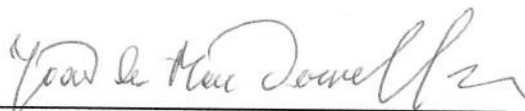
117 p.

Orientador: Prof. Dr. João A.A.A. Mac Dowell  
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

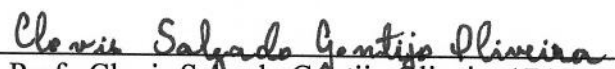
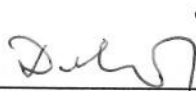
1. Religião e Cultura. 2. Pós-modernidade. 3. Kénosis. 4. Nihilismo. 5. Vattimo, Gianni. I. Mac Dowell, João A.A.A. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 215

Dissertação de **Rocélio Silva Alves**, defendida e aprovada, com a nota 8,5  
( oito e meio ) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos  
Professores:



Prof. Dr. João Augusto A. A. Mac Dowell / FAJE (Orientador)

  
Prof. Clovis Salgado Gontijo Oliveira / FAJE

p/ Prof. Dr. Antonio Glaudenir Brasil Maia / UVA (CE)  
(Visitante, participou por videoconferência)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 28 de maio de 2018.

## AGRADECIMENTOS

Quando nos dispomos a sonhar, muitas coisas vêm juntas no mesmo combo. Creio que em todo este trajeto de quase três anos este texto seja o mais difícil de fazer. Pois não se trata somente de preencher um espaço vazio ou uma simples “prestação de contas”, mas se trata da página da gratidão. E ser grato, por tantas pessoas e coisas na minha vida não é fácil. Comecei falando de sonho e lembrei-me de inúmeros rostos que sonharam comigo e me apoiaram fazendo-se presentes na elaboração deste projeto, lembrei-me da minha antiga paróquia e o desafio com as juventudes, lembrei-me de pessoas tão queridas que naquela realidade, me provocaram e me ajudaram a ser melhor. Lembrei-me do meu bispo emérito Dom Javier, que acreditou, incentivou e cuidou de mim mesmo com a distância geográfica o cuidado e a sensibilidade para me escutar nos dias de tristeza, medo e solidão foram imprescindíveis, minha gratidão!

Sonho que meus pais sonharam e que sempre sou surpreendido com minha mãe que ao ligar repetidas vezes me pergunta: “você tá bem? Tem dormido direito? Tem se alimentado? Ou meu Pai que com sua discrição e seu humor cearense me pergunta se não tenho tempo de fazer a barba”. Muito obrigado, por estarem sempre presentes nos meus dias de distância.

Sonho que foi partilhado com meus amigos e irmãos da diocese de Tianguá, e neste conjunto de bem-querer, trago alguns nomes que sem eles meus dias teriam se tornado mais pesados e solitários.

Gratidão ao Pe. Justino que nas férias abria as portas de sua casa e paróquia, para partilhar as atividades e a vida.

Ao Pe. Felipe que além da amizade e da confiança foi muitas vezes meu “auxílio na angústia”, minha gratidão!

Ao Pe. Arnalton meu primeiro reitor o qual trago um imenso bem-querer, pela sua simplicidade e seu senso de partilha, gratidão!

Aos meus grandes amigos Pe. Freitas e Pe. Éder, que me ouviram, consolaram e partilharam este sonho comigo, minha gratidão!

Agradeço também a Dom Edimilson, bispo de Tianguá, por me acolher, compreender, respeitar e me ajudar a sonhar, muito obrigado!

Continuando a “ladainha” da gratidão, trago presentes dois grandes, queridos e amados amigos Rafael e Eurilange, ao nosso grupo “Resiliência” que sempre, sempre, partilharam e testemunharam a gratuidade do amor.

Em Belo Horizonte aprendi a amar e gostar de algumas coisas, muitas vezes me senti contemplado nas músicas de Belchior quando a saudade do Ceará me apertava. Aqui senti saudade do mar, mas aprendi a apreciar a beleza irregular das montanhas.

Às irmãs carmelitas que me acolheram tão bem, desde o cuidado com a estrutura da casa quanto aos dias de febre. Minha gratidão!

Agradeço as comunidades que se formaram ao longo destes anos (Hugo, Hilter, Edimar, Davi, Adriano e Messias) companheiros deste tempo de estudos, muito obrigado!

Grato aos irmãos nordestinos que partilharam suas angústias de migrantes, mas também as alegrias das vitórias na vida acadêmica (Pe. Walfran, Pe. Clodomiro e Pe. Lucidio) minha gratidão!

Trago presente, meu orientador espiritual Pe. Jackson Carvalho, sj, que me acalentou e me ajudou a ter esperança em dias melhores, minha gratidão!

Nestes dias na terra do pão de queijo, quantos novos amigos e amigas tive a oportunidade de conhecer. Deste *holl* de novos bem-quereres trago presente meu grande amigo João Elton de Jesus, sj, que nos primeiros anos foi presença de alegria e confiança, minha gratidão!

À Gregory Rial (Este deveria ter uma página somente para si). Nossa, meu amigo, como sou, estou e estarei grato a você, quantas vírgulas, pontos e interrogações? Você é uma alma generosa, e movida pela gratuidade, muito obrigado pelo zelo e pelas palavras de ânimo, minha gratidão!

Aos companheiros de mestrado, que na labuta das aulas e no cansaço da pesquisa, ainda tinham forças para motivar e encorajar uns aos outros, gratidão!

Ao professor Mac Dowell, por sua orientação e cuidado nestes meus tempos de buscas e inquietações e mudanças, muito obrigado!

Ao professor Glaudenir Brasil meu “*co-orientador*”, muitíssimo obrigado, pela paciência e disponibilidade.

Ao professor Clóvis Gontijo, que com sua atenção e cuidado se dispôs tão prontamente a estar presente nesta banca. Minha gratidão!

Ao professor e amigo José Edmar de Lima Filho, que como o “operário da última hora” me socorreu nos dias de “confusão intelectual”, gratidão!

À Faje, pela excelência no ensino e a Capes pelo incentivo na pesquisa. Ressaltamos que O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Muito obrigado.

Em meio a este cenário de gratidão, gostaria de lembrar do querido Bertolino secretário da pós-graduação, que com muita gentileza e cuidado, me acalmou, me ouviu e me ajudou, muitíssimo obrigado!

Agradeço também a três pessoas que muito me incentivaram e me animaram na caminhada vocacional e na busca do saber à vida acadêmica, portanto, em memória póstuma, primeiramente agradeço à irmã Mercês Maria, O.F.M.CAP.

*In memoriam* de minha promotora vocacional.

*In memoriam* do meu grande amigo o qual tenho profunda saudade, e que sempre estará presente em minhas orações, Fr. Reginaldo Marciano, O.F.M.CAP.

*In memoriam* ao Pe. Raimundo Lúcio que muito me escutou e me ajudou a sonhar, minha gratidão!

Diante de boas lembranças e tanto bem-querer, só me resta agradecer ao meu Deus da vida. Este verbo encarnado que me ajuda e me fortalece no constante chamado a ser melhor! Obrigado meu Deus por tantas maravilhas que tu tens me favorecido neste jeito arriscado de viver e sonhar. Obrigado pelos novos sonhos, que eu nunca perca a sensibilidade e a poesia e que tudo seja para a tua maior honra e glória.

**PASSAR A LIMPO a Matéria**  
**Repor no seu lugar as cousas que os homens desarrumaram**  
**Por não perceberem para que serviam**  
**Endireitar, como uma boa dona de casa da Realidade,**  
**As cortinas nas janelas da Sensação**  
**E os capachos às portas da Percepção**  
**Varrer os quartos da observação**  
**E limpar o pó das ideias simples...**  
**Eis a minha vida, verso a verso.**  
**(CAEIRO, 2008)**



## RESUMO

Esta dissertação pretende examinar, a partir da perspectiva do *pensiero debole* vattimiano, a relação de cultura pós-moderna e religiosidade atual na obra *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*, mesmo utilizando inúmeras outras obras de grande importância para a pesquisa, confrontando os principais aspectos entre cultura e religião na pós-modernidade. A partir dos conceitos de *kénosis*, *caritas* e *comunidade* iremos perceber a questão do retorno do sagrado no contexto da pós-modernidade e como este fenômeno pode ser compreendido tendo em vista a leitura que Gianni Vattimo faz da realidade e o modo que o autor a torna atraente, pois ele não aponta somente o negativo, mas se propõe a fazer uma releitura destes conceitos, no caso, *secularização* e *niilismo*. A escolha deste filósofo e desta temática se dão primeiramente pelo fato de Gianni Vattimo ser herdeiro de outros importantes filósofos Nietzsche e Heidegger; segundo, porque, ao fazer a elaboração de seu pensamento manifesta um senso apurado de averiguação, escuta e observação sobre a modernidade e sobre seus efeitos na pós-modernidade, nas áreas da política, cultura e religião; e, terceiro, por nos trazer a temática desafiadora de um Cristianismo não religioso. Nosso autor traz à tona a descrição desta cultura atual com seu relativismo e a contraposição do *pensiero debole* e *pensiero forte*, ou seja, um confronto entre o pensamento pautado no amor e na ação do Deus *kenótico* com seu esvaziamento total na cruz, e o pensamento fechado e metafísico de um Deus absoluto e onipotente. Para esta reflexão ele se apropria da ideia trinitária de Gioacchino da Fiore que perpassa a história da humanidade; dividida em era do Pai; do Filho e do Espírito. Vattimo se aproveita dessa última Era para fazer uma leitura da atualidade, identificada como o tempo da interpretação e do amor, ou seja, a *kénosis*. Este trabalho tem a intenção de mostrar a *ontologia debole* como uma resposta atual para o cristianismo na pós-modernidade, pois Vattimo nos provoca em sua filosofia a averiguarmos a necessidade de um cristianismo não religioso. Verificamos que o autor não tem a intenção de criar uma nova religião com um credo e um rito, mas sim de nos instigar a uma relação mais ética olhando o sagrado com os olhos livres da instituição e mais voltados para a presença do outro que se “faz carne” no encontro na comunidade.

PALAVRAS-CHAVE: *Kénosis*. Secularização. *Niilismo*. Pós-modernidade. *Pensiero Debole*.

## ABSTRACT

From the perspective of Vattimo's *pensiero debole*, this dissertation intends to examine the relation of postmodern culture and current religiosity, in the book *After Christianity*, comparing the main aspects between culture and religion in postmodernity. Using the concept of *kenosis*, *caritas* and community, we will verify the problem of the reappearance of the Sacred in postmodernity, and how this phenomenon can be understood, considering Gianni Vattimo's reading of reality and the way this author makes it attractive, since he does not highlight only the negative side, but he proposes to make a re-reading using the concepts of secularization and nihilism. The choice of this philosopher and this theme is due, firstly, to the fact that Gianni Vattimo is a heir of important philosophers, like Nietzsche and Heidegger; secondly, to the keen sense of inquiry, listening and observation about modernity and its effects on postmodernity, in the areas of politics, culture and religion, implied in his thought; third, to the challenging thematic of a non-religious Christianity. Our author brings up the description of the current culture with its relativism, and the contraposition of *pensiero debole* and *pensiero forte*, in other words, a comparison between the thought based on love and on action of kenotic God with his total emptying in the cross, and the closed and metaphysical thought of an absolute and omnipotent God. In this reflection, he appropriates the Trinitarian idea of Gioacchino da Fiore, that passes through the history of humanity, divided in the age of the Father, age of the Son and age of the Spirit. Vattimo uses the last age to make a reading of the present days, which are identified as the time of interpretation and love, in other words, the *kenosis*. This work intends to show the *debole ontology* as a current answer to Christianity in postmodernity, for Vattimo provokes us with his philosophy to ascertain the need of a non-religious Christianity. We know that this author does not intend to create a new religion, with a creed and a rite, but rather intends to instigate us to a more ethical relationship, seeing the Sacred with free eyes of the institution, and more focused on the presence of the Other who was made flesh at the meeting in the community.

**KEYWORDS:** Kenosis. Secularization. Nihilism. Postmodernity. *Pensiero Debole*.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
<b>1 O FENÔMENO RELIGIOSO NA PÓS-MODERNIDADE SEGUNDO GIANNI VATTIMO.....</b>	<b>16</b>
1.1 <i>O pensiero debole</i> na pós-modernidade: compreensão a partir de Gianni Vattimo.....	16
1.1.1 O anúncio da Morte de Deus ou declínio da modernidade?.....	20
1.1.2 Das heranças de um “Deus morto”: Nihilismo e Secularização.....	22
1.1.3 <i>O pensiero debole</i> e a pós-modernidade.....	27
1.2 A identidade cultural do homem pós-moderno.....	29
1.2.1 O conflito entre cultura e cristianismo.....	34
1.2.2 Pós-modernidade, cultura e o fenômeno do retorno.....	35
1.3 <i>Pensiero debole</i> e <i>pensiero forte</i> : uma ontologia <i>debole</i> segundo Gianni Vattimo.....	37
1.3.1 <i>O pensiero forte</i> e o fundamentalismo .....	38
1.3.2 <i>O pensiero debole</i> é uma ontologia da atualidade.....	42
<b>2 GIOACCHINO DA FIORE E A ERA DO ESPÍRITO: INFLUÊNCIA NA FILOSOFIA VATTIMINIANA.....</b>	<b>46</b>
2.1 O retorno do religioso na Idade da Interpretação a partir da filosofia Vattimiana.....	46
2.1.1 Gioacchino da Fiore e o tempo trinitário.....	48
2.1.2 A “dessacralização” do mundo.....	51
2.2 A fragmentação do pensamento e a hermenêutica do Espírito.....	53
2.3 Pensamento religioso na pós-modernidade e o <i>pensiero debole</i> de Gianni Vattimo.....	57
2.3.1 O pensamento religioso moderno ou a religião do livro?.....	59
2.3.2 <i>O pensiero debole</i> : uma resposta à pós-modernidade?.....	64
2.3.3 A “reestruturação” do Cristianismo à luz da kénosis: é possível?.....	66
2.4 Kénosis encarnação e esvaziamento.....	68
2.4.1 Ação kenótica e a “atualização” do cristianismo.....	70
2.4.2 Kénosis e a religião do amor “esvaziado” .....	72

<b>3</b>	<b>A QUESTÃO DA VERDADE E A DES-INSTITUCIONALIZAÇÃO DO CRISTIANISMO.....</b>	<b>75</b>
<b>3.1</b>	<b>A questão da verdade em Gianni Vattimo.....</b>	<b>76</b>
<b>3.1.1</b>	<b>A questão da verdade e a política em Gianni Vattimo.....</b>	<b>78</b>
<b>3.1.2</b>	<b>Verdade, pós-modernidade e cristianismo.....</b>	<b>82</b>
<b>3.2</b>	<b>O cristianismo pós-moderno seria uma “religião sem igreja ou uma igreja sem religião”?.....</b>	<b>84</b>
<b>3.3</b>	<b>Implicações da religiosidade pós-moderna na concepção do “sagrado tradicional”.....</b>	<b>92</b>
<b>3.4</b>	<b><i>Pensiero debole</i> e o futuro da Religião.....</b>	<b>98</b>
<b>3.4.1</b>	<b>Secularização: sinal de um “novo cristianismo”.....</b>	<b>100</b>
<b>3.4.2</b>	<b>Nilismo e sua implicação com a derrocada da verdade.....</b>	<b>102</b>
<b>3.4.3</b>	<b>Do <i>pensiero debole</i> à comunidade.....</b>	<b>104</b>
	<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>108</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>112</b>

## INTRODUÇÃO

Estamos inseridos num tempo e espaço. Somos o fruto de uma história e de um processo existencial. Oriundos de um lugar, carregamos as marcas de uma cultura e de uma sociedade com seus pensamentos, códigos éticos e morais. E, como indivíduos, passamos a nos reconhecer pertencentes a este emaranhado de relações. Alguns pensadores como Gianni Vattimo, o autor a que se dedica este estudo, afirma que vivemos no período da pós-modernidade. Uma expressão delicada e controversa, já que não se trata de um período demarcado cronologicamente, mas que se trata, de uma nova etapa no percurso histórico da humanidade.

Ao percebermos o modo como as novas gerações se portam em relação às instituições, principalmente religiosas, começamos a sentir a necessidade de averiguar e tentar compreender o que ocorre para que tantas pessoas busquem mesmo neste tempo, caracterizado pela técnica e ciência, o religioso, embora negando as instituições religiosas. Por que o sagrado faz tanta diferença na vida das pessoas e o que as faz procurá-lo? Seria uma ingenuidade? Seria uma tentativa de autoengano? No decorrer da pesquisa, fomos percebendo que esta interação com o sagrado tende a ser uma presença constante na história da humanidade e o modo como as pessoas se relacionam com ele vai variando bem distintamente de acordo com a cultura local. Não obstante a pluralidade vigente em nossas sociedades o desejo deste encontro é presente e a necessidade de uma pertença também. É por isso que estamos propondo nesta pesquisa fazer um processo de busca com os seguintes objetivos: primeiro, apreciar o retorno do sagrado na pós-modernidade e suas implicações na cultura e na sociedade; segundo, entender os fatores que regem este novo percurso, de modo especial o indivíduo que se propõe a fazê-lo; e terceiro, como estabelecer o diálogo entre pós-modernidade e Cristianismo.

Com o objetivo de investigar a relação da cultura pós-moderna e a religiosidade atual a partir de Gianni Vattimo, escolhemos como principal obra para esta pesquisa o livro *Depois da Cristandade*: por um cristianismo não religioso, em vista de determinar as principais relações entre cultura e religião na pós-modernidade e de averiguar os fatores favoráveis ao retorno do sagrado na pós-modernidade. Para isto, fizemos uma vasta pesquisa em inúmeros livros, entrevistas, artigos, revistas, em que Vattimo expõe sua filosofia, uma vez que seu pensamento transita por inúmeros campos para além da filosofia, tais como política, arte e religião. Além disso, nos propomos a identificar as características da cultura pós-moderna na obra de Vattimo e como ele a compreende. Para tanto, avaliaremos as implicações da religiosidade atual na concepção do sagrado tradicional e compararemos com as novas formas do sagrado surgidas

no contexto pós-moderno. As categorias filosóficas determinadas por Vattimo para compreender a transição da religiosidade institucional para a “religiosidade pós-moderna” são a de *pensiero forte* (na política, filosofia, religião) e *pensiero debole*.

Contudo, para chegarmos à concepção vattimiana precisamos retomar alguns pensadores que influenciaram seu pensamento. Em primeiro lugar, Gioacchino da Fiore (1132-1202 d.C.), que com suas inspirações filosóficas e teológicas, ficou famoso por suas profecias sobre as eras da humanidade identificadas com as pessoas da Santíssima Trindade, ou seja, períodos marcadamente denominados como Era do Pai (o poder absoluto); do Filho (pela Revelação do Filho de Deus e a fundação da Igreja) e do Espírito Santo (Tempo do amor universal e igualdade entre todos). Esta profecia foi reverberando ao longo do tempo, muitas vezes responsável por um certo milenarismo. Este pensador influenciou muitos intelectuais dentro e fora do ambiente eclesial, o que de certo modo, ajudou inúmeros seguidores a possuírem uma outra postura diante das Escrituras bíblicas.

Ainda neste percurso dentro das influências intelectuais que compõem o pensamento vattimiano, recordamos Nietzsche (1844 - 1900) que muito contribuiu para se pensar a religião e a metafísica após a constatação da “Morte de Deus”. Consideramos essencial a constatação nietzschiana, pois é a partir desta sentença que o Ocidente passa a perceber o ruir da era da cristandade e o início de um novo tempo dominado pela ciência e a técnica. A morte de Deus, mais do que dizer do assassinato de um ente divino, significa o assassinato das respostas absolutas e universais pautadas no pensamento metafísico. Para endossar nossa reflexão, nos valeremos do filósofo M. Heidegger (1899 - 1976) que também influenciou o pensamento de Vattimo e que buscou esclarecer o verdadeiro sentido do ser, partindo de uma hermenêutica da existência do homem, radicalizando assim o fim da metafísica e dos fundamentos absolutos e universais.

Da Fiori, Nietzsche e Heidegger nos permitem chegar ao filósofo italiano Gianni Vattimo<sup>1</sup> (1936) que ao retomar a divisão das eras trinitárias de Da Fiori afirma que estamos

---

<sup>1</sup> Gianni Vattimo nasceu em 1936 em Turim, onde se formou em Filosofia com Luigi Pareyson. Ele continuou seus estudos na Alemanha e, retornando à Itália em 1964, começou a ensinar na Universidade de Turim, primeiramente Estética e então Filosofia Teórica. Em quarenta e cinco anos de ensino, foi docente (em Turim, nos anos 70) e professor visitante em várias universidades americanas (Yale, Los Angeles, Universidade de Nova York, Universidade Estadual de Nova York). Como estudante, nos anos 1950, juntamente com Furio Colombo e Umberto Eco, trabalhou nos programas culturais da Rai, entre outros, realizando o programa de televisão "Orizzonte", uma revista semanal sobre política e informação. Membro dos comitês científicos de várias revistas italianas e estrangeiras, ele realizou conferências e seminários em inúmeras universidades em todo o mundo. Ele dirigiu a "Revisão Estética" e recebeu diplomas honorários de várias universidades na Europa e América. Em 2002, recebeu o Prêmio "Hannah Arendt" pelo Pensamento Político e a Medalha do

vivendo a era do Espírito, ou seja, a era do amor, da igualdade, da acolhida. Nesta perspectiva, Vattimo apresenta o conceito de *pensiero debole* apropriando-se, ao mesmo tempo, dos conceitos bíblicos de *kénosis* e *caritas*, bem como dos conceitos filosóficos de *secularização* e *niilismo*. Tomamos este conceito como a chave de leitura para compreender a religiosidade do nosso tempo, quando o *pensiero forte* - marcadamente presente nas religiões institucionalizadas - parece não mais convencer.

Dessa forma, nosso intuito é identificar as principais características da cultura pós-moderna a partir do que o autor descreve em sua obra. A começar de então, procuraremos averiguar as características do atual fenômeno religioso em sua obra, comparando a religiosidade atual da concepção do sagrado tradicional.

No primeiro capítulo “O fenômeno religioso na pós-modernidade segundo Gianni Vattimo”, faremos uma leitura sobre o fim da modernidade identificando, no colapso das metanarrativas e na recusa do absoluto da razão, o que provocou a morte do Deus religioso e dos filósofos o enfraquecimento da fundamentação metafísica do ateísmo moderno. Com este processo abriu-se na cultura pós-moderna um novo espaço para a religião. De fato, a alternativa que propomos é analisar o niilismo a partir de uma espécie de fé no amor, no Deus de amor, num mundo melhor. Este novo espaço religioso foi preenchido por dois movimentos contrários: o fundamentalismo ou pensamento forte, e a atitude acolhida dos outros, inspirada pelo amor, que Vattimo chama de *pensiero debole*.

No segundo capítulo, “*Gioacchino da Fiore* e a era do Espírito: influência na filosofia *vattimiana*” veremos a importância do abade calabrês sobre Vattimo e como a profecia de Da Fiori inspira sua filosofia com o *pensiero debole*. A pós-modernidade como Era do Espírito se forja no processo de dessacralização do mundo, influenciado pela secularização, cuja resposta só pode ser um pensamento onde fundamentos e argumentos de autoridade não têm mais lugar.

No terceiro capítulo, “A questão da verdade e a des-institucionalização do cristianismo”, trataremos sobre as características do cristianismo pautado no *pensiero debole* em contraste com a cristandade tradicional que abandona a ideia de *kénosis* e *caritas* para se firmar no *pensiero forte*. Para isto, veremos como Vattimo trata deste processo de *des-institucionalização*

---

Presidente da Universidade de Georgetown em 2006; em 2010, ele ocupou as prestigiadas conferências de Gifford na Universidade de Glasgow. Em 1997, foi nomeado Grand Officer of Merit of the Italian Republic. Atualmente é vice-presidente da Academia da Latinidade. Em 2009, ele foi reeleito para o Parlamento Europeu, depois de seu primeiro mandato de 1999 a 2004. Em 2006, Vattimo contou sua vida a Piergiorgio Paterlini, autor da autobiografia a quatro mãos intitulada *Non Essere Dio* (Aliberti). VATTIMO, Gianni. Il blog di Gianni Vattimo, filosofo e deputato europeo dell'Italia dei Valori. Disponível em: <<http://giannivattimo.blogspot.com.br/p/chi-sono.html>>. Acesso em: 22 fev. 2018.

e como surge a questão da verdade na pós-modernidade, agora posta em cheque nos inúmeros campos do saber como a política, filosofia e religião. Questionaremos o que entendemos por verdade e como ela consegue se manter mediante tantas possibilidades de acertos e novos fundamentos. Será que é possível, ainda hoje, haver uma verdade que responda às necessidades da pós-modernidade?

E, por fim, chegaremos ao questionamento sobre o futuro da religião e o *pensiero debole*, suas implicações diretas e sua forma de rever as possibilidades de sagrado que se manifesta de modo direto na comunidade e sua compatibilidade do cristianismo não-religioso com o cristianismo evangélico e tradicional.

Almejamos assim, contribuir para a pesquisa acadêmica em torno da religião e suas reverberações sociais, num período em que os discursos totalizantes tendem a despertar a simpatia e a confiança das populações amedrontadas. Acreditamos que apenas com o resgate dos valores fundacionais do cristianismo poderemos superar as formas de violência simbólica que provém dos fundamentalismos religiosos contemporâneos.



O fenômeno religioso na pós-modernidade é caracterizado de inúmeros modos e sob diversos aspectos. Tendo em vista estas várias possibilidades, nossa pesquisa escolheu visualizar tal realidade a partir da proposta do filósofo italiano Gianni Vattimo, cuja interpretação incorpora diversas categorias filosóficas sob o prisma daquilo que ele chama *pensiero debole*. Para isto, buscaremos compreender neste primeiro capítulo os conceitos e definições que constituem sua filosofia, abordando o que seria o *pensiero debole*, seu conceito e sua aplicabilidade. Em seguida, faremos uma análise da identidade cultural do homem pós-moderno, na qual estudaremos alguns conceitos empregados por Vattimo na interpretação deste tempo histórico, como *secularização*, *niilismo*, *kénosis*, *caritas*. Usaremos como ponto de partida a alegoria da “morte de Deus” até chegarmos a uma *ontologia debole*. No final dos anos 1970, surge o debate sobre um possível retorno do sagrado nas sociedades pós-industriais. Consideramos, portanto, necessário refletir sobre a situação atual da religião, examinando quais seriam as conclusões que poderiam ser tiradas de tal reflexão. É relevante pensarmos as transformações do religioso neste cenário pós-moderno, que apontam para a perspectiva de uma sociedade secularizada.

### 1.1 O *pensiero debole* na pós-modernidade: compreensão a partir de Gianni Vattimo

Dentre os filósofos que deram suas contribuições para o avanço do pensamento moderno destacam-se Descartes, Kant e Hegel. Eles articularam sua visão da realidade sob a égide da razão, mas ainda tendo Deus como uma de suas referências. Neste contexto de descobertas com a substituição do teocentrismo pelo antropocentrismo, F. Nietzsche (1884-1900) apresenta seu pensamento de desconstrução da metafísica, tirando do centro da realidade o Deus metafísico e pondo em seu lugar a vida humana e sua energia. No aforismo §125 de seu livro *A gaia ciência*, F. Nietzsche<sup>2</sup> narra as consequências da morte de Deus, constatando a emergência de um “novo tempo do pensar”. Esta ideia é levada adiante por outro filósofo, Martin Heidegger, que propõe com seu pensamento, “um novo começo graças à iniciativa gratuita do ser em relação ao ente, marcado pela diferença ontológica”<sup>3</sup>.

O evento “fim da metafísica” tem, no pensamento de Heidegger, o mesmo sentido da morte de Deus: aqui também é o Deus moral que é “*überwunden*”, superado, colocado de lado. O que Heidegger chama de metafísica é, na

<sup>2</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. (Coleção das obras de Nietzsche).

<sup>3</sup> TEIXEIRA, Evilázio Borges. *A fragilidade da razão: pensiero debole e niilismo hermenêutico em Gianni Vattimo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. (Coleção Filosofia; 191).

verdade, a crença em uma ordem objetiva do mundo que o pensamento deveria reconhecer para poder adequar tanto suas descrições da realidade quanto suas escolhas morais<sup>4</sup>.

Nietzsche e Heidegger foram justamente os inspiradores de Gianni Vattimo, que no campo da filosofia pós-moderna se destaca na investigação e observação da manifestação do sagrado, pensando suas características não somente religiosas, mas culturais e políticas, e como estas realidades convivem neste processo de transformação histórica do pensamento.

Heidegger considera Nietzsche como aquele que elucidou o problema da relação entre história e metafísica, criando as condições para um novo início da filosofia. A reflexão de Gianni Vattimo parte exatamente do confronto crítico entre Heidegger e Nietzsche, que busca no projeto do *Ser e tempo* ‘rastrear’ o *novum* da história do ser<sup>5</sup>.

A elaboração do pensamento de Vattimo sobre a religião implica uma compreensão do cristianismo livre do enraizamento metafísico e das normas absolutas, que retome a proposta de um Deus encarnado e humano, ou seja, um cristianismo depois da cristandade. O termo cristianismo, nessa acepção, significa a própria mensagem cristã, enquanto que cristandade significa a realidade do cristianismo através dos séculos, pautada por uma imagem distorcida de Deus que parece se preocupar apenas com regras e normas morais. Com a queda deste pensamento, pode-se dar espaço a uma nova visão religiosa ou a uma nova religião, com a possibilidade de reassumir a sua mensagem original e assim promover um verdadeiro cristianismo. É o tempo da religião da caridade, não mais de mandamentos e normas. Segundo Vattimo:

Uma semelhante concepção da fé pós-moderna, obviamente, não tem nada a ver com a aceitação de dogmas rigidamente definidos ou de disciplinas impostas por uma autoridade. A Igreja é certamente importante não apenas como veículo da revelação, mas também, e sobretudo, como comunidade de crentes que na caridade, ouvem e interpretam livremente (se ajudando e, portanto, igualmente se corrigindo reciprocamente) o sentido da mensagem cristã. Esta é uma ideia de Igreja que encontramos, por exemplo, em vários pensadores românticos, como Novalis e Schleiermacher, e que é erroneamente considerada uma utopia a ser descartada juntamente com outras teses do idealismo dos séculos XVIII e XIX. Talvez somente levando a sério esta utopia, o cristianismo se torne capaz de realizar no mundo pós-moderno a sua vocação de religião universal<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*: por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004b, p. 22.

<sup>5</sup> TEIXEIRA, 2005, p. 65.

<sup>6</sup> VATTIMO, 2004b, p. 16.

Para Vattimo, estamos vivendo a era do Espírito<sup>7</sup>, caracterizada pela total liberdade do amor. O que se vê é a possibilidade de vivermos nesta era.

O cristianismo é finalmente a religião que abre o caminho para uma existência não estritamente religiosa, no sentido dos laços, da imposição, da autoridade - e aqui poderia referir-me a Gioacchino da Fiore, que falou de uma terceira idade da história da humanidade e da história da salvação, na qual emerge sempre mais o sentido “espiritual” da Escritura e a caridade toma o lugar da disciplina<sup>8</sup>.

No seu pensamento, sobretudo no livro *Depois da cristandade por um cristianismo não religioso*, Vattimo discorre sobre esta ação do sagrado na pós-modernidade, inserida neste esquema cultural hodierno com suas variações e espontaneidade, não mais assegurada por uma estrutura religiosa, nem mesmo governamental. Para Vattimo, a ação religiosa e cristã acontece na ação kenótica do filho de Deus, o Verbo encarnado<sup>9</sup>. Daí a importância da ação kenótica, pois, por meio dela acontecem a encarnação e o encontro na comunidade, lugar real de partilha e encontro, caridade e amor.

Por isso, nossa intenção é apreender a relação que Vattimo estabelece entre a cultura pós-moderna e o atual fenômeno religioso, buscando compreender o que o filósofo entende por *kénosis*, e por cultura pós-moderna, com seus aspectos como *pensiero debole* e a *caritas*. Eis o problema: Como, a partir de Vattimo, se pode pensar o problema do sagrado na sociedade

---

<sup>7</sup> Gioacchino da Fiore, em parte pelo conteúdo específico da sua atitude perante a idade do Espírito, quer por sua atitude teológica geral, que compreende a história da salvação como história de uma transformação “espiritualizante” do sentido da Escritura, é tomado aqui como emblema deste modo de conceber e viver a experiência religiosa. A revelação bíblica, segundo esta perspectiva, não é a comunicação de uma mensagem que deve apenas ser entendida o mais fiel e “definitivamente” possível para que possa ser aplicada às novas vidas, a salvação que ela promete é também e, acima de tudo, uma compreensão sempre mais “plena”, mais perfeita, mas não simplesmente mais “objetiva” e literal, da própria mensagem. A história da salvação não é somente a história do anúncio, e sim, sobretudo, a história de um anúncio, do qual a recepção representa um momento construtivo, não apenas acidental (VATTIMO, 2004b, p. 39).

<sup>8</sup> VATTIMO, Gianni; GIRARD, René. *Cristianismo e relativismo: verdade ou fé frágil?* Aparecida: Santuário, 2010.

<sup>9</sup> Como explica Vattimo: “Ao se ver diante da tarefa de aliviar o peso da letra da Bíblia e dos dogmas, com o objetivo de entender a verdade das outras religiões, o pensamento cristão descobre, realmente, que a única coisa que conta é a caridade; de fato, somente a caridade constitui o limite e o critério da interpretação espiritual da Escritura. Analogamente, o pensamento filosófico, quando percebe que a história do ser se revela, na época do fim da metafísica, como destino de enfraquecimento (com a realidade que se “reduz” a conflito, ou jogo, de interpretações), se conscientiza de que este destino é também o único fio condutor ao qual pode fazer referência ao avaliar a plausibilidade das interpretações e, sobretudo, ao decidir quanto às opções morais. Não existe nem o fundamento metafísico último e indiscutível” (VATTIMO, 2004b, p. 66).

contemporânea, com suas múltiplas interfaces sociais, políticas e culturais? Para se responder a tal questionamento faz-se mister trilhar um percurso que marca a passagem da modernidade para a pós-modernidade, entendida a partir do anúncio da “morte de Deus” com Nietzsche e do processo de niilismo e secularização. Neste processo devemos levar em conta que o *pensiero debole* tem uma vocação natural para pensar o religioso. Um traço pertinente apresentado por Gianni Vattimo é a insistência no pluralismo pós-moderno e na necessidade de perceber as inúmeras possibilidades de reflexão que esta situação traz,

Minha intenção é, acima de tudo, mostrar como o pluralismo pós-moderno permite (a mim, mas creio que também a todos, em geral) reencontrar a fé cristã. Se Deus morreu, ou seja, se a filosofia tomou consciência de não poder postular, com absoluta certeza, um fundamento definitivo, então, também não existe mais a “necessidade” de um ateísmo filosófico. Somente uma filosofia “absoluta” pode se sentir autorizada a negar a experiência religiosa<sup>10</sup>.

É importante deixar claro que a modernidade tem seu período, enquanto o *pensiero debole* se mantém constantemente atualizado na tentativa de escutar o presente de modo mais crítico com uma reflexão cética, sobre o poder em suas mais diversas manifestações, principalmente, sobre o poder religioso enquanto fundamento último e absoluto.

Todavia, talvez exista algo, ainda mais importante, a ser apreendido a partir do anúncio de Nietzsche, porque os seus fiéis o mataram; isso é, aprenderam a não mentir apenas porque ele assim os havia ordenado e, no final, descobriram que o próprio Deus era uma mentira supérflua. Sob a luz da nossa experiência pós-moderna, isto significa que justamente porque este Deus-fundamento último, que é a estrutura metafísica do real, não é mais sustentável, torna-se novamente possível uma crença em Deus. Certamente, porém, não no Deus da metafísica e da escolástica medieval que de qualquer forma, não é o Deus da Bíblia, daquele livro que a própria metafísica moderna, racional e absoluta, aos poucos havia dissolvido e negado<sup>11</sup>.

A pós-modernidade, ao assumir a queda das grandes narrativas, que incluem a não existência de uma estrutura filosófica que acredita poder demonstrar a “*não-existência de Deus*”, instiga os crentes a voltar seus olhares para o sagrado: “então nos vemos novamente livres para escutar as palavras da Escritura”<sup>12</sup>.

### 1.1.1 O anúncio da Morte de Deus ou declínio da modernidade?

---

<sup>10</sup>VATTIMO, 2004b, p. 12.

