

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

LUCAS PEREIRA DA SILVA FREITAS

**A SECULARIZAÇÃO NA COMPREENSÃO DO CRISTIANISMO
NÃO-RELIGIOSO DE GIANNI VATTIMO: DO ESQUECIMENTO
DO SER À SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA**

CAMPINAS-SP

2025

LUCAS PEREIRA DA SILVA FREITAS

**A SECULARIZAÇÃO NA COMPREENSÃO DO CRISTIANISMO
NÃO-RELIGIOSO DE GIANNI VATTIMO: DO ESQUECIMENTO
DO SER À SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA**

Dissertação, apresentada como exigência para obtenção do Título de Mestre em Ciências da Religião, 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.

Orientador: Prof. Dr. Renato Kirchner.

CAMPINAS-SP

2025

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

Freitas, Lucas Pereira da Silva

F862s

A secularização na compreensão do cristianismo não-religioso de Gianni Vattimo: Do esquecimento do ser à superação da metafísica / Lucas Pereira da Silva Freitas. – Campinas-SP: PUC-Campinas, 2025.

193 f.

Orientador: Renato Kirchner.

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas-SP, 2025.

Inclui bibliografia.

1. Secularização. 2. Cristianismo Não-Religioso. 3. Do esquecimento do ser à superação da metafísica. I. Kirchner, Renato . II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais. PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO. III. Título.

LUCAS PEREIRA DA SILVA FREITAS

**A secularização na compreensão do cristianismo
não- religioso de Gianni Vattimo: Do esquecimento
do ser à superação da metafísica**

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

APROVADA: 30 de maio de 2025.

Documento assinado digitalmente:
 **FREDERICO PIEPER PIRES**
Data: 05/06/2025 11:01:50-0300
Verifique em <https://validar.its.gov.br>

PROF. DR. FREDERICO PIEPER PIRES (UFJF)


PROF. DR. PAULO SERC (PUC-CAMPINAS)


PROF. RENATO KIRCHNER– PRESIDENTE (PUC-CAMPINAS)

DEDICATÓRIA

Dedico esta dissertação a todos aqueles que, assim como eu, acreditam e se empenham na construção de um mundo comprometido com a interpretação, a linguagem e a promoção do conhecimento, em oposição à desinformação e à confusão.

Estendo meu sincero agradecimento a todos os educadores e pesquisadores que dedicam suas vidas à nobre tarefa de buscar, aprofundar e compartilhar o saber, contribuindo para a formação crítica e ética da sociedade.

De modo especial, dedico este trabalho a Valéria Pereira da Silva Freitas e José Guilherme de Freitas, meus pais, cuja dedicação incansável, retidão de caráter, ética e amor incondicional foram fundamentais em toda a minha trajetória. Sem seus exemplos, conselhos e incentivos, eu não teria alcançado sequer a conclusão da graduação, quanto mais a realização deste mestrado.

Também dedico ao meu irmão, Gustavo Pereira da Silva Freitas, uma inspiração na escrita, alguém que conhece de perto meus desafios e foi fundamental nos primeiros passos deste trabalho enquanto pré-projeto. Quando nem eu mesmo sabia que meu referencial seria Gianni Vattimo, ele já me ajudava a encontrar caminhos e a acreditar na força das ideias.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, ao Professor Dr. Renato Kirchner pela atenção, orientação e acolhimento dedicados ao longo de toda a realização desta dissertação e durante o percurso do mestrado. Sua escuta atenta e seus valiosos comentários foram fundamentais para o amadurecimento deste trabalho.

Estendo meu agradecimento aos Professores Dr. Breno Martins Campos e Dr. Glauco Barsalini, cujas contribuições foram essenciais desde minha formação na graduação em Ciências Sociais. Suas orientações, sempre generosas e instigantes, continuam a ressoar em minha trajetória acadêmica.

Registro também minha sincera gratidão ao Professor Dr. Jefferson Zeferino, por seu compromisso constante em oferecer uma abordagem plural e sensível no ensino sobre religião, bem como por sua acolhida durante meu estágio supervisionado.

Agradeço ao grupo de pesquisa Religião, Epistemologia e Fenomenologia da PUC-Campinas, coordenado pelos Professores Dr. Renato Kirchner, Dr. Marcio Cappelli e Dr. Paulo Sergio Lopes Gonçalves, e a todos os seus integrantes, pelo convívio intelectual enriquecedor, pelo apoio e pelos estímulos recebidos nos últimos dois anos.

Aos demais professores dos cursos de Ciências Humanas da PUC-Campinas, aos funcionários da instituição e aos colegas e amigos que, direta ou indiretamente, contribuíram para a elaboração deste trabalho, deixo também meu reconhecimento. Sou especialmente grato aos professores membros da banca examinadora, cujas leituras atentas e sugestões críticas foram indispensáveis para o aprimoramento e a sistematização desta dissertação.

À Marlei Costa, Corpo Técnico-Administrativo, pela atenção e zelo com as demandas que solicitei, deixo meu especial agradecimento.

Ao Professor Dr. Douglas Ferreira Barros, diretor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas, agradeço pelo apoio e pela condução cuidadosa do programa, que tanto contribuiu para a consolidação deste trabalho.

À Natassia Stephannie Agostini, pela paciência, pelo apreço à fenomenologia, pelos diálogos sinceros diante da pesquisa e da reflexão filosófica, por me auxiliar na apresentação e por sempre me incentivar a dar o meu melhor. Seu apoio fez toda a diferença.

Aos filósofos Gianni Vattimo, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer – e a seus comentadores e intérpretes – por construírem a ponte que une a pós-modernidade à religião, bem como por conduzirem a filosofia (hermenêutica, genealogia e compreensão do ser) enquanto fio condutor para a compreensão do nosso tempo, deixo minha profunda admiração e reconhecimento.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação da PUC-Campinas pelo apoio financeiro parcial concedido por meio da bolsa de estudos nos meses iniciais da pesquisa – Bolsa Reitoria, auxílio que foi de grande relevância para a realização desta pesquisa e para meu desenvolvimento acadêmico.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

RESUMO

Este estudo investiga as contribuições do filósofo Gianni Vattimo para o pensamento filosófico e religioso na era pós-moderna, partindo da problemática do esquecimento do ser para o foco na Superação da Metafísica e sua expressão nas formas contemporâneas de compreender um fenômeno religioso da caridade. Vattimo desafia os paradigmas convencionais da filosofia e religião, defendendo uma abordagem hermenêutica e interpretativa da realidade. Exploraremos temas como a superação da metafísica, o niilismo, o diálogo com Nietzsche e Heidegger, e o conceito de “cristianismo não-religioso”. Utilizando como base sua obra seminal *O fim da modernidade: Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna* (1987), examinaremos como Vattimo elabora suas ideias sobre o enfraquecimento das verdades e a superação da metafísica tradicional, as quais são desenvolvidas em praticamente toda sua obra, mas com maior atenção para *Crer que se crê*, *Depois da cristandade*, *As aventuras da diferença*, *A sociedade transparente*, *Adeus à verdade*, *Não ser Deus* e *O futuro da religião*. Destacaremos a ênfase de Vattimo na flexibilidade, subjetividade e multiplicidade de perspectivas na compreensão da filosofia e espiritualidade contemporâneas, que rejeitam dogmas rigidamente definidos. Nossa pesquisa adota uma abordagem crítica, bibliográfica e hermenêutica, situando o pensamento de Vattimo em seu contexto histórico e filosófico. Além disso, analisaremos passagens das obras de Vattimo, dialogando com seus comentadores e interlocutores, combinando uma abordagem qualitativa de revisão da literatura com a proposta hermenêutica. Enfatizaremos a análise de conceitos como ser, religião e pós-modernidade, adotando a metodologia hermenêutica filosófica. Finalmente, pretendemos contribuir para o debate moderno sobre a interação entre filosofia e ciências da religião, a partir da superação da metafísica e como essa se relaciona com a crise da razão para a religiosidade, especialmente em relação ao fenômeno do “cristianismo não religioso” e ao problema do esquecimento do ser, oferecendo uma interpretação hermenêutica desses conceitos na contemporaneidade.

Palavras-chave: Gianni Vattimo, pós-modernidade, hermenêutica, superação, metafísica.

ABSTRACT

This study investigates the contributions of philosopher Gianni Vattimo to philosophical and religious thought in the postmodern era, starting from the problem of the forgetfulness of being to the focus on the Overcoming of Metaphysics and its expression in contemporary forms of understanding the religious phenomenon of charity. Vattimo challenges conventional paradigms of philosophy and religion, advocating for a hermeneutic and interpretative approach to reality. We will explore themes such as the overcoming of metaphysics, nihilism, dialogue with Nietzsche and Heidegger, and the concept of “non-religious Christianity.” Based on his seminal work *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in the Postmodern Culture* (1987), we will examine how Vattimo develops his ideas on the weakening of truths and the overcoming of traditional metaphysics—ideas that are present throughout much of his work, with particular emphasis on *Belief, After Christianity, The Adventure of Difference, The Transparent Society, Farewell to Truth, Not Being God, and The Future of Religion*. We will highlight Vattimo’s emphasis on flexibility, subjectivity, and the multiplicity of perspectives in understanding contemporary philosophy and spirituality, which reject rigidly defined dogmas. Our research adopts a critical, bibliographical, and hermeneutic approach, situating Vattimo’s thought in its historical and philosophical context. Furthermore, we will analyze passages from Vattimo’s works, engaging in dialogue with his commentators and interlocutors, combining a qualitative literature review with the hermeneutic method. We will emphasize the analysis of concepts such as being, religion, and postmodernity, adopting the philosophical hermeneutic methodology. Finally, we aim to contribute to the modern debate on the interaction between philosophy and the science of religion, from the perspective of the overcoming of metaphysics and how it relates to the crisis of reason in religiosity—especially concerning the phenomenon of “non-religious Christianity” and the problem of the forgetfulness of being—offering a hermeneutic interpretation of these concepts in the contemporary context.

