

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
APLICADAS**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO**

FELIPE DE QUEIROZ SOUTO

**A PÓS-MODERNIDADE
COMO IDADE DO ESPÍRITO:
A REALIZAÇÃO DO CRISTIANISMO NÃO
RELIGIOSO DE GIANNI VATTIMO**

CAMPINAS

2020

FELIPE DE QUEIROZ SOUTO

**A PÓS-MODERNIDADE
COMO IDADE DO ESPÍRITO:
A REALIZAÇÃO DO CRISTIANISMO NÃO
RELIGIOSO DE GIANNI VATTIMO**

Dissertação apresentada como exigência para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião, do Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, na linha de pesquisa: “Fenômeno religioso: dimensões epistemológicas”, no grupo de pesquisa “Ética, Epistemologia e Religião”.

Orientador: Prof. Dr. Newton Aquiles von Zuben

CAMPINAS

2020

Ficha catalográfica elaborada por Vanessa da Silveira CRB 8/8423
Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-Campinas

200.1
S728p

Souto, Felipe de Queiroz

A pós-modernidade como idade do espírito: a realização do cristianismo não religioso de Gianni Vattimo / Felipe de Queiroz Souto. - Campinas: PUC-Campinas, 2021.

115 f.

Orientador: Newton Aquiles von Zuben.

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2021.

Inclui bibliografia.

1. Religião - Filosofia. 2. Hermenêutica . 3. Vattimo, Gianni, 1936-. I. von Zuben, Newton Aquiles. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

CDD - 22. ed. 200.1

FELIPE DE QUEIROZ SOUTO

A pós-modernidade como Idade do Espírito: a realização do cristianismo não religioso de Gianni Vattimo

Este exemplar corresponde à redação final da
Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião da
PUC-Campinas, e aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: 02 de fevereiro de 2021.



DR VICENTE DE PAULA FERREIRA (PESQUISADOR)



DR PAULO SERGIO LOPES GONCALVES (PUC-CAMPINAS)



DR NEWTON AQUILES VON ZUBEN – Presidente (PUC-CAMPINAS)

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Newton Aquiles von Zuben, meu orientador, que se dedicou com atenção à minha pesquisa de modo generoso, confiando sempre em meu potencial acadêmico.

Ao Prof. Dr. Pe. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves, com quem partilho o interesse especial pela obra de Gianni Vattimo e que muito me auxiliou com seus textos e partilhas.

Ao Prof. Dr. Dom Vicente de Paula Ferreira, por ter aceitado o convite de participar da minha banca de mestrado e por ter participado da minha banca de qualificação com seu parecer escrito que foi de grande valia para o desenvolvimento da dissertação.

Ao Prof. Dr. Renato Kirchner, coordenador do PPGCR da PUC-Campinas, pela participação na banca de qualificação e por sua participação como avaliador interno suplente da dissertação. Também pela amizade e confiança em meu potencial.

Ao Prof. Dr. Pe. Marcio Luis Fernandes, por ter aceitado o convite em participar da minha banca de mestrado como membro externo.

Aos professores do PPGCR da PUC-Campinas pelas aulas, partilhas e discussões que enriqueceram a minha pesquisa.

À Marlei Costa, secretária do PPGCR, pela atenção e zelo com as demandas que solicitei.

À Luciana Pettorino, funcionária do EAIP da PUC-Campinas, pela ajuda e paciência com os processos da FAPESP.

À CAPES pela bolsa na modalidade taxa recebida entre o período de março de 2019 a setembro de 2019. O presente trabalho foi realizado parcialmente com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

À FAPESP pelo financiamento da pesquisa.

*

À minha família, à minha mãe Odete, a meu pai Isaías (*in memoriam*) e a meus irmãos, Régis e Flávia, por me educarem para o mundo e fazerem parte da minha caminhada, motivando-me e compreendendo-me.

À Sarah Eppler, minha namorada, com quem desejo construir meu futuro, pela paciência para comigo durante esses dois anos de mestrado.

Aos meus colegas do mestrado, com quem dividi esses dois anos de experiência, pesquisa e apoio.

*

A Gianni Vattimo por sua obra, que nos faz pensar e criticar o nosso tempo.

Esta pesquisa foi financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) através do processo 2019/13459-8.

“Deus é a desordem do mundo,
é aquele que nos chama a não considerar como definitivo
nada disto que já está aqui.
Deus é projeto,
e nós o encontramos,
quando temos força para projetar”

Gianni Vattimo

RESUMO

SOUTO, Felipe de Queiroz. **A pós-modernidade como Idade do Espírito**: a realização do cristianismo não religioso de Gianni Vattimo. 2021. 115f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação *Strictu Sensu* em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2021.

Idade do Espírito é um conceito do monge medieval Joaquim de Fiore com o qual ele compreendia a etapa histórica após a Idade do Filho, que sucede a Idade do Pai. Assim, em uma teologia trinitária da história, Fiore formulou a ideia de épocas históricas que se constituem conforme a revelação e a realização da mensagem judaico-cristã. É de Joaquim de Fiore que o filósofo italiano Gianni Vattimo toma o conceito de Idade do Espírito, porém ele o utiliza para categorizar a pós-modernidade como o período profetizado pelo monge medieval. Vattimo entende a pós-modernidade como uma etapa da história posterior à modernidade, mas que ainda mantém com ela uma relação de convalescença, de modo que a pós-modernidade emerge da própria constituição do mundo moderno e de sua crise. A tarefa primeira da dissertação é identificar como se dá no pensamento de Vattimo a relação entre a pós-modernidade e a Idade do Espírito, conceito que está no cenário do desenvolvimento teórico desta pesquisa. Essa junção é possibilitada por Vattimo quando ele toma a hermenêutica como pressuposto metodológico de sua filosofia da religião. A hermenêutica é a *koiné* da pós-modernidade que nasce com as filosofias antimetafísicas de Nietzsche e Heidegger e que é associada ao cristianismo pelo filósofo italiano. Nessa perspectiva, os autores alemães são cristãos à medida que levam a cabo a mesma tarefa da mensagem judaico-cristã, a saber, a destruição da metafísica. Esse é o campo da pós-modernidade ou, ainda, da Idade do Espírito que tem na sua proposta a urgência de pôr fim ao pensamento metafísico pela hermenêutica ou, em Vattimo, por meio do *pensiero debole*. Com a hermenêutica pós-moderna, o filósofo traz em suas reflexões acerca da filosofia da religião questões importantes para pensarmos o enfraquecimento da ontoteologia como, por exemplo, na interpretação bíblica, a validade dos dogmas e o pressuposto da verdade como *adaequatio*. O desenvolvimento dessa problemática levou Vattimo a abordar outro aspecto para fundar sua experiência de mundo e, sobretudo, da religião. Em seus escritos de filosofia da religião, ele elege a *caritas* como a *práxis* do evangelho e a única a não possuir fundamento metafísico na Sagrada Escritura. O conceito de caridade é norteador de toda a reflexão de Vattimo a respeito da pós-modernidade, já que ela pressupõe a hermenêutica e o diálogo como aspectos necessários para a formação da interpretação da realidade que jamais pode ser tomada por si mesma. Daqui se desenvolvem as implicações práticas que o pensamento de Vattimo favorece e que podem ser vistas na sua compreensão sobre a violência, o futuro do cristianismo e a política mundial. Como método de pesquisa, utilizamo-nos da hermenêutica filosófica para adentrarmos às obras do autor e elegemos o conceito de Idade do Espírito como chave de entrada no pensamento de Vattimo.

Palavras-chave: Idade do Espírito, Pós-modernidade, Hermenêutica, Cristianismo não religioso, *caritas*.

ABSTRACT

SOUTO, Felipe de Queiroz. **The postmodernity as Spirit's Age: the realization of Vattimo's non-religious christianity.** 2021. 115f. Dissertation (Master's degree in Science of Religion) – *Strictu Sensu* Post-Grad Program in Sciences of Religion of the Pontifical Catholic University of Campinas, Campinas, 2021.

Spirit's Age is a concept of the medieval monk Joachim of Fiore with which he understood the historical stage after the Son's Age, which succeeds the Father's Age. So, in Trinitarian theology of history, Fiore formulated the idea of historical epochs that constitute by the relationship and realization of the judeo-christian message. Gianni Vattimo take the concept Spirit's Age of Joachim of Fiore. Yet he uses it for to categorize the postmodernity as the epoch prophesied by medieval monk. Vattimo understand the postmodernity as a time of history after modernity, but it keeps with the modernity a convalescent relationship, so that postmodernity emerges from the modern world and its crisis. The first task of dissertation is to identify how is in Vattimo's thinking the relationship between postmodernity and Spirit's Age. This concept is at background of the development of this research. This joint is made possible by Vattimo because he takes the hermeneutic as methodological assumption of his philosophy of religion. The hermeneutic is the *koiné* of post-modernity that is born with antimetaphysical philosophies of Nietzsche and Heidegger. These authors are associated with Christianity by Vattimo. In this perspective, the German philosophers are Christians because they carry out the same task of Judeo-Christian message, i. e., the destruction of metaphysics. This is the field of postmodernity or Spirit's Age that has its purpose the urgency to put an end in metaphysical thinking through hermeneutics or, by Vattimo, through *pensiero debole*. With the postmodernity hermeneutics, the philosopher brings in his reflections on philosophy of religion important questions for us to think of the weakening of onto-theology as, for example, in the biblical interpretation, validity of dogmas and truth as *adaequatio*. The development of this problem led Vattimo to approach another aspect to form his world experience and his religion experience. In his writings of philosophy of religion, he appoints the *caritas* as the *praxis* of gospel and the only one without a metaphysical foundation in the Sacred Scripture. The concept of charity guides all reflection of Vattimo about the postmodernity since it presupposes hermeneutic and dialogue as necessary aspects for the interpretation of reality that can never be understood by itself. Hence, it develops the practical implications that Vattimo's thought favors and that can be seen in his understanding about the violence, the future of Christianity and the world politics. We used the hermeneutic philosophy as a research methodology to access the works of the author and we appoint the concept of Spirit's Age as input key in Vattimo's thinking.

Keys words: Spirit's Age, Postmodernity, Hermeneutics, Christianity non-religious, *caritas*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
DESENVOLVIMENTO DA PESQUISA	17
STATUS QUAESTIONIS	22
CAPÍTULO 1: A Idade do Espírito: a emergência da Pós-Modernidade	25
1.1. Joaquim de Fiore: uma inspiração	26
1.2. Modernidade e pós-modernidade: um caminho de proveniência	32
1.3. História da salvação, história da interpretação	41
Considerações finais	47
CAPÍTULO 2: Secularização e <i>Kénosis</i>: a historicidade da revelação	50
2.1. Jesus: um evento secular	54
2.2. A historicidade como <i>revelação-salvífico-hermenêutica</i>	59
2.3. <i>Il pensiero debole</i> : a continuação da <i>kénosis</i>	68
Considerações finais	75
CAPÍTULO 3: O cristianismo não religioso: a <i>caritas</i> como ponto fundamental	78
3.1. Da <i>veritas</i> à <i>caritas</i>	79
3.2. Demitologização contra violência: a implicação da <i>caritas</i>	87
3.3. O retorno da religião: o futuro do cristianismo	91
Considerações finais	101
CONCLUSÃO	103
REFERÊNCIAS	109
Obras de Gianni Vattimo em ordem cronológica	109
Comentadores de Gianni Vattimo	111
Outros autores	112
Referência dos trabalhos desenvolvidos durante a pesquisa	114

INTRODUÇÃO

Gianni Vattimo (1936–) é um filósofo italiano nascido em Turim, região de Piemonte, local onde também cursou seus estudos em Filosofia e atuou como professor de Estética e de Filosofia Teorética na Universidade de Turim. Recebeu importantes prêmios pelo seu trabalho acadêmico, como o Max Plank pelas humanidades em 1992, o Hannah Arendt pelo pensamento político em 2002 e o President's Medal da Georgetown University em 2006. Vattimo atuou politicamente na Itália, chegando a ser deputado do Parlamento Europeu através do partido *Democratici di Sinistra*. Em sua juventude, foi membro ativo dos movimentos da ação católica da juventude na Itália, em que liam pensadores neotomistas como Jacques Maritain (1882-1973) e Emanuel Mounier (1905-1950). Como afirma em *Não ser Deus: uma autobiografia a quatro mãos* (2018), os filósofos franceses supracitados eram importantes autores para ele, que buscava um caminho que o “libertasse do torniquete entre liberalismo capitalista e comunismo burocratizado da União Soviética” (VATTIMO; PATERLINI, 2018, p. 36), o que levou Vattimo ao ensejo próximo ao de Maritain em criticar os dogmas da modernidade, tarefa que irá aproximá-lo futuramente das filosofias de Friedrich Nietzsche (1844–1900) e Martin Heidegger (1889–1976).

Durante sua graduação em filosofia, Vattimo foi aluno de Luigi Pareyson¹, de quem também foi assistente posteriormente, tornando-se um de seus discípulos mais proeminentes dentro da hermenêutica. Após o término de seus estudos em Turim, Vattimo recebeu uma bolsa da Fundação Alexander von Humboldt, com a qual foi para Heidelberg, Alemanha, especializar-se com Hans-Georg Gadamer (1900–2002) e com Karl Löwith (1897–1973). Nesse tempo, ele pôde aprofundar seus estudos na hermenêutica e na filosofia da religião, aliás, é de Löwith que

¹ Luigi Pareyson (1918-1991) foi um filósofo italiano pertencente ao pensamento hermenêutico. Seus escritos transitam, pela hermenêutica, em assuntos relacionados à filosofia da religião, ao existencialismo e à estética. Suas obras de maior destaque são *Estetica. Teoria della formatività* (1954) e *Verità e interpretazione* (1971). Pareyson foi professor de Vattimo e seu tutor durante os anos em que ele estudou filosofia na Universidade de Turim. Vattimo auxiliou Pareyson na organização dos verbetes da *Enciclopédia Filosófica*, editada pelo Centro de Estudos filosóficos de Gallarate, em colaboração com um centro católico de Pádua. Vattimo escreve sobre esse episódio: “Pareyson dirigia a seção histórica [da *Enciclopédia filosófica*], e eu trabalhava com ele. Nunca vou me esquecer da longa disputa sobre quem redigiria o verbete “Deus”. “Deus” era um verbete histórico ou teórico? No fim, os de Pádua venceram. Deus era um verbete teórico” (VATTIMO; PATERLINI, 2018, p. 51).

Vattimo toma a ideia de que a história do pensamento ocidental é a história da secularização do cristianismo. O desenvolvimento desta tese pode ser encontrado em Löwith, por exemplo, em sua obra *De Hegel a Nietzsche* (2014), quando enxerga nas implicações da filosofia hegeliana o desenvolvimento do espírito cristão. Por compreender que o pensador alemão não atingiu uma suficiente explicação de sua tese (ZABALA, 2007), Vattimo se dispõe a desenvolver em sua filosofia a continuidade das implicações que a interpretação de Löwith traz para o pensamento da história do ocidente. Também é durante seus estudos em Heidelberg que, segundo Santiago Zabala², em *Weakening Philosophy: essays in honour of Gianni Vattimo* (2007), Vattimo inicia sua interpretação sobre o conceito de Deus a partir da ontologia hermenêutica heideggeriana. Com isso, “Vattimo não parou de acreditar em Deus, mas começou a interpretar e a transformar o Deus da Bíblia no ‘ser heideggeriano’” (ZABALA, 2007, p. 8)³. É sobre seu período de estudos em Heidelberg que Vattimo afirma: “Lá começo realmente a elaborar minha filosofia” (VATTIMO; PATERLINI, 2018, p. 47).

Vattimo se utiliza das filosofias de Nietzsche e de Heidegger como eixo principal para estabelecer sua crítica. Interessado por interpretar a história do ser como história da dissolução da metafísica e conjugando suas ideias com a história do cristianismo, ele entende que o desenvolvimento do pensamento ocidental desponta na forma de secularização. Com isso, temos que a apropriação da metafísica clássica feita pelo cristianismo da patrística e medieval não foi superada pela modernidade; pelo contrário, o pensamento moderno foi o responsável por converter o pensamento da metafísica da transcendência para a metafísica da razão, o que, em síntese, apenas secularizou os conceitos. O filósofo italiano ainda afirma, em *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso* (2004a), que essa postura está presente em Max Weber (1864–1920), por exemplo, quando ele identifica o mecanismo da ética protestante por trás do funcionamento do

² Santiago Zabala (1975–) é filósofo e pesquisador ICREA na Universitat Pompeu Fabra em Barcelona, Espanha. É diretor do *Centro UPF para la Filosofia y los Archivos de Gianni Vattimo*. Organizou e publicou diversos livros de/com Gianni Vattimo, entre eles: *Il futuro della Religione. Solidarietà, carità e ironia*. (2004/2006), *Hermeneutic Communism* (2011) e *Essere e dintorni* (2018). Foi organizador da obra em homenagem a Vattimo e intitulada como *Weakening Philosophy* (2007).

³ Texto original do inglês: “Vattimo did not stop believing in God, but he did start to interpret and transform the God of the Bible into the ‘Heideggerian Being’” (ZABALA, 2007, p. 8). Todas as traduções do espanhol, inglês e italiano são nossas.

capitalismo. Tal mecanismo é a secularização de uma ética religiosa para sustentar os valores da sociedade moderna.

Embora ilações como essas sejam feitas, elas só se apresentam no pensamento de Vattimo antecipadas por uma preocupação ainda mais fundamental: a ontologia. Podemos dizer que Vattimo é, em *stricto sensu*, um filósofo nietzschiano-heideggeriano; então, ele se propõe a pensar o ser em seu acontecimento. Nos textos de Heidegger, o acontecimento do ser aparece designado com o termo alemão de *Ereignis*, conceito que compõe um papel central no pensamento do autor alemão, pois faz parte da ontologia hermenêutica composta por Heidegger e indica que o ser não é algo peremptório, mas se dá ao ser humano. O modo de dar-se o ser corresponde ao mundo e às vivências que o ser humano possui; assim, o dar-se do ser é sempre possibilidade para o próprio ser humano. Nessa perspectiva de compreender a ontologia, Vattimo elabora também a sua filosofia da religião e é provocado a pensar o próprio conceito de Deus sobre esses aspectos.

Provocado pela filosofia de Heidegger, que tem como projeto anunciar o “fim da metafísica”, e pela filosofia niilista de Nietzsche, com o “anúncio da morte de Deus”, Vattimo se dispõe a identificar nos dois autores alemães o mesmo objetivo de pôr fim ao pensamento metafísico do Ocidente. Aliando essa tese com a *kénosis* de Jesus, o Nazareno⁴, ele pôde compor a ideia de que a mensagem cristã, ao anunciar um Deus que deseja habitar a historicidade humana, é também uma mensagem contra a metafísica clássica. Esse efeito é denominado por Vattimo como secularização, indicando que o processo de descida de Deus para a história humana representa uma quebra no conceito do Deus-fundamento. No entanto, essa quebra só pode ser observada com o surgimento de uma filosofia hermenêutica que não prevê a necessidade de um ser metafísico do qual os entes sejam dependentes. Essa é a razão pela qual Vattimo alia o pensamento filosófico de Nietzsche e Heidegger com sua herança cristã católica. Ele observa que o cristianismo traz uma mensagem niilista que leva para o enfraquecimento das estruturas metafísicas, projeto que é anunciado pelos filósofos alemães

⁴ Importante notar que, durante toda a dissertação, iremos utilizar a expressão “Jesus, o Nazareno” para designarmos o Jesus histórico que nos anuncia uma nova mensagem. Com isso, queremos distinguir a imagem de Jesus da imagem do Cristo, que representará a força da religião cristã e a sua relação com a metafísica.

supracitados em suas obras e que o levará a afirmar uma religião que anula todos os dogmatismos, “uma ‘religião não religião” (VATTIMO; PATERLINI, 2018, p. 165). Vattimo ainda encontra a articulação desse modo de pensar em Nietzsche e em Heidegger, filósofos que irão auxiliá-lo na composição do conceito de *pensiero debole*, que possui suas bases na obra *Il pensiero debole* (1983), publicado por Vattimo junto a Pier Aldo Rovatti (1942–).

Sem alongarmo-nos na biografia de Vattimo⁵, cabe-nos ainda ressaltar que o filósofo italiano, durante a sua trajetória acadêmica na filosofia, foi aos poucos abandonando o catolicismo que havia professado em sua juventude. A afirmação de sua identidade como filósofo, homossexual e, posteriormente, político dos partidos de esquerda na Itália, fizeram-no repensar os desdobramentos de sua própria crença. É através de acontecimentos pessoais, como a perda de seu companheiro na década de 1990, que Vattimo pensa o retorno à religião e, mais propriamente, ao cristianismo. No entanto é um retorno que se dá com uma nova proposta de vivenciar a religião cristã, uma proposta que podemos entender como o surgimento de uma religião enfraquecida. O futuro do cristianismo deve consolidar-se como o futuro de uma religião enfraquecida e niilista, aliás, “o niilismo pós-moderno é a forma atualizada do cristianismo” (VATTIMO; PATERLINI, 2018, p. 164). Isso porque, para Vattimo, o niilismo é a forma de secularização mais autêntica da mensagem cristã que anuncia um Deus que não é fundamento-origem da realidade, mas um Deus que a dessacraliza. Esse Deus é fraco, pois não se afirma como ser metafísico e, com isso, desmente o sistema violento da religião natural, essa é a tese que aparece em *Crer que se crê* (2018), por exemplo, e que Vattimo assume como proposta filosófica para se pensar a religião e seu futuro na pós-modernidade.

Aqui nos adentramos no horizonte em que se estabelece o objetivo desta pesquisa: analisar a efetivação da religião cristã na pós-modernidade conforme pensado por Gianni Vattimo. Pós-moderno é o termo com o qual o filósofo define o mundo contemporâneo, prefere-o por compreender que a contemporaneidade não deve se dispor a superar o pensamento moderno, mas deve entendê-lo como a

⁵ Para isso, pode-se consultar o livro de Vattimo e Paterlini, *Não ser Deus: uma autobiografia a quatro mãos* (2018), e, ainda, a introdução de Santiago Zabala ao livro *Weakening Philosophy: essays in honour of Gianni Vattimo* (2007), organizado por ele mesmo e que reúne ensaios de diversos autores amigos e comentadores de Gianni Vattimo.

herança que herdamos da modernidade. Pós-moderna é, ainda, a atitude de uma filosofia que pensa o ser em seu sentido fraco e niilista ou, em outras palavras, que prefere o ser heideggeriano ao ser da metafísica da presença. Essa época é identificada por Vattimo como a Idade do Espírito, anunciada pela teologia da história trinitária de Joaquim de Fiore e que é cenário desta dissertação. No pensamento do monge medieval, a época da Idade do Espírito seria a época de uma religião na qual se prevaleceria a inteligência espiritual de cada indivíduo como o princípio para a leitura dos textos sagrados. Essa inteligência espiritual pode ser relacionada à hermenêutica sobre a qual Vattimo irá estabelecer sua filosofia da religião e que aqui nos cabe investigar.

O método de nossa pesquisa concentra-se na análise bibliográfica de cunho hermenêutico. O que se propõe é a leitura, análise e sistematização dos textos referenciados de Gianni Vattimo, utilizando-se da hermenêutica filosófica como método investigativo. Nossa forma de entrada no pensamento de Vattimo é pela compreensão que o autor possui sobre a Idade do Espírito, identificado por ele como a era pós-moderna. Cabe-nos compreender como se dá a religião cristã na época do fim da metafísica; para tanto, resgataremos o conceito de retorno da religião na pós-modernidade, com o qual Vattimo formula a noção de um cristianismo não religioso. Aqui, não religioso significa não institucional, não dogmático, não metafísico. O filósofo italiano busca por uma religião livre das determinações dogmáticas que provocam violência. A violência operada nas religiões tradicionais são fruto de um apelo à verdade absoluta que não considera válidas as outras verdades das outras culturas e as suas formas de religião. Como forma de superação dessa religião peremptória, Vattimo recorre à hermenêutica e ao princípio cristão da *caritas*, que o auxiliam na compreensão das diferentes visões de mundo e que para ele devem ser aceitos na caridade, isto é, na aceitação do outro de forma respeitosa e aberta ao diálogo entre as diferentes tradições.

Como a área de concentração na qual a pesquisa se desenvolveu é *Fenômeno Religioso*, cabe-nos ainda uma incursão, a qual Vattimo nos auxilia a refletir, que é: o que consideramos como religião? Essa discussão é ampla dentro da área de Ciências da Religião e Teologia, pois implica também a pensarmos o método e o objeto da pesquisa. No entanto, aqui iremos abordar qual a compreensão temos de religião na elaboração desta dissertação. Religião é uma

forma de manifestação cultural e, também, fundamento de diversas culturas que expõe, através dos seus ritos, liturgias e teologia, a visão de mundo daqueles que pertencem a ela. Pertencer a uma religião é pertencer a uma tradição sobre a qual se compõe a experiência de mundo.

Segundo Jean Grondin (1955–), a religião deve ser compreendida como um “culto crente” (GRONDIN, 2012, p. 27-40), pois articula-se sobre dois polos: o culto e a crença. O culto é a manifestação litúrgica, enquanto a crença é a manifestação do sentido da religião para os fiéis. Ambos os polos são características fundamentais para a consolidação da religião. Rito e sentido são elementos já dados no interior da religião e aceitos por aqueles que a vivenciam. Se tomarmos religião dessa forma, podemos assumir que todas as manifestações religiosas possuem validade enquanto “culto crente” e, por essa razão, merecem espaço dentro da sociedade. Sendo assim, nós podemos assumir, com Vattimo, a pluralidade das diversas visões de mundo e a necessidade do diálogo inter-religioso como forma democrática no mundo pós-moderno.

Nessa perspectiva, a contribuição que a filosofia da religião de Vattimo pode oferecer à área de Ciências da Religião e Teologia é a conceituação do que é religião para o mundo contemporâneo, bem como a avaliação das novas formas de manifestação do fenômeno religioso nas sociedades contemporâneas. O intuito da pesquisa em questão é propor uma crítica, partindo das elucubrações de Gianni Vattimo, à religião institucional, que é conservadora do *status quo* e necessariamente metafísica. Tal ensejo metafísico legitima a violência religiosa e responde por diversas formas de condenação das diferenças, por não se abrir à multiplicidade salvífica da pluralidade. Reforçamos o que já foi evidenciado e que será discutido ao longo da dissertação: a religião metafísica é violenta, pois impõe uma ordem social que se baseia em uma verdade peremptória e condena as diferentes formas de expressão religiosa. O percurso que a pesquisa pode desenvolver, ponderando os enunciados aqui postos, é o de apresentar um horizonte possível ao diálogo democrático e ecumênico entre as religiões. O diálogo democrático não se condiciona sobre a forma absoluta da verdade, mas busca um consenso entre os indivíduos que atuam nos debates. O que isso implica é um diálogo respeitoso entre as religiões, de forma que esse seja o produto de nossa investigação, fundamentado sobre a égide cristã da *caritas*.

DESENVOLVIMENTO DA PESQUISA

O projeto de pesquisa *Idade do Espírito: a religião cristã e a pós-modernidade no pensamento de Gianni Vattimo* sofreu alterações desde sua formulação até o material que foi apresentado para a qualificação. Ao longo do curso de mestrado, com as disciplinas de *Seminário Avançado de Pesquisa*, as orientações do Prof. Dr. Newton Aquiles von Zuben e o acompanhamento do Prof. Dr. Pe. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves, o projeto foi revisto e reestruturado. A princípio, a dissertação se desenvolveria em três capítulos, sendo o primeiro para lançar a problemática da religião institucional e metafísica em Vattimo, o segundo para discutir a influência de Nietzsche e Heidegger no pensamento do filósofo italiano, e o terceiro para apresentar a filosofia da religião vattimiana e a sua proposta pós-moderna para o futuro do cristianismo.

Com esse desenho da dissertação, no segundo semestre de 2019, iniciamos a escrita pelo terceiro capítulo, analisando as obras *Depois da Cristandade* (2004a), *Crer que se crê* (2018), *O futuro da religião* (2006) e outros textos complementares. Com o terceiro capítulo em suas etapas finais, ele foi apresentado no grupo de pesquisa *Ética, epistemologia e Religião* e recebeu uma observação para que fosse dividido em três partes, a fim de que os conceitos apresentados fossem mais bem desenvolvidos e se tornasse, portanto, a dissertação. Com isso, a observação foi acolhida e redesenhamos a dissertação para três novos capítulos, optando por expor as principais características dos outros dois capítulos da primeira proposta no desenvolvimento do texto da dissertação e na sua introdução. Com esse novo formato, temos os capítulos estruturados da seguinte forma: 1) A Idade do Espírito: a emergência da pós-modernidade; 2) Secularização e *Kénosis*: a historicidade da revelação; e 3) O Cristianismo não religioso: a *caritas* como ponto fundamental. Dos três capítulos, os dois primeiros foram apresentados integralmente para a qualificação e o terceiro foi apresentado como um esboço, de forma que continha algumas lacunas que foram preenchidas com o avanço da pesquisa e com a observação dos professores da banca. Nesse ponto é pertinente observar que a banca aconteceu no dia 25 de junho de 2020, às 14h30min, pela plataforma Teams. Foram membros da banca o Prof. Dr. Newton Aquiles von Zuben, como presidente da banca e orientador da pesquisa; o Prof. Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves e o Prof. Dr. Renato Kirchner, como avaliadores internos, e, ainda, tivemos, como

parecerista externo, o Prof. Dr. Dom Vicente de Paula Ferreira, através de um parecer por escrito.

Da banca de qualificação, recebemos inúmeras recomendações para aperfeiçoar o texto, não só em seu conteúdo e fundamentação teórica, mas também em sua estrutura metodológica e gramatical. Das modificações apontadas pela banca, entendemos que as principais contribuições foram:

- 1) A modificação do título da dissertação que estava com o mesmo nome do projeto. O título foi discutido durante a banca e pensado posteriormente junto ao professor orientador. Chegamos, então, ao qual está apresentado, a saber, *A pós-modernidade como Idade do Espírito: a realização do cristianismo não religioso de Gianni Vattimo*.
- 2) A observação apontada pelo Prof. Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves no que se referia ao caminho objetivo do texto, sendo que ele poderia possuir duas possibilidades: a) o modo de como (*wie*) se viver a fé cristã na pós-modernidade ou b) identificar de que maneira o cristianismo pós-moderno é o cristianismo da caridade e se efetiva na Idade do Espírito. Optamos pela segunda opção e esperamos ter atendido aos apontamentos sugeridos.
- 3) Aliada à sugestão do Prof. Dr. Paulo, compreendemos que a observação do Prof. Dr. Dom Vicente de Paula Ferreira a respeito da explicitação da *Idade do Espírito* como fio condutor da dissertação foi de extrema importância. Não dedicamos um texto à parte para a delimitação do conceito como também foi sugerido, mas optamos por reforçar, na estrutura do texto, a marca do conceito como chave de acesso ao pensamento de Vattimo.
- 4) Também acolhemos a sugestão do Prof. Dr. Vicente a respeito de incluirmos a crítica ao pensamento de Vattimo no fechamento de cada capítulo, como também incluirmos questões que acenassem para o capítulo seguinte.
- 5) Observação pertinente também foi dada pelo Prof. Dr. Renato Kirchner, que, além de contribuir cuidadosamente com uma percepção metodológica e gramatical do texto, fez uma sugestão

importante para o desenvolvimento da dissertação, a saber, compreender a filosofia da religião de Vattimo como filosofia da história da religião. As implicações dessa modificação podem ser observadas nesta versão da dissertação.

É certo dizer que outras modificações foram sugeridas pela banca e acolhida por nós, e elas podem ser apreciadas no desenvolvimento do texto. Não acolhemos todas as sugestões da banca de qualificação em razão do tempo para resolver algumas questões ou em razão de não julgarmos necessárias algumas incursões na pesquisa de mestrado. Todos os pontos das arguições foram discutidos junto ao orientador.

Ainda temos de considerar que os resultados tangentes e parciais obtidos com a pesquisa foram apresentados em importantes congressos da área no Brasil e em outros eventos. Participamos, em julho de 2019, do 32º Congresso da Soter com a comunicação *Secularização como kénosis: a outra face do cristianismo* que está publicada nos anais do congresso. Em setembro de 2019, apresentamos as comunicações: 1) *A proposta ética do cristianismo não religioso de Gianni Vattimo*, na VII ANPTECRE, publicada nos anais do evento; 2) *A proposta hermenêutica do cristianismo não religioso na Idade do Espírito*, na UNIRIO, durante o evento *A filosofia e o diálogo com os outros saberes* promovido pelo Laboratório de Filosofia Política e Moral Gerardo Marotta (UNIRIO/CNPq), sem publicação; 3) *Spirit's Age: the christian religion and the postmodernity in thinking of Gianni Vattimo* (formato pôster) no *I Postgraduate Meeting da Pontifícia Universidade Católica de Campinas* publicado nos Anais do I Postgraduate Meeting em coautoria com o orientador; e 4) *O Pensiero debole e a decolonialidade: possíveis aproximações a partir de Gianni Vattimo*, durante o curso *Tópicos Especiais em Ciências da Religião: Fenomenologia e Decolonização*, que aconteceu como atividade conjugada ao evento de pós-graduações da PUC-Campinas, promovido pelo Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da PUC-Campinas. A comunicação foi publicada nos Anais do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, da PUC-Campinas. Em dezembro de 2019, publicamos a resenha do livro *Crer que se crê*, de Gianni Vattimo, na Revista Eclesiástica Brasileira.

Importante considerarmos que, em setembro de 2019, a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) aprovou o pedido de bolsa para o mestrado através do processo 2019/13459-8, cujo auxílio financia a pesquisa atualmente. Com os recursos da bolsa, pudemos apresentar os resultados parciais da pesquisa no Congresso Lusófono de Ciências das Religiões, em janeiro de 2020, na cidade de Lisboa, Portugal, através da comunicação *Hermenêutica e tradição cristã: ilações sobre o pensamento de Gianni Vattimo*, que gerou a publicação no livro de resumos do evento.