<sup>11</sup>*Idem.*

<sup>12</sup>*Idem.*

Neste ponto iremos demonstrar o processo e as consequências da Morte de Deus anunciada por F. Nietzsche. Faremos inicialmente nosso percurso a partir do aforismo §125 (*O homem louco*) episódio da Morte de Deus<sup>13</sup>, quando visualizaremos alguns elementos que favoreceram o avanço da técnica e da ciência na pós-modernidade. Investigaremos os passos deste novo tempo, divorciado de conceitos clássicos como os da metafísica. O “Deus excluído” e a exclusão de tudo que se refere ao absoluto fazem surgir, assim, novos conceitos como Niilismo e Secularização que serão a marca desse novo tempo. Com esta ruptura o homem se viu sem respostas prontas e fundamentos universais. Cabe à humanidade se apoiar na busca por explicações racionais respaldadas pela ciência.

No aforismo §125, Nietzsche<sup>14</sup> anuncia a morte de Deus, proferido por um louco num espaço público, local de comércio e encontro, assemelhando-se a Diógenes de Sínope (413-323 a. C.) que, de maneira irônica, andava ao meio dia nas praças com uma lanterna acesa, gritando: “Procuro um homem!”, na esperança de encontrar alguém que estivesse para além dos padrões

---

<sup>13</sup>O homem Louco - Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? - E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? - gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! Nós o matamos - vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? - também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós os matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais - quem nos limpará esse sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve ato maior - e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!” Nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. “Eu venho cedo demais”, disse então, “não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos. Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação - e, no entanto, eles cometeram! - Conta-se também no mesmo dia o homem louco irrompeu em várias igrejas, e em cada uma entoou o seu *Réquiem aeternum deo*. Levado para fora e interrogado, limitava-se a responder: “O que são ainda essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?” (NIETZSCHE, 2012, p. 137).

<sup>14</sup>*Idem*.

estereotipados de sua época. Diógenes procurava um homem que vivesse sua perfeita natureza e tivesse encontrado sua felicidade. Agora, no aforismo nietzschiano, temos um louco que sai à procura de Deus gritando em meio ao mercado com sua lanterna acesa. As outras personagens são pessoas incrédulas.

Para Nietzsche<sup>15</sup>, Deus é o “conceito último das coisas”, e apesar da evidente ironia em sua fala, ele crê que para alguns filósofos e de modo especial os clássicos, as definições de eterno, sumo bem, absoluto são constantes para assegurar e ilustrar o arcabouço filosófico:

todos os valores superiores são de primeira categoria, todos os conceitos supremos, o ser, o absoluto, o bem, o verdadeiro, o perfeito - nenhum deles pode ter experimentado o devir; *devem*, por conseguinte, ser *causa sui*. Mas, além disso, esses conceitos não podem ser contraditórios. E assim os filósofos chegam ao seu estupendo conceito de ‘Deus’<sup>16</sup>.

Deus é entendido como conceito puramente metafísico guardador das tradições e ideias que se situam para além do empírico e, portanto, Ele seria o assegurador da ordem das coisas, tanto no mundo metafísico quanto no físico. A Morte de Deus dá margem para o surgimento do niilismo, ou seja, da negação das referências de absoluto e fim último das coisas. Vale ressaltar que a figura de um Deus onipotente trazia consigo não somente uma resposta à natureza e suas alterações, mas também, interferia em valores morais e juízos internos, pois com a herança medieval era este Deus onisciente - o assegurador da participação do indivíduo na vida social e particular. A ideia de morte de Deus reforça uma falência da estrutura metafísica presente não somente na religião, mas também nos esquemas filosóficos. É importante ressaltar a contribuição de Nietzsche nesta perspectiva, pois “o anúncio de Nietzsche, segundo o qual “Deus morreu”, não é tanto, ou principalmente, uma afirmação de ateísmo, como se ele estivesse dizendo: Deus não existe”<sup>17</sup>. Sendo que a intenção nietzschiana é mostrar a não existência de um “fundamento definitivo”<sup>18</sup>, cabe observar os seus impactos, dada a influência dessa ação na história cultural e religiosa do Ocidente, e como compreender neste movimento o germinar da pós-modernidade.

Como juntarmos todas as coisas, isto é, Nietzsche, Heidegger, o fim do colonialismo e a fé cristã? De forma muito simplificada, creio poder dizer que

---

<sup>15</sup>NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. (Coleção das obras de Nietzsche).

<sup>16</sup>*Idem*.

<sup>17</sup>VATTIMO, 2004b, p. 9.

<sup>18</sup>*Idem*.

a época na qual vivemos hoje, e que com justa razão chamamos de pós-moderna, é aquela em que não mais podemos pensar a realidade como uma estrutura fortemente ancorada em um único fundamento, que a filosofia teria a tarefa de conhecer e a religião, talvez, a de adorar. O mundo efetivamente pluralista em que vivemos não mais se deixa interpretar por um pensamento que deseja unificá-lo a qualquer custo, em nome de uma verdade definitiva, pois este, entre outras coisas, esbarraria nos ideais democráticos (...)¹⁹.

Contudo vemos que o anúncio da morte de Deus e o declínio da modernidade são dois movimentos inteiramente interligados, pois este prognóstico constata o “desenvolvimento das ciências históricas, mas também da antropologia cultural, fazendo amadurecer a consciência de que não existe um único curso da história (que culminaria na civilização ocidental), e sim culturas e histórias diversas”²⁰. O contrário, e uma só civilização, era fortemente defendido no período da modernidade, cujo eurocentrismo dominava todas as formas de pensamento, inclusive a identidade religiosa.

### 1.1.2 Das heranças de um “Deus morto”: *Nilismo* e *Secularização*

Para compreendermos melhor o conceito de Nilismo e como este se dá na história, faz-se mister uma maior clareza sobre o que seria a morte de Deus, pois o Nilismo é diretamente uma consequência desta “ausência da onipresença”. Como vimos no ponto anterior, Deus não era somente o ser metafísico, mas correspondia a toda uma estrutura “natural”, moral e ordenadora do universo físico e metafísico.

Segundo Nietzsche, Deus é o termo que concentra em si uma diversidade de conceitos metafísicos tradicionais. Por exemplo: “todos os conceitos mais elevados, o ser, o incondicional, o Bem, o verdadeiro, o perfeito” são abarcados pelo “conceito estupendo de ‘Deus’”. Trata-se de Deus enquanto conceito metafísico sintetizador de todos os demais conceitos da tradição responsáveis por caracterizar a estrutura meta empírica do mundo²¹.

Se encararmos a Morte de Deus como um dado histórico, veremos que o homem ocidental sofreu enormemente este infortúnio da “orfandade divina”, pois sua estrutura moral e social dependia diretamente da intervenção, aprovação ou reprovação de um Deus onipresentemente regulador e observador. Ora, se Deus era o regulador das ações morais e da

---

¹⁹VATTIMO, 2004b, p. 11.

²⁰*Idem.*

²¹CABRAL, Alexandre Marques. *Nilismo e hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã*. Rio de Janeiro: Mauad: 2014. (Sapere aude).

ordem da natureza, com sua morte, não nos restaria nada mais que assegurasse um sentido comum ou alguma obrigatoriedade para praticarmos ações com fins “universais”. Perdemos o sentido comum e universal das coisas, restando somente o nada redundante das nossas ações, já que sem o acesso ao absoluto e aos “princípios vinculativos com a tradição” chegaremos ao niilismo “como ausência de verdades absolutas”<sup>22</sup>.

Para Nietzsche, todo o processo do niilismo pode ser resumido na morte de Deus, ou, também, na “desvalorização dos valores supremos”. Para Heidegger, o ser se aniquila na medida em que se transforma completamente em valor<sup>23</sup>.

Disto resulta a perda de referência comum e mais que isto, uma perda existencial de padrões regulamentadores de nossas consciências. Cabe a nós olharmos este contexto de morte de Deus e do surgimento do niilismo não como um rompimento de uma tradição e a chegada de um período de perda de sentido ou das normas norteadoras da sociedade. Vemos este acontecimento como um novo tempo histórico, que nos abre um novo campo hermenêutico que se distingue do pensamento metafísico porque olha para além de si não sendo uma verdade última, mas uma possibilidade de reflexão que se abre ao diálogo e ao confronto com as diversas oportunidades que surgem na existência humana. É importante não nos apegarmos a categorias exatas e fechadas demais, e sim, graças ao advento do niilismo, pôr em questão muitas “certezas” e estruturas “infalíveis”.

Para Nietzsche, as mencionadas categorias de fim, unidade e ser, dentre outras, remetem diretamente à sua compreensão da ideia metafísica de Deus. À medida que o niilismo surge primeiramente da morte de Deus, ele corrompe as categorias metafísicas em geral, já que estas convergiam para a própria ideia de Deus. Consequentemente, o colapso da metafísica e a dissolução das metanarrativas não desvalorizam o mundo, pois a consequência extrema do niilismo é permitir a compreensão de que o mundo desvalorizado é um mundo interpretado. Como ainda será visto em seus pormenores, com a morte de Deus, a interpretação metafísica do mundo não é mais a interpretação do mundo, ela aparece como *mais uma* interpretação possível do mundo<sup>24</sup>.

Como falamos anteriormente, o niilismo, assim como a metafísica, passa a ser uma possibilidade de interpretar a existência, pois até então toda experiência do sentido se concentrava apenas numa forma de interpretação - a da religiosidade firmada na tradição. Com

---

<sup>22</sup>CABRAL, 2014, p. 29.

<sup>23</sup>VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996a. p. 4.

<sup>24</sup>*Idem*, p. 31.



a morte de Deus e a retirada das estruturas metafísicas o que se tinha por certo e exato é posto à prova, não somente as metanarrativas, mas o próprio Deus. Contudo, o niilismo abre a reflexão sobre o sagrado, a mística, e outros fundamentos que compõem o cenário não só religioso, mas também existencial do homem enquanto sujeito no mundo.

Com o niilismo e a técnica temos de modo visível seu avanço na modernidade. Trata-se da entrada de outra possibilidade de verdade, agora pautado pela ciência e razão. Saímos de um tempo comandado pela religião e dogmas e entramos numa era dominada pela razão e ciência. Contudo, parece que o homem não abdica de se direcionar ao que ele considera “absoluto”, seja esta a religião ou a ciência, algo que confirme sua dependência do intocável e do inacessível.

Entre tantas armadilhas e fundos falsos do texto de Nietzsche, encontra-se também o seguinte: que, reconhecido ao mundo verdadeiro o caráter de fábula, venha a se atribuir à fábula a antiga dignidade metafísica (a “glória”) do mundo verdadeiro. A experiência que se abre para o niilismo consumado não é, porém, uma experiência de plenitude, de glória, de *ontos on*, apenas desligada dos pretensos valores últimos e referida, em vez disso, de modo emancipado, aos valores que a tradição metafísica sempre considerou baixos e ignóbeis, e que, assim, são resgatados para a sua verdadeira dignidade<sup>25</sup>

Esta experiência que surge com o niilismo, traz em si a possibilidade de valorização daquilo que antes não era reconhecido. O humano ganha espaço, ao invés do divino, pondo em relevo os “valores das culturas marginais, das culturas populares, opostos aos das culturas dominantes”<sup>26</sup>, bem como expressões livres e despojadas de conceitos absolutos<sup>27</sup>. Vattimo mostra que este tempo de mudança não parte de uma lógica linear e sistematizada e sim, de uma possibilidade que é dada por meio da derrocada da metafísica, bem como da expansão das ciências e do pluralismo de ideias. Vale ressaltar o papel da técnica neste processo que passa a

---

<sup>25</sup>VATTIMO, 1996a, p. 10.

<sup>26</sup>*Idem*.

<sup>27</sup>Vattimo (1996a, p. 7) aduz que a ideia de pós-modernidade não deve ser tomada como algo posto logo após a Modernidade, como se existisse uma lógica de fundação [de superação e legitimação historicistas]: “o ‘pós’ de pós-modernidade indica, com efeito, uma despedida da modernidade, que, na medida em que quer fugir das suas lógicas de desenvolvimento, ou seja, sobretudo da ideia de ‘superação’ crítica em direção a uma fundamentação, busca precisamente o que Nietzsche e Heidegger procuraram em sua relação ‘crítica’ com o pensamento ocidental” (MAIA, Antônio Glaudenir Brasil. *A dimensão ética da Ontologia da atualidade de Gianni Vattimo*. 2010. 196 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal de Pernambuco - Universidade Federal de Rio Grande do Norte - Universidade Federal da Paraíba - Programa Integrado de Doutorado em Filosofia. Recife/PE, p. 192). Portanto, Maia expõe que na concepção vattimiana de pós-modernidade se leva em consideração a própria crise da legitimação linear-unitária do tempo histórico, uma saída da orientação historicista metafísico moderna (*Idem*, p. 105).

ser encarada como uma “nova” fábula, fazendo alusão à referência nietzschiana da realidade metafísica como uma fábula.

A técnica também é fábula, *Sage*, mensagem transmitida. Vê-la nessa relação despoja-a de suas pretensões, imaginárias, de constituir uma nova realidade “forte”, que se possa assumir como evidente ou glorificar como o *ontos on* platônico. O mito da técnica desumanizante e, também, a realidade desse mito nas sociedades de organização total são enrijecimentos metafísicos que continuam a ler a fábula como “verdade”. O niilismo consumado, como o *Abgrund* heideggeriano, chama-nos a uma experiência fabulizada da realidade, que é, também, nossa única possibilidade de liberdade<sup>28</sup>.

Diante disso, cabe perceber as implicações niilistas, do fim da metafísica com sua terminologia, que seria esta experiência “fabulizada” à qual Nietzsche e Heidegger se referem.

O termo niilismo, inclusive quando se trata de niilismo consumado, portanto não passivo ou reativo, na terminologia de Nietzsche, mantém, como o de “fábula”, algumas das características que possui na linguagem comum: o mundo em que a verdade tornou-se fábula é, de fato, o lugar de uma experiência que não é “mais autêntica” do que a experiência aberta pela metafísica. Essa experiência não é *mais* autêntica porque a autenticidade mesma - o próprio, a reapropriação - desvaneceu com a morte de Deus<sup>29</sup>.

Outra implicação direta ocasionada pelo anúncio da morte de Deus e pela chegada do niilismo é o ateísmo contemporâneo que não se dá somente como um ateísmo radical, mas, conforme diz o próprio Vattimo<sup>30</sup>, como um “ateísmo ‘reapropriativo’” que implica de modo direto a crise do humanismo. Atinge, com efeito, as estruturas ideológicas do mesmo homem pós-moderno que já encontra grande resistência para recorrer à intervenção direta do transcendente, ou seja, “também se pode aceitar a tese de que o humanismo está em crise *porque* Deus está morto; isto é, a verdadeira substância da crise do humanismo é a morte de Deus”<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup>VATTIMO, 1996a, p. 15.

<sup>29</sup>*Idem*, p. 11.

<sup>30</sup>*Idem*, p. 18.

<sup>31</sup>No escrito de Heidegger, humanismo é nada mais, nada menos que sinônimo de metafísica, na medida em que somente na perspectiva de uma metafísica como teoria geral do ser do ente, que pensa esse ser em termos “objetivos” (esquecendo, pois, a diferença ontológica), somente em tal perspectiva o homem pode encontrar uma definição, com base na qual possa “construir-se”, educar-se, proporcionando-se uma *Bildung*, inclusive no sentido das *humanae litterae* que definem o humanismo com momento da história da cultura europeia. Não há humanismo a não ser como desenvolvimento de uma metafísica em que o homem determina um papel para si, que não é necessariamente central ou exclusivo. Ao contrário, como Heidegger de resto mostra em sua reconstrução, sempre retomada, da história da metafísica, é só na medida em que vem à luz seu caráter “humanístico”, no sentido de redução de tudo ao homem, que a metafísica pode sobreviver como tal. Quando esse caráter redutivo da metafísica se torna explícito, como acontece, segundo Heidegger, em Nietzsche (o ser como vontade

É necessária uma razão para garantir ao homem um lugar central na realidade, seja ela Deus ou a técnica.

Este contexto niilista de crise do humanismo possibilita o surgimento de outro movimento característico da pós-modernidade: a secularização. Têm-se inúmeras definições sobre este fenômeno, seja a total desvinculação do mundo religioso, seja o anseio pelo sujeito autônomo e protagonista de sua existência, tirando toda a “responsabilidade” do Deus metafísico ou da instituição religiosa e assumindo sua história.

Uma sociedade secularizada seria aquela que não se define em nada a partir da transcendência religiosa. O mundo secularizado estaria na passagem de uma mentalidade simbólica, do mundo medieval no qual o homem não é dono de si, para uma racionalidade secular. A partir disso, nasceria o homem livre da religião e da metafísica. [...]. Assim, a secularização coincide com a uma nova época de mudança na apreensão do mundo, com as passagens do simbólico para o regime científico; do rural, para o urbano; de um mundo hierárquico, para um tempo idealmente igualitário e democrático<sup>32</sup>.

Gianni Vattimo em sua obra defende esta secularização como a possibilidade de uma experiência de retorno do sagrado. Neste contexto de retorno, o autor, trata de temas específicos que para ele são características pertinentes deste tempo; são eles: *kénosis*, *caritas* e *pensiero debole*.

A leitura vattiminiana, todavia, é mais radical ao concluir que a secularização e cristianismo, pós-modernidade e fé cristã além de não serem opostos, são a mesma coisa, mostrando, ainda como os conceitos que provêm da teologia como encarnação, *kénosis* e *caritas* são assumidos pelo *pensamento enfraquecido* como fundamentais para a filosofia que pensa o *além-do-homem* e o ser como evento na época da morte de Deus e do fim da metafísica, grandes ícones da cultura pós-moderna secularizada<sup>33</sup>.

Cabe ressaltar, entretanto, que a secularização se manifesta, quando o homem deixa de viver na perspectiva de uma orientação metafísica, de um para-além, e passa a encarar a realidade do mundo como único modo de existência fazendo neste e deste seu lugar sagrado e espaço de sobrevivência. Ela se impõe como uma ruptura das estruturas pesadas (mesmo religiosas) para um momento de maior liberdade em relação ao ser. A partir de uma visão positiva, Vattimo afirma que “a pós-modernidade inaugura uma nova época que tem sua maior

---

de poder), a metafísica está em seu ocaso, e com ela, como constatamos cada dia, também declina o humanismo (VATTIMO, 1996a, p. 18).

<sup>32</sup>FERREIRA, Vicente de Paula. *Cristianismo não religioso no pensamento de Gianni Vattimo*. Aparecida: Santuário, 2015.

<sup>33</sup>*Idem*, p. 97.

expressão na pluralidade do real. Fatores como os meios de comunicação e a imposição da técnica impõem ao sujeito a necessidade de um novo pensamento capaz de interpretar a história”<sup>34</sup>.

Deste modo, vislumbramos o processo de secularização como aquilo que pertence ao mundo, o que se desliga do eterno, metafísico, e se agarra ao temporal, físico e fugaz do tempo presente, sendo que, tanto o niilismo quanto a secularização são heranças de um Deus morto, ou seja, o fim do período de ensimesmamento, em que a ideia se fechava em si, ancorada na existência de um absoluto onisciente e regulador.

### 1.1.3 O *pensiero debole* e a pós-modernidade

A pós-modernidade em sua continuidade histórica desconstrói as metanarrativas, presentes na história medieval e moderna. Sua posição teórica mostra a queda dessas grandes estruturas, principalmente a partir do desenvolvimento dos conceitos de *Kénosis e pensiero debole* tão presentes em sua filosofia. Distante da busca por meganarrativas, a ideia agora é perceber os movimentos internos dentro do pluralismo e fragmentação do pensamento. A pós-modernidade influencia o processo de distanciamento das grandes narrativas que se encontravam dentro de uma estrutura fechada e forte, trazendo à tona outras formas de se ver a realidade. Antes havia uma verdade absoluta. Com a pós-modernidade passa-se a haver realidades fragmentadas, cheias de lacunas. Neste contexto de fragmentação das verdades, a filosofia de Gianni Vattimo recupera a definição de *pensiero debole* que fala de um pensamento fraco, opositor à ideia vigente de pensamento forte tão presente na modernidade<sup>35</sup>. Este novo pensamento permite o paradoxo, o antagônico e a lacuna, não se preocupando em justificar-se mediante as verdades ditas ‘absolutas’, o que é característico de um *pensiero forte*.

Como o próprio Vattimo reconhece o ‘pensamento débil’ é devedor de algumas correntes mais determinantes que marcaram o século XX. Em primeiro lugar da tradição hermenêutico-existencialista. Não é possível acreditar mais numa relação objectiva com o mundo, pois o projecto no qual estamos metidos transporta já uma pré-compreensão, isto é, uma interpretação

<sup>34</sup>FERREIRA, 2015, p. 96.

<sup>35</sup>Em 1983 sai *Il pensiero debole* que reúne seus artigos, entre os quais o já citado *Dialettica, differenza, pensiero debole*. Um aceso debate acerca do tema é desencadeado na Itália e fora de Itália. De qualquer forma, o ‘pensamento débil’ entra definitivamente no mapa da reflexão crítica e da filosofia europeia (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: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008b, p. 13).

sobre a qual se enxertam sucessivas e outras interpretações. Como dizia Nietzsche: ‘não há factos, há interpretações’. Por outro lado, Vattimo diz-se também devedor dos efeitos que teve a transformação da filosofia neo-positivista em filosofia analítica. Na linha do segundo Wittgenstein, a filosofia não pode ir além dum reconhecimento da multiplicidade de jogos linguísticos que caracteriza a nossa relação ao mundo. À filosofia compete estudar e respeitar as regras desses diferentes jogos. Também a tradição estruturalista e os avanços no âmbito da antropologia e da psicanálise, sobretudo através de Levi-Strauss e Lacan, ajudaram a conformar o ‘pensamento débil’<sup>36</sup>.

Na pós-modernidade o mundo vem se revelando e se abrindo às novas interpretações. O que antes se dava por definido, fixo e fechado agora se abre ao novo e fragmenta as estruturas políticas e religiosas. Todos os ambientes da sociedade sofreram este impacto, basta observarmos as transformações na própria política. Antes os regimes eram predominantemente regidos por soberanos com um autoritarismo político exacerbado. Com o fim da modernidade, o campo político se abriu para a democracia e para regimes com maior participação popular, renunciando a um fundamento único normativo. Também o cenário religioso sofreu inúmeras influências. Um exemplo é o que houve com o catolicismo a partir do Concílio Vaticano II, e como este afetou diretamente o pensar religioso dos cristãos católicos. A pós-modernidade abre espaço para uma ideia filosófica onde todos possam se expressar e participar.

É nessa perspectiva que o pensamento fraco reivindica também o caráter de teoria da emancipação política. Enfraquecer os limites objetivos é o sentido da realização do espírito na qual pensava Hegel; e também o fim da alienação a qual visava Marx. (...) O *telos* do pensamento fraco, seja no plano histórico-político, seja naquele da religiosidade cristã na qual se inspira (mas há uma diferença entres esses “planos”?), é um mundo em que nenhuma “essência” natural põe limites à liberdade. Ou, como dizem pensadores como Habermas ou MacIntyre, em que a boa vida significa apenas uma vida na qual cada um possui a liberdade de decidir o que, para ele, é uma boa vida. Visando esse fim, isto é, visando o próprio enfraquecimento, o pensamento tem ainda muito caminho a ser feito, e nesse sentido continua a ser de plena atualidade<sup>37</sup>.

O *pensiero debole* de Gianni Vattimo permite uma abertura ao campo do fragmento na possibilidade de um diálogo múltiplo com as diferenças presentes na sociedade e na cultura.

## 1.2 A identidade cultural do homem pós-moderno

<sup>36</sup> VATTIMO, In Revista *Anthropos*, 2007, p. 13

<sup>37</sup> PECORARO, Rossano. *Nilismo e (pós) modernidade: introdução ao "pensamento fraco" de Gianni Vattimo*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2005. p. 16.

O objetivo deste segundo tópico é perceber as mudanças que foram se dando ao longo do tempo com a passagem da Modernidade para a Pós-modernidade e como o homem foi formando sua identidade cultural neste processo sem mais levar em conta as grandes referências ordenadoras da sociedade, como era a Igreja, por exemplo, detentora da fé e portadora da única verdade. Com a chegada da Modernidade vem o advento da técnica e posteriormente o *niilismo*, trazendo consigo a possibilidade da reflexão proveniente da razão e da ciência. Neste percurso iremos perceber o que Gianni Vattimo, juntamente com John D. Caputo e Jeffrey W. Robbins<sup>38</sup>, num trabalho intitulado *Después de la muerte de Dios: conversaciones sobre religion, política y cultura*, trazem de análise diante desta novidade de ruptura e continuidade no movimento histórico. Começaremos descrevendo brevemente a união entre Igreja e Estado e o monopólio dos poderes que estas duas instâncias detinham.

Através da união da Igreja e do Império Romano, ou, mais amplamente, da cultura ocidental, a revolução de Constantino conjugou os três poderes identificados por Dostoiévski, aumentando o domínio da Igreja sobre o milagre e os mistérios, a autoridade do Estado. Desta forma, o poder da Igreja foi consolidado. No entanto, o testemunho de Cristo - especialmente seu sofrimento e sua morte - e isso é algo que o grande inquisidor de Dostoiévski sabia bem - que a glória da Igreja fundamentava-se na sua rejeição de Cristo: os perseguidos tornaram-se perseguidores, e o servo tornou-se o novo amo e senhor. Desde a morte até sua exaltação, passando pela ressurreição: eis aqui a morte de Deus em Cristo duas vezes mais<sup>39</sup>.

Outra pontuação relevante refere-se à Teologia surgida neste contexto, conhecida como Teologia da morte de Deus, e à necessidade de uma fundamentação teórica para a experiência do “Silêncio de Deus” - expressão usada por alguns teólogos em relação aos acontecimentos na pós-modernidade e no mundo contemporâneo.

Aqueles que falaram da morte de Deus, portanto, estavam tentando colocar-se nessa "dura realidade que nos rodeia" e, como o antigo livro de Jó das

---

<sup>38</sup>CAPUTO, John D.; VATTIMO, Gianni; ROBBINS, Jeffrey W. *Después de la muerte de Dios: conversaciones sobre religion, política y cultura*. Buenos Aires: Paidós, 2010. (Paidós contextos; 170).

<sup>39</sup>A través de la unión de la Iglesia y el Imperio romano, o, más ampliamente, la cultura occidental, la revolución constantiniana conjugó los tres poderes identificados por Dostoiévski, añadiendo al dominio de la Iglesia sobre el milagro y los misterios, la autoridad del Estado. De este modo, el poder de la Iglesia se consolidó. Sin embargo, el testimonio de Cristo –especialmente su sufrimiento y su muerte - y esto es algo que el gran inquisidor de Dostoiévski sabía bien -, que la gloria de la Iglesia se fundamentaba en su rechazo de Cristo: los perseguidos se convertían en perseguidores, y el siervo se hacía el nuevo amo y señor. Desde la muerte, hasta su exaltación, pasando por la resurrección: he aquí la muerte de Dios en Cristo dos veces más (*Idem*, p. 18-19).

Escrituras hebraicas, eles recuperaram a antiga questão da teodicéia sobre o significado do sofrimento e das razões do aparente silêncio de Deus<sup>40</sup>.

Uma das justificativas para se afirmar a teologia da morte de Deus está no livro de Jó que traz a história do servo fiel e sofredor que passa por inúmeras situações de penúria pondo à prova sua fé e sua confiança em Deus. Jó, ao passar por inúmeras privações, questiona-se sobre o aparente silêncio de Deus diante de sua dor e sofrimento. Assim ocorreu com inúmeros religiosos que buscaram fundamentar este lugar silencioso, evidenciando uma “crise ideológica”<sup>41</sup> resultado da falta de referências e absolutos, como falamos anteriormente, procedente duma valorização exacerbada dos valores e contra valores subjetivos. Ora, se percebermos todo este processo de “substituição” entre o Deus metafísico que tudo resolvia e tudo abarcava, para se chegar a esta falta de absoluto, verificamos que, de fato, tal Deus tornou-se tenso e pesado, pois todos agora têm sua resposta (subjetiva), a partir da sua experiência pessoal tanto com o sagrado e transcendente quanto com os meios científicos que este período da razão técnica proporciona.

[...] as teologias da morte de Deus associaram-se a certo espírito de secularização que impregnava praticamente todas as facetas da sociedade ocidental contemporânea. Evidentemente, muito antes dos teólogos adotarem esse tema da morte de Deus na década de 1960, filósofos, historiadores, romancistas e teóricos da cultura já haviam observado o nascimento de uma cultura nova, mais secular. Com efeito, a distinção entre cristandade e cristianismo surge de uma narrativa histórica bem conhecida que estabelece o início da religião imperial da cristandade no século V d. C., quando o imperador Constantino instaurou, de modo definitivo, o cristianismo como religião do Império Romano. O edito de tolerância de Constantino, 312 d. C., acabou com quase três séculos de esporádicas, embora às vezes difíceis, perseguições de cristãos<sup>42</sup>.

<sup>40</sup>Aquellos que hablaban de la muerte de Dios, por lo tanto, estaban intentando situarse a sí mismos en esta «dura realidad que nos rodea», y, como el antiguo libro de Job de las Escrituras hebreas, recuperaban la antigua cuestión de la teodicea acerca del significado del sufrimiento y las razones del aparente silencio de Dios (CAPUTO; VATTIMO; ROBBINS, 2010, p. 16).

<sup>41</sup>El sociólogo de la religión Richard Fenn describe esta crisis ideológica como sigue: «La emergencia de la teología radical de la muerte de Dios, por tanto, se produce en el contexto de una crisis ideológica: en la ausencia de universales, de concepciones del mundo y orientaciones de valor, de reglas de convivencia social y prototipos de motivación individual, la nueva teología adquiere un apoyo empírico y una significación mucho más amplios de lo que sugieren sus recursos teológicos académicos» (FENN, 1968, p. 171 *apud* CAPUTO; VATTIMO; ROBBINS, 2010, p. 14).

<sup>42</sup>[...] las teologías de la muerte de Dios se asociaron a cierto espíritu de secularización que impregnaba prácticamente todas las facetas de la sociedad occidental contemporánea. Desde luego, mucho antes de que los teólogos adoptaran esta temática de la muerte de Dios en la década de 1960, filósofos, historiadores, novelistas y teóricos culturales habían observado ya el nacimiento de una nueva cultura, más secular. En efecto, la distinción entre cristiandad y cristianismo surge de una narración histórica bien conocida que establece el comienzo de la religión imperial de la cristiandad en el siglo V d. C., cuando el emperador Constantino instauró, de modo definitivo, el cristianismo como religión del

No entanto, na pós-modernidade algumas correntes, principalmente religiosas, vislumbram como negativo o processo de secularização porque o mundo secularizado não se limita somente à rejeição da cristandade, mas toca também a perda de significado da experiência profunda com o Deus encarnado. Este é um conflito existente na modernidade e que na pós-modernidade resulta num outro modo, justamente pela ênfase dada ao fragmentado e ao *debole* e, por conseguinte, à *kénosis*.

Voltamos assim à secularização como a essência da modernidade e do próprio cristianismo. A ameaça da sociedade técnico-científica sobre o sujeito é o que, do ponto de vista religioso, vê-se como a dissolução dos valores sagrados por parte de um mundo cada vez mais materialista, consumista, babélico, no qual, por exemplo, cruzam-se e convivem diversos sistemas de valores, que parecem impossibilitar uma "verdadeira" moralidade, e onde o jogo das interpretações (mais uma vez, na Babel dos mass media, por exemplo) parece impossibilitar qualquer acesso à verdade. A tudo isso aplica-se também o nome de secularização; e, do ponto de vista da hipótese que defendo aqui, precisamente para essa experiência de "dissolução" ou, podemos dizer também, de debilitamento de estruturas fortes, reconhece-se o caráter da *kénosis* no que se realiza a história da salvação<sup>43</sup>.

Vattimo direciona sua reflexão sobre o processo de secularização para as formas de diálogo presentes no mundo contemporâneo, já que do ponto de vista de alguns intérpretes este processo parece ser algo danoso para a sociedade e para o cristianismo. No entanto, para Vattimo a secularização é uma espécie de "ápice" para se entender e significar o cristianismo, pois é da ação *kenótica* do Deus "enfraquecido", ou seja, encarnado, que deve surgir a verdadeira fé, pois o *pensiero debole* e a *kénosis* do pensamento são movimentos capazes de ressignificar a experiência religiosa contemporânea sem mais caírem nos absolutismos dogmáticos. É a partir desse ponto, que acontece a experiência do Deus da *caritas*: "Agora que

---

Imperio romano. El edicto de tolerancia de Constantino, de 312 d. C., acabó con cerca de tres siglos de esporádicas, aunque a veces duras, persecuciones de cristianos (CAPUTO; VATTIMO; ROBBINS, 2010, p. 17).

<sup>43</sup>Volvemos así a la secularización como esencia de la modernidad y del mismo cristianismo. La amenaza de la sociedad técnico-científica sobre el sujeto es lo que, desde el punto de vista religioso, se ve como la disolución de los valores sagrados por parte de un mundo cada vez más materialista, consumista, babélico, en el que, por ejemplo, se cruzan y conviven diversos sistemas de valores, que parecen imposibilitar una «verdadera» moralidad, y donde el juego de las interpretaciones (una vez más, en la Babel de los mass media, por ejemplo) parece imposibilitar cualquier acceso a la verdad. A todo esto se le aplica también el nombre de secularización; y, desde el punto de vista de la hipótesis que defiendo aquí, precisamente a esta experiencia de «disolución» o, podríamos decir también, de debilitamiento de estructuras fuertes se le reconoce el carácter de la *kenosis* en la que se realiza la historia de la salvación (VATTIMO, Gianni. *Creer que se cree*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2004c, p. 58).



vivemos em uma idade pós-metafísica no que não há verdades absolutas, senão interpretações, a categoria de crença pode ser considerada novamente constitutiva de nossas tradições vivas"<sup>44</sup>.

Trata-se então de investigarmos uma reflexão sugerida por Gianni Vattimo no livro *Diálogo com Nietzsche*: “Nietzsche é um filósofo que chama o homem moderno a assumir conscientemente a responsabilidade desse domínio do mundo, dedicando-se totalmente ao exercício das potencialidades da ciência e da técnica<sup>45</sup>”. Este assumir de maneira consciente uma postura diante da técnica requer do homem moderno maior responsabilidade, para com suas ações, já que neste momento não se trata mais de uma divindade e sim dele mesmo, promovendo ações e sofrendo as consequências. Diferentemente do homem “moderno”, o homem “pré-moderno” vivia orientado pela força do cosmo voltado diretamente para a intervenção divina. Ele não era dotado de autonomia e muito menos da possibilidade de escolhas, pois já estava inserido num plano todo determinado: havia um Deus que tudo resolvia.

Quando Nietzsche declara que Deus morreu, ele dá ao homem as chaves de sua liberdade e com isto lhe dá a possibilidade de escolha, ele não se opõe a Deus ou à religião, pois o que lhe interessa unicamente é a preservação da existência do homem. No entanto, sua oposição se refere a tudo que o destrói e o ameaça. Ele é a favor da essência do homem aqui entendida como criatividade e liberdade criadora. “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Não! Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente! Meio-dia; momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade; INCIPIT ZARATUSTRA [começa Zaratustra]<sup>46</sup>. Neste jogo de imagens e formas irrealis, nos perguntamos o que é real e aparente no mundo em que vivemos ou se ainda existe algo real.

O homem do século XIX aparece para Nietzsche, ao final desse processo de racionalização do mundo, como inteiramente incapaz de vaguear como um turista no mundo das possibilidades históricas de fato realizadas no passado, que o enorme desenvolvimento da historiografia põe à disposição dele como um espetáculo ou como um repertório de máscaras estilísticas para encobrir sua fundamental falta de estilo<sup>47</sup>.

Com a mudança da Modernidade para a pós-modernidade o homem saiu da sua passividade existencial e passou a experimentar, na técnica e na ciência, a possibilidade de

---

<sup>44</sup>“Ahora que vivimos en una edad pos-metafísica en la que no hay verdades absolutas, sino interpretaciones, la categoría de creencia puede considerarse de nuevo constitutiva de nuestras tradiciones vivas” (CAPUTO; VATTIMO; ROBBINS, 2010, p. 35).

<sup>45</sup>VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche*: ensaios 1961-2000. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. (Biblioteca do pensamento moderno).

<sup>46</sup>NIETZSCHE, 2017.

<sup>47</sup>VATTIMO, 2010, p. 266.

significar por si mesmo a própria existência. No entanto, esta experiência parece que já não responde ou preenche mais o homem pós-moderno que apesar de sua autonomia, permanece ainda com uma sede do sagrado. Mas o homem não tem sabido aproveitar esta oportunidade, deixando-se escravizar pelos novos ídolos, a saber, aqueles produzidos pela sociedade do consumo.