Keywords: Gianni Vattimo, post-modernity, hermeneutics, overcoming, metaphysics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
Capítulo 1: METAFÍSICA E ONTOLOGIA DA ATUALIDADE: ECOS DA MORTE DE DEUS.....	39
1.1 - A instigação filosófica de Vattimo e a metafísica.....	39
1.2 - O problema do esquecimento do ser e a ontologia da atualidade.....	64
1.3 - Da morte de Deus.....	74
Capítulo 2: NIILISMO ATIVO COMO DESTINO: CRISE DA RAZÃO E A SUPERAÇÃO DA VIOLÊNCIA METAFÍSICA.....	86
2.1 - A superação da metafísica a partir da <i>Verwindung</i>	86
2.2 - A ideia de “superação” em Vattimo.....	93
2.3 - Para além da violência metafísica: a superação da metafísica pela busca da caridade.....	95
2.4 - Crise da razão, historicidade e niilismo.....	99
2.5 - Crise da concepção de sujeito.....	102
2.6 - Historicidade ontológica e secularização.....	107
Capítulo 3: ENTRE A SECULARIZAÇÃO E O SAGRADO: PENSAMENTO FRACO E O ESQUECIMENTO DO SER ENQUANTO IMPULSIONADORES DO RETORNO RELIGIOSO.....	111
3.1 - Secularização e pensamento fraco: uma vivência menos dogmática e objetiva da espiritualidade.....	117
3.2 - A secularização enquanto “verdade” do cristianismo e a análise social religiosa de Vattimo.....	123
3.3 - O retorno da religião e sua possibilidade de lidar com o problema do esquecimento do ser.....	137
Capítulo 4: O CRISTIANISMO NÃO RELIGIOSO: A HERMENÊUTICA DO PENSAMENTO FRACO NA SECULARIZAÇÃO E O ENFRENTAMENTO DA ONTOTEOLOGIA.....	147
4.1 - Ontoteologia e a finitude da <i>Verwindung</i>	159
4.2 - Hermenêutica do pensamento fraco pelo núcleo cristão da <i>caritas</i>	166
4.3 - Um caminho ético e político – a saída do ser também é revelação cristã.....	170

EPÍLOGO..... 176

CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 184

REFERÊNCIAS..... 187

INTRODUÇÃO

A filosofia de Gianni Vattimo¹ representa uma resposta às complexas problemáticas da cultura pós-moderna, que se caracteriza pela crescente descrença nas verdades absolutas, na superação da metafísica² e pela emergência do niilismo³. Neste contexto, Vattimo se destaca por sua abordagem hermenêutica e interpretativa da realidade, desafiando e dando advertências frente às estruturas tradicionais da filosofia e da religião. A hermenêutica deve ser vista como uma prática que reflete a historicidade e a pluralidade das interpretações, é o método da intersubjetividade que abarca a teoria das operações de compreensão, não se limitando a um conjunto de regras rígidas, mas se transforma em um espaço de encontro e negociação de significados. Cabe aqui elucidar a visão de Etienne Alf Higuët sobre a teoria da hermenêutica na área das Ciências da Religião:

A palavra *hermenêutica* (do grego *hermeneia*, “interpretação”, relacionada com Hermes, mensageiro dos deuses, responsável pela comunicação) designa a disciplina, os problemas, os métodos que dizem respeito à interpretação e à crítica dos textos, especialmente dos símbolos: “A hermenêutica é a teoria das operações de compreensão em sua relação com a interpretação dos textos”. Utiliza-se o termo, sobretudo, a respeito das obras literárias, mas também a respeito de todas as categorias de obras de artes, das narrativas mitológicas, dos sonhos, das diversas formas de literatura, da jurisprudência, da linguagem em geral, e até das ações e acontecimento, à medida que vêm à linguagem. (Higuët, 2013, p. 457)

A hermenêutica foca na interpretação e no significado dos fenômenos, tomando o contexto cultural, histórico e subjetivo como fundamental para a compreensão de ações e textos. Essa abordagem busca entender o sentido e as intenções por trás das ações humanas,

¹ Gianni Vattimo (1936-2023) foi um filósofo e político italiano, tendo marcado época e deixado um profundo legado para um entendimento consistente dos fenômenos pós-modernos, assim como tendo sido um comentador ferrenho da obra de Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger.

² Gianni Vattimo (2011) argumenta que a superação da metafísica é uma característica central da pós-modernidade e uma das contribuições mais importantes de filósofos como Friedrich Nietzsche. Para Vattimo, a superação da metafísica implica várias mudanças fundamentais na forma como entendemos a filosofia, a cultura e a nossa relação com o mundo, como o declínio da verdade absoluta, desconstrução das metanarrativas, aberturas para hermenêuticas, como a contingência e tolerância das interpretações.

³ Para Vattimo, o niilismo não é apenas a ausência de significado ou valor, mas é também uma consequência do declínio da metafísica tradicional. Ele argumenta que a modernidade trouxe consigo uma descrença nas metanarrativas absolutas e na ideia de verdades universais e imutáveis. Com o declínio dessas certezas metafísicas, surge o niilismo como uma consequência do esgotamento das grandes narrativas da filosofia tradicional. Vattimo vê o niilismo não como uma catástrofe, mas como uma oportunidade. Ele propõe uma interpretação positiva do niilismo, sugerindo que esse esvaziamento de significados absolutos permite a emergência de uma visão mais pluralista e aberta do mundo. Para ele, a falta de fundamentos metafísicos rígidos abre espaço para a valorização da diversidade, da tolerância e da interpretação subjetiva. Assim, a emergência do niilismo para Vattimo está intrinsecamente ligada ao declínio das estruturas metafísicas tradicionais e é vista como uma oportunidade para uma compreensão mais flexível e pluralista da existência humana.

reconhecendo que o conhecimento é intermediado por perspectivas e interpretações, por intermédio das maneiras de expressão e apreensão do mundo circundante humano. Para Vattimo, a hermenêutica não busca uma verdade universal sobre o *ser*, mas sim interpreta seu sentido dentro dos contextos histórico e cultural. Diante dos acontecimentos filosóficos do século XX, Vattimo rejeita uma visão fixa do *ser*, defendendo que ele se manifesta de forma plural e contingente em cada época e sociedade. De acordo com Vattimo (2018b, p. 175): “Ser é tempo. O Ser é a temporalidade. [...] Historicidade quer dizer mortalidade. Sem mortalidade, sempre estaríamos todos aqui e o Ser não poderia se dar em novas iluminações.”

Vattimo foi um renomado filósofo italiano cujo pensamento abrange desde a política até a religião, passando pela cultura e pela ética. Sua trajetória pessoal e intelectual é marcada por defender que o niilismo pode ir de encontro a uma espiritualidade que esteja a favor de elementos não metafísicos para o cristianismo e esse é um caráter específico daquilo que chamará de pós-metafísica⁴ e que abrangerá nossa pesquisa.

O fato de que a filosofia pós-metafísica se veja compelida a passar a história do ser como a história de enfraquecimento não é algo que se possa separar da sua pertinência a esta tradição. [...]. 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, 2004b, p. 34-35)

Nascido em Turim, Itália, em 1936, Vattimo foi criado em um ambiente que mesclava influências políticas, religiosas e culturais. Desde jovem, ele se viu imerso no contexto sociopolítico da Itália do pós-guerra, tornando-se inicialmente associado ao comunismo e ao marxismo. No entanto, ao mesmo tempo, Vattimo também cultivava uma profunda conexão com a fé católica, influenciada pela educação que recebeu na rua e na paróquia. Sua jornada pessoal também inclui aspectos íntimos, como sua identidade homossexual, uma faceta de sua vida que ele não escondeu e que impactou em sua visão de mundo e em sua compreensão da moralidade e da sociedade.

⁴ O termo “pós-metafísica”, também empregado pelo sociólogo e filósofo alemão Jürgen Habermas na década de 1980, especialmente em sua obra *Pensamento pós-metafísico*, surge no contexto de uma crítica ao fundacionalismo, à razão instrumental e à tradição da metafísica clássica.

Sou um filho das instituições. Religiosas, no meu caso. Fui educado por entidades. [...] Começo a frequentar o Salão Paroquial San Filippo Neri, ao lado de casa e de cujo pátio se veem as janelas do Palácio Campana. Não por fé, mas pela companhia, pelas brincadeiras. Mesmo assim, uma passagem decisiva em minha vida. [...] Eu era um santinho. Missa todo dia de manhã; único problema, confessar em tempo, na noite anterior, se tivesse cometido “atos impuros”, para poder comungar no dia seguinte. (Vattimo, 2018b, p. 58-59)

Vattimo destaca-se no campo intelectual por suas ideias inovadoras e provocativas, anunciando que podemos entender a secularização enquanto fenômeno religioso pela superação da metafísica. Em sua obra, o autor desafia as pretensões de verdade e razão absolutas, propondo uma interpretação filosófica marcada pela contingência e pluralidade das análises sociais e filosóficas. Para ele, o reconhecimento e a celebração da multiplicidade de vozes e perspectivas são essenciais, expressando, assim, um novo modo de ser capturado pela ontologia hermenêutica. Tal abordagem inaugura um entendimento da existência como radicalmente interpretativa, rejeitando verdades universais e estáveis em favor de uma concepção aberta e dinâmica da realidade. De acordo com Vattimo (2018b, p. 129): “Uma possibilidade, embora totalmente indefinida, de um novo modo do ser não mais fundado na subjetivação do ser humano e na objetivação do mundo.”

A guinada no pensamento de Vattimo pode ser compreendida como uma resposta às obras de Martin Heidegger⁵ e Friedrich Nietzsche⁶, especialmente no que tange ao plano do *ser* e à relação com sua própria herança religiosa que ambos discutem. Vattimo (2018b, p. 37), impulsionado pela leitura de Heidegger, busca entender a história do *ser* de uma forma que não apenas capte a essência do *ser*, mas também a sua transformação ao longo do tempo, em diálogo com sua própria experiência e tradição. Heidegger (2005a), ao abordar a questão do *ser*, propõe uma superação da metafísica, levando Vattimo a refletir sobre como essa superação pode ser entendida em relação à modernidade. Para ele, a modernidade se caracteriza por uma busca constante de esclarecimento e enfraquecimento, onde a história do pensamento é vista como

⁵ Martin Heidegger (1889-1976) foi um filósofo alemão, considerado um dos pensadores mais influentes da filosofia do século XX. Heidegger é conhecido principalmente por suas contribuições para a fenomenologia, uma corrente filosófica que busca investigar e descrever a experiência consciente do ser humano. Ele argumentava que a filosofia tradicional havia perdido de vista a experiência concreta, tornando-se excessivamente abstrata e distante da vida real, e com isso desenvolveu o conceito de “Dasein”, que pode ser traduzido como “ser-aí”. Ele descreve Dasein como a forma fundamental em que os seres humanos existem no mundo, envolvidos em suas preocupações e interações cotidianas.

⁶ Friedrich Nietzsche (1844-1900) foi um filósofo alemão, conhecido por suas críticas à moralidade cristã, à metafísica tradicional e às instituições culturais de sua época. Sua obra desafiou o pensamento ocidental e teve um impacto profundo na filosofia, religião, psicologia, arte e política.

um contínuo avanço. Essa perspectiva implica uma reapropriação dos fundamentos do pensamento europeu, que Vattimo analisa criticamente.

Nietzsche (1973), por sua vez, traz à tona a problemática do eterno retorno, que, para Vattimo (1987, p. 7), pode ser interpretada como um convite à reflexão sobre a repetição e a transformação da história. A conexão entre Nietzsche e Heidegger para Vattimo se dá na busca por uma atitude que enfrente a herança do pensamento europeu, reconhecendo que a modernidade não é apenas um pensamento de progresso contínuo, que não lida apenas com o ser humano, mas com o *ser*, em um campo de tensões e ressignificações. Assim, o “pós” em seu pensamento não é apenas uma negação do passado, mas uma atitude que procura entender a tradição judaico-cristã e suas intersecções com o secularismo contemporâneo. Essa perspectiva abre espaço para uma dimensão ontológica da história, onde a superação não se dá por um simples avanço, mas pela reinterpretação e pelo reconhecimento das múltiplas camadas que compõem a experiência humana. Vattimo propõe, portanto, um diálogo entre o legado filosófico e a atualidade, buscando uma nova forma de habitar o mundo que respeite suas complexidades e contradições, a história do *ser*.