Também no ano de 2020, devido às implicações ocasionadas pela pandemia do novo coronavírus, outras oportunidades foram abertas que favoreceram a apresentação e discussão da pesquisa em eventos da área na modalidade remota. Em setembro de 2020, o Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas realizou, junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF e ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Paraná, o evento *II Jornada Científica Internacional 2020*, cujo tema foi *Religião e contemporaneidade: política, ciência e cultura*. Nesse evento, participei de forma ativa da comissão organizadora, bem como apresentei a comunicação *A análise da experiência religiosa: divergências metodológicas entre Vattimo e Gumbrecht*, que foi publicada no Caderno de Resumos do evento e que deverá ser publicada como texto completo nos *Anais do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas*. Em outubro de 2020, participei do *Simpósio Internacional Estudos do Catolicismo* organizado pelo Núcleo de Estudos do Catolicismo do PPCIR da UFJF, cujo tema foi *Catolicismo: Quo vadis?*. Nesse evento, apresentei a comunicação *O diálogo inter-religioso como meio para a superação da violência*, que também teve o resumo publicado no Caderno de Resumos do evento e, ainda, deverá ser publicado o texto completo nos anais.

Do cronograma da pesquisa, após a banca da qualificação, organizamos, entre os meses de agosto e setembro, a redação final do terceiro capítulo, já observando a contribuição dos arguidores e o desenvolvimento das sugestões da banca. Em outubro, dedicamo-nos à revisão das correções do texto apontadas pela banca. Em novembro, finalizamos a introdução, o *status quaestionis*, e escrevemos a conclusão e os elementos pré-textuais. Em dezembro, submetemos o texto para

uma revisão ortográfica antes de depositá-lo no sistema de defesa de teses e dissertações da PUC-Campinas.

STATUS QUAESTIONIS

O projeto de pesquisa *Idade do Espírito: a religião cristã e a pós-modernidade no pensamento de Gianni Vattimo* está em desenvolvimento na Área 44 da CAPES, denominada *Ciências da Religião e Teologia*. Das oito subáreas possíveis de desdobramentos da área, a pesquisa encontra-se no campo de *Epistemologia das Ciências da Religião*, em que também o grupo *Ética, Epistemologia e Religião* do PPGCR da PUC-Campinas se situa com a área de concentração em *Fenômeno Religioso*. A subárea de *Epistemologia das Ciências da Religião* está definida de acordo com o documento de área da seguinte forma: “Reflexão teórico-metodológica ou metateórica; abordagens filosóficas sobre o conceito/definição de religião ou sua negação; psicologia da religião e fenomenologia da religião – em sentido sistemático” (BRASIL, 2019, p. 3). Desse modo, uma das possibilidades que a *Epistemologia das Ciências da Religião* nos propicia é a pesquisa filosófica em torno do desenvolvimento e da conceituação da religião, da religiosidade e da espiritualidade. É nesse campo que esta pesquisa se insere, com a tentativa de contribuir para a área com avanço teórico situado na filosofia da religião, que busca delimitar o conceito e desenvolvê-lo mediante a contemporaneidade.

Nessa perspectiva, observamos que o pensamento de Gianni Vattimo vem sendo amplamente estudado no Brasil por parte dos cientistas da religião que se apoiam sobre a filosofia e a utilizam como postura primária para estudar Ciências da Religião. É o que mostra, por exemplo, as pesquisas recentes desenvolvidas pelos pesquisadores Prof. Dr. Flávio Senra (PUC Minas), Prof. Dr. Frederico Piper (UFJF), Prof. Dr. Márcio Paiva (PUC Minas), Prof. Dr. Paulo Sérgio Carrara (FAJE), Prof. Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves (PUC-Campinas), Prof. Dr. Omar Lucas Perrout Fortes de Sales (PUC Goiás) e Prof. Dr. Vicente de Paula Ferreira, publicadas em importantes periódicos da área, a saber, *Atualidade Teológica*, *Estudos de Religião*, *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, *Interações*, *Perspectiva Teológica*, *Pistis & Práxis* e *Revista Eclesiástica Brasileira*. As referências para os artigos dos autores supracitados e os respectivos periódicos estão ao final da dissertação.

É pertinente observar que a filosofia de Vattimo chegou ao Brasil com a tradução do livro *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna* pelo Prof. Dr. Eduardo Brandão (USP) e publicado pela Martins Fontes em 1996. Além das Ciências da Religião e Teologia, Vattimo também é estudado em nosso país nos programas de pós-graduação em Filosofia e em Comunicação, esta última interessa-se pela filosofia de Gianni Vattimo a partir das elucubrações apresentadas na obra *A sociedade transparente*⁶ (1992) e se faz presente nas pesquisas da Profa. Dra. Raquel Paiva (UFRJ). Como referências do estudo de Vattimo na filosofia no Brasil, podemos citar o Prof. Dr. Sávio Scopinho (*in memoriam*) com a obra *Filosofia e Sociedade Pós-moderna: crítica filosófica de Gianni Vattimo ao pensamento moderno* (2004a) e o Prof. Dr. Rossano Pecoraro (UNIRIO) com a obra *Niilismo e (pós)modernidade: introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo* (2005), que contribuíram para a interpretação de Vattimo em nosso país.

Considerando que nosso objeto de investigação é a religião cristã na pós-modernidade, temos importantes pesquisas na área de Ciências da Religião e Teologia sobre o tema publicadas em periódicos bem avaliados pelo sistema *qualis* da CAPES, aos quais já fizemos menção.

A título de exemplificação, podemos citar os artigos de Gonçalves, a saber, *Religião e ética no cristianismo não religioso: uma abordagem a partir de Gianni Vattimo* (2018), publicado na revista *Pistis & Práxis*, no qual apresenta analiticamente a relação entre a religião pós-moderna da *caritas* e a sua perspectiva ética; *A evocação do pensiero debole na teologia da libertação* (2018), publicado na revista *Interações*, no qual busca demonstrar a teologia de Gustavo Gutiérrez em diálogo com o *pensiero debole* de Vattimo; e o mais recente trabalho publicado na *Estudos Teológicos*, que está intitulado *Pensar Deus “hoje” à luz da hermenêutica niilista* (2020), no qual o autor trata da teologia pós-moderna possibilitada por Vattimo diante do cenário mundial da pandemia de COVID-19 ocasionada pelo novo coronavírus.

⁶ Embora a tradução de *O fim da modernidade*, de 1996, seja a primeira publicação de Vattimo no Brasil, a editora Relógio d'água, em Portugal, traduziu para o português o livro *A Sociedade Transparente* em 1992, apenas três anos depois de sua publicação na Itália, em 1989, sendo a única tradução que temos em língua portuguesa dessa obra de Vattimo.

Também foi importante para nossa dissertação o artigo de Rotterdam e Senra, *O cristianismo não religioso de Gianni Vattimo: considerações para o senso religioso contemporâneo* (2015), publicado na revista *Horizonte*, no qual os autores buscam compreender a religião contemporânea fora do fundamento metafísico, apontando para a pluralidade religiosa. De Sales, temos o artigo *A vocação niilista da hermenêutica filosófica de Gianni Vattimo radicada no processo da secularização cristã* (2015), publicado pela *Horizonte*, no qual o autor demonstra cuidadosamente a formação niilista da hermenêutica de Vattimo diante da crítica à modernidade. De Paiva, temos o importante artigo *Da veritas à caritas: a religião depois da religião*, também publicado na *Horizonte*, no qual o autor traz para a discussão a troca do fundamento epistemológico da religião na contemporaneidade. Ainda, também, há um trabalho recém-publicado pela *Estudos de Religião*, o artigo *Weak thought, democracy and religion. A decolonial approach* (2020) de Pieper, no qual ele aborda o entrelaçamento da filosofia da religião com a política no pensamento de Vattimo. Com isso, ele avança na discussão das obras de Vattimo no Brasil. Além disso, é pertinente observar a obra literária do Prof. Dr. Vicente de Paula Ferreira, que contribuiu com sua tese de doutorado desenvolvida na UFJF, publicando-a pela Editora Santuário em formato de livro sobre o título *Cristianismo não religioso no pensamento de Gianni Vattimo* (2015), cuja pesquisa contribuiu bastante para essa dissertação.

Consideramos ser esse o estado da questão a respeito do tema no Brasil, pesquisado especialmente dentro dos Programas de Pós-Graduação em Ciências da Religião ou Teologia. É evidente que não temos a capacidade nem a pretensão de abordarmos toda a produção teórica a respeito de Vattimo em nosso país, mas damos os passos para a constituição de um registro de pesquisa em que nos inserimos e que poderá vir a ser um importante caminho para a identificação do objeto futuramente.

CAPÍTULO 1: A Idade do Espírito: a emergência da Pós-Modernidade

O caminho que vamos percorrer neste capítulo é o de apresentar a construção filosófica de Vattimo sobre a Idade do Espírito como pós-modernidade. Enquanto hermeneuta, Vattimo faz uma filosofia de cunho histórico, isto é, uma filosofia que pensa o problema do ser não mais na metafísica, mas na historicidade humana, tal como pressupõe a perspectiva filosófica de Heidegger. Enquanto uma filosofia hermenêutica, o problema do ser é pensado, de acordo com Vattimo em *Introdução a Heidegger* (1989), como “o fenômeno da existência na sua facticidade” (VATTIMO, 1989, p. 22). Assim, no discorrer histórico da existência, dá-se o ser em seu acontecimento ao *Dasein*.

Como fonte de inspiração para sua hermenêutica, Vattimo usa das ilações teológicas de Joaquim de Fiore, do qual toma a noção de Idade do Espírito, como um tempo em que se prevalece a liberdade interpretativa dos sujeitos históricos e a caridade como ponto de concórdia entre as diferentes culturas para elaborar sua filosofia. O que a Idade do Espírito em Fiore espera (de modo profético) é que emergirá um tempo no qual não haverá mais uma imposição da verdade bíblica como algo indiscutível, mas, sim, uma abertura da verdade nas eventualidades dos sujeitos históricos que habitam o mundo. Isso permitirá uma leitura da palavra como algo mais espiritual e menos dogmático. Esse caminho é essencialmente hermenêutico, porque abre diversas perspectivas de compreensão dentro de um texto que não está fechado em uma perspectiva única de interpretação, porém está aberto às inúmeras possibilidades exegéticas. Tais considerações são traços importantes da filosofia vattimiana para se pensar a religião em sua constituição pós-moderna.

Para Vattimo, é a pós-modernidade o tempo propício para que as diversas formas de compreensão se irrompam como posturas válidas de interpretação da realidade. Assim, o texto que o ser humano pós-moderno enfrenta em seu empenho hermenêutico é o próprio mundo com o qual se relaciona. Isso faz da hermenêutica um aspecto fundamental da existência humana, pois ela se apresenta como uma condição existencial dada na experiência dos sujeitos. Dessa forma, a aspiração de Joaquim de Fiore pode se concretizar no mundo contemporâneo e a Idade do Espírito passa a ser a pós-modernidade. O tempo do espírito é o tempo da

pluralidade interpretativa e das diversas possibilidades de compreensão que criam diferentes visões de mundo que não se excluem. Como objetivo do capítulo, temos a articulação entre a pós-modernidade e o conceito de Idade do Espírito, conforme teorizado por Vattimo. A Idade do Espírito irrompe da modernidade e corresponde a ela, não a ultrapassa superando sua delimitação, pelo contrário, o *pós-moderno* é dependente do moderno.

A fim de desenvolvermos as hipóteses sumariamente apresentadas até aqui, temos o capítulo estruturado do seguinte modo: no primeiro momento, temos a seção *Joaquim de Fiore: uma inspiração*, na qual apresentamos o pensamento de Joaquim de Fiore, no modo como ele influencia a filosofia de Vattimo para se pensar a pós-modernidade; posteriormente, temos *Modernidade e pós-modernidade: um caminho de proveniência*, na qual evidenciamos a relação entre modernidade e pós-modernidade como proveniência e distanciamento; e, por fim, temos *História da Interpretação, História da Salvação*, na qual desenvolvemos a ideia de historicidade como eixo principal para a composição hermenêutica do ser humano e, também, como aquela que produz o que salva o homem: a interpretação do mundo. Dessa maneira, o que tentaremos abordar é o caminho pelo qual Vattimo faz seu percurso na filosofia da religião, tendo, como ponto de partida, Joaquim de Fiore e, como ponto de chegada, o cristianismo enquanto uma inspiração democrática para as sociedades pós-modernas, algo que será abordado no terceiro capítulo. Para tanto, é necessário reler o cristianismo tal como faz o filósofo italiano.

1.1. Joaquim de Fiore: uma inspiração

A hermenêutica de Gianni Vattimo tem inspiração em Joaquim de Fiore, um monge medieval nascido por volta do ano de 1130 ao sul da Itália, em Celico, na região da Calábria, local cercado por igrejas do rito grego, o que o influenciou em seus escritos e o ajudou a compor sua teologia. No tempo em que esteve na Ordem Florense em San Gioavanni de Fiore, o monge se dedicou a escrever as obras *Concordia Novi ec Veteris Testamenti*, *Expositio in Apocalypsim* e *Psalterium decem chordarum* (FALBEL, 1995, p. 51), que possuem um particular interesse pela história, constituindo ali os pilares para sua filosofia da história trinitária, fundada sobre a teologia trinitária que os cistercienses defendiam contrapondo a

escolástica de Chartres e Paris. Ainda, a teologia da história de Fiore possui a imagem da trindade como a αρχή (*arché*) determinante que constitui ôntica e ontologicamente a própria história (ROSSATO, 2004). De acordo com Evangelista Vilanova, em *Historia de la teologia cristiana* (1987), a escola de Paris categorizava a teologia joaquimita como “o perigo dos últimos tempos”⁷ (VILANOVA, 1987, p. 512).

Inspirado por suas visões proféticas, Joaquim de Fiore abandonou a Ordem junto com outros monges para se abrigarem em uma montanha em Sila e viver ali uma nova experiência religiosa por volta dos anos de 1190. Ele acreditava que os monges, por sua admiração beatífica ao mistério divino, eram os precursores da Idade do Espírito, que se completaria no ano de 1260. Segundo Nachman Falbel, em *Os espirituais franciscanos* (1995), Joaquim de Fiore é considerado um profeta do messianismo franciscano, porque, “com seu espírito exaltado, incendiou as mentes de seu tempo, fornecendo elementos espirituais esperados por heréticos, místicos e apocalípticos” (FALBEL, 1995, p. 52). Vilanova também identifica que a influência de Fiore teve repercussão sobretudo nas ordens mendicantes dos franciscanos medievais (VILANOVA, 1987, p. 518). Vattimo também enxerga a influência do pensamento de Joaquim de Fiore na filosofia alemã, sobretudo em Georg W. F. Hegel (1770–1831), Friedrich W. J. von Schelling (1775–1854), Novalis (1772–1801) e Friedrich Schleiermacher (1768-1834) (VATTIMO, 2004a, p. 46).

O que caracteriza a influência de Fiore na obra de Vattimo e que aparece com bastante acento em *Depois da Cristandade* (2004a) é a sua filosofia da história, que está dividida em três grandes idades, sendo elas: a Idade do Pai, marcada pela servidão e pela lei; a Idade do Filho, marcada pela servidão filial e pela graça; e a Idade do Espírito Santo, marcada pela liberdade e por um estado de graça mais perfeito⁸. Essa divisão pode ser observada na seguinte citação:

⁷ Do original em espanhol: “el peligro de los últimos tiempos” (VILANOVA, 1987, p. 512).

⁸ Segundo Nachman Falbel, em *Os espirituais franciscanos* (1995), “a concepção triteísta de Joaquim possui antecedentes longínquos e se encontra presente em Scotus Erígena (810-877), que afirma a existência de três etapas na história da humanidade, cada uma marcada por um sacerdócio. O primeiro sacerdócio, o do Antigo Testamento, que viu a verdade através das nuvens e de mistérios ininteligíveis; o segundo sacerdócio, o do Novo Testamento, iluminado com alguns raios de verdade e com alguns símbolos obscuros; o terceiro sacerdócio, o da Vida Futura, que deixará ver a Deus sem mediação. Ao primeiro, corresponde a lei natural, ao segundo corresponde o reino de Deus. O primeiro levantou a natureza humana corrompida; o segundo a enobreceu pela fé, pela esperança e pela caridade; o terceiro a iluminará pela contemplação. O primeiro, figurado pela arca material,

“Três são os estados do mundo que os símbolos dos textos sagrados nos prospectam. O primeiro é aquele em que vivíamos sob a lei; o segundo aquele em que vivemos sob a graça; o terceiro, cujo advento está próximo, aquele no qual viveremos em um estado de graça mais perfeito. O primeiro transcorreu na escravidão, o segundo é caracterizado por uma servidão filial, o terceiro acontecerá sob a insígnia da liberdade. O primeiro é marcado pelo temor, o segundo pela fé, o terceiro pela caridade. O primeiro período é aquele dos escravos, o segundo o dos filhos, o terceiro o 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 ao Espírito Santo, sobre o qual diz o Apóstolo: ‘Onde estiver o Espírito do Senhor, aí está a liberdade’” (Conc. f. 12 b-c). 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. 5 b-c) (FIORE *apud* VATTIMO, 2004a, p. 43, grifo nosso).

Três elementos precisam ser destacados na citação, são eles: o *estado de graça mais perfeito*, a *caridade* e a *inteligência espiritual*. Os dois primeiros conceitos podem ser lidos como uma única constituição, de modo que não há separação entre perfeita graça e caridade, termo que trataremos no terceiro capítulo. No entanto, detenhamo-nos agora sobre o conceito de *inteligência espiritual*. Para Fiore, o conceito carrega a doutrina clássica medieval dos quatro sentidos para a leitura da Escritura, sendo eles: literal, moral, alegórico e anagógico (VATTIMO, 2004a). Vattimo toma o conceito como elemento constituinte da hermenêutica na terceira idade, de modo que nos permite ler a sagrada escritura fora de uma compreensão objetiva e literal, colocando-nos em um “esquema mais compreensível e fundamental, aquele que podemos, com razão, chamar de ‘histórico’” (VATTIMO, 2004a, p. 41). O filósofo interpreta o texto joaquimita, trazendo-o para uma leitura contemporânea. A historicidade da hermenêutica é fundamental não só para a compreensão dos textos sagrados, mas também para a compreensão da proposta de Fiore. O esquema histórico ao qual Vattimo aponta é, sem dúvida, um modo de compreensão da *inteligência espiritual* que opera com características históricas. Exemplo disso são os eventos narrados pela bíblia que

foi dado a um povo carnal a quem só a letra comovia. O segundo, pelos símbolos tangíveis dos sacramentos, encaminha as almas à vida espiritual que não se realizará plenamente senão no paraíso. Assim, se dissipará na luz da Igreja futura a aparência da Igreja presente” (FALBEL, 1995, p. 52).

podem ser lidos como figuras de outros eventos históricos e que devem ser interpretados exegeticamente por aqueles que os leem.

A hermenêutica presente nos textos joaquimitas possui um desenvolvimento trinitário, não só em sua teologia, mas também em sua formulação. Ela é construída sobre uma tríplice leitura do texto sagrado, sendo o primeiro momento a alegoria, em seguida a tipologia e, por fim, a concórdia. No último estágio da hermenêutica, está a união entre os dois estágios anteriores de compreensão (ROSSATO, 2016, p. 36)⁹. Esses estágios se estabelecem dentro da lógica do *Evangelho Eterno*¹⁰, um dos conceitos mais problemáticos do monge calabrês. Sendo a hermenêutica da concórdia fruto do terceiro estado, a Idade do Espírito (no qual o Evangelho é lido à luz da *inteligência espiritual*), obtém-se uma interpretação histórica com um novo significado, que “possibilita que o texto sagrado se torne constantemente atual ou contemporâneo das diversas épocas históricas” (GONÇALVES, 2018b, p. 253) e não exclui de modo decisivo os estados anteriores do Pai e do Filho.

Desse modo, o Evangelho do reino, que no segundo estado tem um significado idêntico ao Evangelho de Cristo, se revestirá, no terceiro, de um novo significado – o significado de *eternum* –, próprio à figura do Espírito. O reino (*regnum*), assim, de um

⁹ Noeli Rossato, estudioso do *corpus* joaquimita, é crítico do modo como Gianni Vattimo se utiliza da filosofia da história de Joaquim de Fiore para compor sua compreensão acerca de Idade da Interpretação como era pós-metafísica. A principal crítica que Rossato adverte a Vattimo é a sua compreensão da sucessão histórica. Ele afirma que o filósofo italiano não faz jus à filosofia de Fiore ao entender que a Idade do Espírito é um tempo que abole as idades anteriores juntamente com a letra da Escritura, prevalecendo apenas a interpretação. Ele também aponta uma problemática na compreensão de Vattimo acerca da hermenêutica de Fiore por não apresentar a metodologia do monge calabrês, que distingue *littera* e *verbum* e que, decisivamente, compõe toda a interpretação das Escrituras que Fiore faz em suas obras. No entanto, utilizamos os textos de Rossato nesta dissertação para a compreensão do pensamento de Joaquim de Fiore, visto que ele é um pesquisador influente do pensador medieval no Brasil. Para mais informações, pode-se ler o artigo: ROSSATO, Noeli. Hermenêutica e profecia: Joaquim de Fiore na leitura de Vattimo. Santiago de Chile: **Aporia: Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas**. Primer Numero Especial. 2016, p. 34-48.

¹⁰ O conceito de *Evangelho Eterno* refere-se à constituição da teologia trinitária de Joaquim de Fiore. Ele seria o Evangelho da Terceira Idade da História, isto é, o Evangelho da Idade do Espírito e, por isso, a Escritura principal da Nova Era iniciada pelo Espírito Santo. Para Fiore, ele não seria um Evangelho figurativo, mas literal, assim como é a Idade do Espírito, “sem enigmas e sem figuras” (FIORE *apud* ROSSATO; MARASCHIN; NASCIMENTO, 2010, p. 300). O termo é retirado do livro do Apocalipse (14, 6), no qual João afirma: “vi depois outro anjo que voava no meio do céu, com um evangelho eterno para anunciar aos habitantes da Terra”. É interessante dizer ainda que Fiore acreditava que o *Evangelho Eterno* seria a mensagem do próprio Espírito Santo para os habitantes da terceira era, assim como o Antigo e o Novo Testamentos foram para os habitantes da primeira e da segunda eras, respectivamente. Também, o *Evangelho Eterno* está dentro do movimento hermenêutico operado por Fiore e aparece como obra da *concórdia*, termo com o qual ele sustenta a necessidade de se interpretar espiritualmente as Escrituras. Para um aprofundamento no tema recomendamos: ROSSATO, N. D.; MARASCHIN, L. T.; NASCIMENTO, C. R. *Evangelho Eterno: a hermenêutica condenada*. São Leopoldo: **Filosofia Unisinos**, n. 11, v. 3, set/dez 2010, p. 298-339.

significado transitório e parcial, conforme as propriedades atribuídas ao estado filial, passaria, nesse instante (isto é, no interior do terceiro estado), a ter o significado de eterno. Tal interpretação só é possível, se levarmos em conta que, tanto da perspectiva da teoria trinitária quanto da teoria da história, Joaquim tem em vista o entrelaçamento desses dois momentos. [...] Nesse preciso momento, o Evangelho do Reino, protagonizado pelo Filho, de algum modo estaria se consumando com o final do estado filial, posto que ele é parcial, figurado, enigmático, e de uma graça menor. Assim se deve entender que o Evangelho eterno procede do Evangelho de Cristo, pois, de certo ponto de vista (o da perspectiva da substância comum às três figuras trinitárias), o Evangelho de Cristo tem continuidade com o Espírito, ainda que agora não mais sob a regência de Cristo, mas a do Espírito (ROSSATO, 2018, p.72).

O modo como Rossato põe a filosofia da história de Fiore permite-nos compreender que o curso do desenvolvimento histórico para o monge medieval é dotado de uma sucessão de eventos que se articulam nas épocas anteriores. Talvez, como hipótese, poderíamos dizer que, assim como a Trindade se relaciona de modo pericorético¹¹, também o curso da história possui um relacionamento pericorético entre os eventos que antecedem e sucedem uma época. “A trindade determina uma concepção da história, um esquema interpretativo-teológico” (FALBEL, 1995, p. 52) no qual todas as vivências estão submetidas. Então, se por inspiração trinitária a história se aparelhou da metafísica, por uma inspiração ainda mais sagrada, essa metafísica se dissolve. A terceira idade está anunciada como profecia e seu cumprimento se dá de forma efetiva através da “leitura dos ‘sinais

¹¹ *Perichoresis* é um termo que nasce na teologia patrística para designar a interpenetração das pessoas da Trindade, com fundamentação bíblica no Evangelho de João (17, 21), “a fim de que todos sejam um. Como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, que eles estejam em nós, para que o mundo creia que tu me enviaste” (todas as citações bíblicas desta dissertação são da Bíblia de Jerusalém). O conceito indica que há uma relação intrínseca entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo de forma indissociável, mas que permite a dissociação das pessoas da Trindade. Têm-se a compreensão de que Deus é uma *ousia* (essência) em três *hipóstases* (substância), o que corrobora para a formulação de uma união hipostática da trindade na complementação de sua essência, tal como posto pelo Credo de Niceia e posteriormente fundamentado pelos Concílios de Toledo (675) e de Florença (1441). Segundo o teólogo Leonardo Boff, em seu livro *A Trindade e a Sociedade* (2014), o conceito de pericórese não foi trabalhado pelos grandes teólogos medievais, como Tomás de Aquino (1225–1274) ou Pedro Abelardo (1079–1142), mas pelos franciscanos, que aprofundaram essa questão, como Boaventura (1221–1274), Duns Scotus (1266–1308), Guilherme de Ockham (1285–1347) e sua posteridade (cf. BOFF, 2014). Há ainda que considerar que os latinos traduziram *perichoresis* do grego para *circuminsessio*, que deriva do verbo *sedere*, que significa sentar, ter sua sede. Com isso, as pessoas da Trindade possuem uma mesma sede, sentam no mesmo espaço. Segundo Boff, “uma pessoa está dentro da outra, envolve a outra por todos os lados (circum), ocupa o mesmo espaço que a outra, enchendo-a com a sua presença” e, ainda, “as Pessoas se interpenetram umas às outras e este processo de comunhão constitui a própria natureza das Pessoas” (BOFF, 2014, p. 213). Para uma leitura mais abrangente do tema, recomenda-se: BOFF, Leonardo. **A trindade e a sociedade**. 6ªed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2014.

dos tempos” (VATTIMO, 2004a, p. 44) que, de alguma forma, já estão dados no interior do processo histórico, a fim de que haja a sua irrupção. Como forma de nomear esse processo, Rossano Pecoraro (2005) propõe a visão de uma “dinâmica trinitária”, na qual

a história não é mais vista como um processo que será fechado pelo segundo advento do filho de Deus, mas como um desenvolvimento, um caminho progressivo que se concluirá com uma época de concórdia, caridade, paz, amor, liberdade, marcada por uma profunda e decisiva mudança na estrutura eclesial e na interpretação da Bíblia (PECORARO, 2005, p. 114).

De forma inventiva, Vattimo identifica, em *Depois da Cristandade* (2004a), o anúncio da profecia joaquimita de uma nova época com o anúncio do fim da metafísica na pós-modernidade, de modo que este seja o “sinal da proximidade da terceira idade” e que “hoje chamamos de época do fim da metafísica” (VATTIMO, 2004a, p. 45). É justamente nesse tempo que Nietzsche e Heidegger aparecem com suas filosofias, que têm o intuito de anunciar (e também profetizar) a morte de Deus e o fim da metafísica que, na perspectiva vattimiana, buscam dizer o mesmo. Isso posto, observa-se que as filosofias de Nietzsche e Heidegger são uma continuidade do desenvolvimento histórico das três idades de Fiore, já que estão anunciadas na Terceira Idade, no Tempo do Espírito, na Pós-Modernidade.

Nesse sentido, pode-se compreender a razão pela qual Vattimo elege, em *Crer que se crê* (2018), os filósofos alemães como autores que estão em perfeita harmonia com o cristianismo (VATTIMO, 2018a). Isso se deve ao fato de que eles continuam a tarefa iniciada com a encarnação de Jesus, o Nazareno, de dissolver todo o atributo metafísico da realidade e da experiência religiosa, pois, como afirma Vattimo no diálogo com René Girard (1923–2015), intitulado *Cristianismo e Modernidade* e publicado no livro *Fé e Relativismo* (2010), organizado por Pierpaolo Antonello: a “história mesma do cristianismo é a história – eu acredito ainda catolicamente que assistida pelo Espírito Santo – da dissolução dos elementos de violência natural¹², de sagrado natural, que existem na Igreja” (ANTONELLO, 2010,

¹² É necessário considerar que, ao se utilizar a expressão “natural”, Vattimo está se referindo a algo que está sustentado pelo “sobrenatural” e, portanto, que não possui sua essência ou seu fundamento na realidade fática, mas em uma compreensão ontoteológica, isto é, metafísica. O natural para Vattimo é propiciador de diferenças e de exclusão por fechar a interpretação do mundo em apenas uma compreensão supostamente sustentada por uma realidade extramundana. Assim, o conceito de “natural” denota algo imposto pela metafísica como uma característica essencial e remonta a uma visão “metafísico-naturalista de Deus” (VATTIMO, 2018a, p. 52), que precisa ser

p. 28). Sobre essas categorias, Vattimo alude ao conceito de secularização (que trataremos no próximo capítulo) como análogo à encarnação de Cristo na história humana. Ao assumir a condição humana, o Cristo se dá na história como um deus encarnado e, também por isso, situado em um horizonte de compreensão próprio e epocal, diluindo toda construção metafísica e peremptória do sagrado. Assim, ele também antecipa a vinda da Idade do Espírito (CAPUTO; VATTIMO, 2010, p. 58).

1.2. Modernidade e pós-modernidade: um caminho de proveniência

Talvez outro nome possível para ser dado às passagens históricas entre as épocas de Fiore seja proveniência. Isso porque, enquanto essas épocas se relacionam entre si, elas provêm uma da outra na medida em que se irrompem na história. Dessa emergência também se irrompe a pós-modernidade como algo que parte de dentro da própria modernidade. Com essa ideia, podemos ainda sustentar o fato de que Vattimo compõe uma filosofia da história com base na hermenêutica. E mais: a filosofia da história de Vattimo é uma filosofia da história da religião que se preocupa em pensar a relação entre a modernidade e a pós-modernidade. Como forma de interpretar o período moderno em *O fim da modernidade* (2002), Vattimo afirma que o momento cujo pensamento apoia-se sobre os “sistemas do historicismo metafísico” (VATTIMO, 2002a, p. VIII) é a época moderna. Esses sistemas podem ser lidos como sistemas que insistem em uma razão pela qual “opera-se uma saída do pensamento metafísico do transcendente, no qual algo fora do mundo constitui sua razão de ser, para uma metafísica do sujeito que, dotado de uma razão universal, está capacitado para conhecer o ser e o mundo” (ROTTERDAN; SENRA, 2015, p. 98). Assim, o “homem moderno já ocupa o centro da cena da história e passa ser a matriz das concepções contemporâneas do homem que se formularão nos séculos XIX e XX” (LIMA VAZ, 2014, p. 79). Isso é observado no início da modernidade com a influência do Renascimento e as

combatida. Nesse sentido, falar de natureza humana ou natureza divina ou qualquer outra natureza que tenham as coisas é incorrer no erro metafísico. Para o filósofo italiano, essa problemática deve nos levar a repensar a moral e a ética (VATTIMO, 2018a), como também os dogmas e os ensinamentos eclesiais que consideram uma ordem natural do mundo que encontra sua proveniência no Deus-fundamento. Dizer tais coisas é o que gera a diferença e a violência entre os seres humanos quando buscam por uma verdade objetiva, ou até quando acreditam que há uma diferença ontológica entre o homem e a mulher (vide a proibição do sacerdócio feminino, por exemplo) e, ainda, que a homossexualidade seja uma desordem da natureza do ser humano.

contribuições do filósofo francês René Descartes (1596–1650) que possibilitou a transferência do problema metafísico do cosmos para o ser humano. A antropologia cartesiana entendia o ser humano como *res cogitans* e *res extensa*, sendo a última subordinada mecanicamente à primeira que estabelece suas ações. Dessa forma, o *Cogito* ganhou um fundamento indubitável e um caráter metafísico, enquanto o corpo permaneceu pura e simplesmente em sua natureza física (LIMA VAZ, 2014, p. 85-88).

O homem moderno, segundo esta perspectiva, é o homem copernicano, contraposto ao homem ptolomaico: é verdade que este último se punha ao centro do universo, mas a sua posição se sustentava, em última instância, sobre a autoridade do Criador, enquanto o homem copernicano é rotulado a partir do centro, como escreve Nietzsche em um famoso fragmento, porém este centro está vazio, não existe autoridade alguma que seja superior à razão (científica, sobretudo) com a qual o homem, de maneira autônoma, tenta fazer do mundo a sua própria casa (VATTIMO, 2004a, p. 91).