O papel dos “ídolos” serve como referencial em nossa sociedade. Eles se comportam como orientadores de uma massa que varia entre “artistas”, instituições religiosas e civis, ou seja, tudo o que possa garantir uma aparente superioridade e autonomia ou que se possa adquirir por meio do dinheiro. Neste contexto, a própria ciência e técnica desempenharam algumas vezes o papel de reguladoras da pseudo-segurança. No entanto, com o falimento destas referências o que poderia acontecer? Onde se poderia chegar? Segundo Vattimo, “o ‘mal-estar da civilização’ que daí deriva se manifesta com a imposição de um tipo humano medíocre, trabalhador-consumidor, que mais tarde Nietzsche chamará o homem rebanho”<sup>48</sup>. Isto ocorre quando a ideia de liberdade e a possibilidade de criação se limitam ao Ter, de modo possessivo e fechado. O homem do século XIX “perde” sua capacidade criativa, quando ele passa a “servir” à técnica e à ciência. O próprio Vattimo afirma que “a segurança teórico-prática é obtida, segundo Nietzsche, à custa de uma perda de criatividade”<sup>49</sup>.

O que se dá neste período é a possibilidade de reinterpretar o homem como um todo e não mais compartimentado por estruturas descritivas do próprio ser, numa perspectiva mais crítica ao uso e ao avanço emergente da técnica e da ciência no século XIX. Crítica esta que passa pela morte de Deus, assumindo o avanço da técnica e da ciência. O homem se porta como onipotente e onisciente, tendo o conhecimento e a produção como principais elementos para se viver bem, livre e usufruindo dos bens que a sociedade pós-moderna pode oferecer-lhe.

Neste momento deveríamos nos perguntar: afinal, o conceito de homem morre juntamente com Deus? Não, o conceito de homem está em constante evolução, até porque não se tratava de uma definição metafísica. Evidentemente que a partir de Nietzsche e Vattimo, não nos referindo somente à morte do Deus da religião: “Naturalmente, refere-se ao Deus dos filósofos. Por muito tempo, Deus só podia ser proposto ou demonstrado através de argumentos racionais.”<sup>50</sup>. O Deus preso em si, representado, assimilado e projetado num psiquismo, com seus conceitos e seu manual prático de entendimento do mundo parece não satisfazer mais o

---

<sup>48</sup>*Idem*, p. 267.

<sup>49</sup>*Idem*, p. 266.

<sup>50</sup>Desde luego, se refiere al Dios de los filósofos. Desde hace ya mucho tiempo, Dios sólo puede ser propuesto o demostrado a través de la razón o los argumentos racionales CAPUTO; VATTIMO; ROBBINS, 2010, p. 141.

homem contemporâneo. Diferentemente do conceito de homem, que esta neste ponto mais acessível e menos metafísico. Por isso, é importante fazermos uma busca relacional entre os conceitos de cultura pós-moderna e cristianismo, os modos que interagem e as formas que se destacam uma da outra.

### 1.2.1 O conflito entre cultura pós-moderna e cristianismo

Na pós-modernidade é presente a sensação de mal-estar entre cultura e cristianismo. De modo mais preciso, entre o catolicismo e algumas expressões culturais deste período, pois antigamente a Igreja além de portadora da fé e dos valores, era também a detentora do poder no campo das artes: música, literatura, pintura, escultura, obras arquitetônicas, etc. Com o avançar dos tempos e a emancipação das artes e dos artistas elas passaram a não ser somente representantes da beleza, mas assumiram uma tonalidade de protesto e contestação, principalmente no que diz respeito à Igreja e às outras estruturas que regem a sociedade nos dias atuais. Essa relação delicada entre cultura e cristianismo gera uma grande tensão principalmente na Europa.

Em uma primeira aproximação, se imagina, logo de saída, que o cristianismo, se não como específica fonte de conflito, apareça, ao menos, como um dos fatores que entram em conflitos. Em outras palavras, a existência de uma tradição cristã como cenário constante, ainda que vago e com sentido não-unívoco no mundo ocidental, antes de ser um elemento de apaziguamento dos conflitos é (ou se tornou) um aspecto constitutivo deles, quando não um fato que os promove e risca exasperá-los. O que acontece aqui é um pouco como o que ocorre com a interpretação da relação entre religião e política: como nos coube constatar em alguns debates, é quase “natural” que a relação entre religião e política seja vista como um risco para a autonomia da política, e só raramente, ou quase nunca, como a eventualidade que a religião contribua positivamente para enriquecer e melhorar a política. (...) Quanto à relação cristianismo/conflitos culturais, a idéia<sup>51</sup> do risco de que a tradição cristã faça parte do conflito, ou até mesmo contribua para promovê-lo, nasce, provavelmente, com o fim do eurocentrismo<sup>52</sup>.

Neste quadro não se tem mais como pensar na Europa como o modelo de civilização e, muito menos, de normas culturais para as outras partes do mundo, já que neste contexto de pós-modernidade com a prevalência do pensamento fragmentado a diversidade de opções que se dão são inúmeras. Se ainda houvesse este eurocentrismo, naturalmente, o cristianismo ainda

---

<sup>51</sup>Algumas palavras têm a grafia com acentuação em desuso por terem sido traduzidas para a língua portuguesa antes da reforma ortográfica de 2009.

<sup>52</sup>VATTIMO, 2004c, p. 118.

seria o regulador da “revelação da verdade que ilumina as trevas das culturas “outras”, libertando-as de seus erros ou de suas parcialidades”<sup>53</sup>. Hoje, ao contrário, o cristianismo é apenas mais uma religião e mais um pensar cultural. Apesar disso, ainda vivemos numa sociedade culturalmente cristã, e nos é muito mais fácil repudiar e detectar sinais não cristãos. Um exemplo é quando recorremos ao argumento do histórico e tradicional, que muitas vezes assegura a não extração dos símbolos religiosos de espaços públicos denominados laicos. Vattimo afirma que:

A sociedade europeia é medianamente leiga e secularizada, mas sobre a base de uma herança cristã bastante explícita, e isto se torna evidente quando ela se mistura com pessoas ou grupos enraizados em tradições diversas, que percebem a nossa condição leiga como profundamente marcada por uma origem religiosa específica<sup>54</sup>.

Isto não acontece somente na Europa, mas, em todo o Ocidente. É bastante curioso percebermos alguns conflitos presentes nos tempos atuais que trazem de maneira exacerbada o fanatismo e a intolerância religiosa. Neste contexto, posições extremas se fazem presentes, pois “em seu retorno à religião, a consciência comum tende a se comportar de modo reativo. Em outras palavras, tende a se desdobrar como busca nostálgica de um fundamento último e inabalável”<sup>55</sup>. Um desejo ao retorno da metafísica ou do fundamento inviolável da fé pode ser perigoso, pois esta busca liga-se à necessidade de uma identidade que resulta em atitudes doutrinárias caracterizadas pelo literalismo na interpretação dos textos religiosos. Daí podemos interpretar o crescimento de religiões ou movimentos fundamentalistas que despontam como fenômeno pós-moderno nas grandes religiões mundiais, em especial nas religiões monoteístas, como reação à necessidade de um fundamento.

### 1.2.2 Pós-modernidade, cultura e o fenômeno do retorno

Vattimo<sup>56</sup> aponta alguns elementos que considera positivos neste contexto cultural pós-moderno, os quais caracterizam uma espécie de retorno do sagrado. Em primeiro lugar, destaca a ascensão do princípio da *relacionalidade*, ou seja, a saída de um eu fechado em si mesmo, característico da concepção da modernidade acerca da relação entre sujeito e objeto.

---

<sup>53</sup>VATTIMO, 2004c, p. 118.

<sup>54</sup>*Idem*, p. 120.

<sup>55</sup>VATTIMO, Gianni; DERRIDA, Jacques. (Orgs.). *A religião: O Seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

<sup>56</sup>VATTIMO, 1996a.

Este aspecto se refere à convivência e à abertura ao outro, não somente no âmbito relacional pessoal/íntimo, mas na partilha e discussão de ideias. O ser que se abre ao outro, não está fechado em si, diferentemente do fenômeno do individualismo que se caracteriza também como um aspecto deste período pós-moderno. É importante lembrarmos que nesta relação de subjetividades, o indivíduo é interpelado a experimentar diretamente a alteridade: o reconhecimento, a aceitação e a valorização do outro, na sua diferença.

A segunda dimensão positiva da pós-modernidade, segundo Vattimo, é o resgate da autoimanência e interiorização que acabam descobrindo a dimensão de abertura ou transcendência: pensar no outro como sujeito e não somente como objeto: sujeito de um processo de conhecimento e autoconhecimento, processo de abertura ao outro e ao transcendente.

É preciso encontrar esta integração pessoal para estar disponível ao outro, porque é percebendo-se como um todo relacional que este indivíduo pós-moderno se abre para relações distintas onde prevalecem o cuidado e o valor altruísta. Com isto podemos detectar as outras possibilidades de abertura do indivíduo que são a abertura ao mundo e a Deus.

O retorno ao sagrado é um fenômeno contemporâneo e vem justamente neste período pós-metafísico, ou seja, ele parece apontar para um desejo de busca do fundamento, já que com o fim da metafísica também se foram os fundamentos existenciais. O sujeito hiperbólico da pós-modernidade reflete sobre o modo como o homem contemporâneo busca o sagrado. Como tratado anteriormente, o fundamentalismo se arraiga nas religiões centradas na ascendência financeira e social. Ao lado desse movimento, existe outro de caráter positivo. É o que Vattimo define com o conceito *pensiero debole* que demarca um “enfraquecimento” do Cristianismo, para que ele se desinflatione das estruturas institucionais/dogmáticas e se abra à realidade da encarnação. Logo, é possível colher resultados positivos da pós-modernidade, como o novo caráter relacional que as interações humanas despertam e a descoberta da transcendência, graças ao contínuo movimento de interiorização e auto imanência que as religiões contemporâneas têm produzido.

Pensamos que esta é a raiz interpretativa assinalada pelo autor através desse conceito de *pensiero debole* que se torna mais visível do que as categorias rígidas da razão que excluía ou uniam pela força. Este conceito permite uma análise menos violenta e mais respeitosa da diversidade de costumes e estilos de pensamento. Como um pensamento cristão fraco é um pensamento menos dogmático, é, portanto, mais estético e livre nas interpretações segundo sua perspectiva. Na visão de Vattimo, enfraquecer o cristianismo não é reduzi-lo ou mutilá-lo, é

restituir sua autenticidade acolhendo sua mensagem autêntica da encarnação, pela qual Deus se manifesta.

Para Vattimo<sup>57</sup>, mesmo tendo de um lado os valores autênticos do cristianismo, e do outro, a secularização e uma filosofia pós-metafísica, é possível encontrar um caminho que passe entre estas duas perspectivas. Tal é o esforço do autor! É por isso que ele utiliza o conceito de “*pensiero debole*”. O *pensiero debole* (pensamento fraco), é o pensamento relativista, não absoluto, resultante da destruição das grandes narrativas que levaram a humanidade ao ateísmo; é a derrocada da visão metafísica da modernidade com seus grandes sistemas de poder. Com a queda destes sistemas e do antropocentrismo, deu-se uma nova oportunidade à religião. Com efeito, com os sistemas racionais a religião estava “esmagada”, agora com a queda destes a religião retorna. O *pensiero debole* é a atualização da estrutura pós-moderna que se contrapõe diretamente ao pensamento forte com a ideia de absoluto, metafísico e estruturado, existente no período da modernidade. Neste pensamento fraco, que é exercido na comunidade como resultado da desinflação da razão, tornando-se uma característica do homem pós-moderno, o espírito atua de modo mais livre e criativo, tanto nas relações quanto na execução da vida. O homem deve agora, olhar o mundo sem arrogância, porque o mundo é um misto de linguagens históricas diferentes das quais é necessário recolher o vestígio através do acolhimento. Em seu livro *Depois da cristandade*, o filósofo dá um passo à frente, ao aplicar esse processo de despotencialização às categorias do cristianismo. Já que o pensamento do Ser como acontecimento e como destino de enfraquecimento marca a derrocada da metafísica, podemos afirmar que este enfraquecimento, aplicado à história religiosa do Ocidente, traz a secularização do sagrado.

### ***1.3 Pensiero debole e pensiero forte: uma ontologia debole segundo Gianni Vattimo***

O retorno do sagrado é um fenômeno contemporâneo fruto do pós-metafísico. Neste contexto, temos de modo evidente o processo de retorno e sua implicação nas mais diversificadas esferas da sociedade pós-moderna, no entanto este movimento não se limita somente a uma simples busca pelo sagrado, mas também, percorre situações diversas como o fundamentalismo e a radicalidade religiosa. A teologia da prosperidade também se apresenta neste contexto, com a proposta de segurança, conforto e riqueza imediata. No entanto, neste movimento, existem também expressões positivas que demonstram uma forma mais livre e

---

<sup>57</sup>VATTIMO, 1996a.

equilibrada de se encarar este novo que se apresenta. Por isso, veremos no presente ponto como opera o *pensiero forte* e o fundamentalismo religioso e, em contrapartida a esta postura de fechamento, adentraremos no *pensiero debole* como uma *ontologia debole* da atualidade.

### 1.3.1 O *pensiero forte* e o fundamentalismo.

Diante deste contexto apresentamos uma das problemáticas apontadas por Gianni Vattimo, que é o fundamentalismo religioso, situação extrema diante da busca por um fundamento religioso pautado num princípio fundante e extremista. Em seu livro *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*, Vattimo apresenta algumas questões relacionadas ao retorno do sagrado ou ao retorno da religião no mundo pós-moderno. Nesta perspectiva; ele explica o *pensiero forte* como tudo que busca um fundamento único, direto e imutável para as coisas. Deter-nos-emos no fundamentalismo religioso como uma das principais “dificuldades” ou como um dos principais desafios do pensar a religião neste contexto pós-moderno, com suas “ofertas” e contrapropostas em relação ao que se tinha por unificado, forte e perpétuo referente ao pensamento religioso, que recebe a nomenclatura de *pensiero forte*. Os conflitos no “mundo Cristão”, ou seja, no Ocidente, em relação à intolerância, tendem a acontecer com frequência pela falta do diálogo entre as religiões, porque além de religioso, nosso cristianismo ocidental é extremamente cultural e isso só agrava os índices da manifestação do fundamentalismo.

De resto, a difusão de posições fundamentalistas, ou de formas de *apartheid* comunitaristas, mostra claramente, a meu ver, que no mundo babélico do pluralismo as identidades culturais, e especialmente religiosas, estão destinadas a acabar em fanatismo, a menos que não aceitem ser vividas em um espírito explicitamente fraco<sup>58</sup>.

Existe um pessimismo em relação ao futuro, pois o presente se apresenta repleto de insegurança em relação aos valores éticos, às normas sociais e até mesmo ao sagrado e religioso. Com isto, o homem religioso, pós-moderno, não se vê tão otimista em relação a seu futuro, o que o impulsiona naturalmente a certo saudosismo em relação à tradição, cujos fundamentos eram irrevogáveis. O fundamentalismo é desejo de um retorno da história, que deve permitir, de maneira metafórica, o retorno ao ponto de partida. A agressividade e a intolerância do

---

<sup>58</sup>VATTIMO, 2004a, p. 126.

fundamentalismo ou dos fundamentalistas são reações a essa insegurança, pois quem se sente tranquilo em relação a sua fé não interpreta o diferente ou o novo como ameaça.

a) hoje existem sinais evidentes do fato de que em muitas comunidades cristãs (nas diversas igrejas e confissões) se difunde a tentação de opor ao universalismo comprometido com o eurocentrismo do pensamento e da política ocidental moderna, formas de enclausuramento que vão desde vários tipos de comunitarismo (com a pregação de certo *apartheid* das culturas) até o verdadeiro fundamentalismo, não raro aberto a resultados violentos; b) acreditando se subtrair, com isto, aos êxitos perversos do racionalismo moderno, da secularização etc., o cristianismo, na verdade, renuncia à missão civilizadora, que poderia recuperar somente reencontrando, em formas certamente não mais evolucionistas e imperialistas, a própria profunda solidariedade com o destino da modernização<sup>59</sup>.

Este processo violento que caracteriza o fundamentalismo, só mostra uma tentativa irreflexiva de retrocesso no pensamento e na ação em torno do sagrado. Ora, se pensarmos no que é esta racionalidade da fé, veremos que é ação direta de crer e de saber por que se crê. Isso nutre uma maior capacidade de diálogo e entendimento na experiência de fé, seja no processo de intimidade, no que se refere à abertura ao outro e mesmo no cuidado comum. No entanto, na medida em que há um fechamento, a possibilidade de racionalidade se esvai, tendendo mais para o campo do fundamentalismo do que para uma experiência de abertura e diálogo e comunhão de fé. Neste ponto, Vattimo nos apresenta o confronto entre o *Pensiero debole* e o *pensiero forte*. É o pensamento *debole* que se contrapõe ao pensamento rígido e fechado em si.

O *pensiero debole* é uma outra forma de ser no mundo frente à condição metafísica que propõe o pensamento forte, o racionalismo fechado, o discurso unívoco. É por isso uma ontologia *debole*, que G. Vattimo acredita ser a própria transição da mensagem cristã<sup>60</sup>.

Esta situação religiosa fundamentalista mostra que o retorno ao ponto de partida se revela como algo mais confortável e menos articulado e, sobretudo violento, pois, se torna mais simples atacar e “explodir” do que dialogar e acolher.

[...] a tradição metafísica é a tradição de um pensamento ‘violento’ que, ao privilegiar categorias unificadoras, soberanas, generalizantes, no culto da *arché*, manifesta uma insegurança e um *pathos* de base a que reage com um excesso de defesa. Todas as categorias metafísicas (o ser e os seus atributos; a causa primeira; o homem como ‘responsável’; mas também a vontade de

<sup>59</sup>VATTIMO, 2004a, p. 122.

<sup>60</sup>ROCHA, Alessandro Rodrigues. *Filosofia, Religião e pós-modernidade: uma abordagem a partir de Gianni Vattimo*. São Paulo: Ideias & Letras, 2014. p.167.



poder, se for lida metafisicamente como afirmação e tomada de poder sobre o mundo) são categorias violentas<sup>61</sup>.

Vattimo retrata esta situação como um resultado da incompreensão e indisponibilidade de crescimento, como um desejo de retornar às fontes, mas não para se aprofundar e sim para se fundamentar e se impor, sem se permitir uma hermenêutica da situação.

A situação religiosa atual manifesta, ao que tudo indica, não tanto um declínio da religiosidade, como a crise das formas tradicionais de religião, próprias das instituições religiosas do Ocidente (Igrejas), que não conseguem situar-se adequadamente ante o individualismo expressivo e o subjetivismo pós-moderno. De fato, o que se observa é o surgimento anárquico de expressões religiosas, que se apresentam, aliás, sob duas formas distintas: os fundamentalismos, voltados para o passado, e as propostas inovadoras, que apontam para o futuro. Este fenômeno suscita a questão da autenticidade e valor humano de tal religiosidade, que não pode ser respondida senão por uma investigação filosófica sobre a essência da religião<sup>62</sup>.

É fato que sempre existiram fundamentalismos, sempre e em qualquer religião, e que isto, portanto, não diz respeito apenas ao cristianismo ou ao islamismo. Ser fundamentalista é ir ao fundamento das coisas ou da religião, sempre indo ao pé da letra e nunca sendo capaz de fazer uma atualização, congelando este fundamento. É interessante pensar que só nos parece fundamentalismo aquilo que é diferente da nossa expressão religiosa, aquilo que é diferente da minha prática de fé e que, talvez por isso, ganhe sempre um contorno demasiadamente pejorativo.

Poderíamos elencar neste raciocínio as ideias geradas pelo preconceito, ou seja, o ataque às categorias religiosas alheias, pois o *pré*-conceito acaba se definindo como um conceito antecipado que não se refere diretamente, em termos objetivos, a um indivíduo e sim a um coletivo. Quando pensamos no fundamentalismo religioso trazemos presente este preconceito, pois, se vemos um ataque islâmico, jamais o caracterizamos como obra de um indivíduo isolado ou de um suicida, mas sim atribuímos a culpa de tal ação ao coletivo, ou seja, a todo um povo. Este retorno ao fundamento impossibilita o diálogo e a abertura ao novo. O monismo fundamentalista impede-nos de observar a visão total de mundo, e isto acaba reduzindo a experiência. Este é também um sinal latente do *pensiero forte*.

---

<sup>61</sup>VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. Tradução de Elsa Castro Neves. Lisboa: Relógio D'água, 1998. p.13-14.

<sup>62</sup>Texto que aparece na 1ª Apostila da disciplina *Questão filosófica de Deus*, orientada pelo professor MAC DOWELL da FAJE. (MAC DOWELL, João A. *Questão filosófica de Deus*. Belo Horizonte: FAJE, [2017]. p. 9. (Apostila, 1)).

A Metafísica, como pensamento fundamentalista/totalizador que tem por base a concepção do ser como presença, fundamento último e da ‘verdade’ como única, ilumina a reflexão crítica de Vattimo. Ele se associa a Heidegger na sua concepção da Metafísica como ‘violência’, pensamento da presença peremptória do ser como fundação que evoca, por exemplo, uma atitude (religiosa) de adoração, inviabilizando ulteriores questionamentos. Vattimo observa que Heidegger rejeita a Metafísica por esta conceber o caráter essencial do ser como simples-presença, que acarreta ainda os traços da violência que se quer evitar que se repita<sup>63</sup>.

Outro aspecto presente neste cenário atual são as crises de identidade religiosa, pois elas são fundamentais para a religião já que elas fomentam e articulam a procura da religião. É muito curioso pensarmos por que nestes tempos em que a ciência e a tecnologia são mais evidentes, a religião não aparece enfraquecida ou não se extinguiu. Isto ocorre simplesmente pelo fato de a religião ser auto confirmatória, ou seja, não necessitar de provas extrínsecas, luxo que a ciência não pode se dar. Indo para além dos ditames possíveis da ciência, a religião tenta oferecer respostas e fundamentos até para o fracasso pessoal.

Na esteira dessa intenção ética se visualiza que a hermenêutica reage ao emergir de novos fundamentalismos e integralismos (político, religioso, moral...), após a dissolução dos fundamentos transcendentais e a perda da segurança que a Metafísica oferecia e, acima de tudo, ao próprio perigo da violência reducionista (da Metafísica) ressurgir de alguma forma. A ética pós-metafísica de Vattimo, portanto, tem como premissa suprema a redução da violência, princípio que deve orientar a Política, o Direito, a Religião, as relações socioculturais, possibilitando se pensar a negação da sociedade autoritária como positiva para a afirmação de uma sociedade alternativa, plural e, acima de tudo, mais democrática<sup>64</sup>.

É fato, que estamos vivenciando um tempo de muito receio e principalmente de muito temor. No entanto, o que mais apavora é perceber que muitos destes “medos” são provocados por ações feitas em nome da fé, aliás, em nome de Deus. Uma característica do fundamentalismo é o apego às escrituras e a incapacidade de abertura a uma hermenêutica adequada ao contexto. Nos Estados Unidos, por exemplo, os fundamentalistas querem retirar dos livros escolares a teoria darwinista e manter somente o criacionismo bíblico, ou seja, cada

---

<sup>63</sup>MAIA, Antônio Glaudenir Brasil. A dimensão ética do pensiero debole de Gianni Vattimo: da crítica da metafísica a ética pós-metafísica. *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*, v. 8, n. 1, p. 39, 2017. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/view/27709/17327>>. Acesso em: 09 maio 2017.

<sup>64</sup>MAIA, 2017, p. 41.

vez mais se limita a possibilidade de dialogar<sup>65</sup>. Eles são contrários à pluralidade de opinião: não há raciocínio autocrítico e alteridade. Neste esquema só há um caminho, a fascinação pelo eu. Vejamos então, como pensar no *pensiero debole* na atualidade e seu caráter ontológico.

### 1.3.2 O *pensiero debole* é uma ontologia da atualidade

Delinea-se assim o grande desafio da pós-modernidade que é o reconhecimento da alteridade, o ficar lado a lado com o diferente. A experiência religiosa só se torna tolerante e preocupada com a alteridade na medida em que deixa de querer “converter” o outro e não se julga como a detentora da verdade absoluta. Isto ocorre quando não se tem necessidade de forçar o outro a aderir ao seu próprio projeto. Com isto, propõe-se a oportunidade de conviver, percebendo que o diferente tem as suas convicções, mas também está aberto para outros aspectos da realidade, de modo que não é necessário o meu esforço ou a minha insistência para uma possível adesão à minha proposta religiosa. É interessante pensarmos que nenhuma religião é totalmente conservadora, fundamentalista ou liberal, estas atitudes dependem de como se transmite e se vivencia a própria fé. Vattimo refere-se ao *pensiero debole* como o movimento legítimo da religião na pós-modernidade, pois ele considera esta disponibilidade ao diálogo como uma saída das estruturas fechadas em si.

O *pensiero debole* é, conforme Vattimo preconiza, uma *filosofia do debilitamento* como possibilidade que se abre depois do chamado à atitude do filosofar que leva em conta o “fim da filosofia como metafísica” (como definiu Heidegger), em que a própria metafísica não representaria mais nenhuma opção. Aqui se ressalta a intenção de Vattimo, em especial, quanto ao desenrolar de suas reflexões, da evolução de seu pensamento nas obras *Al di là del soggetto* (1981), *Le avventure della differenza* (1988) até os êxitos do *Pensiero debole* (1983), que vai na direção radicalizante da lógica de fundamentação metafísica: sua reflexão, que leva a sério a descoberta *marxiana-nietzscheana* das ligações entre evidência metafísica do fundamento e relações de domínio, não busca se encaminhar por um prisma dialético-emancipativo do pensamento em função de, no fim, apresentar-se como outro fundamento, que se reproporia a imposição da razão clássica como razão global. Tudo isso equivale a uma significativa mudança da imagem da racionalidade, que se evidencia na renúncia e não na perda do poder da razão. E, por fim, a abertura ao *futuro*, com a pretensão de avançar rumo ao encontro do novo, socialmente mais livre, exigindo a renúncia do horizonte

---

<sup>65</sup>REIS, Bárbara. *A América que proibiu Darwin*. 1999. Disponível em: <<https://www.publico.pt/destaque/jornal/a-america-que-proibiu-darwin-122883>>. Acesso em: 13 abr. 2017.

disciplinador e, digamos, opressor que comumente é construído por novos *acordos*, tendo como pressuposto uma racionalidade totalizadora<sup>66</sup>.

É válido refletirmos sobre a tentativa de Vattimo de apresentar soluções para esta situação religiosa na qual estamos inseridos, principalmente quando se trata da abertura ao sagrado e da relação com o outro. Na medida em que saímos de nossas estruturas fechadas e nos confrontamos com os outros experimentamos uma alteridade humana com vestígios do sagrado. Vattimo apresenta outra concepção de Cristianismo. Ele acredita que, ao contrário das normas estabelecidas pela cristandade, o Deus cristão é o Deus encarnado, apresentado por Paulo como o Deus que se esvaziou de si e tornou-se humano<sup>67</sup>.

Estabelecer uma relação entre a secularização como traço constitutivo da modernidade e a ontologia do debilitamento significa também, além de propor desenvolvimentos significativos da filosofia da história, conferir ao debilitamento e à secularização o significado de um fio condutor crítico, com implicações valorativas; e não porque sejam traços «objetivos» do ser em relação aos quais se deva criar um consenso e aos quais nos devemos conformar, como diria uma posição metafísica, ou até uma metafísico-historicista. De resto, o discurso heideggeriano que desde o início declarei ter como referência nasceu justamente como reação às pretensões da objetividade metafísica e também às suas implicações ético-políticas. Tentamos pensar o ser fora da metafísica da objetividade precisamente por razões éticas; portanto, estas razões devem também guiar-nos na elaboração das consequências de uma concepção não metafísica do ser como ontologia do debilitamento. Em termos mais claros: a herança do preceito cristão da caridade e da sua recusa da violência. Mais uma vez, «círculos»: da ontologia «débil», como agora mostrarei, «deriva» uma ética da não violência; mas somos conduzidos à ontologia débil, desde as suas origens no discurso heideggeriano sobre os riscos da metafísica da objetividade, porque actua em nós a herança cristã da recusa da violência<sup>68</sup>.

A encarnação divina em sua *kénosis* é a realidade última do Deus que se faz homem. Esta atitude seria um ato pleno de alteridade e amor. Conceber a encarnação e humilhação de um Deus não é fácil, principalmente quando este mesmo foi compreendido anteriormente em um contexto religioso estrutural, regido por normas e leis. Pensar no “escândalo da cruz<sup>69</sup>” é pensar no Deus que se encarna e padece na cruz, morte humilhante e desonrosa para qualquer

<sup>66</sup>Pensiero debole, democrazia e comunismo: a questão política no pensamento de Gianni Vattimo. *Conjectura: Filos. Educ.*, Caxias do Sul, v. 21, n. 3, p. 561, set./dez. 2016.

<sup>67</sup>“Ele, estando na forma de Deus não usou de seu direito de ser tratado como um Deus, mas se despojou, tomando a forma de escravo. Tornando-se semelhante aos homens e reconhecendo em seu aspecto como um homem abaixou-se, tornando-se obediente até a morte, à morte sobre uma cruz” (Fil. 2, 6-8).

<sup>68</sup>VATTIMO, 1998, p. 36.

<sup>69</sup>(Gl. 5,11)

cidadão. No entanto, o ato de entrega e “passividade” diante da situação de conflito, nos ajuda perceber a intensidade do gesto de doação e aniquilamento. O que se sobrepõe em todo este contexto é a ação amorosa de um Deus caridoso. Talvez seja esta uma proposta para vivenciarmos uma experiência de amor e partilha, talvez seja o momento de buscarmos não permanecer “presos” ao que nos é confortável, mas sim sair ao encontro do outro e experimentar este tempo novo de encontro com o sagrado que habita no meio de nós. Eis que se faz presente aquilo que Vattimo chama de *ontologia debole*<sup>70</sup>, justamente na perspectiva não-metafísica do ser, que tem como convicção principal a negação da postura violenta da metafísica.

Se agora digo que, ao pensar a história do ser enquanto guiada pelo fio condutor da redução das estruturas fortes, sou orientado para uma ética da não-violência, não estou a tentar legitimar ‘objetivamente’ algumas máximas de ação com base no fato de que o ser é estruturado de uma certa maneira; limito-me a reformular de outra forma um apelo, uma chamada que me fala da tradição dentro da qual me situo e da qual, precisamente, a ontologia débil é (apenas) uma interpretação arriscada<sup>71</sup>.

Para Vattimo, a religião não retorna somente na sociedade (ou “cultura comum”) como busca do fundamento perdido; retorna também na reflexão filosófica. Isso não quer dizer que esteja aumentando o grau de religiosidade entre os filósofos ou que os religiosos estejam novamente se apropriando da filosofia como fundamentação de suas teologias, mas que a religião volta a ser positivamente um tema de interesse filosófico. Isto acontece não somente porque é impossível, levando em consideração a queda dos meta-relatos, sustentar teoricamente um discurso antirreligioso ou provar a inferioridade da experiência religiosa em relação à razão. Quando se fala em retorno, fala-se de plausibilidade. A religião não deixou totalmente de ser um tema de interesse dos filósofos. Porém, muitas vezes é vista como uma etapa do caminho para se chegar à razão e, portanto, como algo inferior fadado ao desaparecimento, ou ainda como neurose, ilusão, alienação, projeção, etc. A fundamentação da fé utilizada neste contexto pós-moderno, traz presente uma imagem de Deus. Esta imagem é um elemento presente nas

---

<sup>70</sup>O *pensiero debole* radica uma ‘nova’ ontologia, que se debruça sobre a concepção do enfraquecimento do ser e de suas implicações para a compreensão da existência na sua atualidade. A ontologia vattiminiana, expressa no *pensiero debole*, tem na categoria da *pietas* o seu horizonte de eticidade, configurando-se como a principal motivação da produção do filósofo italiano – tese que sustenta a presente investigação. A atualidade do *pensiero debole* reside, portanto, na ideia de emancipação compreendida como enfraquecimento da peremptoriedade do ser metafísico, que define não apenas o plano teórico-bibliográfico, mas, sobretudo, que ecoa nas perspectivas históricas, políticas, religiosas, culturais, estéticas e, em especial, éticas como dimensões da “*ontologia dell’attualità*” de Vattimo (MAIA, 2010, p. 28).

<sup>71</sup>VATTIMO, 1998, p. 36.

mais diversificadas religiões, Deus como um ser que rege a história e a vida dos crentes e não crentes, resultando assim numa ideia subjetiva do divino por cada indivíduo. A existência de elementos comuns que conectam as pessoas e as religiões oferece-lhes a possibilidade de experimentarem o sagrado que se manifesta como uma ‘realidade’ superior, o mistério que envolve a vida humana.

## **2 GIOACCHINO DA FIORE E A ERA DO ESPÍRITO: INFLUÊNCIA NA FILOSOFIA VATTIMIANA**

Neste segundo capítulo abordaremos a interpretação trinitária de Gioacchino da Fiore e de qual modo podemos entender a sua influência no pensamento filosófico de Gianni Vattimo. Contudo, iniciaremos retomando a alegoria da “morte de Deus”. Trataremos deste movimento tentando compreender os paradoxos deste processo de “dessacralização do mundo” com seus agravantes e atenuantes à luz de uma hermenêutica da Era do Espírito.

A seguir percorreremos o pensamento religioso na pós-modernidade e começaremos de modo direto a averiguar as implicações do *pensiero debole* vattimiano no mundo pós-moderno

até chegarmos à questão se existe um pensamento religioso moderno ou se estamos vivendo somente uma “religião do livro”. Depois de transitar por estes tópicos caminharemos para a questão se o *pensiero debole* seria ou não uma resposta ao desafio da pós-modernidade.

E por fim, no terceiro ponto, trataremos de uma possível “reestruturação” do Cristianismo à luz da ação kenótica de Cristo, verificando em que medida este processo de atualização pode acontecer e se a *kénosis* imbricada com a “era do Espírito” culminaria numa autentica religião do amor como “profetizou” Gioacchino da Fiore. Estas questões a serem apresentadas nos auxiliaram a entender este processo de “retorno do sagrado” na pós-modernidade e o modo como poderemos dialogar com ele para compreender todo este movimento. Para isto iremos nos debruçar na perspectiva deste retorno na idade da interpretação.

## **2.1 O retorno do religioso na Idade da Interpretação a partir da filosofia Vattimiana**

Quando nos dispomos a pensar o retorno do religioso, primeiro deveríamos entender o momento e as circunstâncias em que a humanidade se “distanciou” da vivência religiosa (mesmo tendo a consciência de que a religião sempre foi uma realidade cotidiana) e, no segundo momento, pensar sobre as consequências destes dois movimentos de ida e vinda. Entretanto, para fazermos este pequeno trajeto cabe-nos lembrar o capítulo anterior no qual nos propusemos falar sobre a chegada à pós-modernidade. Para tal fim precisamos fazer um exercício de anamnese sobre este procedimento de transição, analisando algumas palavras-chave que compõem este cenário. São elas: modernidade, morte de Deus, secularização. Estas palavras serão essenciais para compreendermos esta transição não somente temporal, mas também ideológica e existencial própria da problemática do retorno do sagrado.

Ao tratarmos da morte de Deus, trazemos presente o filósofo F. Nietzsche, que no aforismo 125<sup>72</sup> anuncia aos seus contemporâneos a “morte de Deus”. No entanto, “[a]. ‘Morte de Deus’ anunciada por Nietzsche nada mais é do que a Encarnação e morte de Jesus Cristo, porque é aí (...) que começa a dissolução da metafísica objetivista que é o fundamento de todo ordenamento autoritário da sociedade”<sup>73</sup>. Todavia, o que nos cabe perceber neste momento é a importância desta passagem para nossa pesquisa, enquanto se detém neste ponto a observar,

---

<sup>72</sup>Sobre este aforismo, conferir nota número 8. (NIETZSCHE, 2012).

<sup>73</sup>VATTIMO, 2008b, p. 14.

descrever e interpretar o fenômeno do retorno do religioso na Idade da interpretação. Vattimo, descrevendo o paradoxo da morte de Deus, afirma:

Tem razão Nietzsche: foram os fiéis que mataram Deus. A morte de Deus, do Deus moral-metafísico, é um efeito da religiosidade: no sentido mais imediato e literal, podemos compreender esta afirmação referida ao fato, só aparentemente paradoxal, ao qual somos remetidos, de que é justamente com a dissolução da metafísica que renasce a abertura para a experiência religiosa por parte do pensamento filosófico e, ainda, da cultura e da mentalidade coletiva das nossas sociedades. Poderia ter sido, portanto, a renovada sensibilidade religiosa quem matou a metafísica. Todavia, o fato de que tenham sido os fiéis a matarem Deus significa, também, algo de mais radical e, talvez, escandaloso, ou seja, que a secularização, todo aquele conjunto do Ocidente, e que a caracteriza em sentido forte, em vez de representar um fenômeno estranho e hostil a ela. Se a civilização moderna se seculariza, este é um modo positivo com o qual ela responde ao apelo da sua tradição religiosa<sup>74</sup>.