A guinada – aliás, a dupla guinada, junto com a descoberta de Nietzsche – mais importante de minha experiência especulativa. Certamente aquela de onde tudo se originou. Heidegger escreve: não estamos num plano em que há apenas o homem, mas em que há, antes e acima de tudo, o Ser. Essa história do Ser me intriga porque parece capaz de abranger minha herança religiosa e, além disso, vejo nela – não com tanta clareza no início, mas certamente é o que me prende desde aquele momento – uma perspectiva filosófica, e também existencial e política, de liberdade, de libertação. (Vattimo, 2018b, p. 37)

Essa dissertação se propõe, a partir da visão de “história do *ser*” na obra de Vattimo, investigar o cristianismo enquanto religião e sua herança frente ao pensamento ocidental a partir da problemática do “esquecimento do *ser*”, central na obra do autor. Ao adotar esse conceito como fio condutor, buscamos compreender não apenas a relação ontológica do cristianismo com a experiência existencial, mas também suas manifestações na pós-modernidade⁷. Vattimo

⁷ Para Vattimo (1987), a pós-modernidade é um momento de transição que traz consigo a desconstrução das verdades absolutas e das narrativas metafísicas que dominaram a modernidade. Vattimo vê a pós-modernidade como uma oportunidade de valorizar a pluralidade e a diversidade de perspectivas, em contraposição às certezas rígidas da tradição filosófica e religiosa. Sua obra propõe que a pós-modernidade favorece uma nova forma de espiritualidade que se afasta do dogmatismo, permitindo uma abordagem mais autêntica e livre em relação à religião e à moralidade. Essa nova visão é fundamentada na ideia de que a verdade é interpretativa e situacional, em vez de absoluta, promovendo uma ética da diferença que busca mitigar a violência e promover a compreensão entre diferentes tradições e visões de mundo. Assim, para Vattimo, a pós-modernidade é uma era de abertura, onde a hermenêutica e a interpretação se tornam ferramentas essenciais para lidar com a complexidade da experiência humana.

(2018b, p. 38) argumenta que o “esquecimento do ser” é uma característica não só da modernidade, mas da história da religião, onde a busca por verdades absolutas obscurece a vivência espiritual autêntica. Esta pesquisa buscará examinar como o cristianismo, muitas vezes centrado em dogmas, se articulou em torno desse esquecimento e como as expressões pós-modernas tentam resgatar a experiência do *ser*, valorizando a subjetividade e a pluralidade.

Heidegger lê Nietzsche e aos poucos reconstrói a história das Ideias de Platão até a Modernidade, até hoje, isto é, até o experimento científico dos positivistas que, para Heidegger, é o auge do esquecimento do Ser. Começo a me bater em torno desse problema, que é também o fio condutor de todo o meu trabalho filosófico. (Vattimo, 2018b, p. 38)

Sua abordagem da religião abrange a modernidade, defendendo que há um retorno religioso, cuja religião não desaparece, mas passa por uma transformação. Ele propõe uma interpretação não dogmática do cristianismo, na qual a mensagem cristã pode ser vista como uma fonte de inspiração para uma ética da liberdade e da solidariedade, sendo o Cristianismo uma “religião que anula a si mesma”, anulando pela secularização os dogmatismos.

Todos os fenômenos de secularização da modernidade enquanto dessacralização do sagrado são herança do cristianismo. O enfraquecimento é uma visão da Modernidade como verdadeira realização do cristianismo em termos não sacros. [...] O niilismo pós-moderno é a forma atualizada do cristianismo. E assim o pensamento fraco é a única filosofia cristã no mercado. Mas o mercado não está nem aí. [...] Quanto ao cristianismo, penso que é uma religião que anula a si mesma, no sentido de que anula todos os dogmatismos. Portanto, se Deus quiser, uma “religião não religião”. Esta é a única coisa a pregar. As outras soluções disponíveis no mercado se enfileiram de um lado ou do outro: você se alinha entre os cristãos, ou se alinha entre os fundamentalistas racionalistas, ou entre os fundamentalistas islâmicos. Não é que eu não queira me alinhar. Quero me alinhar entre os “fraquistas”. Mas somos quatro gatos pingados. (Vattimo, 2018b. p. 164-165)

Uma das concepções mais chamativas de Vattimo é sua proposta de reconciliação entre o niilismo de Nietzsche e o cristianismo. O filósofo sugere que, longe de serem opostos irreconciliáveis, esses dois sistemas de pensamento compartilham uma preocupação com a liberdade, a autenticidade e a superação das estruturas metafísicas tradicionais. Vattimo (1987, p. 16) também critica a ideia do direito natural e bioético enquanto imutável, argumentando que ela é baseada em pressupostos metafísicos que não são mais sustentáveis em uma era pós-metafísica. Sua filosofia defende uma abordagem ética mais flexível, baseada na compaixão e

no diálogo, em oposição a princípios absolutos e universais. A hermenêutica deve ser pensada, de acordo com Vattimo (1999, p. 20) “como o resultado de um curso de eventos [...], como conclusão de uma história que não achamos poder contar (interpretar), a não ser nos termos niilistas”, uma vocação da tomada de enfraquecimento das verdades. Sendo assim, todo conhecimento de religião possui nuances incompletas, há na hermenêutica um limite para toda pretensão totalizadora e, com isso todo estudo sobre religião nesse viés deve estar sob uma epistemologia “fraca”.

Apesar de sua profunda conexão com o catolicismo, Vattimo também expressa críticas à instituição da Igreja, bem como ao parlamento europeu que discute a secularização no viés de preocupação com a instituição religiosa. Em suas entrevistas, o autor afirmava que a instituição muitas vezes cria obstáculos à fé autêntica, especialmente quando se torna dogmática e inflexível. Como mostra a entrevista feita por António Marujo ao autor:

Comunista, marxista, católico, homossexual. O filósofo italiano Gianni Vattimo, que já foi eurodeputado, diz que é possível o encontro entre o niilismo de Nietzsche e o cristianismo. É contra a ideia do direito natural e afirma que a Igreja lhe cria vários obstáculos à fé. Nascido em Turim em Janeiro de 1936, Gianteresio (Gianni) Vattimo tem trabalhado a questão do retorno ao religioso e o pensamento de Nietzsche. (Marujo, 2008)

Dentro da obra de Vattimo, a verdade se manifesta pelos horizontes linguísticos e abarca o tempo presente, situando-se na pós-modernidade. O autor critica a concepção de verdade como uma responsabilidade de corresponder a uma verdade absoluta e universal, associada à metafísica tradicional. Ele propõe uma visão histórica e interpretativa da verdade, que surge de contextos específicos e está sempre condicionada pelo tempo. Para Vattimo, a verdade não é algo imutável, mas algo que se desvela de maneira plural e contingente. Ele desenvolve a concretização do procedimento genealógico de Nietzsche, reinterpretando tudo que o filósofo chamou de “forte” em uma perspectiva hermenêutica que o atrela ao “fraco”, caracterizando-o não como absoluto, mas como interpretativo. Nietzsche defendia uma filosofia da errância e da abertura, sendo considerado o último dos metafísicos por Heidegger, enquanto a pós-modernidade resgata traços que haviam sido descartados em períodos anteriores. Como argumenta Vattimo:

Para Heidegger, Nietzsche é decerto um pensador metafísico para ser lido em função do problema do ser; mas é também, e fundamentalmente, o último pensador da história

da metafísica, na qual esta história chega ao seu termo. [...] tem a ver não só com a leitura de Nietzsche mas também com o significado que se atribui a Heidegger e, mais em geral, à própria filosofia, nesta época que surge, em todos os diferentes sentidos pensados por Dilthey e por Heidegger, uma época de “fim da metafísica”. (Vattimo, 1990, p. 10-11)

Vattimo, em suas obras, retoma pensamentos paulinos da tradição religiosa, inspirando-se na noção de *kénosis*. Ele argumenta que muitos dos fundamentos que eram tidos como sólidos são, na verdade, construções históricas, e que a tradição religiosa e filosófica sempre privilegiou o imediato e o presente. Contudo, na pós-modernidade, essa centralidade se desloca para o distante e o ausente. Dessa forma, Vattimo propõe uma nova espiritualidade autêntica, desprovida de medos, e crítica à modernidade, que, em sua visão, gerou mais problemas do que soluções. Observando o auge da metafísica, onde a diferença era considerada frágil, Vattimo resgata a herança do pensamento nietzschiano, que busca iluminar a interpretação e transvalorar valores, colocando em destaque a diferença. A noção do “pensamento fraco” deve provocar uma mudança de foco, deslocando o “ser humano do centro” para a periferia, valorizando o que foi frequentemente marginalizado. Esse movimento abre espaço para uma reflexão que celebra o pluralismo e o que é diverso. O discurso dos fracos, nesse sentido, oferece uma oportunidade de resgatar o cristianismo em sua essência original – a das comunidades paulinas, perdida entre as construções metafísicas, e de promover uma prática religiosa mais humana, que busque atenuar a violência e o dogmatismo, sendo essa uma abordagem hermenêutica que rejeita fundações absolutas, privilegiando uma interpretação histórica e aberta do *ser*. Em vez de cair no relativismo, esse pensamento valoriza a fraqueza e a historicidade do *ser*, deixando espaço para um sentido contínuo e transformador. Nas comunidades paulinas, essa ideia se conecta com a valorização dos “fracos”, dos marginalizados, e a prática da *caritas* – um amor não-violento e dialógico. A fraqueza do *ser* é vista como um caminho para emancipação e compreensão, sem imposições absolutas. Sendo assim, enfatiza o cuidado e a valorização das vulnerabilidades e finitudes humanas, alinhando-se com a mensagem cristã, assim como também reflete Francesco Tomatis:

pensamento fraco significa pensamento antifundacionalista e pós-metafísico, mas não em sentido relativista, algo que comportaria um novo absolutismo, mas sim entendido de modo hermenêutico e de uma hermenêutica que não se reduz a interpretação de interpretação da interpretação, numa série infinita e aviltante, mas se expõe à mesma interpretabilidade proclamada, sendo histórico e interpretativo também o próprio horizonte interpretativo pessoal, deixando sempre aberta uma ulterioridade de sentido, até mesmo de possível religiosidade. Portanto, dirá Vattimo, o pensamento fraco mais que um pensamento relativizado e relativizante é um pensamento para os fracos e que

pensa na fraqueza do ser. O ser é sempre dado indiretamente, como historicidade, evento, esvaziamento, falta, não como presença plena e objetividade fundadora, base justificativa peremptória de todo pensamento uniformizante e ação violenta. Portanto, à *kénosis* ou esvaziamento ou fraqueza do ser corresponde uma maior valorização dos fracos, dos indivíduos nas suas fraquezas, compreensível e emancipável apenas através da *caritas*, o amor resultante de uma concepção interpretativa da realidade, não violenta, dialógica. (Tomatis, 2023)

Nossa proposta de teorizar a obra de Vattimo no campo das ciências da religião tem como objetivo ressaltar a importância de sua abordagem hermenêutica, que oferece uma forma singular de interpretação, tanto filosófica quanto religiosa. A hermenêutica vattimiana não se restringe à análise de textos sagrados ou narrativas religiosas tradicionais, mas se estende às múltiplas “fábulas” e vozes que constroem as realidades simbólicas e culturais. Essa perspectiva se revela essencialmente anárquica, pois questiona as estruturas hierárquicas de poder e conhecimento, promovendo uma pluralidade de interpretações. Em vez de consolidar princípios rígidos, Vattimo amplia os horizontes da compreensão, abrindo espaço para a diversidade de perspectivas e incluindo experiências que dialogam profundamente com nossa concepção de mundo. Vattimo (1987) argumenta que a metafísica, ao buscar uma verdade absoluta e objetiva, não é adequada para interpretar a realidade contemporânea, caracterizada pela pluralidade de perspectivas e pela incerteza. Para ele, a secularização não é simplesmente uma ruptura com o sagrado em favor do profano, mas um destino inerente à própria experiência religiosa ocidental. De acordo com Vattimo (1999, p. 19): “a hermenêutica não é apenas uma teoria da historicidade (dos horizontes) da verdade; é ela mesma uma verdade radicalmente histórica.”

