

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

JONAS RAFAEL DA SILVA

O TEÍSMO NÃO-RELIGIOSO EM GIANNI VATTIMO

CAMPINAS - SP

2024

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
ESCOLA DE CIÊNCIAS HUMANAS, JURÍDICAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO
JONAS RAFAEL DA SILVA

O TEISMO NÃO-RELIGIOSO EM GIANNI VATTIMO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Campinas como exigência para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador(a): Prof. Dr. Paulo Sérgio
Lopes Gonçalves

CAMPINAS - SP

2024

Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI
Gerador de fichas catalográficas da Universidade PUC-Campinas
Dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves , Jonas Rafael da Silva

undefinedt

O teísmo não-religioso em Gianni Vattimo / Jonas Rafael da Silva Paulo Sérgio Lopes Gonçalves . - Campinas : PUC-Campinas, 2024.

92 f.

Orientador: Paulo Sérgio Lopes Gonçalves.

Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - , Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas , 2024.

Inclui bibliografia.

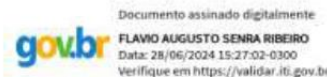
1. Teísmo. 2. Cristianismo. 3. Caridade. I. , . II. Lopes Gonçalves, Paulo Sérgio . III. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais. . IV. Título.

JONAS RAFAEL DA SILVA

O teísmo não-religioso em 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: 28 de junho de 2024.



PROF. DR. FLAVIO AUGUSTO SENRA RIBEIRO (PUC-MG)

PROF. DR. RENATO KIRCHNER (PUC-CAMPINAS)

PROF. DR. PAULO SERGIO LOPES GONCALVES – PRESIDENTE (PUC-CAMPINAS)

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, autor da vida e Senhor da história, por me conceder o dom da existência e a possibilidade de acolher a sua revelação a partir do aprofundamento intelectual.

Agradeço à Pontifícia Universidade Católica de Campinas por toda estrutura e pela bolsa que me foi concedida que muito auxiliou para que essa pesquisa se acontecesse.

À Diocese de São Carlos-SP que investiu na minha formação e à Paróquia de Nossa Senhora de Fátima, onde estou pároco, que sempre me incentivou e compreendeu o tempo investido nos estudos para melhor caminharmos juntos como discípulos de Jesus.

Ao Prof. Dr. Pe. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves que, desde a graduação em teologia, é uma referência fundamental tanto na minha formação intelectual quanto pessoal. Se não fosse o seu cuidado e paciência essa pesquisa não teria acontecido. Tive a oportunidade de aprender com suas análises e com o seu testemunho de empenho e compromisso com a vida intelectual e pastoral.

Aos professores titulares e suplentes das bancas de qualificação e defesa desta Dissertação por terem aceito e investido tempo na leitura e pelos devidos apontamentos que muito iluminaram a pesquisa.

Aos professores do Mestrado em Ciências da Religião que foram fundamentais para que o problema da religião fosse devidamente compreendido e aprofundado.

A todo corpo administrativo da Universidade, mas enfatizo a Marlei que sempre foi muito atenciosa, cuidando para que todas as coisas transcorressem da melhor maneira. Aos meus colegas de turma, pelo convívio e aprendizado mútuo.

Enfim, a todos aqueles que caminharam e caminham comigo nesse percurso da vida e que esperam um mundo melhor no qual as palavras e atitudes de Jesus sejam referência

RESUMO

No campo dos principais nomes do pensamento filosófico e teológico ocidental das últimas décadas, o nome do italiano Gianni Vattimo (1936-2023) destaca-se sobremaneira por sua maneira própria de pensar a sociedade contemporânea, em perspectiva histórica, segundo uma leitura particular da hermenêutica niilista de Heidegger e da sentença da “morte de deus” de Nietzsche. Para amarrar tais bases teóricas na tentativa de elaborar uma saída para um mundo pretensamente “demitologizado”, Vattimo recorre à religião cristã para a criação de uma categoria própria de análise de uma realidade, por ele, proposta como aberta e dinâmica: o *pensiero debole*, fortemente amparado na teologia de Gioacchino da Fiori e na ideia da *kenósis* do verbo. Assim, a presente dissertação almeja abstrair e elucidar, a partir de uma retomada do pensamento de Gianni Vattimo, focada, sobretudo, em sua categoria de *pensiero debole*, o teísmo específico presente em sua obra, propondo-nos à análise de um pretense cristianismo não-religioso a partir das propostas epistemológicas localizadas. Para tanto, a investigação tomara uma perspectiva metodológica de cunho bibliográfico, a partir do qual alguns textos de maior relevo para o debate em questão, tanto do próprio Gianni Vattimo, como de seus comentadores e inspiradores no campo das ideias, foram selecionados ao posto de referências fundamentais da pesquisa, alinhavadas pelas principais ideias do autor aqui abordado, segundo a proposta de uma leitura atualizada ao presente contexto humano.

Palavras-chave: Teísmo, Cristianismo, Caridade, *Pensiero Debole*,

ABSTRACT

In the field of the main names in Western philosophical and theological thought in recent decades, the name of the Italian Gianni Vattimo (1936-2023) stands out for his own way of thinking about contemporary society, from a historical perspective, according to a particular reading of hermeneutics Heidegger's nihilism and Nietzsche's "death of god" sentence. To tie together such theoretical bases in an attempt to develop a way out of a supposedly "demythologized" world, Vattimo resorts to the Christian religion to create his own category of analysis of a reality, which he proposes as open and dynamic: the *pensiero debole*, strongly supported by the theology of Giocchino da Fiori and the idea of the kenosis of the verb. Thus, the present dissertation aims to abstract and elucidate, based on a resumption of Gianni Vattimo's thought, focused, above all, on his category of *pensiero debole*, the specific theism present in his work, proposing to analyze an alleged non-Christianity -religious based on localized epistemological proposals. To this end, the investigation took a methodological perspective of a bibliographical nature, from which some texts of greatest relevance to the debate in question, both by Gianni Vattimo himself, as well as by his commentators and inspirers in the field of ideas, were selected as fundamental references of the research, based on the main ideas of the author discussed here, according to the proposal of an updated reading to the present human context.

Keywords: Theismo, Christian, Charith, *Pensiero Debole*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1. GIANNI VATTIMO: NOTAS INTRODUTÓRIAS DE SUA FILOSOFIA	11
1.1 Gianni Vattimo: teoria e prática	12
1.2. A influência de Nietzsche e Heidegger	14
1.2.1. Nietzsche e a sentença da morte de Deus	15
1.2.2. Martin Heidegger e a superação da metafísica	18
1.3. Hermenêutica niilista de Gianni Vattimo	20
1.4. <i>Pensiero Debole</i>	25
1.5. A sociedade transparente	28
1.6. Considerações finais	32
2. A FILOSOFIA DA RELIGIÃO DE GIANNI VATTIMO	34
2.1. Religião: um ressurgimento a partir da dissolução	35
2.2. Gioacchino da Fiori: a religião enquanto realidade espiritual e espiritualizante	40
2.3. Relação entre religião e secularização	49
2.3.1. Jesus: um evento kenótico e secularizado	52
2.4. Considerações finais	57
3. O TEÍSMO NÃO-RELIGIOSO DE GIANNI VATTIMO	59
3.1. Cristianismo não-religioso	59
3.2. Somente um deus relativista pode nos salvar	64
3.3. Teísmo fraco, teísmo dos fracos.....	70
3.4. Considerações finais.....	75
CONCLUSÃO.....	77
EPÍLOGO	81
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	90

INTRODUÇÃO

A religião é um evento que perpassa a história do pensamento. No entanto, contemporaneamente, acreditava-se que ela não teria a mesma importância que logrou no passado, sobretudo nos primórdios das religiões naturais e no transcorrer do evento Cristo – seja nos primeiros séculos da era cristã, seja na Idade Média e a sua acolhida nos tempos modernos e contemporâneos. Ou, pelo menos, a sua importância seria mais simpática às circunstâncias históricas, não dando espaço às diversas expressões violentas ao longo do tempo. Quando, em 2001, por conta do recebimento do “Prêmio da Paz”, concedido pela Associação dos Livreiros da Alemanha, Habermas trouxe esta problemática a partir da análise do atentado às torres gêmeas de Manhattan, percebeu-se que o fenômeno era mais profundo do que se imaginava. Antes desse evento, os intelectuais religiosos e não-religiosos debatiam sobre até que ponto era necessário submeter-se a uma auto-instrumentalização ou mesmo perseguir o objetivo de uma auto-otimização por meio da engenharia genética (Habermas, 2013).

Diante desse quadro, acentuava-se o conflito entre os defensores da ciência e as igrejas, dividindo-os, respectivamente, entre aqueles que temiam que se alimentasse o ceticismo em relação à ciência e aqueles que iam contra a crença no progresso científico que pretendia enterrar a moral (Habermas, 2013). “Mas em 11 de setembro a tensão entre sociedade secular e religião explodiu de um modo inteiramente diverso” (Habermas, 2013, p. 3). Com isso, percebeu-se mais claramente que não havia separação absoluta entre essas duas realidades, pois este fenômeno demonstrou a estreita relação que elas estabelecem.

É importante ressaltar que quando se fala em religião é senso comum reportar-se à noção de um deus. O atentado supramencionado, e que é de origem religiosa, está fundamentado em uma compreensão de deus que justifica essa violência. Assim, justifica-se a importância de se estudar cientificamente o teísmo em religião.

Para compreender o problema de Deus é importante que se recorra à sentença nietzschiana da “morte de Deus” que, em um primeiro momento, representara o fim da religião e o descarte de qualquer reflexão a respeito de deus. A investigação e consequente interpretação dessa sentença, traz à tona a questão da secularização, até porque o seu sentido comum e tradicional é o de distanciamento absoluto da religião (Habermas, 2013). No entanto, o fragmento 125 de *Gaia Ciência*, sobretudo a partir da interpretação que Heidegger, inferiu que a “morte de deus” fomentou um ateísmo prática e possibilitou uma crítica à religião, sobretudo aquelas de matriz epistemológica metafísica, que se ampara

em conceitos cristalizados para justificar o seu discurso de redenção e salvação. Assim, “morte de deus” identificou-se com a crítica heideggeriana da metafísica porque abraçou o ente em detrimento do ser. Essa sentença desaba a noção de mundo suprassensível, que era sólido, que sustentava o Cristianismo e que confortava o ser humano cultural e socialmente e efetiva o niilismo, cuja compreensão não ultrapassa o limiar da história e que compreende que as forças do mundo se relacionam a partir de um movimento de destruição e reconstrução de princípios e valores. A questão de Deus, assim, distancia-se da noção de substancialidade e se restringe à maneira como é tratada na linguagem e expressa na cultura. Assim, a expressão *Ereignis* – acontecimento-apropriação – trazida por Heidegger indica a necessidade de que o homem se abra para encontrar-se com o Ser, de elaborar um pensamento que ultrapasse o calculismo moderno e seja “meditativo” (Gonçalves, 2014).

Assim, entende-se não apenas a importância de estudar o teísmo – noção de deus – mas estudá-lo a partir das categorias contemporâneas e, portanto, distante de todo aparato metafísico da realidade. Gianni Vattimo, filósofo italiano contemporâneo que assumiu a perspectiva hermenêutica, tendo como esteira de seu pensamento Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Hans Georg Gadamer e Luigi Pareyson para construir uma filosofia hermenêutica niilista é uma referência importante e que certamente contribuirá para uma melhor compreensão do teísmo. Em sua reflexão filosófica sobre religião, interpreta o cristianismo a partir da análise da sentença nietzscheniana da “Morte de Deus”, a *faktische Lebenserfahrung* (experiência de vida fática) e a *Ereignis* (evento ou acontecimento-apropriação) em Heidegger, trazendo à tona a “centralidade da vida” e concebendo a religião cristã como experiência religiosa que ultrapassa as crenças e prescrições das religiões e propõe um “Cristianismo não religioso” e espiritual, no sentido de não se pautar por nenhuma estrutura dogmática ou canônica. Aprofunda o entendimento que a encarnação do Verbo promove a caridade na história, propiciando que as formulações sobre deus e o cristianismo se distancie de todo aparato metafísico e se aproxima de uma noção mais próxima do horizonte da hermenêutica niilista.

Diante de quadro mais amplo, tem-se uma finalidade específica, que é a de compreender o “Teísmo não-religioso de Gianni Vattimo”. A breve análise de contexto e da apresentação do problema na perspectiva filosófica possibilita um olhar geral a respeito do teísmo na contemporaneidade. O filósofo italiano, sobretudo através da sua hermenêutica niilista, possibilita que compreendamos e afirmemos um teísmo distante de todo aparato metafísico e, portanto, não violento, capaz de trazer perspectivas e

prospectivas para o nosso tempo. Para que as categorias do seu pensamento sejam devidamente entendidas, vamos iniciar com as notas introdutórias de sua filosofia. Objetiva-se apresentar as motivações pessoais e de contexto que chamaram a sua atenção para refletir filosoficamente sobre religião. Nesse intento, destaca-se a importante influência de Nietzsche, sobretudo através da formulação da sentença da morte de Deus e que Heidegger interpretou como o “fim da metafísica”. É a partir dessas duas teses fundamentais que ele desenvolverá a sua hermenêutica niilista. Através dela, dentre tantos desdobramentos, tem-se um principal que é a formulação da categoria de *pensiero debole*, que é uma compreensão fraca do pensamento porque se esvaziou de todo aparato metafísico. Encerrando esse primeiro momento, apresentaremos uma pequena síntese de uma obra de Vattimo chamada “Sociedade Transparente” com o intuito de apresentar a compreensão que ele tem de “superação do sentido unitário da história” e de *mass-media*.

O segundo tópico desse trabalho é a “Filosofia da Religião de Gianni Vattimo”. Em sua obra, dentre tantos pontos, destaca-se a sua reflexão a respeito da religião. Objetiva-se apresentar o seu ressurgimento a partir do movimento de dissolução que é próprio do niilismo. Assim, pretende-se superar a noção determinista e transcendente que a metafísica sustentou ao longo da história. Giacchino da Fiori, o monge calabrês do século XII, com a sua teoria das três idades, sendo a última a do espírito, corrobora a compreensão de um tempo sempre aberto, livre e é nesse sentido que ele é espiritual. Feito isso, será desenvolvida a relação que existe entre religião e secularização com a finalidade de apresentar que não são duas realidades contraditórias. Enfim, será apresentado Jesus enquanto um evento kenótico – desprovido de todo aparato metafísico – e secularizado, isto é, integrado história.

O terceiro tópico aborda o “Teísmo não-religioso de Gianni Vattimo”. Pretende-se entender, depois de todo o percurso apresentado acima, qual é a noção de deus consequente da reflexão de Gianni Vattimo. Para atingir esse objetivo, primeiramente vamos abordar o Cristianismo não-religioso, que é uma interpretação distante de toda fundamentação metafísica e se concentra na encarnação do Verbo, sobretudo através do movimento de *kenosis* (cf. Ef. 2, 6-7), o auto-esvaziamento que faz de deus proximidade e não distância, pois se identifica plenamente com a história. O próximo subtítulo “Somente um deus relativista por nos salvar”, que é uma expressão que o filósofo italiano retoma do título de uma entrevista de Heidegger ao famoso jornal *Der Spiegel*. Ele acrescenta o adjetivo “relativista” e, com isso, possibilita que reflitamos propriamente sobre a noção de deus que é consequência da sua reflexão filosófica. Enfim, no subtítulo

“teísmo fraco, teísmo dos fracos”, pretende-se apresentar que esse teísmo tem a sensibilidade com os mais vulneráveis e está na história para promover a caridade enquanto promoção da pessoa humana em sua integralidade.

1 GIANNI VATTIMO: NOTAS INTRODUTÓRIAS DE SUA FILOSOFIA

A compreensão adequada do pensamento de Gianni Vattimo exige-nos o empreendimento fundamental de uma biografia de cunho filosófico e teológico, segundo o entendimento de que não há pensador deslocado da historicidade que o permeia – mesmo quanto àqueles autores cuja trajetória marcara-se pela produção técnica e que pouco publicizaram aspectos pessoais de sua vida.

Vattimo, por seu turno, foi um desses pensadores que, conscientemente, assumiram a própria existência individual e historicizada como local de fazer filosofia. Tanto que as grandes mudanças e até conquistas que ele obteve ao longo de seu percurso estão intimamente relacionadas com realidades pessoais.

A biografia filosófica desenvolvida neste capítulo, demarca-se, não tomará a forma de uma síntese aprofundada de sua obra. Trata-se, aqui, do percurso do seu pensamento em linhas abrangentes, em função do esforço de compreensão de seu teísmo não-religioso.

Como anteriormente explicitado, o objetivo principal deste trabalho é apresentar qual é o teísmo consequente da reflexão filosófica de Gianni Vattimo. No entanto, para que seja possível apresentá-lo, torna-se necessário perpassar por sua biografia filosófica, posto que o problema de Deus e da religião ressurge para Vattimo a partir de experiências pessoais, sobretudo com a morte¹ de seus companheiros e de alguns familiares. Assim, passar pelos grandes temas do seu pensamento e também pelos eventos fundamentais de sua existência, possibilitam-nos compreender o que o filósofo italiano entendera por Deus. Noutros termos, qual a sua teoria sobre Deus, o seu teísmo?

Neste ínterim, iniciamos apresentando alguns dados biográficos e momentos relevantes do seu labor filosófico, um primeiro contato cuja intenção é apresentá-lo como filósofo, desde os seus primórdios e evidenciar a incidência prática que o seu pensamento encontrou, sobretudo, no que se refere ao seu engajamento político.

Ainda nestes meandros, a “*Influência de Nietzsche e Heidegger*” mostra-se um tema sem o qual não é possível entender a filosofia de Gianni Vattimo. Todo o seu labor filosófico fora desenvolvido a partir da interpretação que fizera desses dois pensadores. A sentença nietzschiana da morte de Deus, um dos grandes temas filosóficos e teológicos contemporâneos, insere-nos em um itinerário de reflexão que procura distanciar-se da

¹ Mencionaremos, a seguir, o falecimento de seus dois companheiros. Essa experiência, demarca-se, não fora a única responsável para que se retomasse o tema da religião. Entretanto, tais acontecimentos foram centrais para esta retomada.

noção de fundamento, o que será interpretado por Heidegger na perspectiva do seu projeto de “superção da metafísica”.

Por seu turno, Vattimo lera ambos os autores dentro de seu projeto de superção, de distanciamento de todo e qualquer tipo de fundamento transcendente. É da influência de Nietzsche e Heidegger, sobretudo, mas também de Pareyson² e de Gadamer³, que Gianni Vattimo desenvolve a sua hermenêutica niilista. Na esteira desses pensadores, não a assume como um método dentre tantos outros, mas como filosofia em si mesma. Isto porque a hermenêutica, em Vattimo, não se manifesta, apenas, como prática filosófica, como um adjetivo. Ela é, propriamente, filosofia.

A partir desta hermenêutica, emerge o fruto mais original e característico do pensamento de Vattimo: o *pensiero debole*, consequência direta do projeto de superção da metafísica e que não admite mais a noção de fundamento e a famosa identificação entre essência e existência. Assim, é considerado um “pensamento fraco” em decorrência de um esvaziamento do vigor metafísico – o que será constatado por Vattimo ao assumir sua condição histórica, tal como na *kenosis* do Verbo.

1.1. Gianni Vattimo: teoria e prática

Gianni Vattimo fora um filósofo italiano, nascido em Turim, ainda no ano de 1936. Bastante respeitado e solicitado no cenário intelectual contemporâneo, recebeu os prêmios Marx Planc, pelas Ciências Humanas, no ano de 1992; e Hannah Arendt, pelo pensamento político, em 2002. Sua interpretação da *caritas* cristã, em chave filosófica, tem se mostrado de importância e relevância singulares, influenciando a compreensão de conceitos como o de justiça, liberdade e ecumenismo.

² Luigi Pareyson (1918-1991) foi um filósofo italiano que construiu uma reflexão muito sólida para o pensamento hermenêutico, sobretudo na Itália. Sua reflexão perpassa, na perspectiva hermenêutica, temas como o do existencialismo, filosofia da religião e da estética. Suas obras mais relevantes são *Estetica. Teoria della formatività* (1954) e *Verità e interpretazione* (1971). Pareyson foi professor de Vattimo e o trouxe próximo como seu assistente pessoal. Além de toda contribuição filosófica na perspectiva da hermenêutica e do existencialismo, é ele quem o incentiva a estudar mais profundamente a filosofia de Nietzsche, que depois o levará a Heidegger, como ficará mais claro ao longo do texto. 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 e manteve contato com Pareyson ao longo de toda sua vida, compreendendo-o na qualidade de um mestre do qual ele era discípulo (Vattimo, 2018b, p. 51).

³ Hans-Georg Gadamer (1900-2002) foi um filósofo alemão e é considerado um dos grandes expoentes da hermenêutica, sobretudo de influência heideggeriana. Foi um importante comentador de Heidegger, mas desenvolveu sua filosofia. É com ele que a hermenêutica passa de um meio de interpretação para um tratado filosófico. Ele será mais bem trabalhado ao longo do texto devido à sua importante influência no pensamento de Vattimo.

Embora tenha contado com uma vida profissional de sucesso, não tivera uma infância fácil. Com apenas um ano de vida, perdera o pai, episódio que sucedido por sua mudança para a Calábria, ao sudoeste da Itália, ali permanecendo até 1945, quando retorna a Turim. Em tom pessoal e até com certo humor, assim dissera sobre esse momento: eu “[...] só falava em dialeto calabrês, e por isso apanhava dos colegas por ser *terrone*” (Vattimo, 2018b, p. 33).

Vattimo era de família católica, tendo frequentado ativa e intensamente a Igreja até a sua juventude: “Por muito tempo levantei-me cedo para ir à missa antes de ir à escola, ao escritório, às aulas na universidade” (Vattimo, 2018a, p. 7). Não se tratava de um católico que apenas frequentava as missas e que mantinha uma rotina espiritual em compasso com a liturgia católica. Vattimo era ativamente envolvido. Tanto que essa estreita proximidade com a Igreja, sobretudo através do seu envolvimento com a Ação Católica⁴, aproximou-o da reflexão de Jacques Maritain – de quem já tinha lido o *Humanisme Integrale*, escrito em 1936 – e Emmanuel Mounier. Tais pensadores foram importantes para que Vattimo iniciasse sua crítica contra o sistema rígido da Igreja – postura crítica esta que o levará a ser expulso da Ação Católica, em 1955, ao que respondera, juntamente com outros companheiros também expulsos, com a criação do Grupo Mounier (Vattimo, 2018b).

Em 1954, Vattimo ingressava na Universidade de Turim, no curso de Filosofia. No transcorrer do curso, ainda não estava convicto sobre qual caminho seguir em seu percurso filosófico: “Nos anos da universidade, eu ainda não sabia bem o que pensar. Tergiversava com o tomismo de Caramello e com a filosofia de Pareyson, lia Emmanuel Mounier e Jacques Maritain” (Vattimo, 2018b, p. 36). Por meio destas leituras, pretendia distanciar-se das duas metanarrativas⁵ mais evidentes da época: o liberalismo capitalista e o comunismo burocratizado da União Soviética: “não queria ser confundido com um liberal nem com um marxista. E – como a Maritain – interessava-me, isso sim, criticar os dogmas da Modernidade” (Vattimo, 2018b, p. 36).

⁴ Trata-se de um conjunto de movimentos cristãos com o objetivo de ampliar a influência da Igreja Católica em diversos setores da sociedade, sobretudo através do fortalecimento da fé com base na Doutrina Social da Igreja. Sua fundação, pelo Papa Pio XI, remonta ao ano de 1929.

⁵ Conceito cunhado por Jean-François Lyotard (1924-1998), na obra “A condição pós-moderna”, de 1979, e que compreende a existência de uma narrativa dentro ou além da própria narrativa. Exemplos desse tipo de narrativas são o iluminismo, o idealismo, o marxismo, dentre outros. A utilização do prefixo “meta”, no geral, indica um “além de”, apresentando tanto uma noção de superação, quanto de fundamento, quando é compreendido como uma realidade que transcende o horizonte da história. Para Lyotard, o sentido é de superação de toda e qualquer narrativa que se pretende absoluta em relação às demais, distanciando-se de sua condição histórica.

Em 1959, concluíra o curso de filosofia com uma dissertação sobre “O conceito de fazer em Aristóteles”, evento que será seguido pelo início de seu trabalho como assistente de Pareyson na revista de Estética. Nesse mesmo ano, recebe a bolsa Humboldt para prosseguir com seus estudos em Heidelberg, onde conhece Gadamer. É nesse momento que entra em contato com os pensadores alemães Nietzsche e Heidegger, ao passo que também acompanhara de perto a produção de Gadamer, sobretudo no que se refere à sua compreensão de hermenêutica e linguagem em chave heideggeriana.

Além de empreender vasta publicação filosófica, o que o fez internacionalmente conhecido e reconhecido, Vattimo também atuou no campo da política. A princípio, aliou-se ao Partido Radical; posteriormente, à *Alleanza per Torino* e, mais tarde, ao *Democratici di Sinistra*, pelo qual fora eleito ao Parlamento Europeu, em 1999. Todavia, Vattimo abandonara o partido em 2004, integrando, até a data de seu falecimento, o PdCI – *Partido dei Comunisti Italiani*. Em certa ocasião, concorrera à prefeitura de uma pequena cidade italiana, San Giovanni in Fiore, almejando combater a degeneração intelectual que acometia a cidade. Obtendo 11% dos votos válidos, garantira sua eleição em segundo turno.

Suas últimas reflexões vêm sendo amplamente discutidas nos diversos âmbitos acadêmicos, sendo uma referência no estudo da filosofia contemporânea. Sua mais original contribuição, o *pensiero debole*, tornou-se uma das chaves de leitura da realidade, quer por aqueles que assumem, quer por aqueles que a criticam; sempre encontrando espaço no campo dos debates.

Esses são apenas alguns dados que nos colocam em contato com a personalidade de Gianni Vattimo. Pretende-se apresentar, sinteticamente, o percurso de sua reflexão, enfatizando suas principais contribuições. Para tanto, é necessário partirmos de suas duas referências teóricas principais: Nietzsche e Heidegger⁶. É da interpretação que o filósofo italiano fizera do pensamento desses dois alemães que surgem suas maiores contribuições para o pensamento contemporâneo.

1.2. A influência de Nietzsche e Heidegger

⁶ Justifica-se essa afirmação, como será melhor abordada ao longo do texto, pelo fato de a filosofia que Gianni Vattimo desenvolvera estar intimamente relacionada com o pensamento desses dois autores, sobretudo no que se refere à crítica ao ocidente e a superação da noção de fundamento, própria da narrativa metafísica.

Depois de defender a sua tese em filosofia, “O conceito de fazer em Aristóteles”, Vattimo permanecia em dúvida sobre qual caminho prosseguir na filosofia. Desta incerteza, procura seu mestre, manifestando-o sua intenção de estudar T. Adorno. Tal sugestão emergira da leitura recente de “*Minima moralia*”, da qual Vattimo não escondia que não havia compreendido muita coisa. Neste sentido, Pareyson fora categórico ao lhe apresentar o caminho. “Que Adorno que nada, leia algo mais atual, estude Nietzsche. Bom, então vou estudar Friedrich Nietzsche” (Vattimo, 2018b, p. 36).

Não muito tempo após esse fato, Vattimo fora contemplado com a bolsa Humbolt, indo para Heidelberg estudar, dentre tantas coisas, com Gadamer e Löwith um momento que se mostrara fundamental no percurso da construção de sua reflexão filosófica: “Heidelberg foi outra grande aventura intelectual. Lá começo realmente a elaborar minha filosofia” (Vattimo, 2018b, p.47).