A modernidade desejosa por eclipsar a metafísica converteu o ser humano em um ente metafísico, sobre o qual sustentava todas as suas premissas, e tentou fazer dele o centro. Para o florescimento de um pensamento pós-moderno, faz-se necessário ultrapassar a imposição do *cogito*, mas não como uma superação dentro da intencionalidade de originar algo novo e mais verdadeiro do que as concepções passadas. Se assim fosse, retornaríamos ao mito da superioridade presente na filosofia moderna. Tal compreensão foi bem resumida por Herrera em *Supuestos kenóticos del pensamiento débil* (2007) ao comentar a postura de Gianni Vattimo e consiste na afirmação de que o mito da superioridade insiste na “superioridade do moderno pelo novo (justamente agora), original (apenas aqui), mais avançado (precisamente assim), determinante (imediatamente agora), vinculado ao culto da objetividade perfeita e ao progresso entendido como desenvolvimento histórico linear”¹³ (HERRERA, 2007, p. 3). Herrera resume de modo objetivo as preocupações de Vattimo frente ao modo moderno de se operar o pensamento. O mito da novidade que advém com o desejo da superioridade é um mito carregado de metafísica quando entende a noção de progresso e de

¹³ Original em espanhol: “superioridad de lo moderno por nuevo (justamente ahora), original (únicamente aquí), más avanzado (precisamente así), determinante (inmediatamente ya), aunado al culto a la objetividad perfecta y al progreso entendido como desarrollo histórico lineal” (HERRERA, 2007, p. 3).

desenvolvimento histórico como aquele que levará a humanidade para a consumação de um estágio mais puro e final. Esse tipo de compreensão traz a noção do ser como um movimento também linear e estabelecido ordenadamente. A crítica de Vattimo consiste em dizer que esse processo do mito moderno ocasionou a pós-modernidade, a saber,

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, considera o seu historicizar-se (ROTTERDAN; SENRA, 2015, p. 99).

Pós-modernidade é uma expressão ambígua à qual se atribui inúmeros significados que causam discordâncias no meio filosófico por sua complexidade de definição, o que pode levar ao seu vazio de sentido. Por conta disso, o termo “pós-modernidade” ganhou, durante o século XX, outros nomes que tentavam caracterizar o ambiente mundial que se formava com o avanço da comunicação em massa e a queda dos princípios modernos. Isso permitiu que pensadores como Zigmunt Bauman (1925–2017) compreendessem a pós-modernidade como modernidade líquida por identificar que todas as estruturas sociais modernas são fracas e incapazes de responder às inquietações humanas, aquilo que Henri de Lubac (1896–1991) entendeu como o drama que herdamos da modernidade em sua obra *O drama do humanismo ateu* (2015). O filósofo italiano Gianni Vattimo compreende, por sua vez, que é necessário pensar o tempo presente como pós-modernidade sem apreciação de outra definição. Fazendo isso a partir da filosofia, ele garante que o uso do termo “modernidade” com a partícula “pós” denota uma superação que ainda depende do período moderno em nossa época. Em *O fim da modernidade* (2002) ele afirma:

O pós de pós-moderno indica, com efeito, uma despedida da modernidade que, 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, busca precisamente o que Nietzsche e Heidegger procuraram em sua peculiar relação “crítica” com o pensamento ocidental (VATTIMO, 2002a, p. VII).

Sem a tentativa de responder pela filosofia o período que estamos na história, Vattimo entende que o mito da modernidade como desenvolvimento progressivo até alcançar seu ideal utópico acabou. Sobre isso nos cabe ainda uma questão: a filosofia tem a tarefa de responder em que ponto estamos da história e

se superamos ou não os moldes modernos de pensamento? A articulação de uma possível resposta à pergunta está ligada ao fato de que, antes do ambiente em que vivemos, havia uma formação consolidada de pensamento filosófico e científico: a chamada Era Moderna. A modernidade trouxe consigo novas possibilidades para pensar o ser que o encaixava nos “sistemas do historicismo metafísico” (VATTIMO, 2002a, p. VIII), pelo qual ainda conservavam uma estabilidade ideal que se dá na história como um desenvolvimento para algo mais novo e verdadeiro que deverá aparecer no fim com o espírito absoluto. É o caso de Hegel, por exemplo, quando afirma que o “verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade” (HEGEL, 1992, p. 31).

Como crítico dessa forma moderna de pensamento que favorece a permanência da metafísica como estrutura, Vattimo busca por uma filosofia que seja livre das amarras peremptórias que a ontologia clássica nos deixou por herança. As filosofias que colocam o pensamento fora do eixo metafísico são lidas por Vattimo como pós-modernas e é aqui que se encontra Nietzsche e Heidegger no pensamento do autor italiano. Os autores alemães colocam o ser fora da estabilidade ideal e o transferem para o acontecimento, a *Ereignis*, “já que o ser não é nada fora do seu ‘evento’, que acontece no seu e nosso historicizar-se” (VATTIMO, 2002a, p. VIII). Opera-se aqui uma superação do ser metafísico. Superação essa que deve ser compreendida sobre o pensamento de Vattimo e que provém da crítica feita pelo eixo Nietzsche-Heidegger, no qual a história é concebida na modernidade a partir de uma lógica do desenvolvimento progressivo e que busca a novidade como algo sempre mais interessante e moderno que é o que “se identifica com o valor através da mediação da recuperação e da apropriação do fundamento-origem” (VATTIMO, 2002a, p. VII). Há uma tendência no pensamento moderno em buscar um desenvolvimento por semelhança ao fundamento-origem, circunstância que denota um espírito medieval ainda nas trincheiras modernas, questão que nos alude ao que apresentamos acima sobre a inversão metafísica operada pela modernidade. Na pós-modernidade, o fundamento-origem não possui mais nenhum sentido, pois não há mais um fio

condutor único da história e as formas de compreensão de mundo são plurais. Por essa razão,

O pós-moderno se caracterizar [caracteriza] não apenas como novidade com relação ao moderno, mas também como dissolução da categoria do novo, como experiência de “fim da história” mais do que apresentação de uma etapa diferente, mais evoluída ou mais retrógrada, não importa, da própria história (VATTIMO, 2002a, p. IX).

Se o novo não é mais uma categoria aceita pelo pensamento, então a estrutura sistemático-metafísica entra em colapso. Não há etapa final da história com um grau de evolução maior do que os outros, porque não há história. Conforme defende Vattimo em *O fim da modernidade* (2002), a pós-modernidade se apresenta como o fim da história em sentido historiográfico, já que ela se dissolve na experiência humana em meio à ameaça de uma catástrofe atômica ou mesmo do mundo da técnica, pelo qual o ser humano se prende a um progresso rotineiro (VATTIMO, 2002a, p. X-XIII), o que isso significa é que o fim da história em sentido historiográfico revela que não há uma identificação unitária da história por parte de todos os habitantes da Terra, o que há são seres humanos fazendo experiências fáticas e, por isso, reais de vida e construindo, desse modo, a história delas. Cada experiência humana carrega consigo uma *Weltanschauung* (GADAMER, 2003), isto é, uma visão de mundo que é própria de quem experiencia algo. Portanto, a história possui diversas visões de mundo, fato que torna impossível assumir a existência da história como algo linear.

Sobre isso, em *A Sociedade Transparente* (1992), Vattimo ainda levanta a tese de que as sociedades contemporâneas como herdeiras do *mass-media* são capazes de dar voz às minorias como, por exemplo, os grupos LGBT, os negros, as mulheres etc., isso porque os meios de comunicação possuem um potencial democrático que deve viabilizar e revelar a história da vida humana em sua concretude. Essa “libertação das diversidades é um acto com que elas ‘tomam a palavra’, se apresentam, se ‘põem em forma’ de modo a poderem tornar-se reconhecidas” (VATTIMO, 1992, p. 15). Nessa perspectiva, a sociedade transparente deve ser, sobretudo, a sociedade da transparência das visões de mundo. Opera-se, então, um “efeito emancipador da libertação das racionalidades locais” (VATTIMO, 1992, p. 15) que está condicionado ao desenraizamento da ideia

de história como uma realidade unitária e central. Esse desenraizamento liberta a diferença e as racionalidades locais que podem agora ganhar voz.

Então, se falamos sempre dentro de uma racionalidade local, precisamos ter consciência de que há inúmeras outras racionalidades tão válidas quanto as nossas e que dizem o mundo de forma diferente, e elas também necessitam de espaço para se manifestarem na sociedade. Para Vattimo, ter consciência disso é “continuar a sonhar sabendo que se sonha” (NIETZSCHE *apud* VATTIMO, 1992, p. 15), pois é um movimento que revela o caráter essencial do *Übermensch* (o sobre-humano de Nietzsche), isto é, o de viver num mundo de pluralidade de dialetos e de interpretações e continuar seguro na sua própria compreensão, mas estabelecendo os limites do diálogo e do consenso. Essa experiência é tipicamente pós-moderna e nos dará a “*chance* de um novo modo de ser (talvez: finalmente) humanos” (VATTIMO, 1992, p. 17).

Do lado oposto à sociedade transparente, está uma sociedade estritamente metafísica que crê na história como progresso linear. Essa problemática é lida por Vattimo, em *Diálogos com Nietzsche* (2010a), como algo típico da “doença histórica” (VATTIMO, 2010a, p. 12-18) que se caracteriza como “a impossibilidade de transcender de alguma maneira o processo, quer este tenha ou não um sentido abrangente” (VATTIMO, 2010a, p. 15) e que é comum nas filosofias modernas. A consumação do espírito moderno fez com que emergisse a pós-modernidade como pós-história. Não há mais lógica do progresso, porque também não há mais o ser como fundamento-origem.

Eliminada a fé no *Grund* [fundamento] e no curso das coisas como desenvolvimento em direção a uma condição final, o mundo não aparece mais senão como uma obra de arte que se faz por si (*ein sich selbst gebärendes Kunstwerk*, expressão que Nietzsche toma de Schlegel), e o artista é uma *Vorstufe*, um lugar em que se deu a conhecer e se realizou em pequena escala (795) aquela que agora – como o desenvolvimento da organização técnica do mundo, entendemos nós (mas sendo fiel a Nietzsche) – pode desvelar-se como a própria essência do mundo, a vontade de poder (VATTIMO, 2002a, p. 93).

A vontade de potência em Nietzsche é o que define a realização do ser humano enquanto, demasiado, ser humano. É a essência principal da realização do *Übermensch* e que é lida por Vattimo, em *Introdução a Nietzsche* (1990), como uma atitude hermenêutica que se constitui pela luta de interpretações que

produzem o mundo (VATTIMO, 1990). A interpretação pode ser aqui compreendida como a obra do artista. A pós-modernidade é fruto de um espírito artístico, isto é, interpretativo. O artista hermenêutico é um artista niilista, pois ele é capaz de compor a sua obra sem um fundamento prévio e sem um sentido necessário como ápice. Para Vattimo, o niilismo é “a situação em que o homem rola do centro para o X. Mas niilismo, nessa acepção, também é idêntico ao definido por Heidegger: o processo em que, no fim, do ser como tal ‘nada mais há’” (VATTIMO, 2002a, p. 3-4). Essa ideia provoca um “desnorreamento do referencial” (SALES, 2015, p. 1591), através do qual não é mais o centro que delimita o ser, mas a periferia. Com isso, não há mais um sistema metafísico que fundamente a realidade, há apenas o ser humano que faz uma experiência circunstanciada de mundo e o define como tal.

A reviravolta ocasionada pelo fim da metafísica e o anúncio de um pensamento aos moldes do *Ab-Grund*¹⁴ não pode ser considerada uma superação da modernidade, pelo menos não em sentido estrito e fechado do termo, tal como aponta a palavra alemã de *Überwindung*. Ao contrário, como proposta de superação, está o conceito heideggeriano de *Verwindung*, que Vattimo traduz para o italiano como *rimettersi*, indicando uma superação sempre incompleta e dependente do estágio anterior como proveniente dele, uma espécie de “longa convalescença que tem de tornar a enfrentar o vestígio indelével de sua doença” (VATTIMO, 2000, p. 91), ou ainda aquela que estabelece uma relação “de aceitação, de continuação, de (dis-)torção” com a metafísica (VATTIMO, 1999, p. 81). O que os termos sugerem é que, na pós-modernidade, o ultrapassamento da metafísica não pode ser lido em termos peremptórios, pois retornaríamos novamente ao mito já enunciado, visto que estaríamos nos direcionando a uma nova *Überwindung*, termo que denota a metafísica da presença em sua constituição estável. O próprio Vattimo comenta em *Ética de la interpretación* (1991):

Pós-moderno, podemos traduzir, é o que mantém com o moderno um vínculo *verwindend*: aquele que o aceita e o repreende levando em si mesmo seus vestígios, como uma enfermidade que se segue

¹⁴ Conceito apropriado da filosofia heideggeriana com o qual se entende que a experiência humana no mundo é uma experiência sem “fundamento”, do “abismo”. O *Dasein* é sem fundamento à medida que existe em vista de si mesmo e é livre para articular e compreender seu próprio mundo. Não há uma realidade fora da temporalidade fundante do mundo, é o próprio ser humano que funda o mundo enquanto *ser-aí*. Segundo Heidegger: “Somente a liberdade pode deixar um mundo dominar e mundificar o estar-aí. O mundo [jamais] é, mas mundifica” (HEIDEGGER, s.d., p. 87).

estando convalescente e na qual se continua, mas distorcendo-a (VATTIMO, 1991, p. 24)¹⁵.

A pós-modernidade distorce a herança moderna. Ela provém da modernidade ao mesmo tempo que dialoga com a modernidade. Ela compõe e recompõe o pensamento. Por isso, é convalescente e nunca se cura totalmente, já que tecer uma nova forma de operar o pensamento é um fármaco lento contra as estruturas peremptórias do mundo moderno. A filosofia pós-moderna se garante como filosofia quando entende essa condição de remediadora e de curadora. Ela revela que a metafísica concebida como um esquema estrutural eterno não passa de uma configuração do ser em uma determinada epocalidade que permitiu a sua compreensão deste modo. Como Heidegger, Vattimo entende a metafísica como história do ser, na qual as épocas são marcadas por uma *αρχή* ou *Grund* que se desenvolve, constituindo-se dentro dos acontecimentos históricos e delimitados (VATTIMO, 1991, p. 25). O *Grund* é histórico, porque o ser humano é histórico, e falar sobre a problemática do ser enquanto fundamento necessita que falemos antes do ser humano como fundante. O *Dasein* funda-se no ser porque o ser se funda nele. O *Dasein* “funda (institui) mundo só enquanto se finca no meio do ente” (HEIDEGGER, s.d., p. 97). Assim, só pode existir fundamento enquanto existir ser humano que o funde dentro de um eixo histórico-destinal que é, também, a proveniência da qual o ser humano parte.

O que provém ao ser humano situa-se no seu pertencimento. Mas a que pertence o ser humano? Lançado sobre a existência, o ser humano situa-se sobre a circularidade hermenêutica que constitui a experiência fundamental do *Dasein*. O ser lançado na existência e, por isso, disposto a um modo de compreensão particular faz uma experiência de mundo que lhe é própria (*eignen*) e que se liga aos significados já dispostos pela totalidade dos eventos, isso porque, como observa Vattimo, em *Introdução a Heidegger* (1989), “[...] As coisas apresentam-se-lhe sempre já dotadas de uma função, isto é, de um significado; e podem manifestar-se-lhe como coisas, unicamente enquanto se inserem numa totalidade de significados de que o *Dasein* já dispõe” (VATTIMO, 1989, p. 33). A totalidade de

¹⁵ Original em espanhol: “Posmoderno, podemos traducir, es lo que mantiene con lo moderno un vínculo *verwindend*: el que lo acepta y reprende, llevando en sí mismo su huellas, como una enfermedad de la que se sigue estando convaleciente, y en la que se continúa, pero distorsionándola” (VATTIMO, 1991, p. 24).

significados é a estrutura circular da compreensão na qual o *Dasein* está lançado; em outras palavras, é o “círculo do compreender” (HEIDEGGER, 2012, p. 215). No círculo do compreender (ou também chamado de círculo hermenêutico), o *Dasein* compreende os significados vinculados à sua instrumentalidade (VATTIMO, 1989). O que caracteriza o sentido da coisa para o *Dasein* são seus possíveis usos dentro de um arranjo de coisas que se dialogam entre si, resultado do fato de que o ser humano é constitutivamente possibilidade e projetualidade. Afirma Vattimo que “o *Dasein* está no mundo na forma de projecto” (VATTIMO, 1989, p. 34) e explica:

A ideia de projecto, que define a totalidade do modo de ser do *Dasein*, tem aqui dois sentidos: a compreensão é projecto porque é um possuir a totalidade dos significados que constituem o mundo, antes de encontrar as coisas individuais: mas isto acontece só porque estar-aí é, constitutivamente, poder-ser e só pode encontrar as coisas inserindo-as neste seu poder-ser e entendendo-as, por conseguinte, como possibilidades abertas (VATTIMO, 1989, p. 34).

A abertura das possibilidades revela que a compreensão não se fecha nas pré-compreensões (que são aquelas heranças do *Dasein* em seu estar-aí no mundo), mas as possibilita na articulação do conhecimento como interpretação. Nessa perspectiva, o conhecimento é engendrado na historicidade do *Dasein* como uma atitude interpretativa que o leva à compreensão do mundo. Interpretar algo também é dizer-se na interpretação. Assim, conhecer algo é interpretar e interpretar-se. Mas o ímpeto para a interpretação não provém do nada, pelo contrário, ele é oriundo de uma pré-compreensão que nos constitui originariamente e, por isso, dá a tonalidade da compreensão. Por essa razão, o modo de estar-no-mundo do *Dasein* é decisivo.

A decisão que faz o *Dasein* em seu estar-no-mundo corresponde à resposta que ele dá ao mundo. O *Dasein* responde à sua proveniência que é o mundo, ele está em “*relação com o mundo que o constitui*” (VATTIMO, 1989, p. 35) e, por isso, o círculo hermenêutico é tão importante, pois ele é o dado originário para a compreensão ao apresentar os seus esquemas “historicamente mutáveis” (VATTIMO, 2016, p. 75). A interpretação não é uma ideia fantasiosa sobre algo, mas uma elaboração que se articula dentro de um esquema de pré-compreensões, pois o círculo hermenêutico “não é um cerco em que se movimentava qualquer tipo de conhecimento. Ele exprime a *estrutura-prévia* existencial, própria da presença [*Dasein*]” (HEIDEGGER, 2012, p. 214). Nesse sentido, quando falamos em

tradição como proveniência, remetemo-nos à situação existencial do ser-lançado (*Geworfenheit*), que é o modo de situar-se o *Dasein* no mundo. A tradição nos traz as premissas e os paradigmas para a compreensão do mundo, pois ela já é parte do esquema da interpretação que, segundo Vattimo, em *Adeus à verdade* (2016), põe-nos na condição de “estar dentro de uma situação, [e] encará-la não como alguém que chega de Marte, mas como quem tem uma história e pertence a uma comunidade” (VATTIMO, 2016, p. 213).

1.3. História da salvação, história da interpretação

Depois de tudo o que apresentamos até aqui, temos que a pós-modernidade provém da modernidade, tal como a Idade do Espírito provém da Idade do Filho na teologia trinitária de Fiore. Isso é verdade se habitamos uma história que é constituída de seres humanos situados sobre determinados círculos de compreensão que os auxiliam a criar o mundo (ou os mundos). Dessa decorrência histórica, descobre-se que a história humana se funde com a história da salvação (VATTIMO, 2018a), de modo que as eventualidades temporais são decorrências do desenvolvimento histórico afirmado por Fiore. Nesses termos, a história da salvação se apresenta como história da interpretação ou, o que dá no mesmo, como história da dissolução do ser metafísico. Nesse sentido, “não há mais uma diferença entre a história dos homens e a história da salvação: as duas se fundem uma na outra, porque o caminho para a salvação, agora, não se dá fora do devir concreto do mundo, fora dos gestos, das ações, das escolhas da nossa existência” (PECORARO, 2005, p. 115). Aqui, o pensamento joaquimita se atualiza e abre espaço para pensarmos um novo horizonte soteriológico que não se encerra na metafísica impositiva, mas se configura de acordo com as vivências humanas. É aqui que podemos começar a falar em filosofia da história da religião em Vattimo.

A hermenêutica brota do caráter histórico e situado do ser humano em uma epocalidade na qual ele compartilha com os outros uma compreensão de mundo próxima, o que lhe permite interpretar o seu mundo a partir de categorias próprias. Para Vattimo, em *A tentação do realismo* (2001), a hermenêutica pode ser entendida como “a filosofia que coloca no seu âmago o fenômeno da interpretação, quer dizer, de um conhecimento do real que não se pensa como espelho objetivo

das coisas ‘lá fora’, mas como uma apreensão que traz consigo a marca de quem ‘conhece’” (VATTIMO, 2001, p. 24). Isso significa que toda atitude de compreensão de mundo não é somente uma atitude de afinidade para com o mundo, mas também de responsabilidade para com ele. O ser humano responde ao mundo com uma atitude de proveniência, pois está sempre situado sobre uma *Überlieferung* (VATTIMO, 1991, p. 25), isto é, uma tradição sobre a qual ele recebe o envio do ser como um anúncio, um acontecimento, uma *ereignen*.

O verbo alemão *ereignen* utilizado por Heidegger em *Über den Humanismus* (*Carta sobre o Humanismo*, 1946/2008) para designar o acontecimento do ser, mas que é trabalhado pelo filósofo em outros ensaios e conferências, indica que fora da metafísica não se pode dizer que o ser é, mas que ele acontece. Do acontecimento do ser, *Ereignen*, deriva o evento do ser na relação com o *Dasein*, a *Ereignis* pode ser traduzida como *evento* ou, em termos mais precisos, como *acontecimento-apropriativo*. No “pensamento pós-moderno, o ser se dá como anúncio que provém de uma tradição da qual ele é herdeiro, de um ‘envio’ como diz Heidegger” (VATTIMO, 2004a, p. 58). A *Ereignis* inaugura a abertura histórico-destinal na qual o ser humano se compreende e compreende o mundo, sobre a qual ele está lançado (*Geworfenheit*). Desse modo,

O ser *ereignet* [acontece] na medida em que “lança” o projecto lançado que é o homem, e acontece ele próprio na medida em que, no dito projecto, institui uma abertura em que o homem entra em relação consigo próprio e com os entes, os ordena num mundo, os faz ser, isto é, os faz aparecer na presença (VATTIMO, 1989, p. 106).

Note-se: o ser humano ordena o ser em um mundo, isto é, constitui seu próprio mundo de acordo com o horizonte de compreensão que habita. Isso faz dele “Pastor do Ser” (HEIDEGGER, 2008, p. 343). Ser que se constitui em um projeto compartilhado “que acontece no diálogo cotidiano entre os humanos”¹⁶ (ZABALA, 2006, p. 79) e, por isso, pode ser conhecido e aceito como um consenso. A noção heideggeriana de *Ereignis* denota um novo modo de operar a filosofia do ser que não mais o compreende como algo peremptório e estável, mas o toma como um *evento* na dinamicidade da existência do *Dasein*. Assim, o ser se dá ao ser humano como anúncio erradicado na temporalidade e na historicidade humana

¹⁶ Afirmação de Gianni Vattimo no diálogo *Qual o futuro da Religião depois da Metafísica?*, publicado no livro *O futuro da Religião* (2016).

de forma epocal, revelando o “espírito da época” através dos lampejos da *Ereignis*. Lendo Heidegger, Vattimo afirma que o evento do ser é de uma relação recíproca (*Übereignen*), pois “o homem está ligado [*vereignet*] ao ser e o ser por sua vez está remetido [*zugeeignet*] ao homem” (HEIDEGGER *apud* VATTIMO, 1989, p. 107). Desse modo, o evento do ser é “expropriação-apropriação” (VATTIMO, 1989, p. 107) do Dasein.

Na dinamicidade entre expropriação-apropriação, dá-se a proveniência de que fala Vattimo. Esta só pode se tornar aparente em uma época em que a disposição afetiva dos homens está apta para auscultar o apelo do ser na *Ereignis*. O que isso quer dizer é que se faz necessário despontar um tempo no qual o ser pode ser compreendido como evento. Tanto Vattimo quanto Heidegger compreendem que essa época é a época do *Ge-Stell*, do mundo da técnica, na qual a “metafísica alcança seu ponto culminante e seu mais elevado e completo desenvolvimento, mas também, e por isso mesmo, ‘um primeiro lampejar do *Ereignis*’” (VATTIMO, 2002a, p. 178-179). O lampejo da *Ereignis* denota a *Verwindet* da *Ge-Stell*, isto é, o ultrapassamento convascente do mundo da técnica ou, o que é o mesmo, da metafísica.

A metafísica não é algo que “se possa pôr de lado, como uma opinião. Tampouco se pode deixá-la para trás, como uma doutrina em que não se acredita mais”; ela é algo que permanece em nós como os vestígios de uma doença ou como uma dor, a que nos resignamos (VATTIMO, 2002a, p. 180).

Nesse sentido, a pós-modernidade está, poderíamos dizer, condenada a carregar consigo a doença da metafísica, uma vez que ela não é algo superável (no sentido de *Überwindung*) e constitui a formação do próprio período pós-moderno como herdeiro. Desse modo, “a história da salvação [da interpretação] passa por nós por meio dos acontecimentos da modernidade [da metafísica]; e eventualmente da sua crise” (VATTIMO, 2004a, p. 55). Correspondemos a ela em uma atitude de proveniência por estarmos sempre ligados a uma tradição que recebemos e precisamos responder como nossa origem. Por isso, a historicidade se funda ao conceito de proveniência. Vattimo acentua em *Vestígio do vestígio*¹⁷ a

¹⁷ Conferência de Vattimo realizada em 1994 no Seminário de Capri sobre a Religião. O Seminário de Capri foi um evento organizado por Vattimo e Derrida na Ilha de Capri. O tema a ser debatido foi religião e contou com a conferência dos filósofos: Jacques Derrida, Gianni Vattimo, Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trías e Vincenzo Vitiello. Os resultados do

“historicidade como proveniência de uma origem que, enquanto não estrutural ou essencial do ponto de vista metafísico, também tem todos os traços da eventualidade e da liberdade” (VATTIMO, 2000, p. 98).

Assim, na época hodierna, o mundo da tecnociência liquida a ideia de que o ser seja aquilo que está presente. A ciência experimental e a manipulação tecnológica que ela tornou possível tornam o objeto presente apenas por uma mera verificação operada pelo sujeito, essa articulação permite uma retomada da metafísica clássica. A tarefa de Heidegger em *Sein und Zeit* (*Ser e Tempo*, 1927/2012) foi a de constatar a radical diferença entre o ser e o ente presente. Tarefa que o levou a uma ontologia de cunho hermenêutico que pode afirmar o ser como interpretação, isto é, “como resposta a uma mensagem, a uma ‘leitura’ de textos, resposta a um ‘envio’ que provém da tradição” e o “envio ao qual a ontologia pós-metafísica co-responde (sic) é, justamente, a tradição da civilização ocidental” (VATTIMO, 2004a, p. 83) que é, no seu âmago, herdeira da mensagem do cristianismo. Esse tempo ao qual nos correspondemos carrega a marca da afirmação nietzscheana levantada por Vattimo em diversos textos, inclusive em *A idade da interpretação*¹⁸, na qual diz que “não existem fatos, apenas interpretações” (NIETZSCHE *apud* VATTIMO, 2006a, p. 61), o que é uma consideração sumariamente hermenêutica e niilista.

O niilismo da hermenêutica de Vattimo é tomado como aquele que Heidegger demonstrou em *Nietzsches Wort ‘Gott-ist-tot’* (*A palavra de Nietzsche: “Deus morreu”*, 1943/1998), isto é, como “o movimento fundamental da história do Ocidente” (HEIDEGGER, 1998, p. 253), e, ainda, tem em seu plano de fundo a analítica existencial de *Ser e Tempo*, de modo que a hermenêutica vattimiana considera que a analítica de Heidegger já é uma interpretação, isto é, “uma escuta e uma resposta àquilo que nós mesmos somos, enquanto o somos e totalmente do interior” (VATTIMO, 2006a, p. 63-64). A expressão “enquanto o somos” denota o caráter essencialmente histórico da analítica como interpretação de um mundo no qual estamos lançados (*Geworfenheit*) e à qual correspondemos do interior dele, como algo que nos é próprio. Dizer isso nos permite retomar o conceito de *Ereignis*

encontro foram publicados no Brasil no ano de 2000, pode-se conferir o livro: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. **A Religião**. O Seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

¹⁸ Ensaio publicado no livro *O futuro da religião* (2006) organizado por Santiago Zabala.

em contraste com o conceito de *Eigentlichkeit*, autenticidade, com o qual Heidegger trabalha, e Vattimo comenta dizendo que “no segundo Heidegger não se encontra mais, ou quase, o termo *Eigentlichkeit*, autenticidade; mas a raiz *eigen* permanecerá, caracterizando a *Ereignis*, o evento apropriante do ser” (VATTIMO, 2006a, p. 64). O que se conclui dessa afirmação é que a preferência heideggeriana por *Ereignis*, após a *Kehre*, estabelece-se no fato de que a ontologia hermenêutica assumiu, no segundo Heidegger, um caráter histórico, pois a autenticidade do sujeito corresponde à época e à situação na qual ele está enraizado ou interessado.

Vattimo assume a ideia de que a filosofia heideggeriana tem uma capacidade, maior do que as outras filosofias desenvolvidas até aqui, “de corresponder à época”, pois ela “deixa falar o evento, aquele mesmo que Nietzsche nomeou como niilismo e que para Heidegger é o fim da metafísica” (VATTIMO, 2006a, p. 65-66), denotando uma época na qual nós estamos como intérpretes e não como “registradores objetivos de fatos” (VATTIMO, 2006a, p. 66). Heidegger chama isso de epocalidade e, também, Vattimo faz assim. O filósofo alemão afirma: “Em cada fase da metafísica, torna-se sempre visível uma parte de um caminho que o destino [*Geschick*] do ser se abre em épocas inesperadas de verdade sobre o ente” (HEIDEGGER, 1998, p. 244), esse é o movimento de corresponder à época a que nos referimos acima. Os entes se mostram na relação de apropriação-expropriação (*Ereignis*) do *Dasein*.

Conjugando essa perspectiva com o cristianismo, Vattimo toma a obra *Einleitung in die Geisteswissenschaften (Introdução às ciências humanas, 1883/2010)*, de Wilhelm Dilthey, como ponto de partida e identifica que o advento da mensagem judaico-cristã possibilitou a época do fim da metafísica, que encontrou sua máxima dissolução em Kant, para Dilthey, e que para ele se estende a Nietzsche e Heidegger. O princípio que o cristianismo traz como potência de dissolução da metafísica é o princípio da interioridade, com o qual toda a realidade objetiva perde sentido. Vattimo toma o conceito de Santo Agostinho (*in interiore homine habitat veritas*¹⁹) e afirma, no ensaio *Hacia un cristianismo no-religioso*²⁰ (2010), que “a salvação não pode estar na palavra eterna de algo que está fora de

¹⁹ Tradução do latim: “No interior do homem habita a verdade”.

²⁰ Publicado no livro: VATTIMO, Gianni. CAPUTO, John D. **Después de la muerte de Dios**. Conversaciones sobre religión, política y cultura. Barcelona: Paidós, 2010.

nós, mas sim no olhar dirigido diretamente para nosso interior e na busca da verdade profunda em nós mesmos”²¹ (VATTIMO; CAPUTO, 2010, p. 54-55). Nesse sentido, a interioridade está condicionada ao anúncio nietzscheano de que “não existem fatos, apenas interpretações” (NIETZSCHE apud VATTIMO, 2006a, p. 63), de modo que ela se liga à historicidade do sujeito que interpreta o mundo que é sempre possibilidade enquanto mundo próprio.

Assim, o que Vattimo propõe é que “a hermenêutica, em seu sentido mais radical, expresso na frase de Nietzsche e na ontologia de Heidegger, é o desenvolvimento e a maturação da mensagem cristã” (VATTIMO, 2006a, p. 67). Mensagem que está no horizonte histórico do mundo ocidental e que nos permite interpretá-lo como correspondência, já que “não existe verdade fora de um horizonte aberto por um anúncio, por uma palavra transmitida” (VATTIMO, 2004a, p. 85). Vattimo entende que o que está posto no mundo ocidental pela mensagem do cristianismo é a *kénosis* de Deus como enfraquecimento das estruturas estáveis de verdade e que trataremos adiante.

Essa modificação operada pela hermenêutica nos permite entender que a adesão aos ensinamentos de Jesus, o Nazareno, não está dada por uma ordem metafísica governada pelo Deus ontoteológico, mas, antes, ela se dá pela “inderrogabilidade da própria mensagem” (VATTIMO, 2006a, p. 73), que está ligada à nossa tradição cristã e que nos permite crer, porque ouvimos (*fides ex auditu*), porque correspondemos à nossa herança cristã, à nossa *Überlieferung*. Essa hermenêutica pode ser considerada como uma hermenêutica escriturística, isto é, como uma interpretação que leva em consideração o modo como a bíblia foi lida durante a tradição e revelando a sua unidade. Por essa razão, não podemos viver a nossa historicidade sem respondermos à mensagem transmitida a nós pelas escrituras, o que nos auxilia a concordar com Benedito Croce²² – “não podemos

²¹ Original em espanhol: “la salvación no puede estar en la palabra eterna de algo que está fuera de nosotros, sino en la mirada dirigida directamente hacia nuestro interior y en la búsqueda de la verdad profunda en nosotros mismos” (VATTIMO; CAPUTO, 2010, p. 54-55).

²² Filósofo e político italiano, Benedito Croce nasceu em 1866. Como liberal, foi um dos mais ferrenhos críticos à filosofia de Marx, tendo dedicado seu primeiro livro, *O Materialismo Histórico e a Economia de Karl Marx*, ao autor alemão. Foi senador em 1910 e ministro da educação, a convite do primeiro ministro Giovanni Giolitti, em 1920, na Itália. Deixou o cargo antes de Mussolini assumir o poder. Croce foi perseguido pelas tropas fascistas, chegando a ser preso durante o regime. Morreu em 1952 vítima de uma gripe.

não nos dizer cristãos” (CROCE *apud* VATTIMO, 2006a, p. 75) – e isso se deve ao fato de que

somos herdeiros de uma tradição que se nutriu de valores “cristãos”, como a caridade, a fraternidade, a recusa da violência, todos fundados por uma doutrina que tem por centro a ideia da redenção e a ideia da encarnação, ou, como São Paulo a denomina, da *kénosis* de Deus (VATTIMO, 2004a, p. 34).