Os assassinos de Deus eram seus próprios crentes. Isto já dá margem a perceber a vigência do processo de secularização na história da humanidade, de modo especial na história da religião e da cultura no Ocidente. Lembremos que este passo decorre do avanço da técnica e da ciência, em função do qual o homem moderno já não se sentia obrigado a temer e a seguir um Deus onisciente e moralmente presente. Afinal este Deus era o Deus metafísico, ou o Deus dos filósofos, inatingível, onipresente. Com a secularização a religião começou a abrir-se ao novo, um tempo caracterizado pela fragmentação do pensamento e pela pluralidade de “verdades”, não mais marcado por uma visão poderosa e fundamental de Deus e da religião. Por isso, iremos dá uma “revisitar” este tema que demos início no capítulo anterior no tempo para acompanharmos este processo e o modo que ele foi se transformando ao longo do curso histórico.

### **2.1.1 *Gioacchino da Fiore* e o tempo trinitário**

Vattimo em seu livro *Para além da Interpretação* (1999) trata sobre o termo Idade da Interpretação. No entanto, nesta busca de entendimento sobre o processo de retorno da religião faz-se necessário entendermos o que seria este movimento e como acontece sua atuação na filosofia e na história. Contudo, para uma maior compreensão, é importante para nossa

---

<sup>74</sup>VATTIMO, 2004, p. 38.



pesquisa, investigarmos sobre Gioacchino da Fiore<sup>75</sup>, que se refere a três idades temporais, referidas respectivamente ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo. Para Fiore, a história da humanidade pode ser entendida numa espécie de analogia às três pessoas da Trindade. O primeiro tempo, “é aquele em que vivíamos sob a lei”. Corresponde ao período do Pai; o segundo, que se pode denominar “aquele em que vivemos sob a graça” corresponde ao período do Filho; e, por fim, o terceiro, ligado à figura do Espírito Santo, é “aquele no qual viveremos em um estado de graça mais que perfeito<sup>76</sup>”.

O primeiro é marcado pelo temor, o segundo pela fé, o terceiro pela caridade. O primeiro período é aquele dos escravos, o segundo dos filhos, o terceiro dos amigos. (...) O primeiro estado pertence ao Pai, que é autor de todas as coisas; o segundo ao Filho, que se dignou compartilhar a nossa lama; o terceiro o

---

<sup>75</sup>Joaquim de Fiore nasceu em Celico, província de Cosenza, Calábria, Itália, por volta de 1132 e faleceu a 30 de Março de 1202, Sábado de Aleluia daquele ano, na pequena abadia de San Martino di Canale, Calábria, sendo trasladado para a abadia florentina de San Giovanni in Fiore (...). Em peregrinação à Terra Santa, Joaquim aprofundou a sua fé, entregando-se a um intenso misticismo, aparentemente em resultado de ter presenciado uma grande calamidade, talvez uma epidemia de peste. Passou então a Quaresma desse ano em contemplação no Monte Tabor, onde se diz ter recebido em visão a inspiração divina que terá guiado o resto da sua vida. Regressado à Itália, provavelmente em 1159, retirou-se para a abadia cisterciense de Sambucina, dedicando-se à pregação, escusando-se, contudo, de tomar o hábito religioso ou a ordenação. Provavelmente em 1168, face à oposição das autoridades eclesiásticas a este procedimento, tomou o hábito beneditino de Cister na abadia de Corazzo e foi ordenado presbítero. Após a ordenação, passou a dedicar-se inteiramente ao estudo da Bíblia, procurando o significado mais profundo das Sagradas Escrituras. Alguns anos mais tarde, tendo ganho fama de virtuoso e sábio, foi eleito abade, embora contra a sua vontade. Sentindo que as funções e deveres de abade eram um empecilho aos seus estudos bíblicos, que ele considerava serem a missão da sua vida, pediu escusa ao papa Lúcio III, o qual em 1182 o desonerou do governo temporal da abadia e entusiasticamente aprovou o seu trabalho, encorajando-o a prosseguir-lo na abadia da sua escolha. Passou os anos seguintes na abadia de Casamari, trabalhando afanosamente nos seus livros, secretariado por Luca Campano, um jovem monge que viria a ser arcebispo de Cosenza, o qual deixou como testemunho a sua admiração pela humildade e desapego de Fiore pelas coisas terrenas e pela devoção com que pregava e celebrava a missa. A aprovação papal para os seus estudos foi confirmada por Urbano III (1185) e por Clemente III (1187), tendo este exortado Fiore a completar o seu trabalho e a submetê-lo à aprovação eclesiástica. Sempre embrenhado no seu labor, Fiore retirou-se para o eremitério de Pietralata, acabando depois por fundar a abadia de Fiore (ou de Flora) nas montanhas da Calábria. A nova abadia tornou-se, ainda em vida do seu fundador e com a aprovação (dada em 1198) do papa Celestino III, o centro de uma nova ordem independente, embora baseada nos princípios beneditinos da Ordem de Cister, mas mais rigorosa e mais mística, designada por Florentes em homenagem ao seu fundador. No ano de 1200, Joaquim de Fiore submeteu publicamente os seus escritos ao exame do papa Inocêncio III, mas faleceu no Sábado Santo desse ano, antes de ser proferido o julgamento eclesiástico. Teve de imediato fama de santo e diz que foram concedidos milagres por sua intercessão. Apesar de nunca ter sido formalmente beatificado, é venerado como beato. Apesar de ter ganho ainda em vida fama de profeta, Joaquim de Fiore sempre rejeitou ter tal dom, mas mesmo contemporâneos esclarecidos, concordavam com a opinião geral, considerando-o como iluminado com o espírito profético. Dante Alighieri na sua Divina Comédia, referindo o espírito profético, coloca Joaquim de Fiore no Paraíso, dizendo no canto XII.º: (...) e lucemi da lato/il calavrese abate Gioacchino/ Di spirito profetico dotato (...) (WIKIPÉDIA. *Joaquim de Fiore*. Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Joaquim\\_de\\_Fiore](https://pt.wikipedia.org/wiki/Joaquim_de_Fiore)>. Acesso em: 26 ago. 2017).

<sup>76</sup>VATTIMO, 2004a, p. 43.

Espírito do Senhor, sobre o qual diz o Apóstolo: ‘Onde estiver o Espírito do Senhor, aí está a liberdade’” (*Con. f. 12b-c*).<sup>77</sup> E ainda: “Assim como o texto do Antigo Testamento, por uma certa atribuição simbólica, parece pertencer ao Pai, e o texto do Novo Testamento ao Filho, a inteligência espiritual, que brota tanto de um quanto de outro, pertence ao Espírito Santo” (*Exp. f. 5b-c*)<sup>78</sup>.

Este processo trinitário da história da humanidade e todo seu percurso se dá a partir de pontos precisos. De acordo com Vattimo: “Gioacchino não crê que já estejamos no terceiro estado, na idade do Espírito, mas o profetiza iminente, com base justamente nas correspondências figurais com os eventos narrados pela Bíblia”<sup>79</sup>. Ele reconhece que apenas com o monaquismo beneditino se inicia a era do Espírito, marcada pela contemplação, ao contrário das outras duas que, respectivamente, se caracterizaram pelo flagelo e pela ação.

Em Gioacchino, fazemos o percurso de descoberta para um novo tempo, e com Gianni Vattimo rumamos ao reconhecimento do pós-moderno, que agora, com o fim da metafísica e o processo da secularização juntamente com o niilismo, inaugura a era da liberdade. Pois estes elementos nos ajudam a vivenciar uma experiência livre, seja na interpretação dos fatos temporais, seja da própria escritura bíblica. Na era da interpretação o que dá sentido é o amor, capaz de libertar de toda a formalidade estrutural institucional. Vattimo se implica neste processo, na medida em que assume em sua filosofia o que corresponde à “profecia” de *Gioacchino*.

Vattimo percebe neste movimento trinitário da história, fundamentos que não só o legitimam, mas também o ajudam numa reinterpretação dos sinais atuais. Ele não encara a situação com um olhar pessimista, como alguns teóricos fazem quando se referem à pós-modernidade, vendo-a de forma limitada e negativa no tocante a fé ou mesmo ao sagrado. Pelo contrário, vislumbra nela as possibilidades de um maior aprofundamento da reflexão:

O reconhecimento do parentesco entre história ou enfraquecimento do ser e secularização do sacro na tradição do Ocidente cria, a meu ver, um vastíssimo terreno de reflexão, quer para a filosofia enquanto tal, quer para a auto interpretação da experiência religiosa<sup>80</sup>.

---

<sup>77</sup>As citações referentes a Gioacchino da Fiore são extraídas de *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* (Veneza 1519) (em seguida denominada *Conc.*) e da *Expositio in Apocalypsim* (ivi 1527) (em seguida denominada *Exp.*); ambas reeditadas por Minerva Verlag, Frankfurt, 1964 (*Idem*).

<sup>78</sup>*Idem*.

<sup>79</sup>*Idem*, p. 45.

<sup>80</sup>VATTIMO, 2004a. p. 37.

É importante analisarmos de modo mais minucioso esta ação trinitária em Gioacchino e percebermos o que este movimento implica em Vattimo. Vale ressaltar o que ele disse sobre a dissolução da transcendência divina que se dá no processo de Encarnação do Filho de Deus<sup>81</sup>. Com isto, percebemos o modo como a interpretação vai se dando na medida em que averiguamos a história da Salvação. Com o mistério da encarnação, Vattimo diz que se encerra toda possibilidade de outros mitos se realizarem no Ocidente, pois este evento vem marcar o começo de um novo tempo, o tempo da revelação divina na encarnação do Filho de Deus, para os cristãos.

A tradição cristã prevalecente, todavia, sempre concebeu a capacidade de assimilação do dogma central da encarnação somente em termos retrospectivos, sob a forma de um cumprimento definitivo que fechava a época das revelações míticas e simbólicas, mostrando a sua verdade última em Cristo<sup>82</sup>.

É por esta razão que o tempo trinitário se torna tão importante para a filosofia vattimiana, pois dá suporte para perceber a necessidade de outras interpretações e outras perspectivas. Com efeito, a figura do monge calabrés foi tão importante na história dos estudos das Escrituras, pois, segundo Vattimo: “Gioacchino representa uma transformação decisiva na exegese medieval da Bíblia, principalmente porque ele modifica e completa as várias teorias dos múltiplos sentidos da Escritura”<sup>83</sup>. Dito isto, vale ressaltar que o que interessa para Vattimo ao pesquisar Gioacchino é a “ideia base de uma história da salvação que está ainda em curso; precisamente porque a história da salvação não foi completada podemos ainda falar em profecia voltada para o futuro”<sup>84</sup>. Esta ação bem como a ação trinitária, profetizada por *Da Fiore* está diretamente ligada “à ‘descoberta’ fundamental da historicidade constitutiva da revelação, que corresponderia ao caráter eventual teorizado pela filosofia pós-metafísica”<sup>85</sup>. Daí se segue o processo de dessacralização do mundo, pois nada é mais sagrado e tudo é possibilidade de lucro e proveito.

### 2.1.2 A “dessacralização” do mundo

---

<sup>81</sup>*Idem*, p. 40.

<sup>82</sup>*Idem*.

<sup>83</sup>*Idem*, p. 41.

<sup>84</sup>*Idem*, p. 42

<sup>85</sup>VATTIMO, 2004a., p. 44.

Neste ponto iremos tratar de um elemento de grande relevância para nossa reflexão, que por sua vez, sofre influência direta do processo de desconstrução da metafísica com a morte de Deus. Aqui nos referimos à “dessacralização do mundo”<sup>86</sup> Este caminho consiste na destituição do mundo e da natureza e de todo valor numinoso, extirpando o sentido do sagrado da vida cotidiana das pessoas. Não é que tenha sido banido o sagrado com a morte de Deus. Mas acontece a partir da modernidade um evidente esfriamento na relação das pessoas com ele, um detalhe que vale a pena ressaltar. Parece que existem dois sagrados, o sagrado pessoal e o sagrado institucional. É a vivência do sagrado institucionalizado que sofre uma grande diminuição a ponto de os ritos se tornarem vazios e mecânicos, pois com o seu distanciamento da vida das pessoas não há uma aparente empatia com o que chamamos de ritualidade institucional. Por outro lado, este percurso é também resultado de uma série de descobertas científicas, ideológicas e religiosas. Nos grandes centros culturais que outrora foram também grandes centros religiosos, sobretudo na Europa, é possível encontrar igrejas vazias frequentadas apenas por um público idoso sem tanta sensibilidade ou mesmo interesse pelo que possa transcender, habituados ao mero ritual estéril e sombrio próprio de “igrejas-mausoléus”, como diria Nietzsche<sup>87</sup> no aforismo 125.

Este processo de individualização da fé, consequência do antropocentrismo, se intensificou com a reforma protestante, pois a partir dela se moldou “um tipo de consciência ligada ao controle, ao domínio e ao poder do homem sobre a natureza”<sup>88</sup>. Este processo, por sua vez, parece ser mais intenso do que o próprio renascimento. De fato, a postura dos reformadores desencadeia um processo de ruptura entre o sagrado e o profano, entre a ciência e a espiritualidade. “Deus foi eliminado da concepção científica do mundo e circunscrito ao domínio da religião”<sup>89</sup>. Com o advento da Reforma, houve um rompimento abrupto entre o material e o espiritual, o que interferiu diretamente no “processo de dessacralização do mundo” e influenciou diretamente o “pensamento mecanicista”. Este movimento de certo modo também interveio na dessacralização da vida provocando ações diretas de negação da vida:

a Reforma procurou eliminar o espiritual do mundo natural. Por outro lado, com essa atitude, o movimento possibilitou um clima intelectual que favoreceu o progresso científico tecnológico e o desenvolvimento das atividades comerciais. As ideias de João Calvino (1509-1564) deram ensejo à concepção de um Deus racionalista, que agia segundo as leis da natureza, as

---

<sup>86</sup>Termo utilizado por (CAVALCANTI, Raissa. *O retorno do sagrado: a reconciliação entre ciência e espiritualidade*. São Paulo: Cultrix, 2000).

<sup>87</sup>NIETZSCHE, 2012.

<sup>88</sup>*Idem*, p. 28.

<sup>89</sup>NIETZSCHE, 2012, p. 28.

quais eram perfeitamente apreensíveis pela experiência empírica. E Martinho Lutero acreditava que o homem tinha “vocação” ou “chamado” no mundo temporal cujo cumprimento era um dever moral. Portanto, as atividades temporais e suas recompensas materiais eram equiparadas à virtude: quanto mais o homem trabalhasse, mais estaria servindo a Deus<sup>90</sup>.

Este percurso levou o Ocidente religioso a duas novas situações: por um lado, ao individualismo, por outro, à fragmentação do homem e do seu pensamento. Este resultado foi determinante para o surgimento do fenômeno da colonização, pois fomentava situações de exploração como a escravidão e outros malefícios justificados em nome da religião, da ciência e do bem-estar do homem, colocando-o mais uma vez como centro do mundo. Os outros povos foram tidos como inferiores, sendo explorados, escravizados, torturados. Suas memórias foram também desrespeitadas e seu sagrado profanado, pois eram considerados pagãos e irracionais.

A angústia preeminente no homem deste contexto resulta do fato de a natureza e a sua própria existência não terem mais valor sagrado, pois se tornam meros objetos. Com efeito, o que interessa neste novo processo de “avanço civilizatório” é o poder e o lucro. A riqueza permeia os interesses do indivíduo, pois ele, como centro da criação, pronto para tomar e transformar tudo que crê ser objeto de conquista e que esteja externo a si, legitima o lucro. O dinheiro torna-se o fulcro da nova moral religiosa, que substitui a espiritualidade da transcendência pela busca da riqueza. Nesse contexto, “o ser humano sente-se vazio e, ao ver-se num mundo sem significado, elege como único objetivo de vida a busca de segurança por meio da conquista de poder, status e bens materiais<sup>91</sup>”.

Portanto, este processo de redescoberta da dessacralização do mundo permite perceber sinais de uma evolução degenerativa. Esta ação não é de todo um mal; tem sua positividade. Vimos a evolução do pensamento e a ruptura dessacralizante que o processo de reforma provocado pelos protestantes gerou no pensamento religioso do Ocidente. Com esta ação, a ideia de mundo passou a ser mecânica e meramente racional, pois o sagrado já se “distanciou” desta esfera lógica e demasiado racional. Vattimo, ao citar Nietzsche, nos provoca ao afirmar que foram os fiéis que mataram a Deus. Apesar de provocadora, esta fala é pertinente. Ao observarmos quão demasiada é a importância do dinheiro ou da propriedade nesta estrutura capitalista intensificada pelo protestantismo, ou mesmo, a materialidade das coisas e dos valores em torno do lucro.

---

<sup>90</sup>*Idem*, p. 30.

<sup>91</sup>CAVALCANTI, 2000, p. 32.

Acreditamos que em virtude de todo este processo de evolução e de racionalização do pensamento, o sagrado e o próprio Deus, enquanto dados a partir das instituições religiosas, começaram a fazer uma grande falta no cenário ético da civilização moderna. Com efeito, com o avanço dos tempos o homem e suas relações passaram a ser mais fragilizados, o que ocorreu por meio da fragmentação do pensamento e dos valores sagrados, como consequência dessa ação dessacralizante do mundo.

É importante não perder de vista a ligação estrita existente entre dessacralização e secularização, percebendo que uma é resultado da outra, pois na medida em que avança o processo de secularização, o “deixar de ser sagrado” das coisas cotidianas, acaba se intensificando mais visivelmente. Daí a necessidade de identificar como ocorre este processo de secularização e o modo como os seus efeitos vão se ampliando no que diz respeito à dessacralização do mundo.

Para compreender como Gianni Vattimo, usa do conceito de secularização para desenvolver sua ontologia *debole*, é de suma importância perceber como o fenômeno moderno da dessacralização vem crescendo e se fazendo presente ao longo dos tempos. Pois, como bem sabemos, ela se dá num processo de ruptura e negação da tradição e de fechamento do pensamento, não mais influenciado por uma sociedade cristã e fundamentado a partir de seus princípios, mas sim capaz de se refazer e de reinterpretar as suas motivações nestes tempos de fragmentação e pluralidade.

## **2.2 A fragmentação do pensamento e a hermenêutica do Espírito**

As atitudes de negação da divindade tiveram de modo direto seu “preço” na sociedade. A falta de esperança no transcendente, ou mesmo o pensamento predominante de dominação direta sobre a natureza e todos os seres, fizeram com que o homem e sua constituição antropológica sofressem consequências diretas por conta de suas ações. É o caso da necessidade de uma discussão sobre ecologia, que surge como resposta à ilusão da dominação da natureza. Outro ponto crítico é o de uma reflexão mais espiritualizada diante do excesso de racionalismo que muitas vezes reduz a espontaneidade do homem em relação ao todo. Aos poucos o sagrado volta ao cenário, agora não mais como um vilão ou como sinônimo de ignorância, mas como um fenômeno a ser revisto e valorizado. “É cada vez mais unânime a opinião de que o homem teve de pagar um preço demasiado alto pelo desenvolvimento científico, tecnológico e

industrial”<sup>92</sup>. A falta do sentido de pertença ao todo e a perda do significado, são, em suma, as consequências funestas dessa evolução cultural.

Paralelamente, foi se desenvolvendo a preocupação, por parte de cientistas de todas as áreas, em denunciar a ação destrutiva da mentalidade mecanicista sobre a natureza, assim como os prejuízos ocasionados para a humanidade. O consenso era o de que a dessacralização gerara um mundo sem significado, uma cosmovisão dualista, materialista, mecanicista e altamente predatória. A noção do sagrado e do espiritual contém, em si mesma, um *ethos*, um sentido intrínseco de respeito e de compromisso emocional<sup>93</sup>.

Como efeito de um mundo “naturalmente” racional e mecanicista, o homem moderno renunciou ao discurso totalizante a fim de poder encarar tudo de maneira fragmentada. Estabelece-se assim a dualidade entre razão e emoção, corpo e alma etc. É possível constatar que as especialidades e os especialistas da modernidade fomentaram uma visão fracionada das coisas e pessoas, tendo como ponto de partida a cisão entre a mente humana e a natureza. O homem moderno encontra-se num processo fragmentário que ainda atinge as verdades e credos. Nisto se manifestam os reflexos da subjetividade pós-moderna e quanto o amparo da ciência contribuiu fortemente para o enaltecimento desta mentalidade fragmentada. É por isso que não se pode esquecer que com a opção de aderir a uma orientação mais racional o pensar científico passa a influenciar muito mais do que mesmo a religião ou o pensamento religioso.

Quando adentramos nas consequências desta visão fragmentada no Ocidente e percebemos os “danos” que esta postura traz em si, percebemos que, algumas doenças psíquicas que atualmente abalam nossa sociedade ou mesmo os nossos preconceitos e opiniões resistentes são resultados deste esquema de rupturas e dualismos. O Ocidente chegou ao ponto de se transformar numa sociedade *esquizofrênica e esquizofrenizante*, o que paradoxalmente se contrapõe ao modelo de vida do homem moderno, pois aquele que tem uma experiência social completamente pautada no racionalismo, por sua vez orienta sua vida de modo irracional. Um exemplo deste movimento é a ação dualista entre afeto e razão, entre material e espiritual. Existe uma perda de espontaneidade no comportamento, o que resulta num comportamento sinuoso entre a depressão e o desespero, entre uma privação exagerada do prazer e do gozo. Uma vez que nesta concepção de sociedade e indivíduo a ideia de ócio é proibida, instala-se na pessoa uma frustração generalizada e uma desarmonia consigo mesma, já que sua formação psíquica é totalmente regida por um dualismo incomunicável. “Além do mais, mesmo no interior do

---

<sup>92</sup>CAVALCANTI, 2000, p. 44.

<sup>93</sup>*Idem*, p. 39.

mundo ocidental cristão, o cristianismo não parece funcionar mais como elemento unificador<sup>94</sup>, ou mesmo apaziguante diante dessa angústia aparentemente generalizada do homem pós-moderno, que não encontra mais em si nem na religião um ponto de unidade ou mesmo de alento diante dos conflitos existenciais.

*O pensiero debole* é uma saída para se compreender a contemporaneidade. Ao mesmo tempo em que esta se vincula a uma tradição, se apropria desta, com a possibilidade da distorção, sem, contudo, cair na lógica moderna da superação para o novo e o melhor. Essa maneira de pensar, para além dos cânones da metafísica, é uma forma de pensar tolerante, aberta aos movimentos do tempo e disponível para se pensar as questões que o tempo presente coloca como pauta. Pensar enfraquecidamente representa, enquanto continuidade e ruptura com a modernidade, o fim desta, pois a lógica de um fundamento perene e forte é rompida e inaugura-se uma outra maneira de pensar, que permite colocar na pauta de discussões um mundo imerso em diversidades e colocar essas diversidades em diálogo, por meio de um fundamento hermenêutico, histórico e situado<sup>95</sup>.

Ao retomar, portanto, o conceito de Era do Espírito de Gioacchino da Fiori, podemos compreender que a perspectiva de Vattimo de uma Era da hermenêutica nos permite reconhecer o retorno do sagrado na pós-modernidade sob outro viés. Devemos deixar claro que com o processo de constatação da morte de Deus apontado por Nietzsche não se extingue a metafísica. Muito pelo contrário, constata-se uma possibilidade de interpretação do mundo para além dos óculos das grandes estruturas ideológicas ou do pensamento forte. Primeiramente, vale ressaltar que o pensamento forte, fundado na metafísica, se dá num horizonte onde a pós-modernidade é tida como Era hermenêutica justamente porque nela é possível admitir o ser em devir, não somente como algo que é, conforme a rigidez metafísica. É essa possibilidade que pode ser denominada *pensiero debole*. De tal forma, é possível desconstruir as metanarrativas e os discursos de poder fundamentados na metafísica.

A ontologia hermenêutica proposta por Vattimo, levada a cabo como ontologia da atualidade, possibilita a compreensão das mudanças em curso e constitui grande esforço intelectual de diagnóstico e análise da situação presente. Uma vez que a Filosofia tem hodiernamente passado à margem da problematização do papel da herança cristã a tecer e compor a cultura ocidental, o presente artigo objetiva resgatar a centralidade de tal tarefa para o fazer filosófico, a fim de iluminar a compreensão da paradoxal situação em

---

<sup>94</sup>CAVALCANTI, 2000, p. 44.

<sup>95</sup>ROTTERDAN; Sandson; SENRA, Flávio. O cristianismo não religioso de Gianni Vattimo: considerações para o senso religioso contemporâneo. *Religare*, v. 12, n. 1, p. 103, jun. 2015.



que a vocação niilista da hermenêutica desenvolvida por Vattimo encontra-se imbricada junto aos veios da secularização cristã<sup>96</sup>.

Com base nisto começamos a visualizar a ideia de Vattimo quando se refere à era da hermenêutica. Esta perspectiva tem como centro a interpretação que decorre de experiências vividas, dadas pelo conhecimento, ou seja, o sujeito pensante alcança a coisa na medida em que é capaz de reconstruí-la a partir da forma que se manifesta nesta reconstrução. Logo, o ser não pode ser objetivamente alcançado. Dessa forma, Vattimo aponta para elementos que retratam diretamente esta presença continuada da hermenêutica:

- 1) a difusão dos meios de comunicação de massa, que, paradoxalmente não desenvolve tanto a consciência vaga e geral do seu caráter de agências interpretativas não neutras e “objetivas”;
- 2) a autoconsciência da historiografia, para a qual mesmo a ideia de história é um esquema retórico, que por conseguinte não pode mais valer como princípio de realidade em que confiava grande parte da filosofia moderna depois, e como alternativa, à fé empirista e positivista nos fatos verificáveis pela sensação ou a experimentação;
- 3) a palavra de ordem da multiplicidade das culturas, que, com a sua mesma consciência de códigos capazes de durar, desmentem uma ideia unitária, progressiva, de racionalidade;
- 4) a destruição psicanalítica da fé na “ultimidade” da consciência. E assim enumerando, até a teoria dos paradigmas amadurecida na mesma autoconsciência dos cientistas<sup>97</sup>.

Cabe-nos, no entanto, reconhecer que a hermenêutica não se reduz a um modo relativista de ver as coisas, mas consiste em uma observação acurada da maneira como a racionalidade pós-moderna adentra em nossas consciências. Vattimo diz que a hermenêutica pertence à tradição religiosa do Ocidente. É importante reconhecer esta tradição não apenas como mera tradição, mas como algo fundado na revelação escrita “que orienta o pensamento para reconhecer o lugar central da interpretação; nem apenas porque, libertando o pensamento do mito da objetividade, a hermenêutica abre, por sua vez, o caminho para escutar os muitos mitos religiosos da humanidade”<sup>98</sup>. Trata-se de perceber este movimento hermenêutico como a atualização do mistério da encarnação, que se atualiza na comunidade dos Crentes.

---

<sup>96</sup>SALES, Omar Lucas Perroux Fortes de. A vocação niilista da hermenêutica filosófica de Gianni Vattimo radicada no processo da secularização cristã. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 39, p. 1582, jul./set. 2015.

<sup>97</sup>VATTIMO, Gianni. *A Tentação do Realismo*. Tradução de Reginaldo Di Piero. Rio de Janeiro: Lacerda; Ed. Instituto Italiano di Cultura, 2001. p. 26-27.

<sup>98</sup>VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia*. Tradução de Raquel Paiva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. p.76.

### 2.3 Pensamento religioso na pós-modernidade e o *pensiero debole* de Gianni Vattimo

Pensar no rumo que a religião foi tomando ao longo da história até os dias atuais requer de nós um caminho de descobertas, confirmações e projeções a partir dos dados seja no campo das ciências, da liberdade religiosa ou do pensar religioso. Na medida em que as ideias científicas vão surgindo, elas vão se confrontando com as “verdades absolutas” da religião ou mesmo das grandes estruturas narrativas da filosofia e teologia escolásticas. O cientificismo impõe as descobertas e ideais da ciência como “verdades” que, por sua força de persuasão numa sociedade descrente das instituições tradicionais, decretaram uma liberdade para além da figura de um Deus onipresentemente “presente” que em tudo interferia, inclusive na vida privada. Talvez este discurso de morte de Deus deva promover a liberdade pessoal e de consciência, já que a religião exercia um papel importante na regulação da vida moral. Ou talvez tal discurso seja, de fato, uma constatação que o homem moderno fizera a partir das novas possibilidades e novas descobertas a ponto de achar-se livre do Deus regulador e vigilante. No entanto, diante destas e outras inquietações que aparecerão ao longo do caminho, como pensar o religioso na modernidade e pós-modernidade? Seria possível identificá-lo tendo em vista um “desapego” direto ao que se refere ao sagrado? E quando as grandes estruturas da modernidade ruíram, o que restou? Vale ressaltar que, para Vattimo, a ciência também contém seu fundamentalismo e é importante observarmos esta constante busca por segurança e por respostas aparentemente absolutas que resolvam de tal modo nossas inquietações existenciais.

Para reforçarmos este panorama de dúvidas sobre o pensamento religioso pós-moderno é de suma importância entender este processo histórico de uma religião que fora uma seita marginal e que repentinamente se tornou a maior expressão religiosa conhecida no mundo. É dentro dessa dinâmica que vamos nos adentrando neste percurso de “evolução” do pensamento, da ciência, mas também da experiência religiosa de um povo, com sua construção cultural e sua identidade formada a partir de símbolos e costumes naturalmente ligados a este processo religioso.

O cristianismo tem trazido uma ruptura para dentro da história cultural do homem e, em particular, da história das religiões, uma vez que por dezenas de milhares de anos as religiões foram aquilo que permitiu às comunidades primitivas não se autodestruírem<sup>99</sup>.

---

<sup>99</sup>VATTIMO; GIRARD, 2010. p. 24.

A presença do sagrado é essencial para a história da humanidade, com sua ética e sua moral, não somente ordenando, mas dando esperança e muitas vezes auxiliando o homem a refazer sua postura por conta de um propósito maior.

O que o cristianismo faz, diferentemente das religiões primitivas – e isso porque, ao contrário daquilo que os antropólogos têm geralmente sustentado, o cristianismo não é um mito com o tantos outros –, é inverter totalmente essa perspectiva (...) do ponto de vista sociológico e antropológico, nega a ordem e essa leitura mítica, uma vez que descreve a mesma cena, mas do ponto de vista da vítima, que é sempre inocente. O cristianismo é, portanto, destruidor daquele tipo de religião que une e alia as pessoas contra vítimas arbitrárias, como todas as religiões naturais sempre fizeram, com exceção das religiões bíblicas<sup>100</sup>.

Este “pequeno” pressuposto permite compreender como o cristianismo foi criando forma, expandindo-se e elaborando um discurso diferenciado das outras religiões, nas quais a vítima era realmente vítima de um grupo unanimemente levado pela cólera e pelo desejo de justiça. É assim que vamos percebendo que a saída desde processo social e desta forma de punição ou de justiça é que nos leva ao parâmetro da modernidade, com o discurso dos direitos humanos, com a possibilidade de defesa da vítima ao ser julgada.

O nascimento da hermenêutica [filosófica] na Europa é motivado, segundo interpreta Vattimo, em dois sentidos, a saber: o primeiro pela religião do livro que concentra a sua atenção ao fenômeno da interpretação; e, em segundo, por tal religião pressupor a encarnação de Deus, a *kénosis*, como debilidade das estruturas fortes da Metafísica<sup>101</sup>.

Este nascimento motivado de modo expressivo pela religião do livro na Europa manifesta claramente sua abertura às novas interpretações e às novas possibilidades de um retorno do sagrado. A ausência de uma hermenêutica trazia consigo um movimento de declínio e de não atualização do que afetava enormemente todo Ocidente. É neste contexto que a *ontologia debole* começa a manifestar-se como possibilidades de reflexão, nesta demonstração da abertura ao novo e, de certo modo, de uma postura de oposição ao contexto de fechamento e absolutização do pensamento vigente.

Para que seja possível tal processo, a abordagem da religião via *pensiero debole*, não será de cunho dogmático, perene, mas como o debruçar-se sobre a tradição religiosa herdada e interpretada, a partir de um lugar específico, ou

---

<sup>100</sup>*Idem*, p. 25.

<sup>101</sup>MAIA, 2010, p. 160.

seja, essa pós-modernidade em toda a sua diversidade, sem a mínima pretensão de se dar uma palavra final sobre o que quer que seja também em termos de religião. Ao passo que o *pensiero debole* é o enfraquecimento do pensamento, a secularização, como produto do *pensiero debole*, é o enfraquecimento do cristianismo<sup>102</sup>.

Esta *ontologia debole* configura-se não somente como oposição, mas também como possibilidade: é momento de adentrar no pensamento moderno e perceber o enfraquecimento, não somente da religião com seu peso de institucionalidade, mas da própria filosofia que começa a se desnudar da pretensão de um sistema filosófico fechado e absoluto.

### 2.3.1 O pensamento religioso moderno ou a religião do livro?

Para esclarecer o sentido da hermenêutica na pós-modernidade, Vattimo usa do esquema clássico dos antigos gregos, comparando a forma como eles se apegavam à letra e a forma como a civilização europeia moderna apegou-se à Escritura. De fato, se, por um lado, os gregos utilizavam os grandes poetas Hesíodo e Homero como formadores da mentalidade grega e interpretavam seus escritos de tal maneira que esta interpretação constituísse o paradigma educacional de seu tempo, a sociedade europeia, por outro, apropriou-se da Escritura Sagrada também neste nível.

Assim, a formação da Europa moderna girou, além de em torno à interpretação da Sagrada Escritura, em torno à interpretação do código de Justiniano e à leitura e releitura de um cânone dos textos literários clássicos – dos *corpus* textuais e que não têm nenhum tipo de relação direta com a Sagrada Escritura<sup>103</sup>

A legitimação da religião pela escrita e sem abertura às interpretações pode resultar num esfriamento ou numa experiência religiosa apática à “transcendência” no sentido literal da palavra, correndo o sério risco de ficar estagnada somente no anúncio da palavra em si sem ultrapassar o nível formal e literal. Isto pode interferir de maneira direta no que corresponde à interpretação, limitando o texto somente a uma leitura rigorista e fria. Daí a importância de ficarmos atentos às expressões deste tempo do espírito, percebendo de modo direto a liberdade que podemos ter em relação às formas e às possibilidades de interpretação acerca daquilo que nos é proposto.

<sup>102</sup>ROTTERDAN; SENRA, 2015, p. 106-107.

<sup>103</sup>VATTIMO, 2004a, p. 80.

O que pretendo sugerir é que a idéia de uma produtividade da interpretação - ou seja, a idéia de que esta não seja tão-somente um esforço para apreender o sentido originário do texto (por exemplo, a intenção do autor) e reproduzi-lo com o máximo de rigorismo, mas acrescente algo de essencial ao próprio texto (entender o texto melhor do que o autor, como diz um adágio da hermenêutica do século XVIII) – pode nascer apenas como um “efeito” da concepção judaico-cristã (ou, mais especificamente, cristã) da história da revelação e da salvação. Este efeito – e encontramos aqui um daqueles círculos vertiginosos, porém não viciosos, que se abrem ao falarmos em hermenêutica - é ele próprio um fato de interpretação e de salvação. Em outras palavras: na forma como a meu ver se verificou, o fato de a cultura européia da tarda modernidade ter “descoberto” a produtividade da interpretação, ou - o que é a mesma coisa - a não-produtividade ou instrumentalidade ou pura secundariedade do comentário - é um efeito da interpretação que esta cultura deu à mensagem cristã e é, inseparavelmente, também um efeito, ou certamente o efeito salvífico do evento cristão<sup>104</sup>.

É bem visível que nossa sociedade ocidental e mesmo a oriental passaram por uma necessidade de legitimação através da escrita. Um exemplo disto é a figura de Jesus de Nazaré em contraposição aos judeus do Sinédrio que justificavam suas ações somente pela interpretação da lei “nua e crua”. Jesus, ao dizer a seus ouvintes que não veio para descumprir a lei, mas para lhe dar pleno cumprimento<sup>105</sup> mostrou-se um autêntico hermeneuta que faz sua interpretação da Lei a partir de uma vivência direta e concreta em sua realidade<sup>106</sup>.

---

<sup>104</sup>VATTIMO, 2004a, p, 81-82.