Vattimo (2004b, p. 35) considera a secularização como o enfraquecimento das estruturas metafísicas, o que, paradoxalmente, está tanto na origem do retorno da religião quanto na sua nova configuração. Deve-se reconsiderar a ideia de que esse fenômeno representa um abandono da religião; ao contrário, pode ser visto como uma manifestação paradoxal de sua essência mais profunda. Essa perspectiva sugere que, em vez de se afastar da espiritualidade, há uma continuidade que se expressa de maneiras inesperadas, refletindo um impulso interno que ainda busca significado e conexão. Em suas obras: *O fim da modernidade* (1987), *Depois da cristandade* (2004b), *O futuro da religião* (2006a) e *Crer que se crê* (2018a), Vattimo elabora uma radical reinterpretação da fé cristã no âmbito da pós-modernidade, articulando uma espiritualidade pós-metafísica que desafia as estruturas religiosas tradicionais. Cabe aqui esclarecer que a pós-modernidade não é em si a ponte entre a religião e a filosofia, essa ponte está no pensamento hermenêutico de Vattimo. Ele propõe uma espiritualidade que se desloca

das concepções estabelecidas, recusando qualquer suporte em verdades absolutas e abraçando, em contrapartida, a precariedade ontológica e a pluralidade inerente ao mundo pós-moderno. Ao rejeitar as bases metafísicas clássicas, Vattimo desestabiliza as fronteiras rígidas entre o sagrado e o secular, permitindo que ambos se entrelacem de modos inesperados. Essa proposta pós-metafísica não apenas inaugura um novo horizonte de reflexão sobre o divino, mas também transforma a própria compreensão da fé, que, agora, é forjada no confronto com as contingências e ambivalências da condição pós-moderna.

Logo, a obra de Vattimo situada nas ciências da religião pode nos oferecer novas perspectivas sobre como a religião pode ser entendida e praticada em um mundo pós-moderno. Além disso, pode ajudar a entender como a religião pode se adaptar e responder aos desafios da secularização e da superação da metafísica. Finalmente, fornece insights valiosos sobre o futuro da espiritualidade em um mundo cada vez mais pluralista e incerto, dentro da perspectiva, ainda que exploratória, judaico-cristã. De acordo com Vattimo (2018b, p. 162): “É porque... sou cristão. Porque penso o bem mais em termos de subtração do que de afirmação. Deus me encarna. É, se encarna... Mas é um carpinteiro, e depois crucificado, ou seja, não é propriamente o messias vitorioso.”

Os objetivos desta dissertação centram-se na análise crítica da metafísica e na exploração da relação entre a secularização e o esquecimento do ser na filosofia de Vattimo. De forma geral, busca-se examinar como Vattimo critica a tradição metafísica ocidental, especialmente no âmbito de um “cristianismo não religioso”. A partir dessa crítica, pretende-se investigar a noção de “esquecimento do ser” e sua relação com o processo de secularização na sociedade contemporânea. Além disso, um objetivo central é entender a trajetória histórica da metafísica e sua interação com a religião, particularmente no contexto do cristianismo.

Nos objetivos específicos, a dissertação se propõe, primeiramente, a trabalhar com metafísica, sua superação e a pertinente crise da razão aplicada à religiosidade frente à condição do niilismo. Depois, avaliar a interpretação de Vattimo sobre a secularização e como essa ampara a compreensão do *ser* dentro da tradição cristã. Em seguida, pretende-se investigar de que maneira a secularização impacta tanto a prática quanto a concepção da fé cristã na filosofia de Vattimo. Outro ponto de análise será o estudo das implicações filosóficas e sociais do “esquecimento do ser” no mundo contemporâneo, levando em conta as contribuições de Vattimo, mas também o apontamento de críticas necessárias. Por fim, o trabalho visa contribuir para o debate acerca da pós-modernidade, discutindo como a perspectiva de Vattimo oferece

novas abordagens para se compreender a modernidade e a espiritualidade no contexto de um pensamento pós-metafísico.

Aqui, quando lidarmos com “Deus”, será no ponto de vista hermenêutico filosófico, já que quem se pergunta sobre a existência de Deus é propriamente a Filosofia, a área que quer dar um passo anterior. Essa perspectiva, dentro das ciências da religião, parte da exploração da descatequização para pensar mesmo sobre a catequização e seus mecanismos. A partir de Vattimo (2018a, p. 8) podemos afirmar que pensar e manter “Deus” como um problema e não pelo teísmo como resposta é o papel da filosofia, já que as perguntas são mais importantes do que as respostas, isso é, quando falarmos de uma entidade, ou de religião, será sempre no sentido de uma questão. De acordo com Vattimo (2018a, p. 12): “o retorno da religião e do problema da fé não deixa de ter relação com a história mundana [...] o problema de Deus é posto em conexão com o encontro de um limite, com o *ser* posto em xeque”.

A hermenêutica filosófica vattimiana pensa Deus na história mundana, flertando com a ideia da tradição dogmática. A ideia do Deus tradicional que o Cristianismo institucional nos ensina, inclusive com raízes da Filosofia de Aristóteles⁸, na própria concepção de “Criador”, ou mesmo “primeiro motor” ou “ente supremo”, é propriamente obra da filosofia grega, logo, mais aristotélico do que propriamente Judaico-Cristã, fato que Vattimo herdou da desconfiança da filosofia de Heidegger:

O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre cada vez *meu*. Em seu ser, isto é, sendo, este ente se comporta com o seu ser. Como um ente deste ser, a presença se entrega à responsabilidade de assumir seu próprio ser. O *ser* é que neste ente está sempre em jogo. (Heidegger, 2015, p. 77)

Vattimo (2018a), inspirado nas obras de Heidegger, busca o *ser* deste *ente*, propondo resgatar Deus do lugar do qual ele nunca deveria ter ido, o da metafísica, aquele que sempre almeja a identificação para com um *ente*, isso é tarefa de sua hermenêutica, a de reanimar Deus, bem como memorizar o problema da tendência que a metafísica na história da Filosofia da religião representa. A história da metafísica é a história da filosofia que se apoiou na teologia,

⁸ Aristóteles foi um filósofo grego do século IV a.C., aluno de Platão e tutor de Alexandre, o Grande. Ele desenvolveu uma vasta obra que abrange lógica, ética, política, metafísica e ciências naturais, impactando profundamente o pensamento ocidental. Seu método empírico e sua ênfase na observação da realidade marcaram a base da filosofia e da ciência moderna.

ou mesmo da teologia que se apoiou na filosofia (desde a Grécia antiga, durante a Idade Média e na Modernidade).⁹

O “ente” refere-se às coisas particulares e concretas que existem no mundo, mas ele enfatiza que não podemos mais entender o *ente* como uma realidade independente de nossas interpretações. Assim como o *ser*, o *ente* não possui uma essência fixa ou imutável. Ele é sempre compreendido a partir de uma perspectiva interpretativa, mediada pela linguagem e pelas tradições culturais.

Na visão de Vattimo (2001, p. 25), a hermenêutica desempenha o papel de compreender o ser humano como essencialmente relacional, através de uma perspectiva de não-fundacionalismo absoluto, considerando que não há fundamentos últimos, mas há fundamentos. Essa perspectiva se manifesta em uma *koiné* – uma busca por uma linguagem comum – que enriquece a compreensão e a expressão humanas com múltiplos discernimentos. A *koiné*, nesse contexto, constitui um espaço de convivência entre diferentes vozes, promovendo o diálogo e a partilha de experiências. O autor defende que essa seja uma forma de resistência à uniformização cultural e à imposição de uma visão de mundo única, algo especialmente relevante em uma época marcada pelo niilismo difuso, tanto na cultura quanto na existência.

Para Vattimo (1996a, p. 152), a diferença ontológica entre *ser* e *ente* (uma distinção crucial em Martin Heidegger) perde sua rigidez na medida em que ambos estão envolvidos na rede interpretativa da história e da linguagem. A forte tendência da entificação do *ser* que se refere à tentativa humana de reduzir o *ser* a meros objetos ou entidades disponíveis para manipulação e uso, reduzindo-o a categorias fixáveis e definíveis. Isso ocorreu com a Filosofia em sua ânsia de buscar a razão e a dominação da natureza, desconsiderando a singularidade, multiplicidade e o *ser-em-si*. Essa reflexão sobre a tendência de entificar o ser humano, reduzindo-o a meros objetos ou entidades manipuláveis, revela uma inquietante dinâmica presente ao longo da história da humanidade. Essa inclinação pode ser observada em diversas esferas da vida, desde a filosofia até as práticas sociais e religiosas. De forma clássica, a metafísica investiga o “ser enquanto ser”, uma formulação aristotélica que busca compreender a natureza fundamental da realidade. Nesse contexto, o *ser* pode ser entendido como o princípio que subjaz a todas as coisas, enquanto o *ente* são as entidades particulares que existem no mundo. A metafísica, portanto, tenta compreender como o *ser* se manifesta nos *entes*, ou seja,

⁹ É o que podemos afirmar a partir de sua obra *Adeus à Verdade* (2016) e em *Crer que se crê: é possível ser cristão apesar da igreja?* (2018a), onde o autor defende que o *ser* não pode ser pensável de uma vez por todas, seria preciso uma abertura hermenêutica para de fato capturar a essência do Cristianismo, bem como seus mitos fundadores.

como o aspecto fundamental da realidade se relaciona com as coisas concretas e particulares que encontramos na experiência. Para Vattimo, o realismo não apreende o *ser*, pois ele não está dado. Em vez disso, é necessário analisar o mundo que se manifesta; cabe à filosofia vattimiana investigar como interpretamos e transformamos a realidade.