Em suas férias, no verão, Vattimo resolve ir sozinho para a montanha e descobre a crítica de “[...] Nietzsche ao historicismo, suas reflexões contra a Modernidade e essa sua imagem que permanecerá fundamental para mim: o homem moderno caminha pelo jardim da história como num depósito de máscaras teatrais, pegando esta ou aquela” (Vattimo, 2018b, p. 37). No entanto, o surgimento de referências importantes estava apenas em seus primeiros passos. “Enquanto estou estudando Nietzsche, saem dois grandes livros do próprio Heidegger sobre Nietzsche. Não tenho como avançar em Nietzsche sem saber o que diz Heidegger” (Vattimo, 2018b, p. 37). É neste ponto em que ocorre o que ele chama de “[...] a segunda grande aventura erótico-filosófico de [sua] vida” (Vattimo, 2018, p. 37).

Essas referências históricas, e bastante pessoais, permitem que se entenda a importância desses dois filósofos no pensamento de Gianni Vattimo. Trata-se das duas referências epistemológicas fundamentais de sua filosofia. No entanto, no que se refere propriamente ao propósito dessa pesquisa, que é o de compreender o “teísmo não-religioso de Gianni Vattimo”, deter-nos-emos na interpretação que ele fizera da sentença nietzschiana da “morte de Deus”, interpretada por Heidegger como a “dissolução da metafísica”.

1.2.1. Nietzsche e a sentença da morte de Deus

A sentença nietzschiana da *morte de Deus* se consolidara como um marco fundamental para o pensamento contemporâneo. Tanto a Idade Média, quanto a Modernidade, fundamentaram-se em uma compreensão metafísica da realidade. Mesmo

que em alguns momentos a afirmação da existência de uma realidade transcendente que fundamentava a realidade não fosse tão evidenciada, sempre se compreendeu que as coisas eram a expressão perfeita de um dado real, sendo, de certa forma, essenciais e não acidentais.

Tal qualificação era, costumeiramente, atribuída às teorias científicas, de modo geral. Ainda que não tenha sido um filósofo, mas um teórico da física, Stephen Hawking apresentara uma compreensão “fraca” da teoria científica que em nada se distancia da reflexão filosófica de Vattimo. “Uma teoria científica só existe em nossa mente. Assim, não faz nenhum sentido perguntar qual é real. Trata-se apenas de ver qual descrição é mais útil” (Hawking *apud* Vattimo, 2018b, p. 187).

“Mas isto também já é interpretação” (Nietzsche *apud* Vattimo, 2019, p. 26). Essa frase é a expressão perfeita desse contexto pós-Deus. Se não existe um fundamento seguro e absoluto da realidade, haveria, apenas, interpretação, ou interpretações. Tal afirmação da morte de Deus, por sua vez, não é estática e não se apresenta, tampouco pretende, como metanarrativa. Trata-se de uma afirmação que tem um desenvolvimento progressivo, tanto de construção, quanto de desconstrução. Portanto, o niilismo que decorre desse contexto é “[...] um processo de simultaneidade entre desconstrução e construção de um novo caminho filosófico e da própria história da humanidade” (Gonçalves, 2020, p. 520).

A crítica niilista à metafísica que Nietzsche realiza e que impacta fundamentalmente a hermenêutica é encontrada no fragmento 125 da obra *Gaia Ciência* (Nietzsche, 2012, p. 137-138). Trata-se de um redimensionamento absoluto do pensamento, questionando a maneira como a realidade havia sido interpretada desde os primórdios da realidade⁷, sempre com o pressuposto de que existe um princípio como causa de todas as coisas.

No fragmento 125, Nietzsche coloca na boca do “homem louco” mais que o anúncio da morte de Deus, mas a sentença de quem são os seus assassinos. Em um primeiro momento, quando o homem chega ao mercado e começa a perguntar onde está Deus, as pessoas riem e enchem de ironia o discurso. No entanto, esse mesmo público, que desconsidera a questão de Deus, silencia quando o homem aponta que todos os seres

⁷ Essa afirmação geral não desconsidera as tentativas de superação do pensamento metafísico ao longo da história. No entanto, é consenso que a história do pensamento, sobretudo no Ocidente, caracterizou-se por essa busca de um princípio causal de todas as coisas e que esse posicionamento foi assumido como um *a priori*.

humanos são deicidas. É interessante que o motivo do silêncio deles não está expresso no texto. Sentiram-se acusados? Concordaram com o homem louco? Será que não tinham apreendido adequadamente o fenômeno desse deus que não é mais importante?

Talvez a interpretação mais adequada, encontrada na filosofia de Nietzsche – e também na interpretação que Heidegger faz dela – é que esse silêncio é consequência da tomada de consciência de que o ser humano criou uma verdade e procurou sustentá-la ao longo dos séculos, mas que, agora, já não existe mais. A tradicional identificação entre *ser e presença* deixara de ser possível, e os conceitos não expressam mais, perfeitamente, a realidade. “‘Eu venho cedo demais’, disse então, ‘não é ainda o meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens’” (Nietzsche, 2012, p. 138).

O público do “homem louco” silencia porque entendia que Deus não era mais importante, mas não estavam prontos para compreender que o próprio ser humano é o seu criador e destruidor, simultaneamente. No entanto, é importante esclarecer que não se trata de destruição, no sentido absoluto, pois essa narrativa encontrou espaço e respondeu às questões próprias de sua epocalidade. Ela também foi uma maneira como o ser se deu a conhecer e esse esmorecer se justifica pelo erro de percurso de assumir e cristalizar o “ente” ao invés do “ser”, que é sempre aberto. Somente a partir dessa tomada de consciência é que se torna possível pensar, novamente, a realidade, desprovida da noção metafísica de fundamento.

É preciso esclarecer que o Deus que Nietzsche diz estar morto é o da tradição metafísica. É evidente que o filósofo alemão não se refere a um deicídio metafísico, que acontece transcendentemente. Talvez a expressão mais clara seja que o que morreu foi uma narrativa, um sistema lógico de princípios e valores que sustentavam, até então, a realidade. Quando afirma que “chegou cedo demais”, o filósofo indica uma “filosofia da manhã”, uma postura ainda em seus primórdios (Gonçalves, 2020). Acontece que essa tradição está presente e enraizada na história do Ocidente, sobretudo o cristão, e o “cedo demais” significa que é preciso respeitar o percurso histórico de tomada de consciência dessa condição. A própria “filosofia da manhã” indica uma postura iniciante, mas que acena a uma perspectiva que permanecerá: a da afirmação de que a luz da razão será sempre uma luz débil. Ela ilumina, mas não de maneira absoluta. Mantém-se a sombra, porque há sempre o que se aprofundar, há sempre de estar aberta para acolher a manifestação do ser.

As consequências da sentença nietzschiana da morte de Deus serão melhor trabalhadas à frente, quando abordarmos a “hermenêutica niilista de Gianni Vattimo”. Martin Heidegger assumiu e interpretou essa sentença em sua filosofia: o que Nietzsche chamara de “morte de Deus”, Heidegger compreendera como fim ou superação da metafísica.

1.2.2. Martin Heidegger e a superação da metafísica

A sentença nietzschiana da morte de Deus inaugurou uma nova época na reflexão filosófica. Isto porque ela não trouxera um questionamento meramente circunstancial. Não se trata de uma interrogação sobre os fundamentos, mas sobre “o” fundamento que sustenta a reflexão.

Heidegger aprofunda e expande as intuições de Nietzsche em sua filosofia (Heidegger, 2007; 1998). A superação da metafísica não é, para Heidegger, mais um tópico dentre tantos outros de sua filosofia. Trata-se, aqui, de um projeto. Ele compreende que o *ente* foi abraçado e supervalorizado em detrimento do *ser*. Para chegar a essa conclusão, Heidegger visita a história do ser e compreende que a maneira como ele se deu a conhecer, em determinado momento da história, foi cristalizada, definida. Esse fechamento fez com que acontecesse o que Heidegger chama de “esquecimento do ser”.

No ocidente, caracterizado pela sua orientação cristã, não somente os entes, mas o “Ente Supremo”, foi assumido como realidade inquestionável. Portanto, o pensamento de Heidegger assume o árduo trabalho de recuperar a história do ser com o cuidado de não recair em outro metarrelato. Tanto que desenvolve “[...] seu pensamento em três etapas, que apesar de distintas estão estreitamente vinculadas: fenomenologia hermenêutica da facticidade, analítica existencial e sua ontologia da *Ereignis*” (Gonçalves, 2020, p. 521).

Nesse intento da recuperação da história do ser, Heidegger compreende que a perspectiva objetivista da realidade está no centro da metafísica, uma visão que enxerga o mundo como uma racionalidade não-histórica, mas sim previamente dada, por algum princípio *a priori*. É nesse sentido que ela é violenta, pois algo que tem a sua origem em uma realidade transcendente, ou em algum princípio de qualidade superior que as demais, não dá espaço para acolher o novo que poderia se manifestar. É propriamente esse posicionamento que justifica a existência de dogmas e sanções extremamente rigoristas. O teísmo, que é consequência dessa narrativa metafísica, celebra um Deus onipotente, onisciente, onipresente, o “totalmente outro” que jamais se identifica plenamente com a

história. Gonçalves (2020) expressa sinteticamente como Heidegger procurara responder a esse quadro contextual:

Por isso Heidegger compreendeu originariamente que a *faktische Lebenserfahrung* seria o espaço para superar essa metafísica, uma vez que a própria vida humana, compreendida na mundanidade tripartida – *Selbstwelt, Mitwelt, Umwelt* – é a vitalidade da experiência significativa efetivada pelo ser humano. Essa significação é a própria hermenêutica que o ser humano faz de sua experiência fática de vida, mediante o *curare*, que proporciona a vivência intensa e significativa de cada uma das experiências vitais. É a partir dessa fenomenologia hermenêutica da facticidade que Heidegger passa a meditar sobre o tempo como horizonte de sentido da própria existência humana (Gonçalves, 2020, p. 521).

O conceito de *Dasein* é abordado na obra *Sein und Zeit*, expressando, propriamente, a vocação do ente humano. Sua tradução mais imediata e conhecida é a de “Ser-aí”, referindo-se à condição do ser humano enquanto um existente circunscrito epocalmente - isso porque o problema não é o *Ser-aí*, mas o *aí do Ser*.

Heidegger compreende que o tempo no qual o *Dasein* está inserido acontece simultaneamente de maneira tripartida – passado, presente e futuro – e unitário no presente. Assim, não se trata de uma compreensão fragmentada do tempo; eles estão intimamente e estreitamente implicados. Essa interpretação que Heidegger faz do tempo é fiel à ênfase que ele coloca na existência histórica do *Dasein*. Ele é “ser-para-a-morte” (Gonçalves, 2020) e, portanto, acontece no tempo sempre tendo a morte como horizonte. Assim, levando em consideração o inevitável desfecho da morte, o *Dasein* consegue observar, atentamente, o seu passado e cuidar-se no presente, sempre antecipando o futuro enquanto busca de uma existência autêntica, isto é, uma existência que não transcorre historicamente sem consciência da importância de se viver autenticamente, não desperdiçando a existência em uma busca de realidades fúteis⁸.

Nesse sentido, a categoria *Sorge* é fundamental. Esta é traduzida como cuidado que torna a existência autêntica, levando em consideração o que acenamos acima: a partir da certeza de que o *Dasein* é ser-para-a-morte, é preciso cuidar-se, lembrando o passado e antecipando o futuro, a fim de que essa autenticidade seja realidade.

Tanto na hermenêutica da facticidade, quanto na analítica-existencial, a historicidade do ser é colocada em evidência. Heidegger preocupa-se, nesta perspectiva,

⁸ Aqui não se trata de um posicionamento meramente moral, tampouco religioso. O autêntico refere-se à situação de desconsiderar a condição própria do *Dasein*, que é um ser-para-a-morte e que, portanto, a sua vocação somente é adequadamente vivenciada quando se tem essa consciência.

em enfatizar a participação ativa do ser humano em sua manifestação para a correta compreensão de Deus. Assim, o conceito de *Ereignis*, acontecimento-apropriação, que significa acontecimento do ser que se dá ao homem e o homem que se apropria dessa doação do ser, que reside na linguagem, faz do ser humano “pastor do ser”. É propriamente ele que acolhe a sua manifestação fenomênica. É importante ressaltar que toda essa reflexão, mesmo a procura pela correta compreensão de Deus, está relacionada à superação da ideia de fundamento, consequência imediata de um momento da reflexão no qual a metafísica não é a narrativa que dá sustento à realidade: “Desse modo, o fundamento – *Grund* – dá espaço para o não fundamento ou abismo – *Abgrund* – na elaboração da expressão da verdade, e a técnica” (Gonçalves, 2020, p. 522).

Em síntese, a sentença nietzschiana da “morte de Deus”, que foi assumida como “superação da metafísica” no pensamento de Heidegger, encontra na interpretação de Gianni Vattimo uma interpretação original, despida dos aparatos metafísicos, chegando ao *pensiero debole*, um pensamento mergulhado na história e que, portanto, participa da sua fragilidade e transitoriedade. No entanto, antes nos aprofundarmos adequadamente nesta ideia, é necessário que se fale de sua *hermenêutica niilista*. Mesmo porque a interpretação que ele faz de Nietzsche e Heidegger, com a colaboração de Gadamer e Pareyson, dentre outros, tem por primeiro resultado tal hermenêutica, essa maneira de interpretar a realidade, a qual possibilitará ao pensador italiano colher frutos, como o *pensiero debole*.

1.3. Hermenêutica niilista de Gianni Vattimo

Para entender adequadamente o significado da hermenêutica, é necessário retomar sua etimologia. Essa atividade, segundo a compreensão heideggeriana, possibilita-nos colher a maneira como o ser deu-se a conhecer no percurso dessa conceituação. Etimologicamente, a palavra hermenêutica remete a Hermes, que era o mensageiro e intérprete das mensagens ocultas nos caminhos e encruzilhadas dos mitos gregos da Antiguidade Clássica. Tais mensagens eram ambíguas, o que implicava compreensão e interpretação de Hermes para que elas fossem devidamente comunicadas. Através desse personagem, temos acesso à tradicional compreensão de hermenêutica enquanto atividade que possibilita colher o verdadeiro sentido das coisas (Sales, 2015).

A utilização do termo hermenêutica, enquanto atividade e arte de interpretar textos, é recente, remetendo-nos ao século XVIII, quando ele é assumido no lugar do termo latino *interpretatio*. As primeiras expressões dessa atividade de interpretação

encontram-se na hermenêutica literária, bíblica e jurídica. Embora não fossem organizadas enquanto ciência de interpretação, arquitetavam-se enquanto uma atividade cuja finalidade era, de fato, compreender o verdadeiro sentido das coisas (Sales, 2015).

É de Paul Ricoeur a clássica afirmação de que “hermenêutica consiste na ciência e na arte de interpretar textos” (Ricoeur, 1995, p. 83). O que era atividade do hermeneuta, passa a ser do leitor, que tem a responsabilidade de decifrar o sentido do texto a partir da análise técnica de sua estrutura e também da captação da intencionalidade do autor, sempre atento ao contexto histórico e a outras influências importantes, como as referências teóricas utilizadas, por exemplo.

Essa compreensão de hermenêutica é bastante enriquecida com a fenomenologia de Husserl. Antes dele, corria-se o risco de não se sair mais do “psicologismo” oriundo da descoberta do inconsciente com Freud. Quando Husserl desenvolve a sua fenomenologia, este afirma que todas as realidades que se apresentam à consciência são fenômenos e, como tais, demandam análise. Assim, a pessoa humana não se reduz à sua subjetividade, mas percebe que existe uma realidade que lhe é objetiva e que precisa ser analisada como o fenômeno que ela é. Essa interpretação de Husserl foi extremamente importante e influenciou pensadores como Ricoeur e Heidegger (Sales, 2015).

Ainda que a hermenêutica tenha sido muito utilizada como instrumento de interpretação dos textos clássicos sobretudo, é somente com Gadamer que ela adquire o seu *status* filosófico, a partir da publicação de *Verdade e Método* (1960). É importante ressaltar que Gadamer é discípulo de Heidegger, colocando-se na esteira dos seus mais renomados e respeitados intérpretes. Tanto que “segundo conhecida tese de Habermas, Gadamer é quem urbaniza o pensamento de Heidegger, ou seja, o torna transitável, abre vias pelas quais se podem chegar mais facilmente até ele” (Sales, 2015, p. 1585).

Vattimo foi aluno de Gadamer, posicionando-se como discípulo e crítico. Pode-se dizer, sem exagero, que a ontologia do declínio do filósofo italiano é a resposta à ausência dessa abordagem no pensamento de Gadamer. No entanto, a compreensão deste filósofo alemão de que o que se pode compreender do ser é a linguagem foi assumida plenamente por Vattimo. “Em síntese, pode-se dizer que a hermenêutica é a filosofia que se desenvolve a partir do eixo Heidegger e Gadamer” (Sales, 2015, p. 1586).

É fundamental, ainda, destacar a influência de Pareyson na compreensão que Vattimo desenvolveu de hermenêutica. Primeiramente pela influência pessoal como mestre e amigo. Mas, dentre tantas contribuições, destaca-se a de desenvolver a

experiência da verdade como experiência interpretativa, que é um eixo transversal na filosofia de Vattimo.

A hermenêutica, agora não mais instrumento e sim filosofia, é herdeira de uma riquíssima e extensa tradição. Impossível desconsiderar, por exemplo, o niilismo de Nietzsche e a presença dele na reflexão de Heidegger como de importância fundamental. O primeiro elemento niilista identificado na hermenêutica heideggeriana é o de *Dasein*. Sua tradução mais comum, o “Ser-aí”, indica-nos sua condição de um existente enraizado historicamente em uma época. Enquanto “ser no mundo”, ele se articula a partir de uma trílice estrutura: *Befindlichkeit*⁹, (afetos) compreensão e interpretação e discurso.

Há de se destacar que o fato de “ser no mundo” não significa que ele esteja em contato com todas as realidades que constituem o mundo. Ele está familiarizado com uma totalidade de significados com um contexto referencial. Quando Heidegger analisa a “mundanidade do mundo”, ele entende que as coisas somente se dão ao *Dasein* no interior de um projeto, como instrumentos. Assim, as coisas somente se dão a ele na medida que pertencem a esse projeto e estabelecem uma relação de sentido com esse contexto e o que “Heidegger chama de compreensão ou pré-compreensão. Qualquer ato de conhecimento nada mais é que uma articulação, uma interpretação dessa familiaridade preliminar com o mundo” (Vattimo, 2002, p. 112).

É importante ressaltar que não existe nenhuma aproximação do *Dasein* com compreensões transcendentalistas, tampouco aquela *a priori* elaborada por Kant. Para o *Dasein*, “[...] o mundo é já sempre dado ao Ser-aí numa *Geworfenheit*, ‘projetividade’, histórico-cultural profundamente ligada à sua mortalidade” (Vattimo, 2002, p. 113). O “Ser-aí” só pode ser uma totalidade antecipando-se à morte e é propriamente ela que evidencia os seus limites e potencialidades.

É possível dizer que sua fundação identifica-se com o seu desfundamento. E esses dois movimentos estão na base da noção de *Ereignis*, evento este no qual a coisa se dá,

[...] mas ela só se pode dar “como algo”, apropriar-se (*eigenen*), na medida em que é tomada no “jogo de espelhos do mundo”, no “turbilhão” (*Ring*) em que, enquanto se apropria também expropriada (*Ent-eignet*), de modo que, no fim das contas, a apropriação é sempre um *Ueber-eigenen*, um transpropriar (Vattimo, 2002, p. 113).

⁹ Manteve-se o termo em alemão porque o autor não traduziu. No entanto, grosso modo, traduz-se por “estado-de-espírito” ou “estado-de-ânimo”.

Assim, a totalidade hermenêutica que, no Heidegger de *Sein und Zeit*, fundamentava-se apenas em sua possibilidade de não existir mais, agora é apresentada em sua condição de aparecer como tal, no que de fato é, consumando-se em uma referência circular. Ela não tem o caráter de uma inserção dialética em uma totalidade de fundação, a ideia que prevalece, aqui, é a de um turbilhão (Vattimo, 2002).

É possível chamar de niilista essa concepção do *Dasein* porque ela se distancia da noção de fundamento. Supera-se, aqui, a identificação categórica entre Ser e fundamento. É propriamente essa a compreensão que Nietzsche tem de niilismo. No entanto, ele não a compreende meramente como instrumento, mas como uma realidade constitutiva da própria condição das coisas.

Tal como acenamos acima, Heidegger concorda plenamente com essa interpretação de Nietzsche e a desenvolve como um dos aspectos fundamentais de sua ontologia. Tanto que ele afirma que o “[...] 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” (Heidegger, 2002, p. 115). É importante também ressaltar que numa “[...]passagem de *Ser e Tempo*, aliás, Heidegger fala explicitamente da necessidade de ‘abandonar o ser como fundamento’” (Vattimo, 2002, p. 115).

O niilismo consoma não apenas a noção de fundamento, mas a do próprio ser, que, enquanto tal, já não existe nada. Nesse sentido, parece que a reflexão de Heidegger coloca-se na contramão do niilismo, pelo menos por manter o ser em seu horizonte de reflexão. No entanto, em oposição à tradição metafísica do pensamento que se esqueceu do ser, Heidegger apresenta a noção de *An-denken* como alternativa. Esta consiste na rememoração enquanto meio pelo qual se compreende como o ser se deu ao longo da história. Não se trata de um recordar enquanto proposta de uma nova ontologia. Trata-se do que Heidegger chama de “decisão antecipadora da morte que devia estar na base da existência autêntica” (Vattimo, 2002, p. 116). Outra citação explícita com mais clareza o significado e a finalidade de *An-denken*:

O exercício da mortalidade, que funda a totalidade hermenêutica da existência, é esclarecido nas obras do Heidegger tardio como *Na-denken*, pensamento rememorante. É percorrendo a história da metafísica como esquecimento do ser que o Ser-aí se decide pela sua morte e, desse modo, se funda como totalidade hermenêutica, cujo fundamento consiste na ausência de fundamento (Vattimo, 2002, p. 116).

O princípio da razão se inverte em salto ao *Ab-grund*, isto é, na ausência de fundamento, que é o abismo no qual todos já estamos encerrados enquanto seres mortais. É por isso que o ser não pode ser pensado jamais como presença, como *ground*, fundamento. “Desse modo, o fundamento – *Grund* – dá espaço para o não fundamento ou abismo – *Abgrund* – na elaboração da expressão da verdade [...] (Gonçalves, 2020, p. 522). A tradição, isto é, a transmissão das mensagens linguísticas cristalizadas, é crucial, porque nos apresenta o contexto no qual o *Dasein* foi jogado e nos possibilita entender que o ser, como horizonte de abertura e no qual os entes aparecem, só pode se dar como vestígio nas palavras passadas, como anúncio transmitido. “Esse trans-mitir relaciona-se intimamente com a mortalidade do Ser-aí: só porque as gerações se sucedem no ritmo natural de nascimento e morte, o ser é anúncio que se transmite” (Vattimo, 2002, p. 118). Jamais se aparta da correta compreensão do ser a certeza de sua finitude.

O trabalho que a hermenêutica realiza em relação à tradição nunca é na perspectiva da presença, tampouco se preocupa em reconstruir as origens de determinada realidade com o intuito de conhecer as suas causas e princípios. A liberdade que ela possibilita está no salto definitivo ao abismo da mortalidade. Trata-se de um remontar *in infinitum* que esvazia o horizonte histórico de sua pretensa convicção de ser definitivo e coativo em relação aos outros horizontes, assumindo uma compreensão linear, própria da reflexão metafísica. O que acontece é uma fluidificação de toda a realidade, que compreende o horizonte histórico como particular, e não mais com uma conotação universal, interligados com todas as coisas, mas com o cuidado de não cair em um posicionamento meramente relativista:

[...] o que Heidegger tem em vista é sempre o sentido do ser, e não a relatividade irreduzível das épocas. Através do rememorar *in infinitum* e da fluidificação dos horizontes históricos, é o sentido do ser que é recordado. Esse sentido, que só se dá a nós como ligado à mortalidade, à trans-missão de mensagens linguísticas entre as gerações, é o oposto da concepção metafísica do ser como estabilidade, força, *enérgeia*; é um ser *fraco*, declinante, que se desdobra no desvanecer, aquele *Gering*, inaparente irrelevante, de que fala a conferência sobre *A coisa* (Vattimo, 2002, p. 119).

A hermenêutica niilista de Gianni Vattimo, fundamentada na reflexão de Nietzsche e Heidegger, possibilita-nos, assim, uma nova compreensão da realidade, que é a do declínio, da fraqueza, da ausência absoluta da noção de fundamento, sendo a consequência mais significativa dessa postura o *Pensiero Debole*.

1.4. *Pensiero Debole*¹⁰

Trata-se, aqui, da contribuição mais significativa da filosofia de Gianni Vattimo. Esse nome foi escolhido no ano de 1979, tendo a primeira publicação propriamente sobre assunto sido registrado em um livro coletivo de Vattimo com Pier Aldo Rovatti¹¹, no ano de 1983. “No outono de 1979, mais de quinze anos após minha primeira leitura ‘fraca’ de Heidegger, define-se em mim a ideia da história do Ser como alívio, como distanciamento” (Vattimo, 2018b, p. 102). Vattimo esclarece, assim, que a opção pela leitura fraca de Heidegger é uma alternativa para não se mergulhar na procura de novas manifestações do Ser. Em síntese, trata-se de encontrar-se com o Ser como vestígio, recordação.

O *pensiero debole* se consolidara como uma postura filosófica que marca o momento no qual a razão toma consciência de que não existe um fundamento metafísico capaz de lhe dar sentido e estabilidade. Trata-se do reconhecimento de que a nossa existência está absolutamente enraizada na história. E essa fraqueza se explica porque descobriu que a força, o vigor que a metafísica¹² o revestia, já não mais existe.

Não se trata, porém, de uma teoria que almeja se apresentar como superação de uma narrativa, mas sim de uma fuga de tudo o que se apresenta como absoluto. É importante esclarecer isso porque renomados autores parecem permanecer presos a uma ideia de superação. Quando Walter Benjamin (1892-1940) critica a interpretação da história como uma grande linha unitária por só apresentar o lado dos vencedores, excluindo os vencidos, ele parece manifestar o desejo de uma feição mais totalizante da história, mesmo que seja do lado dos vencidos, o que expressa a dificuldade de se distanciar do discurso de superação (Ferreira, 2013).

A consequência imediata da constatação de que não existe mais um fundamento metafísico é o surgimento da pluralidade e da incompletude como características de todo o trabalho racional. É por isso que o caminho a ser percorrido deve ser o do enfraquecimento. E, na reflexão de Vattimo, a interpretação de *pensiero debole* está intimamente relacionada à de niilismo. Mas é importante ressaltar que, tal como preconizara Nietzsche, tudo é interpretação, inclusive essa afirmação: “Mas isto também

¹⁰ Manteve-se a expressão no original italiano para ficar explícita a referência à filosofia de Vattimo, enquanto contribuição mais expressiva para o campo do pensamento filosófico acadêmico, sua própria filosofia - uma tradução poderia deslocá-la de seu verdadeiro sentido.

¹¹ Pier Aldo Rovatti (1942-) é um filósofo italiano que foi professor de Filosofia Contemporânea na Universidade de Trieste.

¹² Aqui se refere à metafísica em sentido amplo enquanto uma narrativa que fundamenta todo o real.

já é interpretação” (Nietzsche *apud* Vattimo, 2019). Esse cuidado é importante para que não caiamos no mesmo erro de esquecimento do ser que a reflexão sobre a metafísica protagonizou: o de identificar essas teorias com alguma estrutura física da realidade.

O problema a respeito da verdade pode ser percebido no pensamento de Heidegger através da diferença que existe entre *ser* e *ente*. Não há o ser metafísico, estático, o qual, para que algo seja verdadeiro, torna-se necessário que a razão se adeque às coisas, pressupondo a existência de um princípio exterior que perpassa toda a compreensão da realidade, como queria Aristóteles. O ser é *devenir*, ele se deixa perceber na história, mas jamais é absorvido, categorizado. E o que sabemos dele é que ele é *Dasein*, expressão heideggeriana que, grosso modo, traduz-se por “ser-aí”.