<sup>105</sup>Vendo as multidões, Jesus subiu ao monte e se assentou. Seus discípulos aproximaram-se dele, e ele começou a ensiná-los, dizendo: "Bem-aventurados os pobres em espírito, pois deles é o Reino dos céus. Bem-aventurados os que choram, pois serão consolados. Bem-aventurados os humildes, pois eles receberão a terra por herança. Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, pois serão satisfeitos. Bem-aventurados os misericordiosos, pois obterão misericórdia. Bem-aventurados os puros de coração, pois verão a Deus. Bem-aventurados os pacificadores, pois serão chamados filhos de Deus. Bem-aventurados os perseguidos por causa da justiça, pois deles é o Reino dos céus. "Bem-aventurados serão vocês quando, por minha causa os insultarem, perseguirem e levantarem todo tipo de calúnia contra vocês. Alegrem-se e regozijem-se, porque grande é a recompensa de vocês nos céus, pois da mesma forma perseguiram os profetas que viveram antes de vocês". "Vocês são o sal da terra. Mas se o sal perder o seu sabor, como restaurá-lo? Não servirá para nada, exceto para ser jogado fora e pisado pelos homens. "Vocês são a luz do mundo. Não se pode esconder uma cidade construída sobre um monte. E, também, ninguém acende uma candeia e a coloca debaixo de uma vasilha. Pelo contrário, coloca-a no lugar apropriado, e assim ilumina a todos os que estão na casa. Assim brilhe a luz de vocês diante dos homens, para que vejam as suas boas obras e glorifiquem ao Pai de vocês, que está nos céus". "Não pensem que vim abolir a Lei ou os Profetas; não vim abolir, mas cumprir. Digo-lhes a verdade: Enquanto existirem céus e terra, de forma alguma desaparecerá da Lei a menor letra ou o menor traço, até que tudo se cumpra. Todo aquele que desobedecer a um desses mandamentos, ainda que dos menores, e ensinar os outros a fazerem o mesmo, será chamado menor no Reino dos céus; mas todo aquele que praticar e ensinar estes mandamentos será chamado grande no Reino dos céus. Pois eu lhes digo que se a justiça de vocês não for muito superior à dos fariseus e mestres da lei, de modo nenhum entrarão no Reino dos céus" (Mt. 5.1-20).

<sup>106</sup>Gianni Vattimo se direciona mais ao evento filosófico, mas usei deste trecho para ilustrar esta necessidade de uma atualização da Palavra e não permanecer num processo de retenção e

A relação que Vattimo faz entre interpretação e vivência na sua proposta hermenêutica oferece infinitas possibilidades de ler o cotidiano e os fenômenos sociais que nos circundam. As interpretações de acontecimentos históricos, por exemplo, expressam como podemos estar abertos para a novidade ou para a elaboração das inúmeras “verdades”, reveladas ao longo do processo civilizatório. O que para alguns pode soar como peso por parecer negativo ou fechado, para outros pode ser resultado de um projeto positivo e inovador, muitas vezes até necessário para um melhor crescimento ou mesmo para a civilização. Ele fala que estes processos não se resumem num simples “distanciamento da matriz religiosa. E sim como processos de interpretação, aplicação, especificação enriquecedora, daquela matriz<sup>107</sup>”. Ele percebe que em Heidegger há o “fim da metafísica na ciência-técnica moderna e a abertura da diferenciação ontológica entre ser e ente, que dá lugar também à “descoberta” da produtividade da interpretação<sup>108</sup>”. Ou seja, a produção de verdades pela técnica e pela ciência constitui um aspecto importante da dessacralização, uma vez que se enfatiza o caráter anunciativo e interpretativo das descobertas.

Dessa forma, as palavras a partir do ponto de vista em que são anunciadas, passam a ter uma configuração diferenciada, pois o que antes era visto como imoral, destruidor e inescrupuloso agora passa a ser aceitável e legal. Os vocábulos fazem a diferença, justamente porque estão ligados diretamente ao modo de interpretar o fato. Por isso, faz-se necessário nos distanciarmos dos parâmetros religiosos ou mesmo de inspirações iluministas, como diz Vattimo, para fazermos um processo hermenêutico “positivo” dos fatos históricos sem estarmos atrelados aos juízos moralmente religiosos.

A consciência cada vez mais aguda da historicidade do paradigma científico coloca a epistemologia contemporânea em condições de reconhecer que mesmo a ciência da natureza é problema da história da interpretação e da história da salvação: não existe verdade dos objetos que se dão em presença (a distinção clássica entre ciências da natureza e ciências do espírito, entre explicações e compreensões), visto que até mesmo este dar-se é tornado possível graças a uma abertura que é linguagem, e, portanto, palavra transmitida e propagada, proveniência<sup>109</sup>.

É importante pensarmos como se dá uma verdade hermenêutica e como poderíamos experimentá-la. Ou como e com que ela poderia se assemelhar, já que estamos num constante

---

empendimento daquilo que pode vir a ser um sinal de libertação e alívio para os outros que é a experiência religiosa.

<sup>107</sup>VATTIMO, 2004a, p. 81-82.

<sup>108</sup>*Idem.*

<sup>109</sup>VATTIMO, 2004, p. 85.

processo de investigação e pesquisa. É importante perceber nos esquemas predeterminados como nos encaixamos diante das novidades apresentadas ao longo do processo e como poderemos fazer este procedimento de separação ou mesmo de “neutralidade” - se é que existe algum tipo de neutralidade - neste espaço referente à interpretação de um tema, fato ou acontecimento.

Diante deste exemplo de percepção e contato com o saber, mas que não implica diretamente uma adoção de postura ou mesmo de entrada no conhecimento, poderíamos perceber as inúmeras possibilidades que descobrimos quando nos dispomos a aprender e a investigar. No entanto, diante disso como pensar a questão da produtividade do saber, ou melhor, como elaborar uma interpretação produtiva diante de tantas possibilidades de optar a respeito das finalidades e prisms a adotar?

O que “produz” a interpretação produtiva? Produz o ser como novos sentidos da experiência, novos modos de dar-se do mundo, que não são simplesmente outros relativamente àqueles dados “antes”, mas se acrescentam a eles em um *discursus* cuja “lógica” (também no sentido do *logos*) consiste inteiramente na continuidade. Uma tal continuidade - desejo ser breve - não possui nenhuma medida objetiva, se “reduz” (mas se tratará de uma redução?) a uma persuasão retórica, *ad homines*. Não é qualquer secularização que é boa e positiva e nem qualquer interpretação é válida; é preciso que pareça válida para uma comunidade de intérpretes<sup>110</sup>.

O processo não pode ser puramente subjetivo, mas deve ser coerente ante uma comunidade que o legitime. Esta comunidade, por sua vez, deverá estar interligada para ser, de fato, uma comunidade e, como Vattimo mesmo diz, “poderíamos dizer que o único limite para a secularização é o amor, a possibilidade de comunicação com uma comunidade de intérpretes<sup>111</sup>”. Um exemplo desta necessidade de ser comunidade é a própria interpretação que Vattimo faz da reforma protestante. Diferentemente do que vimos anteriormente, ele dá uma positivação ao fato:

Não seria um paradoxo afirmarmos que a história da hermenêutica moderna, da qual foi um momento extremamente relevante a Reforma protestante, é igualmente um longo caminho de redescoberta da igreja. Naturalmente, é significativo, também para a igreja, pelo menos nas minhas intenções aqui, o fato de que se reconheça a sua centralidade com base no fim da metafísica da presença do advento de uma ontologia hermenêutica. Mesmo no modo de conceber e viver a igreja como comunidade “de referência” para a validade e continuidade da história da interpretação, continuamente se reapresentam

---

<sup>110</sup>*Idem*, p. 86.

<sup>111</sup>*Idem*, p. 87.

certas tentações de tipo “metafísico”, que tendem a recair nos horizontes de presença. (...) A referência à comunidade como “critério” para a validade da interpretação não pode, portanto, prescindir do reconhecimento de que tal critério só se torna legítimo com a dissolução da metafísica da presença e de que não pode ser invocado fora do horizonte desta dissolução<sup>112</sup>.

Na medida em que nos abrimos para entender os dados ou experimentá-los, bem como quando nos dispomos a sair de uma posição cômoda que nos passa segurança e conforto e nos lançamos na existência e na busca pelo novo, surge a necessidade de não nos limitarmos, neste caso primeiramente a uma experiência religiosa levada a uma interpretação tendenciosa e cômoda. Este tempo do espírito nos permite fazer outras interpretações das Escrituras e da vida, a partir de critérios ligados à nossa existência, que nos possibilitam abrir-nos para uma nova interpretação na tentativa de mantê-la distante do que teríamos como opinião oficial ou mesmo magistral. Neste percurso de apreensão e de redescoberta do que nos aparece como hermenêutica e sobretudo como liberdade interpretativa é importante percebermos não somente a estrutura como Vattimo nos mostra, mas onde ele propõe chegar com sua filosofia. Por isso, no próximo ponto discutiremos sobre o *pensiero debole* como uma resposta à pós-modernidade. Dadas as circunstâncias e o percurso feito, é válido recordarmos que estamos na *Era da interpretação* assegurados pela possibilidade de reflexão, mas precavidos em relação ao cuidado e à importância que devemos ter diante da tentativa de fundamentalismo do sagrado.

### **2.3.2 O *pensiero debole*: uma resposta à pós-modernidade?**

Para aprofundar o conceito de *pensiero debole* que foi apresentado no primeiro capítulo, teremos de perceber como se dá e quando acontece este movimento *debole* na pós-modernidade. Após termos feito este percurso quanto à importância da interpretação e sua estrutura comparativa e diversa, chegamos a outro ponto do processo hermenêutico que se dá com o *pensiero debole*. Alguns teóricos o entendem como “um pensamento de ultrapassamento da metafísica, sem a pretensão de negá-la ou de superá-la<sup>113</sup>”. É importante entendermos esta relação entre *pensiero debole* modernidade e pós-modernidade como uma especial atenção para não pensarmos que ele se propõe a ser uma nova metafísica, mas que vislumbra a possibilidade de uma reelaboração dos sentidos diante da realidade.

---

<sup>112</sup>VATTIMO, 2004a, p. 87.

<sup>113</sup>ROTTERDAN; SENRA, 2015, p. 101.



Pode observar-se que ao estender a noção de secularização a fenômenos tão diferentes arriscamo-nos a cair no arbitrário. De acordo. É por isso que me parece mais adequado falar genericamente em termos de debilitamento, considerando a secularização como um caso muito representativo. O termo secularização continua a ser, todavia, central, [...] porque sublinha o significado religioso de todo o processo. É isto que entendo quando digo que a ontologia débil é uma transcrição da mensagem cristã<sup>114</sup>.

Pensar na “ontologia débil” como uma “transcrição da mensagem cristã” exige compreender como Vattimo chegou a este ponto de vista, reconhecendo que esta passagem é profundamente marcada pelo sentido religioso. Daí Vattimo sinaliza para o que ele chama de “secularização positiva” como uma forte marca da modernidade:

creio que se pode razoavelmente reconhecer que não só a economia capitalista (como mostrou Weber). Mas todos os aspectos essenciais da civilização ocidental se estruturam tendo como referência aquele texto de base que foram, para esta civilização, as Escrituras hebraico-cristãs<sup>115</sup>.

É interessante tomar o *pensiero debole* como algo que está contido na mensagem evangélica, principalmente por ela culminar com a ação *kenótica* do filho de Deus. Pensar uma ontologia *debole* é trazer presente à memória o cristianismo a partir de uma atualização que se dá na encarnação do Verbo. É possível perceber que não é interesse de Gianni Vattimo criar uma nova corrente filosófica e muito menos um sistema político.

“Pensiero debole” é certamente uma metáfora e, em certo sentido, um paradoxo. No entanto, não pode se tornar o acrônimo de uma nova filosofia. É uma maneira provisória de dizer, talvez até mesmo contraditória. Mas marca um caminho, indica um senso de percepção: é uma maneira que se adere com respeito ao domínio - razão, no entanto, retransmitida e camuflada, da qual, no entanto, sabemos que uma licença definitiva é tão impossível. Uma maneira que deve continuar a bifurcar<sup>116</sup> (tradução nossa).

Na vivência do cristianismo pós-moderno, o *pensiero debole* é impreterivelmente, uma condição de estar livre das amarras das verdades absolutas permanecendo ligado às possibilidades de amor a partir de uma ação *kenótica* que acontece na comunidade. É importante lembrar que o “Deus fraco” também faz parte do contexto pós-moderno, não somente porque

---

<sup>114</sup>VATTIMO, 1998, p. 34.

<sup>115</sup>*Idem*.

<sup>116</sup>“Pensiero debole” è allora certamente una metafora, e in certo modo un paradosso. Non potrà comunque diventare la sigla di qualche nuova filosofia. È un modo di dire provvisorio, forse anche contraddittorio. Ma segna un percorso, indica un senso di perconrenza: è una via che si biforca rispetto alla ragione-dominio comunque ritradotta e camuffata, dalla quale, tuttavia, sappiamo che un congedo definitivo è altrettanto impossibile. Una via che dovrà continuare a biforcarsi (VATTIMO; ROVATTI, 2011, p. 10).

confronta a ideia do metafísico e absoluto, mas porque respalda a possibilidade de doação, comunhão, respeito e acolhida ao diferente. Isto só acontece por estarmos dentro de um esquema voltado para tal experiência transformadora.

Como posição filosófica, a hermenêutica é, provavelmente, aquela que reflete mais fielmente o pluralismo da sociedade que, sobre o plano político, exprime-se na democracia. Tudo isso contra toda a autoridade do fundamento último da metafísica, ou seja, abandona uma sociedade autoritária em favor da prática do consenso e do debate público<sup>117</sup>.

Vattimo amplia o horizonte da pós-modernidade dando-nos a esperança do entendimento para compreendermos o que está em torno a nós. Não mais com um discurso pesado, autorreferencial e fechado em si, ele nos abre a possibilidades de possibilidades, nos ajudando a vislumbrar um novo e possível mundo de maneira prática e enfática, pautado no reconhecimento e respeito às diferenças.

O *pensiero debole* é uma possibilidade de leitura diferente do que é forte e inabalável, que nos entusiasma com uma percepção do que há de mais próximo e pertinente à nossa existência bem como com a valorização do pensamento, respeitando seus limites e visualizando suas disposições. É o momento de perceber esta ação direta na contemporaneidade. É a liberdade da interpretação que implica abertura para o novo<sup>118</sup>.

identificando o novo com o outro como outra cultura - seja a cultura de diferentes civilizações, ou de diferentes jogos linguísticos, ou mesmo o mundo virtual contido nos vestígios de nossa tradição que nunca se tornaram dominantes - tudo isso significa experimentar a diferença de não ser tanto como dar-se em um lugar diferente, no fundo original, então ainda como uma entidade; mas para vê-lo como interferência, sub-voz, *Gering*; acompanhando o ser ao seu pôr-do-sol e, assim, preparando uma humanidade ultrametafísica<sup>119</sup>.

<sup>117</sup>MAIA, 2016, p.571.

<sup>118</sup>Na argumentação que segue usaremos (VATTIMO; RORTY, 2006 *apud* ROCHA, 2014. p. 170): a) O conhecimento é sempre interpretação e nada mais que isso. b) A interpretação é o único *fato* de que podemos falar [...]. Na interpretação dá-se o mundo, não há apenas imagens 'subjetivas'. Mas o ser (a realidade ôntica) das coisas é inseparável do ser aqui homem. c) A interpretação, quanto mais queremos captá-la em sua autenticidade, mais se revela como eventual, histórica. d) Se mesmo o fato de que não existem fatos, apenas interpretações é – como Nietzsche lucidamente reconheceu – uma interpretação, ela só poderá se realizar como resposta interessada a uma situação histórica determinada.

<sup>119</sup>Identificare il nuovo con l'altro come altra cultura - sia esse la cultura di civiltà diverse, o di differenti giochi linguistici, o anche mondo virtuale contenuto nelle tracce della nostra tradizione che non sono mai divenute dominanti -- tutto ciò significa esperire la differenza dell'essere non tanto come suo darsi in un luogo diverso, in fondo originario, dunque ancora come un ente; bensì vederla come interferenza, sotto-voce, *Gering*; accompagnare l'essere al suo tramonto e preparare così una umanità ultrametafisica (VATTIMO; ROVATTI, 2011, p. 28). Tradução nossa.

Assim, o *pensiero debole*, configura-se como uma nova hermenêutica do cristianismo, não somente no que diz respeito à interpretação, mas à atualização do sagrado e da fé de maneira direta por meio da encarnação e morte do Filho de Deus. Para Vattimo, a maior resposta desta atualização se dá num movimento *kenótico* onde se busca uma nova “tradução” do Cristianismo, a partir do movimento de encarnação do Filho de Deus.

### 2.3.3 A “reestruturação” do Cristianismo à luz da *kénosis*: é possível?

Ao longo do processo de pesquisa, percebemos o modo como o cristianismo se modificou e se adequou no decorrer de sua história. Percebemos que, com o advento da modernidade, surgiram correntes que confrontaram diretamente o cristianismo ou a proposta de uma metafísica absoluta e fechada, como o niilismo que produziu o fenômeno de secularização. No entanto, com este movimento surgem inúmeras leituras, algumas negativas, outras positivas, diante desta articulação da tentativa de entender e explicar o que estava acontecendo com aquilo que, até então, parecia inatingível e inquestionável. O cristianismo tentou responder às reviravoltas da ciência e da técnica, muitas vezes, de maneira incisiva e autorreferencial, buscado as respostas dentro de si, se fechando totalmente ao diálogo e ao que lhe parecia estranho e novo, na tentativa de se autoafirmar para sobreviver. Como afirma Vattimo numa entrevista juntamente com René Girard:

A redenção não consiste só em saber que Deus existe, mas em saber que Deus nos ama, e que não devemos ter medo do escuro. Até que ponto podemos lançar-nos nessa direção? A minha objeção e a minha ideia é que, com o cristianismo, podemos deveras dizer “graças a Deus sou ateu”, isto é, graças a Deus não sou idólatra, graças a Deus não acredito que existam leis de natureza, não acredito que existam coisas além das quais não se pode andar, creio apenas que devo amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a mim mesmo<sup>120</sup>.

Partindo daqui podemos já vislumbrar a qual tipo de religião Vattimo pretende nos levar, uma religião que tem por base o amor. Neste cenário alguns pensadores como Nietzsche, Heidegger e Gadamer pensaram a problemática do sagrado e a crise do cristianismo, numa perspectiva que não se restringia somente à dinâmica de permanência/ausência, mas, sobretudo, de retorno. Logicamente, diante destes pensadores falaremos de modo mais direto de Gianni Vattimo, que vem a ser um herdeiro desses intelectuais e que trouxe em seu processo de

---

<sup>120</sup>VATTIMO; GIRARD, 2010, p. 34.

redescoberta do sagrado grandes possibilidades de reflexão, diálogo e desconstrução. Vattimo se destaca por fomentar a ideia de *pensiero debole* que confronta de modo direto a estrutura antiga metafísica que era forte e absoluta e inatingível. Após fazermos todo um processo de redescobrimto e significação da fé ou da experiência cristã, com a proposta do *pensiero debole* como uma resposta imediata da ação hermenêutica para o cristianismo pós-moderno, tentaremos responder ou contemplar a *Kénosis* do Filho de Deus, como uma resposta atual e restauradora para o cristianismo contemporâneo. Por isso, eis a pergunta chave que norteará nossa investigação doravante: será a ação *kenótica* de Cristo uma possibilidade de reestruturação do cristianismo na pós-modernidade?

Primeiramente, deve-se ter em mente o que visualizava Gioacchino com a expressão “Era do espírito”, pois é a partir deste conceito que tentaremos responder nossa pergunta. Para Vattimo, Da Fiore oferece uma imagem que atualmente se assemelharia com a religiosidade pós-moderna porque, ao tratar da “era do espírito”, acabou estimulando um retorno à vocação original da Igreja de ser um caminho de salvação. Para ele, “a reforma da Igreja dependia de uma nova interpretação “espiritual” da Escritura; espiritual, acima de tudo, porque mais profundamente orientada no sentido da conversão interior e da contemplação e menos interessada nas lutas pelo poder”<sup>121</sup>.

Gioacchino da Fiore, em sua profecia já visualizava a necessidade de uma harmonia e um espírito de unidade entre os crentes e não crentes no cristianismo. Ele já defendia, naquela época, uma atuação direta da Igreja Católica em causas mais humanitárias a partir do dado de uma conversão espiritual, em que se pudesse estar conectado a causas de interesses espirituais, diferentemente do que acontecerá em relação ao movimento de preocupação restrita aos bens mundanos, diretamente ligados ao dinheiro e ao poder. É importante ficarmos atentos à atualidade do desejo de Da Fiore e percebermos onde este movimento da Era do Espírito levará a Igreja Católica e o Cristianismo. Seria o momento de abriremos para uma reflexão hermenêutica onde estivéssemos mais voltados ao respeito, amor e acolhida do próximo tendo como ponto de partida a caridade. A *kénosis* de Jesus Cristo está diretamente ligada a este outro olhar que o cristianismo dá a si e aos outros, livres das interpretações absolutas e focadas no cuidado a partir da experiência de um Deus que por amor se faz “fraco e habita entre nós”.

Nada de experiências naturais de Deus, mas só caridade e, certamente, a ética.  
Eu digo sempre que a ética é simplesmente a caridade mais as leis do mercado.  
Eu respeito às leis do mercado porque não quero matar meu próximo e porque

---

<sup>121</sup>VATTIMO, 2004, p. 58.

devo amá-lo. Mas pensar que o contrário tenha qualquer coisa de não natural é ridículo<sup>122</sup>.

Vattimo, não tem pretensão de fundar uma nova religião, por isso, ele não se prende a credo e muito menos a rito, mas crê que para que se viva uma experiência profunda de Cristianismo é preciso ter por base a dimensão da ética do cuidado e da valorização do outro, como homem e mulher. Ele parte de um pressuposto religioso para chegar a este processo que é também filosófico, ele tem como ponto ápice de sua filosofia a experiência da *kénosis* que é também a encarnação do Filho de Deus, mas também seu esvaziamento na cruz.

#### 2.4 Kénosis encarnação e esvaziamento

O tema da *Kénosis*<sup>123</sup> é bastante pertinente e presente na filosofia vattimiana, pois é neste processo *kenótico* que o filósofo percebe a revelação e atualização da palavra de Deus, percebendo a partir de então a manifestação do sagrado na metáfora de um Deus enfraquecido, que se inclina para o ser humano e assume dores. Ele se esvazia de si e, nesta relação direta do transcendente com as dores e moléstias humanas, revela-se como uma possibilidade de redescoberta do cristianismo e de diálogo na pós-modernidade. É importante, não compreendermos a *kénosis* somente como o ato último de entrega na cruz, mas como uma ação constante que acontece desde a Encarnação, onde Deus envia o próprio Filho feito homem, carne e “*debolezza*”. Por isso, citaremos Paulo na carta aos Filipenses para mostrar esta ideia de *kénosis*.

<sup>122</sup>VATTIMO; GIRARD, 2010, p. 36.

<sup>123</sup>A *presença do tema na filosofia* O (...) s. XIX não teria provavelmente existido sem o impulso da filosofia hegeliana. *Hegel* restituía assim à teologia o que ela lhe emprestara. Um esquematismo kenótico intenso está no cerne de seu sistema: a ideia absoluta se esvazia como o Verbo. Foi ele que fundamentou em filosofia o vocábulo *Entäusserung*, que traduz a k. na Bíblia de Lutero. Na *Fenomenologia do Espírito*, esse termo só revela todo o seu alcance espiritual na representação do Espírito absoluto, a religião. Ele evoca o duplo movimento da substância fazendo-se consciência de si e da consciência de si fazendo-se Si universal. A encarnação redentora do Verbo aparece como a *Entäusserung* da Essência absoluta que, esvaziando-se de si mesma, nada deixa de estranho ao cumprimento de sua k. *Entäusserung* do Espírito absoluto implica a desapropriação das consciências finitas; mas essa abnegação não devolve a consciência estranha a si mesma. Despojando-se de si, a consciência chega na verdade, de acordo com Hegel, à sua Essência mais autêntica. Pode-se temer, não obstante, que Hegel reduza a representação religiosa da k. a uma espécie de alegoria especulativa. *Schelling* preservou melhor a positividade do cristianismo. Ele oferece uma concepção original da k. A encarnação desvela a verdadeira divindade e a k., despojamento da glória falaciosa. Ao contrário de *Schelling*, *Kierkegaard* não identifica a encarnação e a k. Sua teoria kenótica atinge o modo da encarnação, exinanição incessante do Verbo que se põe ao alcance da criatura. Ela não suscita um eclipse da divindade (LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo, 2004. p. 983).

Ele, estando na forma de Deus não usou de seu direito de ser tratado como um Deus, mas se despojou, tomando a forma de escravo. Tornando-se semelhante aos homens e reconhecendo em seu aspecto como um homem abaixou-se, tornando-se obediente até a morte, à morte sobre uma cruz. Por isso Deus soberanamente o elevou e lhe conferiu o nome que está acima de todo nome, a fim de que ao nome de Jesus todo joelho se dobre nos céus, sobre a terra e debaixo da terra, e que toda língua proclame que o senhor é Jesus Cristo para a glória de Deus Pai (Fil. 2, 6-11).

O evento *kenótico* se dá a partir do processo de encarnação até o ponto do esvaziamento ou despojamento de si em prol de um projeto maior que olha de modo direto ao outro, age *para* e *em* relação ao outro. Neste contato é que acontece a divinização da ação, pois não se trata de um mero ato isolado, mesquinho e pessoal, mas sim, de algo que se esvazia para transbordar-se, na medida em que atinge, dialoga e se abre para o outro em suas distintas realidades.

Cristo, ao se encarnar, também deu legitimidade aos tantos símbolos naturais do divino, Todavia, estes ainda têm valor para nós por representarem, precisamente, os modos nos quais Deus desce do céu da transcendência no qual a mentalidade primitiva o colocava, e cumpre aquela passagem em virtude da qual, como diz o Evangelho, os homens não são chamados mais de servos, e nem sequer de filhos (segundo Gioacchino), e sim de amigos<sup>124</sup>.

O Deus que se encarna e caminha com seu povo, o Deus que está para além das estruturas oficiais, mas que se mostra na espontaneidade da existência, um Deus enfraquecido ou um Deus tão forte que se torna um de nós por ter consciência de sua fortaleza. Não é que Deus se desfaça de sua divindade, mas ao aproximar-se e assumir as dores humanas e fragilizadas, assume também nosso pertencimento a esta divindade “fragilizada”. Segundo ...,

No rastro desse Deus kenótico G. Vattimo encontra a expressão filosófica da pós-modernidade: “a encarnação, isto é, o rebaixamento de Deus ao nível do homem, aquilo que o Novo Testamento chama de *kénosis* de Deus, deverá ser interpretada como sinal de que o Deus não violento e não absoluto da época pós-metafísica tem como traço distintivo a mesma vocação para o debilitamento de que fala a filosofia de inspiração hegeliana”. A história da revelação de Deus na encarnação de Jesus mostra que não são duas histórias, uma sagrada e outra profana, mas apenas uma. E esta é a nossa história humana. Ou melhor, as muitas histórias de homens e mulheres<sup>125</sup>.

---

<sup>124</sup>VATTIMO, 2004a, p. 54.

<sup>125</sup>VATTIMO, 1998, p. 27.

É válido percebermos este movimento de atualização e renovação pelo qual o cristianismo vem passando. Em outros momentos percebemos um movimento de fechamento e autocentramento, noutros uma maior abertura na busca do diálogo e mesmo do reconhecimento como mais uma possibilidade de verdade e não mais a única. Por isso, sabemos que é pertinente detectarmos estas possíveis transformações que acontecem de modo direto na perspectiva vattimiana com a *kénosis*.

#### 2.4.1 Ação kenótica e a “atualização” do cristianismo

A ação kenótica é parte do mistério de Deus que se revela ao homem e à mulher de modo singular, desde a sua encarnação. Podemos pensar neste mistério a partir do nascimento do Verbo. Lembremos o que nos é narrado nos evangelhos sobre o nascimento do Filho de Deus:<sup>126</sup> que ele nasceria numa manjedoura em meio à pobreza e à singeleza da existência, onde acontece o fenômeno da manifestação de Deus. Assim, poderíamos pensar nesta ação do mistério da Encarnação como um primeiro momento da ação kenótica que se completa no processo pascal da morte na cruz. Esta ação é dada pela renúncia, esvaziamento e rebaixamento de Cristo, muito embora ao pensarmos em Deus remetemos nossos pensamentos à figura de ser fortificado e fortalecido pela sua própria divindade ou mesmo pela institucionalidade que o cerca.

Exatamente por isso, a encarnação de Deus é um rebaixamento, mas também uma doação de sentido à história. O Deus que se rebaixa, quando o faz, dá de si a homens e mulheres que podem encontrar em suas histórias sacralizadas, ou radicalmente dessacralizadas, a salvação que se anuncia sentido comunicado onde parecia só haver dogmatismos. O Deus “kenótico” inaugura um sentido fundado na eventualidade do ser. O tema da eventualidade do ser é muito importante nesse momento. Ele expressa a incidência da *kénosis* nas estruturas epistemológicas e também existenciais. A *kénosis*, que é enfraquecimento. Nesse sentido o ser não é mais uma estrutura fixa a ser encontrada em determinado lugar a partir dos instrumentos da metafísica, mas um evento a ser celebrado no diálogo. Refletindo sobre tal temática G. Vattimo afirma o seguinte: “Quando nós pensamos que (1) o ‘ser’ é um evento do *logos*, (2) o *logos* é ‘diálogo’, e (3) o diálogo é o momento do discurso intersubjetivo; então nossa preocupação ontológica é a de como ser capaz de ‘encontrar’ o ser, não achar algo que já está lá, mas construir algo que mantém, que resiste ao tempo<sup>127</sup>”.

<sup>126</sup>E deu à luz a seu filho primogênito, e envolveu-o em panos, e deitou-o numa manjedoura, porque não havia lugar para eles na estalagem. (Lc. 2,7).

<sup>127</sup>VATTIMO; RORTY, 2006, p. 90 *apud* ROCHA, 2014, p. 178.

A condição dialógica é essencial para a manifestação do ser enquanto divindade “dada”. Entendamos este ser dado como uma possibilidade de encontro e conhecimento, relação e enriquecimento que se dá pela experiência existencial do homem e da mulher diante do sagrado manifestado na vida e no cotidiano. O que pensamos diante de tal revelação é a condição da fragilidade, ou seja, do *debole*, que surge e se aplica neste contexto de reestruturação do sagrado em condição direta para o entendimento e para o processo hermenêutico dessa “novidade” cristã.

Deus encarna, isto é, revela-se num primeiro momento, na anunciação bíblica que, no final, “dá lugar” ao pensamento pós-metafísico da eventualidade do ser. Só na medida em que encontra a própria proveniência neotestamentária é que esse pensamento pós-metafísico pode ser configurar como pensamento da eventualidade do ser, não reduzida à pura aceitação do existente, ao puro relativismo histórico e cultural<sup>128</sup>.

O *pensiero debole* possibilita a nova interpretação do ser cristão e do cristianismo, para além de uma racionalização fechada e poderosa. Esta articulação aborda a fragilidade do pensamento bem como a existência muitas vezes desfalcada pela ausência de uma estrutura pesada e dominante. É importante reconhecermos o valor histórico do qual somos herdeiros, mas perceber como este processo vem repercutindo diante da elaboração *debole* das estruturas fortes e eloquentemente mais potentes. O Deus se dá no outro e na fragilidade da existência. Cabe a nós o reconhecer. A experiência *kenótica*, *portanto*, auxilia-nos numa possível reestruturação do cristianismo a partir de relações comunitárias, abertas e dialogáveis, percebendo este transcendente na fragilidade da existência, ou seja, no outro. Por conseguinte, é naquele lugar que Deus está presente. Mesmo Jesus diz que, na esquina da rua onde encontras um pobre, é ali e não em nenhum outro lugar que Deus está presente<sup>129</sup>. Esta provocação que a *kénosis* nos faz, gera uma sensação e uma necessidade de uma experiência concreta de esvaziamento e de percepção sensível com o que conseguimos detectar ao longo de nossa experiência cristã. Trata-se de perceber esta ação amorosa de renúncia de si e colocar-se nesta capacitação de refazimento contínuo ao qual nos interpela a ação de Cristo. Por isso, é importante compreendermos esta religião do amor e do esvaziamento que podemos experimentar a partir da *kénosis*.

#### **2.4.2 Kénosis e a religião do amor “esvaziado”**

---

<sup>128</sup>ROCHA, 2014, p. 179.

<sup>129</sup>VATTIMO; RORTY, 2006, p. 84.



A ação *kenótica* é fortemente marcada pela ideia de esvaziamento. Neste sentido, trataremos do esvaziamento da própria divindade que se entrega na liberdade do seu processo de cumprimento pleno do amor, na medida em que executa a doação de si, o ato mais pleno e generoso que alguém poderia fazer. Não se trata de uma apologia da dor ou mesmo da cruz, mas de enfatizar de modo direto a ação de doação executada pelo próprio Deus em sua existência humana em favor dos seres humanos.

Ela caracteriza uma ação de entrega plena de si em prol dos outros, descrita nos termos que integram a filosofia vattimiana, como *caritas, pensiero debole, comunidade e a kénosis*.

Há aqui uma correlação entre pensamento fraco, cristianismo e ocidente como terá do crepúsculo do ser ou da secularização. Secularização da ética, da ciência, da história porque já não mais existe um espelhamento da realidade. De qualquer forma é o cristianismo que gera tradição cujo pano de fundo é o enfraquecimento, ou a *kénosis* do ser. O retorno da religião deve-se a essa tradição, tratando-se muito mais do que da volta de algo que se foi, passando pela oportunidade de aprofundar as raízes da própria cultura ocidental<sup>130</sup>.

Para nos mantermos neste processo de retorno e reencontro com o sagrado é importante termos clara nossa postura diante do fenômeno religioso no qual estamos inseridos. Daí a necessidade de clareza sobre os processos dados em relação ao fundamentalismo religioso, bem como os riscos que corremos diante de posturas radicais em relação à fé ou mesmo ao fechamento que muitas vezes assumimos como postura de segurança. Quando não nos abrimos ao diálogo ou quando não somos capazes de reconhecer a presença divina na fragilidade da existência, corremos o risco de negarmos a ideia central do cristianismo que é o amor.

A filosofia do *pensamento enfraquecido*, também ela *kenótica*, pode oferecer à pós-modernidade pistas para um reencontro com suas raízes cristãs sem, no entanto, cair em posturas fundamentalistas e violentas de uma religião natural. Para Vattimo, parece haver uma encruzilhada: ou o cristianismo assume a cultura da qual é gerador (secularizada) ou volta a se tornar uma seita. Diante de seu aspecto missionário deve manter-se dialogal, garantindo um aspecto de legitimidade para outras experiências religiosas. É a encarnação de Deus em Jesus que coloca o cristianismo não distante, mas dentro do mundo natural. Isso levaria a libertação dos vínculos imperialistas e uma aproximação com sua fonte genuinamente evangélica<sup>131</sup>.

---

<sup>130</sup>FERREIRA, 2015, p. 110.

<sup>131</sup>FERREIRA, 2015, p. 111.

Vemos como desafiador para o cristianismo, pensar numa estrutura de esvaziamento depois de fixar-se ao longo da história em uma postura de universalidade, absolutizando as coisas que dizem respeito ao sagrado. Olhar para o cenário cristão é sentir-se provocado a entender e a fazer, mesmo diante da institucionalidade, uma experiência não individualista, mas que contemple justamente esta dimensão de saída e se coadune com o mistério do esvaziamento. Lembremo-nos deste percurso, que se dá desde o anúncio da morte de Deus até as possibilidades de aprimoramento, ressignificação e acolhida com tudo o que está em volta e que à primeira vista nos parece mais ameaçador do que integrador.

O anúncio da “morte de Deus” não enterra a possibilidade (e a “legitimidade”) do discurso religioso; ao contrário, ele assinala e abre um percurso marcado por uma nova e renovada vitalidade da experiência religiosa dentro da pós-modernidade, na sociedade da *Ge-Stell*, no mundo tornando fábula, na “Babel do pluralismo tardo moderno”, em que a “vocação ao enfraquecimento” (que se dá como secularização do sagrado) é a própria condição do retorno da religião. O Deus metafísico do Antigo Testamento enfraquece-se, torna-se homem, encarna-se em Cristo: A *kénosis* “funde” história da salvação e história profana na aproximação da terceira idade do Espírito (profetizada por Joaquim de Fiore) em que “seremos amigos de Deus”, conduzidos apenas por um princípio de caridade e escuta do outro que delimita as bordas e o âmbito do labor hermenêutico<sup>132</sup>.