Vattimo, herdeiro da ontologia de Heidegger, interpreta o fim da metafísica não como um fracasso, mas como o êxito de seu próprio percurso: ela chega ao esgotamento porque cumpriu seu destino de reduzir o *ser* à presença estável, à objetividade calculável. O pensamento metafísico, ao longo da história ocidental, consolidou-se na técnica, na ciência e na organização racional do mundo – culminando no que Heidegger chama de “eterno retorno do mesmo”. Para Heidegger, a vontade de potência em Nietzsche constituiria um princípio unificador que se expressa pela superação contínua de si mesma, exigindo, com isso, que o *ser* em sua totalidade se revele sob a forma do “eterno retorno do mesmo”. Nessa perspectiva, Nietzsche estaria, ainda que de forma velada, assumindo uma posição metafísica ao tratar do *ente* como um todo. Em contrapartida, Müller-Lauter argumenta que tal interpretação desconsidera a pluralidade e a instabilidade fundamentais no pensamento nietzschiano. Para ele, o que há em Nietzsche é a afirmação de um caos irreduzível, onde o ente não pode ser fixado ou fundamentado de modo definitivo. Assim, a ideia de um princípio último ou de um fundamento do ente perde o sentido na filosofia de Nietzsche (Müller-Lauter, 1997, p. 70). Para Vattimo, essa conclusão não exige um novo fundamento, mas a aceitação do fim da verdade forte e única. O “pensamento fraco” é, assim, uma resposta afirmativa a esse esvaziamento.

No contexto filosófico, a racionalidade humana muitas vezes se volta para categorizar e definir o mundo ao seu redor. Nesse processo, o ser humano corre o risco de perder sua essência, sendo reduzido a uma mera peça no quebra-cabeça do universo, privado de sua subjetividade e individualidade. Quando aplicada à compreensão de figuras religiosas, como Jesus Cristo, essa tendência pode levar a interpretações distorcidas e simplificadas. Considerar Jesus apenas como uma vítima sacrificial, como sugere a ideia de tomar o *ente* sobre o *ser*, reduzindo-o a um símbolo de redenção através do sofrimento, é limitar sua mensagem e sua missão. Jesus não veio para ser apenas um mártir, mas sim para revelar uma nova forma de compreender o sagrado e a violência. Como demonstra o autor em sua obra:

Jesus não se encarna para fornecer ao Pai uma vítima adequada à sua ira, mas vem ao mundo justamente para desvelar e, por isso, também liquidar o nexo entre violência e sagrado. Ele é morto porque tal revelação resulta em ser intolerável demais aos ouvidos de uma humanidade arraigada na tradição violenta das religiões sacrificiais. Que as Igrejas cristãs continuem a falar de Jesus como vítima sacrificial somente atesta a sobrevivência de poderosos resquícios de religião natural no cerne mesmo do cristianismo. Aliás, a revelação bíblica, Antigo e Novo testamentos, é igualmente um longo processo educativo de Deus para com a humanidade, que encaminha rumo a uma distância cada vez mais nítida da religião natural, do sacrifício. (Vattimo, 2018a, p. 28-29)

Para Vattimo (2010a, p. 28), a leitura vitimária de Jesus é fundamental, pois revela o que as religiões primitivas não haviam desvelado: o verdadeiro propósito de sua vinda, que consiste em expor e romper o vínculo entre violência e sagrado. O pensador reconhece a importância de desvelar a relação entre violência e sagrado, mas também critica a leitura exclusivamente vitimária de René Girard¹⁰ por focar apenas na vítima e, assim, perder o caráter redentor e de esvaziamento de poder (*kénosis*) na mensagem cristã. Jesus veio para ensinar sobre o amor, a compaixão e a justiça, desafiando as estruturas de poder e os sistemas de opressão que perpetuam a violência em nome da religião. Sua mensagem não é de submissão passiva diante do sofrimento, mas sim de resistência ativa contra todas as formas de injustiça e violência. Portanto, ao refletir sobre essa tendência de entificação do ser humano e suas consequências, é essencial reconhecer a importância de valorizar a complexidade e a individualidade de cada pessoa. Além disso, é crucial compreender as figuras religiosas em toda a sua profundidade e riqueza, evitando reduzi-las a estereótipos simplificados que obscurecem sua verdadeira mensagem de transformação e libertação, ou seja, sua ânsia de entificação.

O resultado desse processo foi o que Heidegger (2015, p. 28) chamou de “esquecimento do ser”, não sendo este a região suprema do *ente*. Logo na introdução de sua obra-prima “Ser e Tempo”, ele começa a desenvolver sua tese de que perdemos a capacidade de reconhecer a verdade da natureza do *ser* de nossa existência dentro da história da filosofia. A religião, pelos interesses e impregnações metafísicas, estava querendo tomar Deus sempre na presença e no imediato, como algo estático, o que para Vattimo é alienante e perigoso para a ética em seu sentido histórico. Por isso, a obra de Vattimo repensa o Cristianismo para além da institucionalidade, um *Cristianismo não religioso*, o que significa captar o sentido histórico do Cristianismo, isso é, retornar à história da qual nós pertencemos em nosso cotidiano. De acordo

¹⁰ René Girard (1923–2015) foi um proeminente pensador francês, crítico literário e antropólogo social. Ele é amplamente reconhecido por suas teorias sobre violência, religião e cultura. A abordagem de Girard, frequentemente chamada de “Teoria Mimética”, revolucionou a compreensão de uma variedade de campos, desde a antropologia até a teologia.

com (Vattimo, 2009, p. 72), a ideia de um “Cristianismo não religioso” desafia as tradições religiosas convencionais do cristianismo e propõe uma abordagem mais aberta e pluralista para compreender essa fé milenar. Neste fenômeno, Vattimo busca reinterpretar o cristianismo de modo a torná-lo mais compatível com as dinâmicas sociais e culturais contemporâneas, valorizando o aspecto ético e humanista da mensagem cristã, e afastando-se das exigências dogmáticas e institucionalizadas. Com uma visão crítica e inovadora, o cristianismo não religioso de Vattimo oferece uma nova perspectiva para aqueles que buscam uma espiritualidade livre de dogmas rígidos, resgatando o caráter transformador e inclusivo do cristianismo. O cristianismo não religioso de Vattimo abandona a ideia de uma religião normativa, baseada em códigos e leis. Ele foca na experiência do evento cristão, onde a relação de Deus com a humanidade, em Jesus Cristo, é um caminho salvífico aberto à fragilidade humana. Assim, a salvação se torna uma prática ética de solidariedade, sem dogmas rígidos, assim como conclui Vicente de Paula Ferreira:

Se o *pós* do pós-moderno significa a noção do fim de um novo sempre mais novo, o *não* do não religioso é também a impossibilidade da segurança de uma religião natural, baseada nos estatutos de um código de normas e de leis aos quais se deve corresponder. Não se tratando de um ideal abstrato, o cristianismo à sua límpida fonte de ser um caminho salvífico nascido da inaugural relação de Deus com a humanidade, no evento Jesus Cristo. (Ferreira, 2015, p. 229).

O *ser* é tempo, nós nos damos no tempo, por isso mesmo Nietzsche elabora sua ideia da “doença da história”, tomando o tempo presente como um fato objetivo para todos os outros próximos, transformando momentos e vivências em elementos presentes o tempo todo, sob o viés de um dos seus principais conceitos, o de *eterno retorno*.

A comparação com a ontologia hermenêutica sobre o tema da doença histórica parece apresentar assim um centro de interesse múltiplo, uma espécie de ponto de vista privilegiado sobre numerosos problemas da filosofia contemporânea; seja pela ampla difusão que os temas da hermenêutica conquistaram e que vão constantemente adquirindo em diferentes ambientes filosóficos, seja, por outro lado, pela nova actualidade histórica e teórica da obra de Nietzsche e pelos problemas que a sua interpretação constantemente coloca, seja, mais radicalmente, por que Nietzsche, Heidegger e os teóricos da hermenêutica têm razão ao indicar na “doença histórica” um dos traços salientes da consciência moderna e a sua resolução é uma tarefa que se nos depara constantemente. (Vattimo, 1980, p. 20)

Quando temos o encontro do pensamento Judaico-Cristão com a Filosofia grega antiga, temos a marca de Deus enquanto “ente criador”, algo fixo, um motor imóvel do qual todas as outras coisas dependem, como construção ontoteológica do Ocidente, evidenciando a

metafísica com a teologia, a criação de um Deus enquanto *ente* primeiro, peremptório e este permaneceria igual, flertando com a proposta de Vattimo. É a partir daqui que nossa interpretação se dá, pois isso é um contexto contrário à lógica da encarnação. Vattimo (2018a, p. 49) trata a encarnação de Jesus como *kénosis*, fruto dos ensinamentos do apóstolo Paulo, de cunho secularizado. Tomar a *kénosis* é pensar Jesus enquanto esvaziamento¹¹, o divino se faz humano pela cruz, a divindade veio à terra e se esvaziou de Deus, logo podemos compreender que o mesmo se enfraqueceu, aqui temos o princípio para a saída da metafísica ou mesmo da entificação de Deus, saindo da interpretação estática e da verdade absoluta e voltando-se para a história e podendo ser repensada.

Pensar em um curso da história que seja orientado na direção da emancipação através da consumação das estruturas fortes – do pensamento, da consciência individual, do poder político, dos laços sociais, da própria religião – não será, na verdade, um modo de transcrever, em termos de filosofia da história, a mensagem cristã da encarnação de Deus, que em São Paulo se chama também *kénosis*, isto é, rebaixamento, humilhação, enfraquecimento de Deus? (Vattimo, 2004b, p. 115)

A partir desse desenrolar, podemos perguntar: Como se dá essa possibilidade da superação da metafísica e a busca por uma compreensão mais flexível e subjetiva do mundo? O autor frisa sua tese da superação da metafísica porque acredita que a metafísica tradicional, baseada em conceitos absolutos e universais, não é mais adequada para compreender a religiosidade pós-moderna. Segundo Vattimo (1987, p. 16), vivemos em um mundo marcado pela pluralidade e diversidade, de abertura à concepção não metafísica de verdade, onde não existem verdades absolutas ou essências fixas. Ele argumenta que a modernidade, com seu enfoque na individualidade e relatividade, tornou a metafísica obsoleta e, com isso, consagrou

¹¹ Em Vattimo (2018a), o esvaziamento de Jesus, ou *kénosis*, é um conceito central que desafia a visão tradicional de Deus como uma presença absoluta e imutável. Ao se encarnar, Jesus renuncia ao poder divino pleno, aceitando a fragilidade e a historicidade da condição humana. Vattimo interpreta esse gesto como uma crítica à metafísica, que busca um fundamento fixo e transcendente. O esvaziamento de Jesus simboliza a renúncia à ideia de uma verdade absoluta e objetiva, propondo, em vez disso, uma verdade histórica e interpretativa.

Esse esvaziamento não é uma simples humilhação física, mas um ato teológico que abre espaço para uma religiosidade mais humana, flexível e não-violenta. Para Vattimo, o cristianismo não deve se basear em dogmas imutáveis ou na presença metafísica de Deus, mas em uma vivência de fé que reconhece a contingência, a fraqueza e a diferença. Através desse movimento, Jesus oferece uma nova forma de espiritualidade, mais dialógica e aberta à interpretação contínua.