O ente é, então, uma manifestação epocal do ser que, contendo vestígios do ser, permanece atento para acolher a sua manifestação na história, que é sempre evento - até porque o *Dasein* também é evento, acontecimento. Assim, pode-se responder que a verdade se dá no mundo, mas como e para o *Dasein*. É por isso que o pensamento fraco não pode assumir a dialética hegeliana, pois ela se propõe como um percurso que desembocará em uma síntese perfeita da história e essa síntese, tal como nos indicou Hawking, existe apenas na cabeça de quem a pensou. O que se pode aproveitar da dialética hegeliana é a noção de diferença, porque “reconhece abertura de onde nasceu diferença” (Ferreira, 2013, p. 45).

No caudal desta perspectiva, o “pensamento fraco” não admite uma compreensão de filosofia que o relacione, absolutamente, com a ciência. Ela não é ciência. Até porque o conceito de ciência que, após Kant, sempre ficou dependente de uma experimentação sensível, apresentando-se mesmo como critério de seriedade científica, demonstra-se em crise. A antropologia cultural, que evidenciou a existência de uma pluralidade de expressões culturais, refutou a tese de que é possível sintetizar todas essas expressões a partir de uma única categoria, adjetivada de “universal”. Não é que Vattimo enxergasse uma oposição entre filosofia e ciência. O que está em jogo, novamente, é a atitude de assumir um princípio estático, que se torna fundamento de toda a compreensão do real, compreensão a partir da qual a ciência se articula.

Vattimo entende que a filosofia precisa se preocupar com a ética e, influenciado por Gadamer, entende que ela precisa acompanhar as consequências éticas do empreendimento científico (Ferreira, 2013). Na linha do que foi abordado, Ferreira sintetiza muito bem como o pensamento fraco precisa encarar a ciência:

A terra como laboratório fechado é, de fato, o destino de todos. Vattimo concorda com Heidegger que mesmo na ciência técnica moderna, no *Ge-Stell* (conjunto do colocar-se da técnica), o ser está sob o signo do pôr e que no emaranhado desse colocar-se mora também a chance de um primeiro lampejar de seu evento” (Ferreira, 2013, p. 45).

Assim, a proposta do pensamento fraco é a resposta a um dado momento da história, a um “dar-se do ser” específico para a nossa época. Por muito tempo, a metafísica trouxe segurança, estabilidade, em um contexto de flagrante ausência de liberdades. A afirmação nietzschiana da morte de Deus não representa, assim, uma interpelação à militância atea, mas sim a um grito de liberdade. Até porque esse posicionamento, direta ou indiretamente, indicaria a existência, ou pelo menos a relevância, de um deus. Esta sentença marca o fim de uma narrativa, que é a da existência de um Deus metafísico, fundamento e sentido da realidade material e espiritual.

Heidegger propõe-nos uma outra postura em relação ao ser que é a de *Verwindung*, que compreende o pensamento como instância que recorda o ser: “A ‘morte de Deus’ surge como uma surpresa impactante à medida que o Deus que morreu é aquele da tradição metafísica, compreendida especialmente a partir da vertente cristã” (Gonçalves, 2020, p. 520). A *Verwindung*, portanto, pode ser compreendida enquanto distanciamento da visão clássica do ser metafísico.

O pensamento fraco, na esteira do termo mencionado acima, assumiu o termo *pietas*, que significa transitoriedade, caducidade. Quando aplicado ao ser, evidencia suas características de algo sempre em movimento, sempre em *devenir* e a sua caducidade nos distancia de uma quimera do ser absoluto e estável dos metafísicos. Na esteira de *pietas*, Heidegger cunha o conceito de *Ereignis*, que significa evento, acontecimento-apropriação. Assim, o *Dasein*, encarnado na história, recorda o evento do ser, em sua caducidade e transitoriedade, apenas como evento, como acontecimento que está se dando, mas sem fixar-se. Dele, só contamos com os vestígios (Vattimo, 2018b).

Na ontologia enfraquecida, a noção de verdade é significativamente distinta da tradicional. Não se trata de um reconhecimento das essências, previamente organizadas por um ser superior e transcendente: esta é descoberta através de um processo de interpretação. A verdade é aquilo que conseguimos colher do ser que está se dando. Jamais parte do zero, estando sempre condicionada pelo local de pertença. É sempre epocal, é o *Dasein* que colhe o *Ereignis*, a maneira como o evento do ser se manifesta.

Nestes meandros, a particularidade da hermenêutica niilista trazida por Vattimo direciona-nos ao distanciamento de todo aparato metafísico, o que muda completamente

a maneira como a razão se relaciona com a tradição. A metáfora heideggeriana do *Lichtung*, que é a “clareira irrompida pelo sol no meio de uma floresta” (Ferreira, 2013, p. 47), expressa adequadamente o papel da razão para o pensamento fraco, fruto dessa hermenêutica. Não se trata de uma luz com a capacidade de iluminar, plenamente, a realidade. É uma meia luz, que ilumina, mas mantém a sombra. Não desiste totalmente da tradição metafísica, mas também não a abraça incondicionalmente, colocando-se sempre à escuta. É um pensamento humilde, dialogal, sempre à espera de acolher o evento do ser como *Ereignis*.

O *pensiero debole*, assim, constitui-se como uma postura diante da realidade, uma chave de interpretação de todas as coisas. A partir dessa afirmação, conseguimos interpretar a sociedade que vivenciamos e iluminar um problema fundamental: a relação entre cristianismo e secularização. Sob esta tônica, julga-se ser impossível apresentar uma teoria sobre Deus sem o mínimo de contato com o conceito de cultura, de sociedade. Afinal, as pessoas não são ilhas, não vivem um individualismo absoluto, sem qualquer interação. Elas se relacionam, comunicam-se e é propriamente nessas situações que é possível perceber qual é a compreensão de Deus que eles têm e, mais do que isso, qual é a correta interpretação que temos que ter de Deus, qual é o teísmo propriamente contemporâneo das pessoas do nosso tempo.

O *pensiero debole*, quando aplicado à análise da sociedade, sobretudo a do *mass media*, traz questões fundamentais que precisam ser respondidas. A primeira, diz respeito à clássica ideia de história unitária e progresso que, submetidas à hermenêutica niilista de Vattimo, são completamente refutadas. A vocação dessa sociedade é ser transparente e possibilitar que a pessoa humana, independente do grupo no qual ela esteja envolvida, consiga tomar consciência de si e construir livremente a sua história. Tais pontos serão desenvolvidos no item a seguir.

1.5. A sociedade transparente

A *societade transparente* é um trabalho de Vattimo publicado originalmente em 1989, uma consequência direta da hermenêutica niilista por ele assumida e desenvolvida, inserindo-se no contexto de distanciamento da noção de fundamento. O texto também se tornara marcante pela presença de uma forte autocrítica por parte de Vattimo, considerando-se um oximoro. “Pois, na verdade, é tudo menos aparência: uma sociedade que tem todos os meios para se tornar transparente se torna, na realidade, mais confusa.

Mas é precisamente na confusão que somos obrigados a nos tornar sujeitos autônomos” (Vattimo, 2018b, p. 110).

Neste trabalho, Vattimo enfatiza a pretensa crise pela qual passavam os conceitos de *história unitária* e de *progresso*. Nesta crise, a própria referência cronológica, sobretudo no Ocidente cristão - que compreende o evento Cristo como ponto central e fundamental da história -, é colocada em xeque, pois, sem a clássica noção metafísica de fundamento, o que justificaria Cristo, ou qualquer narrativa, ser apresentada como a grande divisora de águas?

Outra constatação do filósofo italiano, compartilhada por Walter Benjamin, fazendo-lhe uma leitura fraca, é a de que a história é sempre contada de maneira arbitrária. Nobres, imperadores, renomados intelectuais, a história tendera a ser contada pelo testemunho dos vencedores, considerados, em uma visão positivista da História, a versão oficial dos fatos. Sob uma perspectiva crítica, alertada por Vattimo, o que se tem, nestes casos, não seria uma narrativa fiel sobre os acontecimentos, mas uma *interpretação* na perspectiva daqueles que venceram:

Assim, aquilo de que fala a história são as vicissitudes da gente que conta, dos nobres, dos soberanos, ou da burguesia quando se torna classe de poder: mas os pobres, ou os aspectos da vida que são considerados “baixos”, não fazem história (Vattimo, 1992, p. 9).

Por seu turno, os derrotados, os sofredores, são continuamente excluídos da versão que prevalece como oficial. Assim, o que se tem é uma construção ideológica, que justifica e sustenta as atitudes daqueles que venceram. Postura esta que culmina na constatação de que o colonialismo e o eurocentrismo firmaram-se como narrativas que não são capazes de ser sustentadas no mundo pós-moderno.

Em alinhavo e apresentando uma outra perspectiva de se olhar os agentes da história, Vattimo compreende que os meios de comunicação em massa, o que ele chama de *mass media*, favoreceram o *advento* da comunicação e foram responsáveis por dar voz àqueles que não a tinham. No entanto, o fato destes últimos começarem a se fazer ouvir, não alterou sua incidência política na história, pois o poder econômico ainda permanece centralizado em poucas mãos. Porém, o fato de terem conquistado uma voz publicizada leva ao que o filósofo chama de *situação explosiva de pluralização*. Vattimo interpreta essa realidade como verdadeiro desenraizamento, a qual gera pluralização. Essa citação do próprio autor apresenta claramente essa nova condição:

Mas em que consiste, mais especificamente, a possível capacidade de emancipação, de libertação, da perda do sentido da realidade, do verdadeiro desgaste do princípio de realidade no mundo dos *mass media*? Aqui a emancipação consiste mais no desenraizamento, que é também, e ao mesmo tempo, libertação das diferenças, dos elementos locais, daquilo que poderíamos chamar, globalmente, o dialeto. Derrubada a ideia de uma realidade central da história, o mundo da comunicação generalizada explode como uma multiplicidade de racionalidades – minorias étnicas, sexuais, religiosas, culturais ou estéticas - que tomam a palavra, finalmente já não silenciadas e reprimidas pela ideia de que só exista uma única forma de verdadeira humanidade a realizar, com prejuízo de todas as peculiaridades, de todas as caracterizações limitadas, efêmeras, contingentes (Vattimo, 1992, p. 14-15).

Assim, nesse contexto pós-moderno, caracterizado pelo abandono da noção metafísica de fundamento, é necessário que, através do diálogo com as ciências humanas e com essa sociedade da comunicação, a sociedade torne-se transparente para com essa pluralidade cultural, favorecendo uma sociedade mais livre, na qual a pessoa humana possua plena consciência de si.

Sob tal formulação, Silva (2011) aponta-nos que a fragilidade do conceito de “história unitária” é evidenciada na reflexão que Vattimo faz a respeito da presença do mito na sociedade contemporânea. Por definição, mito refere-se a uma espécie de conhecimento que narra de maneira fantástica, sempre permeado de emoções e que, pensado globalmente, não tem a pretensão nenhuma de objetividade, tratando-se de um conhecimento distante de conceituações - até porque o conceito surge como alternativa objetiva e “segura” em relação ao mito.

Segundo esta compreensão, a ciência moderna parece ter assumido a tarefa de desmitificar a realidade de tudo aquilo que é e fora considerado mito, articulando-se a partir de uma noção bastante clara e absoluta de fundamento e compreendendo que o seu esforço seria o único capaz de garantir o verdadeiro conhecimento das coisas. A partir dessa constatação, Vattimo assume o empreendimento de observar os alicerces da objetividade científica, responsável por fundamentar a busca pela emancipação na modernidade: se ela se apresentou, de fato, como um meio de desmitificação, a análise de como isso aconteceu deveria ser capaz de sustentar, também, uma desmitificação da desmitificação.

Diante disso, Vattimo elenca três vertentes de mito. A primeira seria a do arcaísmo, em referência ao mito enquanto saber anterior e mais autêntico. A segunda seria a do relativismo cultural, referindo-se ao estudo dos mitos de outras civilizações como

método de auto-conhecimento. Por fim, a terceira seria a racionalidade ilimitada, que trabalha o mito como estrutura narrativa, sem questionar a validade do saber científico. Segundo o filósofo italiano, essas abordagens negligenciam a complexidade histórica-temporal-cultural para a inserção do conceito. Chama-nos, também, a atenção para que a afirmação da presença do mito na contemporaneidade não seja confundida com o “assumir outro metarrelato”. O regresso do mito percebido por Vattimo na sociedade precisa trabalhar a superação entre racionalismo e irracionalismo para, assim, assumir uma consideração filosófica adequada da história. A citação que se segue deixa claro esse objetivo de Vattimo:

E esta experiência, moderna ou antes pós-moderna, que o ‘regresso’ do mito na nossa cultura e na nossa linguagem procura aprender, e não decerto um renascimento do mito como saber não inquinado pela modernização e pela racionalização. Só neste sentido o ‘regresso do mito’, quando e na medida que se dá parece apontar para uma superação entre racionalismo e irracionalismo; uma superação que reabre, porém, o problema de uma renovada consideração filosófica da história (Vattimo, 1992, p. 49).

Ainda nesta obra, uma noção importante para Vattimo é a de estética do sujeito contemporâneo, inserida no sistema de *mass media*. Em certa altura, o filósofo italiano compara o conceito de *Shock* (Walter Benjamin) com o de *Stoss* (Martin Heidegger), posto que ambos abordam a ação de contemplar as obras para qualificar a recepção das mensagens em circulação. Assim, Vattimo entende que esses conceitos provocam desenraizamento e ressalta a experiência estética como um estranhamento que, posteriormente, exige um trabalho de recomposição e readaptação (Silva, 2011). Em síntese, trata-se de um processo libertador, no qual ao interpretar uma obra você se estabelece no seu mundo e na sua nova significatividade (Vattimo, 1992).

Na mesma esteira da multiplicidade de visões de mundo, Vattimo propõe também uma multiplicidade da experiência estética no *mass media* possa reconfigurar a utopia que une o significado estético ao existencial. Assim, a ideia da experiência do Belo em Kant, enquanto pertença a uma comunidade, pode ser substituída por uma heterotopia que é fruto do fim do historicismo unitário (Silva, 2011). Aqui, o verdadeiro significado “[...] existencial do belo seria a expansão da experiência da vida cotidiana de um mundo para um processo de reciprocidade estética com outros mundos, constituindo assim, por meio desse jogo na sociedade da comunicação dos *mass media*, a ideia de mundo real” (Silva, 2011, p. 229).

Uma evidência trazida por Silva (2011) a partir da leitura de Vattimo é que a expansão da vida cotidiana liga-se, intimamente, à diversificação das imagens técnicas que invadem nossas telas digitais. Contemporaneamente, essa realidade mostra-se ainda mais intensa e, apesar de parecer uma conclusão precipitada e até rudimentar, esse contexto, apesar de suas limitações, sintetizam dois vetores apresentados por Vattimo: a diversificação da experiência estética e a suspensão do senso de realidade.

Curiosamente, os trechos iniciais desse texto sobre a *Sociedade Transparente* já apresentam-nos a conclusão na própria introdução. O propósito mais importante de Vattimo nessa obra fora apresentar a superação desse sentido unitário de história, fruto do pensamento metafísico, e expor o *mass media* como consequência do mundo pós-moderno enquanto favorece a pluralidade de vozes e posicionamentos. No entanto, essa sociedade, que tem a vocação e as possibilidades de ser transparentes, acaba por não utilizar adequadamente os meios de comunicação. Assim, o que seria uma sociedade transparente, no qual a pessoa humana poderia conduzir a sua história consciente de si, torna-se um ambiente alienador e ainda preso às narrativas objetivistas da metafísica, sobretudo através da atitude de abraçar a narrativa capitalista como um absoluto praticamente inesgotável, que torna tudo mercadoria.

1.6. Considerações Finais

A reflexão de Gianni Vattimo é generosamente mergulhada na história, tanto que abordamos a sua biografia, ainda que em sentido *lato*, com o intuito de entendermos suas razões fundamentais, o que nos coloca em contato com seus anseios mais próprios e legítimos. Os eventos que inicialmente apresentamos a respeito de sua vida comunicam-nos seu *locus* ainda atual e os porquês de muitas posturas filosóficas por ele assumidas ao longo de seu percurso filosófico.

As referências de Nietzsche e Heidegger em seu pensamento são fundamentais, considerando que Vattimo os interpreta e extrai diversas vias de concreção dessa reflexão, sobretudo no que se refere ao abandono da noção de fundamento e da exigência que se construa um pensamento decididamente distante das prescrições próprias da metafísica.

Desta interpretação feita a partir dos pensadores alemães, tornou-se possível a forja das bases epistemológicas necessárias para o desenvolvimento de sua própria hermenêutica niilista, a qual passa a ser, de fato, filosofia, e não apenas um instrumento para se alcançar resultados – postura esta que levava à elaboração do *Pensiero Debole*. Por fim, a reflexão a respeito dos *mass media*, no contexto de uma sociedade a ser

transparente, possibilitou a compreensão de que esse contexto possibilita que todos tenham oportunidade e ocasião de se posicionarem, de terem voz independente de suas circunstâncias pessoais.

A partir desses resultados, temos condições para pensar o que seria uma “Filosofia da Religião” de Gianni Vattimo, a partir da qual podemos extrair fundamentos seguros de qual seja a ideia de Deus, presente no pensamento do filósofo italiano, bem como a existência e aplicação, para o nosso tempo, de um “teísmo não-religioso”.

2. A FILOSOFIA DA RELIGIÃO DE GIANNI VATTIMO

Após situarmos, introdutoriamente, as linhas fundamentais do pensamento de Gianni Vattimo, pretende-se abordar, neste capítulo, sua reflexão a respeito da religião. A importância desse problema excede a preocupação pessoal do autor, cuja formação inicial fora essencialmente religiosa, influenciando profundamente sua compreensão da realidade, como visto no capítulo anterior. Além disso, a centralidade deste enfoque justifica-se pela pertinência que o problema apresenta no pensamento contemporâneo e, particularmente, no que se refere à pesquisa aqui desenvolvida, para que entendamos, adequadamente, qual seria o teísmo, a noção de Deus consequente de sua reflexão filosófica, sobretudo a partir da categoria de *pensiero debole* que, mais que um conceito, apresenta-se como uma linha transversal e um critério hermenêutico de sua reflexão.

Para alcançar esse objetivo principal, em um primeiro momento, é preciso entender o porquê desse ressurgimento da religião em seu pensamento, entendendo que uma vontade unicamente pessoal não seria suficiente para justificá-lo. Para tal análise, tomaremos como obra principal de nossa investigação o livro *Depois da Cristantade: por um cristianismo não religioso* (2004), cuja leitura será amparada por alguns comentadores que dialogaram com o autor a respeito do referido problema. Assim, pretende-se apresentar o ressurgimento da religião como consequência do evento da sentença nietzschiana da “morte de Deus”, interpretada por Heidegger como o “fim da metafísica”.

É de importância singular dirimir essa situação para não se cair no risco que o próprio autor pontua quanto à nostalgia em relação ao passado ou a segurança que se apoia em um momento do pensamento abalado pelo distanciamento da noção de fundamento (Vattimo, 2004). Com isso, pretende-se entender melhor o fato de que o niilismo - que, nas palavras do filósofo italiano, trata-se do destino do Ser - não estabelece relação de oposição contraditória com o cristianismo. Pelo contrário: enquanto religião que afirma a *kenosis* do Verbo, estes possuem a mesma e íntima vocação de dissolução de toda estrutura metafísica de compreensão da realidade.

O segundo objetivo específico a ser desenvolvido é o de apresentar o cristianismo em uma perspectiva espiritual. Gianni Vattimo interpreta essa visão pneumática da religião cristã enquanto distanciamento de todo aparato dogmático e canônico que as diversas denominações religiosas, sobretudo a católica, apresentam em seus posicionamentos e doutrinas. Para tanto, o filósofo italiano retoma a teoria das três idades de Gioacchino di Fiori (1135-1202), fundamentando sua compreensão acerca de um cristianismo não-religioso.

O recurso ao pensamento do monge calabrês justifica-se pelo fato de sua reflexão filosófica, ainda na Baixa Idade Média, ter inserido, na reflexão teológica, a categoria de *histórico* (Vattimo, 2004). Diferentemente da tendência medieval de desenvolver reflexões teológicas sobremaneira abstratas, di Fiori apresenta a manifestação de Deus em três idades, ou ciclos históricos de reflexão, ensejando, ainda, o distanciamento de uma conclusão a respeito da idade em que se estaria vivendo. Tal teoria discriminava-se em Idade do Pai, a da lei, a do Filho, a da graça e a do Espírito, a da liberdade, porém, esta terceira idade fora desenvolvida de maneira própria, enquanto profecia: não se afirma que Ele chegou, mas que está a caminho. Assim, pretende-se apresentar, a seguir, a religião enquanto uma realidade espiritual e espiritualizante.

O terceiro objetivo é o de apresentar, mais claramente, a relação entre religião e secularização, conceitos estes que, por longa data, tenderam a ser interpretados como realidades contraditórias. No entanto, a partir da hermenêutica niilista de Gianni Vattimo, pretende-se inferir uma relação de correspondências entre tais conceitos, alcance epistemológico e semântico este que poderá ser materializado a partir do primeiro objetivo específico a ser apresentado neste capítulo, qual seja, apresentar o ressurgimento da religião através do evento da “morte de Deus” nietzschiana, interpretada por Heidegger como o fim da metafísica, um processo de dissolução de toda noção metafísica do real. Justifica-se esse objetivo e a procura desse resultado pelo fato de se tratar de um tema crucial para a filosofia da religião de Gianni Vattimo e, conseqüentemente, para a compreensão do seu teísmo, apresentado a partir das categorias supramencionadas.

2.1. Religião: um ressurgimento a partir da dissolução

A religião enquanto problema filosófico vem se mostrado como um fenômeno complexo, exigindo-nos uma análise adequada. Quando foram resgatados alguns dados biográficos de Gianni Vattimo, evidenciou-se que a religião era um tema enraizado em sua história e que a experiência de perda de entes queridos o reaproximou da religião (Vattimo, 2018a). No entanto, essa motivação pessoal só é suficiente para explicar sua reaproximação pessoal até de certo ponto, posto que o filósofo italiano declarara que o desenvolvimento de sua reflexão sobre a religião, em diálogo com diversos autores que lhe foram contemporâneos, seria uma questão publicamente afirmada, sobretudo, após eventos catastróficos de violência religiosa.

Ao receber o “Prêmio da Paz”, concedido pela Associação dos Livreiros da Alemanha, o filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas (1929-) trouxera à tona a

tragédia do atentado às torres gêmeas, em Manhattan, enfatizando a inviabilidade de uma postura indiferente quanto à questão do papel da religião em atentados como aquele. (Habermas, 2007). O ataque, segundo sua leitura, seria apenas uma face do problema, de uma realidade mais profunda, interpelando o questionamento dos fundamentos – tópico este que retoma a relação da sentença nietzschiana da “morte de deus”, chamada por Heidegger de “fim da metafísica”, em que se coloca a questão sobre até que ponto esses eventos não viabilizaram a recolocação do problema da religião contemporaneamente¹³.

O ponto de partida da reflexão de Vattimo sobre o impacto da sentença nietzschiana da “morte de Deus” é que ela não fecha, definitivamente, o discurso referente à religião: “Nietzsche se pergunta se o niilismo não seria compatível com alguma forma de fé no divino e formula a hipótese da possibilidade de uma religiosidade panteísta, visto que, no fundo, somente o Deus moral foi superado” (Vattimo, 2004, p. 19). Nas páginas de sua obra mais amadurecida, Vattimo já fala da criação de novos deuses e afirma que “[...] ao anunciar a morte de Deus, ele prevê que sua sombra continue a se projetar sobre o nosso mundo” (Vattimo, 2004, p. 19). Essa interpelação questiona até que ponto o anúncio da morte de Deus, o fim da metafísica, encerra qualquer possível expressão religiosa.

Tanto a sentença da morte de deus, quanto o fim da metafísica, precisam ser interpretados em sua condição de anúncio, e não de teoria. Não se trata de propor, portanto, uma teoria alternativa que contrasta com a metafísica; na verdade, essa atitude seria equivocada, pois questionaria o discurso metafísico e, para tanto, assumiria a sua metodologia e maneira de sistematização. Assim, “[...] a história da salvação é história dos que recebem o anúncio do ser e do próprio anúncio” (Ferreira, 2013, p. 81).

Quando se coloca em questão a metafísica, não se toma uma postura arbitrária, segundo caprichos pessoais. As motivações de distanciamento, superação¹⁴, foram consequências do próprio discurso metafísico: em colapso consigo mesmo e suas contradições, este implodiu. Sua contribuição histórica, enquanto fator notável de racionalização e disciplina, é inegável, tendo possibilitado que as pessoas não vivessem entregues à barbárie. Discurso este que ainda sustentou uma visão “científica”¹⁵ do mundo

¹³ Essa “recolocação”, afirma-se, não apresenta relação direta com a violência do atentado de 11 de setembro de 2001, apresentado a pouco, referindo-se à religião sem sentido *lato*.

¹⁴ A superação, aqui, não se trata da passagem de uma realidade para a outra. Gianni Vattimo compreende que é uma superação fraca, que não flerta com conceitos e posturas absolutos, ao que recorre ao termo *Verwindung* (Vattimo, 2007).

¹⁵ Aqui, o adjetivo “científica” não é empregado no sentido contemporâneo e, portanto, consciente dos limites das ciências, na certeza de que as suas conclusões não são expressões perfeitas do real. Antes, refere-

e que abrisse caminho à técnica. Todavia, fora a partir dessa mesma abertura que começaram a se revelar suas contradições, preenchendo a vida humana de facilidades e tornando desnecessária a existência de um deus. É nesse sentido que Nietzsche afirma que aqueles mesmos que se posicionam contrários a toda e qualquer mentira, inventaram a sua própria e, depois, a viram destruir-se – evento este que aliviou o peso da condição humana submetida à razão-hipótese extrema de um ser supremo (Vattimo, 2004).

Neste ponto, é preciso bastante atenção quanto ao discurso em relação à superação da metafísica, pois, em seu anúncio, tem-se a intenção de distanciar-se da hipótese de uma metafísica ateísta que, como acenamos acima, incidiria na tentativa de sistematizar o todo a partir de um ponto unitário. E é propriamente nesse sentido, no caráter de anúncio, que torna-se possível reconhecer a continuidade entre a morte do deus moral e o fim da metafísica:

O evento “fim da metafísica” tem, no pensamento de Heidegger, o mesmo sentido da morte de Deus: aqui também é o Deus moral que é *‘überwunden’*, superado, colocado de lado. O que Heidegger chama de metafísica é, na verdade, a crença em uma ordem objetiva do mundo que o pensamento deveria reconhecer para poder adequar tanto as suas descrições da realidade quanto suas escolhas morais. Esta é uma crença que esgota no momento em que se revela insustentável, e isto é o que acontece, falando em termos muito sumários e provocativos, com o surgimento do existencialismo no século XX. Tal existencialismo, apresentado em sua forma mais radical e consequente na *“Sein und Zeit”*, a obra de Heidegger de 1927, é o pensamento que “corresponde” ao cumprimento da metafísica, e que atua no mundo da racionalização acelerada da sociedade, favorecido pela ciência moderna que, por sua vez, levou até as últimas consequências as premissas contidas na metafísica grega (Vattimo, 2004, p. 22).