De fato, esta trajetória causa medo e muitas vezes incômodo quando se olha para o que se tem de seguro e acessível e de repente recai em nós a sensação de não o ter mais tão próximo como de costume. Neste percurso de perceber esta ação dinâmica de um Deus que se encarna e se “igualava” porque se faz amigo. À primeira vista é desconfortável, pois somos “acostumados” a manter uma estrutura de distanciamento e de pouca acessibilidade. No entanto, nesta jornada somos provocados a perceber em quais verdades colocamos nossa esperança ou em quais verdades nos é mais confortável acreditar.

### 3 A QUESTÃO DA VERDADE<sup>133</sup> E A DES-INSTITUCIONALIZAÇÃO DO CRISTIANISMO

<sup>132</sup>PECORARO, 2005. p. 123.

<sup>133</sup>Vattimo sendo herdeiro de Heidegger se apropria de uma interpretação cunhada por ele, contudo faremos uma breve citação do que seria esta verdade em Heidegger já que vemos como necessário este esclarecimento do conceito para um melhor andamento da pesquisa, mesmo tendo consciência de que não há pretensão de nossa parte fazer um diálogo entre os autores: “A questão decisiva (HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2012) do sentido, quer dizer (HEIDEGGER, 2012, p.151) do sentido, quer dizer, do âmbito do projeto, quer dizer, da abertura, ou ainda, da verdade do ser e não apenas do ente, fica propositalmente não-desenvolvida. Aparentemente o pensamento se movimenta no caminho da metafísica e, contudo, realiza, em seus passos decisivos -

Neste terceiro capítulo, propomos realizar um percurso sobre a questão da verdade na pós-modernidade, teremos como referência o livro *Adeus à verdade* de Gianni Vattimo, que se debruçara sobre a fragilidade da verdade na contemporaneidade, por isso, propomos discutir seus efeitos mediante a Igreja Católica e o modo que ela dialoga com o fiel e como este se movimenta, entre a hierarquia religiosa com suas condições e sua vida cotidiana inserida na realidade pós-moderna.

Considerando as implicações deste movimento paralelo entre um mundo laico e, por que não dizê-lo, cristão-laico, e o mundo religioso-institucionalizado, em função das constantes provocações que requerem posturas de diálogo e abertura ao que está em volta, veremos as decorrências desta dinâmica entre este cristianismo pós-moderno e o cristianismo “tradicional/oficial”, sendo importante ressaltar o seguinte questionamento: é possível pensar um cristianismo puro?

E, por último, veremos as alusões da filosofia vattimiana quanto ao *pensiero debole* e ao futuro do cristianismo, a fim de dar conta de questões como (i) quais os efeitos deste conceito filosófico para o pensamento cristão, tendo em vista que sua filosofia aponta para a *kénosis* de Cristo como o ponto mais alto da revelação cristã? – o que acena para uma religião mais encarnada e menos transcendente, bem como mais próxima ao homem e menos institucional; (II) diante deste cenário, é possível compreendermos a existência de uma certa “ambiguidade” envolvendo a ação *kenótica*? Por acaso, em Vattimo o Cristianismo se reduz a *kénosis*?

### 3.1 A questão da verdade em Gianni Vattimo

A palavra grega *alétheia*<sup>134</sup>, usada frequentemente para falar sobre a questão da verdade,

---

que conduzem da verdade como conformidade para a liberdade ek-sistente e dessa para a verdade como dissimulação e errância -, uma revolução na interrogação, revolução que já pertence à superação da metafísica. O pensamento ensaiado na conferência atinge sua plenitude na experiência decisiva de que somente a partir do ser-aí, no qual o homem pode penetrar, se prepara, para o homem historial, uma proximidade com a verdade do ser. Qualquer espécie da antropologia e toda subjetividade do homem enquanto sujeito não é apenas, como já acontece em *Ser e Tempo*, abandonada e procurada a verdade do ser como fundamento de uma nova posição historial, mas o curso da exposição se prepara para pensar a a partir desde novo fundamento (a partir do ser-aí). As frases da interrogação constituem em si o caminho de um pensamento que, em vez de oferecer representações e conceitos, se experimenta e confirma como revolução da relação com o ser.” HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 145. (Os Pensadores).

<sup>134</sup>O conceito de verdade como *correspondência* é o mais antigo e divulgado. Pressuposto por muitas das escolas pré-socráticas, o primeiro a formulá-lo explicitamente foi Platão, na definição do discurso verdadeiro feita em *Crátilo*. “Verdadeiro é o discurso que diz as coisas como são” (*Crat.*, 385 b; v.

pode ser traduzida pelo termo desvelamento<sup>135</sup>. Com o tempo este termo foi sofrendo inúmeras adaptações e modificações, até chegarmos à definição que defende Gianni Vattimo em nossa pesquisa com sua influência na formulação de outros grandes conceitos e até mesmo na organização de estruturas sociais.

São pensamentos relacionados à verdade que sempre permearam também a consciência religiosa. O homem sempre procurou entendê-la e vivê-la, seja na filosofia grega enquanto se buscava esta verdade primeira, seja no cristianismo com esta busca pela libertação que vem somente pelo conhecimento da verdade. No entanto, a própria estrutura religiosa, em seu processo de institucionalização durante séculos “assumiu-se” como continuadora e portadora autêntica da verdade. Mas, de qual verdade?

A definição de verdade em Vattimo se dá a partir do conceito de Heidegger. Para ele, a verdade originária, tal como abordada por Heidegger, é a verdade<sup>136</sup> do Ser, a clareira (*Die Lichtung*) que possibilita clarificar (des-velar) a originalidade instauradora do comum - pertencer de Ser e homem<sup>137</sup>. Neste processo consta também uma atenção de nosso autor ao seu predecessor: “Fiel a Heidegger, Vattimo revela, por sua vez, que a verdade como correspondência comporta uma forte presença da violência, com receio justamente da formação de uma sociedade baseada numa organização total positivista”.<sup>138</sup> O problema da questão da verdade é que esta segue de acordo com interesses pessoais e particulares principalmente no tocante ao poder e à dominação. A verdade está instrumentalizada nas mãos daqueles que

---

*Sof.*, 262 e; *Fil.*, 37 c). Por sua vez, Aristóteles dizia: “Negar aquilo que é e afirmar aquilo que não é, é falso, enquanto afirmar o que é e negar o que não é, é a verdade” (*Met.*, IV, 7, 1011 b 26 ss.; v. V, 29, 1024 b 25). Aristóteles enunciava também as duas teses fundamentais dessa concepção de verdade. A primeira é que a V. está no pensamento ou na linguagem, não no ser ou na coisa (*Met.*, VI, 4, 1027 b 25). O segundo é que a medida da V. é o ser ou a coisa não o pensamento ou o discurso: de modo que uma coisa não é branca porque é (*Met.*, IX, 10, 1051 b 5) (ABBAGNANO, 2003, p. 994).

<sup>135</sup>O velamento recusa o desvelamento à *alétheia*. Nem o admite até como *stéresis* (privação), mas conserva para a *alétheia* o que lhe é mais próprio, como prioridade. O velamento é, então, pensamento a partir da verdade como desvelamento, o não-desvelamento e, desta maneira, mais própria e mais autêntica não-verdade pertencente à essência da verdade. O velamento do ente em sua totalidade não se afirma como uma consequência secundária do conhecimento sempre parcelado do ente. O velamento do ente em sua totalidade, a não-verdade, a não-verdade original, é mais antiga do que toda revelação de tal ou tal ente (HEIDEGGER, 1979, p.141)

<sup>136</sup>A verdade do filosofar está co-enraizada no destino do ser-aí. Este ser-aí, todavia, acontece em liberdade. A possibilidade, a mudança e a conjuntura são obscuras. Ele encontra-se diante de possibilidades que não prevê. Ele está subjugado a uma mudança que não conhece. Ele movimentase constantemente em uma conjuntura sobre a qual não tem poder. Tudo isso, que pertence à existência do ser-aí, pertence do mesmo modo essencialmente à verdade da filosofia (HEIDEGGER, 2003, p. 23).

<sup>137</sup>BATISTA, 2014, p. 91.

<sup>138</sup>FERREIRA, 2015, p. 146.

concentram o poder político e econômico, já que corriqueiramente está sendo usada para legitimar o incentivo da guerra, bem como para promover a indústria bélica em nome da paz e da segurança. Quantas atitudes “ímorais” e ilegítimas continuam a ser feitas em nome da verdade?

*A Essência da Verdade*, que representa um passo decisivo no amadurecimento do pensamento heideggeriano, depois de *Ser e Tempo*, Heidegger parte da concepção, comum na tradição metafísica, da verdade como conformidade da proposição com a coisa. Mas (e isto já está presente no parágrafo 44 de *Ser e Tempo*) esta conformidade só é possível se o próprio ente for já acessível, só se estiver aberto um âmbito dentro do qual o estar-aí pode relacionar-se com o ente. (Tenha-se sempre em conta o paralelo da luz: só pode ver-se alguma coisa se houver luz). No entanto, é importante sublinhar que a abertura assim proposta é um estar-aberto do estar-aí *ao ente*. Isto é, Heidegger não rejeita redondamente a concepção da verdade como conformidade; antes a assume como o modo fenomenológico do dar-se originário e imediato da experiência da verdade, modo do qual é necessário partir e que não pode eliminar-se como pura aparência<sup>139</sup>.

Para esta discussão, Vattimo se apropria de dois conceitos sobre verdade usando Adorno<sup>140</sup> e Heidegger fazendo um paralelo entre os dois e assumindo uma postura mais crítica acerca desta questão. Segundo Vattimo:

Para Adorno, a dialética tem dois sentidos essenciais: totalidade e reapropriação. Assim não vemos o verdadeiro porque não vemos o todo (...) A novidade de Adorno consiste no fato de que ele se dá conta de que esta totalidade, que parece ser a única possibilidade de acesso ao verdadeiro, é, por isso mesmo, o máximo do distanciamento da liberdade que deveria vir acompanhada pela verdade<sup>141</sup>.

Este distanciamento da verdade, por não se ter a consciência do todo, se dá como uma impossibilidade de se pensar como nos lembra Vattimo citando Aristóteles: A sabedoria é saber do todo e isto pode ser alcançado conhecendo as causas primeiras<sup>142</sup>. Neste caso, não se tem conhecimento da causa, por que não se tem como conhecê-la totalmente, o que dificulta uma noção de verdade absoluta ou mesmo uma apreensão de modo inteiro do conceito. No caso de Heidegger seu temor se dá pelo fato de se pensar a verdade como uma descrição fiel dos fatos, ou seja, “o temor de que a verdade correspondência (que culminou no Positivismo) prepare (ou

---

<sup>139</sup>VATTIMO, 1996, p. 78.

<sup>140</sup>Não existe de nossa parte a pretensão de fazer um diálogo com o autor, mas por conta da estrutura de raciocínio e texto de Vattimo, citamos o mesmo.

<sup>141</sup>VATTIMO, 2016, p. 9-10.

<sup>142</sup>VATTIMO, 2016, p. 9-10.

determine) o advento de uma sociedade da organização total<sup>143</sup>”. Esta ideia de verdade leva a uma sociedade violenta e irreflexiva, pois a verdade sendo absoluta não há possibilidade de interação.

A tarefa do pensamento é colher, não esquecermos, o que permanece oculto na “apresentação cotidiana daquilo que acontece; e, que é, para Adorno como para Marx (e Hegel), a concreção dialética dos nexos que a ideologia nos oculta. Para Heidegger, por sua vez, é a verdade como *alétheia*, como abertura de um horizonte (ou um paradigma) que torna possível toda verdade entendida como conformidade às coisas, verificação ou falsificação de preposições. Heidegger não entendera jamais, todavia, que “pensar” a abertura na qual se dão as verdades individuais (as preposições que podem ser verificadas ou falsificadas com base nela) seja uma questão de conhecimento de uma verdade ulterior ou mais ampla<sup>144</sup>.

Para Vattimo a verdade direcionada e instrumentalizada segundo intenções e interesses distintos de determinados grupos e pessoas – fato facilmente perceptível pelo pluralismo de pensamentos e posições religiosas em torno de um único texto, como é o caso da Bíblia - consiste num verdadeiro “Adeus à Verdade”, quando se abandona a noção de verdade enquanto reflexo ‘objetivo’ de um ‘dado’, fixo e estável.

### 3.1.1 A questão da verdade e a política em Gianni Vattimo

A verdade não é mais um objeto de reflexão a partir de uma informação obtida ou mesmo de um ponto fixo imutável. Ela se dá de modo livre e não mais limitado a uma estrutura absoluta. Um exemplo da concepção superada é a atual estrutura política, que permanece presa a definições de verdade como absoluta ou mesmo em pontos fixos, frutos unicamente de dados pontuais e isolados. Para alguns meios sociais estas situações são facilmente aceitáveis, haja vista o processo de irreflexão dos mesmos. Neste caso, caberia não somente o direito de dizer a verdade, mas também o direito de negá-la, lembrando Maquiavel que deixava somente ao príncipe o direito de mentir ou violar outros imperativos morais ou mesmo Gramsci<sup>145</sup> que dizia ser o partido o príncipe moderno<sup>146</sup>, pois de modo direto ele acaba representando uma

---

<sup>143</sup>*Idem*, p. 11.

<sup>144</sup>*Idem*.

<sup>145</sup>Não existe de nossa parte a pretensão de estender um diálogo com os autores (Maquiavel e Gramsci) mas seguimos o pensamento de Vattimo que os utiliza para ilustrar sua pesquisa.

<sup>146</sup>Cf. VATTIMO, 2016, p. 14.

sociedade inteira, sem verdades, propensa a mentiras e a jogos de disputa de poder, interesses e influência.

O príncipe, exatamente, mesmo se identificado com um sujeito coletivo, todavia sempre distinto da coletividade em geral. Uma limitação assim, me parece evidente, mostra que estes autores se movem ainda fora de um conceito realmente “laico” do Estado, não conseguem ver a verdade que vale na política - mas também em todos os demais campos – não é correspondência objetiva, mas o horizonte paradigmático dentro do qual qualquer correspondência é verificável<sup>147</sup>.

Como conceber a política e sua “verdade”? Não podemos mais criar ou nos aproveitar de grandes sistemas políticos e filosóficos que respondam ou resolvam todas as grandes inquietações do ser humano e da sociedade. Pois mesmo as verdades específicas e pontuais poderiam vir a ter algum peso somente se fossem legitimadas por paradigmas inabaláveis, sendo que na modernidade não temos mais meganarrativas que respaldem estas “verdades”. Com efeito, o traço mais visível deste tempo pós-moderno consiste na tentativa de eliminação das grandes ideologias filosóficas, já que agora todas as propostas estão ligadas a esquemas temporários e abertos. As questões referentes à verdade, neste período, estão ligadas somente às interpretações que por sua vez podem ser as mais diversas possíveis.

A conclusão a que procuro chegar é que o adeus à verdade é o início, e a própria base, da democracia. Se houvesse uma verdade “objetiva” das leis sociais e econômicas (a economia não é uma ciência natural) a democracia seria uma escolha totalmente irracional: seria melhor confiar o Estado aos especialistas, aos reis-filósofos de Platão ou aos prêmios-nobel de todas as várias disciplinas<sup>148</sup>.

Vattimo é bastante pontual ao falar da “falência” da democracia, o que na verdade acaba sendo um sinal de que não existe uma estrutura perfeita, fechada e completa, pois se assim houvesse, bastaria consultar especialistas e a organização de uma nação estaria garantida. Este modelo aplica-se a outras inúmeras estruturas. Para constatá-lo basta perceber que estamos numa sociedade pluralista na qual, por conta deste movimento dinâmico para a diversidade, tornam-se evidentes as contradições diante da tentativa de criar uma nova metafísica ou de universalizar posturas individuais tentando elevá-las a princípios universais e supremos. Vattimo alerta-nos para o fato de “que o consenso sobre as escolhas individuais é, antes de tudo,

---

<sup>147</sup>*Idem.*

<sup>148</sup>*Idem*, p. 15.

um problema de interpretação coletiva, de construção de paradigmas partilhados ou, de todo modo, explicitamente reconhecidos. Tal é o desafio à verdade lançado pelo pluralismo pós-moderno<sup>149</sup>”.

Mediante este turbilhão de ideias e de formas corretas de se pensar ou de se crer, cabe perceber os ideais de um mercado, de um grupo político, averiguarmos não somente a dinâmica apresentada, mas os jogos de interesses que são criados de acordo com as pretensões de cada indivíduo, que carrega consigo alguma espécie de poder diante de um grupo, ou mesmo dentro de uma instituição. É válido percebermos a arbitrariedade com que ainda hoje algumas decisões são tomadas, algumas em prol de um interesse particular. Excluimos diante dessas realidades as possibilidades múltiplas de diálogo, respeito e até mesmo de caridade. Não é à toa que o cristianismo, mesmo sendo também instituição, ainda sobrevive, porque muitas vezes se esforça para olhar o sujeito com o prisma da caridade. “O apelo ao ideal cristão da caridade (...) pode ser tomado em seu sentido mais forte, como um verdadeiro e próprio convite a construir uma sociedade mais “verídica”, isto é, mais livre, democrática, amigável<sup>150</sup>” .

Quando encaramos a verdade como uma questão de interpretação<sup>151</sup>, causamos um grande desconforto, não no campo filosófico, pois isto sempre foi presente, mas sim no campo da política, pois se passamos a crer que a verdade é uma questão de interpretação, colocamos em risco inúmeras estruturas de governo. Afinal o totalitarismo, e outras formas de controle, não admitem outras possibilidades de interpretar aquilo que assumiam como uma verdade fechada e absoluta. Vattimo, não tem a intenção de criar um novo método político e nem uma nova metafísica, mas quer chamar atenção para a possibilidade das possibilidades e mostrar que tanto Platão, Hegel ou Marx, como aqueles que tentaram oferecer um esquema fechado e completo da política, não esperavam a “sagacidade” da razão e as oportunidades que a própria linguagem apresenta.

É verdade que, uma vez considerando que não existem verdades absolutas, mas apenas interpretações, muitos autoritarismos são desmascarados pelo que são, isto é, pretensões de impor-nos comportamentos com que não concordamos em nome de uma lei natural qualquer, uma essência humana, uma tradição intocável, uma revelação divina etc. Se alguém me diz “seja homem”, em geral quer me levar a fazer algo que eu não quero fazer: ir à

---

<sup>149</sup>VATTIMO, 2016, p. 16.

<sup>150</sup>*Idem*, p. 17.

<sup>151</sup>Deixando de lado toda pretensão fundativa, uma ontologia da atualidade oferece à política uma determinada visão do processo histórico em curso e uma certa, livre e arriscada, interpretação das suas virtualidades positivas, consideradas assim não com base em princípios eternos, mas com base em escolhas argumentadas de dentro do próprio processo (quando estamos em uma estrada, já sabemos sempre, mais ou menos, para onde deveremos ir) (VATTIMO, 2016, p. 56).



guerra, aceitar sacrificar meu interesse e as minhas expectativas geralmente legítimas de felicidade etc. Como dizia Wittgenstein, a filosofia nos liberta assim dos ídolos – e talvez só possa fazer isso, ao menos em sua opinião<sup>152</sup>.

É importante ter consciência do risco de uma verdade absoluta. Não se trata de uma virtude, mas sim de um grande ímpeto contra a pluralidade existente na sociedade. É claro que um ambiente político em que impera a verdade absoluta está em desacordo com a democracia. Como cita Ferreira:

Para Vattimo, **Adeus à verdade** significa democracia. Caso existisse de fato uma verdade total, não seria necessária a democracia, porque bastaria confiar nas descobertas geniais daqueles mais iluminados como os reis, sem nenhuma comprometimento dos simples mortais.<sup>153</sup>

É importante percebermos que não tem sentido uma votação a respeito da verdade e que ela não pode ser pautada por interesses de maioria. Geralmente é a minoria que decide a vida da maioria, com isto corremos o risco de continuar acreditando na “boa vontade” daqueles que detêm o poder esquecendo que suas decisões são tomadas, muitas vezes, para o benefício de alguns e não de todos que fazem a sociedade. Não existe uma verdade primeira como uma conclusão comum à qual chegaremos depois de muito debatermos, ou mesmo uma verdade que se acerta por meio de uma votação. “Também a verdade de fato, não apenas a verdade racional, diz respeito ao ser humano em sua singularidade<sup>154</sup>”. Ela está para além de convenções e conveniências, agrega valores de cuidado e preservação do homem e da mulher. É nesse sentido que podemos visualizar que “a diferença entre o louco e o profeta está toda na capacidade de este último fundar uma comunidade”<sup>155</sup>, ou seja, a possibilidade de agregação e de como “a verdade” passa a ser e a conter um teor de caridade, mesmo, sendo autoritária e algumas vezes imposta pelo medo ou o castigo.

### 3.1.2 Verdade, pós-modernidade e cristianismo<sup>156</sup>

Com a “queda” do “absolutismo da verdade” fundada nos discursos de autoridade, outras possibilidades de reflexão começam a ganhar voz e representatividade. Um exemplo dessa desconstrução é a própria democracia. No entanto, com a fragilidade do pensamento e da

---

<sup>152</sup>VATTIMO, 2016, p. 25.

<sup>153</sup>FERREIRA, 2015, p. 146.

<sup>154</sup>*Idem*, p. 28.

<sup>155</sup>*Idem*, p. 29.

<sup>156</sup>Vattimo se refere especificamente ao cristianismo católico, pois sua discussão limita-se a uma Europa cristã.

própria verdade, as pessoas evitam o confronto com estas realidades, o que resultaria numa constante fuga da realidade e dos sofrimentos cotidianos. Com isto, esbarramos numa sociedade manipulável, hedonista e entorpecida ou, segundo Ferreira, “uma sociedade esquizofrênica<sup>157</sup>”. Um fato é o aumento do uso de drogas ilícitas e lícitas que favorecem de modo particular o “poder” dos profissionais da saúde. Estes, por sua vez, oferecem a possibilidade de substituir a dor pelo prazer, pois passam a gerir as inquietações existenciais de uma sociedade sem verdades e sem forças para investigá-las, exercendo um poder mágico de cura e controle sobre os que buscam a submissão aos psicotrópicos.

Durante algum tempo a religião respondia a estas inquietações, pois o sagrado e o sobrenatural fizeram parte do pensamento e da construção identitária do homem. Depois da desconstrução pós-moderna as verdades da religião ou mesmo a experiência religiosa sofreram abalos que não se limitam ao teor ou à realidade dessas “verdades”, mas levam à sua relativização. Com efeito, na perspectiva da pós-modernidade, a religião passou a ser algo particular e individual, não mais focado no sentido comunitário da sua ação, mas se restringindo a uma experiência intimista, e muitas vezes sentimentalista. O que antes passava pelo crivo do comunitário e cuidava do resgate da dignidade do homem e da mulher, agora funciona como uma experiência imediata e efêmera demais. Apesar de tudo, sabemos da grande dificuldade que o mundo cristão tem em dialogar com os nossos tempos, muito embora tenhamos a consciência de que esta dificuldade não se dá somente por causa do fechamento da Igreja ou de sua tentativa de ser muitas vezes autorreferencial, mas resulta sobretudo de sua visão da contemporaneidade como um fenômeno inimigo da Igreja, da moral e da família. Eis que a grande dificuldade se dá justamente nesta falta de abertura ao outro, pois ao invés de buscar um confronto e um entendimento dialógico, foge-se para a atitude mais fácil que é o fechamento e o embate muitas vezes irreflexivo e duro. E isto ocorre na tentativa de ainda manter verdades absolutas. Ela (a Igreja?) não se abre para este novo conceito de verdade como desvelamento. Conforme Ferreira,

Apesar de o pensamento cristão se empenhar para atualizar-se e a própria hierarquia católica cumprir um notável esforço para ler os sinais dos tempos e falar à humanidade de hoje, não resta dúvida de que a Modernidade é vista fundamentalmente como um inimigo: bastaria ler muitos documentos pontifícios que versam sobre esses problemas para ter a confirmação. A batalha, ademais ainda não concluída, que a hierarquia eclesial travou para obter que a Constituição europeia evocasse explicitamente as raízes cristãs de nossa civilização; ou, mais recentemente, a oposição a toda forma de legislação que se abra aos novos confins da bioética (manipulação genética, fecundação assistida, eutanásia, famílias homoafetivas...); a insistência do

---

<sup>157</sup>FERREIRA, 2015, p. 34.

papa e dos bispos sobre o perigo do “relativismo” (que, no fim, é apenas outro nome para indicar a sociedade liberal!) – são sinais do fato de que a Igreja sofre em viver no mundo “moderno” e no clima de laicidade que o caracteriza. Para a Igreja, a sociedade ideal continua a ser aquela em que Deus está como “fundamento” da convivência humana, e na qual a Igreja é reconhecida como a voz que fala em nome dele<sup>158</sup>.

Diante da explosão de informações, acontecimentos e avanços é perceptível como muitas vezes a Igreja Católica continua seu caminho autocentrada nas suas verdades ou muitas vezes se assumindo como a portadora oficial da própria verdade. Chega a ser jocosa a constatação da distância entre o que a hierarquia diz e o que o crente se propõe a aceitar. Ainda hoje a Igreja se opõe de modo ferrenho a inúmeras decisões que envolvem a bioética, como o uso de preservativos ou outros aspectos da conduta sexual de seus fiéis. Os cristãos pós-modernos, fazem naturalmente uma seleção de acordo com o que lhes convêm, no terreno das ações que, segundo o ensinamento da Igreja, eles podem ou não praticar. Falando a respeito da popularidade do Papa João Paulo II, Vattimo salienta que muitos cristãos “simplesmente não levam a sério [a sua mensagem], como tantos jovens que se amontoam para ouvir seus discursos e certamente não deixam de proteger-se usando preservativos em suas relações sexuais<sup>159</sup>”. Esta ação se dá em uma geração de fiéis que de modo seletivo fazem sua adesão e se dispõem à busca de uma verdade, ainda que de modo particular e pessoal. Para Ferreira,

aqui retornam à lembrança as tantas coisas que são ditas há séculos sobre o modo “mórbido” de crer e de praticar a religião próprio dos católicos da Europa Meridional, que sempre foi considerada uma forma de religiosidade menos “séria” do que aquela que inspirou a Reforma Protestante e as grandes guerras religiosas da Modernidade<sup>160</sup>.

Estes paradoxos fazem ainda hoje a Igreja Católica correr o risco de permanecer cada vez mais fechada em si, sem se abrir ao diálogo, à acolhida, levando em conta a transformação de cenários. Sabemos da grande dificuldade de se ter hoje uma linguagem comum ou um sentido comum entre os povos, não obstante os avanços tecnológicos e dos meios de comunicação. A Igreja, ainda perderá muito campo de atuação se não estiver aberta às transformações naturais e constantes da sociedade pós-moderna.

A reflexão que Vattimo faz em relação à verdade que se relaciona com diferentes esferas da política, da filosofia e da religião, mostra o quanto anda fragilizada a palavra “verdade”,

---

<sup>158</sup>FERREIRA, 2015, p. 60.

<sup>159</sup>*Idem*, p. 62.

<sup>160</sup>*Idem*, p. 63.

principalmente quando pensamos nas experiências do passado em que a verdade era concebida como um fundamento imutável e inquestionável. Trata-se de pensar a verdade não mais como um esquema racional fechado e inacessível, mas de percebê-la com maior proximidade e acessibilidade: a verdade que se faz próxima, por ser ela mesma, a verdade que humaniza.

É a encarnação entendida como *kénosis* 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 deveriam todas as normas da vida individual e coletiva<sup>161</sup>.

Diante disso, lembramos a referência que Vattimo faz ao Deus *kenótico* como revelado no acontecimento de sua encarnação o que o tornou assumidamente frágil, próximo e humano. Por certo, o cristianismo ainda hoje se considera “detentor” desta revelação. No entanto, esta postura vem-se fraturando ao longo dos tempos, seja em virtude de suas incoerências, seja por conta da dificuldade de se entender e conceber ainda hoje que as grandes estruturas faliram. Vattimo nos convida a olhar para o fenômeno da *kénosis* e perceber nesta revelação a imagem da fragilizada e humana verdade.

### **3.2 O cristianismo pós-moderno seria uma “religião sem igreja ou uma igreja sem religião”?**

Quando falamos de cristianismo, logo nos remetemos à ideia do religioso, sagrado, mas também, nos remetemos territorialidade. Ao longo do tempo foi-se desenhando um Cristianismo como uma força universal e absoluta, que trazia consigo a verdade da fé, da vida eterna, da divindade, da paz. Com esta evolução se chegou ao período da Cristandade, onde o mundo era cristão e se submetia às ordens de Roma. Este período também se caracterizava por uma identidade cultural, com suas ciências, sua moral e ética particular, contendo até mesmo um idioma próprio. Os saberes científicos eram respaldados e patrocinados por ele, bem como os juízos acerca do temor, do crer, do amor, da verdade, do pecado, do certo e do errado que deveriam povoar o pensamento dos seus crentes.

Com a ascensão da Igreja Católica no período do pós-império romano, o que mais interessava à Igreja-império, eram as almas convertidas; almas essas que por motivos diversos

---

<sup>161</sup>FERREIRA, 2015, p. 65.

tiveram que aderir àquela fé abjurando sua experiência de vida, sua história e até mesmo sua religião primeira. Isto se dava por conta da adesão ao cristianismo que não era estritamente uma questão de fé, mas que se propunha também como *status* social. Com o avanço da modernidade, esta “identidade ocidental” acaba deixando de ser uma marca comum, uma vez que o catolicismo tem “sua credibilidade reduzida pela globalização<sup>162</sup>”, pois agora não somente a igreja tem sua “universalidade” mas, agora também o próprio comércio. Não estamos mais nos tempos da cristandade. Talvez algumas verdades que os cristãos fizeram questão de impor às outras culturas, já não sejam tão verdadeiras como antes. Nos dias atuais, o cristão é chamado a seguir o que diz Paulo na primeira carta aos Coríntios<sup>163</sup>, ou como diz Vattimo *a saber*: “dissolver dogmatismos e autoritarismos em favor de uma atenção caridosa a todos<sup>164</sup>”.

O problema é quando não se busca o que há de central na religião, mas sim se almeja somente o poder e a influência que ainda hoje ela exerce, esta experiência do religioso pode acabar se tornando um meio de vida por conta das “facilidades”, que é proporcionada por conta do sagrado que envolve a experiência de fé das pessoas, o que resulta numa maior facilidade de aceitação e até de manipulação das pessoas, por exemplo o neopentecostalismo<sup>165</sup>, argumentos utilizados para se conquistar a casa própria, o bom emprego, o esposo ideal, a cura de um câncer ou mesmo o comércio de “novas indulgências”. Estamos num tempo onde o sagrado e o profano transitam de mãos dadas e no qual cada vez fica mais difícil distinguirmos para onde devemos olhar. Existe uma onda de padres cantores, ou de pastores com pregações de cura e libertação que de modo indireto sujeitam os fiéis a uma experiência religiosa individualista e imediata, como mágica. O fato é que há no mundo crescente interesse pelo transcendente<sup>166</sup>, mesmo diante da crescente visibilidade negativa em relação aos escândalos sexuais, abusos de poder,

---

<sup>162</sup>VATTIMO, 2010, p. 165.

<sup>163</sup>“Ainda que tivesse o dom da profecia, o conhecimento de todos os mistérios e de toda ciência, ainda que tivesse toda a fé, a ponto de transportar montanhas, se não tivesse a caridade, nada seria” (1 Cor. 13,2).

<sup>164</sup>VATTIMO, 2010, p. 165.

<sup>165</sup>**A religião secunda o sistema**, elaborando uma **teologia da prosperidade**. Serve de fino óleo lubrificador do sistema, oferecendo-lhe justificativa e legitimação de nível maior. Ela é criada e pedida pelo sistema e também o reforça. O **triunfo do neoliberalismo** encontra em muitas **igrejas pentecostais e neopentecostais e frações carismáticas católicas** seu arrimo. Respalda-no com uma visão religiosa adequada da realidade. O individualismo neoliberal fomenta concorrência e competição em que vencem os mais fortes, os mais preparados e competentes. Visa ao resultado. É necessário encontrar uma religião que reforce a vitória, a prosperidade dos melhores. Recorre-se então à teologia da bênção de Deus para os ricos e ao castigo para os pobres, porque preguiçosos e pecadores (LIBÂNIO, 2002, p. 155).

<sup>166</sup>Cf. VATTIMO, 2010, p. 166.

ou mesmo rombos financeiros no banco do Vaticano. Vattimo se refere especificamente ao cristianismo católico, pois sua discussão limita-se a uma Europa cristã.

Ora, se considero o ressurgimento “religioso”, como se apresenta no Ocidente, noto, de imediato, um paradoxo: enquanto cresce - admito, também por influência da *media* -, a presença dos temas religiosos na discussão pública, a teologia, com tal, parece sempre mais pobre de obras e novidades relevantes; por outro lado - mas, creio que em conexão com esse fato -, diminui o interesse pelos dogmas e pelos conteúdos tradicionalmente centrais da doutrina das Igrejas<sup>167</sup>.

O que interessa atualmente à sociedade secularizada não são mais as discussões que outrora faziam o cenário do ser cristão. O que hoje interessa é pensar uma religião que não esteja presa a superstições ou dada à ingenuidade da fé, mas que parta de uma experiência contundente de aprofundamento e de transformação social, que olhe para o outro e lembre-se da força da caridade. Não podemos esquecer que a grande procura da verdade não se dá somente pelo incômodo do religioso, mas pela presente ameaça de atraso social. Ora, se observamos mais de perto esta inquietação por parte dos ateus, por exemplo, vamos perceber que:

Os demonstradores ateus da não-existência de Deus não pensam, nem mesmo eles, em “converter” quem crê ao ateísmo. O seu trabalho consiste antes em reivindicar a validade da razão científica contra aquela que parece uma superstição não por puro amor à verdade. Lutam contra ela porque veem nela um fator de atraso social e cultural que tem efeitos visíveis e frequentemente muito relevantes: por exemplo, no comércio de poções mágicas (o elixir do amor?), na exploração comercial dos lugares “milagrosos” (de Lourdes e Fátima a Medjugorie), até a pretensão das Igrejas de condicionar a vida social e política de países nos quais ainda gozam de certa autoridade<sup>168</sup>.

O problema se dá diante do comércio e da manipulação do sagrado, do atraso da reflexão ou mesmo do não avanço da ciência. O fato é que se no Ocidente existe este visível embate entre fé (religião) e sociedade civil, ele se dá também por questões de poder. Seja a presença que impõe e determina, seja a que rechaça e protesta. No entanto, muitos daqueles que se dispõem a militar contra a Igreja, se põem nesta posição “porque consideram o poder das Igrejas um entrave ao progresso social e à construção de um mundo mais justo<sup>169</sup>”. Por essa razão, Vattimo argumenta que;

---

<sup>167</sup>VATTIMO, 2010, p. 167.

<sup>168</sup>*Idem*, p. 168.

<sup>169</sup>*Idem*.

O que parece sempre mais intolerável é que exista uma autoridade terrena que comande e proíba em nome de tal divindade. Trata-se, obviamente, de uma simplificação excessiva, mas espelha a história da polêmica antirreligiosa no Ocidente, ao menos a partir do Iluminismo e, antes, da Reforma protestante<sup>170</sup>.

Hoje, sentimos a dificuldade de entender por parte de alguns grupos, de modo especial aqueles reacionários, que “afirmam” veementemente que a salvação depende somente de uma única forma de expressão de fé ou mesmo que fora da “igreja não há salvação”<sup>171</sup>. O próprio Vattimo sinaliza, sobre o encontro do papa com o Dalai Lama, que eles “oram juntos e, óbvio, o primeiro não pensa de ter a seu lado um candidato certo à danação porque não convertido”<sup>172</sup>. É este movimento que colore o atual contexto religioso. Não é mais preciso pertencer a uma profissão de fé para se chegar à salvação, nem mesmo olhar atitudes de bondade e caridade como um mérito exclusivo dos cristãos, mas perceber a necessidade de uma maior abertura das instituições religiosas ao diálogo e à tolerância. O que for do poder temporal ou civil seja tratado na sua instância de direito, em vez de transitar entre mundos “sagrado e profano”, em virtude da interferência da autoridade religiosa em decisões que não são de sua competência<sup>173</sup>. No entanto, vale ressaltar que a *kénosis* rompe a cisão entre o sagrado e o profano (ou revela a possibilidade de existência entre ambos).