Dessa forma, o esvaziamento de Jesus representa uma superação das construções metafísicas tradicionais, permitindo uma fé menos centrada em verdades absolutas e mais orientada para a ação e a interpretação humana. Esse cristianismo pós-metafísico se foca na caridade, na acolhida dos fracos e na emancipação dos marginalizados.

a ideia de “pensamento fraco”¹², que valoriza a fragilidade e a abertura de conceitos, rejeitando qualquer forma de essencialismo ou universalismo. Para Vattimo (1987, p. 17): “é um modo ‘fraco’, de fazer a experiência da verdade, não como objecto de que nos apropriamos e que se transmite, mas como horizonte e plano de fundo no qual discretamente nos movemos.” Isso implica reconhecer a contingência e a interpretação como aspectos fundamentais da experiência humana. Por isso, ele propõe a superação da metafísica, baseado nas ideias de Heidegger, buscando um novo tipo de pensamento que leve em consideração a relatividade e a historicidade das ideias, promovendo uma abertura para a diversidade e a multiplicidade de interpretações. Sua filosofia evidencia um pensamento que abre espaço para as diferentes vozes e perspectivas, abandonando a busca por uma verdade única e tornando-se mais inclusivo e democrático.

Mas é propriamente a noção de fundamento e de pensamento como fundação e acesso ao fundamento, é radicalmente posta em discussão por Nietzsche e Heidegger. Eles se acham, assim, por ter um lado, na condição de terem de distanciar-se criticamente do pensamento ocidental enquanto pensamento do fundamento; de outro, porém, não podem criticar esse pensamento em nome de uma outra fundação, mais verdadeira. É nisso que, a justo título, podem ser considerados os filósofos da pós-modernidade. O pós de pós-moderno indica, com efeito, uma despedida da modernidade, que, na medida em que quer fugir das lógicas de desenvolvimento, ou seja, sobretudo, da ideia da “superação” crítica em direção a uma nova fundação, busca precisamente o que Nietzsche e Heidegger procuraram em sua peculiar relação “crítica” com o pensamento ocidental. (Vattimo, 1987, p. 8)

Mas seria Vattimo um profeta? Não cabe a essa dissertação se aprofundar nesse ponto, o que aqui propomos é a discussão da superação da metafísica para entender o fenômeno da secularização e explicar o porquê de Vattimo ter elaborado um “Cristianismo não religioso” enquanto espiritualidade futura. Vattimo desafia as concepções tradicionais de verdade, objetividade e religião, e promove uma abordagem interpretativa que permite uma compreensão mais adaptável e inclusiva do mundo e da espiritualidade. Ao examinar sua visão sobre a superação da metafísica, o niilismo, o diálogo com Nietzsche, o “cristianismo não religioso” e o papel da interpretação na religião, pretendemos destacar a relevância de seu pensamento para os desafios filosóficos e religiosos contemporâneos que têm moldado as pessoas. Por mais que ainda seja desafiador encontrar os sentidos originais do *ser*, que por muito na história foram esquecidos, é pretendido lidar com o *ser* enquanto vestígio ou lembrança, na mesma categoria

¹² Segundo GOMES (2009): A fraqueza ou debilidade como atributo do pensamento (*pensiero debole*) pretende mostrar a fraqueza do pensamento metafísico e possibilitar a abertura de espaço para as demais formas de pensamentos não-metafísicos, como o da arte e da retórica. O pensamento fraco é aquele que, situado no momento histórico, pensa sobre todas as questões, mas não se fecha numa interpretação única e determinística. Ele é um pensamento aberto para as possibilidades, pois é passível de questionamento. É um repensamento.

da qual o mito originário do Cristianismo enquanto imperativo do Ocidente se deu: na ética de uma fraqueza.

A metodologia utilizada para nosso estudo é a hermenêutica filosófica enquanto auxílio da revisão bibliográfica qualitativa de suas obras, sendo este método de estudo, uma análise crítica e intersubjetiva da complexidade das questões relacionadas à secularização e ao cristianismo não religioso. Isso porque a hermenêutica se baseia na interpretação e compreensão dos significados subjacentes às diferentes correntes de pensamento, permitindo uma análise aprofundada e contextualizada das ideias do autor. Ao utilizar a hermenêutica filosófica como ferramenta de estudo em ciências da religião, é possível explorar de forma mais ampla e rigorosa as nuances da superação da metafísica, da secularização e do cristianismo não religioso presentes nas obras de Vattimo. A hermenêutica permite desconstruir os discursos e reconstruir novas formas de compreensão, possibilitando uma reflexão crítica e reflexiva sobre temas tão complexos e controversos como a secularização no contexto contemporâneo. Além disso, a hermenêutica filosófica favorece uma abordagem interdisciplinar, que considera não apenas os aspectos teológicos e religiosos, mas também os aspectos socioculturais, políticos e filosóficos envolvidos nesse debate, assumindo a responsabilidade de reconhecer a realidade presente na literatura, abrangendo a gama de exploração das inter-relações entre Filosofia, Ética, Política e Religião através de uma análise criteriosa, dentro do jogo da linguagem humana na análise dos textos.

Vattimo também herdou sua abordagem hermenêutica de Hans-Georg Gadamer¹³, especialmente da obra *Verdade e Método* que oferece uma estrutura robusta para investigar as questões complexas relacionadas à religião, reconhecendo a natureza interpretativa e situada do conhecimento religioso. É aqui que também se atenta Higuier sobre a utilização desse método nas Ciências da Religião:

A hermenêutica passou a interessar-se pelas expressões da vida, da essência psicológica com Dilthey, e, sobretudo, de fundo ontológico, com Heidegger, Gadamer e Ricoeur. Trata-se de chegar à compreensão do sujeito humano e de seus mundos, pela mediação de interpretação de signos, símbolos e textos narrativos – sobretudo os mitos – e teóricos. Nesse sentido, a religião será entendida como um grande texto desafiando a sagacidade do intérprete. Através do texto, o sagrado se dá como uma experiência de acesso de sentido, além da subjetividade e da linguagem humana, além

¹³ Hans-Georg Gadamer foi um filósofo alemão nascido em 1900 e falecido em 2002. Ele é mais conhecido por seu trabalho na hermenêutica, uma abordagem filosófica que se concentra na interpretação de textos, obras de arte e fenômenos culturais. Sua obra mais influente é “Verdade e Método” (1960), na qual ele desenvolve uma teoria hermenêutica abrangente que destaca a importância da tradição, do diálogo e da compreensão mútua na interpretação.

dos limites da ontologia. A hermenêutica busca uma compreensão dessa experiência, especialmente pela leitura dos símbolos e dos mitos religiosos. Desse modo, a hermenêutica compreende a religião *a partir de dentro*, constituindo-se como pressuposto dos métodos que, como a Semiótica, interpretam os signos a partir da sua estrutura linguística. Ela se apresenta, enfim, como complexo crítico. (Higuet, 2013, p. 466)

A metodologia hermenêutica baseia-se na ideia de que a interpretação é central para o pensamento filosófico e que a compreensão de um texto, pensamento ou fenômeno deve levar em consideração o contexto cultural, histórico e linguístico no qual ele está inserido. Para Vattimo, a hermenêutica não busca uma descoberta da verdade objetiva dada, mas sim uma interpretação e compreensão múltiplas e contingentes. Ele argumenta que a interpretação é inevitável e que é impossível atingir uma compreensão definitiva e absoluta de qualquer fenômeno. A metodologia hermenêutica de Vattimo também enfatiza a importância da interpretação como um processo dialógico e aberto, no qual as diferentes perspectivas e opiniões devem ser consideradas e incorporadas.

A longa discussão crítica que Hans-Georg Gadamer dedica em *Verdade e Método* à “consciência histórica”, que ele considera um facto característico da mentalidade filosófica dos últimos séculos, faz recordar em muitos pontos, às vezes também com referências explícitas, a caracterização Nietzscheana da “doença histórica” que constitui o tema da segunda *Consideração intempestiva*. A ontologia hermenêutica de Gadamer, pelo contrário, pode considerar-se, por muitos aspectos, uma tentativa explícita de ultrapassar precisamente a condição do espírito moderno, que Nietzsche designa com este nome, tentativa que na perspectiva de Gadamer se enriquece com toda uma série de ligações com o discurso heideggeriano sobre a metafísica e sobre a sua superação. Portanto, parece legítimo o exame da ontologia hermenêutica no tocante a esta sua mais ou menos explícita pretensão de se estabelecer para além dos limites da consciência. (Vattimo, 1980, p. 19-20)

Vattimo utilizou da hermenêutica como meio de captar o pensamento pós-moderno¹⁴, abordando a relação entre o mundo contemporâneo e a experiência cristã de uma maneira peculiar. A secularização deixou esse aspecto e será entendida como um fenômeno que envolve a desconstrução das verdades absolutas, o declínio da influência religiosa institucionalizada e a promoção de uma ética do diálogo baseada na diversidade e na pluralidade de perspectivas. Sua

¹⁴ Aqui, defendemos o termo “pós-modernidade”, que também é empregado por Vattimo em suas obras. Pensar a pós-modernidade exige que o pensamento filosófico se apegue àquele primeiro modo de superação em que não se abandona o pensamento metafísico, mas em que ocorre “adequação ao destino do domínio desenfreado da técnica, porque só deste modo pode corresponder ao envio do ser”. “A pós-modernidade se apresenta como enfraquecimento, uma vez que, enquanto eventualidade do ser, ela se apresenta como possibilidade sempre aberta, e, com isso, como acontecimento da liberdade humana. Por ser assim, a pós-modernidade é constitutivamente hermenêutica e interpretativa e ontologicamente uma condição de reconhecimento da diferença ontológica entre *ser* e *ente*, em que o ser humano é *ser* em construção, não afirmador de uma verdade absoluta nem dominador do mundo, mas intérprete. (FERREIRA, 2021, p. 90)

abordagem reflete uma interpretação pós-moderna que identifica uma abertura diante das complexidades da condição contemporânea:

Hermenêutica, como se sabe, é a filosofia que coloca no seu âmago o fenômeno da interpretação, quer dizer, de um conhecimento do real que não se pensa como espelho objetivo das coisas “lá fora”, mas como uma apreensão que traz consigo a marca de quem “conhece”. Luigi Pareyson a definiu “conhecimento de formas por parte de pessoas”, como um *nachschaffen* em que o sujeito cognoscitivo alcança a coisa na medida em que, reconstruindo-a como forma, exprime nesta reconstrução também a si mesmo, posto que estende e explora uma similaridade de base que pode ter diversos graus mas que não está nunca ausente do todo. [...] Qualquer que seja o valor dessa aproximação, lembremos que a hermenêutica de hoje é uma, mesmo que remota, continuação do kantismo. O mundo é fenômeno, quer dizer uma ordem de coisas que o sujeito entra ativamente a constituir. (Vattimo, 2001, p. 24-25)

A problemática central que nos impulsiona é o problema do Esquecimento do Ser, do qual Vattimo relata em diversas de suas obras, cuja sociedade interpreta o *ser* enquanto *ente*, culminando em uma distorção do *ser* e do *ente*. Nosso objetivo é investigar como se deu a emancipação de “Deus” em relação à concepção de um “Deus objetificado” ou “reificado”.