Ademais, a passagem da essência à técnica desmentiu a metafísica e impossibilitou que a existência se desenvolvesse adequadamente segundo o seu sentido mais genuíno de evento que acontece na liberdade e é construído, historicamente, sem a ingerência de teorias transcendentalistas. Esse esforço de superação que Heidegger empreende tornara impossível, teoricamente, tanto pensar a existência humana com base nos argumentos herdados da tradição, quanto a revolta prática, ética e política em relação à maneira como a metafísica objetivista organizou durante a sua história. No entanto, é importante ressaltar que outros fatores também possibilitaram esse “projeto de superação” da linguagem metafísica: no campo da linguagem, a especialização da linguagem

se à compreensão clássica de ciência, intensificada pelo positivismo, e que compreende a ciência como critério de verdade e de perfeita expressão de transformação no real.

científica; no da cultura, a descoberta de incontáveis povos de culturas totalmente diversas, superando a visão eurocêntrica da realidade; mesmo o da fragmentação das diversas esferas da existência e, nos termos de Vattimo, “[...] o pluralismo babélico da sociedade de fins da modernidade” (Vattimo, 2004, p. 24). É propriamente nesta babel incontável de realidades, neste mundo que matou e enterrou o deus moral que a religião ressurgiu. “Todavia este é justamente aquele que Pascal chamava de o Deus dos Filósofos e, de fato, muitos são os sinais que parecem indicar que foi a própria morte deste Deus o que abriu o caminho para uma vitalidade renovada da religião” (Vattimo, 2004, p. 24).

Assim, não é mais possível, do ponto de vista teórico, sustentar uma compreensão metafísica da realidade e qualquer teoria que pretenda negar, filosoficamente, a existência de Deus. A impossibilidade de se conhecer racionalmente a Deus já havia sido afirmada por Kant em sua crítica da razão pura, já que, para o filósofo alemão, Deus se tornou um postulado que somente é possível ser apresentado na razão prática, sem a mínima possibilidade de negá-lo através de premissas metafísicas. O mais impressionante de tudo isso é que fora justamente após essas impossibilidades filosóficas se afirmarem que se criara um solo fértil no qual a religião conseguiu ser reproposta, segundo o recurso à liberação da metáfora:

É um pouco como se, no final, Nietzsche tivesse razão ao preconizar a criação de muitos novos deuses: na Babel do pluralismo de fins da modernidade e do fim das metanarrativas, se multiplicam as narrativas sem um centro ou hierarquia (Vattimo, 2004, p. 25).

Nesse contexto, nenhuma metanarrativa é capaz de justificar ou contestar qualquer narrativa apresentada. Afinal, como não há mais metafísica, uma ordem objetiva da realidade responsável por manter tudo em ordem, a metáfora, enquanto linguagem que não está cerceada pelos conceitos, encontra espaço decisivo. Vattimo reforçara, a este sentido, que Nietzsche entendia a linguagem a partir de um caráter essencialmente metafórico e que o conceito de verdade, como todo conceito, seria apenas uma realidade criada e imposta por força do convencimento. Assim, “somente ao estabelecer uma sociedade e uma casta de dominadores nasce a obrigação de ‘mentir segundo uma ordem estabelecida’, ou seja, de se usar, como única língua ‘apropriada’” (Vattimo, 2004, p. 25).

No entanto, é importante ressaltar que essa liberação da metáfora estaria, apenas, em seus passos primais, havendo ainda, nessa pluralidade de expressões, um grande percurso para que seja concretizada uma perfeita igualdade entre as diversas formas de vida, em suas assimetrias. Sob esta esteira, o discurso filosófico vem se enriquecendo a

partir de teorias como as de Lyotard, que desenvolvera uma teoria de superação do que ele chamou de “metanarrativa”, tal como acenamos em nota no primeiro capítulo. Por sua vez, tem-se, com Richard Rorty (1931-2007), um movimento em direção das teorias da redescrição¹⁶

Retomando: à liberação da metáfora e à queda das razões filosóficas, sem nexos causal, corresponde o renascimento do religioso no seio da sociedade industrial avançada. Aqui, a metáfora manifesta-se como a condição de possibilidade do discurso religioso-filosófico. É preciso abandonar o mundo enrijecido dos conceitos, presos a uma razão transcendente, e permitir que a metáfora, com toda a sua possibilidade de abertura, torne possível o discurso sobre Deus. No entanto, apesar de todo esse contexto filosófico que possibilita o renascimento do religioso, acompanham-se tendências nostálgicas na modernidade tardia à procura de verdades objetivas. Basta recordarmos da importância que um Papa como João Paulo II adquiriu em seu trajeto, a ponto de influenciar, diretamente, na derrocada do comunismo. Trata-se de um tempo complexo, orientado para o distanciamento de tudo o que é estático, ao mesmo tempo em que se aproxima de teorias metafísicas (Vattimo, 2004).

Heidegger entende que o pensamento possui uma tendência de *Andenken*¹⁷, isto é, de recordar o percurso do ser desprovido da intenção de sistematizar. Quando essa atitude é levada a sério, consegue-se captar os vestígios deixados pelo ser na história e, distante de um discurso metafísico, torna-se possível perceber o caráter e mesmo a vocação ao enfraquecimento que acontece na realidade.

No que se refere ao enfraquecimento é preciso esclarecer que não se trata de uma postura menos importante ou trabalhada aquém do que se poderia trabalhar. Esse

¹⁶ Trata-se de teoria com o intuito mesmo de descrever a realidade, distanciando-se de uma visão de mundo estável e fundamentada em princípios inalteráveis. Tais teorias da redescrição, no pensamento de Rorty, precisam ser sempre múltiplas e ilimitadas para que o diálogo jamais acabe (Vattimo, 2004).

¹⁷ Dom Vicente de Paula Ferreira apresenta uma definição bastante clara do significado desse termo: “A proposta de Heidegger, seguida por Vattimo, é colher o *Denken*, o pensamento como *Andenken*. O que é *Andenken*? Aqui deve acontecer um salto, uma passagem do modo comum de pensar o ser nas suas representações, sabendo que representar seria a forma de pensá-lo a partir de sua objetividade; salto para outro tempo em que também seja considerada sua dádiva, sua proveniência ou aquilo que é subtração para que os entes apareçam. A verdadeira diferença seria o pensamento que sempre pensa o seu objeto como diferença, ou seja, como *Andenken*, memória. É por isso que *Denken* se aproxima de *Danken* (memória e agradecimento). É o reconhecimento de que o pensamento se mantém ou se sustenta por aquilo do qual ele próprio não dispõe, não está à sua mão. Memória que se lhe apresenta como dádiva, já reconhecida pelas considerações nietzscheanas sobre aquela raiz granítica que forja o espírito do filósofo que pensa para além do historicismo. Reconhecer-se como oferta seria, resumidamente, o fruto mais profundo do pensar humano, relacionando-se à força do eterno retorno do mesmo que evita o fechamento subjetivo ao conceber o sujeito referenciado ao envio histórico do ser e não somente aprisionado na pesada tarefa de corresponder a um passado” (Ferreira, 2013, p. 41).

enfraquecimento é próprio da condição de uma estrutura de se pensar que já não se orienta com metarrelatos. A tradição construída no Ocidente nos remete aos princípios cristãos, dos quais somos herdeiros deles. O próprio apóstolo Paulo, quando fala do momento no qual Jesus se encarnou e assumiu a nossa condição humana, refere-se ao esvaziamento, segundo o termo grego de *kénosis* (cf. Fl 4, 5-9). Assim, é possível interpretá-lo como figura da secularização, que também é uma maneira de se esvaziar de toda uma tradição transcendentalista e assumir as vestimentas da fraqueza, da transitoriedade própria da história.

A partir dessa constatação, é possível afirmar que a religião cristã tem na secularização a sua vocação. Constatação a partir da qual, à luz da reflexão de Gioacchino da Fiori¹⁸, busca-se interpretar, a seguir, a secularização em uma perspectiva de abertura, distanciando-se de toda formulação teórica que tente apresentar um sistema tal como as narrativas metafísicas.

2.2. Gioacchino da Fiori¹⁹: a religião enquanto realidade espiritual e espiritualizante

O ressurgimento da religião contemporaneamente, como se constatou, remete ao anúncio da morte de deus, celebrado por Heidegger enquanto fim da metafísica. Entrementes, tal evento possibilitara a superação da rigidez conceitual, fixando um cenário sumariamente caracterizado pela liberdade. Assim, é possível que a metáfora encontre espaço e aderência e que a realidade não seja mais pensada enquanto expressão de uma outra realidade, considerada mais perfeita e objetiva.

A secularização, nessa esteira, não é mais uma atitude reacionária em relação à religião, mas um aspecto constitutivo da história do ser, um elemento presente no interior do próprio processo de consumação de toda estrutura objetivista da realidade. Tal

¹⁸ Manteve-se o nome no original italiano em fidelidade à postura assumida pela obra de referência. Vattimo se apropria deste autor pelo fato dele inserir em sua reflexão, a respeito da revelação de Deus, um caráter histórico, marcado, também, pela abertura ao novo que o seu pensamento acena sem se comprometer com a afirmação de sua chegada. Trata-se, aqui, da afirmação de um “por vir”, o que se relaciona intimamente com a compreensão de que o Ser não apenas se dá, mas está se manifestando na história sempre no horizonte da liberdade (Vattimo, 2004).

¹⁹ Gioacchino da Fiori (1135-1202), ou Joaquim de Fiori, foi um monge medieval nascido no sul da Itália, em Celico, região da Calábria. Trata-se de um local outrora cercado por diversas igrejas do rito grego, o que influenciou seus escritos e o ajudou a construir a sua teologia. Enquanto esteve no mosteiro, na Ordem Florense, dedicou-se a escrever as Obras *Concordia Novi ec Veteris Testamenti, Expositio in Apocalypsim e Psalterium decem chordarum*. A grande novidade proporcionada por sua obra é a inserção da categoria “história” aplicada à interpretação trinitária da economia da salvação. Da Fiori desenvolveu a teoria das três idades para que correspondessem, respectivamente, a cada uma das pessoas da Santíssima Trindade, como será exposto nesse tópico. A opção por manter o nome em italiano deve-se ao fato de Gianni Vattimo utilizá-lo assim e, mesmo na tradução para o português, não ter feito a transliteração.

compreensão pode ser afirmada em relação ao Ocidente, visto que sua história é propriamente a história do enfraquecimento, da consumação de toda narrativa metafísica. Nas palavras de Vattimo, ele protagonizou o processo da longa matança de deus por parte dos fiéis (Vattimo, 2004). É preciso, portanto, a partir desses acontecimentos, interpretar a realidade a partir da hermenêutica niilista, a fim de encontrar caminhos que possibilitem a construção de um pensamento que não seja cativo de propostas objetivistas:

A religião cristã é então pensada como esteira que permite aplicar a hermenêutica na atualidade, propiciando pensar Deus na concretude histórica dos dramas e das utopias humanas. É importante ressaltar que a metafísica a que se refere Vattimo é a configuração de conceitos tornados absolutos em sua expressão e maneira de incidir na realidade histórica dos seres humanos (Gonçalves, 2020, p. 519).

É neste ponto em que as contribuições de Gioacchino da Fiori mostram-se essenciais. O monge calabrês é assumido, na filosofia da religião de Vattimo, sua contribuição na interpretação da história da salvação enquanto uma história da transformação espiritual, do sentido da escritura. Trata-se de uma postura espiritual, no sentido mesmo de distanciamento de todo rigorismo objetivista, bastante comum na interpretação das Sagradas Escrituras. A partir desta leitura, Vattimo destaca um olhar atento não somente para as personagens bíblicas que receberam o anúncio, mas para a própria história do anúncio: “A história da salvação não é somente a história daqueles que receberam o anúncio, e sim, sobretudo, a história do anúncio para qual a recepção representa um momento constitutivo, não apenas acidental” (Vattimo, 2004, p. 39).

Assim, segundo esta leitura, é possível enxergarmos uma abrangência universal na mensagem judaico-cristã. Não se trata de uma afirmação apologética, no sentido de afirmar essa mensagem em detrimento de outras possíveis – mesmo porque a dissolução da metafísica não nos permite esse tipo de compreensão, posto que não há mais fundamento para sustentá-la. Acontece que esta mensagem é portadora de um fato único na história das religiões: a doutrina da encarnação. É propriamente essa a justificativa de sua abrangência universal. Tanto que Vattimo, a partir da influência de Pareyson, afirma que a doutrina da encarnação, do deus que assume a condição humana, torna legítima a afirmação dos diversos mitos:

Os símbolos naturais e históricos (até mesmo as “cifras” de que fala Jaspers) podem, realmente, valer como símbolos de Deus, porque este Deus se fez homem em Jesus, mostrando, portanto, o seu parentesco com o finito e a natureza, ou ainda, como diríamos nós, inaugurando, assim, a dissolução da sua transcendência (Vattimo, 2004, p. 40).

No entanto, é preciso uma interpretação da doutrina cristã diferente da que prevaleceu ao longo da tradição, marcada por uma postura sempre retrospectiva e afirmada como cumprimento definitivo da revelação. Tal postura incentivou, por sinal, o respeito a outras expressões, porém interpretadas como realidades superadas. Essa é, justamente, a postura que Hegel assume em sua filosofia da história. O filósofo alemão se professava autenticamente cristão, mas sua reflexão a respeito da encarnação não se distanciava de sua interpretação sistemática de toda a realidade.

Por seu turno, Gioacchino da Fiori apresentara uma interpretação aberta, mais leve, distante desses aparatos objetivistas. Até porque sua doutrina espiritual, sobretudo da afirmação da terceira idade – que será explicitada à frente –, firmara-se como uma profecia ainda não concretizada, uma afirmação aberta.

A interpretação que o monge calabrês desenvolvera da realidade, recorrendo à “historicidade”, influenciara intensamente o pensamento europeu. Entretanto, diga-se de passagem, não se tratara de uma novidade em sentido absoluto, posto ser possível localizar nuances preliminares desta perspectiva já “[...] em Gregório De Nazianzo, ao mesmo tempo que é vastíssima a fileira dos seus seguidores, conscientes ou não, na história sucessiva do pensamento europeu” (Vattimo, 2004, p. 41).

Daí a necessidade de destacarmos as singularidades do pensamento elaborado pelo monge italiano. Gioacchino não assumira uma postura de ruptura em relação à tradição, mas de continuidade e salvaguarda do sentido espiritual e profético de sua teologia. Os quatro sentidos das Sagradas Escrituras - literal, moral, alegórico e anagógico²⁰ -, legado da tradição patrística²¹, eram assumidos como uma “inteligência espiritual”, ao que será associada o caráter “histórico” como elemento interpretativo. Assim, os eventos narrados nas Sagradas Escrituras passam a ser assumidos como “figura” dos eventos históricos. Eles não são meramente parábolas ou histórias com uma finalidade pedagógica ou cultural. Mesmo a interpretação do Antigo Testamento, por exemplo, a partir da inserção do “histórico”, não se trata mais apenas da “figura” dos eventos que acontecerão no Novo Testamento, enquanto seu cumprimento. Tal como a exegese profética havia ensinado, estes assumem um valor apologético e mesmo edificante (Vattimo, 2004).

²⁰ Grosso modo, desde antiquíssima tradição, os primeiros padres da Igreja interpretaram as Sagradas Escrituras a partir desses quatro sentidos. O literal refere-se ao texto propriamente dito. O moral àquilo que se deve fazer. O alegórico àquilo que se deve crer. Enquanto o anagógico é, propriamente, o momento de elevação espiritual, de assimilar o texto, não apenas em sua utilidade, mas na essência do conteúdo, alcançando mesmo a Deus.

²¹ Esse termo refere-se ao conteúdo teológico presente na reflexão dos primeiros padres da Igreja.

Gioacchino dera um passo adiante, acreditando ser possível prever alguns eventos históricos a partir dessa postura por ele assumida diante da teologia e da própria história. No entanto, para os propósitos desta investigação, este não é o aspecto mais relevante do pensamento do monge calabrés. Afinal, o que se pretende é colher a dinâmica espiritual que ele insere sobre a realidade, que não se compreende como cumprimento definitivo, mas como processo contínuo:

O significado que nos interessa no ensinamento de Gioacchino é da ideia base de uma história da salvação que está ainda em curso; precisamente porque a história da salvação não foi completada podemos ainda falar em profecia voltada para o futuro (Vattimo, 2004, p. 42).

É propriamente essa abertura, esse distanciamento daquilo que é literal e essa noção de futuro, que fundamenta a atitude de Gioacchino de interpretar, profeticamente, as Escrituras para além de Jesus (Vattimo, 2004). Daí a consolidação da teoria das três idades, bastante conhecida para os estudantes de Teologia, apresentada a seguir, segundo os dizeres de Gianni Vattimo:

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 os 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) (Vattimo, 2004, p. 43).

Como é possível perceber, Gioacchino não acreditava que estivéssemos no terceiro estado. Daí sua noção fundamental: trata-se de uma salvação ainda em curso, não definitiva e sempre aberta. É propriamente essa característica de sua teologia que o aproxima do sentido de secularização trabalhado nesta pesquisa, a partir do qual sua concretização somente é possível a partir do processo de dissolução da metafísica, que não é absoluto, estando sempre em curso.

No entanto, por mais que não acreditasse em sua chegada, Gioacchino entendera que esse tempo estaria, de alguma forma, próximo. Essa “proximidade” explica-se, sobretudo, por se tratar de um momento de superação, pois já não se vive mais segundo os ditames de antigas categorias. E mesmo essa superação não é absoluta, estando em curso, incompleta, fraca. Em alinhavo, é importante ressaltar que Gioacchino entendera que o monaquismo beneditino possuía uma importância singular, assumindo que o terceiro estágio se iniciaria com eles, sobretudo, por enfatizarem a contemplação (Vattimo, 2004).

A terceira idade permanece anunciada e a profecia de Gioacchino desenvolve uma leitura dos *sinais dos tempos*²² com a novidade de interpretá-la enquanto proveniente do interior mesmo do processo, isto é, não se trata de uma realidade transcendente, tampouco superficial e submetida às circunstâncias. Ela está no interior do processo enquanto condição de liberdade e finalidade a que se destina, mas sempre mantendo a característica de inacabada, sempre em curso.

Nessa esteira, a história da doutrina da criação e da redenção, enquanto articulação das três idades, possibilita-nos entender, também, uma revelação do próprio Deus. Essa questão se explica pelo fato de cada idade ser protagonizada por uma das pessoas divinas da Santíssima Trindade. A expressão histórica, que a teologia católica chama de *economia da salvação*²³, é sempre o que de Deus foi revelado. Assim, se há uma articulação da revelação de Deus na história, temos uma compreensão do que de fato ele é, do que dele podemos saber – somado à novidade, a partir do ensinamento de Gioacchino, dessa revelação não parar enquanto conteúdo estático, mas sendo um anúncio que se desenvolve ininterruptamente.

A terceira idade, a do espírito, sempre aberta para a liberdade e que introduziu a dimensão “histórica” na compreensão do processo de salvação, estabelece íntima relação

²² Trata-se de uma referência bíblica (cf. Mt 16,3) muito utilizada tanto na preparação do Concílio Vaticano II, quanto na própria escrita do documento. A Constituição Pastoral “*Gaudium et Spes*: Sobre a Igreja no mundo atual”, em seu número 4, traz, propriamente, esse termo ao se referir à necessidade de se compreender, adequadamente, o tempo no qual estamos inseridos e iluminá-lo com a Palavra de Deus. Gonçalves, em “Fazer teologia em época de pandemia: atenção aos sinais dos tempos” (2021) aborda esta categoria como consequência do diálogo com o pensamento contemporâneo, que começou a se articular utilizando-se da mediação das ciências humanas, sobretudo a filosofia. Nesse empenho, tem-se uma contribuição fundamental de Karl Rahner, sobretudo no que se refere à “virada antropológica” na teologia. Assim, essa postura de atenção aos “sinais dos tempos” fez com que a hermenêutica encontrasse espaço na reflexão teológica eclesial.

²³ A palavra economia é a junção de duas expressões gregas: *oikos* – casa – e *nomia* – lei. Uma tradução objetiva seria a de “lei da casa”. Quando se fala em “economia da salvação” refere-se à sua expressão histórica, como essa salvação se deu a conhecer.

com o que Heidegger chamara de “fim da metafísica”. Pode-se até dizer que ela é parte constituinte processo dessa idade do espírito. É certo que a relação entre as ideias de Gioacchino e Heidegger não confluem para um mesmo sentido - mesmo porque há uma grande distância histórica entre as duas formulações. Porém, a noção fundamental de Gioacchino da Fiori permanece: a de profetizar sobre um tempo caracterizado pela liberdade, mas que ainda não chegou. Por sua vez, o “fim da metafísica” é reafirmado, mas não de maneira absoluta, porque também a metafísica está inserida na história do ser, caracterizada como uma maneira de sua revelação no mundo e o que tem de ser superado a noção estática de fundamento, a narrativa tem sempre algo a dizer sobre o Ser.

Perscrutando a teoria do monge calabrês, Vattimo analisa que a postura de Henri de Lubac²⁴, quando escreve sobre a teologia da história de Gioacchino, consegue evidenciar a importância da originalidade de seu pensamento, mas se mantém preso a certa literalidade das Escrituras e não consegue dar o passo da livre interpretação, distante de qualquer instituição ou autoridade interpretativa previamente estabelecida. Essa postura se explica pelo fato de de Lubac possuir uma reflexão bastante relevante sobre a relação entre Escritura e Tradição e entre letra e espírito (De Lubac, 1970). É Ernesto Buonaiuti²⁵, grande inspirador do modernismo católico e que foi condenado no início do século XX pelo papa Pio X, quem consegue assumir uma postura para além da ortodoxia eclesiástica, apesar de receber as sanções eclesiásticas:

Aquilo que fascinou tantos pensadores, filósofos e poetas europeus no legado espiritual de Gioacchino é sempre a sua ideia do caráter essencialmente histórico da revelação: quer enquanto processo ainda em curso, quer enquanto acontecimento que envolve a história do mundo, ela não é apenas uma escolha individual de aceitação de patrimônio, devidamente estabelecido, da fé (Vattimo, 2004, p. 46).

²⁴ Henri-Marie de Lubac (1896-1991) foi um teólogo católico. A principal contribuição de sua teologia foi a de entender o fim sobrenatural da pessoa humana e a sua relação com a graça. Teve grande influência e contribuição quando do Concílio Vaticano II. Destaca-se também o precioso trabalho, em comunhão com Jean Daniélou, Claude Mondésert e Victor Fontoyntfoi de publicar textos bilingues sobre os Padres da Igreja, na coleção chamada de *Sources Chrétiennes*. Em 1983, com o intuito de agradecê-lo e honrá-lo pela preciosa contribuição de sua reflexão teológica, o Papa São João Paulo II o tornou cardeal (Mondin, 1979).

²⁵ Ernesto Buonaiuti (1881–1946) foi um historiador Italiano, filósofo da religião, padre católico e antifascista. Perdeu a cátedra na Universidade de Roma devido a sua oposição ao Fascismo. Como professor de História do Cristianismo e Filosofia da Religião, ele foi um dos mais importantes expoentes do Modernismo Católico. No entanto, pouco antes de sua morte, foi reintegrado na Universidade de Roma, no ano de 1945. Apesar de o ambiente católico mais tradicional não ter concordado com as suas posturas intelectuais, e mesmo depois ter sido excomungado em 1925, ele compreendia-se como um leal filho da Igreja (Guerri, 2007).

Outros pensadores foram impactados pelo pensamento do monge calabrês. Novalis, Schleiermacher, Schelling, e mesmo Hegel e Höderlin, foram influenciados pelos ensinamentos de Gioacchino, o que pode ser percebido quando falam do advento de um reino da liberdade, que se realizará a partir de uma “religião sensível”, compreendida como um monoteísmo do coração, um politeísmo da imaginação e da arte e uma mitologia da razão (Vattimo, 2004). Gioacchino não chegou a essa formulação, mas é possível perceber que “[...] uma vez destronada a autoridade da letra da Escritura e estabelecido o reino da liberdade e da caridade, a interpretação dos textos sagrados não é mais um patrimônio exclusivo da autoridade sacerdotal” (Vattimo, 2004, p. 47).

É propriamente essa noção que fará com que Novalis faça a sua crítica ao protestantismo por conta de sua proximidade com a noção de literalidade no estudo das Escrituras, o que faz com que a sua leitura se torne uma análise filológica. Nessa esteira, a influência de Gioacchino sobre Schleiermacher faz com que ele chegue à conclusão de que “[...] não apenas a Bíblia não deve ser interpretada ao pé da letra, como também cada espírito religioso deveria ter condições de escrever, por assim dizer, a sua própria” (Vattimo, 2004, p. 49).

Conforme anteriormente acenado, a doutrina da terceira idade, reino do espírito, sempre livre e libertador, possibilita-nos uma leitura dos “sinais dos tempos”²⁶ capaz de compreender, adequadamente, o contexto hodierno sem fecharmo-nos em sistemas. Para isso, apoiamo-nos em Vattimo, que retomara o conceito de secularização de matriz weberiana - atrelado à ideia de racionalização capitalista do mundo, construída a partir da aplicação da ética protestante e, de maneira mais geral, sobre o monoteísmo judaico-cristão. A partir disso, concebe-se a modernidade a partir da e como secularização e, portanto, como desenvolvimento interno e lógico da revelação judaico-cristã. Quando se verifica que essa revelação teve o êxito filosófico na dissolução da metafísica e na emergência do ser como evento, tem-se claramente a influência de Gioacchino quanto a

²⁶ Trata-se de uma referência bíblica (cf. Mt 16,3), mas que foi muito utilizada tanto na preparação do Concílio Vaticano II quanto na própria escrita do documento. A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*: Sobre a Igreja no mundo atual, no número 4, traz propriamente esse termo ao se referir à necessidade de se compreender adequadamente o tempo no qual estamos inseridos e iluminá-lo com a Palavra de Deus (Gonçalves, 2021). Fazer teologia em época de pandemia: atenção aos sinais dos tempos. *Ephata*, 3(2), 99-126 onde ele aborta essa categoria como consequência do diálogo com o pensamento contemporâneo que começou a se articular utilizando-se da mediação das ciências humanas, sobretudo a filosofia. Nesse empenho, tem-se uma contribuição fundamental de Karl Rahner, sobretudo no que se refere à “virada antropológica” na teologia. Assim, essa postura de atenção aos “sinais dos tempos” fez com que a hermenêutica encontrasse espaço na reflexão teológica eclesial.

maneira de se ler os sinais dos tempos e se remete aos seus discípulos, tais como Novalis, Schelling e Schleiermacher (Vattimo, 2004).

Através dessa leitura da realidade, a partir das categorias do pensamento de Gioacchino, é possível interpretar a secularização não como uma realidade completamente distante e até contraditória em relação à religião. Nessa leitura, tal como a morte de deus e o fim da metafísica, termos afins ao conceito de secularização, ela pode ser claramente interpretada como causa do renascimento da religião, tal como se aplicou às categorias supramencionadas desenvolvidas por Nietzsche e Heidegger.

No entanto, teólogos da morte de deus, como Cox²⁷, Altizer²⁸ e Van Buren²⁹, não desenvolvem uma teologia positiva da divindade por meio da ideia de encarnação. É importante ressaltar, neste ponto, que, no pensamento de Vattimo, a doutrina da encarnação, a *kenosis* do Verbo, expressa-se como o ponto central da proximidade de Deus para conosco. Um contraste flagrante quando observada a postura de acolhida da divindade no contexto de secularização por esses demais autores citados, que parece estar mais relacionada ao Deus do Antigo Testamento do que o que se encarnou em Jesus e o Deus-Espírito de Gioacchino:

Em outras palavras: o Deus totalmente outro ao qual se refere grande parte da filosofia religiosa de hoje, não apenas não é o Deus cristão encarnado; é, ainda e sempre, o velho Deus da metafísica, pelo menos na medida em que é concebido como um fundamento último inacessível à nossa razão (a ponto de lhe parecer absurdo), porém, justamente por isto, ele é garantido por uma sua suprema estabilidade, definitividade -

²⁷ Harvey Cox (1929) é um teólogo de relevância singular no que se refere ao estudo da secularização, tanto que ele é um dos grandes nomes da chamada *teologia da secularização*. Em sua obra *A Cidade Secular*, ele desenvolve uma reflexão teológica sobre a secularização com um embasamento bíblico muito profundo. Cox a compreende em relação com a história bíblica e afirma que a secularização avançou como consequência do alastramento da mensagem judaico-cristã. Ele entende que existe um processo histórico que justifica o aprofundamento e a extensão do fenômenos da secularização em três momentos: o desencantamento do mundo, a dessacralização da política e a desconsagração dos valores. Não iremos aprofundar aqui os tópicos de sua reflexão, mas é importante ressaltar o significado que ele para esse tema tão importante que é a secularização.