Neste contexto, Vattimo aponta para o que ele chama de “ateus devotos” que “são aqueles, sempre mais numerosos, que veem na Igreja o único sólido baluarte da identidade espiritual do Ocidente, ameaçado pelo Islã e pelo comunismo mundial”<sup>174</sup>. Daí Vattimo sinaliza para o movimento paradoxal que acontece no Ocidente: primeiro, não-crentes, que creem na Igreja como mantenedora da moral e da identidade ocidental e segundo, crentes que não aderem de modo direto as posturas do papa e dos bispos, no tocante, à moral e às regras de conduta ética sexual. Por isso,

Há um clericalismo sem religião e uma religião sem Igreja, que, aliás, vê sempre mais na Igreja-instituição um fator de escândalo que ameaça produzir um afastamento da própria fé. Dois fenômenos sobre os quais, repito, vale a

---

<sup>170</sup>VATTIMO, 2010, p. 168.

<sup>171</sup>Uma expressão que vem dos escritos de São Cipriano de Cartago, um bispo do século III em sua carta LXXII, Ad Jubajanum de haereticis baptizandis.

<sup>172</sup>VATTIMO, 2010, p. 168.

<sup>173</sup>Gostaria de ressaltar que toda e qualquer experiência religiosa deve ser totalmente encarnada na vida dos seus seguidores. Assim, é válido perceber a importância das ações próprias de Cristo, que estavam integradas com a vida do seu povo. O que soa estranho é se discutir questões pertinentes e urgentes da sociedade respaldados em “punições” espirituais, quando deveria ser tratada como uma entidade que escuta “o clamor do povo” e por meio dessa escuta busca ou propõe com estes. É a dinâmica do dar a voz e visibilidade aqueles que não as têm.

<sup>174</sup>VATTIMO, 2010, p. 168.

pena refletir, mesmo porque caracterizam, para além da história desta ou daquela confissão religiosa, o processo geral da secularização em que estamos imersos<sup>175</sup>.

Diante do avanço da globalização, da democratização de informações e da acessibilidade às novas tecnologias, muitos crentes e não crentes, passaram a ver a postura da instituição religiosa como algo desconectado da realidade, pois muitas vezes a autoridade da mesma se pronuncia em questões delicadas com posturas radicais, como por exemplo a proibição do uso de preservativos em tempos de epidemia do HIV, em nome de um mandamento religioso. Neste contexto é pertinente sublinhar a postura de Vattimo neste contexto cultural pós-moderno que “o cristianismo está vivendo uma fase de desinstitucionalização, 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<sup>176</sup>”

Vattimo aponta para a globalização como um fenômeno influente no enfraquecimento do catolicismo, de modo especial pelo aumento de inúmeras outras religiões que estão em constante crescimento aumentando o número de seus crentes, esta universalização da fé, não somente das informações ou mesmo da acessibilidade das coisas como é próprio da globalização, mas do sagrado, do intocável. As ausências de verdades absolutas nos ajudam a percebermo-nos mais abertos ao diferente e mais propícios a uma experiência de comunhão. Por outro lado, a Igreja<sup>177</sup> usa de seu poder e influência para intervir em ações e decisões que cabem ao governo civil, o que muitas vezes piora seu trânsito entre os não-crentes.

Impondo limites às decisões democráticas dos parlamentos e dos povos – são fundadas na pretensão de que exista uma “lei natural” posta pelo próprio Deus na criação: conseqüentemente, nada de aborto, nada de divórcio, nada de casais homossexuais, nada de manipulação genética e assim por diante<sup>178</sup>

Como se pensar um cristianismo para além da instituição? Como se pensar este inédito movimento religioso? Por acaso se teria um novo credo? Um novo rito? E o que faria aquela comunidade ser realmente uma comunidade? Vattimo traz este desafio de nos colocar frente a este novo movimento ou possibilidade de pensar um cristianismo não religioso, livre do dogmatismo, livre dos “burocratas da fé”. Vattimo, de fato, fala como um contemporâneo que

---

<sup>175</sup>VATTIMO, 2010, p. 169.

<sup>176</sup>*Idem.*

<sup>177</sup>Quando me refiro a Igreja, também me refiro às outras denominações cristãs de caráter protestante, sejam as tradicionais quanto às neopentecostais.

<sup>178</sup>VATTIMO, 2010, p. 171.



não vê a necessidade da instituição como mediação universal do sagrado, ou, o que é o mesmo, admite que sem ela seria possível fazer uma experiência mística. Esta inquietude a que o autor se refere se dá unicamente pela tendência da Igreja de intervir naquilo que seria de cunho civil e não religioso, mas que por questão de tradição, dogmas e normas de fé, faz da religião muitas vezes algo intransigente. Como pensar nessa des-institucionalização do cristianismo? Como pensar nesta prática religiosa cada vez menos condicionada às paredes de um templo, ou submetida a códigos e normas? Vattimo reitera que as Igrejas cristãs, principalmente a católica, “perdem credibilidade “religiosa” e agem sempre mais apenas como agências de poder social, sobretudo com função conservadora e antidemocrática<sup>179</sup>”, o que, por sua vez, manifesta uma postura de preconceito e de afastamento a tudo que lembre ou remeta à Igreja e ao Cristianismo institucionalizado. Este movimento acaba fomentando uma necessidade de liberdade e ao mesmo tempo paradoxalmente uma postura de fechamento, muitas vezes fundamentalista daqueles que não se consideram cristãos, pois, agem de modo a negar qualquer intervenção ou pronunciamento que parta da Igreja.

Mas como se dá a possibilidade de uma experiência religiosa sem Igreja? Repito: falo do Cristianismo e, portanto, de uma religiosidade que deseja manter-se fiel ao *Evangelho*. Mas também, em geral, me pergunto sobre a possibilidade de uma experiência religiosa sem a referência a uma instituição, seja ela qual for. Mas, para ficarmos no âmbito do Cristianismo, é possível ser cristão sem a Igreja, vale dizer, sem todo aparato de doutrinas dogmáticas e disciplinares que a Igreja defende como bases necessárias da fé (existência de Deus, criação, leis naturais imutáveis, salvação e danação eternas)?<sup>180</sup>.

É difícil, segundo Vattimo, haver uma “sobrevivência” do cristianismo caso os crentes resistam ao diálogo ou mesmo às novidades do multiculturalismo que a cada tempo só tem avanços. Manter resguardado o que é tradição, principalmente o que diz respeito à memória de um povo como os europeus, por exemplo, é uma das formas de manter e conservar a identidade ocidental, não somente religiosa, mas cultural. No entanto, esta ação não pode ser descolada dos avanços científicos ou mesmo das discussões políticas da atualidade. O que Vattimo aponta é justamente a dificuldade de diálogo que vem se descortinando e que resulta numa situação de rejeição e estranhamento de ambas as partes. Como pensa,

a Igreja e o Cristianismo não se salvarão se, como acontece até o momento, opõem resistências sempre mais frágeis à ciência moderna, à democracia

---

<sup>179</sup>VATTIMO, 2010, p. 171).

<sup>180</sup>*Idem*.

política, ao multiculturalismo. Esta luta, como mostra a história, é uma luta fracassada, que a Igreja católica se ilude, inutilmente, de poder vencer<sup>181</sup>.

Segundo Vattimo, a Igreja acaba recorrendo ao terceiro mundo, que, apesar de ser menos susceptível aos discursos apologéticos, está marcado por uma religiosidade caracterizada por muita superstição e pouca doutrina, algo que só agrava sua aceitação, uma vez que esta incorporação das “novas forças dos povos recentemente convertidos (uma espécie de terceiro mundismo dogmático-supersticioso)”<sup>182</sup>, acaba sendo mais danosa, pois é fundamentalista.

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?<sup>183</sup>.

Vale ressaltar que a expansão histórica do Cristianismo e a sua “missão” de converter e salvar almas, mesmo que juntamente a este bom propósito, esteve vinculada ao desejo da ampliação imperial, comercial e, sobretudo política, não somente da Igreja, mas de outros impérios. A promessa de salvação e participação plena no reino dos céus foi tomada como um pretexto de dominação, e “os povos latino-americanos se submeteram a Cristo na esperança de uma outra vida<sup>184</sup>”. Neste movimento, a promessa de participação direta no plano de Salvação, só que de modo um pouco acanhado, excluía uma das três grandes virtudes teológicas apresentadas por Paulo, a caridade. Havia (e ainda há) neste povo a esperança de uma nova vida, que se alimenta da fé no mistério pascal de Cristo, mas a caridade muitas vezes não foi buscada.

Hoje, no entanto, quando nem mesmo o Papa sonha em converter o Dalai Lama – e quando até a esperança na salvação apenas no além cede espaço à proposta (de Joaquim de Fiore) de começar a construir o mundo novo desde agora –, talvez a fé e a esperança devam, realmente, abrir um mais amplo espaço à caridade. A experiência religiosa 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<sup>185</sup>.

---

<sup>181</sup>VATTIMO, 2010, p. 171.

<sup>182</sup>*Idem*, p. 168.

<sup>183</sup>*Idem*, p. 171.

<sup>184</sup>*Idem*, p. 168.

<sup>185</sup>*Idem*, p. 172.

Vattimo defende que para se chegar a uma experiência fidedigna do Evangelho deve-se passar pelo campo da solidariedade e da caridade. Deve-se perceber de modo direto e presente a experiência da *kénosis* a ponto de testemunhar o modo que este verbo encarnado se fez morada, fragilizado, humano e próximo. Devemos perceber que o Cristianismo começou com este mistério da encarnação que muitas vezes é o mais esquecido de todo o movimento de Salvação; devemos fazer o exercício de retirar da experiência da fé o “empoeiramento” institucional que muitas vezes turva a visão para o que há de mais íntegro, pleno e belo no Cristianismo que é o amor, a caridade e a capacidade de transformação que cada ser humano é capaz de fazer, a partir de um autêntico contato com Cristo, ou como diz Vattimo: “A experiência religiosa, justamente para ser fiel ao Evangelho, tem hoje que percorrer a via da solidariedade e da progressiva eliminação do domínio<sup>186</sup>”.

### 3.3 Implicações da religiosidade pós-moderna na concepção do “sagrado tradicional”

Neste terceiro ponto<sup>187</sup>, trabalharemos o pensamento do filósofo brasileiro João Augusto Mac Dowell que dialoga com Gianni Vattimo, por ocasião do III Congresso Brasileiro de Filosofia da Religião<sup>188</sup>. O texto de Mac Dowell (2010) “Que futuro para o cristianismo? Diálogo com G. Vattimo” começa com uma retomada dos principais eixos da filosofia de Vattimo, inclusive ressaltando as influências de Nietzsche e Heidegger e o modo de como ele expõe seus pensamentos a partir da definição de pós-modernidade. Segundo Mac Dowell, Vattimo “valoriza o fenômeno que denomina ‘religião sem igrejas’ e rechaça as ‘igrejas sem religião’, que, convertendo-se em meros organismos autoritários, perdem o autêntico

---

<sup>186</sup>VATTIMO, 2010, p. 172.

<sup>187</sup>Este ponto no qual considero como um dos mais importantes de nossa pesquisa e por assim ser, também o considero mais delicado, pois aqui transitaremos entre a filosofia e a teologia, mesmo tendo consciência dessa sutileza nas respectivas ciências, cabe fazer a seguinte ponderação. Segundo Ferreira (2015) “Com formação católica, Vattimo herdou, da tradição cristã, grande influência em sua reflexão filosófica. Notável é a sua contribuição, a partir da ontologia niilista, para uma cultura profundamente marcada pelas mensagens cristãs. Ele considera a *kénosis*, o rebaixamento do Filho de Deus, um marco decisivo de questionamento dos sistemas epistemológicos metafísicos, principalmente por aqui que possuem de rigidez pretensiosa de capturar a verdade em sua totalidade (FERREIRA, 2015, p. 17). É nesta perspectiva que daremos continuidade em nossa pesquisa, sabendo que nosso filósofo tem grande influência da teologia cristã o que nos ajuda a fazermos este “trânsito” neste ponto da nossa pesquisa.

<sup>188</sup>Texto apresentado como uma das conferências principais do III Congresso Brasileiro de Filosofia da Religião, realizado na Universidade de Brasília entre os dias 02 e 05 de outubro de 2009.

significado religioso transcendente<sup>189</sup>” e responsabiliza a Igreja por limitar a experiência cristã dos fiéis.

Trata-se, por um lado, de uma des-institucionalização radical, ou seja, da eliminação de qualquer autoridade eclesial ou religiosa, que imponha dogmas e prescreva uma disciplina da conduta. A experiência cristã já não se identifica com a fé em um Deus pessoal, criador e salvador, nem com a esperança em uma plenitude de vida pós-mortal. Que resta então do cristianismo? O mais importante - responde Vattimo - o núcleo da mensagem evangélica, a práxis da caridade<sup>190</sup>.

Para Vattimo, não se pode pensar numa verdade como fundamento último a partir do dogma eclesiástico. A busca da verdade que já foi a tarefa da filosofia, agora já não é mais, uma vez que a morte de Deus ajudou a derrubar todos os grandes fundamentos do pensamento filosófico, bem como, as ideias de verdade que constituíam o homem até a modernidade. Mac Dowell observa que na filosofia vattimiana fica claro que “o Deus que morreu é o Deus da metafísica e das religiões tradicionais, concebido como transcendência e alteridade absolutas, criador todo-poderoso do mundo e senhor da história<sup>191</sup>”. Com isto se tem uma nova possibilidade de religião, não mais presa a fundamentos fechados e absolutos, mas uma religião que escapa dos dogmas e preceitos religiosos, uma religião pautada na ação *kenótica* da encarnação do próprio Deus. “É nesse sentido que ele concebe o autêntico cristianismo, depois da cristandade, como renúncia a verdades eternas, que se impõem autoritariamente, para exprimir-se basicamente na prática do amor<sup>192</sup>”. É assim que se estabelece a relação amorosa entre o Deus encarnado e a humanidade, e é assim que deveria acontecer com a religião ou o cristianismo: converter as rígidas estruturas institucionais em gesto de entrega e esvaziamento. A Igreja católica tenta preservar o valor paulino do amor (*caritas*) e do cuidado com o outro, haja vista, que este processo apontado por Paulo desbanca toda proposta individualista e até intimista tão presente neste tempo pós-moderno. No entanto, segundo Mac Dowell, Vattimo “tem razão [...] quando discorre sobre a perda de credibilidade da Igreja Católica e dos seus ensinamentos - fenômeno extensivo, aliás, às confissões evangélicas mais antigas - na medida em que se refere às sociedades modernas avançadas<sup>193</sup>”. Mas o que preocupa de modo mais direto e próximo é o crescimento impressionante de inúmeras igrejas neopentecostais. Com isto

---

<sup>189</sup>MAC DOWELL, 2010, p. 174

<sup>190</sup>*Idem.*

<sup>191</sup>*Idem*, p. 175.

<sup>192</sup>*Idem.*

<sup>193</sup>*Idem.*

temos de um lado a descrença da parte da academia, e, por outro, grupos de crentes buscando uma religião intimista, subjetivista e totalmente conformada por elementos de outros credos.

Entre cristãos mais conscientes observa-se não raro um mal-estar provocado pelas posições da Igreja, p. ex. em relação a questões de bioética e de moral sexual, e, em geral, por seu imobilismo doutrinal, atribuindo ao centralismo burocrático da cúria romana, surda às exigências da mentalidade científica e da vida real. Outros mais afastados da vivência da fé ou se revoltam contra as declarações pontifícias ou simplesmente as ignoram, quer ainda se considerem membros da Igreja ou não<sup>194</sup>.

Diante desses argumentos, é importante considerar que não estamos mais numa sociedade confessional. Assim como cada cidadão tem o direito de expor seu pensamento, pois todos têm o direito à liberdade de expressão, a Igreja, como um grupo organizado, também tem o direito de expor seus pensamentos, em penalizar quem não esteja disponível a seguir sua proposta. Mas como aponta Mac Dowell: “há, na verdade, uma incoerência em indigitar como instrumento de poder esta mesma Igreja, tida como a tal ponto desprestigiada que nem seus próprios adeptos lhe dão ouvidos<sup>195</sup>”. Bem como nos parece ser coerente também a Igreja dar sua opinião diante das situações e sempre tentar esclarecer aos seus fiéis o porquê de sua postura. Isto porque a Igreja fala como qualquer outra instituição, como a ONU<sup>196</sup> ou mesmo aqui, no Brasil, a OAB<sup>197</sup> e se posiciona a partir de suas convicções já que se trata de uma instituição religiosa.

Todavia, a questão fundamental é outra. Admitindo que a Igreja, santa e pecadora, deve estar em processo permanente de reforma (*Ecclesia semper reformanda*), seja quanto à sua vitalidade espiritual, seja quanto às estruturas que a inserem no mundo, a questão é saber quais são os parâmetros de tais mudanças. Na perspectiva da fé cristã, este critério é Jesus Cristo, sua vida e sua palavra, enquanto acolhidas e transmitidas pela comunidade eclesial, que as reinterpreta e atualiza, à luz do Espírito, com maior ou menor fidelidade, em cada momento da história<sup>198</sup>.

Dessa forma, pode-se compreender que, na perspectiva da fé abertamente exposta por Mac Dowell, a comunidade eclesial interpreta o ensinamento de Jesus “com maior ou menor fidelidade”. Vattimo, por sua vez, sem o dado da fé, compartilha com outros filósofos a consideração de que a Igreja Católica foi a “modeladora” legítima do Ocidente, atribuindo a ela

<sup>194</sup>MAC DOWELL, 2010, p. 177.

<sup>195</sup>*Idem*, p. 175.

<sup>196</sup>A sigla ONU refere-se à Organização das Nações Unidas.

<sup>197</sup>A sigla OAB refere-se a Ordem dos Advogados do Brasil.

<sup>198</sup>MAC DOWELL, 2010, p. 175.

a função não somente de universalizar a fé, mas de demarcar uma identidade seja na política, como na cultura e na religião. Segundo ele este papel do cristianismo já foi se cumprindo em diversos aspectos. Daí que os valores seculares que agora regem a sociedade da pós-modernidade são “os valores propriamente evangélicos: liberdade, igualdade e fraternidade, a dignidade inalienável da pessoa humana e o amor, como sentido último da existência<sup>199</sup>”. Existe um sentido próprio na pós-modernidade de se entender Deus, a respeito do qual Mac Dowell argumenta que;

O Deus da fé pós-moderna, da experiência religiosa, entendida como “referência transcendente”, parece reduzir-se a uma exigência do ser humano, uma projeção de seus anseios mais profundos, algo válido sem dúvida, mas enquanto indispensável para dar sentido à existência humana<sup>200</sup>.

É importante lembrar que na modernidade, os conceitos de transcendente e absoluto são substituídos pela ênfase no indivíduo-sujeito e seu lugar no mundo. Esta visão não se contrapõe à fé cristã em Deus criador, pois o mistério da encarnação é o verbo divino que se faz homem e assume as fraquezas da humanidade. A *kénosis* manifestada neste movimento de encarnação e também de pós-modernidade, ressalta a figura do homem só, solitário, destituído de elementos externos metafísicos. No entanto, devemos ser cautelosos, pois este movimento se presta a uma ação de redução do cristianismo e da religião a “uma dimensão meramente imanente<sup>201</sup>”. Vattimo, assim como outros filósofos e sociólogos, defendem a necessidade da religião como “algo indispensável para a integração da vida pessoal e social. Ela oferece um sentido à existência como superação da contingência humana<sup>202</sup>”. Olhar a religião como algo meramente funcional torna-se bastante complicada, tendo em vista, a sua dimensão transcendente. Contudo, podemos perceber que a religião não só oferece um sentido à existência, mas proporciona ao homem e a mulher a busca frequente de novos recomeços, ela está numa dimensão de profunda e constante ressignificação com seu tempo e sua história. Conforme Mac Dowell,

Não há dúvida que a religião assume tal função na existência humana. Entretanto, ela só pode exercê-la enquanto possui um valor e sentido próprios, que não se esgotam nesta esperança de salvação. Sem sua fundamentação em uma realidade absoluta, reconhecida como tal, a religião não poderia

---

<sup>199</sup>MAC DOWELL, 2010, p. 175.

<sup>200</sup>*Idem.*

<sup>201</sup>*Idem*, p. 179.

<sup>202</sup>*Idem.*

proporcionar ao ser humano a segurança de que sua vida tem sentido, não seria capaz de superar a contingência essencial da existência humana<sup>203</sup>.

Daí percebermos que o sentido religioso também auxilia o homem a ter uma maior consciência do sagrado que, por sua vez, o ajudaria a crer num para-além que perpassa as capacidades meramente humanas. A partir disso homem-crente conseguiria ordenar e trazer consigo toda uma consciência de superação e de abertura às possibilidades de crescimento, pois é neste experimento de inúmeros confrontos que se dá a importância de crer num absoluto que rege e ampara o próprio homem. Agora tendo consciência de todo este cenário pós-moderno sabemos que a religião é apenas mais uma das inúmeras possibilidades e que não é somente por este meio que se consegue superar as “demandas” da humanidade. Vattimo ressalta a importância fundamental do amor, para a ação verdadeiramente plena e ética de valorização e respeito, para a realização do homem como ser humano.

Todavia, a proposta cristã do amor, como sentido pleno da existência, valorizada por Vattimo, abre perspectivas ainda mais radicais, que ele não consegue divisar. Não basta, com efeito, compreender que o ser humano se realiza no amor e deseja vivê-lo. A universalização na sociedade humana da consciência deste valor supremo não garante absolutamente a sua vigência. A experiência mostra claramente que nenhum ser humano é capaz por si só de sair inteiramente de si mesmo, de seu próprio interesse, para doar-se ao outro sem reservas. É aí que a reflexão puramente racional sobre a realidade humana justifica a originalidade irredutível da mensagem cristã. Se o mandamento do amor representa o cerne da vida nova proposta no Evangelho, ele não constitui seu princípio e fundamento. O amor, o dom de si no amor, não pode ser para os humanos senão resposta a um dom, resposta que é ela mesmo dom<sup>204</sup>.

O ser humano busca constantemente sua realização pessoal e plena, mesmo que tenha de concentrar todas as suas energias neste processo. Daí um problema, que ocorre neste movimento, pois se torna meramente uma ação autorreferencial, em que ele se coloca como o centro de todas as suas questões, o que o empobrece reduzindo sua visão e dificultando a amplitude de suas ações, enquanto inteiramente voltado para si. Ou seja, esta ação reduz sua generosidade e sua capacidade de altruísmo: “enquanto seu empenho está voltado para a autoafirmação, ele não pode amar de verdade<sup>205</sup>”. E sua possibilidade de amar, com uma intenção mais radical e generosa, se torna limitada e infrutífera, pois ele se torna fechado aos outros e as relações inteiras e gratuitas, que caracterizam o amor.

---

<sup>203</sup>MAC DOWELL, 2010, p. 179.

<sup>204</sup>*Idem.*

<sup>205</sup>*Idem.*

O amor implica uma conversão, a inversão do dinamismo espontâneo da existência, que, no entanto, não pode acontecer senão a partir de um encontro pessoal. Tão somente a experiência do amor de outro, que a valoriza, que se interessa por sua sorte, que se compromete com ela, desejando o seu bem tanto como o próprio, disposto até mesmo a sacrificar-se para que ela viva – só esta experiência fundamental tem o condão de libertar a pessoa de seu auto-centramento e abri-la para o amor<sup>206</sup>.

O amor se torna o desejo de sair de si e ir ao encontro do outro, e se este sentimento for correspondido, maior o desapego de si para a constituição da felicidade do outro. Este amor que é dom e que se torna sagrado deveria ser o alimento cotidiano de todo cristão, assim como a consciência desta doação permanente, numa busca por completude que se realiza na certeza do amparo, da presença e da acolhida.

O amor é o maior acerto do ser humano. Esta dimensão se expande e muitas vezes torna o homem fraco em forte, a mulher frágil numa protetora robusta, quando se propõe a proteger os filhos. O amor é a capacidade de doação, é o resultado gratuito de espera, acolhida e cuidado. No entanto, esta manifestação é sempre limitada. Mesmo com toda sinceridade, o ser humano nunca poderá expressar de modo inteiro e profundo esta experiência “Por mais sincero que seja, ele é afetado pelas contingências da natureza e da liberdade<sup>207</sup>”. O amor humano é naturalmente limitado e inexprimível na sua totalidade, ele escapa por não poder ser dito, ele acaba se limitando, por não ter garantias, e não poder legitimar nenhuma garantia. Por essa razão, Mac Dowell completa;

[...] que a resposta ao ser amado humanamente é sempre um amar imperfeito numa circularidade incapaz de escapar à finitude da condição humana. Este círculo fatal não pode ser rompido senão pela intervenção na história humana de um amor absoluto, um amor absolutamente fiel, que se entrega inteiramente, contraindo com a humanidade uma aliança eterna, sem jamais abandonar a quem ama, qualquer que seja a resposta deste ao dom do amor, no respeito à sua liberdade, mas no desejo infinito de cumulá-lo com a riqueza de sua vida na alegria da comunhão em plenitude<sup>208</sup>.

Limite de amor que se dá na doação e na entrega de si, como na experiência da *kénosis* em que Deus assume a realidade humana e se coloca nesta realidade de amor sem limites, a ponto de esvaziar-se de si na morte de cruz. Por isso, para os cristãos o exemplo de Cristo ainda hoje reverbera, como o ápice da doação, da entrega e do amor, generosidade de quem se despe

---

<sup>206</sup>MAC DOWELL, 2010, p. 179.

<sup>207</sup>*Idem*, p. 181.

<sup>208</sup>*Idem*.



de si em nome de uma ação maior e mais universal. Cristo, para os cristãos, ainda continua sendo uma proposta atrativa, pois seu exemplo é de acolhida dos pecadores, de acalmar os aflitos; ele fala e prega em nome do amor, da acolhida e da capacidade de ressignificação da caminhada de cada um. Este exemplo deveria ser uma constante em todos aqueles que se propõem a segui-lo. Por isso, vale ressaltar também a igreja católica como a comunidade que vê, acolhe e, em nome de Deus, perdoa e reintegra a humanidade, muito embora tenhamos consciência das inúmeras contradições da própria Igreja e de seus integrantes. Ela tem a missão de anunciar o amor e a justiça, o perdão e a acolhida, a promoção da vida e o resgate da dignidade do homem e da mulher. Mesmo sabendo das suas fragilidades, a Igreja não se omite em levar esta “boa-nova” aos flagelados da pós-modernidade.

Partindo do exposto, como pensarmos as influências ou mesmo as características dessa religião pós-moderna, em paralelo com a Igreja institucional, uma vez que temos a ciência de que não é intenção de nenhum autor criar uma nova religião, mas, sim de perceber os sinais tão peculiares deste tempo em que vivemos? Cabe-nos fazer algumas observações que levem à percepção de que não estamos vivendo num tempo de total relativismo e muito menos de descaso com a memória histórica. Estamos empenhados em observar, avaliar e ponderar, tudo o que vem como fenômeno deste tempo presente, confrontando-o com o que vimos da Igreja pela tradição e pelos séculos de ensinamento e “preservação” do sagrado.

Primeiro, é importante observarmos que hoje se tem uma maior abertura para transitar em outros cenários religiosos que não necessariamente precisam ser cristãos. Daí percebemos o grande sincretismo religioso que é feito dentro mesmo das igrejas. Segundo, que com estas possibilidades de interpretação o sujeito (homem-crente) não precisa estar fixado a um espaço religioso (templo) para interagir com o sagrado. Sendo assim, ele também não precisa da norma, do dogma, da sentença, ou seja, é possível hoje se viver um cristianismo particular, a partir das disposições internas de cada sujeito, fazendo sua síntese e buscando absorver aquilo que ele julga ser o melhor. Terceiro, conforme a interpretação de Vattimo da profecia de Da Fiore, estamos na era do Espírito, da livre interpretação e, principalmente, na era do amor. É neste ponto que vamos reconhecer de modo especial na filosofia vattimiana sua referência ao amor e a caritas, que se dá a partir da ação divina e religiosa, que é a via da *kénosis*. Esta ação *kenótica* assume em si inúmeras outras definições e disposições que não só se distanciam das normas morais e éticas do cristianismo tradicional, mas que dão margem para novas hermenêuticas. Daí a importância da ação interpretativa que se faz tão presente e necessária em nosso tempo.

Diante disso, vale lembrar que “a missão da Igreja não terminou com ter disseminado na cultura os valores humanos-divinos do Evangelho. Ela é chamada a dar ao longo dos tempos

o testemunho do Deus de amor, que por Cristo e em Cristo conduz a humanidade à plenitude de vida<sup>209</sup>”. No reconhecimento dos valores, no respeito à vida, na valorização dos direitos humanos, na caridade e amor manifestado em cada gesto de partilha, em cada sinal de respeito, em cada pedido de perdão, a Igreja vai aprendendo a se movimentar nos tempos atuais, com a cultura cibernética ou mesmo com a velocidade das informações e com o descarte de afetos. No entanto, não necessariamente precisa se desfazer de seus princípios para ser acessível, ou emudecer para ser ouvida, mas na medida em que vai se abrindo ao diálogo ela testemunha a sua função primeira que é de ser a promotora e a geradora de paz.

### 3.4 *Pensiero debole* e o futuro da Religião

É importante fazermos algumas ponderações no que diz respeito aos processos de evolução do pensamento e ao modo como foi interagindo com o que consideramos por religioso e por religião institucional. Primeiramente, podemos nos questionar sobre o fim da metafísica, que foi banida e sentenciada como um pensamento inocente e inferior diante da capacidade da razão. Mas, será que todo o vínculo com o pensamento metafísico foi totalmente interrompido? E aqui cabe ainda nos perguntar: para onde nos levará a ontologia *debole* de Gianni Vattimo? Como herdeiro de Heidegger, ele não fala de banimento e de fim da metafísica *tout court*, pois ela é o destino do ser no Ocidente. Segundo Ferreira,

o pensamento enfraquecido é uma proposta que não visa superação absoluta da metafísica, mas uma *Verwindung* desta, ou seja, não é possível uma ultrapassagem total porque dela também se recebem muitas mensagens e envios como pontos de partida. O termo *Verwindung*, por isso, vindo da tradição heideggeriana, é importante porque expressa bem essa realidade e se opõe à noção de *Überwindung* que é a pretensão da superação, ainda que pela emancipação dos fragmentos, características da dialética<sup>210</sup>.

É importante apreciarmos com muita atenção este movimento que ocorre na pós-modernidade com o avanço do racionalismo filosófico, havendo aqui uma inversão de postura e de apegos. O que antes tínhamos como forte e absoluto (A religião), agora tratamos como algo frágil e pessoal. Como nos diz Richard Rorty:

O facto de que o cristianismo nos últimos séculos se deslocou gradualmente rumo a ideias sociais do Iluminismo é sinal do gradual enfraquecimento do

<sup>209</sup>MAC DOWELL, 2010, p. 182.

<sup>210</sup>FERREIRA, 2015, p. 62.

Deus adorado enquanto potência em favor de um Deus adorado como amor. Penso no declínio do *logos* metafísico como o declínio da intensidade da nossa participação na potência e na grandiosidade. A transição da potência para a caridade e a do *logos* metafísico para o pensamento pós-moderno são ambas expressão da propensão para apostar nas oportunidades que nos são oferecidas, em vez de tentarmos fugir da nossa finitude alinhando-se com uma potência infinita<sup>211</sup>.

Ou seja, o que experimentamos atualmente na pós-modernidade, é uma consequência desta troca entre um Deus potência e um Deus amor. Sendo que, com a opção por um Deus mais amoroso e menos onipotente abrimos as portas para experimentarmos uma humanidade também mais fragilizada e mais descrente da própria humanidade. No entanto, com o particularismo da fé das afinidades, o que fica à mostra é que as ações praticadas estão mais voltadas ao próprio indivíduo distanciando-se do coletivo. Talvez esta ausência de um Deus controlador da moral social, tenha influenciado os crentes a se importarem bem menos com seu semelhante em nome de um maior apego a si.

Diante disso Vattimo nos adverte que a caridade seria uma resposta prática, sensível e cuidadosa para os tempos pós-modernos. Ele fala sobre o rumo que a humanidade vai percorrendo, cheio de percalços. No entanto, na medida em que buscarmos vivenciar a caridade, rapidamente deixaremos estas buscas desenfreadas pelo poder e pelas seguranças fáceis e optaremos por relações mais sinceras e cuidadosas: “É por esta razão que insisto muito na caridade, porque a caridade poderia ser pensada com uma meta-regra que nos obriga e nos impele a aceitar<sup>212</sup>”.

Somos sujeitos de comunicação e nossa identidade se constitui a partir do todo que nos rodeia. Por isso Vattimo aponta como necessário perceber que a individualidade se forma na comunidade e não no isolamento ou no próprio fechamento. É uma relação de intrínseca interação que não se limita, mas que se constitui no momento em que o sujeito se diz e se relaciona. Diante desse contexto, é importante percebermos o processo de secularização como uma manifestação de uma nova possibilidade de cristianismo e de como o indivíduo se põe mediante esta realidade.

### 3.4.1 Secularização: sinal de um “novo cristianismo”

---

<sup>211</sup>VATTIMO; RORTY, 2006, p. 72.

<sup>212</sup>*Idem*, p. 75.

Na iminência de não haver um conceito que conseguisse em si suportar o todo com suas definições e pensamentos lógicos, é que a secularização ganha espaço e por si começa a adentrar no modo de pensar e até em como melhor se viver o cristianismo. Douglas Carré explica algo que é bem pertinente na pós-modernidade, que é a ausência de um pensamento fundante. Para ele “é inaceitável a existência de um saber que sustente todos os outros saberes de maneira fundante<sup>213</sup>. Com isso, questiona o que até um tempo atrás seria impossível, já que todo universo era ordenado por um único princípio fundante e este seria responsável por tudo que houvesse na terra ou fora dela. Tal procedimento de secularização está diretamente ligado à cultura atual<sup>214</sup>.

Há de se compreender em que medida os valores do cristianismo são difundidos por meio da secularização. Esta não difunde o cristianismo compreendido institucionalmente enquanto um conjunto de dogmas, hierarquia eclesiástica constituída, preceitos e práticas religiosas prescritos. Por sua vez propaga, na perspectiva do autor, o conteúdo “forte” da revelação cristã, manifestado singularmente na encarnação de Deus, a saber, a inauguração do processo de secularização<sup>215</sup>.

É importante percebermos as descobertas e até mesmo a reestruturação conceitual de alguns termos que durante muito tempo foram classificados e entendidos como negativos. Para melhor compreendermos, faz-se necessário mergulharmos no modo como vai se revelando a novidade hermenêutica neste novo tempo de perspectivas e aprimoramentos, percebendo a readequação conceitual que estes termos vão recebendo. Basta analisarmos a própria redefinição do conceito de secularização, por exemplo. Este fenômeno, que muitas vezes foi entendido como inimigo do cristianismo vai revelando o seu sentido positivo e se adequando diante das novidades pós-modernas. Segundo Gibellini,

*A secularização* como uma legítima consequência da fé cristã registra o processo de responsabilização do homem pelo mundo, que com ela se inicia. O *secularismo*, por sua vez, configura a degeneração da secularização, o desligamento das origens cristãs, a descristianização<sup>216</sup>.

Gianni Vattimo não foge muito desta perspectiva e também reflete de modo direto sobre este termo, a partir de uma leitura do ponto de vista religioso e do modo como ele pode

---

<sup>213</sup>CARRÉ, 2016, p. 26.

<sup>214</sup>“Ela tem a ver com a crise das ideologias, a dissolução das metafísicas históricas e científicas, como também o crepúsculo do mito do progresso e da ideia de história como processo unitário” (CARRÉ, 2016, p. 25).

<sup>215</sup>SALES, 2012, p. 56.

<sup>216</sup>GIBELLINI, 2002, p. 123.

influenciar na aceitação e no desenvolvimento da pós-modernidade. Pois não se trata somente de uma questão eclesial ou mesmo jurídica, mas de uma releitura do que até então era interpretado somente como negativo e degenerativo para a tradição e para a religião.

A chave de todo este discurso é o termo «secularização». Com ele, como se sabe, indica-se o processo de «deriva» que liberta a civilização laica moderna das origens sagradas. Mas se o sagrado natural é o mecanismo violento que Jesus veio para revelar e desmentir, é bem possível que a secularização — que é também perda de autoridade temporal por parte da Igreja, autonomização da razão humana em relação à dependência de um Deus absoluto, juiz ameaçador, de tal modo transcendente em relação às nossas ideias de bem e do mal a ponto de parecer um soberano caprichoso e bizarro<sup>217</sup>.

Vattimo transita entre estes conceitos e busca neste percurso de “re-invenção” atribuir uma nova possibilidade de reflexão mediante a secularização. Este sentido positivo<sup>218</sup> se dá com a possibilidade de uma nova interpretação do termo não o considerando somente como algo ameaçador, uma vez que a própria modernidade é uma secularização, na medida em que desnuda termos e expressões de fé. “O sentido 'positivo' da secularização, isto é, a ideia de que a modernidade laica se constitui também e sobretudo como continuação e interpretação dessacralizante da mensagem bíblica é claramente reconhecível<sup>219</sup>”.