Vattimo (2018b) demonstra em sua autobiografia que, até o início da modernidade, o *ser* foi deixado para trás, sempre se dando ênfase excessiva para o *ente* (objetos e entidades que compõem o mundo). A tendência predominante entre os religiosos era a de se concentrarem exclusivamente nos *entes* individuais e suas propriedades, negligenciando a reflexão sobre o *ser* em si. Nesse contexto, Heidegger, o filósofo que introduziu essa problemática, criticava a tradição por ignorar o sentido do *ser* e por desconsiderar a relação fundamental entre os seres humanos e o mundo. Para Heidegger (2015), redescobrir o *ser* é essencial para uma compreensão mais profunda e autêntica da existência humana, especialmente em um mundo dominado pela reificação do *ser*.

O conceito de “esquecimento do ser” herdado do pensamento de Heidegger em Vattimo refere-se à ideia de que a história do Cristianismo, uma vez que a fé cristã, em suas diversas interpretações, muitas vezes se distanciou de uma reflexão profunda sobre a natureza do *ser* e da existência, favorecendo dogmas e certezas absolutas em detrimento da abertura à pluralidade de interpretações e sua abertura para o “outro”. Essa trajetória histórica revela como as verdades cristãs podem se tornar rígidas, esquecendo-se de sua dimensão hermenêutica e relacional, que

permite um diálogo constante com o contexto cultural e as experiências humanas. Assim, Vattimo propõe que, na tentativa de resgatar essa hermenêutica, é possível revitalizar a fé cristã, tornando-a mais relevante e sensível às complexidades do mundo contemporâneo.

Para Vattimo (2016, p. 77-78), a tradição cristã deve buscar o que a própria pós-modernidade elenca: um entendimento do *ser* que se revela por meio da relação com um “Deus Kenótico” e com o outro, enfatizando a importância do amor, da compaixão e da comunidade na vivência da fé. Essa interconexão não apenas fundamenta a experiência espiritual, mas também implica uma responsabilidade ética em relação ao próximo, promovendo a ideia de que o verdadeiro *ser* se manifesta em atos de solidariedade e compreensão mútua. Assim, a experiência cristã torna-se um caminho de autodescoberta e de transformação, onde o diálogo entre indivíduos e com o divino enriquece a compreensão da própria existência e do sentido da vida.

Vattimo (2016) ainda sugere que, em vez de se perder na busca por um significado fixo, devemos abraçar a pluralidade das ações em seu entorno, permitindo que a fé cristã dialogue com outras perspectivas. Esse diálogo hermenêutico pode ser visto como uma forma de resgatar o sentido do *ser* em meio ao esquecimento, ao enfatizar a importância da experiência, da narrativa e da comunidade na construção do significado. Assim, a relação entre o esquecimento do *ser* e a história do cristianismo se torna um campo fértil para reflexão, onde a hermenêutica se apresenta como uma ferramenta vital para a compreensão e a reinvenção da fé em um mundo em constante mudança.

Essa redescoberta permite resistir à tendência de objetificar o *ser*, promovendo uma visão mais inspiradora e significativa da experiência humana e sua linguagem, como já pensava Heidegger:

Este regresso evidentemente não se refere a um retorno a tempos mortos para experimentar de forma artificial seu rejuvenescimento. O tornar atrás designa aqui a direção para aquele lugar (o esquecimento do *ser*) a partir do qual já a metafísica recebeu e conserva sua origem (Heidegger, 1969, p. 59).

Para se explorar o esquecimento do *ser*, aqui teremos que tomar o conceito de *ser* enquanto entendido como um evento de hermenêutica e historicidade. Vattimo apoia-se na ideia heideggeriana de que o *ser* não é uma entidade concreta, mas um processo contínuo de revelação (a “verdade do *ser*” como des-ocultamento). A verdade do *ser* é sempre interpretativa e nunca final ou absoluta. Logo, o *ser* se manifesta por meio da linguagem e da história. O *ser*

não é uma presença absoluta, deve ser lançado, algo que emerge e se transforma na medida em que os contextos históricos e culturais mudam, o *ser* é linguagem e contingência.

O *ser*, para Vattimo, só poderia existir como temporalidade, como uma espécie de transmissão de mensagens linguísticas de uma época para a outra. Para o filósofo, era a única possibilidade de escapar da violência de uma verdade monolítica e, portanto, com “V” maiúsculo; a única forma de dar conta das mil facetas da existência, sem por isso, no entanto, abrir mão de valores como a tolerância, o acolhimento ou a caridade que, para Vattimo, sempre tiveram a capacidade de resistir ao desgaste do tempo. (Marzano, 2023)

Logo, há uma relação direta entre o esquecimento do *ser* e o fenômeno da secularização. Vattimo argumenta que a modernidade, ao se afastar das narrativas religiosas e absolutas, oferece um espaço para a reavaliação do *ser*. A secularização, longe de ser um mero apagamento da espiritualidade, pode ser vista como uma oportunidade para redescobrir a dimensão do *ser* em sua multiplicidade e diferença.

O esquecimento do *ser*, então, se torna uma condição necessária para a construção de uma nova ética e estética que abrace a diversidade e a fragilidade da existência. A obra de Vattimo nos convida à reflexão sobre como podemos viver no mundo contemporâneo sem as certezas absolutas do passado, promovendo um diálogo aberto com a diferença e a pluralidade religiosa. Assim, sua obra não apenas diagnostica o esquecimento do *ser*, mas também aponta caminhos para uma reinvenção do sentido, onde a busca pela verdade se transforma em uma busca pela convivência com a diversidade da experiência humana religiosa. O retorno à espiritualidade, mesmo em um contexto secular, também pode ser visto como uma forma de resistência ao esquecimento do *ser*. Ao resgatar a dimensão do *ser* na sua relação com o cristianismo, adentramos nas aventuras da diferença, que por sua vez, surgem como uma resposta ao esquecimento do *ser*. Aqui dissertaremos como a dimensão do *ser*, em sua complexidade e fragilidade, pode deixar explícita a importância de reconhecer as particularidades e as singularidades de cada indivíduo, promovendo uma ética que valorize a diversidade e o respeito mútuo. Em vez de uma busca por verdades absolutas, as aventuras da diferença convidam à convivência em um mundo onde as diferentes narrativas e perspectivas possam coexistir, enriquecendo a compreensão do *ser*.

Heidegger, portanto, “lamenta” que esquecemos o *Ser*. Mas não sabe muito bem como sair disso. O que se deve fazer? Muito depois, virei a dar uma resposta minha relativamente completa, avancarei além de Heidegger, mesmo permanecendo essencialmente fiel a ele. Acima de tudo, entenderei os momentos em que o grande

filósofo alemão cede à nostalgia e imagina um possível retorno do Ser que não esteja em franca contradição com tudo o que pensou e escreveu, e em que ponto, pelo contrário, ele oferece uma possível confirmação de minha leitura “niilista”. Desde esses primeiros momentos, porém, já entendo – e me pergunto – algumas coisas. [...] A única resposta possível para Heidegger é que não somos nós que precisamos lembrar, mas caberá ao próprio Ser, numa lógica que se pode dizer de redenção, mas também de revolução social, mudar a nossa situação de esquecimento histórico do Ser. (Vattimo, 2018b, p. 42-43)

Desde a metade do século XX, vários questionamentos frente ao processo de secularização vêm sendo suscitados pela crescente dessacralização, que se refere ao processo pelo qual algo que era considerado sagrado, divino ou imbuído de significado religioso perde essa qualidade e é secularizado, tornando-se parte do domínio secular ou profano. Esse processo pode ocorrer em relação a lugares, objetos, instituições, práticas ou conceitos que eram anteriormente considerados sagrados em um contexto religioso. Embora Vattimo tenha sido capturado pela filosofia de Heidegger e mantenha um diálogo com suas ideias, a interpretação de Vattimo não precisa ser idêntica à de Heidegger. Finalmente, podemos destacar a pergunta central dessa pesquisa: A partir do problema do esquecimento do ser, como podemos conciliar a proposta de superação da metafísica em Vattimo com o fenômeno da secularização e o declínio da modernidade, considerando o retorno da religião e o futuro da espiritualidade na pós-modernidade?

(a) a modernidade se caracteriza como a época da *Diesseitigkeit*, do abandono da visão sagrada da existência e da afirmação de esferas de valor profanas, isto é, em suma, da secularização; (b) o ponto chave da secularização, no plano conceitual, é a fé no progresso (ou a ideologia do progresso), que se constitui mediante uma retomada da visão hebraico cristã da história, da qual se eliminam “progressivamente” todos os aspectos e referências transcendentais; já que, precisamente para escapar de teorizar o risco do fim da história (que é um risco quando não se crê mais numa outra vida, no sentido pregado pelo cristianismo), o progresso se caracteriza cada vez mais como um valor em si; [...] (c) essa extrema secularização da visão providencialista da história equivale simplesmente a afirmar o novo como valor, e como valor fundamental (Vattimo, 1987, p. 84).

De acordo com Heidegger (1969, p. 27): “Seria uma explicação demasiado grosseira se se quisesse dizer, neste caso, que, num mundo secularizado, o ser humano, enquanto causa do ser do ente, passaria a ocupar o lugar de Deus.” A frase sugere que seria um erro simplificar o processo de secularização afirmando que, à medida que o conceito de Deus perde sua centralidade no pensamento e na cultura, o ser humano simplesmente toma o seu lugar como o “causador” do ser das coisas. Heidegger está questionando uma interpretação comum da modernidade, onde a secularização é vista como uma simples substituição de Deus pelo ser

humano como o centro do universo. Essa visão, de acordo com ele, seria grosseira e simplificadora, pois não captura a profundidade da mudança no modo como entendemos o *ser* e a relação entre o ser humano e o mundo.

Sendo assim, a secularização não é apenas a remoção de Deus da equação metafísica e sua substituição pelo ser humano. O problema é mais profundo: a própria questão do *ser* foi esquecida e reduzida a uma questão técnica¹⁵ ou instrumental. O ser humano, então, não se torna exatamente o “novo deus”, mas se posiciona como o senhor da técnica, organizando e controlando o mundo de forma utilitarista, sem refletir sobre a questão fundamental do *ser*.

A metafísica legitimou o processo do esquecimento do ser para Heidegger (1969). Foi justamente pela sociedade técnica ter “esquecido” da existência, ou seja, esquecido a discussão sobre o *ser* que perturbou Heidegger e seu questionamento da metafísica. A relação entre a transcendência na relação do *ser* com o *ente* e o esquecimento do ser está centralmente ligada à sua obra, em particular ao seu conceito de “esquecimento do ser” (*Seinsvergessenheit*). Para Heidegger (1969, p. 50), a história da filosofia ocidental, é o processo de esquecimento do ser, no qual a compreensão do *ser* foi obscurecida ou relegada a um papel secundário em relação ao *ente*. Isso significa que os seres humanos tenderam a se preocupar mais com as coisas particulares e com o mundo externo do que com a questão fundamental do *ser*. Em outras palavras, tendemos a nos perder nas preocupações mundanas e nas ocupações cotidianas, esquecendo-nos da questão mais fundamental sobre o sentido do *ser*. A transcendência, nesse contexto, pode ser vista como uma forma de superar ou contrabalançar esse esquecimento do ser. Por meio da transcendência, o ser humano é capaz de abrir-se para além das preocupações imediatas e mundanas, buscando uma compreensão mais profunda e autêntica da própria existência e do *ser* como tal. Assim, a transcendência na relação do *ser* com o *ente* pode ser vista como uma forma de combater o esquecimento do ser, permitindo ao ser humano recuperar uma conexão mais autêntica com a questão fundamental do sentido do ser.