O mundo moderno é a nossa proveniência, antes de sermos pós-modernos, somos participantes da modernidade com todas as suas implicações. Os valores cristãos que fundamentam o Ocidente representam a nossa tradição e a fortificam como o nosso mundo, mas é uma fortificação que em nada deve ser confundida com a metafísica. Se Vattimo evoca Paulo para dizer que tais valores estão fundados na *kénosis*, então ele quer dizer que os valores são históricos e pertencem ao ser humano no seu historicizar-se.

Considerações finais

Podemos dizer que Joaquim de Fiore é uma grande inspiração para Gianni Vattimo compor sua filosofia. Certamente, não é uma inspiração *stricto sensu* no sentido de desenvolver à risca as teses de Fiore, mas um despertar para a composição de uma filosofia historicamente responsável de conotação estritamente hermenêutica niilista. A Idade do Espírito anunciada por Fiore é lida por Vattimo como a época na qual o ser pode se comunicar na historicidade do ser humano como *Ereignis*. Por essa razão, a Idade do Espírito cumpre com o ensejo de superação da metafísica e abre as portas para um novo modo de pensar não peremptório, mas historicamente mutável. Tal postura irá implicar Vattimo, como veremos, na formulação do *pensiero debole*. A época que se abre com esse novo modo de pensar é uma época de pluralidade, que também é marcada por uma grande concentração midiática, o *mass media*, que pode estabelecer espaço para que os diálogos entre os diferentes grupos sociais aconteçam e as diferentes interpretações de mundo entrem em debate.

Nessa perspectiva, a Idade do Espírito, como pós-modernidade, carrega por base a hermenêutica niilista como fio condutor de si mesma e ressalta a importância do diálogo para a formação de uma sociedade democrática. De modo crítico,

podemos argumentar que os inúmeros modos de acesso à realidade, que essa condição permite, fomentam no mundo contemporâneo o surgimento de posturas anticientíficas, de políticas autoritárias e de manipulação da realidade por meio de mecanismos ideológicos. O crescimento de *fake news* apontam para isso. Não acreditamos que essas posturas sejam validadas por Vattimo, mas pode-se compreender erroneamente a obra dele indicando essa fragilidade. É importante ressaltarmos aqui que o conhecimento hermenêutico pressupõe de antemão uma forma de compreensão de mundo que nos situa na realidade que estamos. Cada época possui uma perspectiva própria através da qual seus habitantes fazem uma experiência de mundo particular. Assim, para se chegar à consolidação de um novo tempo, é necessário conhecer antes o modelo do qual ele provém. Vattimo problematiza essa proveniência da pós-modernidade como uma herança da tradição moderna que levou ao extremo as consequências da metafísica da presença. O pensamento moderno, com o desejo para a evolução da humanidade rumo à perfeição do novo, encaminhou o Ocidente para a sua maior desilusão: a descoberta de que não há uma história linear e uma etapa final de mundo perfeito. Com a possibilidade de uma não história, surgem as diversas formas de vida que se constroem historicamente no mundo.

Para Vattimo, em *A Sociedade Transparente* (1992), o *mass media* deve ser instrumento para dar voz a essas formas de vida reais que acontecem nas classes oprimidas e menos favorecidas da sociedade, criando, assim, um espaço democrático de diálogo e de tolerância. A vida que acontece diariamente de forma histórica no mundo é formada por uma linguagem e por uma tradição que a faz acontecer de um modo único. Essa formação constitui o ser humano como alguém que possui proveniência para interpretar o mundo e, por isso, ela o torna um ser hermenêutico. Em outras palavras, o ser humano é hermenêutico porque possui uma historicidade que lhe atribui categorias de compreensão e de formação de mundo.

Nessa perspectiva, dizer que a hermenêutica é parte fundamental da existência humana corrobora para a afirmação das inúmeras *Weltanschauungen* que se projetam sobre a realidade. Aqui está o que salva a humanidade: a interpretação do mundo. Interpretar não como alguém que está fora da história, mas como alguém que a assume como elemento primordial do círculo

hermenêutico. E de que a interpretação salva? Das amarras peremptórias que o pensamento metafísico condicionou o ocidente. A interpretação dilui a metafísica e possibilita outros modos de compreensão. Sobre isso, discutiremos no próximo capítulo, tendo em vista a articulação desta tese com a prerrogativa teológica da *kénosis* de Deus. Assim, como ponto de partida para o próximo capítulo, podemos afirmar que a figura de Jesus, o Nazareno, tem a pretensão de nos revelar que a compreensão de Deus também possui uma historicidade, já que tal compreensão faz parte da proveniência do próprio ser humano. Então, seria Deus um problema histórico? Com isso, sua revelação é tarefa de uma filosofia da história? Sobre essas questões podemos pensar o próximo capítulo.

CAPÍTULO 2: Secularização e *Kénosis*: a historicidade da revelação

O debate acerca da secularização é a pedra angular do discurso de Vattimo a respeito da religião (VATTIMO, 2018a, p. 34), sendo que a afirmação de um mundo secular é a afirmação da própria Idade do Espírito. Entretanto, também, é um termo que encontra no desenvolvimento histórico do mundo ocidental diversos significados, sendo o mais comum e aceito deles a separação entre Igreja e Estado. O conceito foi cunhado pelo magistério eclesiástico durante a Idade Média para distinguir o que pertencia ao mundo, o *saeculum* (o temporal), do que pertencia ao divino, o eterno, o sagrado na concepção de uma sociedade teocrática. Com o passar dos anos, o entendimento da Igreja foi se transformando ao ponto de o Concílio Vaticano II interpretar na *Gaudium et Spes* (1965) que “a secularização [está] ligada ao mistério da Encarnação” (FERREIRA, 2015, p. 99). É desse modo que Ferreira²³ compreende o concílio na síntese entre fé e vida cotidiana que o documento do magistério propõe quando afirma:

A exemplo de Cristo que exerceu um mister de operário, alegrem-se antes os cristãos por poderem exercer todas as atividades terrenas, unindo numa síntese vital todos os seus esforços humanos, domésticos, profissionais, científicos ou técnicos com os valores religiosos, sob cuja elevada ordenação, tudo se coordena para glória de Deus (CONSTITUIÇÃO PASTORAL GAUDIUM ET SPES, § 43)²⁴.

²³ Vicente de Paula Ferreira é um bispo católico, auxiliar da Arquidiocese de Belo Horizonte e religioso Redentorista. É doutor em Ciências da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora, com tese defendida sobre Gianni Vattimo (2013). É autor do livro *Cristianismo não religioso no pensamento de Gianni Vattimo* (2015), publicado pela Editora Santuário.

²⁴ “O Concílio exorta os cristãos, cidadãos de ambas as cidades, a que procurem cumprir fielmente os seus deveres terrenos, guiados pelo espírito do Evangelho. Afastam-se da verdade os que, sabendo que não temos aqui na terra uma cidade permanente, mas que vamos em demanda da futura, pensam que podem por isso descuidar os seus deveres terrenos, sem atenderem a que a própria fé ainda os obriga mais a cumpri-los, segundo a vocação própria de cada um. Mas não menos erram os que, pelo contrário, opinam poder entregar-se às ocupações terrenas, como se estas fossem inteiramente alheias à vida religiosa, a qual pensam consistir apenas no cumprimento dos atos de culto e de certos deveres morais. Este divórcio entre a fé que professam e o comportamento quotidiano de muitos deve ser contado entre os mais graves erros do nosso tempo. Já no Antigo Testamento os profetas denunciam este escândalo; no Novo, Cristo ameaçou-o ainda mais veementemente com graves castigos. Não se oponham, pois, infundadamente, as atividades profissionais e sociais, por um lado, e a vida religiosa, por outro. O cristão que descuida os seus deveres temporais falta aos seus deveres para com o próximo e até para com o próprio Deus, e põe em risco a sua salvação eterna. A exemplo de Cristo que exerceu um mister de operário, alegrem-se antes os cristãos por poderem exercer todas as atividades terrenas, unindo numa síntese vital todos os seus esforços humanos, domésticos, profissionais, científicos ou técnicos com os valores religiosos, sob cuja elevada ordenação, tudo se coordena para glória de Deus” (CONSTITUIÇÃO PASTORAL GAUDIUM ET SPES, § 43).

Contudo é na teologia cristã, com suas ramificações protestantes, que o debate acerca da secularização vai ganhar corpo no século XX, com pensadores como Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), Friedrich Gogarten (1887–1967), Harvey Cox²⁵ (1929–) e Paul Tillich (1886–1965), autores que compõem a teologia da secularização e entendem que o cristianismo provoca o mundo secular (FERREIRA, 2015). Há, ainda, autores como Max Weber que compreendem que a “dessacralização da natureza e da história, operada pela religião bíblica, estaria na raiz última da ciência moderna” (TORRES QUEIRUGA, 2003, p. 205), efeitos vistos inclusive no desenvolvimento do capitalismo em sua aliança com o discurso protestante. Algo que Vattimo claramente concorda, já que ele mesmo afirma em *Crer que se crê* (2018):

O sentido “positivo” da secularização, ou seja, a ideia de que a Modernidade laica é constituída também, e sobretudo, como continuidade e interpretação dessacralizante da mensagem bíblica é, por exemplo, nitidamente reconhecível nos estudos de sociologia religiosa de Max Weber, de quem todos nos lembramos da tese sobre o capitalismo moderno como efeito da ética protestante, e, mais em geral, a ideia de que a racionalização da sociedade moderna seja inconcebível fora da perspectiva do monoteísmo judaico-cristão (VATTIMO, 2018a, p. 34).

Há ainda Peter Berger (1929-2017), que entende a secularização como “um ‘efeito irônico’ do cristianismo, pois, este, em sua dinâmica profunda, propiciaria os fatores que levaram à dissolução de muitas de suas formas eclesiais”

²⁵ Dentre os autores citados, Harvey Cox merece destaque, pois, ao escrever sua obra de maior renome, *A Cidade Secular* (2015), ele constrói uma teologia da secularização que está intimamente conectada com a história bíblica, denotando que o modo de pensamento do povo hebreu foi o responsável por iniciar no mundo uma primeira forma de secularização que avançou com o surgimento e o alastramento da mensagem judaico-cristã. Faz-se notar que Cox elenca a secularização como um processo em desenvolvimento na história da humanidade que se divide em três aspectos: o desencantamento do mundo, a dessacralização da política e a desconagração de valores. Também é pertinente observar que a teologia da secularização de Cox entende o mundo secular ocidental como produto do pensamento cristão e afirma a cidade secular como *Cosmópolis* (ou *tecnópolis*) – seria essa também uma outra forma de afirmarmos a Idade do Espírito? –, a qual é coabitada por indivíduos de diversas formas de compreensão do mundo, o que lhe confere a pluralidade. Cox evidencia esse aspecto advindo da literatura bíblica quando traz a figura do pacto do Sinai (Êxodo 19), na qual a aliança com Javé não desmentia os outros deuses, mas os relativizavam. Desse modo, temos que a secularização não é a eliminação da religião ou afirmação do ateísmo, mas um processo inerente ao próprio movimento cristão. Para o estudo de Vattimo, observa-se que as implicações de Harvey Cox reverberam em sua obra quando o filósofo trata da secularização como um evento histórico e as teses do teólogo se aproximam daquilo que Vattimo expõe. O próprio Cox cita Vattimo na introdução de *A Cidade Secular*, reconhecendo-o como um pensador que seguiu suas ilações, levando-as para termos ainda mais fortes. É o que se lê: “Uma tese similar a que desenvolvi está agora sendo proposta por pensadores mais jovens, tais como o filósofo italiano Gianni Vattimo. Em termos até mais fortes que os meus, ele sugere que a secularização é a continuação histórica, de fato, ‘o destino’ do cristianismo, expressando seu autosacrifício essencial, ou *kénosis*” (COX, 2015, p. 29).

(TORRES QUEIRUGA, 2003, p. 206). As teses aqui referenciadas não possuem o intuito de resolução de um problema em debate, mas, sim, a confirmação de que a postura de Vattimo não é uma novidade, embora seja uma ousadia filosófica. Para a filosofia da religião, Vattimo é inventivo ao teorizar a secularização como herdeira do cristianismo e observar as suas implicações dentro da história da metafísica, e o faz resgatando o problema já apresentado por Karl Löwith, como evidenciamos na introdução desta dissertação. Outro fato que não podemos ignorar é que, indubitavelmente, a teologia da secularização influenciou o pensamento de Vattimo²⁶, sobretudo a teologia de Bonhoeffer, que, para ele, traz uma “autenticação’ secularizadora da fé” (VATTIMO, 2018a, p. 68) ao interpretar que não devemos nos dirigir a Deus como o “supremo *deus ex machina* [...] todopoderoso, mas em luta junto com o homem pelo triunfo do bem” (VATTIMO, 2018a, p. 68). O Deus que caminha junto com o homem toma sua forma na encarnação de Jesus, o Nazareno, na *kénosis* do Verbo, movimento que permitiu a entrada de Deus na história humana de modo definitivo. Dessa forma, Deus passa a ser um verbete histórico em nossa existência, tal como pensado por Vattimo e Pareyson na formulação da enciclopédia filosófica de Gallarate (VATTIMO; PATERLINI, 2018).

Nessa perspectiva, Vattimo lança a tese de que a pós-modernidade emerge do enraizamento do cristianismo na cultura ocidental. O Deus apresentado por Jesus é um Deus de fraqueza que não deseja ser reconhecido como o fundamento absoluto, mas que se revela no encontro e na proximidade dos seres humanos²⁷. Essa é a secularização de Deus e de um Deus que deseja ser secular. A pergunta que Vattimo faz é pelos efeitos da secularização na história da metafísica. Há um enfraquecimento de Deus e um enfraquecimento da metafísica que nos leva ao enfraquecimento do pensamento, pois outro modo de operar o pensamento deve emergir no fim da metafísica, já que a razão forte que a sustentava colapsou. Nietzsche e Heidegger são a continuação da dissolução metafísica na história do

²⁶ Não é a nossa intenção demonstrar aqui como o pensamento de Vattimo dialoga com a teologia da secularização; para tanto, pode-se ver: FERREIRA, Vicente de Paula. Da secularização ao cristianismo não religioso. In: FERREIRA, Vicente de Paula. **Cristianismo não religioso no pensamento de Gianni Vattimo**. Aparecida/SP: Santuário, 2015, p. 91-123.

²⁷ Esse parece ser o ensinamento de Jesus, o Nazareno, quando orienta os seus discípulos: “Em verdade ainda eu vos digo: se dois de vós estiverem de acordo na terra sobre qualquer coisa que queiram pedir, isso lhes será concedido por meu Pai que está nos céus. Pois onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, ali estou eu no meio deles” (Mateus 18, 19-20).

pensamento ocidental e, por isso, são colocados por Vattimo como autores cristãos, pois herdam do cristianismo um efeito secularizante. Eis o que afirma Vattimo:

Reconhecido o seu “parentesco” com a mensagem bíblica da história da salvação e da encarnação de Deus, o enfraquecimento que a filosofia detecta como traço característico da história do ser se chama secularização, entendida no seu sentido mais amplo, que abrange todas as formas de dissolução do sacro que caracterizam o processo de civilização moderno. Se, contudo, a secularização é o modo pelo qual se atua o enfraquecimento do ser, ou seja, a *kénosis* de Deus, que é o cerne da história da salvação, ela não deverá ser mais pensada como fenômeno de abandono da religião, e sim como atuação, ainda que paradoxal, da sua íntima vocação (VATTIMO, 2004a, p.35).

A mensagem anunciada pela Bíblia é lida aqui como um “apelo do ser”, pois é ela quem deve à civilização ocidental o seu acontecimento histórico. O que faz a filosofia da religião de Vattimo é a identificação do rastro de secularização que se confunde com o cristianismo, tornando-se também uma outra face deste (GONÇALVES, 2018b). Dessa maneira, o dispositivo de secularização do mundo é o próprio cristianismo que se adapta às novas formas da vida humana, afinal o objetivo da *kénosis* de Deus é cumprir exatamente este papel: a transcrição da mensagem da salvação em caracteres modernos e, na contemporaneidade, em caracteres pós-modernos.

O objetivo deste capítulo é identificar no pensamento vattimiano o caminho da secularização. Para tanto, partiremos do evento secular por excelência que é a *kénosis*, com a qual atravessaremos a compreensão de hermenêutica nas obras de Vattimo. Desse intento, nós propomos uma leitura conjunta do pensamento do autor que se estabelece no eixo *revelação-salvífico-hermenêutica*, possibilitado apenas na historicidade e evidenciado na Idade do Espírito. Do caráter histórico da hermenêutica, tem-se o *pensiero debole*, que também pode ser lido como a continuação da *kénosis*, pois tem a mesma perspectiva de enfraquecer as estruturas objetivas do pensamento. Para tanto, a estrutura do capítulo está do seguinte modo: no primeiro momento, trataremos da questão *Jesus: um evento secular*, na qual abordaremos o anúncio da mensagem cristã e a sua relação com a secularização; posteriormente, trataremos de pensar e desenvolver a ideia da hermenêutica como ponto central da filosofia da história da religião em Vattimo, na seção *A historicidade como revelação-salvífico-hermenêutica*, e, por fim, na seção

Il pensiero debole: a continuação da kénosis, desenvolveremos o conceito de *pensiero debole* em sua relação com a filosofia da religião vattimiana.

2.1. Jesus: um evento secular

Está longe da nossa preocupação travar um debate sobre a natureza de Jesus, o Nazareno. Tampouco nos importa identificar aqui uma espécie de cristologia presente na obra de Vattimo. No entanto, a leitura sobre Jesus que faz o filósofo italiano pode ser entendida como uma leitura demitologizada, como o faz Rudolf Bultmann²⁸, na obra *Demitologização* (1999), ao propor uma interpretação do mito que elimina qualquer caráter mitológico quando compreendido pela razão humana. A eliminação do mito em Vattimo não está equiparada à eliminação de Bultmann, já que o teólogo alemão insiste em uma racionalização total da teologia. Não nos parece que Vattimo esteja com a mesma preocupação, pois ele não é teólogo. Mas o modo como ele lê o mito a partir da filosofia pode ser chamado de um exercício demitologizante, pois há a eliminação de todo caráter metafísico – e, por isso, mítico – da estrutura do pensamento.

Uma visão demitologizada dos conteúdos da fé permite uma releitura da moral cristã e dos dogmas da religião (VATTIMO, 2018a). Tal atividade pode libertar Deus da estrutura metafísica e a realidade de uma ordem supostamente natural na qual estaria condicionada em uma relação de causa e efeito. Essas posições são frutos de uma elucubração metafísica que busca uma ordem perfeita em um mundo totalmente imperfeito. Sobre isso, ainda podemos constatar que a modernidade não foi capaz de livrar-se desse imaginário, pois as suas conquistas foram frente a um mundo medieval mergulhado na teocracia e na teologia. Talvez, os espíritos modernos reescreveram a teologia medieval de uma forma que a razão humana pudesse compreender. Em outras palavras, a teologia também foi secularizada

²⁸ Teólogo alemão protestante, Rudolf Bultmann (1884-1976) defende a tese de que o homem moderno não pode levar a sério as considerações da fé neotestamentária, pois vive sobre as condições da ciência que lhe dá novas formas de compreensão da realidade. Ao assumir a fé nos dogmas cristãos, o homem moderno estaria cometendo um *sacrificium intellectus* (BULTMANN, 1999, p. 8), isto é, um sacrifício da sua inteligência ao preferir o mito à ciência. É pertinente observar que Bultmann traça uma teologia fundamentada sobre a ontologia heideggeriana, a qual lhe permite interpretar as sagradas escrituras a partir das vivências dos sujeitos e não na condição peremptória da metafísica. Para se ter uma introdução ao pensamento teológico de Bultmann, pode-se conferir: BULTMANN, Rudolf. **Demitologização**. Coletânea de ensaios. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

durante o período moderno. A ideia da perfeição e do belo permaneceram junto com a expectativa de um fim último no qual a história iria findar-se e a humanidade alcançaria seu apogeu. O paraíso celeste foi trocado por uma sociedade justa em que os seres humanos alcançariam uma vida boa e uma paz perpétua. Este é o grande mito da modernidade: a expectativa de que o novo vencerá o antigo e estará em um maior grau de perfeição (VATTIMO, 2002a).

Nessa perspectiva, a intenção de Vattimo é demitologizadora na medida em que dissolve a metafísica, abolindo uma visão teleológica da história. Sem esse princípio, todas as questões existenciais da vida humana precisam ser ressignificadas e essa ressignificação deve partir agora da própria vida enquanto uma vida fática que experiencia o mundo com uma atitude hermenêutica. Assim, o pilar que fundamenta toda forma de conhecimento humano é o próprio *Dasein* e a existência é o mundo de possibilidades no qual ele pode realizar-se. Nesse eixo interpretativo, temos que a própria vida de Jesus, o Nazareno, precisa ser lida na perspectiva existencial daquele que é interlocutor. Por essa razão, “a revelação não revela uma verdade-objeto; fala de uma salvação em andamento” (VATTIMO, 2018a, p. 44). O evento Jesus é o evento da doação de Deus na facticidade humana, diluindo toda separação entre história profana e história sacra (VATTIMO, 2004a, p. 61), demitologizando até mesmo o discurso sobre Deus.

De acordo com a teologia paulina expressa em Filipenses, na qual Paulo afirma:

Tende em vós mesmo o sentimento de Cristo Jesus: 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 reconhecido em seu aspecto como um homem, abaixou-se, tornando-se obediente até a morte, à morte sobre uma cruz (FI 2, 5-8).

Vattimo interpreta a encarnação de Deus como *κενώσεις* (*kénosis*), isto é, como o rebaixamento de Deus à condição humana. A palavra de origem grega tem sua raiz no verbo *κενών* (*kenón*) e significa esvaziamento, aniquilamento. Jesus, o Nazareno, esvazia-se de sua condição divina e assume a totalidade da humanidade, fazendo-se fraco, ou melhor, enfraquecendo-se. O ato de enfraquecimento de Deus é o ato mesmo da secularização, pois ele denota a passagem do Deus da metafísica para o Deus da historicidade ou, então,

“passamos do ser de Deus para a história do ser de Deus com os pobres, os famintos e os marginalizados” (CAPUTO; VATTIMO, 2010, p. 26)²⁹. Isso quer dizer que o discurso sobre Deus passou a habitar a vida humana em sua realização concreta, assim ele também se seculariza e a *kénosis* agora “deve ser interpretada como sinal de que o Deus não violento e não absoluto da época pós-metafísica tem como traço distintivo a mesma vocação ao enfraquecimento de que fala a filosofia de inspiração heideggeriana” (VATTIMO, 2018a, p. 32). Por essa razão,

é a própria experiência da kenosis de Jesus que inaugura um tempo no qual o próprio absoluto de Deus se torna encarnado e esvaziado, destruindo toda e qualquer importância de continuar pensando a divindade em suas feições de poder e de majestade (FERREIRA, 2011, p. 62).

Está aqui uma questão pertinente para o estabelecimento de pontes futuras entre o pensamento de Vattimo e a teologia ou, até mesmo, para o desenvolvimento de uma outra teologia. Uma teologia enfraquecida.

Vattimo compreende que o movimento do enfraquecimento de Deus é o mesmo movimento que Nietzsche anuncia no fragmento 125 de *Die Fröhliche Wissenschaft (A Gaia Ciência, 1882/2012)*, isto é, o movimento da morte de Deus. Ainda, é o mesmo movimento de Heidegger em sua empreitada por dissolver a metafísica. O Deus que morre com a metafísica é o deus violento de onipotência e absolutismo, é o *οντος ον (ontos on)* platônico. Por isso, a “dissolução da metafísica é também o fim dessa imagem de Deus, a morte de Deus que Nietzsche falou” (VATTIMO, 2018a, p. 31). Nesses termos, a ontologia ganha a sua transcrição na mensagem cristã, fazendo-se fraca. Uma ontologia kenótica e niilista que permite o dar-se do ser na *Ereignis*. Desse modo, assumindo que a encarnação de Jesus é a encarnação da palavra³⁰, do *λογός (logos)*, tem-se que “a Palavra de Deus não se revela como evento fechado do passado, porém como instauradora de um processo contínuo porque é encarnação. Sua realidade dinâmica está no fato de se tornar carne humana” (FERREIRA, 2015, p. 101), de modo que a revelação se dá de forma continuada na historicidade dos homens, pois

²⁹ Afirmação de Jeffrey Robbins na introdução do livro *Después de la muerte de Dios* (2010) publicado por Vattimo e John Caputo (1940–). Original em espanhol: “pasamos del ser de Dios a la historia del ser de Dios con los pobres, los hambrientos y los marginalizados” (CAPUTO; VATTIMO, 2010, p. 26).

³⁰ Referência ao evangelho de João quando afirma: “E o verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1, 14).

o Deus que revela a si mesmo na história é o Deus que esvazia-se da plenitude do seu ser primordial; então, ele de fato e verdadeiramente torna-se manifesto na história, e *finalmente a história se torna não simples arena da revelação, mas o verdadeiro Corpo de Deus encarnado* (ALTIZER *apud* FERREIRA, 2015, p. 102, grifo nosso).

Com isso, os sujeitos históricos fazem parte do movimento *kenótico* de Deus e podem continuar a transcrição da mensagem cristã em outros termos que não seja a mensagem mesma do Evangelho, mas que continue o anúncio da dissolução metafísica, pois, como afirma Vattimo, “se me esforço para entender seriamente o sentido da *kénosis*, seguindo também os êxitos da crítica filosófica da mentalidade metafísica, dou-me conta de que o desmascarador é o próprio Cristo” (VATTIMO, 2018a, p. 67). O que isso significa é que o anúncio kenótico é o anúncio da dissolução de todas as estruturas fortes e metafísicas, e isso porque “a secularização é o modo pelo qual se atua o enfraquecimento do ser, ou seja, a *kénosis* de Deus, que é o cerne da história da salvação” (VATTIMO, 2004a, p. 35) e, portanto, a secularização “não deverá ser mais pensada como fenômeno de abandono da religião, e sim como atuação, ainda que paradoxal da sua íntima vocação” (VATTIMO, 2004a, p. 35).

Nessa perspectiva, se a *kénosis* é a secularização do próprio Deus, temos um “Deus ‘diferente’ do ser metafísico” (VATTIMO, 2016, p. 65) que não aceita nenhuma verdade definitiva e absoluta e, por isso, pode ser chamado de um Deus relativista, já que “*nur noch ein relativistischer Gott kann uns retten*”³¹ (VATTIMO, 2016, p. 58, grifo nosso), e, em razão disso, esse Deus não é só relativista³², como também é fraco, e fraco, porque *kenótico*. O Deus do cristianismo para Vattimo é o Deus da quebra do fundamento (*Grund*) e da dissolução da verdade, uma vez que, como afirma Zabala, em *Uma religião sem teístas e ateístas*, publicado no livro

³¹ Tradução do alemão: “*Já ainda só um Deus relativista pode nos salvar*”. Vattimo atribui à expressão de Heidegger o adjetivo “relativo”. Em 1966, Martin Heidegger deu uma entrevista para o jornal *Der Spiegel* que foi publicada apenas dez anos mais tarde, após a sua morte por seu próprio desejo. A entrevista ficou conhecida como “*Nur noch ein Gott kann uns retten*” ou, na tradução para o português, “*Já só um Deus nos pode ainda salvar*”. Pode-se conferir a entrevista em: HEIDEGGER, Martin. **Já só um Deus nos pode ainda salvar**. Tradução de Irene Borges Duarte. Covilhã: LusofiaPress, 2009.

³² Vattimo entende que apenas Deus pode ser relativista e isso está associado à sua compreensão de linguagem enquanto portadora de sentido e interpretação. Deus é relativista, pois apenas ele pode ser dito de inúmeros modos diferentes a partir dos diversos sujeitos que habitam um horizonte historicamente situado e diverso. Assim, o relativismo de Deus está na interpretação que a humanidade faz de sua revelação. Deus é relativo mediante o horizonte pelo qual o acessamos.

organizado por ele *O futuro da Religião* (2006), “a verdade do cristianismo é a dissolução do próprio conceito metafísico de verdade” (ZABALA, 2006, p. 39).

Se há a quebra da metafísica da objetividade pela encarnação e, conseqüentemente, a quebra da noção de fundamento, então, é necessário um outro alicerce para a experiência humana que não seja o ontoteológico, pois, como aponta Vattimo, em *O vestígio do vestígio* (2000), “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” (VATTIMO, 2000, p. 106). Isso quer dizer que o próprio Deus provoca a secularização. No entanto é

a modernidade que, desenvolvendo e elaborando em termos puramente mundanos e seculares a herança hebraico-cristã (a ideia de história como história da salvação, articulada entre criação, pecado, redenção, espera do juízo final), confere um alcance ontológico à história, significado determinante para nossa colocação no curso desta (VATTIMO, 2002a, p. VIII).

O que isso significa é que a modernidade é uma releitura da Idade Média em uma metafísica suavizada e, inclusive, demitologizada³³. As aspirações modernas de perfeição e busca pela objetividade são aspirações medievais transcritas para um espírito secular. Com isso, temos que a secularização nada mais é do que a transcrição da mensagem cristã em conceitos abstratos que operam a mesma lógica da necessidade e da derivação. A ontoteologia persiste e persegue o pensamento, e só a pós-modernidade é detentora de um fármaco em um período de convalescença. É aceitando o fato de um pensamento sem αρχή que nos possibilita o desprendimento da metafísica da presença, ao mesmo tempo em que nos permite observar os seus efeitos na história da humanidade ou, como pondera Gadamer, na história dos efeitos (*Wirkungsgeschichte*)³⁴.

³³ Vejamos: a tese é de que a modernidade relê a metafísica medieval. A mitologia presente na Idade Média refere-se à problemática de se compreender Deus como a premissa lógica da existência da realidade e, portanto, como fundamento do mundo das coisas. Consideramos os avanços da epistemologia medieval presentes nos cristãos Tomás de Aquino, Guilherme de Ockham, Boaventura e, ainda, na epistemologia operada pelos islâmicos como Avicena (908–1037) e Averróis (1126–1198). Por essa razão, não tratamos a Idade Média como um período mitológico, mas como uma etapa da história da metafísica que ganhará na modernidade outros termos para dizer o mesmo. Tese próxima a essa podemos encontrar no texto *A palavra de Nietzsche “Deus morreu”* (1998), de Martin Heidegger, no qual o autor ainda afirma que a crise dessas epistemologias culmina para uma outra forma de pensar que aparece despontando na filosofia de Nietzsche.

³⁴ A *Wirkungsgeschichte*, história dos efeitos, é o conceito com o qual Gadamer entende a herança dos pressupostos da pré-compreensão que herdamos enquanto seres históricos que interpretam o mundo pela hermenêutica. Na história dos efeitos, também está dada a fusão de horizontes que possibilita a união entre o mundo do texto e o mundo do leitor (em uma via de hermenêutica

Tal secularização da mensagem cristã é, para Vattimo, uma provocação que parte de dentro do próprio desenvolvimento do cristianismo como uma religião histórica. Em perspectiva teológica, a secularização equipara-se a *kénosis*, pois dela se inicia (VATTIMO, 2004a). É importante considerarmos que, “como evento salvífico e hermenêutico, a encarnação de Jesus (a *kénosis*, o rebaixamento de Deus) é ela mesma, acima de tudo, um fato arquetípico da secularização” (VATTIMO, 2004a, p. 86). A imagem cristã da *kénosis* de Deus denota o enfraquecimento da imagem do sagrado e da concepção metafísica da realidade, pois Deus sai de um plano inalcançável e passa a habitar a historicidade.

Esse é o maior escândalo que a religião cristã pôde propor e é, também, “a primeira martelada contra o edifício da metafísica como objetividade” (VATTIMO, 2016, p. 75). Fora da metafísica, não há categorização de Deus, da verdade, da ética e da essência do ser humano como algo que seja sua natureza, pois “não existem fatos, apenas interpretações” (NIETZSCHE apud VATTIMO, 2006a, p. 63). Interpretações são frutos da existência humana como projetualidade. Sendo, portanto, finitas e históricas. No entanto, elas sempre se remetem ao mundo de onde provêm. Assim, a interpretação tem uma tradição, porque a tradição já é interpretação. Entende-se, então, que “o evento da encarnação é a abertura do horizonte hermenêutico concebido como escuta e interpretação dos vários anúncios que chegam como transmissão” (FERREIRA, 2011, p. 68) dentro da *Überlieferung*. Nesses termos, podemos concluir que Jesus, o Nazareno, é um evento secular, pois ele nos revela um “Deus diferente” (VATTIMO, 2016) e nos mostra uma salvação que passa pelo ato interpretativo que nos salva.

2.2. A historicidade como *revelação-salvífico-hermenêutica*

Partimos da tese de que “a salvação passa pela interpretação” (VATTIMO, 2018a, p. 59). Essa afirmação de Vattimo parece-nos ter implicações teológicas, mas, antes de ter qualquer intenção desta natureza, ela está configurada dentro de um pensamento solidamente filosófico e hermenêutico. Uma salvação interpretativa

metodológica) ou, ainda, a união entre duas perspectivas distintas que explicam a realidade de formas diferentes. Ter consciência da história dos efeitos sugere, portanto, que o hermeneuta é capaz de dialogar com a tradição que herda (*Überlieferung*) e com sua experiência presente, possibilitando o surgimento de uma nova compreensão.

requer que o sujeito compreenda a sua realidade a partir de categorias de compreensão que lhe são próprias, tal movimento revela uma força hermenêutica que constrói o mundo da salvação dentro do horizonte daquele que será salvo. O que isso significa é que não há um caráter normativo para aquilo que produz salvação, o que há é a experiência de um sujeito histórico que compõe o mundo e lhe dá significado. Neste dinamismo histórico,

Deus e homem estão coenvoltos numa história de mal e de dor, pecado e expiação, perdição e salvação, na qual se descerra o sentido último de um sofrimento que, no seu significado redentor, não só une todos os homens entre si, sobre o fundo de uma solidariedade universal na culpa e na dor, mas também os une – verdadeira *copula mundi* – ao Deus da cenose [*kénosis*] (PAREYSON, 2012, p. 11)³⁵.