O termo secularização continua a ser, todavia, central, na minha opinião, porque sublinha o significado religioso de todo o processo. **É isto que entendo por quando digo que a ontologia débil é uma transcrição da mensagem cristã.** Se, como já disse, admito que o facto de preferir a leitura débil de Heidegger a outras perspectivas filosóficas é uma consequência da minha herança cristã, a visão da modernidade como época final da metafísica que dessa ontologia deriva poderá também reconhecer-se decisivamente marcada em sentido religioso, e a centralidade do conceito de secularização exprimirá, com exactidão, este reconhecimento<sup>220</sup>.

De acordo com Omar Sales, o aspecto positivo da secularização pode ser entendido sob a influência de René Girard, mais especificamente sua leitura feita a partir da Encarnação de Jesus Cristo e sua morte na cruz, pois “a secularização corresponde ao fim dos sacrifícios

---

<sup>217</sup>VATTIMO, 1998, p. 32.

<sup>218</sup>Secularização como facto positivo significa que a dissolução das estruturas sagradas da sociedade cristã, a passagem a uma ética da autonomia, à laicidade do estado, a uma literalidade menos rígida na interpretação dos dogmas e dos preceitos, não deve ser entendida como um decréscimo ou uma despedida do cristianismo, mas como uma realização mais plena da sua verdade que é, recordemo-lo, a *kénosis*, o rebaixamento de Deus, o desmentir dos traços «naturais» da divindade (VATTIMO, 1998, p. 39).

<sup>219</sup>VATTIMO, 1998, p. 33.

<sup>220</sup>*Idem*, p. 34, grifo nosso.

violentos e a afirmação do amor a Deus e ao próximo. O retrair-se de Deus traduz a atitude de relativização, o enfraquecimento da ordem natural preestabelecida em detrimento a valorização do mundo<sup>221</sup>”.

### 3.4.2 Nihilismo e sua implicação com a derrocada da verdade

O conceito de *nihilismo* assim como a *secularização* são importantes para compreendermos sua influência em relação a verdade absoluta, e ambos passam por adversidades e evoluções. No entanto, traremos presente uma definição assumida por Gianni Vattimo, no tocante à diferenciação e aprofundamento desta noção que se forma na modernidade e ganha mais robustez na pós-modernidade. Diante desse movimento nihilista temos dois conceitos que serão importantes para nossa pesquisa. São eles: “o nihilista reativo e o nihilista consumado; o primeiro - o nihilista reativo - indica a atitude de nostalgia, paralisia e ressentimento em face dos ideais da modernidade. E o segundo o nihilismo consumado, por sua vez, assume positivamente o fim dos valores supremos<sup>222</sup>”.

Essas duas conceituações oferecem possibilidades de leituras que se dão acerca desta corrente do pensamento moderno “afirmação da positividade nihilista, se apresenta como condição de possibilidade de coexistência pacífica da diversidade e caminho de construção e emancipação da autonomia<sup>223</sup>”. Bem como “O nihilismo não é o ser estar em poder do sujeito, mas o ser se dissolver completamente no discorrer do valor, nas transformações indefinidas da equivalência universal<sup>224</sup>”.

Sem mais apelar para o metafísico ou transcendente, o nihilismo é uma corrente que está interligada à pós-modernidade e que nos ajuda a vislumbrar o entrelaçamento que resulta da visibilidade do enfraquecimento da verdade.

O ponto de vista que aqui tenho desenvolvido é que o nihilismo seja a interpretação, ou versão, pós-moderna do cristianismo – na minha opinião, a única (interpretação) que possa salvá-lo da dissolução ou de um fim violento em uma guerra religiosa universal. Colocando em outros termos: a morte de Deus anunciada por Nietzsche não é mais que a morte de Jesus na cruz. A morte de Deus significa em Nietzsche, a dissolução final dos valores supremos e da crença metafísica em uma ordem do ser objetivo e eterno, ou seja, o nihilismo<sup>225</sup>.

---

<sup>221</sup>SALES, 2012, p. 59.

<sup>222</sup>*Idem*, p. 37-38.

<sup>223</sup>*Idem*, p. 38.

<sup>224</sup>VATTIMO, 1996, p. 6.

<sup>225</sup>VATTIMO, 2016, p. 68.

O niilismo nietzschiano é a “verdadeira mola propulsora e criativa, sem culpa de construir horizontes novos<sup>226</sup>” que impulsiona Vattimo a assumir este ponto de vista tendo um amplo campo cheio de novidades, geradas na pós-modernidade; é o que o permite rever o cristianismo como algo novo que acontece no movimento da “morte de Deus.”

O niilismo anuncia um tempo de averiguar as certezas enferrujadas e de dar espaço para a novidade de um novo cristianismo que se abre para a pluralidade, não mais preso e seguro em verdades absolutas, mas aberto e flexível às inúmeras verdades que surgem ao longo do enfrentamento e do diálogo. Neste percurso iremos entender este movimento acontecendo na comunidade, lugar de partilha, encontro e crescimento e “da indisponível alteridade da finitude da existência<sup>227</sup>”.

### 3.4.3 Do *pensiero debole* à comunidade

O *Pensiero debole*<sup>228</sup> é um movimento que, de modo direto, se confronta com o *pensiero forte*. Ele é o resultado de uma filosofia não mais pautada na força e na violência da metafísica ou em conceitos abstratos e absolutos, mas voltada para um plano mais sensível que se revela diante das inovações e possibilidades da própria existência. Este movimento é robustecido por outros movimentos, tais como a *kénosis* e a *caritas*. Estes conceitos, não surgem isolados ou fechados em si, mas se dão mediante outros movimentos que são a *secularização* e o *niilismo*, existentes neste processo de desconstrução presente na modernidade.

Neste panorama, não se tem mais uma perspectiva fechada ou fundamental, pois inaugura-se um novo modo de averiguação e entendimento da realidade. A “morte de Deus” abre várias possibilidades de reflexão para a modernidade. Mesmo que esta morte não seja um fato histórico ou um dado ontológico, ela se configura como uma ausência de absolutos;

---

<sup>226</sup>FERREIRA, 2015, p. 136.

<sup>227</sup>*Idem*.

<sup>228</sup>O *pensiero debole* caracteriza-se por exaltar a multiplicidade de interpretações acerca da realidade, os diversos relatos que se opõem à violência da objetividade metafísica, bem como a fragmentação da verdade, traços característicos da pós-modernidade. Por isso, aqui se compreende que antes de impossibilitar a acolhida do novo, o *pensiero debole* a preconiza e a promove. “Dessa forma, o pensamento fraco é a emancipação da autonomia, porque nos ajuda a compreender ou, ao menos, duvidar de nossas próprias instituições. Mas, contrariamente a outras filosofias, ele faz isso sem violência” (ZABALA, 2008, p. 48). Desse modo, a autonomia só pode irromper depois da desconstrução da metafísica e com a emergência da filosofia hermenêutica a expandir o horizonte de possibilidades da liberdade humana e da própria possibilidade de realização da filosofia na pós-modernidade (SALES, 2015, p. 1596).

contudo, estas atestações só aconteceriam por conta da ausência de outras estruturas. No entanto, com o aprofundamento da técnica e da ciência os argumentos fechados e universais da mentalidade religiosa vão se “dissolvendo” diante das inúmeras possibilidades de reflexão que outrora seriam inconcebíveis. Esta possibilidade de pensar uma nova estrutura de pensamento só se dá por conta da nova estrutura de tempo. Fica claro que a ideia de pós-modernidade é algo novo, que começa com Nietzsche e Heidegger e é também assumido por Vattimo e que este tempo seria de superação da modernidade.

A despedida da lógica moderna de pensamento abre a possibilidade de uma outra maneira de pensar, uma nova ontologia, a qual não se ocupa de apropriações e reapropriações sucessivas, progressivas e mais aperfeiçoadas do fundamento, mas leva a cabo a negação das estruturas estáveis do ser<sup>229</sup>.

Nietzsche e Heidegger buscam um novo princípio, mas que não seja nem fechado nem irreflexivo e sim ordenado por uma lógica interna que não impeça a evolução do pensamento numa condição de liberdade diante dos novos conceitos. Por isso, o “pós de pós-moderno indica, com efeito, uma despedida da modernidade, na medida em que quer fugir das suas lógicas de desenvolvimento, ou seja, sobretudo da ideia da 'superação' crítica em direção a uma nova fundação<sup>230</sup>”. Daí Sales admitir que;

[...] na perspectiva pós-metafísica o *pensiero debole* se empenha na superação da verdade única, mediante a distorção/enfraquecimento das categorias objetivantes da metafísica. Cabe destacar o fato de a superação da metafísica implicar não o derradeiro abandono desta, mas o ato de debruçar-se sobre si mesma, a atitude de *rimettersi* (*Verwindung*) à própria metafísica como algo que lhe é destinado. A lógica do *pensiero debole* se demonstra tanto menos violenta e mais tolerante que a metafísica tradicional, por proclamar como verdade objetiva, a diversidade de interpretações da realidade. Para os niilistas reativos, pensamento qualificado como fomento ao relativismo, ao subjetivismo e ao individualismo. Para os niilistas consumados, pensamento aberto à relatividade, afinado com a hermenêutica gadameriana e propício à irrupção de uma sociedade mais propensa ao diálogo e favorável à emancipação das minorias<sup>231</sup>.

Nesse processo *debole* a filosofia de Vattimo caminha justamente para o encontro com as diferenças e a realização do sujeito ligado diretamente a um espaço e um tempo específico. É neste ambiente que podemos perceber esta ação que se realiza numa comunidade: “desse

<sup>229</sup>ROTTERDAN; SENRA, 2015, p. 99.

<sup>230</sup>*Idem.*

<sup>231</sup>SALES, 2015, p. 1597.



modo, o *pensamento enfraquecido* não profetiza uma razão impotente, simplesmente. Ele auxilia na tomada de consciência mais avançada, de uma humildade epistemológica capaz de enxergar na verdade, sempre seu aspecto de linguagem e contexto<sup>232</sup>. É neste espaço também que se conjuga a experiência da *kénosis*, pois é na encarnação do verbo que se manifesta a humanidade divina e esta manifestação não acontece isolada e nem mesmo distante da realidade existente. Eis um dos motivos do distanciamento religioso, pois a vivência se limitava somente ao ritual o que não implicava na vida do sujeito.

Ao pensarmos na relação *pensiero debole* e comunidade, buscamos entender de modo prático o que este movimento implica na realidade do cristianismo. Será que esta ontologia interfere ou diz algo em relação ao futuro do cristianismo? Levando em conta que a pretensão de Vattimo não é a de criar uma nova religião e muito menos uma nova metafísica, ficaremos livres de uma resposta conceitual, mas não isentos de uma satisfação real. Conforme afirma Ferreira,

Assumindo o cristianismo como religião secularizada, no sentido de que é na história que ele se constrói e não fora dela, não fica ainda autorizado dizer que todo sentido da história pode ganhar um selo que a identifique como cristã. Sem voltar às vias do dualismo, há que reconhecer, também pelo caminho da hermenêutica niilista, que revela que no diálogo ambas partes dialogantes devem passar por transformação, que essa dinâmica nem sempre acontece. De modo que a transformação pela qual o ser, Deus, experimentada na *Kénosis* de Jesus, além de gerar significado novo para a história do ocidente ela é interpelação que depende da livre acolhida de tal mistério<sup>233</sup>.

É neste movimento do *pensiero debole* a *kénosis* que vamos percebendo um novo processo da história da humanidade. Na medida em que o Filho de Deus se encarna, o mundo começa a entrar no percurso especial de secularização e niilismo, pois com esta encarnação as estruturas pesadas e fechadas começam a ter suas primeiras “fraturas” que de modo lento se arrastam até a modernidade, a ponto de ser necessária uma declaração audível sobre a realidade ocidental da “morte de Deus”. Este movimento avança e passamos de modo direto para a *era do espírito* onde não mais a *lei*, característica da *Era do Filho*, manifestação de um fundamento absoluto, se rompe com o avanço de outras verdades. Nesta crescente dinâmica de evolução, vamos percebendo o papel da técnica e da ciência que tentam emplacar uma “nova metafísica”, mas que também se furtam e não se abarcam neste contexto, pois “se a consciência da autonomia humana na projeção do mundo não entende tal processo como fazendo também parte

---

<sup>232</sup>FERREIRA, 2015, p. 65.

<sup>233</sup>*Idem*, p. 195.

de seu caminho, ela necessariamente se fechará no orgulhoso recinto da autossuficiência<sup>234</sup>”. Este movimento de fechamento e autossuficiência acompanha a cultura pós-moderna, o que impede de modo direto a experiência de liberdade e partilha que acontecem no encontro direto da comunidade.

Nesse sentido, é viável e urgente o resgate da comunidade dos intérpretes, mas não somente de uma comunidade que guarda o texto e que o reinterpreta para o presente e sim que guarda o próprio amor, esforçando-se por acolhê-lo como dom do alto e ensiná-lo como gramática importante para o combate da violência que parece ser muito mais natural do que a opção pela fraternidade<sup>235</sup>.

Lembremos que todo este movimento escapa da violência sagrada que pune e extermina em nome da justiça de Deus e que a própria filosofia, neste esforço de diálogo e reflexão, tenta buscar meios que auxiliem, pois, estas ações de violência não nos permitem um encontro salvífico e livre, mas sim pautado na punição e na excomunhão deixando de lado o essencial que é a acolhida, a partilha, o cuidado e o diálogo.

o esforço da filosofia em superar o objetivismo metafísico com a busca de uma visão do cristianismo que, quer no plano dos dogmas quer no plano da ética, seja, finalmente, capaz de pensar o próprio sentido ecumênico também, e acima de tudo, como escuta da nova época - pós moderna - do ser<sup>236</sup>.

Por isso, a comunidade é por excelência este espaço de encontro, amor e realização plena dessa experiência de *pensiero debole*, que nos provoca a nos tornarmos capazes de estar com a pluralidade, dialogar e acolhê-la fazendo de modo simples uma experiência de “comunhão” não porque nega, mas porque acolhe e partilha. “Uma comunidade itinerante que não possui o todo da verdade, entretanto que busca ser, remetendo ao que Heidegger usou para o ser em relação ao pensamento, pastora da caridade. Caminho sempre aberto que orienta escolhas<sup>237</sup>”.

---

<sup>234</sup>FERREIRA, 2015, p. 195.

<sup>235</sup>*Idem*, p. 196.

<sup>236</sup>VATTIMO, 2004, p. 167.

<sup>237</sup>FERREIRA, 2015, p. 197.

## CONCLUSÃO

O caminho filosófico a que nos propomos foi marcadamente um percurso de muitas inquietações e algumas respostas. No enfrentamento da religiosidade pós-moderna e das categorias vattimianas, não ousamos responder de forma simplista as questões que tocam profundamente o existir humano. Nossa busca constantemente se reinicia, porque a questão que nos propusemos sempre se renova e atualiza. De fato, o fenômeno religioso parece se reinventar sempre que o homem deixa de se nutrir de determinada forma ou convicção. Um *pensiero forte* sacia, mas não convoca à sede. Sacia, mas não mantém a inquietação original do homem diante do sagrado. Assim como a religiosidade pós-moderna parece se esvaziar *kenoticamente* do senso da autoridade que marcou, outrora, o pensamento religioso, sentimo-nos esvaziados na nossa pesquisa, certos de que nenhuma resposta poderá colmatar a lacuna que a questão que propusemos abriu.

Nossa pergunta inquietante era como se pensar o sagrado na sociedade contemporânea, enquanto atravessado por múltiplas interfaces sociais, políticas e culturais? Fazendo-a ressoar em todo percurso de nossa pesquisa, identificamos que Gianni Vattimo nos apresenta possíveis releituras do fenômeno religioso capazes de iluminar e sinalizar novos rumos para a reflexão.

Nos seus escritos, Gianni Vattimo elabora o conceito de *pensiero debole* que nos encoraja a não somente investigarmos e conhecermos este desafio da pós-modernidade, mas a ressignificar conceitos que perderam sua força no contexto do cristianismo institucional. Vattimo nos propõe uma reflexão que foi amadurecida ao longo dos anos a partir da sua leitura do evento da *kénosis* que marca a tradição religiosa cristã, não somente como o cumprimento de uma profecia, mas como o mistério do amor (*caritas*) que acontece de modo paulatino, desde a encarnação do Filho de Deus e até sua morte na cruz.

Vattimo, em sua filosofia, assume a ação *kenótica* como ponto máximo do cristianismo, apropriando-se de conceitos advindos da modernidade como *secularização e niilismo* e dando-lhes um significado positivo a fim de compreender o cristianismo na pós-modernidade. Esta análise permite-nos desprender-nos dos antigos esquemas respaldados pela metafísica tradicional, assumindo-os como discurso superado. Discurso superado, mas não extinto pela modernidade, uma vez que pensar a pós-modernidade, não é pensar num tempo de superação do outro, mas de construção de novos conceitos que questionam as verdades absolutas e os fundamentalismos.

Vattimo propõe que se faça um novo trajeto com o pensamento filosófico no Ocidente, primeiro reconhecendo o cristianismo como uma peça de unificação cultural e social a ponto de manter este sinal de unidade diante de diversos povos. No entanto, ele nos aponta para a existência de um pluralismo religioso e cultural presente na sociedade atual. Daí o desafio de recuperar o que as Escrituras narram sobre as comunidades primitivas: a *caritas* e a *pietas* tão apregoadas entre os primeiros seguidores de Jesus Cristo.

A proposta da *kénosis* nos desarma ante as amostras de violência sagrada presentes nas sociedades arcaicas. Ela implica que, depois da ação do Filho de Deus, já se interrompe para sempre toda a necessidade de violência, pois ele se faz oferta em reparação dos crimes da humanidade. A partir de sua mensagem, o que interessa é a presença viva do amor, que é doação e realidade presente, naqueles que assumem sua proposta como algo definitivo.

Nossa pesquisa se concentrou em três momentos nos quais procuramos perceber os inúmeros “desconfortos” e a estranheza da parte daqueles que se apegam às instituições e não se abrem ao novo, fechando-se diante do pensamento e dos valores criados e vivenciados na modernidade. No entanto, o modo como Vattimo visualiza esta cultura pós-moderna, reconhecendo os aspectos positivos e renovadores do niilismo e da secularização, permite uma releitura dos fenômenos religiosos e aponta outras possibilidades de avivamento e ressignificação para além da via institucional. Niilismo e secularização transformam-se de contra valores da metafísica em chaves hermenêuticas que iluminam o caminho da religiosidade e abrem novas possibilidades para se falar do sagrado sem aprisioná-lo nos discursos totalizantes das religiões tradicionais.

Nosso primeiro capítulo foi uma tentativa de descrever o fenômeno religioso na pós-modernidade a partir da visão de Vattimo, que toma como referência a definição de *pensiero debole* e o anúncio da Morte de Deus com seu impacto histórico-social. Notamos que a religiosidade pós-moderna difere da religiosidade tradicional, pois não se alicerça no argumento da autoridade, mas questiona-o e, questionando-o, concebe possibilidades menos agressivas e

mais integradoras para a religião. Depois averiguamos quais as heranças de um “Deus morto”, que acabam por configurar o Niilismo e a Secularização. Neste trajeto, a categoria de *pensiero debole* é o que nos permite alicerçar a experiência do sagrado que os indivíduos pós-modernos fazem em seus cotidianos. Longe do *pensiero forte*, onde as tradições religiosas institucionalizadas comumente se fundamentam, o homem de hoje, cercado de niilismos e secularizações, pode descobrir um Deus frágil e vulnerável, próximo e menos doutrinário, mais ético e existencial. Ao compararmos *pensiero debole* e *pensiero forte* acabamos por encontrar o conceito de “ontologia *debole*”, que, para Vattimo, não descreve simplesmente a afirmação do Ser, mas é o seu esvaziamento, a sua própria *kénosis*. Esta análise ofereceu-nos cabedal para avaliarmos de modo direto outros processos existentes na sociedade pós-moderna tais como o fundamentalismo religioso, identificado como resultado do *pensiero forte* e da necessidade de retornar ao fundamento das coisas. O fundamentalismo que se experimenta no século XXI parece buscar respostas pautadas na metafísica, num desejo proeminente de verdades absolutas e referências afirmativas, contrapondo-se à tendência de uma *ontologia debole*.

No segundo capítulo, fizemos um caminho de retorno e estudamos Gioacchino da Fiore, filósofo calabrês da Idade Média que influenciou Vattimo por meio de suas “profecias” quanto às eras trinitárias que perpassam a história da humanidade. Vattimo aproveitou-se desta leitura “profética” de mundo e identificou a pós-modernidade como a era do espírito: era em que já não se joga o jogo das instituições e da lei, mas em que se assume o amor como liberdade e despojamento de si. Com isto, referendamos o que consideramos central em nossa pesquisa, que é o fenômeno do retorno do sentimento religioso apropriando-nos do conceito de Gioacchino sobre a Idade da Interpretação.

A experiência de secularização pode ser compreendida a partir da gradativa “dessacralização” do mundo desde o fim da Idade Média e por toda a Idade Moderna. Os desenvolvimentos científicos e o avanço da técnica significaram uma nova cosmovisão, na qual o homem passa a observar o mundo sob outros ângulos, inclusive retirando a ênfase do sagrado. Esta transição resulta numa fragmentação do pensamento na direção de uma hermenêutica do Espírito. À medida que avançamos em nossa pesquisa, discutimos a “reestruturação” do Cristianismo à luz da *kénosis* e se é possível de fato vislumbrarmos este processo.

Em nosso terceiro e último capítulo, ao investigarmos a questão da verdade na pós-modernidade, pudemos compreender o que Vattimo descreve como a *des*-institucionalização do cristianismo. A verdade agora não é patrimônio da autoridade religiosa, mas se capilariza noutros campos do saber como a política, a filosofia e as artes, ao afirmar que a verdade é plural e não se encontra mais absolutizada nos cânones de uma instituição, nem colonizada pelos

interesses escusos de um cristianismo autoritário, Vattimo reitera sua leitura sobre a necessidade de percebermos um cristianismo não religioso, livre da instituição e mais voltado para a presença do outro que se coroa no encontro na comunidade.

O passo de Vattimo rumo à des-institucionalização do cristianismo, nos permite questionar se se trata de uma “*religião sem igreja ou uma igreja sem religião*”? Diante das implicações da religiosidade pós-moderna na concepção do “sagrado tradicional” passamos a ver o confronto de conceitos e da importância da instituição para se realizar o encontro dos irmãos, não mais reafirmando o sagrado como uma propriedade da instituição, mas que por meio dela ele se torna visível. Neste contexto resgatamos, novamente, a categoria de *Pensiero debole* que entra em confronto com o futuro da Religião sendo uma resposta para esta “atualização” do cristianismo. Por esta perspectiva, a própria secularização pode ser interpretada como um sinal do “novo cristianismo”, que descola a religião do poder e se coloca a serviço, em marcha na direção do próximo. A *comunidade*, alicerçada enquanto instituição, torna-se o lugar excelente de encontro, partilha e revelação do sagrado.

Se, por fim, a nossa proposta era descobrir e oferecer uma compreensão adequada sobre as implicações do retorno do sagrado na pós-modernidade a partir da influência da cultura e do que pensa Vattimo sobre a religião (cristianismo) na pós-modernidade, concluímos que o homem, mesmo quando rompe com os fundamentos absolutos e com o Deus metafísico, não abandona sua relação com o sagrado. Estamos, aliás, interagindo com este sagrado o tempo todo. Ele nos permeia e toca de muitas formas, e se ressignifica à medida que ressignificamos as verdades de nossa época. Parece-nos que o caminho que Vattimo pretende sinalizar é que urge reconhecer as hierofanias nossas de cada dia e a perceber como melhor podemos fomentar nos tempos atuais um discurso religioso livre de preconceitos e ódio, mas pleno de anúncio da verdadeira acolhida, caridade e paz.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ANTISERI, Dario. *Le ragioni del pensiero debole: domande a Gianni Vattimo*. Roma: Borla, 1993.
- BATISTA, João Bosco. Verdade e Linguagem em Heidegger. In: MAC DOWELL, João A. (Org.). *Heidegger: A questão da verdade do Ser e sua incidência no conjunto de seu pensamento*. Rio de Janeiro: Viavérita, 2014, p. 91.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido a orientação do homem moderno*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 9. impr. São Paulo: Paulus, 2013.
- BORGHESI, Massimo. *Secularización y nihilismo: cristianismo y cultura contemporánea*. Madrid: Encuentro, 2007.
- CABRAL, Alexandre Marques. *Nihilismo e hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã*. Rio de Janeiro: Mauad: 2014. (Sapere aude)
- CAEIRO, Alberto. Poemas inconjuntos. In: PESSOA, Fernando. *Alberto Caeiro: poemas completos*. São Paulo: Nobel, 2008.

CALIMAN, Cleto. *A sedução do sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio*. Petrópolis: Vozes, 2002.

CAPUTO, John D.; VATTIMO, Gianni; ROBBINS, Jeffrey W. *Después de la muerte de Dios: conversaciones sobre religión, política y cultura*. Buenos Aires: Paidós, 2010. (Paidós contextos; 170).

CARRÉ, Douglas. *Cristianismo e Pós-Modernidade*. Porto Alegre: Fi, 2016.

CAVALCANTI, Raissa. *O retorno do sagrado: a reconciliação entre ciência e espiritualidade*. São Paulo: Cultrix, 2000.

CÉSAR, Constança Marcondes. Secularização e pós-modernidade em Gianni Vattimo. *Reflexão*, Campinas, v. 31, n. 90, p. 121-127, jul./dez. 2006.

COELHO, Flora Simonetti. *Joaquim de Fiore: a vida, a obra e o pensamento*. Rio de Janeiro: Ágora da Ilha, 2002.

CRESPI, Franco. *A experiência religiosa na pós-modernidade*. Bauru: EDUSC, 1999. (Filosofia e política).

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. 3. ed. São Paulo. Paulinas, 2010 (Coleção religião e cultura).

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

\_\_\_\_\_. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo. WMF Martins Fontes, 2013.

ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. *Dicionário das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FENN, Richard. The Death of God: an analysis of ideological crisis. *Review of Religious Research*, v. 9, n. 3, p. 171, 1968.

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



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.

FERRY, Luc; JERPHAGNON, Lucien. *A tentação do Cristianismo: de seita a civilização.* Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

FIGUEIRA, Eulálio Avelino Pereira. Por uma superação da epistemologia tradicional no campo da religião a partir do pragmatismo de Richard Rorty. In. QUEIROZ, José J.; GUEDES, Maria Luiza; QUINTILIANO, Ângela Maria Lucas (Orgs.). *Religião, modernidade e pós-modernidade: interfaces, novos discursos e linguagens.* Aparecida: Ideias & Letras, 2012.

FIGLIORE, Gioacchino da. *Il saltério a dieci corde.* Roma: Viella, 2004.

GIBELINI, Rosino. *A Teologia do século XX.* São Paulo: Loyola, 2002.

GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. *Cristianismo e relativismo: verdade ou fé frágil?* Aparecida: Santuário, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica.* Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967. (Biblioteca tempo universitário, v. 1).

\_\_\_\_\_. *Conferências e Escritos Filosóficos.* São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 145. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo.* Petrópolis: Vozes, 2012

HERVIEU-LÉGER, Danielle. *O peregrino e o convertido. A religião em movimento.* Petrópolis: Vozes, 2008.

IIRITANO, Massimo. *Gioacchino da Fiore: attualità di un profeta sconfitto.* Rubbettino: Soveria Mannelli, 2015.

LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia.* São Paulo, 2004.

LIBANIO, João Batista. *A Religião no início do milênio*. São Paulo. Loyola, 2002.

MAC DOWELL, João A. Que futuro para o cristianismo? Diálogo com Gianni Vattimo. *Interações - Cultura e Comunidade*, Uberlândia, v. 5, n. 7, p. 173-182, jan./jun. 2010. Disponível em:

<<http://revista.catolicaonline.com.br:81/revistadigital/index.php/revistainteracoes/article/view/182/156>> Acesso em: 23 out. 2016.

\_\_\_\_\_. (Org.). *Heidegger: A questão da verdade do ser e sua incidência no conjunto de seu pensamento*. Rio de Janeiro: Viavérita, 2014.

\_\_\_\_\_. *Questão filosófica de Deus*. Belo Horizonte: FAJE, [2017]. (Apostila, 1).

MAIA, Antônio Glaudenir Brasil. *A dimensão ética da Ontologia da atualidade de Gianni Vattimo*. 2010. 196 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal de Pernambuco - Universidade Federal de Rio Grande do Norte - Universidade Federal da Paraíba - Programa Integrado de Doutorado em Filosofia. Recife/PE.

\_\_\_\_\_. Dialética, diferença e pensiero debole em Gianni Vattimo. *Argumentos*, Fortaleza, v. 7, n. 14, p. 36-50, jul./dez. 2015.

\_\_\_\_\_. O fenômeno do retorno da religião e a questão da secularização: uma leitura a partir da reflexão de Gianni Vattimo. In. MAIA, Antônio Glaudenir Brasil; OLIVEIRA, Geovane Paulino (Orgs.). *Filosofia, religião e secularização*. Porto Alegre: Fi, 2015 (Filosofia & Interdisciplinaridade, v. 24).

\_\_\_\_\_. Pensiero debole, democracia e comunismo: a questão política no pensamento de Gianni Vattimo. *Conjectura: Filos. Educ.*, Caxias do Sul, v. 21, n. 3, p. 561-581, set./dez. 2016.

\_\_\_\_\_. A dimensão ética do pensiero debole de Gianni Vattimo: da crítica da metafísica a ética pós-metafísica. *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*, v. 8, n. 1, p. 37-52, 2017. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/view/27709/17327>>. Acesso em: 09 maio 2017.

\_\_\_\_\_. *Política e filosofia em Arendt e Vattimo*. Sobral: Edições UVA, 2017. (Coletânea GT Ética e Cidadania).

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. (Coleção das obras de Nietzsche).

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. (Coleção das obras de Nietzsche).

\_\_\_\_\_. *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Paulo César de Souza. Petrópolis: Vozes, 2018. (Coleção das obras de Nietzsche).

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Antropologia filosófica contemporânea: subjetividade e inversão teórica*. São Paulo: Paulus, 2012. (Filosofia).

\_\_\_\_\_. *A religião na sociedade urbana e pluralista*. São Paulo. Paulus, 2013.

PECORARO, Rossano. *Nihilismo e (pós) modernidade: introdução ao "pensamento fraco" de Gianni Vattimo*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2005.

PECORARO, Rossano; ENGELMANN, Jaqueline (Orgs.). *Filosofia contemporânea: nihilismo. Política. Estética*. Rio de Janeiro: PUC-Rio: São Paulo: Loyola, 2008.

REIS, Bárbara. *A América que proibiu Darwin*. 1999. Disponível em: <<https://www.publico.pt/destaque/jornal/a-america-que-proibiu-darwin-122883>>. Acesso em: 13 abr. 2017.

ROCHA, Alessandro Rodrigues. *Filosofia, Religião e pós-modernidade: uma abordagem a partir de Gianni Vattimo*. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.

ROLDÁN, Alberto F. La kénosis de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo: hermenéutica después de la Cristiandad. *Teología y cultura*, v. 4, n. 7, p. 83-95, ago. 2007

ROTTERDAN; Sandson; SENRA, Flávio. O cristianismo não religioso de Gianni Vattimo: considerações para o senso religioso contemporâneo. *Religare*, v. 12, n. 1, p. 96-127, jun. 2015.

SALES, Omar Lucas Perroux Fortes de. *A teologia trinitária da revelação na história proposta por Bruno Forte: perspectivas do diálogo com o nihilismo contemporâneo de Gianni Vattimo*. 2012. 192 f. Tese (Doutorado em Teologia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2012.

\_\_\_\_\_. A vocação niilista da hermenêutica filosófica de Gianni Vattimo radicada no processo da secularização cristã. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 39, p. 1580-1608, jul./set. 2015.

SCHMIDT, Rüdiger; SPRECKELSEN, Cord. Assim Falava Zaratustra: uma chave de leitura. Petrópolis; Vozes, 2017.

TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

TEIXEIRA, Evilázio Borges. *A fragilidade da razão: pensiero debole e niilismo hermenêutico em Gianni Vattimo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. (Coleção Filosofia; 191).

TRONCARELLI, Fabio. *Gioacchino da Fiore: la vita, il pensiero, le opere*. Roma: Città Nuova, 2002.

VATTIMO, Gianni. Dialectica, diferença, pensiero debole. In: VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo. *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli, 1983.

\_\_\_\_\_. *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Ediciones Península, 1987

\_\_\_\_\_. *As aventuras da diferença: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche*. Tradução de José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1988. (Biblioteca de filosofia contemporânea, 6).

\_\_\_\_\_. *A sociedade transparente*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1991.

\_\_\_\_\_. *O fim da modernidade: Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

\_\_\_\_\_. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

\_\_\_\_\_. *Acreditar em acreditar*. Tradução de Elsa Castro Neves. Lisboa: Relógio D'água, 1998.

\_\_\_\_\_. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia*. Tradução de Raquel Paiva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

\_\_\_\_\_. Entrevista: o filósofo italiano Gianni Vattimo fala de seu “pensamento fraco”. *Revista Cult*, São Paulo, n. 44, p. 5, mar. 2001.

\_\_\_\_\_. *A Tentação do Realismo*. Tradução de Reginaldo Di Piero. Rio de Janeiro: Lacerda; Ed. Istituto Italiano di Cultura, 2001.

\_\_\_\_\_. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004a.

\_\_\_\_\_. *A religião: o seminário de Capri. O vestígio do vestígio*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004b.

\_\_\_\_\_. *Creer que se cree*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2004c.

\_\_\_\_\_. *Verità o fede debole?* Dialogo sul cristianesimo e relativismo. Massa: Transeuropa, 2006.

\_\_\_\_\_. Hermeneusis e historicidade. *ANTHROPOS: Revista de Documentación Científica de la Cultura*, Barcelona, p. 13. 2008.

\_\_\_\_\_. 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: PUC-Rio: São Paulo: Loyola, 2008b.

\_\_\_\_\_. O regresso do religioso ou o religioso como regresso. Entrevista com Gianni Vattimo in *Humanística e teologia, Revista da Faculdade de Teologia*, Porto, v, 29, n. 1, 2008.

\_\_\_\_\_. *Diálogo com Nietzsche: ensaios 1961-2000*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. (Biblioteca do pensamento moderno).

\_\_\_\_\_. *Adeus à verdade*. Tradução João Batista Kreuch, Petrópolis: Vozes, 2016. (Coleção Textos Filosóficos).

\_\_\_\_\_. *Bauman só podia estar de acordo com um papa como Francisco*. São Leopoldo, 11 jan. 2017. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/563850-bauman-so-podia-estarde-acordo-com-um-papa-como-francisco-entrevista-com-com-gianni-vattimo>>. Acesso em: 12 jan. 2017.

\_\_\_\_\_. *O sujeito e a máscara: Nietzsche e o problema da libertação*. Petrópolis: Vozes, 2017.

\_\_\_\_\_. *Il blog di Gianni Vattimo, filosofo e deputato europeo dell'Italia dei Valori*. Disponível em: <<http://giannivattimo.blogspot.com.br/p/chi-sono.html>>. Acesso em: 22 fev. 2018.

VATTIMO, Gianni; ANTISERI, Dario. *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*. Catanzaro: Rubbettino, 2008.

VATTIMO, Gianni; CAPUTO, John D. *Después de la muerte de Dios: conversaciones sobre religión, política y cultura*. Buenos Aires: Paidós, 2010.

VATTIMO, Gianni; DERRIDA, Jacques. (Orgs.). *A religião: O Seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

VATTIMO, Gianni; GIRARD, René. *Cristianismo e relativismo: verdade ou fé frágil?* Aparecida: Santuário, 2010.

VATTIMO, Gianni; PATERLINI, Piergiorgio. *Non essere Dio: un'autobiografia a quattro mani*. Vicolo del Clemente: Aliberti Editore, 2006.

VATTIMO, Gianni; RORTY, Richard. *O futuro da religião: solidariedade, caridade e ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo (Eds.). *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli, 1983.

VATTIMO, Gianni; ZABALA, Santiago. *Comunismo hermenéutico: de Heidegger a Marx*. Barcelona: Herder, 2012. (Pensamiento Herder).

ZABALA, Santiago. O pensamento franco é a emancipação da autonomia. *Cadernos IHU em Formação*, São Leopoldo, v. 4, n. 29, p. 75-80, 2008.

WIKIPÉDIA. *Joaquim de Fiore*. Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Joaquim\\_de\\_Fiore](https://pt.wikipedia.org/wiki/Joaquim_de_Fiore)>. Acesso em: 26 ago. 2017.