²⁸ Thomas Jonathan Jackson Altizer, Charleston – Virgínia Ocidental – 28 de setembro de 1927) é um teólogo estadunidense, atualmente professor da Emory University, em Atlanta. Tornou-se conhecido, mundialmente, a partir de um artigo publicado pela revista Time com o título *Christian Atheism: The "God Is Dead" Movement* em inglês, “Ateísmo cristão: o movimento ‘Deus está Morto’”) em que ele, em comunhão com outros autores, desenvolvem uma reflexão que pode ser colocada na categoria dos teólogos da morte de Deus (Gibellini, 1998).

²⁹ Foi um teólogo episcopal estado-unidense ligado à assim chamada *teologia secular*. Lançou um livro em 1963, intitulado “*The Secular Meaning of the Gospel*”, que se traduz, grosso modo, como o “Sentido secular do Evangelho”, onde é abordada uma questão transversal de seu pensamento e que diz respeito a como um homem secular tem condições de compreender o Evangelho enquanto alguém secularizado. Esta investigação recebeu três influências fundamentais: a teologia de Dietrich Bonhoeffer e de Friedrich Gogarten, e a filosofia analítica de Ludwig Wittgenstein (Gibellini, 1998).

isto é, com as características do *óntos ón* platônico (Vattimo, 2004, p. 53).

É preciso, portanto, superar essa noção objetivista de Deus e desenvolver uma leitura da secularização baseada na morte de deus, na liquidação da metafísica e de toda narrativa que incentiva a transcendência e assumir a imagem da *kenosis*, amparada na leitura espiritual de Gioacchino e na ontologia de Heidegger. Uma referência importante para essa leitura é a de René Girard³⁰, a partir da teoria do mecanismo da vítima expiatória. Segundo este mecanismo, Girard entende que as civilizações se desenvolveram sempre numa mesma perspectiva: há sempre uma vítima a ser sacrificada, supostamente, por sintetizar e representar todo o mal daquela civilização. Eliminar a existência da “vítima” era o mesmo que encerrar o próprio mal. Assim, a partir dessa leitura, Girard entendera que Cristo fora o primeiro moderno, ao ter rompido com essa estrutura.

Tradicionalmente, a história fora narrada pelos vencedores. Em Cristo, por outro lado, encontramos algo diferente: Ele, a vítima, é quem protagoniza a história. Não há o predomínio da imagem veterotestamentária de Deus, mas sim o Cristo encarnado, que assume não somente os sofrimentos, mas os sofrendores na cruz. Trata-se de um Deus próximo, que participa da história (Girard; Vattimo, 2010).

Enfim, a noção de secularização que o pensamento de Gioacchino ajuda-nos a assumir baseia-se em uma visão espiritual da realidade, capaz de consumir do aparato institucional e pensar todas as coisas sem o cerceamento eclesiástico e o rigor dos dogmas. Aqui, o único limite estabelecido seriam a caridade e o deus que se manifesta nessa esteira de secularização, desprovido de servos, mas acompanhado por amigos:

O Deus da idade do Espírito, ao qual se refere Gioacchino, não mais se manifestará no espelho e no enigma destas experiências; certamente, Cristo, ao se encarnar, também deu legitimidade aos tantos símbolos naturais do divino. Todavia, estes ainda têm valor para nós por representarem, precisamente, os modos nos quais Deus desce do céu da transcendência no qual a mentalidade primitiva o colocava, e cumpre aquela passagem em virtude da qual, como diz o Evangelho, os homens

³⁰ Em sua obra, Vattimo deixa explícita a importância do pensamento de René Girard a respeito da secularização e como ele o influenciou. “Em obras como *La violence et le sacré (La violenza e il sacro)* e, sobretudo, *Des choses cachées depuis de la fondation du monde (Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo)* obra em que Girard mostrara, de maneira convincente, a existência de uma única verdade “divina” no cristianismo, a qual consiste, precisamente, no desvendar-se dos mecanismos violentos do qual nasce o sacro da religiosidade natural, ou seja, o sacro que é característico do Deus da metafísica (Vattimo, 2004, p. 54). Esse diálogo é melhor trabalhado na obra conjunta “Cristianismo e relativismo: verdade ou fé frágil?”, na qual o filósofo italiano corrobora a noção da secularização enquanto outra face do cristianismo na pós-modernidade (Girard; Vattimo, 2010).

não são mais chamados de servos, e nem sequer de filhos (segundo Gioacchino), e sim de amigos (Vattimo, 2004, p. 54).

O pensamento de Gioacchino, em suma, mostra-se fundamental para que entendamos qual atitude devemos tomar em relação à época em que vivemos. A secularização não pode mais ser interpretada na perspectiva da separação e da contradição: ela é consequência e até vocação do cristianismo. Portanto, no próximo tópico, abordaremos estritamente a questão da secularização, temática de importância fundamental na filosofia da religião desenvolvida por Gianni Vattimo.

2.3. Relação entre religião e secularização

A compreensão de que o ressurgimento da religião seria uma consequência direta do anúncio da “morte de Deus”, interpretada por Heidegger como o fim da metafísica, possibilita que pensemos a secularização, realidade intrínseca a esse processo de dissolução da metafísica, também como responsável por esse ressurgimento – posto que as três categorias mencionadas estão intimamente implicadas, referindo-se a esse movimento de superação das grandes narrativas, da noção de fundamento, mas cada qual evidencia uma tônica nesse processo.

De Nietzsche, tem-se o posicionamento profético, que desencadeia a interpelação de pensar a realidade a partir da superação da relação entre ser e presença objetiva. De Heidegger, a radicalização e a teorização das consequências do anúncio da morte de Deus, sempre à procura da dissolução e do abandono do pensamento essencialista. A secularização, assim, procede desses dois conceitos, mas tem a singularidade de trazer a questão religiosa de maneira mais explícita para si, até porque, a princípio, como será melhor abordado abaixo, sua conceituação surge em uma relação de contradição com aquilo que é religioso. Somente uma postura espiritual, aos moldes de Gioacchino da Fiori, torna possível acolher, na liberdade, essa manifestação do ser em nosso tempo.

Gianni Vattimo nutria uma atenção especial quanto à questão da secularização em sua filosofia da religião. Conceito este que, em seu pensamento, passa a equivaler à afirmação da própria Idade do Espírito de Gioacchino da Fiori, isto é, a chegada de um novo tempo, um tempo ainda por chegar, mas que salvaguarda a liberdade e promove o distanciamento dos aparatos institucionais e a consumação de toda violência metafísica, sobretudo a partir do abandono da noção de fundamento.

Neste ponto, é importante, para uma melhor compreensão dessa problemática, apresentar o desenvolvimento desse conceito. No ocidente cristão, o conceito de

secularização surge em referência a separação entre Igreja e Estado, criado pelo próprio magistério eclesiástico durante a Idade Média para distinguir aquilo que pertencia ao mundo, *saeculum* – temporal –, do que pertencia a Deus. Os mosteiros eram os locais sagrados, por excelência, e, por muito tempo, o monge era compreendido como o modelo ideal de homem³¹. No entanto, essa compreensão eclesiástica transformara-se desde o período Moderno, de forma que, contemporaneamente, pode-se compreender a secularização relacionada ao mistério da encarnação, tal como sistematizado por Vattimo (Ferreira, 2015).

O conceito de secularização, válido destacar, foi melhor aprofundado na teologia protestante, especialmente a partir de Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), Friedrich Gogarten (1887–1967), Harvey Cox (1929–) e Paul Tillich (1886–1965), uma vez que tais pensadores desenvolveram, propriamente, o que pode ser chamado de uma *teologia da secularização*. Grosso modo, esta consiste no empenho de traduzir a mensagem do cristianismo em diálogo com a realidade secular (Ferreira, 2015).

No campo da teoria social, o conceito de secularização ganha reforços em Max Weber, sobretudo na obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, que compreende que a dessacralização da natureza e da história realizada pela religião bíblica está na raiz última da ciência moderna e a relação com a sua ética favoreceu a radicalização do capitalismo (Vattimo, 2018a). Na mesma esteira, Peter Berger (1929-2017) compreende que a secularização é “um ‘efeito irônico’ do cristianismo, pois, este, em sua dinâmica profunda, propiciaria os fatores que levaram à dissolução de muitas de suas formas eclesiásticas” (Torres Queiruga, 2003, p. 206).

Conforme observado, Vattimo não trilhara sozinho a busca por uma conceituação mais afinada acerca da secularização, evidenciando a inesgotabilidade do debate sobre esse assunto. Neste sentido, a novidade que o filósofo italiano trouxera é a de compreender a secularização como herdeira (e outra face) do cristianismo³², compreensão que demanda a análise das implicações dela decorridas na história da metafísica. Uma

³¹ São Gregório Magno (540-604), pontífice de Roma, ficou marcado na história pelo desenvolvimento de dois modelos interpretativos do mundo: um de homem e outro de piedade. No primeiro, ele enxergou o monge como representação perfeita. É daí que surge a compreensão dos mosteiros como locais ideais em detrimento do *saeculum*, isto é, do mundo além dos muros dos mosteiros que era onde habitavam todos aqueles que não eram monge. O segundo seria o de piedade, modelo enxergado por Gregório Magno na personagem bíblica Jó. Essa caracterização de um ideal a ser observado e imitado teve significativa influência na visão antropológica e religiosa da época (Spanneut, 2002).

³² Esse conceito não é de autoria de Gianni Vattimo, mas se trata de uma tese por ele colhida da reflexão de Karl Löwith. Para melhor aprofundamento (Löwith, 1991).

teologia da secularização, por sinal, sumariamente influenciado pela teologia protestante. É verdade que Vattimo, como se afirmou no tópico passado, a noção de Deus predominantemente veterotestamentária, apresentada nessa teologia (Vattimo, 2004). No entanto, referências como Bonhoeffer trazem uma “‘autenticação’ secularizadora da fé” (Vattimo, 2018a, p. 68), à medida em que é chamada a atenção para que não se instrumentalize a Deus, interpretando-o como “*supremo deus ex machina*”, todo poderoso e utilizado para conseguir sucesso nos empreendimentos. Em outras palavras, trata-se de uma compreensão de um deus que se tornou servo das pessoas na realização de seus caprichos mais íntimos e pessoais. Não é essa a imagem que Vattimo tem do cristianismo e conseqüentemente de Deus: Vattimo enxerga na *kénosis* do Verbo, (cf. Fl 2,6-9), isto é, no auto-esvaziamento de Deus quando se encarnou a imagem do que é o cristianismo e é propriamente nessa dissolução, nesse “enfraquecimento”, a secularização enquanto herdeira do cristianismo.

É a partir dessa noção da *kénosis* do verbo, que historiciza a experiência de Deus, que o filósofo italiano enxergara que a pós-modernidade seria o enraizamento do cristianismo na cultura ocidental. O Deus que emerge da pregação e do testemunho de Jesus é fraco no sentido de estar despido de toda vestimenta metafísica; ele não é distanciamento, mas proximidade. Trata-se de um deus secular, que seculariza todas as coisas e a grande questão agora é fazer com que todas as realidades caminhem para esse enfraquecimento, distanciando-se de todas as estruturas essencialistas e objetivistas.

Nessa perspectiva, Heidegger e Nietzsche são compreendidos por Vattimo como pensadores cristãos por dois motivos principais: primeiro, porque são herdeiros dessa tradição histórica e culturalmente pela própria experiência religiosa pessoal, tendo nascido, ambos, no ocidente cristão; segundo, porque trabalharam para a dissolução de toda estrutura metafísica que, como vimos, é a vocação íntima do cristianismo a partir da leitura de Vattimo. Nessa perspectiva, “[...] talvez o próprio Voltaire seja um efeito positivo da cristianização (autêntica) da humanidade e não um blasfemo inimigo de Cristo” (Vattimo, 1998, p. 33). Essa convicção leva “[...] Vattimo encarar os grandes desmascaradores do Ocidente, de Copérnico ou Newton a Darwin, Nietzsche ou Freud como realizadores das obras de amor” (Rorty; Vattimo, 2006, p. 53). Vattimo chegara a afirmar, explicitamente, a relação íntima entre secularização e cristianismo:

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 filosofia da religião de Vattimo, nessa perspectiva, entende que o mundo ocidental, formado a partir da base judaico-cristã, narrada, sobretudo, nas Sagradas Escrituras, protagoniza a história da dissolução de todo o aparato metafísico. No entanto, a mensagem bíblica, por si só, não se preocupa com categorias metafísicas. É propriamente a tradução do cristianismo a partir das categorias filosóficas dos gregos que sistematizará, metafisicamente, toda a realidade³³. Tanto que, nos primórdios do cristianismo, o cristão, dentre tantos nomes, era identificado como filósofo. O que faz com que São Justino se converta ao cristianismo é propriamente a compreensão de que ele é a verdadeira filosofia, a expressão perfeita do *Logos* (Ratzinger, 2012). Mas essa estrutura, gradativamente, vai se dissolvendo através do desenvolvimento da secularização.

Dá ser possível, através da hermenêutica niilista de Vattimo, identificar os rastros da secularização que confunde-se com o cristianismo, que se torna como que a sua outra face (Gonçalves, 2018). Assim, a *kénosis* do Verbo de Deus tem a finalidade de secularizar todas as estruturas, consumindo tudo o que se afirma para além da história, do século - item explorado a seguir.

2.3.1. Jesus: um evento kenótico e secularizado

Chegados a este ponto, torna-se necessário pensar a pessoa de Jesus para além de uma biografia existencial³⁴ e contemplá-lo enquanto um evento paradigmático, que marca

³³ Gonçalves (2004) desenvolve, de maneira sistemática, uma discussão mais aprofundada a respeito da influência do helenismo no desenvolvimento da teologia cristã, com sua raiz judaica. O teólogo e filósofo evidencia que essas categorias foram assumidas a partir do momento que se começou a combater as heresias e mesmo aqueles que não eram simpatizantes desses estudos, precisaram entender e assimilar essas categorias para conseguirem responder às interpelações do seu contexto. As referências fundamentais, por seu turno, teriam sido o neoplatonismo e o aristotelismo, com seus aprofundamentos e ramificações. Mesmo na Modernidade e contemporaneamente, se percebe a influência desses fundamentos, sobretudo na visão racionalista e cientificista do mundo. Gonçalves entende que a análise dos dogmas precisa utilizar-se de uma hermenêutica teológica que propicie interpretar a teologia como ciência de fé e à luz da fé, sempre aberta ao *novum* (Gonçalves, 2004).

³⁴ Essa afirmação não consiste em assumir uma postura que admite a possibilidade de se fazer uma biografia de Jesus como as que são feitas hoje, baseadas em documentos. Não é necessário recorrer a nenhuma referência para entendermos que o Jesus histórico é uma tarefa que os exegetas empreendem, mas não na procura de convicções, mas de aproximação e de superação de relatos adicionados por motivações pessoais.

uma nova maneira de se pensar a realidade, distante de todo aparato metafísico. É importante ressaltar que, aqui, não tratamos de uma reflexão teológica, mas sim filosófica, na perspectiva das Ciências da Religião.

No entanto, é crucial evocar o pensamento do teólogo alemão Rudolf Karl Bultmann (1884-1976)³⁵, que desempenhara um papel importante na teologia do século XX, sendo, suas interpelações, relevantes ainda hoje, marcadas pela aplicação das categorias filosóficas de Heidegger na construção de uma reflexão teológica própria. Um dos pontos relevantes de sua obra, e que nos interessa particularmente aqui, é o da demitologização. Bultmann entendia ser necessário esvaziar a teologia de toda narrativa mitológica, que afirma alguns eventos contraditórios à razão. Esse empreendimento, de racionalizar os eventos bíblicos, distanciando-se dos mitos, não será compartilhado por Vattimo em relação aos mitos, tal como acenamos acima. Entretanto, a demitologização, para Bultmann, seria, praticamente, o mesmo empenho do filósofo italiano na consumação da metafísica. A questão que une as duas reflexões é a procura de dissolver toda adjetivação transcendente que coloca o objeto da religião para além da história (Souto, 2020).

A demitologização de Bultmann pretende propiciar uma releitura da moral e do dogma, que não serão mais pensados na perspectiva essencialista e objetivista da metafísica. No entanto, ainda que esteja bastante claro a inviabilidade de se sustentar esse tipo de postura, ela ainda está intensamente presente no imaginário coletivo. É comum perceber como o nosso pensamento tem dificuldade de se desvincular da relação estreita entre ser e presença - uma relação que só existe na perspectiva da razão. Acontece que a modernidade não conseguiu superar, totalmente, a visão de mundo presente na Idade Média. O que aconteceu foi, apenas, um redimensionamento: o que a teologia medieval enxergava como realização, na perspectiva da eternidade, a racionalidade moderna aplicou à realidade histórica e compreendia ser possível uma realização plena, tal como a aterrissagem do céu metafísico na história concreta dos povos. Essa transição é consequência do processo de secularização, que, gradativamente, vai consumindo toda a estrutura metafísica (Vattimo, 2004).

Essa expressão busca, apenas, esclarecer que não é objetivo deste trabalho analisar a existência histórica de Jesus, mas sim sua condição de evento paradigmático.

³⁵ Rudolf Karl Bultmann foi um teólogo que desenvolveu uma profunda reflexão bíblica sempre preocupada em dialogar com o pensamento contemporâneo. São valiosas as suas contribuições para a teologia bíblica, filologia e arqueologia. Destaca-se, aqui, o desenvolvimento do problema da demitologização, assunto que nos interessa nesse texto (Gonçalves, 2011; Gibellini, 1998).

Nesse sentido, a filosofia de Gianni Vattimo é demitologizadora por favorecer a superação da metafísica e a releitura de todos os preceitos da religião, na perspectiva dessa dissolução. É preciso desenvolver, assim, uma ressignificação através da vida fática e compreender a existência enquanto atitude hermenêutica. Assim, o *Dasein* é assumido como o pilar que fundamenta o mundo, o qual, por sua vez, é assumido enquanto mundo de possibilidades, sempre no horizonte da liberdade e do distanciamento de tudo o que cerceia a realidade. É nessa perspectiva que o próprio Jesus é relido, reinterpretado segundo categorias históricas e secularizadas. O discurso sobre ele deve ser, para usar o termo de Bultmann, demitologizado. Até porque “[...] a revelação não revela uma verdade-objeto; fala de uma salvação em andamento” (Vattimo, 2018a, p. 44), tal como se acenou na interpretação da doutrina da terceira idade, de Gioacchino da Fiori.

É nesse sentido que o “[...] “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), uma proximidade que propicia a superação de um deus que justifica e incentiva a violência. Afinal, o “[...] rosto de Deus revelado em Jesus é o abandono da violência do Deus metafísico e a revelação de um Deus enfraquecido [...], o Deus totalmente outro³⁶ da filosofia [que] não é o Deus do cristianismo (Rotterdam; Senra, 2015, p. 112).

Quando Vattimo refletira sobre a doutrina da encarnação do verbo, o fizera na perspectiva da *Kénosis*. É Paulo, na Carta aos Filipenses, que apresenta essa conotação da doutrina da encarnação do Verbo:

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 (Fl 2, 5-8).

A escolha de Vattimo por interpretar a encarnação de Deus como *κενώσεις* (*kénosis*), isto é, como o rebaixamento de Deus até a condição humana, explica-se pela capacidade de sensibilidade com os sofredores e necessitados e pelo abandono de todos

³⁶ A categoria “Totalmente Outro” de Karl Bath é assumida por Vattimo (2004) para explicar a transcendência absoluta de Deus em relação aos homens, utilizada, sobretudo, para apresentar o contraste em relação à noção de proximidade que o Deus revelado a partir da *Kenosis* mantém para com o mundo, misturando-se em sua história (Zeferino, 2017).

os atributos metafísicos que, comumente, eram empregados a Deus. A palavra é de origem grega e tem sua raiz no verbo κενόω (kenón), que significa esvaziamento, aniquilamento. Jesus, o Nazareno, esvazia-se de sua condição divina e assume integralmente a humanidade, enfraquecendo-se. Enfraquecimento este que será o mesmo realizado pela secularização, pois o Deus da metafísica dá lugar ao Deus enquanto evento histórico; de fato, “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). Essa expressão evidencia que o discurso sobre Deus toma corpo na existência concreta das pessoas, secularizando-se.

Portanto, e a *Kénosis* “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). Essa mudança da imagem de Deus é consequência direta do aprofundamento da noção de *kénosis* do Verbo:

Ao configurar a hermenêutica niilista como uma filosofia da práxis, Vattimo aprofunda a *kenosis* do Verbo na análise do cristianismo, seguindo a esteira de Heidegger mediante um processo de retroação que parte do “último deus” e alcança o deus da facticidade presente no “como” – “*Wie*” – os cristãos poderiam viver a fé cristã nas comunidades paulinas (Gonçalves, 2020, p. 525).

Por sua vez, esse deus da facticidade só pode ser alcançado através do enfraquecimento próprio da secularização, o que foi viabilizado com a sentença nietzschiana da morte de Deus:

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 (Souto, 2020, p. 56).

Trata-se, aqui, do mesmo movimento de Heidegger no empreendimento de dissolução da metafísica. Assim, “dissolução da metafísica é também o fim dessa imagem de Deus, a morte de Deus que Nietzsche falou” (Vattimo, 2018a, p. 31). É assim que a ontologia é transcrita na mensagem cristã, tornando-se fraca porque completamente desprovida de seus atributos metafísicos. Trata-se, propriamente, de uma ontologia kenótica e niilista, que torna possível que o ser se dê como *Ereignis*. Nessa perspectiva, a doutrina da encarnação de Jesus, que é a encarnação da Palavra, do λογός (logos), toma um sentido renovado, não mais sendo cerceado por conceitos metafísicos. Desta forma,

“[...] 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).

Ao tornar-se “carne humana”, participando concretamente da nossa existência, os sujeitos históricos escapam da condição de coadjuvantes na história, assumindo-se como protagonistas ao participarem, propriamente, do movimento *kenótico* de Deus, seguindo com a transcrição da mensagem cristã para além da palavra mesma do Evangelho, posto que já não estão condicionados pela letra, mas, tal como Gioacchino possibilita com a sua doutrina do tempo do espírito, caminham na liberdade e colaboram com o projeto de dissolução da metafísica.

Vattimo vai além e, nessa perspectiva de dissolução, diz: “[...] 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). Em outras palavras, *o primeiro moderno* (Girard; Vattimo, 2010). Assim, o anúncio *kénótico* significa, propriamente, a dissolução de toda estruturação metafísica da realidade, afinal: “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 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).

Trata-se, portanto, de um teísmo diferente, de uma compreensão de deus completamente distante da tradicional: um deus que não admite uma verdade definitiva, fechada e absoluta, aberto a ser associado ao niilismo e a uma lógica relativista. Assim, “[...] “um Deus relativista, ou kenótico, é o que se dá a nós hoje, neste ponto da história da salvação e, portanto, também neste ponto da história da Igreja, da católica e das cristãs, no mundo da globalização realizada” (Vattimo, 2016, p. 147). Noutras palavras, o Deus cristão, para Vattimo, é o Deus da quebra do fundamento (*Grund*) e que dissolve toda verdade, até porque “[...] a verdade do cristianismo é a dissolução do próprio conceito metafísico de verdade” (Zabala, 2006, p. 39).

A interpretação de Jesus na perspectiva do enfraquecimento, própria da secularização, implica que o cristianismo seja reinterpretado nessa perspectiva de enfraquecimento e dissolução de toda estrutura metafísica. O Cristo enfraquecido tem como consequência um cristianismo enfraquecido e não religioso, mas espiritual e próximo das pessoas, conhecendo um único limite que é da caridade.

2.4. Considerações finais

O processo de dissolução da metafísica, sobretudo através da sentença nietzschiana da morte de Deus e o empenho heideggeriano quanto ao fim da metafísica, tornaram-se a causa que justifica o ressurgimento da religião. Assim, tem-se uma razão filosófica para a recolocação do problema e não mera nostalgia, tal como Vattimo orienta e que alguns pensadores assumiram (Vattimo, 2004). Quando se fala dessa nostalgia, refere-se à postura de repropor à religião segundo os moldes antigos e, portanto, entregues à metafísica e toda a conceituação que lhe é própria. Esse horizonte de liberdade que o pensamento pós-metafísico possibilita é o único capaz de favorecer uma filosofia da religião adequada à nossa época.

Giacchino da Fiori, com a sua doutrina das três idades, iluminou profundamente a problemática a respeito da religião e enfatizou que a história da salvação está sempre em andamento. Não é o momento de cravar ou interpretar definitivamente o percurso histórico. Até porque uma atitude como essa equivaleria em recair na metodologia metafísica. É preciso que a compreensão de que a realidade está sempre em curso seja assumida pela reflexão filosófica, seja na análise da religião ou em qualquer outro tema. A inserção e valorização da categoria “histórico” possibilita a compreensão de um deus próximo, bem como a dissolução de todo aparato metafísico:

Deus encarnado trazido à tona pela hermenêutica niilista só pode ser pensado à medida que for concebido em sua inserção nos dramas históricos da humanidade, de modo que sua presença se revela na efetividade da *caritas* em forma de justiça, de fraternidade, de solidariedade, de compaixão diante do mal que assola os seres humanos e de construção de uma cultura de paz (Gonçalves, 2020, p. 530).

A relação entre religião e secularização tomou uma compreensão mais aberta e dialogal. Não há mais uma relação de contradição. Tanto que Vattimo afirma que ela é um processo interno ao próprio cristianismo (Vattimo, 2010). De modo que o cristão que não compreender isso tal constatação, não seria, adequadamente, cristão. Até porque a experiência religiosa não pode ser movida tão somente pela arbitrariedade. É preciso que a mensagem bíblica seja abraçada integralmente. A imagem da *kénosis* do Verbo, que apresenta encarnação de Deus na perspectiva da fraqueza, da debilidade, possibilita, justamente, que a mensagem do cristianismo encontre espaço na concretude da sociedade humana.

Esse movimento de secularização, que seculariza todas as coisas, inclusive a Cristo, é a base na qual é possível pensar um cristianismo que não seja religioso. Não se está assumindo uma compreensão negativa a respeito da religião, mas se está afirmando a necessidade de que a dimensão espiritual seja salvaguardada e o religioso valha enquanto estiver fiel a essa dinâmica. Esse cuidado é importante para que não se recaia em interpretações e posturas metafísica. Um cristianismo não-religioso é, assim, amigo dos pobres e sofredores, tem compaixão daqueles que carregam a cruz do preconceito, da discriminação, da miséria. Enfim, trata-se de um cristianismo que procura ser fiel à imagem da videira (Jo 15) e não da treliça. A primeira refere-se a estar enxertado em Cristo e ser fiel ao seu projeto de Reino de Deus que, enquanto carrega em si a secularização como realização de sua íntima vocação, trabalha para que essa dissolução se desenvolva progressivamente. A segunda imagem, a da treliça, refere-se à preocupação tão somente com as estruturas, tornando-se escravo das circunstâncias e servindo meramente a interesses pessoais. Enfim, após essas considerações é possível pensar sobre o cristianismo não-religioso enquanto concreção da *caritas* e superação da noção de verdade e de todas as prescrições de ordem metafísica.

3. O TEÍSMO NÃO-RELIGIOSO DE GIANNI VATTIMO

O percurso que se desenvolveu até aqui, desde as noções introdutórias do pensamento e da filosofia de Gianni Vattimo, com alguns acenos histórico-biográficos, mesmo os pontos inferidos de sua filosofia da religião possibilitam que analisemos qual a teoria sobre deus – leia-se teísmo – é consequente de sua reflexão.