Observemos que a experiência de Deus, evocada pela afirmação de Vattimo e Riconda, remonta à construção estética da hermenêutica que traz a história da salvação como eventos que se realizam na “história mundana” (VATTIMO, 2004a, p. 55), isso porque Vattimo entende a experiência religiosa na pós-modernidade como uma experiência estética feita através de um “Deus ornamento” (VATTIMO, 2004a, p. 55). Por estética, ele entende o “estado da realidade no qual ela não mais se distingue nitidamente da fantasia: o que também chamamos de ‘poético’” (VATTIMO, 2004a, p. 70). Aqui, temos a abertura para uma pluralidade de interpretações que está na fundação de um pensamento hermenêutico autêntico – primeiro porque o estado poético da realidade não se confina a uma descrição objetiva da realidade como uma *adaequatio rei et intellectus*, conforme teorizou Tomás de Aquino³⁶; segundo porque, como proposição que deriva da primeira premissa, se a realidade não se apresenta como adequação oriunda de uma estrutura metafísica, então há uma outra forma de experienciar o mundo: a estética

³⁵ Citação do prefácio do livro *Dostoiévski: Filosofia, romance e experiência religiosa* (2012) de Luigi Pareyson escrito por Gianni Vattimo e Giuseppe Riconda.

³⁶ Premissa importante para a teoria do conhecimento desenvolvida na Idade Média e Moderna. No sentido de uma verdade lógica, a afirmação *adaequatio rei et intellectus* assumiu, no pensamento ocidental, a forma mais clara de expressar a composição da verdade, pois denota que o verdadeiro é a adequação da coisa e do intelecto. Essa noção é própria de Tomás de Aquino quando retoma as ideias de Aristóteles e que se expressa de uma forma mais nítida na afirmação de que verdadeiro é *adaequatio intellectus nostri ad rem*, isto é, adequação da nossa inteligência às coisas. Todo esse movimento é epistemológico, pois fundamenta a teoria do conhecimento em Tomás de Aquino e seu legado posterior. Há ainda que se considerar que, para o filósofo medieval, existe uma verdade ontológica que se expressa na afirmação *adaequatio rei ad intellectum*, que é a adequação do ente ao Ser ou ao intelecto divino. Para uma compreensão melhor do termo a partir de Tomás de Aquino, pode-se conferir: AQUINO, Tomás de. *Questões discutidas sobre a verdade*. In: AQUINO, Tomás de; ALIGHIERI, Dante. **Seleção de Textos**. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

– que no sentido que apresentamos aqui evoca as linhas da teoria da formatividade de Luigi Pareyson ao compreender que nem mesmo a formatividade é capacitada de uma forma específica (PAREYSON, 1993) –, que funda o mundo como experiência interpretativa de onde provém o conhecimento do mundo. O que temos disso é que inúmeras interpretações podem surgir sobre um fato e essa é uma realidade poética, as formas de interpretação do mundo adquirem uma formatividade plástica pela qual leem a realidade. Essa tese corrobora com o que Vattimo apresenta, em *Para além da interpretação* (1999), a respeito das premissas de Pareyson, quando afirma que “Cristo não desmente os mitos e as estórias de deuses falsos e mentirosos: torna-os pela primeira vez, capazes de significar de verdade o divino” (VATTIMO, 1999, p. 82). Talvez, essas também sejam as considerações sobre *Die Zeit des Weltbildes* (*O tempo da imagem do mundo*, 1938/1998) de Heidegger ou, ainda, a pluralidade de deuses que nascem com a morte de Deus em Nietzsche.

Este é o tom da proposta filosófica de Vattimo: afirmar uma filosofia capaz de lidar com as inúmeras interpretações do mundo, interpretações que brotam do ser humano lançado à abertura-existencial como destino (*Geschick*). Essa condição põe o ser humano no horizonte da historicidade, da qual herda os pressupostos necessários para compreender o mundo e estabelecer com ele uma experiência (*Erfahrung*³⁷) de interpretação. A tarefa vattimiana está dada seguindo os passos da desconstrução da metafísica proposta já por Heidegger no sexto parágrafo de *Ser e tempo*. Ali, o filósofo alemão identifica, na afirmação da historicidade do *Dasein*, a superação da ontologia clássica que é gestada entre os

³⁷ O conceito de experiência que Vattimo utiliza não é o conceito da filosofia empirista que tomava a experiência do ser humano como uma simples relação entre sujeito e objeto, possibilitando o conhecimento pragmático. O filósofo italiano segue as bases da filosofia de Heidegger e Gadamer e prefere o conceito de *Erfahrung*, que denota uma compreensão operada na relação entre o sujeito e o objeto, mas que há participação do sujeito na interpretação do fenômeno. Como observa Heidegger, em *O conceito de experiência em Hegel* (1942/1998), é válido considerar que *Erfahrung* deriva do verbo alemão *fahren*, que denota movimento. Assim, entender *Erfahrung* como experiência implica dizer que é uma experiência em movimento que está no dinamismo histórico (o horizonte hermenêutico) daquele que experiencia. É um conhecimento a partir do envolvimento entre o sujeito e o objeto na medida em que só há compreensão da coisa na dada relação com o ser humano. Por isso, esse modo de compreensão é hermenêutico, pois traz “a filosofia que coloca no seu âmago o fenômeno da interpretação, quer dizer, de um conhecimento do real que não se pensa como espelho objetivo das coisas ‘lá fora’, mas como uma apreensão que traz consigo a marca de quem ‘conhece’” (VATTIMO, 2001, p. 24), de modo que a experiência como *Erfahrung* “modifica efetivamente quem a faz” (VATTIMO, 2019a, p. 112). Para uma melhor compreensão do conceito, pode-se ver o ensaio: VATTIMO, Gianni. A ontologia hermenêutica na filosofia contemporânea. Teresina/PI: **Pensando – Revista de Filosofia**. v. 10, n. 19, 2019a, p. 107-126.

gregos, mas que influencia todo o pensamento ocidental até Kant. Heidegger reforça a necessidade de problematizar a ontologia grega para tomá-la partindo da temporaneidade, colocando a condição ontológica temporal do *Dasein* como necessidade para a interpretação, isso está dado à medida em que o “ser da presença [*Dasein*] tem o seu sentido na temporalidade. Esta, por sua vez, é também a condição de possibilidade da historicidade enquanto um modo de ser temporal da própria presença” (HEIDEGGER, 2012, p. 57). O movimento do ser na temporalidade é o movimento da sua própria compreensão. O ser está lançado no horizonte da historicidade ou, ainda, na abertura histórico-destinal.

A abertura é o espaço no qual o *Dasein* se apropria das suas pré-compreensões de mundo que são suas categorias de compreensão, pelas quais pode experienciar e interpretar a realidade de uma forma nova e autêntica, algo que apenas o estado poético pode nos garantir sem ferir uma ordem previamente estabelecida pela metafísica. Desse modo, a abertura identifica-se com a tradição (*Überlieferung*), que se torna proveniência, na qual “o intérprete possui uma pré-compreensão fundada na coisa, porque pertence existencialmente a uma história constituída e codeterminada pela coisa mesma que se lhe dá a interpretar” (VATTIMO, 2019a, p. 118). Essa posição garante que o jogo da interpretação não seja uma experiência relativista da realidade, pelo contrário, afirma que só é possível interpretar (e, por isso, conhecer) o mundo à medida em que estamos situados em uma tradição que vêm a nós como proveniência.

É na obra *Crer que se crê* (2018) que Vattimo lança a ideia de que o Ocidente possui uma herança cristã que se revela como destino (*Geschick*) do ser no processo de enfraquecimento do ser. Esse enfraquecimento está conectado ao movimento da *kénosis* de Deus, pelo qual a herança do cristianismo se faz visível. Essas elucubrações foram melhor desenvolvidas por Vattimo em *Depois da Cristandade* (2004a), obra na qual ele expõe de uma maneira mais clara a relação presente entre a *kénosis* e o enfraquecimento, mas leva a discussão para um outro patamar: o da secularização. Aqui, a tese da secularização é um ponto fundamental e possui dois aspectos: o político-cultural e o teológico (VATTIMO, 2004a). Interessados pela perspectiva teológica da tese neste momento, temos que a *kénosis* é a própria secularização do cristianismo. Assim, a humanidade presente na história carrega consigo as bases para a construção de mundo que estão

fundadas sobre a mensagem do cristianismo. É claro que essa mensagem se ofusca com uma interpretação literal e nos exige uma exegese constante ou, com os termos de Joaquim de Fiore, exige-nos uma leitura “espiritual” (VATTIMO, 2004a, p. 59) da Escritura que nos faça contemplar a Idade do Espírito como um tempo de abertura hermenêutica. Isso nos permite assumir que a revelação se dá de forma continuada (VATTIMO, 2018a) e não se encerra como um fato objetivo. Ela também é fruto de uma realidade permeada pela poeticidade. É nesse sentido que Vattimo afirma: “a história da salvação anunciada pela Bíblia se realize [se realiza] nos eventos da história mundana” (VATTIMO, 2004a, p. 55).

No título desta seção, sugerimos o eixo de palavras: *revelação-salvífico-hermenêutica* para denotar a coimplicação dos três termos, indicando que não há separação possível entre eles em um pensamento pós-moderno – isso porque a revelação insiste em ser interpretada enquanto se dá ao *Dasein* e, ao ser interpretada, insiste em salvá-lo da condenação metafísica da realidade. A mensagem cristã nos salva do peso da peremptoriedade do real e da eterna condenação do mundo em um quadro de notas morais que não prescrevem sentido dentro da perspectiva histórico-hermenêutica. O que isso supõe é que, em Vattimo, a revelação produz a salvação enquanto uma interpretação na experiência do sujeito que é, sempre, historicamente situado. A salvação aparece como uma “fruição ‘perfeita’ dos significados e das formas espirituais que a história da humanidade produziu e que constituem o ‘reino’ da imortalidade” (VATTIMO, 2004a, p. 72). Isso se deve ao fato de que

A historicidade, levada a sério, revela que o que parecia uma ruptura com o mundo cristão, a secularização, é, para Vattimo, a realização do próprio cristianismo. De que modo? A partir do ponto inaugural da experiência cristã que é a encarnação e a *kénosis*. A entrada de Deus na história por meio do logos, Cristo, esvaziando-se na condição humana, faz, portanto, da história, uma única fonte de salvação. Rompeu-se a dicotomia entre transcendência e imanência, brotando somente o dar-se da história como lugar de eternidade, porque ela é morada de Deus no mistério contínuo do homem (FERREIRA, 2015, p. 121).

Pode-se observar, portanto, que a *kénosis* configura a condição histórica do ser humano. O estar historicamente situado do sujeito o coloca em uma condição de sujeito epocal ou, ainda, de epocalidade. O sujeito pertencente a uma época lhe dá o ser que se revela apenas na epocalidade, isso porque o ser só pode dar-se ao

sujeito mediante sua perspectiva histórico-destinal (VATTIMO, 2002a, p. VIII). Essa compreensão Vattimo carrega desde Heidegger, com o qual aprende que o ser humano é o “Pastor do Ser” (HEIDEGGER, 2008, p. 343). Esse pastoreio acontece pelo uso da linguagem com a qual “o ser assume um caráter epocal” (GONÇALVES, 2018b, p. 252). O *Dasein* orienta o ser das coisas pela linguagem, pois, somente através dela, “as coisas nos podem aparecer, e só no modo como a linguagem a faz aparecer. ‘É a linguagem que proporciona o ser à coisa” (VATTIMO, 1989, p. 122). Portanto, no horizonte histórico-destinal do *Dasein*, encontra-se a linguagem que proporciona ao ser humano os instrumentos necessários para tatear e compreender a realidade que o cerca, a fim de que ele produza o mundo e constitua o mundo com os outros.

Enquanto pastor do ser, o ser humano funda o mundo. Note-se: o ser humano, o *Dasein*, não busca o fundamento do mundo, mas funda o próprio mundo, articulando-se sobre a estrutura de pré-compreensão adquirida com a linguagem. Nessa perspectiva, só há mundo e significação do mesmo e, conseqüentemente, ser, se há *Dasein*. Não há nada para além da existência epocal do ser humano. Por isso, diz Vattimo que o “ser não é fundamento, qualquer relação de fundação se dá já sempre no interior de *uma* época do ser, mas as épocas como tais são *abertas*, e não fundadas pelo ser” (VATTIMO, 2002a, p. 115, grifo do autor). Essa compreensão está inserida no que Vattimo compreende por ontologia da atualidade³⁸, que pode ser entendida como “a filosofia que se exercita como uma interpretação da época e dá forma a um sentir difuso acerca do sentido da existência atual em certa sociedade e em determinado mundo histórico” (VATTIMO, 2016, p. 55). São os espíritos da época que dão forma e sentido para ela. Mas tal forma e sentido é uma construção amparada por uma ontologia hermenêutica que

³⁸ Ontologia da atualidade é um conceito de Michel Foucault (1926–1984). Vattimo o toma *grosso modo* compreendendo que a formulação de Foucault é uma resposta contrária à “analítica da verdade”. Portanto, a ontologia da atualidade não está preocupada em (e nem acredita que seja possível) definir condições de verdade que estejam fora da relação histórica da sociedade. Por “ontologia”, Vattimo colhe o significado, partindo de Heidegger, como uma tarefa hermenêutica. Por “atualidade”, ele entende ser a condição da vida atual dos sujeitos pós-modernos. Através da ontologia da atualidade, Vattimo pretende superar a fenomenologia tradicional de Husserl, pois esta “deixa de lado o ente que a formula” (VATTIMO, 2016, p. 42). Vattimo define que a ontologia da atualidade possui dois sentidos: “dar-se conta do paradigma em que estamos lançados, e suspender sua pretensão de validade definitiva em favor de uma ausculta do ser enquanto não dito” (VATTIMO, 2016, p. 45-46). Para um aprofundamento na questão, pode-se ler: VATTIMO, Gianni. **Adeus à verdade**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2016, p. 37-49.

constitui o ser humano desde sua origem. O ser humano nasce interpretando a realidade e criando o mundo. Porém toda essa construção segue uma historicidade que faz culminar as épocas nas quais são gestadas. Observemos que a emergência da modernidade é fruto de uma sociedade que segue um modelo judaico-cristão que confere ao ser humano as bases para a compreensão da realidade e permite o avanço da sociedade ocidental como foi configurado pela modernidade através da “construção do capitalismo, da ciência natural e da tecnologia moderna” (VATTIMO, 2004a, p. 99).

A partir daqui, toma-se em questão que a revelação de Deus se dá na medida em que o ser humano existe e pode com ele fazer uma experiência religiosa de qualquer natureza (ritual, comunitária, mística e outras). Como herdeiros da tradição bíblica que somos, devemos compreender que Deus se revela no mundo histórico para realizar o “mistério contínuo do homem” (FERREIRA, 2015, p. 121) na dada relação com ele. É porque entra na história por meio do *logos* que Deus a torna fonte de salvação, pois o *logos* liberta a realidade da peremptoriedade metafísica. O ser humano está na história e Deus se revela para ele nela, o *logos* a santifica como possibilidade salvífica ao interpretá-la como uma realidade poética. Nesse movimento, a divindade também segue os passos da humanidade e é dizível pela condição existencial do ser humano em determinada época. A tese é, portanto, que a história do homem é a história da secularização de Deus ou, também, pode-se dizer, história do enfraquecimento do ser.

No ensaio *Vestígio do vestígio* da obra *A Religião: o Seminário de Capri* (2000), Vattimo assume que a encarnação confere à história um sentido de revelação redentora. Isso se dá na medida em que a história do Ocidente é concebida como proveniente da tradição judaico-cristã, o que garante que a dissolução da metafísica apresentada na filosofia pós-moderna é, em suma, um retorno ao anúncio da encarnação de Deus, pois a *kénosis* revela a necessidade da quebra com a peremptoriedade do real. Dá-se aqui a salvação como experiência de emancipação das amarras metafísicas do pensamento. Emancipação que está aliada, e só é possível, a uma postura hermenêutica que é capaz de compreender a realidade como pluralidade de experiências estéticas, ao passo que atribui plausibilidade a elas.

É o fato de a encarnação conferir à história o sentido de uma revelação redentora, e não somente de um confuso acúmulo de acontecimentos que perturbam a estruturalidade pura do verdadeiro ser. Que a história tenha um sentido redentor (ou, em linguagem filosófica, emancipativo) – ainda que seja, ou justamente por ser história de anúncios e respostas, de interpretações, e não de “descobertas” ou da imposição de presenças “verdadeiras” – é algo que só se torna imaginável à luz da doutrina da Encarnação (VATTIMO, 2000, p. 106).

A encarnação provoca a história como história do enfraquecimento do ser, ela emancipa a história, ou seja, torna-a livre do imperialismo metafísico e a revela como história do ser em sua doação para o *Dasein*. A história do ser é o que deve ser lido pela ontologia da atualidade (ontologia do enfraquecimento) tal qual um processo de *Verwindung* que se dá como um “longo adeus às estruturas fortes do ser [e] pode-se conceber apenas como um processo indefinido de consumação e dissolução dessas estruturas” (VATTIMO, 2018a, p. 62). Nesse sentido, pelo enfraquecimento do ser, há uma dissolução de todas as categorias modernas de pensamento, sobretudo da concepção de história como progresso (VATTIMO, 2002a). O progresso para Vattimo é característico do pensamento metafísico que possui em sua operação a categoria do “novo”, indicando superação do antigo e sobreposição do que é mais verdadeiro, conforme já tratamos no primeiro capítulo. Vattimo, no entanto, pensa a história não como progresso, mas como dissolução que encontra sua origem no anúncio da mensagem cristã da *kénosis de Deus*.

Esse movimento coloca o ser em uma relação de subtração constitutiva com a historicidade, e não em uma afirmação constitutiva. A cada subtração do ser, ele se revela como interpretação ao pensamento, sendo impossível um retorno à estrutura objetiva. Esse caminho tem suas raízes também no niilismo nietzscheano que Vattimo adota e identifica com a encarnação do verbo (VATTIMO, 2018a). Assim como a *kénosis* desmente os “traços ‘naturais’ da divindade” (VATTIMO, 2018a, p. 42), o niilismo desmente a realidade permanente da metafísica e abre o pensamento para um enfraquecimento salvífico, tal como faz Deus ao entrar na história humana.

Por fim, se esse raciocínio nos indica que temos como traço constitutivo de nossa epocalidade a *revelação-salvífico-hermenêutica*, então podemos dizer que essa revelação é salvífica enquanto interpreta uma historicidade poética possibilitada apenas pelo niilismo consumado que Nietzsche anunciou (libertando-

nos do historicismo) e que prevê que o “único significado possível é aquele que o homem se atribui com a própria criatividade” (VATTIMO, 2010a, p. 15). Da criatividade, brota a fruição dos significados e, certamente, esse é o maior anúncio que o evangelho nos comunica: a história é feita de homens e mulheres que vivem experiências particulares, criando histórias particulares que as salvam de uma condenação eterna. Em suma, depois que a humanidade se deu (ou se der) conta desse traço característico do sujeito contemporâneo, não há mais possibilidade alguma de sustentarmos a existência de uma “História” única que, na maior parte das vezes, é serva de um pensamento imperialista e violento (VATTIMO, 2002b). O modo de dissolução desse sistema metafísico só se faz possível numa história compreendida como salvífica e secularizada, Vattimo afirma:

A salvação desenvolve-se na história também mediante uma interpretação cada vez mais “verdadeira” das Escrituras, na linha do que acontece na relação entre Jesus e o Antigo Testamento: “Ouvistes o que foi dito... mas eu vos digo...” E, em especial: “Já não vos chamo servos, mas amigos”. O fio condutor da interpretação que Jesus dá ao Antigo Testamento é a nova relação mais intensa de caridade entre Deus e a humanidade, e também, por consequência, dos homens entre si. Nesta perspectiva, [...] *a secularização, ou seja, a dissolução progressiva de toda sacralidade naturalista, é a essência mesma do cristianismo* (VATTIMO, 2018a, p. 45, grifo nosso).

A dissolução progressiva de toda sacralidade naturalista advém com a mensagem do cristianismo e é também a marca de uma compreensão espiritual da história e da Escritura, tal como quis Joaquim de Fiore. Portanto, ela é a responsável por desmascarar a metafísica e sua imposição formal sobre as demais experiências. *A revelação-salvífico-hermenêutica* implica que “a própria história de (nossa salvação), e a interpretação pessoal das Escrituras, é o primeiro imperativo que as próprias Escrituras propõem” (VATTIMO, 2018a, p. 59). Por isso mesmo, ela é também uma alternativa frente às metarrativas e à hermenêutica fechada da Bíblia que sempre implicam uma moral impositiva e condenatória da realidade do mundo. A salvação, que acontece na história e por meio dela é interpretada, resgata-nos de uma condenação eterna na violência, na discriminação do outro, no preconceito religioso, entre outras causas que impedem o ser humano de viver uma religiosidade poética, isto é, não metafísica, mas incansavelmente interpretativa. A filosofia de Vattimo é soteriológica à medida que nos salva de uma metafísica condenatória e, com isso, elabora uma filosofia da história da religião que nos

permite pensar inúmeros problemas atuais da formação do pensamento cristão. A *revelação-salvífico-hermenêutica* é a soteriologia da Idade do Espírito.

2.3. *Il pensiero debole*³⁹: a continuação da *kénosis*

Gianni Vattimo é conhecido como o filósofo do *pensiero debole*. Em 1983, ele publicou o livro *Il Pensiero Debole*, organizado juntamente com o filósofo italiano Pier Aldo Rovatti⁴⁰. No ensaio de abertura *Dialettica, differenza, pensiero debole*, Vattimo define o termo mediante o conceito heideggeriano de *Verwindung (rimettersi)*⁴¹ (VATTIMO; ROVATTI, 1983, p. 12), o que o faz compreendê-lo como proveniência e convalescença da tradição metafísica. A inspiração fundamental do *pensiero debole* é a mesma de Heidegger em *Ser e Tempo*, isto é, “a rejeição da metafísica como ideologia do mundo da *totale Verwaltung*” (VATTIMO, 2019b, p. 97) e, talvez, ainda seja uma empreitada pela “urbanização” do pensamento de Heidegger, da qual Gadamer era entusiasta, conforme constata a apreciação de Habermas⁴². O nosso interesse nesta dissertação pelo termo de Vattimo é a sua relação com a *kénosis*, sugerida por ele quando pergunta:

Se eu me limitasse a teorizar e a explicar que a ontologia fraca é herdeira da tradição cristã, poderia eu dizer realmente que “reencontrei” a religião? O pensamento fraco, mesmo quando não é reconhecido como herdeiro do cristianismo, ou seja, que se tornou possível unicamente por essa herança, se sente depois

³⁹ Quando se tratar de texto nosso, iremos utilizar o conceito de Vattimo em sua forma original no italiano: *pensiero debole*. Os estudiosos de Vattimo não possuem um consenso na tradução para o português. Alguns utilizam o termo como *pensamento débil*, outros como *pensamento fraco* e outros ainda como *pensamento enfraquecido*. Nós, quando se tratar de tradução, preferimos utilizar a última opção por denotar o movimento do pensamento até a dissolução das estruturas fortes dentro do processo hermenêutico, pois a palavra portuguesa *enfraquecimento* já nos dá a entender que aquilo que se enfraquece, na verdade, torna-se fraco. Esse movimento corresponde à ideia mesma de Vattimo.

⁴⁰ Um dos filósofos do *pensiero debole*, Pier Aldo Rovatti (1942–) é italiano e formou sua carreira na Universidade de Trieste. Seus principais estudos giram em torno da relação entre fenomenologia e marxismo, tendo publicado em 1973 *Critica e scientificità in Marx*.

⁴¹ Retomar o ponto 1.2. *Modernidade e pós-modernidade: um caminho de proveniência* no primeiro capítulo.

⁴² Sobre a percepção de que Gadamer urbanizou a província heideggeriana, pode-se consultar: HABERMAS, J. Hans-Georg Gadamer. In: HABERMAS, J. **Perfiles filosófico-políticos**. Madrid: Taurus, 1984. p. 346-354. Ainda que essa aproximação seja possível, é importante ressaltar que Vattimo faz uma ressalva à urbanização de Gadamer, pois entende que o hermeneuta passou para o segundo plano a “concepção heideggeriana da metafísica como história do ser” (VATTIMO, 1991, p. 68) ao reduzir a hermenêutica fenomenológica à crítica da verdade do método científico-positivista.

impelido a rezar para o Deus de Jesus Cristo ou não? (VATTIMO, 2018a, p. 101).

Então, ele mesmo responde que, “para pensar o ser não mais em termos metafísicos, como estrutura necessária dada de uma vez por todas, ele deve ser pensado como evento, e o evento é resultado de uma iniciativa, aquela da qual eu mesmo me sinto ‘feito’, herdeiro, destinatário” (VATTIMO, 2018a, p. 102). No ensaio *Que Pecado!*, presente no livro *Crer que se crê* (2018), Vattimo coloca a questão e a resposta exatamente como evidenciamos aqui. O que ele está querendo dizer? Certamente que *pensiero debole* e tradição cristã não se separam. E não se separam porque a herança que herdamos do cristianismo, enquanto Ocidente – a Terra do ocaso do Ser (VATTIMO, 2018a) –, é uma herança de dissolução e enfraquecimento da metafísica através da *kénosis* do Verbo. O pensamento que se enfraquece agarra o seu destino na dissolução do ser da metafísica, tal como o cristianismo mostrou o abaixamento de Deus à realidade mundana. Esse é o sentido da secularização e da *kénosis* na filosofia de Vattimo.

Outro modo de dizer o mesmo seria em termos nietzschianos, através dos quais o niilismo é entendido como a posição na qual o “homem rola do centro para o X” (VATTIMO, 2002a, p. 3). Isso porque o destino do ser na ontologia hermenêutica fraca é o niilismo. O ser da metafísica da presença encontra nesse pensamento o seu definhamento. Agora, o problema não é mais se podemos ou não rezar para o Deus de Jesus, mas se entendemos o que o Deus de Jesus, o Nazareno, provocou na história da humanidade quando se revelou de forma enfraquecida. É certo dizer com Dilthey que o cristianismo provocou o primeiro golpe na estrutura da metafísica (CAPUTO; VATTIMO, 2010). *Kénosis*, Secularização, Niilismo e Cristianismo são todos termos que se confundem no *pensiero debole* ao passo que querem dizer o mesmo: o destino autêntico de dissolver o Ser como fundamento (*Grund*) objetivo (VATTIMO, 2019b), e isso porque “o elemento niilista operante no interior da metafísica é o cristianismo” (PIEPER, 2007, p. 185). Esse destino do ser na ontologia enfraquecida é um risco para a metafísica e, conseqüentemente, um perigo para o pensamento, mas “se lá onde cresce o perigo cresce também aquilo que salva” (HÖLDERLIN *apud* VATTIMO, 2019b, p. 209), então o *pensiero debole* é justamente aquele que é capaz de rememorar (*Andenken*) e libertar o pensamento das amarras metafísicas, já que ele é orientado por “uma hermenêutica niilista que tem como principal

proposta construir um caminho para o pensamento que não mais esteja preso à necessidade de uma fundação única” (FERREIRA, 2011, p. 62). Ainda, por isso mesmo, a salvação que produz o *pensiero debole* é aquela salvação redentora anunciada pela mensagem cristã, pois ele está emancipado da metafísica e pode interpretar a realidade de uma forma “espiritual”, tal como quis Joaquim de Fiore na Idade do Espírito (VATTIMO, 2004a). Essa forma também pode ser chamada de estética ou poética.

A vocação do *pensiero debole* em diluir a metafísica é a vocação própria da mensagem cristã e, talvez, isso se deve ao fato de que o primeiro é o segundo em terminologias pós-modernas ou, se preferir, secularizadas. Em termos mais práticos, o que identifica realmente o *pensiero debole* é o fato de que ele se apresenta como um pensamento “mais consciente dos próprios limites, que abandona as pretensões das grandes visões metafísicas globais etc., mas, sobretudo, [que tem] uma teoria do enfraquecimento como caráter constitutivo do ser na época do fim da metafísica” (VATTIMO, 2018a, p. 25). Assim, falar de *pensiero debole* é falar da dissolução da metafísica ao mesmo tempo em que se estabelece com ela uma relação de proveniência e convalescença. Tal postura nos coloca na situação da *Lichtung*⁴³, da “meia-luz”, o que nos permite abandonar as pretensões metafísicas, mas continuar fazendo ontologia, isto é, continuar a pensar o ser.

O *pensiero debole* está articulado com a premissa nietzscheana de que “não existem fatos, apenas interpretações” (NIETZSCHE *apud* VATTIMO, 2006a, p. 63) e, por isso, é ele mesmo uma interpretação da condição pós-moderna do homem, mas que se mantém consciente dessa sua característica que o leva ao niilismo consumado: atitude que não prevê nenhuma verdade absoluta que se sobreponha às outras, ao passo que põe fim aos valores supremos e aparece como a única chance do sujeito pós-moderno (SALES, 2015). Assumir um niilismo absoluto seria cair novamente no engano metafísico por entificar o nada. Por isso, o niilismo de Vattimo prevê que “a verdade do ser se dá na abertura do mundo, no qual o ente

⁴³ *Lichtung* é um termo essencial para a obra de Heidegger, pois indica a abertura constitutiva do *Dasein* na qual este pode apropriar-se dos entes intramundanos. A interpretação que Vattimo faz da *Lichtung* heideggeriana é uma interpretação que passa pelo modo de ser do humano pós-moderno – este que vive em uma dimensão de “meias-verdades” e de consciência de sua historicidade. Desse modo, a *Lichtung* é característica fundamental da hermenêutica niilista que compreende o ser das coisas apenas em sua relação com o *Dasein*.

se encontra desde o início” (FERREIRA, 2015, p. 63). Qual é a verdade que se dá na abertura onde se encontra o ente? A verdade da interpretação do *Dasein* que habita a abertura.

O *Dasein* está sempre situado em um horizonte histórico-destinal e compartilha da *revelação-salvífico-hermenêutica*. Por isso, ele colhe, em sua existência encarnada, a *Ereignis*, o evento do ser enquanto acontecimento-apropriação. Essa condição da *Ereignis* tem o traço da *pietas* que evoca a caducidade e a transitoriedade do *Dasein* e, conseqüentemente, do próprio ser. “Com isso, se reconhece que o transcendente que existe é a caducidade, porque é ela que torna possível a pluralidade das experiências, já que o ser não é, mas acontece” (FERREIRA, 2015, p. 65). Na atitude niilista do sujeito pós-moderno, o pensamento assume um mundo sem fundamento e se liberta de toda visão de objetividade da historiografia, da teologia, da filosofia e da ciência. Ele é capaz de interpretar a realidade que se mostra e garantir a sua salvação não em um sentido místico, mas como possibilidade de ressignificação da própria existência que agora pode pensar-se de forma emancipada. Essa emancipação da metafísica evoca “propriamente uma atitude de escuta compassiva das histórias de minorias e de suas culturas que reafirma continuamente a contingência de qualquer interpretação de suas tradições” (BARREIRA, 2017, p. 124), ou seja, reafirma a *pietas* do *pensiero debole*.

Nesse sentido, o desenvolvimento característico do *pensiero debole* permite uma pluralidade de experiências que dizem o ser e, já que “o ser que pode ser compreendido é linguagem” (GADAMER, 1999, p. 687), o *Dasein* faz parte da estrutura linguística pela qual também está condicionado a interpretar o mundo (VATTIMO, 1989) e compreendê-lo. Cada pessoa em sua cultura está condicionada a uma forma de vivenciar e interpretar o mundo e, ainda, cada pessoa em sua particularidade é capaz de experienciar o mesmo ambiente de formas diferentes, criando o seu próprio mundo que é compartilhado nas relações interpessoais. Essa dinâmica nos coloca entre fronteiras das quais devemos estar conscientes. A tese de Vattimo é que essa postura hermenêutica frente ao mundo pertence ao cristianismo, pois é a religião cristã que está nas raízes das formulações do pensamento ocidental, segundo o autor:

Reconhecer que a hermenêutica pertence à tradição religiosa do Ocidente – não apenas enquanto tal tradição, fundada numa revelação escrita, 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; mas em termos substanciais, de ligação entre ontologia niilista e *Kenosis* de Deus – significa encontrar também os problemas de reinterpretação do sentido do cristianismo para nossa cultura (VATTIMO, 1999, p. 76-77).

A hermenêutica se mostra como destino do Ocidente e, por conseguinte, como destino do cristianismo. Libertar o pensamento do mito da objetividade é libertá-lo para as novas formulações da experiência humana que são vivenciadas em sua particularidade por cada pessoa. É possível que a *kénosis* de Deus autorize a fé em outros deuses, pois a hermenêutica é justamente o modo de experienciar o mundo que não nos permite cair na aporia de uma verdade metafísica. Se o Deus de Jesus, o Nazareno, é o deus que quebra com a metafísica, então o Ocidente está verdadeiramente livre da condição cósmica grega. Essas formulações já são uma reinterpretação do sentido do cristianismo para a nossa cultura, tarefa que Vattimo levará a cabo na maioria de seus textos sobre filosofia da religião.

Talvez, poderíamos dizer o mesmo afirmando que o cristianismo “torna possível, com a encarnação, toda a manifestação do divino em símbolos” (VATTIMO, 1999, p. 82). Isso porque, como já dito, se o cristianismo é, em sua essência, secularização, então ele é enfraquecimento da objetividade metafísica e abertura para as diversas formas de experiências dos sujeitos históricos. Seguindo Nietzsche, Vattimo afirma que “na Babel do pluralismo de fins da modernidade e do fim das metanarrativas, se multiplicam as narrativas sem um centro ou uma hierarquia” (VATTIMO, 2004a, p. 25), o que provoca uma “liberação da pluralidade dos mitos” (VATTIMO, 1999, p. 83) possibilitada pela *kénosis* de Deus. O mundo se torna um verdadeiro palimpsesto. Assim como a *kénosis* evoca uma ontologia do enfraquecimento e permite uma hermenêutica niilista, também o *pensiero debole* articula-se sobre a mesma configuração. Ao que nos parece, é o *pensiero debole* detentor da marca para uma filosofia pós-moderna que leva todas essas considerações em conta. Portanto, o *pensiero debole* deve ser

“um pensamento capaz de se articular na meia-luz” (uma de minhas interpretações de Heidegger), um caminho que não tente “reencontrar o Ser original, verdadeiro, que a metafísica esqueceu em seus efeitos cientificistas e tecnológicos”, mas “uma via para

reencontrar o Ser como vestígio, lembrança, um Ser consumido e enfraquecido e somente por isso digno de atenção” (VATTIMO; PATERLINI, 2018, p. 103).