Vattimo é herdeiro de uma tradicional experiência religiosa cristã católica. Assim, a sua compreensão habitual de religião é influenciada fundamentalmente por sua origem. O ponto de partida para a compreensão do teísmo que decorre de sua reflexão será propriamente o da apresentação do que seja um cristianismo não-religioso. Grosso modo, cristianismo se refere ao seguimento dos ensinamentos e práticas de Jesus Cristo. No entanto, apresentaremos essa noção de cristianismo em uma perspectiva não-religiosa a partir das categorias próprias da hermenêutica niilista de Gianni Vattimo, sobretudo a de *pensiero debole*. O filósofo italiano ilustra essa categoria a partir do evento da *kénosis* do Verbo (cf. Ef 2, 6-7). Trata-se de uma expressão grega que traduzida para o português tem o sentido de “auto-esvaziamento”, “aniquilação”, tal como foi melhor abordado acima. Assim, pretende-se apresentar um cristianismo fraco porque distante da pretensão de fundamento metafísica.

Feito isso, pretende-se inferir, enquanto desdobramento dessa noção fraca de religião, um teísmo kenótico, que será desenvolvido no tópico “Somente um deus relativista pode nos salvar”. Essa expressão é uma interpretação que Vattimo faz do título da entrevista que Heidegger deu ao jornal *Der Spiegel*, em 1966, e que foi publicada postumamente, em 1976. A expressão original do filósofo alemão é “Já só um Deus pode nos salvar”. Vattimo insere o adjetivo “relativista” enquanto consequência de todo o percurso de sua hermenêutica niilista.

Um cristianismo não-religioso cuja noção de deus é relativista é fraco e dos fracos. Assim, nesse terceiro tópico, pretende-se compreender como que esse teísmo encontra perspectiva e até prospectivas na concretude de história. Feito isso, pretende-se, através dessa fresta de luz que a hermenêutica niilista de Vattimo possibilita, entender como que esse teísmo não-religioso é importante para a reflexão filosófica na religião.

3.1. Cristianismo não-religioso

O percurso desenvolvido até aqui possibilita-nos algumas afirmações. Está claro que não trabalhamos com a noção de fundamento própria da metafísica, mas é possível chegar a algumas conclusões, jamais absolutas porque sempre abertas, que possibilitam

refletir, de maneira “fraca”, sobre alguns pontos pertinentes. Um deles é o próprio cristianismo não-religioso. Consequência direta da adequada compreensão do que seja a secularização, que não é mera categoria que abarca aqueles que não se definem como religiosos, mas a essência do cristianismo, ou como citamos algumas vezes: a sua mais íntima vocação. Trata-se de um enfraquecimento do pensamento, o *pensiero debole*, que encontrou na *Kénosis*, a encarnação do Verbo enquanto auto esvaziamento desse mesmo Verbo, uma expressão mais fiel do que ele pretende comunicar. Assim, o conceito de religião também é enfraquecido. Abandona-se o institucional e abre-se ao espiritual, distancia-se das normas, prescrições morais e dogmas e se articula a partir de um único princípio limite que é a *caritas*.

A secularização, a princípio compreendida como “[...] processo de ‘deriva’ que liberta a civilização laica moderna das suas origens sagradas” (Vattimo, 1998, p. 32) a partir da *Kénosis*, isto é, o “[...] rebaixamento de Deus ao nível do homem” (Vattimo, 1998, p. 30) desmonta a ideia baseada na imagem de um Deus distanciado, o totalmente outro de Barth (Vattimo, 2004), pois se avizinha da pessoa humana. Essa proximidade de Deus para com os homens desmonta a ideia de um Deus violento e nos permite interpretar a superação do sagrado na civilização laica moderna como o distanciamento da compreensão deste Deus violento, e não a da que nos apresenta Jesus (Vattimo, 1998).

Portanto, essa nova leitura do evento da secularização nos permite perceber que a ideia do Deus cristão não foi rejeitada e nos possibilita interpretar a história da revelação de Deus sob uma perspectiva diferente: a do rebaixamento (Vattimo, 1998). Porém, essa nova interpretação não se apresenta, apenas, como uma nova luz sobre o problema, mas, como nos demonstra Vattimo, ela traz à luz a verdadeira vocação da religião, apresentando-se como critério para que uma filosofia propriamente contemporânea seja desenvolvida, ambas emergindo propriamente do evento da *kénosis*:

Se, contudo, a secularização é o modo pelo qual se atua o enfraquecimento do ser, ou seja, a *kenosis* de Deus, que é o cerne da história da salvação, ela não deverá ser mais pensada como fenômeno do abandono da religião, e sim como atuação, ainda que paradoxal, da sua íntima vocação. É em relação a esta vocação para o enfraquecimento e para a secularização que uma filosofia coerentemente pós-metafísica deverá procurar entender e criticar, ainda, os vários fenômenos de retorno da religião na nossa cultura, com o efeito inevitável, porém, de pôr a si mesma também em jogo (Vattimo, 2004, p. 35).

Importante reafirmar que essa compreensão de secularização, diante do aparato metafísico e assumida como íntima vocação do cristianismo, reinterpreta o sentido histórico de personagens importantes do pensamento. Todos aqueles que levantaram críticas à narrativa de um deus moral e moralista são readmitidos como cristãos autênticos. Afinal, por mais que não tenham se identificado oficialmente como cristãos – alguns deles, é claro –, eles trabalharam para a realização da vocação do cristianismo que, em relação à secularização, trata-se da dissolução de todo aparato metafísico. De blasfemo e inimigo de Cristo, Voltaire passa a ser um efeito positivo do autêntico cristianismo (Vattimo, 2018), enquanto Vattimo, faz-se importante citar novamente, “[...] encara os grandes desmascaradores do Ocidente, de Copérnico ou Newton a Darwin, Nietzsche ou Freud como realizadores das obras de amor” (Rorty, 2006, p. 53).

O movimento da *kénosis* é um acontecimento que afirma um deus que não apenas se esvaziou, mas que assumiu a nossa história, tornando-se um de nós. Trata-se de um deus generoso, o qual, por meio de seu evento de afirmação a secularização da cultura europeia, será visto como realização da promessa da *kénosis*, o “[...] Deus que cede tudo aos homens” (Rorty; Vattimo, 2006, p. 52). Sendo assim, se somos assumidos por Deus e ele assume a história, também sendo assumido por ela, o que dele podemos compreender e experimentar limita-se à concretude histórica. Diante disso, “o horizonte é abertura que pertence ao ser, mas é também aquilo ao qual o ser pertence; não há o ser estável, eterno, etc., pois o ser é somente aquele que, vez por outra, acontece no seu evento” (Vattimo, 2004, p. 32).

Com isso, a compreensão que temos de Deus é absorvida nas malhas da história e o que dele podemos experimentar é apenas o evento, que não é estático e definitivo, mas dinâmico e contínuo. Portanto, segundo essa compreensão que desenvolvemos, sobretudo a partir do pensamento de Gianni Vattimo, a mensagem cristã está intimamente relacionada com o relativismo, pois este último é consequência dela e ela, no contexto contemporâneo, é um conteúdo fraco, pois já não se tem o suporte metafísico. Esta relação estabelecida entre a mensagem cristã e o relativismo, possível a partir do movimento da *kénosis*, fundamenta-se na compreensão de que, em um pensamento que não se articula de maneira metafísica, toda estrutura que se situe para além do histórico, enquanto realidade estática e perfeita, sob a perspectiva metafísica, deve ser consumida e, portanto, o relativismo é este dinamismo interno que destrói toda falsa compreensão histórica e permite compreender a realidade em sua dimensão mais profunda de devir (Vattimo, 2010).

É insustentável, a partir de então, que a noção da secularização seja concebida enquanto um erro de percurso da história. Trata-se de uma interpretação fraca da mensagem no ocidente, caracterizado e formado sob a cultura judaico-cristã (Vattimo, 2004). Ademais, “[...] a secularização, isto é, a dissolução progressiva de toda sacralidade naturalista, é a própria essência do cristianismo”³⁷ (Vattimo, 1998, p. 43) e em “[...] termos mais claros e provavelmente escandalosos, pretendo afirmar que o Ocidente inteiro, como terra do crepúsculo e do enfraquecimento, é hoje a verdade do cristianismo” (Vattimo, 2004, 102). Tanto que, falando em primeira pessoa, Gianni Vattimo afirmara “[...] que o Ocidente é essencialmente cristão na medida em que o sentido da sua história se mostra como o ‘crepúsculo’ do ser, o enfraquecimento da dureza do ‘real’ através de todos os procedimentos de dissolução da objetividade” (Vattimo, 2004, p. 98). Diante disso, recebe a nossa reflexão uma nova luz: a da continuidade, histórica e epistemológica, que existe entre cristianismo e secularização, e que nos indica que a formulação de um cristianismo não-religioso, segundo as razões que apresentamos, não é somente possível, mas necessário e imprescindível.

O propósito de apresentar um cristianismo não-religioso traz implícito em si o projeto de um cristianismo pneumático. A negativa do aspecto religioso refere-se à dimensão burocrática, dogmática e, portanto, estática da experiência da fé. Sendo assim, um cristianismo mais espiritual não se compreende preso às formulações estáticas, previamente definidas pelos homens e qualificadas como metafísicas, mas como religião que possui uma capacidade própria de abertura para o futuro e vive o presente na expectativa de acolher o ser que se manifesta no evento – *Ereignis*. Uma figura ilustrativa e paradigmática desta postura, que traz a dimensão de futuro para a história presente, pode ser encontrada em Gioacchino da Fiori, tal como apresentado e desenvolvido no tópico anterior. “Quem fez valer acima de tudo a característica de abertura para o futuro que está implícita no dogma da encarnação foi Gioacchino de Fiori, o profeta medieval da chamada ‘terceira idade’ da história da salvação, ou Idade do Espírito” (Vattimo, 2004, p. 40).

³⁷ Essa compreensão de Vattimo, que identifica a secularização como a essência do cristianismo, deve-se à noção de consumação de toda estrutura metafísica – pois aconteceu o esvaziamento do divino – e a identificação com a história e com o perecimento temporal que lhe é próprio. Da mesma maneira que a secularização é uma afirmação do temporal em detrimento do eterno, o cristianismo *kenótico* é a afirmação de uma compreensão do mistério de Cristo como uma realidade histórica e despojada de todas as abstrações metafísicas que desembocam na compreensão de um teísmo que rivaliza com o sentido de histórico.

Trata-se de uma afirmação profética em aberto, abertura esta que será, propriamente, a garantia de que não será mais cerceada em sua liberdade, amparada em um sentido espiritual (Vattimo, 2004). Essa mesma situação nos acompanha, pois, ainda que acenemos a essa idade, afirmá-la resultaria em colocar algum limite ao Espírito, descaracterizando sua essência, que é a própria liberdade. “O espírito sopra na direção que deseja, o seu é o reino da liberdade e fixar-lhe limites conclusivos seria um modo indevido de restringi-lo” (Vattimo, 2004, p. 45).

Portanto, um cristianismo que se afirme não-religioso, coerente com a sua situação secular, e que abraça sua dimensão espiritual, constitui-se em uma experiência de fé aberta, sempre à espera do evento do ser e, portanto, sem nenhuma formulação dogmática ou canônica, pois isto implicaria em uma restrição à experiência espiritual de fé. Porém, o fato de não existir nenhuma prescrição objetiva, não significa que não existam limites, mas que apenas um permanece que é o da caridade (Vattimo, 1998). “É sempre a regra da caridade que me veta a fazer qualquer coisa” (Vattimo, 2010, p. 58).

O Deus que se revela através do movimento de *kénosis*, auto-esvaziando-se, é a expressão perfeita e o modelo próprio de caridade, que não é apenas limite de ação, mas é o meio e o critério pelos quais a verdade é expressa. Destarte, podemos afirmar, sintetizando os conceitos fundamentais da experiência de fé, a partir de um cristianismo não religioso, que a verdade “[...] como *caritas* e ser como *Ereignis*, evento, são dois aspectos intimamente interligados” (Vattimo, 2004, p. 140). Assim, o cristianismo, nesta perspectiva, supera a sua máxima gnosiológica do “adequar o intelecto às coisas”, assumindo uma compreensão de verdade que não consiste em uma explicitação de determinada proposição, mas de uma postura diante do próximo e da realidade que o circunda; ao mesmo tempo, a experiência religiosa é sempre *Ereignis*³⁸, acontecimento, nunca realidade estática que se contempla, mas expressão do ser que advém, desabrochando na história, prendendo-se a ela na particularidade desta expressão.

Um cristianismo não-religioso seria, portanto, o *locus* onde uma fé lúcida e situada se desenvolve e amadurece. A ausência de prescrições, que caracterizam a sua dimensão preponderantemente espiritual, possibilita uma experiência de fé com perspectivas sempre renovadas, jamais esgotadas pelas teorias metafísicas. Diante disso, a proposta de tal cristianismo é a expressão de fé legitimamente contemporânea e é uma realidade que

³⁸ Aqui nos referimos somente a respeito da experiência religiosa como *ereignis*, mas esta característica não é exclusiva dela, mas também dela, pois todas as maneiras pelas quais o ser se expressa no mundo é *ereignis*.

alarga o horizonte do estudo sobre religião, possibilitando-lhe profundo enriquecimento. O cristianismo é a religião que olha para Cristo e pretende segui-lo através da imitação de suas palavras e atitudes – o que não é diferente no cristianismo não-religioso. A diferença é que ele é fraco porque não metafísico e se desenvolve no horizonte da liberdade.

Assim, o *Dasein* tem condição de realizar-se em toda sua possibilidade projetual, cujo único limite é a sua condição histórica e a precariedade que lhe é própria enquanto consumação material. É importante ter claro que o pensamento fraco é uma perspectiva hermenêutica transversal e precisa reinterpretar todas as coisas. Até então temos falado do cristianismo enquanto um movimento que surge com Jesus Nazareno e tem como desdobramento uma noção do sagrado. Por muito tempo, essa noção foi interpretada de maneira metafísica, ao que buscaremos apresentá-la na perspectiva da *kénosis*, isto é, um deus esvaziado de toda a sua condição divina, um deus fraco.

3.2. Somente um deus relativista pode nos salvar

O filósofo italiano retoma uma expressão que Heidegger utilizou para referir-se a deus em uma entrevista ao *Spielgel*³⁹. Trata-se de uma entrevista publicada postumamente e que traz a seguinte afirmação do filósofo alemão: apenas um deus relativista pode nos salvar. O filósofo italiano, então, compreende que essa seria maneira de deus dar-se hoje: “[...] um Deus relativista, ou kenótico, é o que se nos dá hoje, neste ponto da história da salvação e, portanto, também neste ponto da história da Igreja, da católica e das cristãs, no mundo da globalização realizada” (Vattimo, 2016, p. 147).

É importante enfatizar, aqui, a noção de que realidade alguma se inicia do zero, pois estamos inseridos em um momento histórico cuja tradição fora construída ao longo dos tempos, através da maneira como as pessoas desenvolveram seus costumes. Tanto Nietzsche quanto Heidegger, e mesmo Vattimo, estão inseridos na cultura ocidental, tradicionalmente orientada por uma perspectiva judaico-cristã, enquanto sua filosofia dialoga com a reflexão desenvolvida em sua respectiva época. Assim, é importante que entendamos que o mundo ocidental é herdeiro da tradição cristã e somente a partir dessa constatação torna-se possível refletir, adequadamente, sobre deus e a religião, pois está é a base da experiência religiosa ocidental. Não se está negando que existam outras

³⁹ Trata-se de uma entrevista, publicada postumamente, que Heidegger deu ao jornal *Der Spiegel*. Vattimo adiciona a expressão “relativo” ao título original: “Já só um Deus pode nos salvar” (Heidegger, 2009).

expressões, mas nenhuma delas teve o mesmo espaço e impacto histórico e dificilmente estará isento de alguma influência cristã, mesmo que de moral e costumes (Ferreira, 2013).

A compreensão de que o mundo ocidental é herdeiro da tradição cristã permite que o compreendamos como local da dissolução da metafísica. Até porque já definimos a relação existente entre cristianismo e secularização e está claro que a compreensão de que a vocação e finalidade de ambos é a dissolução da metafísica, pois a doutrina da encarnação, interpretada enquanto *kénosis* do Verbo, articula-se na perspectiva do enfraquecimento e da dissolução de todo aparato metafísico. No entanto, no ambiente religioso, sobretudo nos mais tradicionais, tem-se uma crise cuja centralidade está na noção deste deus-fundamento, do qual a reflexão contemporânea iniciou o processo de superação há tempos e que compreende que apenas algumas autoridades legitimadas religiosamente podem falar em seu nome. Trata-se, em outras palavras, de um “pecado fundamentalista” (Vattimo, 2004).

Ao abordamos o pensamento de Gioacchino da Fiori, quando se afirma a sua influência sobre Schleiermacher, tem-se a compreensão de que a interpretação bíblica deve estar tanto no horizonte da liberdade de interpretação, em que cada pessoa deveria ter condições de escrever a própria (Vattimo, 2004). Em outras palavras, não há mais espaço para afirmações autoritárias, porque não existe mais um fundamento para sustentá-las. Afinal, retomando novamente a famosa citação de Nietzsche: “mas isto também já é interpretação” (Nietzsche *apud* Vattimo, 2019, p. 26). Não existe um fato metafísico, mas interpretações historicamente situadas e com a validade condicionada pela sua utilidade e pertinência. É interessante pensar que, apesar de toda essa construção filosófica na perspectiva da dissolução, essas posturas reacionárias encontram espaço. Mas é curioso que os católicos, por exemplo, geralmente não estão abertos para viverem todas as prescrições emanadas da Igreja, tendo um exemplo prático na ética sexual, sobretudo no que se refere aos métodos contraceptivos (Vattimo, 2018a):

Segundo Vattimo, um grande filósofo católico, da Universidade de Milão, costuma dizer que a Igreja quando é minoria fala de liberdade, quando é maioria fala de verdade. Sua proposta, por isso, é a de um cristianismo que aproxime a mensagem evangélica aos homens de hoje (Ferreira, 2013, p. 120).

É preciso que a doutrina da encarnação do Verbo, interpretada como *kénosis*, torne-se uma via purificadora para que deus seja devidamente interpretado e não recaia

em teorias que celebram a nostalgia de uma visão de mundo absolutamente sistematizada e lógica, distanciando-se de uma experiência de fé supersticiosa. Quando a compreensão da *Kénosis* do Verbo sai do interior do cristianismo e se expressa na realidade concreta do mundo, colabora para que a metafísica chegue ao seu destino: sua própria dissolução.

Ao interpretar a filosofia de Heidegger, sobretudo no que se refere propriamente ao projeto de superação da metafísica, Vattimo afirma que o filósofo alemão entendia que a *Ge-Stell*, o sistema da técnica moderna, seria a culminação da metafísica. Essa teoria de uma organização total de toda a realidade, onde a técnica torna-se o único e absoluto critério de verdade e de resultados efetivos não comporta a compreensão de um deus fundante, pois desembocaria em uma visão de mundo inumano. Tanto que a contínua mudança no paradigma científico fez com que essa absolutização do discurso científico fosse questionada e que se descobrissem seus próprios equívocos quando um paradigma, até então compreendido como insuperável e eterno, fora desmascarado através de suas fragilidades (Vattimo, 2004). Afinal, o teísmo que é consequência da atitude do *pensiero debole* não pode ser outra coisa senão enfraquecido e enfraquecedor.

Seguindo neste campo, um tema bastante complexo que emana do pensamento de Gianni Vattimo é, precisamente, a questão da sexualidade. Quando a Igreja se fundamenta em premissas metafísicas para justificar a existência de uma lei natural no que se refere ao campo da moral, da afetividade e da sexualidade, é difícil de se ter uma postura acolhedora com pessoas que se sentem atraídas pelo mesmo sexo⁴⁰. E ele se identifica com essas pessoas (Vattimo, 2018a). Não se trata de um questionamento simples, arbitrário, mas de um tema que questiona a centralidade da ideia de deus, do teísmo, que está por traz dessa postura que afirma, categoricamente, a existência de uma lei natural, previamente existente e que apenas se expressou no tempo.

Assim, a sentença nietzschiana da “morte de Deus” e a crucificação de Jesus precisam ser interpretadas à luz da *kénosis* do Verbo. Elas propiciam uma condição capaz de dissolver a violência e favorecem a resposta criativa do *Dasein*. Assim, pretende-se, através desse despojamento, desse enfraquecimento, que todos os valores e princípios eternos sejam esvaziados e que o agir do *Dasein* na história tenha a liberdade por condição e horizonte, distanciando-se completamente de uma visão naturalista da realidade:

⁴⁰ É importante ressaltar que quando Vattimo afirma essa postura fechada da Igreja em relação à pessoa homossexual, ele se refere ao papado de João Paulo II. Ele compreende que o pontificado de Francisco apresenta uma atitude de abertura com o mundo contemporâneo (Gonçalves, 2020; 2018b).

O niilismo é cristianismo na medida em que Jesus não veio ao mundo para mostrar uma ordem natural senão para destruí-la em nome da caridade. Amar ao teu inimigo não é com exatidão o que ordena a natureza e, sobretudo, não é o que ocorre de forma natural (Vattimo, 2016, p. 176).

Daí a afirmação absoluta da família tradicional ser criticada pelo filósofo italiano⁴¹, posto que esta se sustenta na mesma base das afirmações sobre sexualidade da Igreja Católica em torno da noção de existência de uma lei natural, que regula todas as coisas. A ordenação de mulheres, uma espécie de assunto que a Igreja deu por encerrado, é reacendido pelo autor, que entende ser uma postura machista, segundo argumentos eclesiais muito “fracos”. Vattimo chega a dizer que se o critério é o modelo de Jesus, na qual, literalmente falando, seria necessário que ser pescador fosse uma condição praticamente indispensável (Vattimo, 2018a)⁴². Assim, Vattimo entende que a Igreja tem o direito de conservar suas “mitologias”⁴³, no entanto, a compreensão de limite é que tem que mudar. Ela não pode estar fundamentada em prescrições metafísicas: a caridade, a maneira como Jesus nos amou no seu ato de despojamento kenótico é que seriam o único critério e limite possíveis. É importante ressaltar que mesmo essas “mitologias” não podem ser abraçadas sem serem pensadas; é preciso atenção à ciência⁴⁴ para que não exista uma relação de oposição e se fomente atitudes fanáticas (Ferreira, 2013).

Por seu turno, para que o discurso sobre deus, o teísmo, não se torne abstrato e pouco preocupado com as questões históricas é necessário que o cristianismo não-religioso, que é o “*locus*” espiritual onde ele é alimentado e se desenvolve seja sempre engajado. Engajamento este, diga-se, referente à dimensão comunitária, a sensibilidade

⁴¹ Uma melhor compreensão a respeito da compreensão de família a partir de sua base bíblica e da interpretação que o pontificado do Papa Francisco, sobretudo através da Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Amoris Laetitia* (2016) tem desenvolvido, pode ser encontrado no artigo intitulado “Lições da (in)comum família de Nazaré: uma reflexão em resposta à interpelação do Sínodo da Família” (Mariani, 2017). Nessa publicação, a autora desenvolve a Família de Nazaré como modelo atual e concreto para as famílias contemporaneamente. Apresenta que as próprias fragilidades que ela vivenciou possibilita pensar uma compreensão de família como um projeto a ser desenvolvido na perspectiva do cuidado e da misericórdia. Com isso, tem-se a possibilidade de se pensar a pastoral como um acompanhamento para o ideal e não como uma instância propagadora de normas e prescrições, insensível às histórias concretas das pessoas.

⁴² No horizonte do *pensiero debole* tem-se a superação do machismo e da visão andrógina que produz misoginia e se apresenta um processo de efetivação de uma nova perspectiva de gênero distante dos princípios metafísicos da chamada “lei natural” (Gonçalves, 2022).

⁴³ Quando se fala em mitologia, aqui está se referindo à compreensão que desenvolvemos brevemente acima, a partir de Bultmann, que entende ser ela uma construção desprovida de uma análise racional mais atenta e, portanto, sendo fruto, unicamente, da tradição.

⁴⁴ Mantém-se a compreensão de que a ciência moderna é o desfecho da metafísica. O conceito, aqui, é empregado para chamar atenção à dimensão racional que as afirmações da Igreja precisam estar atentas. Em outras palavras, é preciso coerência com o paradigma científico atual, para que não se caia em cientificismos nem dogmatismos.

necessária para com as pessoas, envolvendo-se em sua vida. Essa atitude faz com que não se procure por noções metafísicas, que sempre trabalham para uma padronização do todo da realidade. Assim, o mesmo que se espera da religião tradicional na afirmação de suas mitologias, espera-se também do cristianismo não-religioso. Ainda que a sua índole seja espiritual e a maneira dele se concretizar seja infinita, é preciso que esse engajamento comunitário se desenvolva em diálogo com a ciência, que é responsável por refletir sobre a realidade material, mas sem se colocar como a intérprete por excelência de todas as coisas, o que equivaleria a uma retomada metafísica nos moldes modernos. Aliás, é imprescindível que se abandone o mito de uma teoria do conhecimento capaz de expressar plenamente o que é real: “A interpretação é a ideia de que o conhecimento não é reflexo puro do dado, senão a aproximação interessada ao mundo com esquemas que também são mutantes no curso da história” (Vattimo, 2016, p. 194).

Quando o Verbo se encarnou, assumira a condição humana, misturando-se com ela. Eliminou a transcendência, despojou-se de sua divindade no movimento de *kénosis*, e inseriu uma maneira de experimentar a salvação que não está presa na exterioridade, mas é espiritual e interior. É reconhecido, há tempos, um princípio teológico de Santo Agostinho, do qual Deus fala do interior da pessoa humana. Ferreira (2013) interpreta essa questão através da suposição de que o santo africano havia antecipado o que a filosofia de Kant afirmou, sobretudo no que se refere à compreensão de que o fenômeno é sempre percebido no interior, porque a pessoa humana tem uma estrutura transcendental. Afinal, um cristianismo não-religioso e espiritual não pode ser identificado plenamente com estruturas físicas.

A importância de salvaguardar a dimensão de acolhida interior da revelação de deus possibilita que não se caia mais no objetivismo que caracterizou tanto a Idade Média, quanto a Era Moderna. É famosa a expressão de Aristóteles, imortalizada na tradição cristã pela obra de Santo Tomás de Aquino: “*adaequatio intellectus at rem*”, isto é, adequar o intelecto às coisas. Esse objetivismo faz que o cristianismo não seja espiritual, mas manual, um conjunto de realidades que precisam ser observadas, uma cartilha que precisa ser seguida, o que, segundo Vattimo, é completamente distante do sentido original de cristianismo: “Por isso mesmo, Vattimo argumenta que o cristianismo é uma doutrina de interpretações, mergulhada numa tradição que também era interpretação” (Ferreira, 2013, p. 121-122).

É propriamente essa condição de interpretação, no sentido nietzschiano de que tudo é interpretação, que o cristianismo pode ser abraçado como uma realidade eterna,

sempre em movimento, jamais estática. Quando Heidegger interpreta a Carta aos Tessalonicenses, primeiro livro escrito no Novo Testamento e que foi assumido como um material transmitido oralmente, tem-se aí a evidência de que o cristianismo é eterno enquanto interpretação porque não tem limite temporal (Ferreira, 2013).

Quando se detém a respeito da construção do Ocidente é impossível que não se considere a importância do cristianismo. Por mais que a pessoa Jesus Cristo tenha nascido na Ásia, a sua mensagem, a interpretação do conteúdo de sua pregação e das suas atitudes chegaram ao Ocidente. Assim, quando se fala em um cristianismo não-religioso, em outras palavras, espera-se uma compreensão distante das interpretações religiosas desenvolvidas ao longo da história, sobretudo o catolicismo e o protestantismo, para adentrar na essência mesmo da mensagem do cristianismo, que é de dissolução da metafísica e conseqüentemente de toda forma de violência. Nesse sentido, compreendendo o cristianismo como não-religioso a partir da evidência de sua dimensão espiritual e com a sua vocação para liquidação de toda estrutura forte, é possível compreender que todos aqueles que trabalharam para essa finalidade são cristãos por excelência, independente de terem problemas de ordem confessional:

Por isso, talvez, o cristianismo deva ser não religioso. No cristianismo existe uma virtualidade de libertação que no fundamental é também libertação, digamos de forma escandalosa, da verdade. Se existe uma verdade objetiva, sempre existirá alguém que esteja mais próximo dela que eu e que se atribuirá o direito-dever de impô-la (Vattimo, 2016, p. 207).

O Deus que é consequência do cristianismo não-religioso não se define através de categorias abstratas e nem se entrega à lógica do mecanismo vitimário, no qual os mais fortes sempre vencem e protagonizam a história (Girard; Vattimo, 2010). Trata-se de um Deus que conhece e reconhece não aqueles que fizeram obras grandiosas, pregações eloquentes e milagres extraordinários; antes, ele conhece apenas aqueles que deram de comer aos famintos, deram de beber aos sedentos, vestiram os nus, hospedaram os estrangeiros e curaram os que estavam adoecidos (cf. Mt 25, 35-46). Destarte, não é possível que qualquer discurso sobre violência encontre espaço de acolhida no Deus pregado por Jesus Cristo. É um deus fraco porque desprovido de metafísica e compadecido dos pobres e necessitados.

Trata-se de um deus que não é objeto e nem produto da religião no sentido de ser instrumentalizado para servir aos seus interesses ideológicos. Ele evidencia um horizonte mais cultural e espiritual no qual o amor à comunidade vem primeiro que a

verdade. Discursos religiosos que se apoiam em verdades absolutas tendem a fomentar a violência, articulando-se na busca de convencimento, não de diálogo - uma postura que faz com que o discurso interreligioso se torne praticamente impossível. É preciso entender que o culto a esse deus, que é próprio do cristianismo não-religioso, é celebrado quando se promove o desenvolvimento integral da pessoa humana e não quando foca em intrigas e questões doutrinárias pessoais. O foco e o limite são o mesmo: o amor.

3.3. Teísmo fraco, teísmo dos fracos⁴⁵

Vattimo questionara a possibilidade de se escutar os vencidos da mesma maneira que a ontologia de Heidegger preocupara-se em escutar o silêncio do ser. Essa questão faz com que a reflexão se volte à centralidade da problemática que nos propomos, qual seja, de haurir qual o teísmo que se pode encontrar a partir da aplicação da hermenêutica niilista de Gianni Vattimo, um teísmo distinto daquele desenvolvido nas Idades Média e Moderna, quando se apoiava na metafísica como fundamento. Um teísmo que precisa estar inserido no processo do *pensiero debole*, consequência da compreensão de que o cristianismo tem a secularização como sua mais íntima vocação e que, portanto, a partir da encarnação do Verbo, de sua *kénoses*, trata-se sempre de um processo de dissolução. É nesse sentido que apresentamos integralmente essa citação:

Será possível colocar o silêncio dos vencidos de que fala Benjamin nas *Teses de filosofia da história* junto ao silêncio (do Ser) que Heidegger recomenda que escutemos além e no pano de fundo das vozes do ente que nos interpelam de todo lado (Vattimo, 2019, p. 206).

Não são poucos os textos de Heidegger que poderiam ser analisados no que se refere à escuta do silêncio do Ser. Todavia, em alguns momentos, essa escuta, tal como alerta Vattimo, parece cair em uma espécie de mística. No entanto, essa questão é importante para a construção do que ele mesmo chamará de uma “ontologia da atualidade”. O diálogo com o japonês Conde Kuki, presente no texto o “A caminho da linguagem”, defende que o problema a respeito do “escutar esse silêncio” centra-se na europeização do homem e da terra, que tende a desaparecer da obriedade do domínio da razão, fazendo com que tudo aquilo que é considerado essencial seja desconsiderado (Vattimo, 2019).

⁴⁵A expressão original é: “Pensamento fraco, pensamento dos fracos” (Vattimo, 2019, p. 206). Mudou o termo “pensamento” pelo de “teísmo” para apresentar uma compreensão da debilidade na perspectiva de um novo teísmo, que é o que acontece no pensamento de Vattimo. Um cristianismo fraco consequentemente terá um teísmo também fraco.

A causa principal dessa realidade viria a reboque do iluminismo do século XVIII, o qual evidenciou, de maneira absoluta, o racional, tanto que a razão era compreendida, propriamente, como essa luz capaz de dissipar as trevas, a ponto de criar uma oposição absoluta entre o sensível e o não sensível, em chave metafísica. Com isso, criou-se uma certa hierarquia entre as afirmações, na qual aquilo que foi definido como racional sobrepunha-se sobre qualquer outra realidade. Sob este cenário, o silêncio a que Vattimo se refere será o mesmo desenvolvido por Benjamin, colocando-se na contramão deste discurso: “Os vencidos de Benjamin são calados pela metafísica porque essa é base da racionalização tecnológica-científica da terra, que pareceu ao Heidegger de *Seint und Zeit* o mal a ser combatido tentando encontrar alguma memória (do esquecimento) do Ser” (Vattimo, 2019, p. 207).

Essa interpretação de Vattimo, que possibilita uma concreção na perspectiva do social, segundo o próprio filósofo italiano, não foi devidamente abordada por Heidegger, a medida em que o filósofo alemão não fizera, dessa compreensão metafísica-técnica, um princípio explícito de crítica social. No entanto, na famosa *Kehre*, sua virada de pensamento, no ano de 1930, somente é devidamente interpretada a partir da “[...] tomada de ciência de que a autenticidade (*Eigentlichkeit*) de que fala *Sein und Zeit*, que não é questão do indivíduo, mas possui, antes, traços de uma revolução” (Vattimo, 2019, p. 207). Ponto este em que mostra-se possível enxergar certa proximidade entre Marx e Heidegger. Ambos partilharam da noção de que a razão não pode se satisfazer com compreensão cotidiana daquilo que é presente, no sentido de assumi-la como uma realidade comum, sempre dentro da normalidade. Tanto que Heidegger se perguntava, continuamente, por que a compreensão habitual de verdade ser naturalmente orientada a ser concebida como correspondência – *orthotes*:

O que acontece é que ficam fora de nossa atenção (*Zur Sache des Denkens*, p.78) a presença como tal e a abertura iluminadora (*Lichtung*) que a torna possível (*gewährende*). O porquê dessa situação continua oculto. A *Lichtung* não é apenas iluminação da presença, mas iluminação da ocultação da presença, “*Lichtung des sichverbergenden Bergens* (ibid., p. 78-79) (Vattimo, 2019, p. 208).

Por sua vez, Vattimo entende que a categoria do “*pensiero debole*”, que parte da intuição inicial de Heidegger de rejeição da metafísica como ideologia do mundo (Vattimo, 2019), insere-se no interior de um processo mais abrangente de pensamento, abarcando outras linhas, mas com a mesma intenção de superação da metafísica como

ideologia totalitária do real⁴⁶. É preciso, assim, que a reflexão proposta tome consciência da “[...] impossibilidade de encerrar o mundo numa imagem unitária, de descrevê-lo como uma única linguagem racional. Também Heidegger via nessa fragmentação de toda unidade um sintoma do niilismo” (Vattimo, 2019, p. 209):

Essa relutância de Heidegger de considerar o niilismo como verdadeiro “destino do Ser”, e não apenas como o seu máximo perigo (mas “lá onde cresce o perigo cresce também aquilo que salva” frase de Höderlin que Heidegger citava com frequência) decorreu provavelmente das mesmas razões que mantinham seu esforço de recordar o Ser em termos não tão distantes do risco de irracionalismo místico que assinalou as páginas da conferência de 1964 (Vattimo, 2019, p. 208).

Um ponto de virada para Heidegger parece ter sido a *Kehre*, em 1930, quando da analítica existencial, presente em *Sein und Zeit*, é aplicada para a compreensão de *Ereignis*, que tem o seu ápice na obra *Beiträge zur Philosophie*, de 1936. Trata-se de compreender a autenticidade não como um mero projetar-se da existência a partir da morte, o que se apresenta como um mote existencial bastante pessimista, tanto que em *Sein und Zeit* já se apresenta um apelo a colocar-se conscientemente na própria condição histórica, não se resumindo apenas a essa projeção negativa. Essa virada toma consciência, também, de que a linguagem que pretende ir além da metafísica fracassa nesse intento, pois não se trata de um instrumento à disposição do homem, mas algo que dispõe dele. Estamos em um plano no qual não existe exclusivamente o homem, mas, antes de tudo, o Ser (Vattimo, 2019).

Em síntese, a *Kehre* heideggeriana é a “[...] passagem do *Eigentlichkeit* ao *Ereignis*. Recordar o Ser não quer dizer conquistar asceticamente a própria autenticidade [...], mas escutar o sentido do Ser que se dá no evento, na época, no mundo (Vattimo, 2019, p. 210). Nessa nova fase, Heidegger passa a falar do mundo de forma historicizada e heterogênea, desenvolvendo uma compreensão do mundo em termos plurais e históricos. Entretanto, não nos é possível negligenciar o equívoco de Heidegger em apoiar o ideário nazista, em 1933. Depois disso, seu pensamento distanciou-se de assuntos que poderiam resvalar em questões políticas, detendo-se em interpretar a aura das sentenças

⁴⁶ O filósofo italiano afirma que Lyotard é uma dessas referências, sobretudo na compreensão de que essa situação é a descrição da condição pós-moderna. Também Aldo Giorgio Gargani, em sua obra “*Crisi della ragione*”, de 1979, recolheu diversos ensaios que possibilitaram compreender o fenômeno da multiplicação das linguagens especializadas das ciências que, dentre tantas coisas, refletem o fenômeno social da divisão e especificação das diferentes esferas de existência já descrito por Max Weber, que demonstrara um deslocamento da sociedade e da cultura no sentido de uma perda de centro, aquilo que Nietzsche conceituou como “o homem rolando do centro para X” (Vattimo, 2019).

dos pré-socráticos e dos poetas, sobretudo Hölderlin, com a atenção ao movimento de revelar-se se ocultado do Ser através da análise desses clássicos. No entanto, o risco do irracionalismo místico não foi completamente superado, o que ele mesmo chega a reconhecer, lucidamente, em 1964 (Vattimo, 2019). Esse passo que o pensamento de Heidegger não dera é o que justifica e possibilita o “*pensiero debole*” de Vattimo:

O pensamento fraco nasce de considerações como essa. Trata-se de empurrar, ou puxar, Heidegger na direção daquela ‘urbanização’ que já havia sido tentada por Gadamer em sua ontologia hermenêutica. O pensamento fraco apresenta-se como mais radical. Pensa que o niilismo não seja apenas o risco máximo para o Ser, mas seu destino “autêntico”, de dissolver como fundamento “objetivo”. A conferência de 1964 à qual me refiro fala de “*das Sein als Grund fahren lassen*”. Mas para quem e porque tal “dissolução” ou enfraquecimento do Ser como fundamento sólido, objetivo, inabalável, pode parecer realmente um risco? (Vattimo, 2019, p. 211).

Vattimo desenvolve a resposta a essa questão afirmando o niilismo enquanto risco para a metafísica, pois ele entende que o movimento de dissolução que lhe é característico é propriamente o seu destino, enquanto consumação do mundo técnico da organização total. Nessa esteira, o que o *pensiero debole* pretende resolver é uma maneira de recordar o Ser que se distancie da possibilidade de recair no misticismo ou de apenas melhor interpretar alguns pontos da filosofia de Heidegger. Vattimo pretende, portanto, retomar as motivações originárias do filósofo alemão, sobretudo no que se refere ao combate da metafísica enquanto fundamento inserido na base mesma da organização total do mundo, “[...] que cala o horizonte da *alétheia*, que não nos faz ouvir o silêncio somente sobre cujo pano de fundo é possível delinear e torna audível as palavras de cotidianidade – não necessariamente de per si in-autênticas, mas tais se não forem ‘colocadas’” (Vattimo, 2019, p. 212).

Ademais, é preciso ter claro que a atitude de ouvir ou calar o Ser não tem uma causa natural, também sendo ela um “evento”, isto é, está no horizonte da liberdade que, conseqüentemente, acarreta a responsabilidade de resposta do *Dasein*. “Assim como a *alétheia* é um desvelamento que possui o caráter de evento, também é “evento” o não se deixar ouvir de seu silêncio” (Vattimo, 2019, p. 212). A necessidade dessa superação, que o filósofo italiano desenvolve a partir do *pensiero debole*, explica-se pelo fato de a visão metafísica lançar o *Dasein* em um mundo de conceitos que o descaracteriza da sua condição de liberdade. Heidegger não chegou a desenvolver propriamente o tema da violência, a não ser enquanto consequência da metafísica, pois sua preocupação foi

propriamente salvaguardar que não permanecesse o esquecimento do Ser através da afirmação do ente. Em outras palavras, o que Vattimo pretende é se distanciar totalmente de um misticismo em relação à escuta do Ser, a fim de que o *pensiero debole* também seja entendido como um pensamento dos débeis, dos fracos, isto é, que encontre verdadeira possibilidade de concreção em nossa realidade (Vattimo, 2019).

Tal como acenamos no capítulo anterior, quando Vattimo interpreta as “*Teses de filosofia da história*”, de Benjamin, faz uso de sua compreensão de “história dos vencedores e afirma que “[...] só do ponto de vista desses o processo histórico aparece como um curso unitário, dotado de sequencialidade e racionalidade” (Vattimo, 2007, p. XIV). Vai ainda mais longe e afirma que quem “[...] administra a história são os vencedores, que conservam apenas o que se coaduna com a imagem que dela fazem para legitimar seu poder” (Vattimo, 2007, p. XV). Nesse sentido, sustentar a ideia de que existe um fundamento para o pensamento segundo os moldes da modernidade e, assim, sustentar a sua decorrente ideia de história, não é apenas um posicionamento teórico, mas social e político; é assumir o lado dos vencedores e fechar-se aos vencidos. Essa dissolução da história permite que os vencidos também façam história, pois não são mais excluídos pelo “fundamento” moderno. Vattimo entende que essa compreensão mais concreta escapou ao pensamento de Heidegger, não enquanto um equívoco, mas um receio de não recair no erro político de outrora, como também já acenamos, mas o filósofo italiano critica esse posicionamento. “O silêncio (também aqui) de Heidegger sobre essas conexões, que não poderiam ter-lhe escapado, a nosso ver, deve ser atribuído à sua decisão de se afastar da política, amadurecida depois do erro e da decepção da escolha nazista” (Vattimo, 2019, p. 213).

Assim, o teísmo não-religioso, conseqüente do cristianismo decorrente da *kénosis* do Verbo, no contexto do pensamento débil, encontra, simultaneamente, espaço e obstáculo. Encontra espaço porque, como não existe um fundamento para o saber, tem-se a possibilidade de afirmar-se historicamente em liberdade, sem necessitar do consentimento daqueles que detêm o curso da história, os vencedores, que fazem com que somente eles sejam protagonistas. O obstáculo refere-se à própria compreensão de debilidade do pensamento, que se coloca à contramão da compreensão cristã de história em seus fundamentos. Assim, tal como o cristianismo é concebido, enquanto seguimento de Jesus Cristo, que é o Filho de Deus e aquele que nos revelou a verdadeira face de Deus, o fundamento da realidade, não é possível aproximação como o pensamento fraco de Vattimo.

A única saída é a de uma reinterpretação do evento Cristo como *Ereignis*, isto é, “[...] evento do ser em que qualquer “apropriação” – qualquer dar-se de algo enquanto algo – só se efetua como transpropriação, numa circularidade virtiginosa em que homem e ser perdem todo e qualquer caráter metafísico” (Vattimo, 2007, p. 12). Essa reinterpretação esvazia o cristianismo daquilo que Vattimo chamou de “caráter metafísico” e o interpreta como *Ereignis*, esse acontecimento-apropriação no qual o único horizonte é o histórico. Assim, o cristianismo é compreendido como o meio pelo qual o Verbo encarnou-se, misturando-se com a história humana e é vivenciado quando se pratica a caridade.

3.4. Considerações finais.

O cristianismo não-religioso de Gianni Vattimo é desenvolvido na perspectiva do enfraquecimento e compreende o Ser como evento e a verdade como *caritas*. Trata-se de uma interpretação fraca do cristianismo que não se isenta da responsabilidade de ser sinal de caridade no mundo. Assim, a secularização, tão debatida e até condenada no meio religioso, é assumida como íntima vocação do cristianismo no seu processo de contínua dissolução. Portanto, é possível perceber, nessa postura relativista, uma continuidade histórica e epistemológica entre cristianismo e secularização.

A partir dessa compreensão de que seja o cristianismo é possível pensar um deus também relativista, um teísmo não religioso. Superada a noção de um deus fundamento, tem-se a possibilidade de afirmar todas as narrativas, pois o único limite é a caridade e toda tentativa de afirmar uma verdade a partir de razões metafísicas foi completamente excluída. A *kenosis*, esse movimento de auto-esvaziamento de deus em benefício das pessoas e da história é o próprio destino da metafísica. Em outras palavras, o seu destino é a dissolução, assim como todas as realidades quando submetidas a hermenêutica niilista de Gianni Vattimo. É evidente que as religiões têm o direito de alimentar as suas mitologias, desde que não se favoreça nenhum tipo de violência, tanto física quanto intelectual e a dimensão comunitária, pautada pela caridade, precisa continuar e a vida precisa ser celebrada nas liturgias. Um teísmo não-religioso é caracterizado por essa dinâmica espiritual que afirma a liberdade e incentiva a caridade no mundo.

De nada adianta toda uma reflexão sistematizada sobre deus se não tiver incidência concreta na existência das pessoas. O *Dasein* que acolhe o Ser como *Ereignis* é o destinatário de todo esse discurso sobre deus e cristianismo. A proposta do filósofo alemão é que a história seja contada a partir dos últimos, dos vencidos, dos fracos do

nosso mundo. E é importante que isso esteja bem claro, caso contrário se repetirá os padrões do passado, tal como denunciámos inúmeras vezes quando falamos sobre o fim da metafísica.

Assim, o *Dasein* tem condição de realizar-se em toda sua possibilidade projetual, cujo único limite é a sua condição histórica e a precariedade que lhe é própria enquanto consumação material. É importante ter claro que o pensamento fraco é uma perspectiva hermenêutica transversal e precisa reinterpretar todas as coisas. Até então temos falado do cristianismo enquanto um movimento que surge com Jesus Nazareno e tem como desdobramento uma noção do sagrado. Por muito tempo, essa noção foi interpretada de maneira metafísica, ao que buscaremos apresentá-la na perspectiva da *kénosis*, isto é, um deus esvaziado de toda a sua condição divina, um deus fraco.

Trata-se de um deus que não é objeto e nem produto da religião no sentido de ser instrumentalizado para servir aos seus interesses ideológicos. Ele evidencia um horizonte mais cultural e espiritual no qual o amor à comunidade vem primeiro que a verdade. Discursos religiosos que se apoiam em verdades absolutas tendem a fomentar a violência, articulando-se na busca de convencimento, não de diálogo - uma postura que faz com que o discurso interreligioso se torne praticamente impossível. É preciso entender que o culto a esse deus, que é próprio do cristianismo não-religioso, é celebrado quando se promove o desenvolvimento integral da pessoa humana e não quando foca em intrigas e questões doutrinárias pessoais. O foco e o limite são o mesmo: o amor.

A única saída é a de uma reinterpretação do evento Cristo como *Ereignis*, isto é, “[...] evento do ser em que qualquer “apropriação” – qualquer dar-se de algo enquanto algo – só se efetua como transpropriação, numa circularidade virtiginosa em que homem e ser perdem todo e qualquer carácter metafísico” (Vattimo, 2007, p. 12). Essa reinterpretação esvazia o cristianismo daquilo que Vattimo chamou de “carácter metafísico” e o interpreta como *Ereignis*, esse acontecimento-apropriação no qual o único horizonte é o histórico. Assim, o cristianismo é compreendido como o meio pelo qual o Verbo encarnou-se, misturando-se com a história humana e é vivenciado quando se pratica a caridade.

CONCLUSÃO

A reflexão de Gianni Vattimo é generosamente mergulhada na história, tanto que abordamos a sua biografia, ainda que em sentido *lato*, com o intuito de entendermos suas razões fundamentais, o que nos coloca em contato com seus anseios mais próprios e legítimos. Os eventos que inicialmente apresentamos a respeito de sua vida comunicam-nos seu *locus* ainda atual e os porquês de muitas posturas filosóficas por ele assumidas ao longo de seu percurso filosófico.

As referências de Nietzsche e Heidegger em seu pensamento são fundamentais, considerando que Vattimo os interpreta e extrai diversas vias de concreção dessa reflexão, sobretudo no que se refere ao abandono da noção de fundamento e da exigência que se construa um pensamento decididamente distante das prescrições próprias da metafísica.

Desta interpretação feita a partir dos pensadores alemães, tornou-se possível a forja das bases epistemológicas necessárias para o desenvolvimento de sua própria hermenêutica niilista, a qual passa a ser, de fato, filosofia, e não apenas um instrumento para se alcançar resultados – postura esta que levaria à elaboração do *Pensiero Debole*. Por fim, a reflexão a respeito dos *mass media*, no contexto de uma sociedade a ser transparente, possibilitou a compreensão de que esse contexto possibilita que todos tenham oportunidade e ocasião de se posicionarem, de terem voz independente de suas circunstâncias pessoais.

A partir desses resultados, temos condições para pensar o que seria uma “Filosofia da Religião” de Gianni Vattimo, a partir da qual podemos extrair fundamentos seguros de qual seja a ideia de Deus, presente no pensamento do filósofo italiano, bem como a existência e aplicação, para o nosso tempo, de um “teísmo não-religioso”.

O processo de dissolução da metafísica, sobretudo através da sentença nietzschiana da morte de Deus e o empenho heideggeriano quanto ao fim da metafísica, tornaram-se a causa que justifica o ressurgimento da religião. Assim, tem-se uma razão filosófica para a recolocação do problema e não mera nostalgia, tal como Vattimo orienta e que alguns pensadores assumiram (Vattimo, 2004). Quando se fala dessa nostalgia, refere-se à postura de repropor à religião segundo os moldes antigos e, portanto, entregues à metafísica e toda a conceituação que lhe é própria. Esse horizonte de liberdade que o pensamento pós-metafísico possibilita é o único capaz de favorecer uma filosofia da religião adequada à nossa época.

Giacchino da Fiori, com a sua doutrina das três idades, iluminou profundamente a problemática a respeito da religião e enfatizou que a história da salvação está sempre

em andamento. Não é o momento de cravar ou interpretar definitivamente o percurso histórico. Até porque uma atitude como essa equivaleria em recair na metodologia metafísica. É preciso que a compreensão de que a realidade está sempre em curso seja assumida pela reflexão filosófica, seja na análise da religião ou em qualquer outro tema. A inserção e valorização da categoria “histórico” possibilita a compreensão de um deus próximo, bem como a dissolução de todo aparato metafísico:

Deus encarnado trazido à tona pela hermenêutica niilista só pode ser pensado à medida que for concebido em sua inserção nos dramas históricos da humanidade, de modo que sua presença se revela na efetividade da *caritas* em forma de justiça, de fraternidade, de solidariedade, de compaixão diante do mal que assola os seres humanos e de construção de uma cultura de paz (Gonçalves, 2020, p. 530).

A relação entre religião e secularização tomou uma compreensão mais aberta e dialogal. Não há mais uma relação de contradição. Tanto que Vattimo afirma que ela é um processo interno ao próprio cristianismo (Vattimo, 2010). De modo que o cristão que não compreender isso tal constatação, não seria, adequadamente, cristão. Até porque a experiência religiosa não pode ser movida tão somente pela arbitrariedade. É preciso que a mensagem bíblica seja abraçada integralmente. A imagem da *kénosis* do Verbo, que apresenta encarnação de Deus na perspectiva da fraqueza, da debilidade, possibilita, justamente, que a mensagem do cristianismo encontre espaço na concretude da sociedade humana.

Esse movimento de secularização, que seculariza todas as coisas, inclusive a Cristo, é a base na qual é possível pensar um cristianismo que não seja religioso. Não se está assumindo uma compreensão negativa a respeito da religião, mas se está afirmando a necessidade de que a dimensão espiritual seja salvaguardada e o religioso valha enquanto estiver fiel a essa dinâmica. Esse cuidado é importante para que não se recaia em interpretações e posturas metafísica. Um cristianismo não-religioso é, assim, amigo dos pobres e sofredores, tem compaixão daqueles que carregam a cruz do preconceito, da discriminação, da miséria. Enfim, trata-se de um cristianismo que procura ser fiel à imagem da videira (Jo 15) e não da treliça. A primeira refere-se a estar enxertado em Cristo e ser fiel ao seu projeto de Reino de Deus que, enquanto carrega em si a secularização como realização de sua íntima vocação, trabalha para que essa dissolução se desenvolva progressivamente. A segunda imagem, a da treliça, refere-se à preocupação tão somente com as estruturas, tornando-se escravo das circunstâncias e servindo

meramente a interesses pessoais. Enfim, após essas considerações é possível pensar sobre o cristianismo não-religioso enquanto concreção da *caritas* e superação da noção de verdade e de todas as prescrições de ordem metafísica.

O cristianismo não-religioso de Gianni Vattimo é desenvolvido na perspectiva do enfraquecimento e compreende o Ser como evento e a verdade como *caritas*. Trata-se de uma interpretação fraca do cristianismo que não se isenta da responsabilidade de ser sinal de caridade no mundo. Assim, a secularização, tão debatida e até condenada no meio religioso, é assumida como íntima vocação do cristianismo no seu processo de contínua dissolução. Portanto, é possível perceber, nessa postura relativista, uma continuidade histórica e epistemológica entre cristianismo e secularização.

A partir dessa compreensão de que seja o cristianismo é possível pensar um deus também relativista, um teísmo não religioso. Superada a noção de um deus fundamento, tem-se a possibilidade de afirmar todas as narrativas, pois o único limite é a caridade e toda tentativa de afirmar uma verdade a partir de razões metafísicas foi completamente excluída. A *kenosis*, esse movimento de auto-esvaziamento de deus em benefício das pessoas e da história é o próprio destino da metafísica. Em outras palavras, o seu destino é a dissolução, assim como todas as realidades quando submetidas a hermenêutica niilista de Gianni Vattimo. É evidente que as religiões têm o direito de alimentar as suas mitologias, desde que não se favoreça nenhum tipo de violência, tanto física quanto intelectual e a dimensão comunitária, pautada pela caridade, precisa continuar e a vida precisa ser celebrada nas liturgias. Um teísmo não-religioso é caracterizado por essa dinâmica espiritual que afirma a liberdade e incentiva a caridade no mundo.

De nada adianta toda uma reflexão sistematizada sobre deus se não tiver incidência concreta na existência das pessoas. O *Dasein* que acolhe o Ser como *Ereignis* é o destinatário de todo esse discurso sobre deus e cristianismo. A proposta do filósofo alemão é que a história seja contada a partir dos últimos, dos vencidos, dos fracos do nosso mundo. E é importante que isso esteja bem claro, caso contrário se repetirá os padrões do passado, tal como denunciemos inúmeras vezes quando falamos sobre o fim da metafísica.

Assim, o *Dasein* tem condição de realizar-se em toda sua possibilidade projetual, cujo único limite é a sua condição histórica e a precariedade que lhe é própria enquanto consumação material. É importante ter claro que o pensamento fraco é uma perspectiva hermenêutica transversal e precisa reinterpretar todas as coisas. Até então temos falado do cristianismo enquanto um movimento que surge com Jesus Nazareno e tem como

desdobramento uma noção do sagrado. Por muito tempo, essa noção foi interpretada de maneira metafísica, ao que buscaremos apresentá-la na perspectiva da *kénosis*, isto é, um deus esvaziado de toda a sua condição divina, um deus fraco.

Trata-se de um deus que não é objeto e nem produto da religião no sentido de ser instrumentalizado para servir aos seus interesses ideológicos. Ele evidencia um horizonte mais cultural e espiritual no qual o amor à comunidade vem primeiro que a verdade. Discursos religiosos que se apoiam em verdades absolutas tendem a fomentar a violência, articulando-se na busca de convencimento, não de diálogo - uma postura que faz com que o discurso interreligioso se torne praticamente impossível. É preciso entender que o culto a esse deus, que é próprio do cristianismo não-religioso, é celebrado quando se promove o desenvolvimento integral da pessoa humana e não quando foca em intrigas e questões doutrinárias pessoais. O foco e o limite são o mesmo: o amor.