O *pensiero debole* é o pensamento da meia-luz, da *Lichtung*, o que significa que ele opera sem a pretensão das certezas objetivas da metafísica e da ontoteologia. É, por isso também, um pensamento de espera que não se incomoda por ver o mundo em sua transição, em *Verwindung*, acostuma-se com a plasticidade e a pluralidade das experiências autorizadas pelo enfraquecimento do ser. O Deus-fundamento último não é mais aceitável e a saída para o homem pós-moderno é uma ontologia enfraquecida pela qual ele aprende a “viver sem ânsias no mundo relativo das meias-verdades” (ZABALA, 2006, p. 35)⁴⁴ e sem “o ideal de uma certeza absoluta, de um saber totalmente fundamentado e de um mundo organizado racionalmente” (ZABALA, 2006, p. 35), pois isso é, “para ele, apenas um mito tranquilizador próprio de uma humanidade ainda primitiva” (ZABALA, 2006, p. 35). Temos de nos acostumar com o fato de que “não há mais Verdade, Ser, *Ousia*, Fundamento, Princípio” (PECORARO, 2005, p. 33).

O *pensiero debole*, portanto, é denotativo de um tempo essencialmente hermenêutico. A pluralidade de interpretações que coexistem com o enfraquecimento da metafísica necessita de um fator-chave que não permita que a hermenêutica se torne um relativismo inoperante, por não ser historicamente situado. Para tanto, Vattimo elege o princípio da *caritas*, o axioma da mensagem do cristianismo e o único apelo prático não metafísico presente na bíblia (VATTIMO, 2006a), por “não possui o caráter peremptório” (VATTIMO, 2018a, p. 64), já que a “infinidade que jamais termina no curso do niilismo talvez seja motivada unicamente pelo fato de o amor como sentido ‘último’ da revelação não possuir qualquer verdadeira ultimidade” (VATTIMO, 2018a, p. 64).

A *caritas* se apresenta como um limite para o *pensiero debole* e, conseqüentemente, para a secularização. Limite porque se expressa no diálogo e no respeito para com o outro, levando em consideração o apelo agostiniano “*Dilige, et quod vis fac*” (AGOSTINHO *apud* VATTIMO, 2018a, p. 64), o qual toda a afirmação da realidade deve observar. O amor enquanto *caritas* é, assim, um amor

⁴⁴ Citação do texto *Uma religião sem teístas e ateístas*, de Santiago Zabala, publicado em ZABALA, Santiago (Org.) **O futuro da religião**: solidariedade, caridade e ironia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

enfraquecido também, não age sobre nenhum princípio metafísico absoluto, mas se integra na pluralidade de perspectivas e, talvez, seja a salvação que brota junto ao perigo. De forma que, também “pelo critério do amor, somos levados a não absolutizar nossa experiência religiosa e a aceitar como possíveis outras experiências” (BALEIRO, 2009, p. 89). Sobre isso, Vattimo exemplifica:

Por exemplo, alguém como eu pode ainda recitar o Pai-nosso? Sim, porque quando rezo sei muito bem que utilizo palavras que não posso usar literalmente e as utilizo mais por amor à tradição a que pertencço do que por amor à realidade em si. É como pretender que uma senhora de oitenta anos tenha as mesmas ideias políticas que eu sobre relações interpessoais! Deixo-a tranquila e, aliás, *quando falo diante dela terei respeito pela linguagem herdada, respeito que é mais inspirado na caridade do que no desejo de falar a verdade* (VATTIMO, 2016, p. 83, grifo nosso).

Para Vattimo, parece-nos que a *caritas* se dá como um mandamento formal e, enquanto mandamento, é algo que pode se fundamentar de forma autoritária, metafísica e violenta. Seria essa uma aporia no pensamento de Vattimo? Pode o autor do *pensiero debole* retomar princípios fortes ao assumir a *caritas* como mandamento? Pieper⁴⁵ provoca a resolução dessa problemática da seguinte forma: “enquanto o amor se constitui como sua própria lei, acaba sendo uma lei que se niiliza enquanto lei” (PIEPER, 2007, p. 231). Isso significa que o amor também é niilista, pois ele não enxerga as barreiras de distanciamento erguidas pela metafísica. Ele não entende a diferença como algo anormal, mas como uma forma de compreender o mundo de acordo com outras experiências. Por isso, o amor enquanto *caritas* é o limite da secularização e o princípio norteador da vida humana e, conseqüentemente, das religiões. A *caritas* não fala em tons metafísicos, mas em tons de vida prática e, talvez, seja ela também o rosto para uma ética pós-moderna. Aqui, abrem-se possibilidades para o diálogo inter-religioso e o ecumenismo, e há espaço para se discutir a moral e o futuro das sociedades, levando sempre em consideração o *pensiero debole* como expressão da *caritas*, diante da qual nada é absoluto, pois tudo é sempre relação.

⁴⁵ Frederico Pieper Pires é docente e coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora/MG. É estudioso de Vattimo e de Heidegger, tendo sua tese de doutorado sobre Vattimo defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Universidade Metodista de São Paulo, em 2007, com o tema: A vocação niilista da hermenêutica: Gianni Vattimo e religião.

Considerações finais

Pensamos que, neste capítulo, a filosofia da história da religião de Vattimo se faz notar com maior acuidade. A secularização é um processo que se inicia no interior do cristianismo e dele emerge, pois as suas implicações são carregadas com o anúncio cristão de um Deus que opta por abandonar a supremacia metafísica (a Idade do Pai na teologia de Fiore) e passa a habitar a historicidade humana (a Idade do Filho), a fim de iniciar um processo de dessacralização da realidade e fazer brotar um tempo no qual a metafísica não fará mais sentido e as diversas formas de experiência do mundo ocuparão o centro das interpretações da realidade como fruições de verdade (a Idade do Espírito). Essa profecia joaquimita compõe a filosofia de Vattimo com um sentido estritamente hermenêutico. Fato que caracteriza a tese da secularização do filósofo italiano que está posta, recordemos, em duas perspectivas: a político-cultural e a teológica (VATTIMO, 2004a).

Buscamos desenvolver aqui o aspecto filosófico-teológico da tese, evidenciando as premissas hermenêuticas sobre as quais ela está construída. Esse aspecto permite-nos compreender melhor a parte político-cultural da tese que evidencia o processo de secularização como uma “redescoberta do Ocidente” (VATTIMO, 2004a, p. 96) que tem, em sua base, raízes do monoteísmo judaico-cristão que permitiu o surgimento de uma história entendida como progresso linear até um paraíso futuro. O progresso deveria dar-se através “da construção do capitalismo, da ciência natural e da tecnologia moderna” (VATTIMO, 2004a, p. 99). Esses acontecimentos são traços de uma mentalidade que deposita uma “fé literal” (VATTIMO, 2004a, p. 97) nas escrituras ao aguardar por um reino prometido, seja ele ultravida ou não.

O que isso nos indica é que a verdade prometida como algo real pela metafísica não existe como um fato peremptório. Pelo contrário, ela se dá de acordo com a “experiência de participação em uma comunidade” (VATTIMO, 2006a, p. 71) formada por sujeitos que concordam entre si sobre os fatos que vivenciam. Essa verdade também é marcada pelo princípio de tolerância por excelência, que foi anunciado também por Jesus, a *caritas*. Em um mundo cheio de imagens plurais e dominado pelo *mass media*, o encontro com uma verdade objetiva se faz cada vez menos plausível. A possibilidade de sobrevivência anunciada pela pós-

modernidade nesta “Babel da sociedade secularizada” (VATTIMO, 2000, p. 95) é a *caritas* (VATTIMO, 2006a, p. 76), que traz consigo o *pensiero debole* como instrumento interpretativo da realidade, pois ele possui uma exigência hermenêutica, ao passo que ele também é a secularização do pensamento sobre o ser metafísico. Com isso, o *pensiero debole* é capaz de dissolver e desmistificar qualquer autoridade fundada sobre o eixo ontoteológico e observar a realidade em sua poeticidade, fazendo fruir significações salvíficas no horizonte histórico-hermenêutico de cada sujeito que habita o mundo poeticamente⁴⁶.

É verdade que o *pensiero debole* não é uma perspectiva adotada por todos os filósofos heideggerianos e hermeneutas contemporâneos. A noção de um pensamento enfraquecido traz para junto de si a existência de um “pensamento forte” com o qual a metafísica opera, por exemplo. No entanto, pensadores como Hans Ulrich Gumbrecht (1948–) defendem que Vattimo é um pensador ligado fortemente ao “maximalismo da hermenêutica” (GUMBRECHT, 2010, p. 79) por considerar que “a interpretação é a única maneira de nos relacionarmos com o mundo [e, isso,] já atingiu há muito as ciências e, como resultado, enfraqueceu todas as reivindicações científicas de facticidade” (GUMBRECHT, 2010, p. 79). Podemos assumir que Gumbrecht está certo a respeito de Vattimo e, por não haver nada no *corpus* vattimiano (até onde temos conhecimento) contra o pensador alemão, supomos que essa é uma postura que o filósofo italiano nunca se preocupou em rebater, já que sua obra em torno do *pensiero debole* a faz por si só. Dessa forma, o silêncio de Vattimo é a confirmação da “acusação” de Gumbrecht. Se nos preocupamos com os desdobramentos da hermenêutica de Vattimo, ela deve ser questionada com autores como Gumbrecht, a fim de que obtenhamos um refinamento das elucubrações vattimianas.

Pensar a hermenêutica como eixo da filosofia da história da religião de Vattimo trouxe-nos até aqui para afirmarmos a pertinência do *pensiero debole* como postura possível da pós-modernidade, não a única, mas a desejável para o homem contemporâneo que não deve vivenciar o mundo a partir de um “pensamento forte”, antes deve interpretá-lo a partir de sua condição existencial. É isso que Gumbrecht não concorda: a impossibilidade da hermenêutica como dimensão primária para o

⁴⁶ “*Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet – der Mensch auf dieser Erde*, cheio de méritos e, ainda assim poeticamente, habita o homem sobre esta terra” (HÖLDERLIN *apud* VATTIMO, 2004a, p. 70).

conhecimento humano, alegando tudo à redução interpretativa. No entanto, se estamos pensando com Vattimo, o pensamento hermenêutico é *koiné* do mundo contemporâneo (VATTIMO, 1999), isto é, da Idade do Espírito, devemos acolher as suas implicações como uma postura fundamental da nossa reflexão. Como ponto de partida para o próximo capítulo, perguntamo-nos, qual a perspectiva prática que a hermenêutica assume em Vattimo? Como o cristianismo é pensado para além de sua estrutura eclesial e assume papel central na formação do Ocidente? Em que medida está o cristianismo na pós-modernidade? De saída, assumimos que o fio condutor das respostas para essas questões já está dado no conceito de Idade do Espírito.

CAPÍTULO 3: O cristianismo não religioso: a *caritas* como ponto fundamental

Apresentamos até aqui não somente a constituição do pensamento filosófico de Vattimo como crítica à modernidade, mas também a sua proposta para uma nova época denominada de pós-modernidade. Tentamos elucidar as articulações do filósofo italiano com a visão teológica da história de Joaquim de Fiore e evidenciar a proposta do autor, que resulta no anúncio da pós-modernidade como Idade do Espírito, o que desemboca na afirmação de uma filosofia da história da religião cunhada pelo filósofo italiano. O caminho traçado por Vattimo sugere que, na Idade do Espírito, temos um outro fio condutor para a formação do pensamento ocidental que não é mais aquele metafísico da tradição filosófica clássica, mas o da hermenêutica como condição ontológica do ser humano e considerada pelo filósofo como a *koiné* do mundo contemporâneo (VATTIMO, 1999).

A proposta apresentada por Gianni Vattimo é uma proposta que nos desafia a uma releitura da história da filosofia e, sobretudo, a uma releitura da ética, da moral, da política e da religião na contemporaneidade. Tal releitura fundamenta-se sobre a hermenêutica desenvolvida no século XX, a partir de Heidegger, que busca uma reapropriação do sentido do fenômeno para aquele que o experiencia. Aqui, podemos dizer que a hermenêutica, mais do que a arte da interpretação de textos, símbolos e obras, é uma característica fundamental da condição humana em seu existir. Toda interpretação é interpretação de um fenômeno experienciado por alguém que já está envolvido nele pela tradição que carrega como herança que recebeu, uma transmissão ou, como já anunciamos enquanto termo técnico da filosofia de Heidegger, uma *Überlieferung*.

Nesses termos, o que pretendemos discorrer neste capítulo é a proposta de Vattimo para o futuro da religião cristã, levando em consideração todas as implicações hermenêuticas que seu pensamento compõe e que estão sendo apresentadas desde o início nesta dissertação. Propor uma releitura da religião com as lentes da hermenêutica significa, mais do que olhar para o texto, olhar para o significado que aquele texto produz na vida concreta dos leitores, o que nos faz assumir a pluralidade de interpretações que o texto evoca. Assim, podemos dizer que, na Idade do Espírito, a própria Bíblia deve ser tomada como um livro que

possui uma mensagem histórica, não porque corresponde aos fatos objetivos da história da humanidade, mas porque pode ser lida à luz da vida daqueles que se situam sobre um horizonte histórico-destinal e que, portanto, carregam consigo um conjunto de pré-compreensões que os auxiliam na interpretação da Sagrada Escritura.

Com o objetivo posto, compreendemos a estrutura do capítulo em três etapas, sendo que, na primeira, discutiremos a inversão que Vattimo propõe para a fundação da religião cristã, ela está intitulada como: *Da veritas à caritas*; em seguida, abordaremos a problematização de Vattimo sobre a violência da imposição metafísica no tópico *Demitologização contra violência: a implicação da caritas*; e, por fim, apresentaremos a visão do filósofo italiano sobre a constituição do cristianismo na pós-modernidade, no tópico *O retorno da religião: o futuro do cristianismo*. Tal constituição deve voltar-se para o apelo prático feito por Jesus, o Nazareno, nos evangelhos, quer dizer, o apelo da *caritas*, *práxis* essencial para as releituras apontadas acima. Os principais materiais a serem analisados são os ensaios *A mensagem cristã e a dissolução da metafísica* e *Violência, metafísica, cristianismo*, presentes na obra *Depois da Cristandade* (2004a), e também o livro *O futuro da religião* (2006), que se compõe de textos de Gianni Vattimo, Richard Rorty e Santiago Zabala, bem como de diálogo entre os autores. Ainda, abordaremos aspectos importantes dos diálogos de Vattimo com John Caputo, em *Después de la muerte de Dios* (2010), e com René Girard, em *Cristianismo e Relativismo: verdade ou fé frágil?* (2010), organizado por Pier Paolo Antonello. Outros textos de Vattimo a respeito da religião também serão abordados como ponto de encontro e de apoio dentro das ideias do autor.

3.1. Da veritas à caritas

Um dos grandes problemas da metafísica refere-se à fundação da coisa. O ato de fundar deve condicionar-se sempre ao existente que funda o existencial. Nessa ótica, uma coisa só está fundada quando tem, em sua fundação, o *Dasein*. Fundar algo sobre uma realidade extramundana é persistir sobre a metafísica da presença que almejamos ultrapassar. A metafísica da presença possui seus maiores desdobramentos no período medieval e moderno com a afirmação da

verdade enquanto adequação da coisa ao intelecto. Essa verdade nós podemos lê-la como *veritas* e tem na sua base a noção de um Deus-fundamento que é origem de toda realidade sensível. Esse caminho é clássico na filosofia desde os gregos⁴⁷. O desejo de Vattimo é por converter a ótica da *veritas* para o apelo prático da *caritas* que passa a ser entendida como a nova fundação da realidade, bem como da própria religião.

No texto *A mensagem cristã e a dissolução da metafísica* de *Depois da Cristandade* (2004a), Vattimo retrata essa passagem de fundamento, resgatando o eixo teleológico⁴⁸ da própria mensagem cristã enquanto motora da dissolução da metafísica. Nesses termos, o cristianismo é responsável por provocar uma teleologia do enfraquecimento. Recorrendo a Wilhelm Dilthey, ele identifica que o processo do cristianismo na história do ocidente é um processo de dissolução da autoridade da *veritas* para a fundação de uma outra forma de compreensão de mundo e de verdade fundada sobre a *caritas*. No ensaio referido, Vattimo utiliza o termo amizade como sinônimo de *caritas* para provocar uma reflexão sobre a fundação da verdade no mundo contemporâneo. Outro registro dessa inversão da *veritas* com a aceção do termo *caritas* pode ser identificado no comentário de Vattimo a respeito da encíclica de Bento XVI intitulada *Deus caritas est*, para a entrevista dada a Ivana Costa da Revista Ñ, Jornal El Clarín, de Buenos Aires, na qual afirma:

Pareceu-me muito lindo que a Encíclica não dissesse: *Deus veritas est*, senão *Deus caritas est*. Isto é fundamental, embora Ratzinger se traia depois um pouco e a seguir ninguém pode ler na Encíclica uma preferência efetiva pela caridade. Eu seria um pouco mais radical. Com a verdade não sabemos o que fazer. Como faria a verdade, como descrição objetiva de um estado de coisas, para salvar-nos? A verdade nos fará livres? Saber tudo – a física quântica, toda a química, todos os manuais de matemática – tudo isso nos fará livres? São exemplos banais. Mas o que é a verdade? Exatamente o que nos libera da dependência da objetividade. E, tão somente quando somos livres da dependência da objetividade, podemos realmente amar o próximo. Somente no niilismo de

⁴⁷ Observa-se, por exemplo, que, para os filósofos pré-socráticos, o mundo natural estava fundado sobre uma *arché* que sustentava toda a realidade sensível. Essa ideia influenciou a concepção platônica do mundo das ideias e está presente na teologia medieval com a afirmação do Deus-fundamento.

⁴⁸ O conceito de teleologia é aqui aplicado tal como Vattimo expressa, em *Depois da Cristandade* (2004a), para a firmar o destino niilista do ser que se dá de forma constitutiva na história dos efeitos do pensamento ocidental. Ali, ele trata de uma teleologia do enfraquecimento e está longe de obter uma conotação ontoteológica. Pode-se consultar o termo em: VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade**. Por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 140.

Nietzsche se pode amar o próximo. Eu não posso amar o próximo porque creio ou conheço metafisicamente que ele deve ser amado. Amo-o, porque, por sua vez, sou amado e posso amá-lo livremente, se não tenho as rémoras da verdade. Há aquele velho dito que se atribui a Aristóteles, mas que, pelo que parece, não é dele: *Amicus Plato sed magis amica veritas* (Amigo de Platão, porém mais amigo da verdade). Penso ser preciso dar volta às coisas, não se pode amar mais a verdade do que o próximo. “Amigo da verdade, porém mais amigo dos amigos” (VATTIMO, 2006b, p. 7)⁴⁹.

A frase atribuída a Aristóteles e que Vattimo retoma na entrevista já havia sido questionada por ele em *Depois da Cristandade* (2004a) e, posteriormente, no diálogo *Fé e Relativismo*⁵⁰ (2010) com René Girard. Estamos dizendo da afirmação: “*amicus Plato sed magis amica veritas*” (ARISTÓTELES *apud* VATTIMO, 2004a, p. 129; ANTONELLO, 2010, p. 50). O filósofo italiano identifica que a interpretação de amizade que o pensador grego movimenta é o de adesão a algo. Ser amigo de Platão é ter adesão aos seus postulados, assim como ser ainda mais amigo da verdade é aderi-la com toda a sua forma e conteúdo. No entanto, a novidade que traz Vattimo é a conversão do mote aristotélico em: “*Amica veritas, sed magis amicus Plato*” (ANTONELLO, 2010, p. 50) para denotar a preferência pela amizade expressa mais em uma pessoa que em uma ideia. Essa preferência de Vattimo se constitui com a percepção de que a verdade não é um fato objetivo, mas um consenso entre os indivíduos que convivem em uma determinada época e espaço. Mais do que adesão a algo, a amizade em Vattimo se refere ao compartilhamento de ideias e a busca conjunta por um sentido na realidade. Ainda, o filósofo italiano nos chama a atenção para o fato de que essa afirmação pela amizade de Platão no lugar da verdade só foi possibilitada com o anúncio da mensagem cristã e a

⁴⁹ Original em espanhol: “Me pareció muy bello que la encíclica no dijera *Deus veritas est* sino *Deus caritas est*. Esto es fundamental, aunque después Ratzinger se traiciona un poco y luego nadie puede leer en la encíclica una preferencia efectiva por la caridad. Yo sería un poco más radical. Con la verdad no sabemos qué hacer. ¿Cómo haría la verdad, en tanto descripción objetiva del estado de cosas, para salvarnos? ¿La verdad nos hará libres? ¿Saber todo —la física cuántica, toda la química, todos los manuales de matemática— nos hará libres? Son ejemplos banales, pero ¿qué es la verdad? Exactamente lo que nos libera de la dependencia de la objetividad. Y recién cuando somos libres de la dependencia de la objetividad podemos realmente amar al prójimo. Sólo en el nihilismo de Nietzsche se puede amar al prójimo. Yo no puedo amar al prójimo porque creo o conozco metafisicamente que debe ser amado. Lo amo porque a su vez soy amado y puedo amarlo libremente si no tengo las rémoras de la verdad. Está aquel viejo dicho que se atribuye a Aristóteles pero que, al parecer, no es suyo: *Amicus Plato sed magis amica veritas* (Amigo de Platón, pero más amigo de la verdad). Pienso que hay que dar vuelta las cosas; no se puede amar más la verdad que al prójimo: ‘Amigo de la verdad, pero más amigo de los amigos’ (VATTIMO, 2006b, p. 7).

⁵⁰ Diálogo presente no livro *Cristianismo e Relativismo: verdade ou fé frágil?* (2010), organizado por Pier Paolo Antonello.

consequente dissolução da metafísica operada pelo cristianismo, como se Jesus salvasse a amizade entre o mestre e o discípulo gregos.

Isso ocorre a partir do momento em que a mensagem judaico-cristã inaugura uma nova compreensão que não se identifica com a verdade objetificável da verificação, mas com a verdade do encontro e da relação. O modo de Jesus, o Nazareno, tratar os seus discípulos sempre denotou um gesto de proximidade, de empatia e de amizade. O anúncio “já não vos chamo servos, mas amigos” (João 15, 15) é expressão máxima da inversão lógica operada pela encarnação, pois, conforme afirma Vattimo no diálogo *Fé e Relativismo* (2010), revela um “Deus que não é conteúdo de uma proposição, mas uma pessoa que veio até nosso meio e nos deixou um exemplo de caridade” (ANTONELLO, 2010, p. 50). A pessoa pela qual o Deus cristão se revela é Jesus, o Nazareno, que não identifica seus discípulos como súditos ou servos, mas como amigos com os quais pode compartilhar sua própria visão de mundo (*Weltanschauung*) e formar com eles uma verdade que seja compartilhada. Só assim o anúncio do cristão faz sentido dentro das suas variadas formas de manifestação – ele deve encarnar na realidade que o recebe e partilhar com ela as mesmas vias interpretativas. Talvez aqui já esteja anunciada a proposta identificada por Joaquim de Fiore de que, na Idade do Espírito, seremos amigos e não servos de Deus como na Idade do Pai, revelando, desse modo, que o próprio Filho já anuncia um novo tempo.

Na tentativa de esclarecer melhor sua posição, Vattimo apresenta, em *Depois da Cristandade* (2004a), um exemplo retirado da obra *Os Demônios*⁵¹, de Fiódor Dostoiévski (1821–1881), sobre o paradoxo de preferir Cristo à verdade. Com isso, ele entende que o autor russo foi o melhor a compreender a essência da mensagem do cristianismo ao escandalizar com seu paradoxo, visto que “Dostoiévski representa um caso paradoxal, porque, de maneira geral, partindo da frase de Jesus ‘*ergo sum via, veritas et vita*’, o pensamento cristão tem tido, muito mais, a propensão a identificar Cristo com a verdade” (VATTIMO, 2004a, p. 130). O paradoxo está justamente em desassociar Cristo da verdade objetiva e

⁵¹ Após o assassinato verídico de um estudante pertencente a um grupo niilista, Dostoiévski recria o evento de forma ficcional, em *Os Demônios*, com a história de um rapaz que abandona um grupo de socialistas ateus e passa a ser uma ameaça a eles e, por isso, é assassinado. A história acusa os extremismos contemporâneos operados pelas ideologias, pois leva ao extremo as suas consequências. Vattimo utiliza das considerações feitas por Luigi Pareyson, na obra *Dostoiévski: filosofia, romance e experiência religiosa* (2012), para compor sua interpretação.

fundamental. Henri de Lubac, ao comentar o paradoxo de Dostoievski em seu livro *O drama do humanismo ateu* (2015), afirma que, para o escritor russo, “Cristo deveria ser, antes do mais, o mensageiro e o autor da liberdade espiritual” (DE LUBAC, 2015, p. 310), e que, ainda, o “seu cristianismo é autêntico. No fundo, é o cristianismo do Evangelho, o cristianismo que, para além dos seus dotes de psicólogo, tamanha profundidade comunica à sua visão do homem. ‘Ele entrevia a luz de Cristo’” (DE LUBAC, 2015, p. 313). Essa razão paradoxal da obra de Dostoievski influenciou teólogos não ortodoxos a construir uma teologia fora dos ditames dogmáticos. Zak e Fernandes identificam em seu artigo *O romance como teologia: reflexões em diálogo com Fiódor Dostoiévski* (2018) que os teólogos dialéticos, da libertação e da morte de Deus dialogam com os escritos do autor russo que favorece uma renovação teológica. Isso se deve ao fato de que Dostoievski

profetizava a necessidade da superação de um “cristianismo do templo”, “da sacristia” em favor de um “cristianismo universal” aberto a toda a humanidade, realmente interessado aos destinos e aos sofrimentos de cada povo e de cada pessoa humana (ZAK; FERNANDES, 2018, p. 24).

Esse cristianismo universal que é também o cristianismo autêntico de afirmação paradoxal da verdade de Cristo confere ao ser humano, enquanto intérprete, a liberdade espiritual da qual falava Joaquim de Fiore. No entanto, para Vattimo, ainda mais paradoxal do que Dostoievski é Nietzsche (VATTIMO, 2004a, p. 130), pois, com o anúncio da morte de Deus, ele garante o fim do Deus moral e, conseqüentemente,

o fim da possibilidade de preferirmos a verdade à amizade, porque esta morte significa que não existe nenhuma verdade “objetiva”, ontológica etc., que possa ter a pretensão de não ser simplesmente expressão de uma amizade, ou de uma vontade de potência, de uma ligação subjetiva (VATTIMO, 2004a, p. 131).

Nessa perspectiva, ao olharmos para o paradoxo de Dostoievski e a afirmação da morte de Deus em Nietzsche, precisamos darmos conta de que o homem contemporâneo é incapaz de afirmar a verdade absoluta como fundamento. Parece-nos que a condição pós-moderna para a amenização dos conflitos e a boa convivência entre as sociedades e as religiões é viver sobre a fruição da amizade que, em Vattimo, ganha um nome próprio: *caritas*. O anúncio nietzschiano da morte de Deus equipara-se ao anúncio do fim da metafísica em Heidegger, como já

evidenciamos. Ambas as teses são portadoras do mesmo princípio cristão de dissolução da metafísica da presença. Vattimo identifica esse fenômeno com o niilismo, através do qual opera-se “a perda da crença em uma verdade objetiva em favor de uma perspectiva que se concebe a verdade como efeito de poder” (VATTIMO, 2004a, p. 132), o que significa dizer que a verdade é uma experiência dos sujeitos dentro de um paradigma que pode ser científico ou histórico, mas que constitui o modo de compreensão da verdade. O que isso opera é um deslocamento da verdade, enquanto *adaequatio rei et intellectus*, para uma verdade compartilhada e construída no seio dos paradigmas que formam uma época.

Desse modo, a verdade se revela como relação e consenso entre os indivíduos de uma sociedade. Com Vattimo, podemos dizer que a verdade deve ser assumidamente democrática, sendo que democracia para o filósofo italiano é expressão da práxis cristã presente na *caritas*, fator que leva sua filosofia da religião a dialogar com a política. A afirmação de Jesus, o Nazareno, “onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, ali estou eu no meio deles” (Mateus 18, 20), corrobora com essa tese, pois assume que o modo dele se revelar é na relação entre seus fiéis. É no encontro com o outro e na própria caridade que o anúncio cristão acontece e se efetiva. “A presença de Deus é isso” (VATTIMO, 2016, p. 85), o seu acontecer na relação caritativa entre os homens e mulheres. Segundo Ferreira, em seu livro *Cristianismo não religioso no pensamento de Gianni Vattimo* (2015), a verdade, enquanto Cristo, é a verdade da encarnação enquanto processo de revelação e, por isso, evocador de uma hermenêutica com a qual é compatível, pois

Ao habitar a carne do ente humano, o ser de Deus, em si mesmo, somente pode ser reconhecido num manifestar não de uma verdade abstrata, senão na adesão a uma proposta extremamente compatível com a hermenêutica: na vivência da *caritas* numa comunidade de amigos (FERREIRA, 2015, p. 24).

Essa encarnação revela o enfraquecimento de Deus na secularização e só pode ser acessada através do “*verbum*, Logos, [na] palavra trocada no *Gespräch* que, enquanto seres históricos, somos” (VATTIMO, 2004a, p. 140). Nesse sentido, a verdade é um acontecimento na historicidade dos sujeitos e, por isso, é ela mesma um evento da *revelação-salvífico-hermenêutica*. Em outras palavras, ela é também *Ereignis*, termo que já expusemos no primeiro capítulo. Isso acontece na

pós-modernidade, pois temos a consciência de que “aquele horizonte metafísico que amparava o discurso filosófico sustentado pela verdade da proposição e dos dogmas cede lugar, paulatinamente, à verdade que se torna hermenêutica” (PAIVA, 2015, p. 414). A pós-modernidade é o ambiente de troca do referencial epistemológico e, por isso, Zabala a identifica como o momento na história em que os seres humanos vivem no “mundo relativo das meias-verdades” (ZABALA, 2006, p. 35). Falar nestes termos é seguir a compreensão heideggeriana de que a verdade não é *adequatio*, mas é ἀλήθεια (*alétheia*), isto é, desvelamento no qual “é necessário que haja um ser descobridor e um ser descoberto” (PAIVA, 2015, p. 414). Em *As aventuras da diferença* (1988), Vattimo toma *alétheia* como o pensar sem fundamento (*Abgrund*) que, com o auxílio de Heidegger, ele entende ser o pensamento que compreende o ser como aquele que se deixa-estar-presente (VATTIMO, 1988), isto é, como *Anwesen-lassen*, através da qual a presença do ser pode ser pensada como envio (*Schickung*). O envio do ser o tira da petrificação metafísica e lhe confere um caráter de eventualidade e de acontecimento.

A verdade a ser descoberta é sempre a verdade do acontecimento, da *Ereignis* que se dá em uma abertura de compreensão em que o *Dasein* está situado. Sobre a abertura, estamos sempre lançados (*Geworfenheit*) de forma participativa e constitutiva (VATTIMO, 1999) e, por isso, nela habitamos e a ela pertencemos. Habitar a verdade é vê-la “não mais [como] uma posse, mas [como] um viver na abertura do espírito que nos anima a interpretar cada realidade que surge” (PAIVA, 2015, p. 415). De forma metafórica, Vattimo compara o habitar a verdade com a função de um bibliotecário, como se pode notar:

Habitar, podemos dizer, enquanto metáfora para falar da verdade hermenêutica, deveria ser entendido como morar em uma biblioteca: enquanto a ideia de verdade como conformidade representa o conhecimento do verdadeiro como posse certa de um “objeto” mediante uma representação adequada, a verdade do habitar é mais a competência do bibliotecário, que não possui inteiramente, num pontual ato de compreensão transparente, a totalidade dos livros entre os quais vive, e nem sequer os princípios primeiros de que dependem tais conteúdos; não se pode comparar a um tal conhecimento-posse mediante o domínio dos princípios primeiros a competência biblioteconômica, que sabe onde deve procurar porque conhece as colocações dos volumes e tem, também, uma certa ideia do “catálogo de assuntos” (VATTIMO, 1999, p. 121).

Ter conhecimento do “catálogo de assuntos” e saber manusear os livros é propriedade da atividade bibliotecária, assim, também, aqueles que habitam a verdade sabem onde articular a compreensão, pois estão dentro de uma tradição – que é a biblioteca – e a ela pertencem em termos de proveniência. O bibliotecário tem noção dos espaços e dos conceitos – os livros –, mas não conhece a todos profundamente. O conhecimento dos livros dentro da biblioteca se dá como lampejo e não como algo efetivo. Assim, quando transportamos essa metáfora para o mundo fático, temos que a atitude ontológica do habitar a verdade no mundo compartilhado com os outros só é possível à medida que essa verdade também é compartilhada. Ela exige que não tomemos uma posição prévia da realidade como algo definido (*veritas*) e nos convoca a iniciar um diálogo que significa o mundo por meio da interpretação e da caridade. Tal como a tarefa de ler um livro que nos instiga e nos leva paulatinamente a outras leituras próximas e infindáveis. Nesse sentido, o horizonte da tradição supera a verdade como *veritas* por entender que a própria tradição é feita de um jogo de interpretações dentro de épocas próprias de cada sujeito histórico. Cada época não é uma nova biblioteca, mas a adição de novas catálogos que nos interessam e que precisamos dar conta de ler. Assim, habitar a tradição é habitar a verdade que se revela na epocalidade, nos corredores imensos de uma biblioteca recheada de títulos desconhecidos.

No diálogo *Cristianismo e modernidade*⁵² com René Girard e Pier Pierpaolo Antonello, Vattimo descreve que o caminho que a filosofia contemporânea tomou é como o de “uma passagem da *veritas* à *caritas*” (ANTONELLO, 2010, p. 40)⁵³. Isso corrobora com a tese de que o processo hermenêutico, ao ter seu desenvolvimento mais acentuado no século XX, possibilita a releitura dos métodos e a inauguração de uma outra percepção da realidade, sobretudo do cristianismo que passa a ser considerado em sua manifestação epocal. A *caritas* como verdade destrona o horizonte abissal da *veritas* e dos seus fundamentos morais e dogmáticos, de forma que o que se dá não é “mais o texto, e sim o espírito da revelação; não mais servos, e sim amigos; não mais o temor ou a fé, e sim a caridade; e, talvez, também não mais a ação, e sim a contemplação” (VATTIMO, 2004a, p. 45). Ela é a “herança

⁵² Publicado no livro *Cristianismo e Relativismo* (2010), organizado por Pierpaolo Antonello.

⁵³ “Também o itinerário da filosofia contemporânea – dos jogos de linguagem, em Wittgenstein, à ideia do ser como acontecimento, de Heidegger, à particular versão do pragmatismo de Richard Rorty – eu o vejo como uma passagem da *veritas* à *caritas*” (ANTONELLO, 2010, p. 40).

enviada pelo passado e que se torna critério comum e dinâmico, orientador do homem hermenêutico, plural e pós-moderno” (FERREIRA; CARRARA, 2015, p. 214). Podemos dizer que a *caritas* demitologiza a história e assume sua articulação sobre o *pensiero debole*, que se caracteriza pela pluralidade epistêmica dos sujeitos históricos e que encontra “o cristianismo como ato de amor antes que revelação de verdades” (ANTONELLO, 2010, p. 47)⁵⁴.

3.2. Demitologização contra violência: a implicação da *caritas*

Demitologização é um termo da teologia protestante trabalhado com acuidade por Rudolf Bultmann, mas não tomado em sua integralidade por Vattimo. O filósofo italiano toma o conceito para identificar que o evangelho necessita de uma eliminação dos mitos (VATTIMO, 2018a, p. 51-52) iniciado pelo escândalo da revelação cristã, que é a *kénosis*, mas assume que também a moralidade e os ensinamentos dogmáticos da Igreja necessitam ser demitologizados, pois eles revelam o aceno violento da religiosidade fundamentada na concepção “metafísico-naturalista de Deus” (VATTIMO, 2018a, p. 52). O interesse de Vattimo concentra-se mais propriamente na implicação da *kénosis* como fio condutor da demitologização e isso pode ser identificado na citação:

[...] na *kénosis* de Deus e, portanto, na salvação entendida como dissolução do sagrado natural-violento; essa doutrina me é transmitida por uma instituição que, contudo, pelo que consigo entender dela, tende a colocar em segundo plano justamente esse cerne kenótico e secularizador, mas não a ponto de não deixa-lo transparecer (sobretudo na experiência concreta religiosa dos fiéis) e de se subtrair ao julgamento que, em nome dele, se faz da própria instituição. É por isso que insisto tanto no “não se deixar afastar do ensinamento de Cristo” por causa do escândalo do ensinamento oficial da Igreja (VATTIMO, 2018a, p. 60).

Segundo as elucubrações de Vattimo, o evangelho, durante a história da humanidade, foi lido de modo absoluto e violento por parte da Igreja, o que favoreceu uma hermenêutica fechada da Bíblia. É o caso, por exemplo, de quando Jesus anuncia com espírito missionário: “Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos; batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo” (Mateus 28, 19), e seu anúncio se desenvolve em uma “ideologia da conquista

⁵⁴ Vattimo no diálogo com Girard, intitulado *Cristianismo e modernidade* e publicado no livro *Cristianismo e relativismo* (2010).

dominante da modernidade, nos tempos das grandes viagens e da primeira descoberta do novo mundo” (VATTIMO, 2018b, p. 301, tradução nossa)⁵⁵. Essa interpretação da Sagrada Escritura revela uma atitude de imposição da verdade como *veritas*. A proposta do filósofo italiano é resgatar a *kénosis* como pedra angular da doutrina cristã e não apenas como um fato histórico-linear do evento cristão. O resgate da *kénosis* como fundamento do cristianismo leva-nos para o reencontro com a religião cristã na tentativa de sua demitologização.

Em outros termos, a demitologização é a secularização do cristianismo e, por isso, é operada através da mensagem cristã, porém, também, é a afirmação de um cristianismo amigável que prevê nas condições históricas de cada época o seu modo concreto de se realizar. Em suma, o perigo que Vattimo se depara com o cristianismo dogmático é o mesmo que Bultmann quis combater, isto é, “o sacrifício da razão” (VATTIMO, 2018a, p. 52) ou “*sacrificium intellectus*” (BULTMANN, 1999, p. 8), em nome de uma concepção naturalista da realidade e até mesmo de Deus que foi permitida pela institucionalização do cristianismo durante a história do Ocidente e na configuração da vida cotidiana dos fiéis que Vattimo denomina como: “fiéis-fiéis” (VATTIMO, 2018a, p. 9). Gerados pela mentalidade dogmática, eles acabam sacrificando a inteligência para afirmar posturas fundamentalistas que se confundem com o termo dos valores cristãos e causam violência.

Assim, a violência operada pela religiosidade metafísica produz uma mentalidade impositiva e dominante. Essa mentalidade evoca, para dentro do cristianismo, questões morais, dogmáticas e, até mesmo, vivenciais do ponto de vista do sujeito. O que ela faz aparecer são assuntos como: a concepção de dogmas absolutos (VATTIMO, 2018a, p. 56-60) e de guerras justas (VATTIMO, 2018a, p. 74), a hermenêutica fechada da bíblia (VATTIMO, 2004a, p. 44; 2016, p. 63-64), a recusa do sacerdócio feminino (VATTIMO, 2006a, p. 69), até a condenação da homossexualidade (VATTIMO, 2018a, p. 75) e a proibição de preservativos (VATTIMO, 2018a, p. 54). Vattimo condena essa percepção do cristianismo em todas as suas formas, desde as moralizantes até as petrificadas no dogma, uma vez que ele interpreta que a Igreja, sobretudo a católica, ao afirmar suas imposições, tende a “evitar toda e qualquer impressão de um enfraquecimento

⁵⁵ Original em italiano: “ideologia della conquista dominante nella modernità, ai tempi dei grandi viaggi di scoperta e della prima colonizzazione del Nuovo Mondo” (VATTIMO, 2018b, p. 301).

da doutrina e da moral cristãs” (VATTIMO, 2018a, p. 54). A imagem de um direito natural fundado sobre a metafísica naturalista da concepção de Deus, tal como quis a teologia de Tomás de Aquino, favoreceu o surgimento de uma moral cristã que se traduz em “naturalismo jurídico” (VATTIMO, 2004a, p. 142) com o qual

foi pensado e praticado, também, como uma maneira de legitimar um certo uso “racional” da força, por exemplo, como autorização a se rebelar contra o tirano, e que a racionalidade dos *preambula fidei* tem levado, frequentemente, a justificar a constrição a crer, fundada justamente na certeza de que era a própria razão humana a impor a aceitação da fé (VATTIMO, 2004a, p. 142).

Esse tipo de mitologização do cristianismo operado pela epistemologia medieval também é responsável, ainda hoje, pela necessidade de o pensamento fundamentalista querer impor a sua visão de mundo em um estado laico. O fundamentalismo é ainda encantado com a ordem do naturalismo jurídico medieval que não faz mais sentido ao homem contemporâneo. No entanto, esse naturalismo continua sendo o motor da violência simbólica operada pelas religiões cristãs e só pode ser superado com a demitologização do próprio cristianismo. Preocupado com a violência presente no cristianismo, Vattimo busca pelo princípio cristão que não está subjugado à metafísica e que é capaz de promover a demitologização do pensamento e da religião. Assim, é capaz também de suplantar a verdade como *veritas*. O princípio que demitologiza a *veritas* é a *caritas*, afinal, ela é o único apelo prático do Evangelho que permite a leitura não reducionista da Sagrada Escritura, conforme já evidenciado por Vattimo no texto *Idade da Interpretação* (2006). Ela também garante o direito de todo sujeito historicamente situado ler a Bíblia conforme seu horizonte histórico-destinal, descobrindo a verdade da revelação na sua própria condição histórica, como proveniência, garantindo a interpretação desejada por Joaquim de Fiore. Portanto, a demitologização da qual fala Vattimo é operada como uma saída da metafísica e sua força impositiva se manifesta no “autoritarismo da Igreja e de muitas de suas posições dogmáticas e morais ligadas à absolutização de doutrinas e a situações historicamente contingentes e, no mais, já superadas de fato” (VATTIMO, 2018a, p. 52).

É contra a mentalidade peremptória que Vattimo se opõe propondo uma concepção amigável do cristianismo tal como Jesus, o Nazareno, pregou ao considerar seus discípulos como seus amigos (João 15, 15), inaugurando uma religião da *caritas* e não do dogma ou da lei. Por isso, o que ele deseja recuperar é

a caridade como ponto fundamental da existência religiosa do cristão e do modo como as igrejas se configuram na atualidade. Assim, a profecia joaquimita toma seu espaço e a inteligência espiritual pode ser a motriz demitologizadora das concepções fortes que a autoridade eclesiástica criou em torno da mensagem cristã. Conforme afirma Vattimo no diálogo *Cristianismo e Modernidade*,

O cristianismo é finalmente a religião que abre o caminho para uma existência não estritamente religiosa, no sentido de 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 (ANTONELLO, 2010, p. 29).

Abre-se, então, espaço para uma *caritas* norteadora que dissimula o mecanismo vitimário das religiões (tal como conceituou René Girard e de quem Vattimo se apropria para pensar a violência operada pelas religiões) e, por conta disso, dissolve a violência metafísica por meio da pregação de que “Jesus Cristo veio ao mundo para revelar que a religiosidade não consiste nos sacrifícios, mas no amar a Deus e ao nosso próximo” (ANTONELLO, 2010, p. 29)⁵⁶. Próximo que se dá sempre na relação da caridade, assim como a Igreja mesmo era formada como comunidade da *caritas*, “a *civitas de*” (ANTONELLO, 2010, p. 75)⁵⁷. Podemos inferir que a comunidade da *caritas* hoje é a sociedade democrática na qual “o modo em que o ser se dá se configura na experiência coletiva” (VATTIMO, 2005, p. 143) como um acordo entre os indivíduos, e o diálogo nasce como atitude hermenêutica para a construção de novas perspectivas conjuntas que não encontram barreiras, mas verdadeiras fusões de horizontes concretos.

Na experiência coletiva, afirma Vattimo, a “comunidade se torna um critério [para o sujeito] no momento em que me dou conta de que a história do Ser é destinada a reduzir-se, a diminuir de força e importância e a desconstruir a metafísica” (ANTONELLO, 2010, p. 75). Assim, abre-se a possibilidade para se “falar de verdade, mas só porque no acordo realizamos a *caritas*. A *caritas*, no terreno das opiniões, no terreno das escolhas de valores, torna-se verdade quando

⁵⁶ Afirmação de Vattimo no diálogo *Cristianismo e modernidade*, publicado no livro *Cristianismo e Relativismo* (2010).

⁵⁷ Referência à fala de Vattimo no diálogo com René Girard, intitulado *Hermenêutica, autoridade, tradição*, publicado no livro *Cristianismo e Relativismo* (2010).

é compartilhada” (ANTONELLO, 2010, p. 52)⁵⁸. Nessa perspectiva, o cristianismo realiza sua tarefa de tornar leve o seu fardo dogmático presente por imposição da ontoteologia e favorece a prática e a oralidade dos seus próprios ensinamentos (VATTIMO, 2016, p. 85). Mais uma vez, pelo cristianismo, a *caritas* substitui a *veritas*.

3.3. O retorno da religião: o futuro do cristianismo

Vattimo afirma, em *Adeus à verdade* (2016), que o futuro do cristianismo “é tornar-se uma religião da pura caridade sempre mais purificada” (VATTIMO, 2016, p. 85). É certo pensarmos que essa purificação da fé cristã está condicionada com a própria mensagem de niilização que o cristianismo carrega. Nesse sentido, uma religião purificada tem a ver com a demitologização de todos os seus dogmas e o enfraquecimento das estruturas metafísicas que os sustentam. Na época do Espírito, na qual a hermenêutica é *koiné*, a verdade da religião não aparece como algo extramundano, mas como algo totalmente do mundo. A religião é do mundo, porque o ser humano é no mundo. Daqui a única possibilidade de fruição da religião é da historicidade do próprio ser humano que partilha com os outros uma verdade epocal. A niilização que o cristianismo traz para o nosso tempo corresponde à sua historicidade (que é secularização) e, com ela, à abertura hermenêutica que dele decorre. Assim, a religião também é um modo de compreensão da realidade para o sujeito particular, porém o cristianismo tem uma implicação maior na história do Ocidente, pois ele a caracteriza. A hermenêutica ocidental, que só é possível graças ao cristianismo, exige do ser humano pós-moderno uma abertura para a compreensão da verdade como algo compartilhado no diálogo. Na entrevista *Qual o futuro da religião após a metafísica?* (2006), junto com Richard Rorty, a Santiago Zabala, Vattimo afirma

quando nós pensamos que o (1) “Ser” é um evento do *lógos*, (2) o *lógos* é “diálogo”, e (3) o diálogo é montante do discurso intersubjetivo; então nossa preocupação ontológica é de como ser capaz de “encontrar” o Ser, não tentar achar algo que já está lá, mas construir algo que se mantém, que resiste no tempo (ZABALA, 2006, p. 90).

⁵⁸ Citação de Vattimo no diálogo *Fé e Relativismo*, publicado no livro *Cristianismo e Relativismo* (2010).

Com essa afirmação, temos que o processo de compreensão do ser é um processo que se dá pela construção do diálogo. E o diálogo tampouco é algo que se dá como uma experiência fora do ser humano, pelo contrário, ele só é possível à medida que o homem existe. O famoso adágio gadameriano de que “o Ser que pode ser compreendido é linguagem” (GADAMER, 1997, p. 687) aqui se faz patente. O ser humano acessa o mundo por meio da linguagem e é justamente a sua linguagem que lhe dá o sentido das coisas. Sobre isso, Vattimo ainda salienta que Gadamer “ênfaticamente que *Sprache* [linguagem] é *Gespräch*, é diálogo, de modo que o Ser [...] é apenas resultado do diálogo humano” (ZABALA, 2006, p. 90). Nesse sentido, só podemos falar de experiência de verdade no mundo contemporâneo como resultado de um processo de diálogo entre aqueles que compartilham uma época específica. Essa nova forma de experienciar a verdade resulta naquilo que já trabalhamos no primeiro tópico deste capítulo: a *caritas* como aquela que suplanta a *veritas*.

O sentido de retornarmos a essa discussão para pensarmos o futuro do cristianismo é o de reforçarmos a ideia de que o pressuposto sobre o qual compreendemos a religião precisa ser alterado. Se o futuro do cristianismo não está na *veritas*, tampouco ele está nas suas práticas missionárias que geraram na história do ocidente violências físicas e simbólicas. “Uma religiosidade não metafísica é também uma religiosidade não missionária” (ZABALA, 2006, p. 90)⁵⁹. É, por isso, que Vattimo afirma na sua entrevista a Zabala que o futuro do cristianismo está na afirmação de uma caridade que deve funcionar como uma “metarregra que nos obriga e nos empurra a aceitar os diferentes jogos de linguagem, as diferentes regras dos jogos de linguagem” (ZABALA, 2006, p. 81). O princípio da caridade é o que nos chega como a principal mensagem do cristianismo e como uma mensagem de consequências antimetafísicas, que deve ser interpretada como tal. Assumi-la, assim, é afirmar um niilismo cristão que, por mais paradoxal que possa parecer, é o resultado da consequência hermenêutica da história do ocidente. Esse processo possui raízes bíblicas para Vattimo, não só na *kénosis*, mas no testemunho de Jesus, o Nazareno, com os seus discípulos quando tratava-os como amigos e não servos ou, até mesmo quando afirma, “onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, ali estou eu no meio deles” (Mateus

⁵⁹ Citação de Vattimo na entrevista *Qual o futuro da religião após a metafísica?* (2006).

18, 20), dando-nos a entender que a presença de Deus está na proximidade com o outro, no diálogo, “e não em lugar nenhum mais” (ZABALA, 2006, p. 91).

Partindo dessas articulações filosóficas sobre o futuro da religião, observamos em Vattimo uma resposta muito prática, já que o problema para ele está na autoridade eclesial que busca impor sua verdade e, com isso, opera a violência. No livro *Después de la muerte de Dios* (2010), o filósofo italiano afirma que “a única solução que resta [para a Igreja] é ir aliviando pouco a pouco a sua doutrina. [...] para se preservar, a Igreja deve mudar” (VATTIMO; CAPUTO, 2010, p. 152, tradução nossa)⁶⁰. Essa mudança deve ser operada através da hermenêutica niilista que ele propõe em seu livro *Para além da interpretação* (1999), já nos dando sinais de que o futuro do cristianismo está na sua reinterpretção que passa pela *Kénosis* e tem com a hermenêutica um parentesco substancial (VATTIMO, 1999). Nessa perspectiva, a mudança que Vattimo pensa para a Igreja das próximas décadas exige o enfraquecimento da sua doutrina com a afirmação de um discurso eclesialístico mais tolerante e democrático que se inicia com a mensagem kenótica do cristianismo e se consuma na caridade. Essa empreitada se faz notar na relação prática entre o conceito de *caritas* e a filosofia do *pensiero debole*. Dizemos ser prática essa relação porque ela evoca para dentro do cristianismo uma reconfiguração da sua forma à medida que a *caritas* aparece como *práxis*. A caridade como o limiar do *pensiero debole* é aquela que permite a validade dos discursos plurívocos a respeito de uma experiência compartilhada. Assim, do ponto de vista da hermenêutica niilista, isto é, do *pensiero debole*, os modos de compreensão do mundo pautam-se sobre diferentes culturas e a caridade está como fio condutor do diálogo, do respeito e, sobretudo, da emancipação dos discursos metafísico-autoritários.

Com isso, podemos compreender que o princípio da tolerância e a política democrática são possíveis propostas que a mensagem da *caritas* carrega. A tolerância permite o convívio das inúmeras epistemologias e compreensões de mundo que se chocam entre si, pois ela também nos auxilia a entender que não há um princípio absoluto para a realidade. Inclusive, é nestes termos que Vattimo

⁶⁰ A afirmação de Vattimo foi extraída da entrevista que ele concedeu a Jeffrey W. Robbins, intitulada *Uma oración por el silencio* e publicada no livro *Después de muerte de Dios* (2010). No original em espanhol, está: “la única solución que le queda es ir aligerando poco a poco su doctrina. [...] para preservarse, la Iglesia debe cambiar” (VATTIMO; CAPUTO, 2010, p. 152).

afirma: “estamos condenados ou nos condenamos já na Terra quando nos atacamos reciprocamente achando que temos o verdadeiro Deus” (VATTIMO, 2016, p. 85-86). No entanto, é importante ressaltar que a tolerância só pode ser operada a partir do momento em que ela se fundamente sobre a caridade que é “o ideal de desenvolvimento da sociedade humana” (VATTIMO, 2016, p. 86) e que nos encaminha para “a ideia de um projeto de futuro como progressiva eliminação dos muros – muro de Berlim, muro das leis naturais que são pregadas contra a liberdade dos indivíduos, muro das leis do mercado...” (VATTIMO, 2016, p. 86). Assim, não é a *caritas* uma simples mensagem de tolerância, já que ela carrega consigo um projeto de humanidade e de futuro para o Ocidente. No entanto, a tolerância é, sem dúvidas, uma das exigências feitas pela mensagem cristã em nossa cultura.

Outra proposta que a *caritas* traz consigo é o da política democrática. Vattimo é criticado por politizar a filosofia e, conseqüentemente, a hermenêutica. Isso se deve ao fato de que ele pensa uma relação direta entre a hermenêutica e o projeto comunista como inspiração para o futuro da política mundial. Isso se faz ver no livro *Comunismo hermenêutico: de Heidegger a Marx* (2012), escrito junto com Santiago Zabala, no qual os autores apresentam a proposta de um estado democrático com inspiração nas ideias comunistas. Vejamos: eles não desejam a realização do comunismo como sistema político (visto que isso seria insustentável no ambiente da democracia), mas como motivação (VATTIMO; ZABALA, 2012). É uma espécie de comunismo debilitado que segue a condição pós-moderna presente no mundo contemporâneo. A tarefa deles é juntar hermenêutica com comunismo, e isso é possível, porque a hermenêutica “luta pelos conflitos das interpretações, quer dizer, contra a conservação das leis, dos valores e dos princípios naturais” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 17, tradução nossa)⁶¹. “Enquanto o comunismo alimenta a resistência frente às desigualdades do capitalismo, a hermenêutica intervém pontuando a natureza interpretativa da verdade” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 15, tradução nossa)⁶².

⁶¹ Do original em espanhol: “lucha por los conflictos de las interpretaciones, es decir, contra la conservación de las leyes, los valores y los principios naturales” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 17).

⁶² Do original em espanhol: “Mientras que el comunismo alimenta la resistencia frente a las desigualdades del capitalismo, la hermenéutica interviene señalando la naturaleza interpretativa de la verdad” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 15).

Acreditamos estar aqui a união da hermenêutica com o comunismo, parecidos que falar de uma verdade interpretativa mediante a perspectiva histórica de cada sujeito é, também, falar de resistência frente às imposições de verdades absolutas que se sustentam em poderes econômicos, políticos e tecnocráticos. Há, ainda, o fato de que ambos provocam uma quebra na história e no pensamento metafísico que aparecem também nos regimes capitalistas. Por isso, “o comunismo representa hoje em dia uma alternativa ao capitalismo” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 14, tradução nossa)⁶³ e, além disso, junto à hermenêutica, ele pode ser uma alternativa às “democracias emplazadas”⁶⁴ (VATTIMO; ZABALA, 2012) impostas pelos regimes políticos contemporâneos. No entanto, “somente um pensamento enfraquecido como a hermenêutica pode evitar revoltas ideológicas violentas e, portanto, defender os fracos” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 14, tradução nossa)⁶⁵.

Observamos que essa percepção está relacionada à sua trajetória pessoal quando foi deputado do parlamento europeu pelo partido italiano *Democratici di Sinistra*. De qualquer forma, a democracia para Vattimo deve ser o modo de efetivação política dos governos mundiais, mas não qualquer democracia. Em *Comunismo hermenêutico* (2012), Vattimo assume que as democracias desenvolvidas pelos governos liberais da Europa e da América não respondem às exigências de um verdadeiro governo popular, pois o que há é uma imposição de uma forma de governo ainda enrijecida pela metafísica que age como uma “política das descrições”, que “é funcional para a existência continuada de uma sociedade de dominação que persegue a verdade em forma de imposição (violência), conservação (realismo) e triunfo (história)” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 26,

⁶³ Do original em espanhol: “el comunismo representa hoy en día una alternativa al capitalismo, no es solo a causa de su debilidad como fuerza política em los gobiernos contemporâneos, sino también debido a su debilidad teórica” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 14).

⁶⁴ Preferimos não traduzir o termo *democracias emplazadas*, pois encontramos uma dificuldade na definição de um étimo apropriado para a tradução ao português. Do espanhol para a nossa língua, *emplazada* pode ser tomada como algo imposto ou colocado sobre algo/alguém. No entanto, recorrendo à obra original em inglês, a saber, *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx* (2011), observamos que Vattimo e Zabala se utilizam do verbo *frame* (no passado *framed*), que pode ser traduzido como emoldurar, enquadrar. Se traduzirmos literalmente do inglês para o português, temos: *democracia emoldurada* ou *democracia enquadada*. Com essas traduções, não estamos seguros da fidelidade do termo à ideia que os autores sustentam com ele, portanto, preferimos não traduzir nem do espanhol nem do inglês.

⁶⁵ Do original em espanhol: “Solo un pensamiento débil como la hermenéutica puede evitar revueltas ideológicas violentas y, por tanto, defender a los débiles” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 14).

tradução nossa)⁶⁶. Essa condição é o que descreve o termo “democracias emplazadas” apresentado acima. A busca pela verdade como triunfo na história e como fundamento do progresso, do qual ela é sinônimo (VATTIMO; ZABALA, 2012), articula o pensamento colonial das grandes potências mundiais que são capazes de impor a democracia. Esse fenômeno é visto pelos autores no exercício das políticas liberais exercidas pelo governo estadunidense ao impor aos países do Oriente Médio, como Iraque, Afeganistão e Irã, uma democracia aos seus moldes.

O exercício dessas políticas pelos governos liberais que tentam impor uma democracia à força sobre países subdesenvolvidos denota o exercício imperialista no jogo da política mundial. O império afirma para si uma verdade absoluta que se faz ver como *veritas* em nossa pesquisa. A violência que esse mecanismo gera está explicitada por Vattimo e Zabala da seguinte forma: “a verdade não só é violenta, na medida em que se afasta da solidariedade, mas é ‘violência’, já que pode se tornar facilmente uma imposição sobre a nossa própria existência” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 32)⁶⁷. Ao comentar essa afirmação em seu artigo *Weak thought, democracy and religion. A decolonial approach* (2020), Frederico Pieper afirma que “a violência é o silenciamento do outro” (PIEPER, 2020, p. 186, tradução nossa)⁶⁸. Para Vattimo, a condição da violência está ligada à política quando a verdade está condicionada ao poder político, e as demandas de uma são demandas da outra (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 33), o que permite o uso da verdade como mecanismo de manutenção do poder do Estado. Pieper observa que, no pensamento fraco, o problema de a violência estar associada à verdade refere-se àquele ideal de objetividade que sustenta o pensamento forte do Ocidente. Não só a religião se estabelece sob o prisma da metafísica, mas também a política, a moral, a tecnociência e outras esferas sociais.

Desde que a afirmação da estrutura do ser ou a autoridade dos fundamentos últimos não é reconhecida como uma interpretação, ela implica silenciar os divergentes e eliminar a possibilidade de questões. Nesse sentido, isso se mostra como uma forma originária de outros tipos de violência. Afinal, quando alguém

⁶⁶ Do original em espanhol: “política de las descripciones” e “es funcional para la existencia continuada de una sociedad de dominación que persigue la verdad en forma de imposición (violencia), conservación (realismo) y triunfo (historia)” (VATTIMO; ZABALA, 2011, p. 26).

⁶⁷ Do original em espanhol: “La verdad no solo es ‘violenta’, al dar la espalda a la solidaridad, sino que es ‘violencia’, ya que puede tornarse fácilmente una imposición sobre nuestra propia existencia” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 32).

⁶⁸ Do original em inglês: “violence is the silencing of the other” (PIEPER, 2020, p. 186).

acredita que ele/ela tem a verdadeira ordem das coisas, ele/ela deve somente comunicar essa verdade aos outros. Isso é um dever. A obrigação moral de convencer os outros desta verdade. Desse modo, a forma matricial da violência encontra-se no silenciamento recorrendo às estruturas e fundações últimas. Desde o fundamento, é possível legitimar toda forma de abuso (PIEPER, 2020, p. 187, tradução nossa)⁶⁹.

Pieper explicita, aqui, algo que Vattimo trata em outros textos como, por exemplo, em *Violência, metafísica, cristianismo* (2004)⁷⁰, quando afirma que “A violência se insinua no cristianismo quando ele se alia à metafísica como ‘ciência do ser enquanto ser’, isto é, como saber de princípios primeiros” (VATTIMO, 2004a, p. 146). Metafísica e verdade são termos correlativos. A verdade metafísica é fonte da violência, pois a violência se manifesta como mecanismo de dominação e imposição de uma perspectiva única. O modo de superação desse problema parece estar dado para Vattimo desde a composição do *pensiero debole* e é a urgência da hermenêutica na pós-modernidade. Note-se: a hermenêutica não está aqui como metodologia, mas como modo de estar-no-mundo. Nos seus escritos sobre religião, Vattimo trata da hermenêutica partindo do principal apelo cristão presente na bíblia: a *caritas* (VATTIMO, 2006). Nesse sentido, pode-se falar da caridade como o princípio da tolerância que é “o ideal de desenvolvimento da sociedade humana” (VATTIMO, 2016, p. 86) e que se desenvolve para um projeto de democracia e de emancipação. Afirma o filósofo em *Responsibility of the Philosopher* (2010): “A única emancipação que eu posso conceber é uma vida eterna na caridade, a vida de atenção aos outros e de resposta aos outros no diálogo” (VATTIMO, 2010c, p. 97)⁷¹.

Nessa perspectiva, a proposta de Vattimo e Zabala é a formação de uma democracia, a partir dos enfraquecidos, que não se funde sobre os princípios do liberalismo, mas que avança para a afirmação da hermenêutica e do comunismo como ideais do desenvolvimento de uma nova revolução. É pertinente observar que

⁶⁹ Do original em inglês: “Since the claim to the structure of Being or to the authority of ultimate foundations is not recognized as an interpretation, it implies silencing the divergent and eliminating the possibility of questions. In this sense, it shows itself as the original form of other kinds of violence. After all, when someone believes that he/she has the true order of things, he/she should only communicate this truth to others. It is a duty. In this way, the matrix form of violence is found in the silencing by resorting to the ultimate structures and foundations. From this ground, it is possible to legitimize all forms of abuse (PIEPER, 2020, p. 187)”.

⁷⁰ Ensaio publicado no livro *Depois da Cristandade. Por um cristianismo não religioso* (2004a).

⁷¹ Original em inglês: “The only emancipation I can conceive is an eternal life in charity, a life of heeding others and responding to others in dialogue” (VATTIMO, 2010c, p. 97).

a revolução que os pensadores estão a nos propor não diz respeito ao comunismo soviético, pois ele ainda seria uma forma de governo metafísico, já que este também se sustentou pela imposição. O comunismo hermenêutico deve levar em consideração o seu adjetivo e tomar para si a percepção de ser a possibilidade dos fracos. O que os autores pregam é o governo dos enfraquecidos a partir do pensamento dos fracos, isto é, do *pensiero debole*. Isso se deve ao fato de que “onde há democracia não pode existir uma classe de detentores da verdade ‘verdadeira’ que ou exercem diretamente o poder (os reis-filósofos de Platão) ou fornecem ao soberano as regras para o seu agir” (VATTIMO, 2005, p. 139).

Sem a tentativa de articular o pensamento político de Vattimo nesta dissertação, trouxemos para a discussão esse aspecto porque consideramos ser razoável considerar a problemática de que a filosofia política de Gianni Vattimo está ligada à sua filosofia da religião, que se fundamenta na caridade. Com isso, o princípio da política em Vattimo é também a caridade. E mais: a democracia parece ser uma nova forma de vivenciar o cristianismo no mundo contemporâneo. A exigência que a *caritas* nos faz pela tolerância e pela democracia deve ser encarada como exigências do diálogo entre as diferentes formas de compreensão do mundo, a fim de que se aponte para uma convivência saudável entre os indivíduos que carregam consigo maneiras distintas de observar a realidade. Com esse ponto, retornamos ao início desta seção e, mais uma vez, assumimos a verdade como experiência compartilhada no diálogo.

O discurso de Vattimo é carregado de uma esperança por unificar o diálogo entre as diferentes culturas na medida em que a *caritas* seja o norte de toda a discussão. Isso também pode ser observado na sua tentativa de dar voz ao ecumenismo e ao diálogo inter-religioso como modos de superação da violência, por exemplo. Se o próprio Jesus, o Nazareno, não veio ao mundo para mostrar uma ordem natural, nem para estabelecer dogmas ou inaugurar princípios morais, mas “para destruí-la [destruí-los] em nome da caridade” (VATTIMO, 2016, p. 68), devemos acolher a mensagem niilista que ecoa na história do Ocidente como uma forma de dar espaço ao pensamento dos enfraquecidos. Por essa razão, o cristianismo se revela niilista por dissolver todo resquício de naturalidade presente nos discursos eclesiásticos, mas também em toda a forma de governo e de relações pessoais que fazemos com os outros.

A Idade do Espírito é a idade da tolerância, da democracia e da hermenêutica – por isso, a época da emancipação na caridade. A Idade do Espírito é uma época, pois é onde se experiencia o envio do ser por meio de sua transmissão pela tradição a nós. Essa experiência não é fechada em um determinado espaço do tempo; pelo contrário, ela é vivenciada conforme recebemos da tradição o seu envio e o seu acontecimento. Assumir que nessa época muitas tradições enviam diferentes formas de acesso à realidade é desprender-se do caráter unívoco da verdade. Na pós-modernidade, a melhor resposta para vivenciarmos essas experiências é assumindo a hermenêutica niilista como a base para mantermos o diálogo fecundado na caridade.

Segundo Rotterdam e Senra, “a *caritas* emerge na contemporaneidade como possibilidade de crer, visto que esta não parte de uma afirmação dogmática, mas tem seu fundamento na experiência histórica do diálogo na pluralidade de perspectivas” (ROTTERDAN; SENRA, 2015, p. 125). Desse modo, ela deve cumprir o papel fundamental de promover o diálogo. Diálogo, como já dissemos, enquanto *Gespräch*, isto é, como realização da verdade na abertura dos sujeitos históricos, pois leva em conta a situação de cada indivíduo que habita uma determinada cultura, em um determinado tempo, em um determinado horizonte interpretativo, pois a “interpretação que produz a emersão da verdade é decorrente do diálogo de sujeitos livres, que, por serem livres, são abertos ao advento do ser em cada época histórica” (GONÇALVES, 2020, p. 524). Isso se torna possível, pois a verdade não se identifica mais com a *veritas* e, por isso, a *caritas* pode orientar a humanidade buscando nos eventos cotidianos a manifestação da verdade (CUGINI, 2012).