A única saída é a de uma reinterpretação do evento Cristo como *Ereignis*, isto é, “[...] evento do ser em que qualquer “apropriação” – qualquer dar-se de algo enquanto algo – só se efetua como transpropriação, numa circularidade virtiginosa em que homem e ser perdem todo e qualquer caráter metafísico” (Vattimo, 2007, p. 12). Essa reinterpretação esvazia o cristianismo daquilo que Vattimo chamou de “caráter metafísico” e o interpreta como *Ereignis*, esse acontecimento-apropriação no qual o único horizonte é o histórico. Assim, o cristianismo é compreendido como o meio pelo qual o Verbo encarnou-se, misturando-se com a história humana e é vivenciado quando se pratica a caridade.

EPÍLOGO

Não existe neutralidade em nossas atitudes, posturas ou palavras. A maneira como nos expressamos sempre traz consequências, pequenas ou grandes, tanto sobre nós mesmos, quanto sobre aqueles que conosco convivem ou se relacionam por motivos diversos. Diante disso, quando, desde o começo deste estudo, propomo-nos a estudar a problemática do teísmo não religioso de Gianni Vattimo, assumimos uma postura e desenvolvemos um pensamento que inferirá, de alguma forma, na realidade, influenciando e sendo por ela influenciada. Porém, antes de adentrar propriamente nos desdobramentos práticos de nossa reflexão, faz-se necessário que retomemos a desmistificação, tanto da questão da moral, quanto da do dogma, que são as realidades mais pontuais no que se refere à teoria sobre deus.

Uma das expressões mais utilizadas por nós foi “*kénosis*”, que é o termo grego utilizado para significar o movimento de rebaixamento de Deus em direção aos homens. Explicitamos o seu sentido e as implicações desse evento, evidenciando, sobretudo, a sua relação com a secularização e com o relativismo e a decorrente superação do Deus violento, metafísico, que assombrou por muito tempo as pessoas que recorriam à espiritualidade judaico-cristã. Com isso, buscamos favorecer, ou melhor, indicar alternativas de desmistificação da mensagem bíblica e, assim, estabelecer diálogo com o homem contemporâneo. “O texto evangélico, para falar sensatamente ao homem medianamente culto de hoje, parece justamente precisar de uma boa dose de desmistificação, de eliminação do mito” (Vattimo, 2018a, p. 48).

É necessário que se realize o trabalho de tornar o texto sagrado mais livre dessas amarras que o prendem a certas interpretações que o esvaziam de seu sentido mais profundo. “Deveríamos todos reivindicar o direito de não sermos afastados da verdade do Evangelho em nome de um sacrifício da razão exigido unicamente por uma concepção naturalista, humana, demasiado humana e, definitivamente, não cristã, da transcendência de Deus (Vattimo, 2018a, p. 49). Porém, essa atitude de desmistificação dos conteúdos sagrados não tem a finalidade de desvinculá-los de seu seguimento comprometido. O que se pretende é apresentá-lo de maneira mais amigável e próxima ao homem contemporâneo e não como uma realidade totalmente superior, inatingível. “Não é, portanto, um cristianismo fácil [também um teísmo], mas, talvez, amigável, exatamente como o próprio Cristo o pregou” (Vattimo, 2018a, p. 49).

O empreendimento de desmistificação a que nos propomos, cujo início ficou marcado pela reinterpretação dos textos sagrados, agora se atenta propriamente à questão

da moral, sobretudo a cristã católica. Um fenômeno que tem marcado o nosso tempo é o do retorno à religião e, de maneira específica, o das religiões cristãs. Tanto que os valores cristãos aparecem mais populares que outrora e não é incomum perceber, a título de exemplo, que é quase consenso o combate ao racismo e a afirmação de certo humanitarismo tem recebido generosa atenção (Vattimo, 2018a). Mas, com isso, não se quer dizer que o ambiente no qual vivemos é melhor que os de antigamente. “Naturalmente, é evidente que tudo isso não significa, em absoluto, que, na prática, o nosso mundo seja muito melhor que o do passado [...]” (Vattimo, 2018a, p. 50).

Porém, neste contexto, a Igreja católica apresenta-se com um discurso, sobretudo à época de São João Paulo II⁴⁷, que defende uma moral de maneira muito rígida, na qual uma compreensão de moral familiar se fundamenta em uma postura estática, cuja única finalidade parece ser a de procriação. O filósofo italiano salienta, em termos de moral sexual, alguns posicionamentos que chegam a fazer rir quando, por exemplo, estabelece-se uma relação entre masturbação e genocídio (Vattimo, 2018a). Esta compreensão mais rígida a respeito da moral faz com que se crie um clima de sectarismo, no qual aqueles que mantêm dentro do regime são distinguidos como fiéis e os que não são tão fiéis recebem a qualificação de tíbios e indolentes (Vattimo, 2018a).

Ainda que o pensamento desenvolvido por Vattimo a respeito da *kénosis*, enquanto evento que expressa o enfraquecimento de Deus, o que infere diretamente na compreensão moral, não é o seu objetivo fazer do cristianismo um seguimento mais simples e fácil, tampouco apresentar um teísmo que favorece o descompromisso com a realidade. “‘A facilitação’ da fé que pode derivar da ideia de secularização como a própria essência da mensagem cristã de salvação não se reduz, inteiramente, porém, a tornar a moral mais leve” (Vattimo, 2018a, p.51).

Enfim, a finalidade de seu pensamento, mesmo no que se refere ao seu desdobramento prático, é apresentar o enfraquecimento do ser em todas as suas expressões históricas e, assim, execrar a influência e a tradição metafísica que se afirma como realidade perfeita, estática e definitiva. Porém, ainda que no que se refere ao Magistério da Igreja permaneça certa centralidade à dimensão sexual, a prática pastoral se articula de maneira diferente, preferindo outros enfoques, talvez mais necessários e

⁴⁷ É importante salientar que Vattimo compreende o pontificado do Papa Francisco de maneira diferente e chega afirmar que “[...] a única Internacional Comunista possível hoje é da Igreja Católica do Papa Francisco” (Vattimo, 2018b, p.26). Ele enxerga maior abertura e possibilidade de diálogo no atual pontífice.

urgentes. “De resto, hoje, à parte dos documentos oficiais do magistério, a prática pastoral é muito menos centrada nas questões da moral sexual” (Vattimo, 2018a, p.51).

O que temos defendido e desenvolvido especificamente neste trabalho diz respeito às consequências efetivas decorrentes compreender um teísmo não-religioso e niilista. Um exemplo de alguém que abraçou esse empreendimento, que não é apenas ilustrativo, mas também representativo e paradigmático dessa realidade é o próprio Gianni Vattimo⁴⁸. O acesso a essas informações nós temos dele narradas em primeira pessoa. A sua experiência com o cristianismo católico romano foi estreita e intensa, sobretudo em sua juventude (Vattimo, 2018a). Porém, quando do começo de seus estudos, surgiu o questionamento a respeito da fundamentação metafísica que a Igreja arrogava às suas verdades de fé e a afirmação sempre constante de uma lei natural que partilhava da mesma base:

Mais genericamente, também esta questão me parecia implicar a ideia, que caracterizava a perspectiva do meu confessor e que a mim já então parecia inaceitável, de uma fundação da verdade cristã sobre uma metafísica natural (demonstração da existência de Deus, leis da natureza, etc) (Vattimo, 2018a, p. 68).

Pode-se afirmar que a sua recusa existencial de não admitir a existência de uma fundamentação metafísica para a realidade não seja propriamente uma questão de postura filosófica⁴⁹, mas uma reação à sua própria condição ou orientação sexual⁵⁰, o que nos permite contemplar o desdobramento prático de seu pensamento de maneira mais própria. Ele não compreendia que o amor *eros*, comumente interpretado e relacionado com a questão do erótico, opunha-se à *caritas*, habitualmente significada a partir do conceito de *ágape*: “Esta segunda razão (mais radical?) pela qual me interessava o problema da lei natural – e da metafísica que o sustenta – era propriamente porque toma consciência de que pertencia [...] a uma minoria sexual” (Vattimo, 2018a, p. 69). Esta dimensão de seu pensamento lhe é tão cara e fundamental que ele chega a afirmar que a sua situação de marginalização, também sexual, é um fato decisivo em seu pensamento, que se tornou “a

⁴⁸ Aqui não se fará um levantamento biográfico do autor, mas somente uma ilustração, simples e geral, dos desdobramentos de sua reflexão em sua vida prática, explicitando a dimensão propriamente existencial de onde emerge o seu pensamento. Os aspectos biográficos foram abordados no primeiro capítulo.

⁴⁹ Com isso, não se pretende diminuir a pertinência de sua reflexão, afirmando que ela é mais uma resposta existencial que lógica e sistemática, mas, tão somente, expor esta problemática também sobre o seu enfoque existencial.

⁵⁰ A recusa em construir essa frase de maneira mais categórica explica-se pelo fato de o próprio autor não o fazer, ainda que demonstre ser mais afeito à questão de condição.

descoberta de uma chave de interpretação de que vejo os limites, mas à qual nunca renunciaria” (Vattimo, 2018a, p. 71).

O momento mais decisivo dessa reflexão que desenvolvemos até aqui é a abordagem dos desdobramentos práticos do pensamento de Vattimo. Essa afirmação categórica não é nem um pouco exagerada. Um pensamento que não se comunique diretamente com a realidade concreta, tanto enquanto expressão existencial, como fora mais salientado aqui, quanto em sua potencialidade de transformar essa mesma realidade na qual ele surge, influenciando-a, não é um pensamento coerente, pois parte da realidade e para ela não mais volta, tornando-se uma abstração sem sentido, talvez até bem formulada e esteticamente bem desenvolvida, porém, ineficaz. Portanto, o pensamento de Vattimo não é somente logicamente construído, mas existencialmente efetivo e potencialmente transformador.

Uma das maneiras de se perceber essa efetividade em seu pensamento, enquanto consequência de um teísmo fraco, é a formulação da ética da proveniência que o filósofo italiano desenvolveu. É fundamental que entendamos que o pressuposto dela é o distanciamento de todo pensamento essencialista e se articula na perspectiva da hermenêutica niilista de Gianni Vattimo. “A ética oriunda da proveniência denota o reconhecimento da condição histórica e da finitude do homem, de modo a se apresentar em um processo de simultaneidade entre desconstrução e reconstrução dos valores que permeiam as sociedades e as atitudes humanas” (Gonçalves, 2018, p. 257). Ela assume o diálogo enquanto meio para que os horizontes se encontrem e abandona toda compreensão de lei natural.

Assim, questões a respeito da sexualidade, por exemplo, não são mais interpretadas como “escolha” ou como a perversão de um princípio pré-estabelecido. Mesmo as questões de gênero, questões clínicas de origem, tais como técnicas artificiais de fecundação, cuidados efetivos e paliativos, políticas sociais de saúde, nutrição, mesmo as questões últimas da existência como a eutanásia, por exemplo, criação de políticas públicas de saúde, todas essas realidades são interpretadas e assumida como um apostolado dentro do teísmo na perspectiva da ética da proveniência. Ela abandona o conceito tradicional de lei natural e se entende como herdeira de uma tradição com a qual dialoga, mas sem abertura para a metafísica enquanto realidade que sustenta e incentiva a violência (Gonçalves, 2018).

Na mesma perspectiva desse teísmo fraco, com um pensamento que dialoga com a filosofia de Gianni Vattimo, é possível inferir alguns elementos importantes da Teologia

da Libertação, sobretudo através da reflexão do teólogo peruano Gustavo Gutierrez. Assim, a questão dos fracos do nosso tempo fica melhor desenvolvida e a importância do histórico, tão cara para a filosofia de Vattimo é corroborada.

A teologia latino-americana e caribenha compreende que a reflexão teológica é um ato segundo, porque deve ser precedida por um primeiro ato que é o da práxis histórica. Pensar a possibilidade de um cristianismo da compaixão e da solidariedade com os pobres, a partir dessa tendência teológica, implica que se tenha conhecimento e contato com a realidade contemporânea, porque é nela que ele se desenvolve e é para ela que ele retorna com finalidade e potencial subversivos. O teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, sobretudo em suas obras “Onde dormirão os pobres” e “A força histórica dos pobres”, desenvolve uma reflexão na qual a possibilidade desse cristianismo é evidenciada de maneira contemporânea. Ele interpreta a realidade da pobreza a partir das categorias de globalização e pós-modernidade e apresenta o cristianismo a partir da compaixão, da crítica profética e da solidariedade. Essa interpretação do cristianismo enquanto compaixão e solidariedade com os pobres foi bastante desenvolvida no contexto da América-Latina e do Caribe. Muitos são os sujeitos que contribuíram para que essa interpretação acontecesse. O teólogo Gustavo Gutiérrez representa a voz de todos aqueles que assumiram esse empreendimento, desde os leigos engajados até os ministros ordenados.

A história é o *locus* no qual a revelação de Deus se comunica aos seres humanos. As Sagradas Escrituras apresentam como esse evento de comunicação aconteceu ao longo dos tempos. Ela não é um livro de teologia no qual os diversos temas são apresentados de maneira orgânica e sistemática. É evidente que existe muito de teologia nas Sagradas Escrituras e também uma diversidade de recursos literários. Mas é preciso que frisemos a sua essência, o seu aspecto identificador mais importante. “Estamos diante de um conjunto de livros que narram a história de um povo. Mas não como faria um manual de história” (Gutiérrez, 1981, p. 15).

Assim, ela é um livro simples, porque escrito pelo povo e para o povo, mas enquanto obra literária é bastante complexa. Acontece que, sobretudo nos ambientes acadêmicos, compreende-se, devido essa sua complexidade, que ela é um material de estudo próprio para os exegetas, aqueles que possuem o instrumental necessário para interpretá-la de maneira correta. A função desse cientista é muito importante, mas, sem descuidar-se totalmente dos aspectos exegéticos, Gustavo Gutiérrez assume uma leitura das Sagradas Escrituras que a compreende como o “[...] livro de oração por excelência

[...]” (Gutiérrez, 1981, p. 16), que é bastante pertinente à nossa história, favorecendo que a repensemos constantemente, mas é, acima de tudo, uma “[...] leitura feita a partir dos ‘condenados da terra’, pois deles é o ‘reino dos céus’” (Gutiérrez, 1981, p. 17).

A experiência de fé do povo judeu não parte de questionamentos teóricos a respeito de Deus com o intuito de defini-lo filosoficamente e teologicamente. O fato histórico é o “[...] centro nervoso da fé de Israel” (Gutiérrez, 1981, p. 17). Assim, acima de tudo a “[...] Bíblia narra uma história” (Gutiérrez, 1981, p. 17). Não é uma obra historiográfica, mas um livro que narra os acontecimentos de um Deus que se comunica aos seres humanos através de sua Palavra. “A palavra de Javé é *dabar*: palavra e acontecimento ao mesmo tempo” (Gutiérrez, 1981, p. 18). Assim, quando Deus fala aos seres humanos na história, Ele acontece.

Esse acontecimento é professado pelo povo através de credos históricos (cf. Dt. 6, 20-25; Dt 26, 5b-9; Am 2, 10; 3, 2). Nesses credos, ainda não se tem o tema da aliança, “[...] neles só encontramos o fato histórico constitutivo, a libertação do Egito” (Gutiérrez, 1981, p. 19). Afinal, [...] o Deus de Israel: [é] um Deus que liberta” (Gutiérrez, 1981, p. 19). Assim, a característica de Deus enquanto *dabar*, palavra acontecimento, é a experiência de libertação. No entanto, esses credos não consistem em fechamentos a uma história que passou, mas a “[...] história da qual parte a fé bíblica é uma história aberta para o futuro” (Gutiérrez, 1981, p. 19). Ela ilumina o fato presente e enche de esperança a respeito de um futuro melhor, de libertação.

A revelação de Deus na história não é imparcial, pois ele “[...] é um Deus que toma o partido do pobre e o liberta da escravidão e da opressão” (Gutiérrez, 1981, p. 20). A sua força está a serviço da justiça e o seu poder é expresso na libertação do pobre. Assim, é “[...] na libertação do pobre que se dá a verdadeira ‘teofania’, a revelação de Deus” (Gutiérrez, 1981, p. 20). Não é possível conhecê-lo sem se comprometer com o seu projeto de libertação. Até porque o “[...] conhecimento de Deus é o amor por Deus; na linguagem bíblica, conhecer não é algo puramente intelectual – conhecer significa amar (Gutiérrez, 1981, p. 21. E “[...] conhecer Deus como libertador é libertar e fazer justiça” (Gutiérrez, 1981, p. 21). Conhecimento de Deus e práxis libertadora não são possíveis de seres desvinculados. Tanto que Gutiérrez também afirma que “[...] na relação com o pobre se expressa a relação com Deus” (Gutiérrez, 1981, p. 21). Nesse sentido, o pecado é o distanciamento do pobre, que equivale ao distanciamento de Deus e é a atitude que gera a injustiça. “Assumir uma opção contrária ao Deus que libertou Israel do Egito

para estabelecer a justiça e o direito significa furtar-se ao conhecimento de Deus. E isso se mede no terreno da prática” (Gutiérrez, 1981, p. 22).

Esse Deus que se manifesta na história e favorece a libertação estabelece aliança com o povo e exige que ele lhe seja fiel. “E sereis meu povo, eu serei para vós Deus” (Gutiérrez, 1981, p. 22). Essa é a forma que resume a aliança que Deus faz com o povo. Ela é uma “[...] dupla pertença, que liga Deus ao povo judeu” (Gutiérrez, 1981, p. 22). Essa pertença mútua fundamenta-se no amor de Javé, que se expressa na libertação do povo de sua servidão no Egito. O êxodo faz com que a aliança seja devidamente compreendida e favorece uma interpretação plena de sentido da libertação do Egito. “A libertação conduz à comunhão. E nesse processo se constrói o ‘povo de Deus’ (Gutiérrez, 1981, p. 23). “Ser justo é ser fiel à aliança, fidelidade é justiça e santidade” (Gutiérrez, 1981, p. 23). Assim, a santidade é compreendida em consonância à compreensão que apresentamos da revelação de Deus, que não desvincula conhecimento e práxis. Ser fiel a Deus é colaborar com a libertação do oprimido (Gutiérrez, 1981).

Um evento paradigmático para a fé de Israel é a experiência de exílio, sobretudo o da Babilônia. Ele faz com que o povo se compreenda de uma maneira melhor a partir de uma fé mais experimentada no sofrimento. É nesse sentido que se diz que “[...] o exílio provoca nele [no povo] um salto qualitativo” (Gutiérrez, 1981, p. 24). Esse salto é compreendido a partir de duas realidades. A primeira diz respeito à descoberta do universalismo, que consegue afirmar Deus como criador de todas as coisas. A segunda refere-se à percepção da nova aliança, que não é mais exterior, mas interior, ela é inscrita no coração (Gutiérrez, 1981).

“Se a fé bíblica é histórica, então a memória é importante” (Gutiérrez, 1981, p. 25). Não se compreende memória como mera dilatação da mente que recorda um evento passado. Antes, ela é um meio pelo qual a libertação e a aliança acontecem no presente. Ela é também liberdade e, portanto, é abertura para o futuro. Nesse sentido, a fé de Israel move-se na dialética entre memória e liberdade.

Em “Força histórica dos pobres” (1978), o autor desenvolve uma retomada histórica, com uma ênfase mais temática que cronológica. Percebe que a esperança continua no coração dos cristãos engajados no processo de libertação, mesmo que o contexto seja de desesperança. O fundamento e o incentivo dessa esperança são a entrega total de muitos cristãos ao martírio, que morreram defendendo a causa do Reino de Deus. Assim, eles não são mais coadjuvantes na história, mas eles mesmos fazem história, colocam-se no centro. “Os pobres estão passando ao centro da cena na sociedade e na

Igreja latino-americanas” (Gutiérrez, 1981, p. 109). A inserção popular favoreceu uma releitura do anúncio evangélico. Percebeu-se que são os pobres quem por primeiro evangelizam. Eles não são apenas os destinatários do Evangelho, mas também os seus portadores. Nesse sentido, sendo a mensagem evangélica subversiva da ordem estabelecida, pode-se dizer que eles são os portadores da força de subversão histórica. O fundamento espiritual que eles cultivam é de que Deus ama todas as pessoas, mas esse amor somente é compreendido através do pobre. Eles conseguem, a partir dessa experiência de amor, experimentar alegria em meio à tristeza, mas não é qualquer alegria, é uma alegria subversiva, pois é como que uma antecipação da libertação que um dia acontecerá plenamente. É por isso que oração e práxis não se desvinculam, mas se relacionam e se alimentam reciprocamente.

Enfim, no texto “A teologia a partir do reverso da história” (1977) o autor inicia a sua reflexão a partir da afirmação de que a prática popular é o fato maior da Teologia da Libertação. Essa prática levanta alguns questionamentos, sobretudo no cenário social e político e, a partir deles, questiona-se também a própria consciência cristã. Os desafios que são oriundos da prática são o lugar inicial da Teologia da Libertação e o critério de discernimento de seus questionamentos. Compreende-se que a teologia responde às interpelações históricas, sobretudo a essas experimentadas na prática, e situa-se em bases materiais, isto é, na realidade concreta.

Nesse sentido, é função do teólogo ser aquilo que o filósofo italiano Antônio Gramsci chamava de “intelectual orgânico”. Ele precisa inserir-se efetivamente nesses contextos e, a partir deles, desenvolver uma reflexão que seja ela mesma subversiva. No cenário da reflexão teológica, a teologia chamada progressista distancia-se daquela da libertação, pois ela preocupa-se em responder às indagações do espírito moderno e a sua interlocutora é a classe burguesa. Assim, distingue-se também da tradicional, que se articula a partir do mundo feudal e do chamado antigo regime. O interlocutor da teologia progressista é o explorador do pobre, que, por sua vez, é o interlocutor da teologia da libertação. Aquela teologia distancia-se dos “sem história” para poder dialogar com os vencedores, aqueles que durante séculos protagonizaram a história. Ela questiona a fé no âmbito próprio da religião. Ela não contempla os problemas próprios dos não-homens e não-pessoas, que acontecem propriamente no âmbito dos campos econômico, social e político. É uma teologia diferente, mas é propriamente também teologia. É preciso uma libertação da teologia para que ela seja solidária com os pobres.

Essas notas do pensamento de Gustavo Gutierrez possibilitam que afirmemos que o teísmo não-religioso do Vattimo é necessariamente libertador e amigos dos pobres, os enfraquecidos do nosso tempo. É preciso que entendamos que contar a história a partir do reverso, tal como afirmamos com o teólogo peruano e deveras com o filósofo italiano, é um empreendimento que precisa ser assumido com intensidade e verdade. Nosso trabalho tem essa intenção de não apenas apresentar as perspectivas, tal como foi trabalhado nos tópicos, mas também prospectivas, é preciso estar com os pés no chão do presente histórico, mas trabalhar para que esse teísmo não-religioso não seja apenas um tema a ser estudado e sim uma realidade que se constrói nesse movimento de construção e dissolução que é o garantidor da liberdade e do pleno distanciamento das narrativas metafísicas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALEEIRO, C. A. S. O sentido da secularização em Vattimo. *Correlatio*, n. 15, p. 80-91, 2009.

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

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

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

DE LUBAC, Henri. **A Escritura na Tradição**. São Paulo: Paulinas, 1970

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

_____. Cristianismo hoje: a caritas como referencial teológico fundamental. *Interações – cultura e comunidade*, v. 10, n. 18, p. 210-228, 2015.

_____. Niilismo e cristianismo no pensamento enfraquecido de Gianni Vattimo. *Sacrilegens*, v.8, n. 1, p.61-74, 2011.

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

GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. **Cristianismo e relativismo: verdade ou fé frágil?** Trad. Antônio Bicarato. Aparecida, São Paulo: Santuário, 2011.

GONÇALVES, P. S. L. Pensar Deus em perspectiva do feminino. Em busca de legitimidade hermenêutica. *Ephata*, v. 4, n. 2, p. 115-132, 2022.

_____. Fazer teologia em época de pandemia: atenção aos sinais dos tempos. *Ephata*, 3, n. 2, p. 99-126, 2021.

_____. Pensar Deus “hoje” à luz da hermenêutica niilista. *Estudos Teológicos*, v. 60, n. 2, p. 517-532, 2020.

_____. A evocação do pensiero debole na Teologia da Libertação. *Interações*, v. 13, n. 24, p. 391-413, 2018a.

_____. Religião e ética no cristianismo não religioso: uma abordagem a partir de Gianni Vattimo. *Pistis & Práxis*, v. 10, n. 2, p. 244-268, 2018b.

_____. **Ontologia e hermenêutica teológica**. Aparecida, São Paulo: Ed. Santuário, 2011.

_____. Análise da herança cultural helênica na reflexão teológica, em busca de novos paradigmas que superem os limites e impasses legados por ela num contexto pós-moderno. *Revista de Cultura Teológica*, n. 47, ano XII, p. 29-48, 2004.

GUERRI, Giordano. **Eretico e profeta. Ernesto Buonaiuti, un prete contro la chiesa**. Turim: UTET, 2007.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **A força histórica dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1984.

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

_____. **Nietzsche, v. I e II**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. A palavra de Nietzsche “Deus morreu”. In: HEIDEGGER, Martin. **Caminhos de Floresta**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, p. 241-305.

HERRERA, J. A. R. Supuestos kenóticos del pensamiento débil. *A Parte Rei*, n. 54, p. 1-5, 2007.

LÖWITH, Karl. **O sentido da história**. Rio de Janeiro: Editora Almeida, 1991.

MARIANI, C. M. C B. Lições da (in)comum família de Nazaré: uma reflexão em resposta à interpelação do Sínodo da Família. *Atualidade Teológica*, v. 21, n. 57, p. 541-569, 2017.

MONDIN, Battista. **Os grandes teólogos do século vinte**. São Paulo: Paulinas, 1979.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

PAIVA, M. A. Da veritas à caritas: a religião depois da religião. *Horizonte*, v. 13, n. 37, p. 406-427, 2015.

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

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

RAHNER, Karl. Deus Trino, fundamento transcendente da história da salvação. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. (Ed.). **Mysterium Salutis: Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica**. Petrópolis: Editora Vozes LTDA, 1972, p. 283-359.

_____. **Teologia e antropologia**. São Paulo: Paulus, 1969.

RICOEUR, Paul. **Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido**. México: Siglo XXI, 1995.

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

RORTY, Richard – VATTIMO, Gianni. **O futuro da religião. Solidariedade, caridade e ironia**. Rio de Janeiro: Delume Dumará, 2006.

SALES, O. L. P. F. A vocação niilista da hermenêutica filosófica de Gianni Vattimo radicada no processo da secularização cristã. *Horizonte*, v. 13, n. 39, p. 1580-1608, 2015.

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

SPANNEUT, Michel. **Os padres da Igreja - Vol. II: Séculos IV a VIII**. São Paulo: Loyola, 2002.

SILVA, W. S. Sobre imagens: tecnologia invisíveis e a transparência do espetáculo. *Em Questão*, v. 17, n. 2, p. 225-236, 2011.

VATTIMO, Gianni. **Não ser Deus: uma autobiografia a quatro mãos**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2019.

_____. **Crer que se crê: é possível ser cristão apesar da Igreja?** Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2018a.

_____. **Da Realidade: finalidades da filosofia**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2018b.

_____. **Adeus à verdade**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2016.

_____. **Depois da Cristandade. Por um Cristianismo não religioso**. Rio de Janeiro / São Paulo: Record, 2004.

_____. **O fim da Modernidade**. São Paulo: Martins, 2002.

ZEFERINO, J. Karl Barth: uma breve introdução a seu pensamento no horizonte da ética teológica. *Revista de Cultura Teológica*, n. 89, ano XXV, p. 309-331, 2017.

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