Ainda, as implicações práticas dessa nova compreensão emergente do cristianismo podem se desenvolver sobre uma ética cristã não religiosa (GONÇALVES, 2018b). O que se caracteriza com a dissolução dos princípios universais da moral como os da proposta kantiana e “propicia uma responsabilidade compartilhada” (GONÇALVES, 2018b, p. 256) que provém das múltiplas formas culturais em que se encontram os sujeitos históricos. Conforme já vimos, também a política, para Vattimo, possui em seu desenvolvimento a *caritas* como princípio democrático para as sociedades contemporâneas, nas quais pode-se haver diálogo e emancipação dos sujeitos e culturas desde que, na orientação dialógica, não haja

uma verdade única ou a pretensão de buscá-la. Portanto, “o diálogo nos ajuda a sair dos conflitos, no sentido de que a busca do diálogo não pode não vir acompanhada da exigência de acabar com a luta violenta e com a dominação” (VATTIMO, 2016, p. 118). Esse ensejo é próprio da manifestação da *caritas*. Nessa perspectiva, o futuro do cristianismo só pode ser a própria pluralidade e a aceitação do outro como um *locus* hermenêutico legítimo, pois o cristianismo é niilismo e espera sempre a interpretação epocal como revelação da verdade do ser.

Como ensinava profeticamente Joaquim de Fiore na Idade Média, a história da salvação atravessa momentos e fases. Quer dizer, vivemos em uma época que, através da ciência e da tecnologia, pode abrir mão da metafísica e do Deus metafísico, em uma época niilista. Uma época em que a nossa religiosidade pode desenvolver-se finalmente na forma de uma caridade que não dependa mais da verdade (VATTIMO, 2016, p. 69).

A *caritas* é o que nos resta. Não há razão para nenhuma atitude peremptória fundada sobre a ontoteologia. Deus está morto e a religião, depois da morte de Deus, é assumidamente politeísta. Mas é por esse fato, da morte de Deus, que nós “não podemos não nos dizer cristãos” (CROCE *apud* VATTIMO, 2006a, p. 75), já que, neste mundo, através do cristianismo e de seu princípio secular, “dissolveram-se as metanarrações e desmitificou-se, felizmente, qualquer autoridade, inclusive aquela dos saberes ‘objetivos’” (VATTIMO, 2016, p. 75), abrindo espaço para que a “única possibilidade de sobrevivência humana está [esteja] depositada no preceito cristão da caridade” (VATTIMO, 2016, p. 76). Isso se pode afirmar porque “as relações interpessoais têm muito mais a ver com a caridade do que com a verdade” (VATTIMO; CAPUTO, 2010, p. 70)⁷². O futuro do cristianismo é a própria *caritas* e podemos afirmar com Vattimo:

O cristianismo não é o anúncio de uma verdade fática – como Deus é, como é o mundo, a natureza etc. –, mas o anúncio de uma mensagem de salvação para as almas (quer esta seja pensada no “além” ou no “aquém”). Isto – levando em consideração também São Paulo aos Coríntios (Primeira Carta) sobre a *caridade como aquilo que resta* – que dizer que hoje os cristãos são chamados a dissolver dogmatismos e autoritarismos em favor de uma atenção caridosa a todos (VATTIMO, 2010b, p. 165, grifo nosso).

⁷² Citação do texto *Hacia um cristianismo no-religioso* de Gianni Vattimo, publicado no livro *Después de la muerte de Dios* (2010), escrito junto com John Caputo. Original em espanhol: “las relaciones interpersonales tienen mucho más que ver con la caridad que con la verdad” (VATTIMO; CAPUTO, 2010, p. 70).

Considerações finais

O núcleo da filosofia da religião de Gianni Vattimo é pensar a *caritas* como ponto fundamental da realização do cristianismo no Ocidente. Sua tese de que a mensagem cristã perpassa a história do Ocidente e a constitui de forma decisiva ganha conotações hermenêuticas com o encontro de suas ideias com as de Nietzsche e Heidegger. Falar em cristianismo e niilismo para Vattimo é o mesmo, pois ambos buscam a dissolução dos princípios metafísicos da realidade. Neste capítulo, tratamos de identificar os efeitos demitologizadores da mensagem enviada pelo cristianismo à nossa tradição até a sua emergência como um cristianismo não religioso.

A negação da religiosidade no cristianismo de Vattimo refere-se à negação dos dogmatismos, da moral, da peremptoriedade da interpretação bíblica e da imposição da verdade como *veritas* sobre a existência dos sujeitos históricos que são, também, fiéis. A religião pensada por Vattimo não é uma religião de manipulação ou de imposição, mas de relacionamento dialógico assumido no evangelho como a prática da amizade entre Jesus, o Nazareno, e seus discípulos. O resgate da caridade como a fundação da religião cristã é o resgate de um cristianismo amigável. Nesse cristianismo, crê-se, pois se pertence a uma comunidade que lhe garante sentido a essas crenças. Por essa razão, no mundo contemporâneo, com o avanço da ciência e, sobretudo, da hermenêutica bíblica, já não podemos assumir mais a verdade da sagrada escritura como um fato histórico, mas apenas como modo de falar da experiência do sagrado feito por comunidades primitivas. Se assumimos a bíblia como revelação, então precisamos assumir também que essa revelação acontece na nossa história como um envio e não como um fato historiográfico. Assim, é possível retomarmos o ponto de *revelação-salvífico-hermenêutica* para fundamentarmos a posição de que é na leitura cotidiana e na vivência particular de cada pessoa que a verdade da escritura aparece como um acontecimento salvífico e hermenêutico.

Ainda nos vale o fato de que Vattimo desenvolve sua filosofia da religião para desembocar na política. O apelo cristão da *caritas* como a *práxis* da mensagem judaico-cristã leva o filósofo a fundamentar pelo cristianismo a visão política do comunismo hermenêutico que se fará ver em suas obras sobre os termos de democracia, anarquia, catocomunismo, que optamos por não os desenvolver nesta

dissertação. No entanto, podemos assumir que o futuro do cristianismo para Vattimo está atrelado ao futuro da política e é necessário considerarmos suas relações e tensões no mundo pós-moderno.

CONCLUSÃO

A pós-modernidade como Idade do Espírito: a realização do cristianismo não religioso de Gianni Vattimo é o título desta dissertação. Compreendemos que ele abarca, em sua composição, a problemática que levantamos no decorrer da redação, pois ele situa, desde início, o nosso objetivo de emplacar a *Idade do Espírito* como o fio condutor de nossas discussões. A época do Espírito anunciada por Joaquim de Fiore assume a sua forma e realização concreta no nosso tempo: na pós-modernidade – ambiente no qual vivenciamos uma relação de dependência e convalescência com o pensamento moderno, mas ao mesmo tempo nos desprendemos dele. A pós-modernidade é o tempo da esperança, porque nos dá a “chance de um novo modo de ser (talvez: finalmente) humanos” (VATTIMO, 1992, p. 17). O espírito pós-moderno que permeia as discussões de Vattimo é marcado pela presença do cristianismo em sua formação. Só compreendemos a pós-modernidade aqui enquanto a história mesma da consumação da história do próprio cristianismo em seu enfraquecimento.

A filosofia da história da religião que dissemos possuir Vattimo está em jogo aqui. O processo de niilização que a mensagem judaico-cristã carrega trouxe até o nosso tempo o enfraquecimento de todas as estruturas metafísicas (mas, também, podemos pensar em estruturas de linguagem, de política, de justiça e outras que, em suma, estão condicionadas ao pensamento metafísico) presentes na realidade, de modo que o que era real e se afirmava pela “adequação ao intelecto” entrou em colapso com o pensamento pós-metafísico. A realidade não nos diz mais nada, ela é apenas fruição de experiências particulares. Aqui está a realização do cristianismo: a quebra do real para a validação de uma verdade que se compartilha, que nos torna amigos, já que, segundo Jesus, o Nazareno, “onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, ali estou eu no meio deles” (Mateus 18, 20).

A tarefa de Vattimo não é uma empreitada entusiasta pessoal; pelo contrário, ele assume as condições da filosofia hermenêutica e a conjuga com a teologia da secularização da nossa época. Por isso, o diálogo dele está com pensadores além da filosofia, como Heidegger e Nietzsche, e avança para teólogos, sociólogos e antropólogos. Alguns desses, inclusive, apareceram durante a dissertação, como Bonhoeffer, Cox, Caputo, Weber, Girard e outros. A urgência de um cristianismo

não religioso ou secular já apareceu nas obras dos autores citados, e Vattimo parece avançar positivamente dentro deste eixo. O paradoxo da realização do cristianismo como uma religião secular e ateia funda a pós-modernidade como um ambiente de novas experiências. O fato de não haver mais um Deus ontoteológico, que dita as regras do funcionamento do mundo natural e das leis morais, jurídicas e religiosas, possibilita o surgimento de outras perspectivas de mundo que sempre estiveram presentes, mas nunca tiveram voz e possibilidade de expressão. A pós-modernidade garante a emancipação do outro com suas diferenças. Por isso, o Tempo do Espírito é o tempo da graça, o tempo da libertação, o tempo da salvação.

O caminho que traçamos até foi o de tentar evidenciar esse mecanismo na obra de Vattimo. No primeiro capítulo *A Idade do Espírito: a emergência da Pós-Modernidade*, estudamos a constituição da pós-modernidade como uma relação dialógica com o período moderno que ainda não pode ser superado de fato, apenas pode ser enfraquecido, sendo essa a proposta do *pensiero debole*. Ainda, resgatamos a inspiração joaquimita de Vattimo para pensar a contemporaneidade como Idade do Espírito, tempo que urge da Idade do Filho que, por sua vez, urge da Idade do Pai. Embora a influência de Joaquim de Fiore seja apenas de inspiração para o filósofo italiano, o termo Idade do Espírito tem um acento maior, pois revela um desejo e um movimento interno da obra de Vattimo por desembocar o pensamento na afirmação de uma nova possibilidade que nasce do perigo da condenação metafísica. Nesses termos, pensamos que há a possibilidade de falarmos em uma filosofia da história da religião presente obra de Vattimo, embora ele não pense assim ou, pelo menos, não escreveu nada nestes termos. No entanto, há no *corpus* vattimiano pressupostos não ditos que garantem a formação do seu pensamento hermenêutico e, talvez, falar em filosofia da história da religião seja uma das chaves possíveis para decifrarmos esses pressupostos.

Na tentativa de levar a cabo esse propósito, desenvolvemos, no segundo capítulo, a saber, *Secularização e Kénosis: a historicidade da revelação*, os caracteres hermenêuticos da filosofia da história da religião em Vattimo, e isto está justificado quando apontamos a necessidade da historicização para a compreensão dos fenômenos. Tal historicização corresponde também ao modo histórico (não historiográfico) da vigência do cristianismo no mundo Ocidental. O que isso significa é que a radicalização da mensagem judaico-cristã moldou o desenvolvimento

histórico da humanidade e continua a moldar até a contemporaneidade. A plasticidade da mensagem cristã permite que ela se configure nas épocas históricas em diversas fases. Se, na Idade Média, ela se configurou e se realizou no Império Romano, aportada, inclusive, sobre filosofias que davam validade à individuação como a de Santo Agostinho, autor que, paralelo à sua compreensão subjetiva da experiência religiosa, foi um dos principais filósofos a sustentar a ideia de um cristianismo que se radicalizava no Império, inaugurando o Império de Cristo – essas compreensões podem ser vistas em sua obra *De Civitate Dei* (*A Cidade de Deus*, 426) que é um belo exemplo de teologia política patrística e que irá influenciar a construção do pensamento medieval. A obra de Agostinho já compreendia a história humana como história da salvação dos homens –, é na Idade Moderna que o cristianismo manifestará sua opção clara pela subjetividade, com o avanço das filosofias racionalistas e mesmo com a proposta kantiana do *Gemüt*, sendo que é Kant o eleito de Dilthey como aquele que confere o último golpe à metafísica e, como já vimos, Vattimo propõe não Kant, mas Nietzsche e Heidegger como aqueles que põem fim ao pensamento ontoteológico do Ocidente. Isso só é possível graças ao cristianismo. Nessa perspectiva, é no período contemporâneo, na pós-modernidade, que a mensagem judaico-cristã encontra seu apogeu. A afirmação do *Dasein* como fundamento para compreensão humana operada pelas filosofias hermenêuticas do século XX garantiram a radicalização máxima do cristianismo que, paradoxalmente, dá-se por meio do enfraquecimento de si mesmo, assim como foi o processo kenótico de Deus em Jesus, o Nazareno.

Ainda, é no segundo capítulo que desenvolvemos um conceito fundamental para a composição da dissertação, a saber, a *revelação-salvífico-hermenêutica*. Aquilo que salva o ser humano não pode vir a partir de um evento extramundano; pelo contrário, deve estar no mundo. O processo kenótico chama-nos a atenção para isso. É no processo de descida ao seu povo que o Deus judaico-cristão pode realizar a salvação e esse movimento não traria para a discussão apenas a encarnação de Jesus como faz Vattimo, mas também outras narrativas bíblicas que põem em jogo o movimento de encontro entre Deus e seu povo já no Antigo Testamento. Geralmente, esse processo não é de subida do ser humano ao encontro de Deus, mas o inverso. É Deus quem se abaixa para encontrar-se com sua criatura. O que podemos inferir dessas questões é que a mensagem bíblica só

pode falar de um Deus histórico e, por ser histórico, só pode ser apreendido por suas revelações na história. As revelações de Deus são condicionadas mediante as épocas nas quais habitam os seres humanos com suas diferentes culturas, línguas e religiões. Esse aspecto dificulta a compreensão de uma única revelação verdadeira, já isso seria contra a própria ideia de que Deus que nos conduziu até aqui, uma vez que observamos, ainda no capítulo dois, que “Deus é relativo”. Nessa perspectiva, a única forma de apreendermos “fielmente” a revelação de Deus em uma cultura e religião dá-se pela hermenêutica, que é aquela que faz brotar por meio da interpretação um significado salvífico da experiência humana no mundo.

A primazia hermenêutica que advém com a experiência do mundo carrega problemas que não nos parecem simples de serem resolvidos. Vattimo ainda assume a pluralidade de interpretações, afirmando o princípio cristão da *caritas*, que é a *práxis* da mensagem judaico-cristã como o palco comum sobre o qual os diferentes discursos podem e devem conviver sem hesitação. A caridade é o motor da tolerância. A postura de Vattimo acerca de que todas as interpretações são válidas e podem conviver em um mundo plural parece denotar uma espécie de confiança vattimiana em uma suposta bondade humana, conforme questionamento levantado por Darós e estimulado por Pieper (2007). De qualquer modo, essa questão nos dá a pensar futuros trabalhos acerca do pensamento do filósofo italiano.

Fato é que o princípio da *caritas* para Vattimo é fundante do cristianismo e deve ser o pilar para pensarmos a experiência pós-moderna deste. É no terceiro capítulo da dissertação, o qual intitulamos *O cristianismo não religioso: a caritas como ponto fundamental*, que buscamos evidenciar a implicação prática do pensamento de Vattimo, denotando que o princípio da caridade não é apenas uma exigência de respeito para com o outro, mas, antes, ela deve moldar as nossas experiências do mundo. A *caritas*, quando penetra na relação com o outro, o que ela produz é o próprio diálogo como processo de reciprocidade na construção da verdade. Verdade que é a caridade que se dá no diálogo. Vimos também que, na aplicação teológica, a *caritas* é o princípio demitologizante do Evangelho, o que abre lacunas para o desenvolvimento de uma outra teologia, por exemplo, a que se dá como possibilidade aberta no diálogo entre Vattimo e John Caputo. Uma teologia niilista. Uma teologia depois da morte de Deus.

Essa discussão caminha no pensamento de Vattimo para a sua consumação na política – é na realização democrática que o cristianismo secularizado ganha a sua face pós-moderna. Isso porque a democracia atualiza conceitos ocidentais que advêm com o cristianismo, como, por exemplo, a ideia de indivíduo e de liberdade. A caridade enraizada na prática política obtém, em Vattimo, a necessidade de construir, através do diálogo, uma sociedade democrática, porém uma democracia que se fundamenta no comunismo hermenêutico como ideal inspirador, fator que sugere não a prática comunista soviética como modelo político, mas o comunismo como a política dos pobres, isto é, como a prática política efetiva dos enfraquecidos da Terra. Dessa forma, a caridade é a *práxis* do pensamento dos fracos e, por essa razão, é a radicalização mesma do *pensiero debole*. A política no pensamento do filósofo não é um elemento secundário; pelo contrário, está no eixo central do desenvolvimento da sua filosofia e é para onde caminha as suas reflexões após os anos 2000, com a publicação de importantes obras nesse campo, a saber: *Nihilismo y emancipación: ética, política, derecho* (2004), *Ecce comu: como se llega a ser lo que se era* (2009), *Comunismo hermenéutico: de Heidegger a Marx* (2012) e *Essere e dintorni* (2018). A produção intelectual de Vattimo a respeito da política, conjugando-a com a sua filosofia da religião, denota que o autor é preocupado com o desenvolvimento político mundial do século XXI. Assim, ele aponta alternativas.

Um fator importante para ressaltarmos é que toda a lógica do pensamento de Vattimo segue a necessidade da superação da metafísica como o signo da objetividade do mundo ocidental. Mostramos isso durante o desenvolvimento dos capítulos um e dois. Essa preocupação do filósofo refere-se a uma preocupação ainda mais patente: a redução da violência. Para Vattimo, a violência é gerada dentro de sistemas metafísicos que afirmam peremptoriamente a sua verdade, a sua *veritas*. Atingir essa estrutura do pensamento é importante para condicionar uma outra forma mais livre, dialógica e responsável da tarefa do pensar. Vimos que as epistemologias ontoteológicas dos períodos medieval e moderno ocasionaram, na história do ocidente, a legitimação de conquistas de povos, invasão de territórios e políticas imperialistas de abuso e dominação do outro. Essas legitimações são sutis, estão na composição de filosofias que afirmam a superioridade de um povo sobre outro, de um indivíduo sobre outro, de uma forma de pensar sobre outra. São mecanismos que geram violências veladas que se naturalizam silenciando o outro,

sendo o silenciamento do outro também uma forma de violência conforme demonstrado por Pieper (2020).

Por fim, vejamos, a Idade do Espírito realiza o cristianismo não religioso de inúmeras formas. Ela permite que ele apareça na secularização, na política democrática, na relação de diálogo, na tolerância ao outro, nas diferentes interpretações de mundo, na redução da violência, em suma: na Idade do Espírito, o cristianismo se realiza na pura *caritas* que é a sua *práxis*. Parece-nos que a realização do cristianismo no futuro não se dará nas Igrejas, nos movimentos eclesiais, nas reuniões de oração, nas práticas rituais, mas, sim, na *desinstitucionalização* do cristianismo, na qual “a verdade da fé pode salvar-se apenas reduzindo drasticamente o peso da autoridade central e, sobretudo, dos dogmas e da disciplina” (VATTIMO, 2010b, p. 269). Essa urgência, para a qual aponta Vattimo, refere-se ao apelo de uma fidelidade ao Evangelho que não se baseia na prática doutrinária, mas unicamente na caridade que se realiza na história da salvação e que chega até nós como possibilidade de outra vida, como esperança em outra vida possível aberta pela caridade que resta – e essa caridade efetua uma progressiva eliminação da verdade para um dia podermos recuperar a validade da afirmação de Tertuliano (160–220), na *Apologética* (§ 39), na qual ele diz que ouvia dos pagãos o seguinte a respeito dos cristãos: “Eles dizem [os pagãos]: veja como eles se amam uns aos outros” (CORPVS CHRISTIANORVM, 1954, p. 151)⁷³.

⁷³ Original do latim: “Vide, inquit, ut invicem se diligunt” (CORPVS CHRISTIANORVM, 1954, p. 151).

REFERÊNCIAS

Obras de Gianni Vattimo em ordem cronológica

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

VATTIMO, Gianni. **As aventuras da diferença**: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche. Lisboa: Edições 70, 1988.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger**. Lisboa: Edições 70, 1989.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Nietzsche**. Lisboa: Editorial presença, 1990.

VATTIMO, Gianni. **Ética de la interpretación**. Barcelona: Paidós, 1991.

VATTIMO, Gianni. **A Sociedade Transparente**. Lisboa: Relógio-d'água, 1992.

VATTIMO, Gianni. **Para Além Da Interpretação**: O Significado da Hermenêutica Para a Filosofia. Tempo Brasileiro, 1999.

DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. **A Religião**. O Seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

VATTIMO, Gianni. O vestígio do vestígio. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. **A Religião**. O Seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 91-107.

VATTIMO, Gianni. **A Tentação do Realismo**. Rio de Janeiro: Lacerda Ed.: Istituto Italiano di Cultura, 2001.

VATTIMO, Gianni. **O Fim da Modernidade**: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

VATTIMO, Gianni. **Vero e Falso**. Universalismo Cristiano. Rio de Janeiro: Academia da Latinidade, 2002b.

VATTIMO, Gianni. **Depois da Cristandade**: por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004a.

VATTIMO, Gianni. Deus é projeto e nós o encontramos quando temos força para projetar [Entrevista concedida a IHU-Online]. **IHU-Online**, São Leopoldo, v. 128, dez/2004b, p. 10-13.

VATTIMO, Gianni. O fim da filosofia na idade da democracia. In.: PECORARO, Rossano. **Niilismo e Pós-modernidade**: Introdução ao pensamento fraco de Gianni Vattimo. São Paulo: Loyola, 2005, p. 137-143.

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

VATTIMO, Gianni. A Idade da Interpretação. In.: ZABALA, Santiago (Org.). **O futuro da religião**: solidariedade, caridade e ironia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006a.

VATTIMO, Gianni. **Necesitamos um nuevo Lutero**. COSTA, I. Buenos Aires: Jornal El Clarin – Revista Ñ, 8 de abril de 2006b. Disponível em: <http://www.alcoberro.info/pdf/vattimo4.pdf>. Último acesso: 22 de setembro de 2020.

VATTIMO, Gianni. **Ecce comu**: cómo se llega a ser lo que se era. Buenos Aires: Paidós, 2009.

ANTONELLO, Pierpaolo (Org.); VATTIMO, Gianni; GIRARD, René. **Cristianismo e Relativismo**. Verdade ou fé frágil?. Aparecida/SP: Santuário, 2010.

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

VATTIMO, Gianni. **Diálogos com Nietzsche**. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

VATTIMO, Gianni. Igrejas sem religião, religião sem igrejas? **Interações - Cultura e Comunidade**, Uberlândia, v. 5, n. 7, jan./jun. 2010b, p. 165-172.

VATTIMO, Gianni. **Responsibility of the Philosopher**. New York: Columbia University Press, 2010c.

VATTIMO, Gianni; ZABALA, Santiago. **Hermeneutic Communism**. From Heidegger to Marx. New York: Columbia University Press, 2011.

VATTIMO, Gianni; ZABALA, Santiago. **Comunismo hermenéutico**. De Heidegger a Marx. Barcelona: Herder Editorial, 2012.

VATTIMO, Gianni. **Adeus à verdade**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2016.

VATTIMO, Gianni. **Crer que se crê**: é possível ser cristão apesar da Igreja?. Petrópolis/RJ: Vozes, 2018a.

VATTIMO, Gianni. **Essere e dintorni**. Milano: La nave di Teseo, 2018b.

VATTIMO, Gianni; PATERLINI, Piergiorgio. **Não ser Deus**: uma autobiografia a quatro mãos. Petrópolis/RJ: Vozes, 2018.

VATTIMO, Gianni. A ontologia hermenêutica na filosofia contemporânea. Teresina/PI: **Pensando – Revista de Filosofia**. v. 10, n. 19, 2019a, p. 107-126.

VATTIMO, Gianni. **Da Realidade**: finalidades da filosofia. Petrópolis/RJ: Vozes, 2019b.

Comentadores de Gianni Vattimo

BALEIRO, C. A. S. O sentido da secularização em Vattimo. **Correlatio**, São Bernardo do Campo, n. 15, junho de 2009, p. 80-91.

BARREIRA, Marcelo. Cristianismo, secularização e caridade: a Filosofia da Religião pós-metafísica de Gianni Vattimo. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 20, n. 2, jul./dez. 2017, p. 118-130.

CUGINI, Paolo. Religião na pós-modernidade: o cristianismo niilista e secularização de Gianni Vattimo. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis/RJ, v. 72, n. 287, 2012, p. 628-649.

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

FERREIRA, Vicente de Paula. Niilismo e cristianismo no pensamento enfraquecido de Gianni Vattimo. **Sacrilegens**, Juiz de Fora/MG, v.8, n.1, dez/2011, p.61-74.

FERREIRA, Vicente de Paula; CARRARA, Paulo Sérgio. Cristianismo hoje: a caritas como referencial teológico fundamental. **Interações – cultura e comunidade**, Belo Horizonte, v.10, n.18, jul./dez. 2015, p. 210-228.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. Pensar Deus “hoje” à luz da hermenêutica niilista. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 60, n. 2, maio/ago. 2020, p. 517-532.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. A evocação do *pensiero debole* na Teologia da Libertação. **Interações**, Belo Horizonte, Brasil, v. 13, n. 24, Ago./Dez. 2018a, p. 391-413.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. Religião e ética no cristianismo não religioso: uma abordagem a partir de Gianni Vattimo. **Pistis & Práxis**, Curitiba/PR, v. 10, n. 2, maio/ago. 2018b, p. 244-268.

HERRERA, José Antonio Romero. Supuestos kenóticos del pensamiento débil. **A Parte Rei**, Madrid. n. 54, 2007, p. 1-5.

PAIVA, Márcio Antônio de. Da veritas à caritas: a religião depois da religião. **Horizonte**, Belo Horizonte, vol. 13, no. 37, Jan./Mar. 2015, p. 406-427.

PECORARO, Rossano. **Niilismo e Pós-modernidade**: Introdução ao pensamento fraco de Gianni Vattimo. São Paulo: Loyola, 2005.

PIEPER, Frederico. **A vocação niilista da hermenêutica: Gianni Vattimo e a religião**. 2007. 267f. Tese (Doutorado) – Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião. Programa de pós-graduação em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo, 2007.

PIEPER, Frederico. Weak thought, democracy and religion. A decolonial approach. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo/SP, v. 34, n. 2, maio-ago. 2020, p. 177-198.

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

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

SCOPINHO, Sávio Carlos Desan. **Filosofia e Sociedade pós-moderna**. Crítica filosófica de Gianni Vattimo ao pensamento moderno. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

ZABALA, Santiago (Org.). **Weakening Philosophy**. Essays in honour of Gianni Vattimo. Quebec: McGill-Queen's University Press, 2007.

Outros autores

AGOSTINHO. **A cidade de Deus**: contra os pagãos. Parte I. Petrópolis: Vozes/São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990.

AQUINO, Tomás de; ALIGHIERI, Dante. **Seleção de Textos**. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

BÍBLIA. **A Bíblia de Jerusalém**. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2019.

BOFF, Leonardo. **A trindade e a sociedade**. 6ªed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2014.

BULTMANN, Rudolf. **Demitologização**. Coletânea de Ensaio. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

BRASIL. Ministério da Educação. Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. **Documento de Área** – Ciências da Religião e Teologia, 2019. Acesso em: <https://www.gov.br/capes/pt-br/centrais-de-conteudo/ciencia-religiao-teologia-pdf>.

CONSTITUIÇÃO PASTORAL GAUDIUM ET SPES. **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II**. Paulinas: São Paulo, 2011.

CORPVS CHRISTIANORVM. **Tertvlliani opera (Series Latina)**. Pars I. Turnholt: Brepols, 1954.

COX, Harvey. **A Cidade Secular**. A secularização e a urbanização na perspectiva teológica. Santo André: Academia Cristã, 2015.

DILTHEY, Wilhelm. **Introdução às Ciências Humanas**. Tentativa de uma fundação para o estudo da sociedade e da história. Barueri: Forense Universitária, 2010.

FALBEL, Nachman. **Os espirituais franciscanos**. São Paulo: Perspectiva/FAPESP: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

GADAMER, Hans-Georg. Problemas epistemológicos das ciências humanas. In.: FRUCHON, Pierre (Org.). **O problema da consciência histórica**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1999.

GRONDIN, Jean. **Que saber sobre filosofia da religião?**. Aparecida/SP: Ideias & Letras, 2012.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Produção de presença**. O que o sentido não consegue transmitir. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2010.

HABERMAS, Jünger. **Perfiles filosófico-políticos**. Madrid: Taurus, 1984.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Parte 1. Petrópolis/RJ: Vozes, 1992.

HEIDEGGER, Martin. **A essência do Fundamento**. Lisboa: Edições 70, s. d.

HEIDEGGER, Martin. A palavra de Nietzsche “Deus morreu” (1943). In: HEIDEGGER, Martin. **Marcas do Caminho**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008, p. 241-306.

HEIDEGGER, Martin. Carta sobre o Humanismo (1946). In: HEIDEGGER, Martin. **Marcas do Caminho**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. **Já só um Deus nos pode ainda salvar**. Tradução de Irene Borges Duarte. Covilhã: LusofiaPress, 2009.

HEIDEGGER, Martin. O conceito de experiência em Hegel (1942). In: HEIDEGGER, Martin. **Caminhos de Floresta**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, p. 139-240.

HEIDEGGER, Martin. O tempo da imagem do mundo (1938). In: HEIDEGGER, Martin. **Caminhos de Floresta**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, p. 95-138.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Petrópolis/RJ: Vozes; Bragança Paulista/SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Antropologia Filosófica**. v. 1. São Paulo: Loyola, 2014.

LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard**. São Paulo: Unesp, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

PAREYSON, Luigi. **Dostoiévski**. Filosofia, romance e experiência religiosa. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

PAREYSON, Luigi. **Estética: Teoria da formatividade**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1993.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Fim do cristianismo pré-moderno**. São Paulo: Paulus, 2003.

ROSSATO, Noeli Dutra. **Joaquim de Fiore: Trindade e Nova Era**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

ROSSATTO, Noeli Dutra. Evangelho eterno: hermenêutica e fim da história em Joaquim de Fiore. **Trans/form/ação**, Marília, v. 41, n. 1, Jan./Mar., 2018, p. 61-80.

ROSSATO, Noeli Dutra. Hermenêutica e profecia: Joaquim de Fiore na leitura de Vattimo. Santiago de Chile: **Aporía: Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas**. Primer Número Especial. 2016, p. 34-48.

ROSSATO, Noeli Dutra; MARASCHIN, Leila Teresinha; NASCIMENTO, Cláudio Reichart do. Evangelho Eterno: a hermenêutica condenada. **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo, v. 11, n. 3, set/dez 2010, p. 298-339.

VILANOVA, Evangelista. **Historia de la teologia cristiana**. Tomo I. Barcelona: Editorial Herder, 1987.

VILANOVA, Evangelista. **Historia de la teologia cristiana**. Tomo III. Barcelona: Editorial Herder, 1992.

ZAK, Lubomir; FERNANDES, Márcio Luis. O romance como teologia: reflexões em diálogo com Fiódor Dostoiévski. **Teoliterária**, Curitiba, v. 8, n. 16, 2018, p. 11-32.

Referência dos trabalhos desenvolvidos durante a pesquisa

SOUTO, Felipe de Queiroz. A análise da experiência religiosa: divergências metodológicas entre Vattimo e Gumbrecht. In: PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DA PUC-CAMPINAS. **Anais do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas**. Caderno de Resumos, 2020, p. 58.

SOUTO, Felipe de Queiroz. A proposta ética do cristianismo não religioso de Gianni Vattimo. In: ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (ANPTECRE). **ANAIS do VII Congresso da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião: Religião e crise socioambiental**. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019, p. 565-570.

SOUTO, Felipe de Queiroz. Hermenêutica e tradição cristã: ilações sobre o pensamento de Gianni Vattimo. In: III CONGRESSO LUSÓFONO DE CIÊNCIAS DA RELIGIÃO. **Livro de Resumos**. Universidade Lusófona, Lisboa, 2020, p. 39.

SOUTO, Felipe de Queiroz. O diálogo inter-religioso como meio para a superação da violência. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL ESTUDOS DO CATOLICISMO. **Catolicismo: Quo vadis? Caderno de Resumos do Simpósio Internacional**

Estudos do Catolicismo. Universidade Federal de Juiz de Fora (MG), Juiz de Fora, 2020, p. 78-79.

SOUTO, Felipe de Queiroz. O *Pensiero debole* e a decolonialidade: possíveis aproximações a partir de Gianni Vattimo. PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DA PUC-CAMPINAS. **Anais do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas.** Caderno de Resumos, 2019, p. 7-8.

SOUTO, Felipe de Queiroz. O *Pensiero debole* e a decolonialidade: possíveis aproximações a partir de Gianni Vattimo. PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DA PUC-CAMPINAS. **Anais do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas,** 2019, p. 38-43.

SOUTO, Felipe de Queiroz. Secularização como kénosis: a outra face do cristianismo. In: 32º CONGRESSO INTERNACIONAL DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO – SOTER. Decolonialidade e Práticas Emancipatórias, **Anais do Congresso da SOTER 2019,** Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019, p. 289-294.

SOUTO, F. Q.. VATTIMO, Gianni. Crer que se crê: é possível ser cristão apesar da Igreja?. Trad. Klaus Bruschke. Petrópolis: Vozes, 2018, 112 p., 138 x 206mm, ISBN 978-85-326-834. Petrópolis/RJ: **Revista Eclesiástica Brasileira,** v. 79, n. 313, p. 497-500, 2019 (Recensão).

SOUTO, Felipe de Queiroz; VON ZUBEN, Newton Aquiles. Spirit's Age: the christian religion and the postmodernity in thinking of Gianni Vattimo. In: I POSTGRADUATE MEETING DA PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS, **Anais do I Postgraduate Meeting,** Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2019, p. 163-164.