¹⁵ Para Heidegger (2007), a técnica é mais do que um conjunto de ferramentas ou um meio para alcançar fins práticos. Em sua obra “A Questão da Técnica” (*Die Frage nach der Technik*), ele argumenta que a técnica moderna representa uma forma de revelar o mundo, uma maneira de desvelar a realidade que molda nosso modo de ser e perceber as coisas. Heidegger faz uma distinção entre a técnica moderna e a técnica no sentido tradicional. Na Grécia Antiga, a técnica (*techné*) estava relacionada à arte e ao saber fazer, uma maneira de desvelar algo, como um artesão que revela a essência de uma peça ao moldá-la. A *techné* era uma forma de pôr algo em ordem, trazendo o ser à presença. No entanto, na era moderna, a técnica assume uma dimensão muito diferente. Heidegger descreve a técnica moderna como uma força que enxerga o mundo como um “estoque” (*Bestand*), onde a natureza e os recursos são apenas meios a serem utilizados e explorados, reduzidos a algo que está disponível para ser dominado. Ele chama essa forma de revelar de *Ge-stell* (enquadramento), um modo de organizar a realidade onde tudo se torna algo a ser medido, controlado e armazenado.

A história da metafísica é a história do esquecimento do ser na sua diferença em relação ao ente, portanto, do ser como *Ereignis*. Mas só se manifesta enquanto tal, se se olhar a partir da deslocação em que se coloca o Ge-Stell, o qual, se, por um lado, leva à consumação a metafísica como pensamento do Grund (na técnica, tudo é concatenação regulada de causas e efeitos, em toda parte o *Grund* triunfa), também faz aparecer, finalmente, o ser não já como o fundamento a que o homem se refere, mas como o acontecimento da “transpropriação” recíproca e do ser. No mundo técnico, o ser como fundamento desaparece; tudo é “posição”, cada fundamento é, por seu turno, fundado e o homem vive no arco desta fundação. Na manipulação universal, que implica o homem não só como sujeito, mas também muitas vezes como objeto (pelas várias formas do domínio social até à engenharia genética), anuncia-se o *Ereignis*, o ser liberta-se (a partir) da marca do Grund. (Vattimo, 1980, p. 173)

Vattimo (1980, p. 173) defende, em diálogo com Heidegger, que a história da metafísica é essencialmente a história do esquecimento do ser em sua diferença em relação ao *ente*. Aqui, o “ente” se refere a tudo o que está presente no mundo, enquanto o *ser* é algo mais fundamental, algo que está além do simples existir das coisas. O autor sugere que essa “diferença em relação ao ente” é crucial para compreender o ser como *Ereignis*, um termo alemão que pode ser entendido como evento ou acontecimento. Isso implica que o *ser* não pode ser tomado enquanto algo estático ou fixo, mas sim algo que está constantemente acontecendo, se manifestando em sua eventualidade.

O *ser* está intimamente ligado à religião, especialmente na forma como a fé é interpretada na modernidade. Amparado por Heidegger, Vattimo (2018b) argumenta que a pós-modernidade elege à religião uma visão não mais de busca por verdades, mas como um processo contínuo de interpretação das experiências humanas e da relação com o divino. A fé cristã é um diálogo que permite múltiplas leituras, com a verdade emergindo das interações entre indivíduos e comunidades. Tratar o *ser* na religião não como um conceito metafísico, mas como um convite à redescoberta da espiritualidade como um espaço de diálogo e transformação, onde cada interpretação enriquece a compreensão da existência. Ainda podemos aqui colocar que Heidegger (2007, p. 385-386) sugere que, além da técnica moderna, existem outras formas de revelar o mundo, como a arte e a poesia, que abrem espaços para um modo mais profundo de *ser*. A religião, em suas formas mais contemplativas e não instrumentalizadas, também poderia ser considerada uma dessas formas de revelação. Ela pode trazer à luz uma verdade que escapa à técnica, oferecendo uma experiência do mistério e do sagrado que não é manipulável ou disponível como simples recurso, a *alétheia*¹⁶ (verdade/desvelamento) e como diferentes modos

¹⁶ Para Heidegger (2007), *aletheia* é um “desvelamento” ou “desocultação”. Diferentemente da noção comum de verdade como correspondência (*adequatio*) entre uma afirmação e a realidade, Heidegger recupera o sentido original da palavra grega *aletheia*, que se refere à ideia de trazer algo à luz, retirar seu véu e revelar seu ser. Assim,

de revelar o mundo – seja pela técnica, arte, poesia ou religião – estão conectados, embora possuam naturezas distintas.

O que é particularmente exploratório é como Vattimo (1980) argumenta que, dentro desse contexto de manipulação universal, onde o ser humano é tanto sujeito quanto objeto, ocorre uma espécie de libertação do *ser* ou *Grund* (fundamento). Logo, o *ser* não é mais algo que está além ou acima das coisas, mas sim a linguagem na qual está imerso, algo que é constantemente “transpropriedade” e está em constante processo de se revelar. Em consonância com os apontamentos da qualificação, adotamos um cuidado rigoroso na abordagem teórica e conceitual do *ser* a partir de Heidegger, optando pela substituição dos termos “homem”, “sujeito” e “consciência” por “ser humano”, diante da crítica à reificação presente na ontologia heideggeriana – crítica esta que também se mostra central à hermenêutica vattimiana, já que esse conceito está dissolvido na multiplicidade de interpretações sob a crise da concepção de sujeito, o que será trabalhado no subcapítulo 1.8.

Não tratamos aqui de reduzir o problema do fundamentalismo a um resquício pré-moderno; em Vattimo, ele é compreendido como uma resposta moderna à crise de sentido provocada pela secularização e pelo colapso das verdades metafísicas. O fundamentalismo, assim, emerge como tentativa de restaurar certezas absolutas em um mundo marcado pela pluralidade e pela interpretação. A proposta vattimiana do “pensamento fraco” recusa essa recaída dogmática, abrindo espaço para uma democracia como promessa, dom e tarefa inacabada. Não é possível compreender o fundamentalismo apenas como uma identidade religiosa ou como um modo arcaico, pré-moderno, de ver o mundo. Essa interpretação, embora comum, desconsidera as articulações entre fundamentalismo e processos próprios da modernidade, como a racionalização técnica, a burocratização do poder e a produção de verdades universalizantes. Em vez disso, deve-se considerar o fundamentalismo como uma resposta moderna – e, em muitos casos, hipermoderna – à crise de autoridade e à fragmentação dos sentidos produzidas pela própria modernidade tardia. Trata-se de uma tentativa de restaurar a estabilidade ontológica e normativa em meio ao colapso das grandes narrativas, o que confere ao fundamentalismo um caráter paradoxalmente contemporâneo.

aletheia é o processo pelo qual a verdade originária acontece no mundo, não como uma simples correspondência, mas como um evento de desvelamento, onde o ser se manifesta e nos permite experienciar a realidade de maneira mais autêntica.

Finalmente, defendemos que essa dissertação se justifica por explorar como o conceito de “esquecimento do ser” em Vattimo oferece uma releitura da secularização e do niilismo no contexto contemporâneo das ciências da religião. A partir do pensamento fraco e da teologia da *kénosis*, investiga-se o esvaziamento das estruturas metafísicas, abrindo caminho para uma hermenêutica do religioso que privilegia o pluralismo e a fragilidade do sagrado.

No mais, enquanto estado da questão, a presente dissertação “A Secularização na compreensão do Cristianismo Não- Religioso de Gianni Vattimo: Do esquecimento do Ser à Superação da Metafísica” se concentra na área de pesquisa 44 da CAPES, nomeada enquanto Ciências da Religião e Teologia. Das oito subáreas que podem ser exploradas dentro do domínio dessa área de pesquisa, a pesquisa se insere na Epistemologia das Ciências da Religião e na Teologia fundamental sistemática. Esses campos são também explorados pelo grupo de pesquisa Religião, Epistemologia e Fenomenologia do PPGCR da PUC-Campinas, que se especializa no estudo do Fenômeno Religioso e suas interpretações filosóficas. De acordo com o (Documento Orientador de APCN, 2021, p. 3): “A área de Ciências da Religião e Teologia desenvolve investigações que se orientam por abordagem de perfil multidisciplinar, interdisciplinar ou transdisciplinar e abrange cursos nas modalidades acadêmica e profissional.”

A Epistemologia das Ciências da Religião é uma subárea que estuda os fundamentos, métodos e implicações do conhecimento religioso, investigando também a filosofia da ciência e as relações entre *sujeito* e *objeto*. Seu objetivo é compreender a produção do conhecimento religioso, os critérios de validade e suas interações com outras formas de saber, como ciências sociais, filosofia, psicologia, história e teologia. Para isso, utiliza diversas metodologias, incluindo métodos qualitativos e quantitativos, análise textual, estudos de caso, etnografia, fenomenologia, hermenêutica e abordagens comparativas entre tradições religiosas.

Outro aspecto importante é a contextualização histórica, que analisa como as concepções sobre o conhecimento religioso evoluíram ao longo do tempo, considerando fatores sociais, políticos e culturais que moldaram essas visões. A Epistemologia das Ciências da Religião é fundamental para a compreensão da diversidade religiosa, pois investiga como diferentes tradições produzem conhecimento, promovendo um entendimento mais profundo e respeitoso das crenças e práticas alheias.

O pensamento de Vattimo tem sido progressivamente estudado no Brasil por pesquisadores da área de Ciências da Religião, que utilizam a filosofia como fio condutor de seus estudos. Isso é evidenciado por diversas pesquisas recentes realizadas por acadêmicos como o Prof. Dr. Flávio Senra (PUC-Minas), o Prof. Dr. Frederico Piper (UFJF), o Prof. Dr. Márcio Paiva (PUC-Minas), o Prof. Dr. Paulo Sérgio Carrara (FAJE), o Prof. Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves (PUC-Campinas), o Prof. Dr. Omar Lucas Perroux Fortes de Sales (PUC-Goiás) e o Prof. Dr. Vicente de Paula Ferreira. Essas investigações foram publicadas em importantes revistas da área, incluindo *Atualidade Teológica*, *Estudos de Religião*, *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, *Interações*, *Perspectiva Teológica*, *Pistis & Práxis* e *Revista Eclesiástica Brasileira*.

Acreditamos que as pesquisas que, antes de nós, dedicaram-se ao estudo de Vattimo que mais se aproximam dessa dissertação nas Ciências da Religião são: “A vocação niilista da hermenêutica”, tese de doutorado elaborada em 2007 pelo Prof. Dr. Frederico Pieper Pires, “O retorno da religião na época da superação da metafísica: religião e secularização no pensamento de G. Vattimo”, dissertação de mestrado elaborada em 2009 pelo Prof. Dr. Cleber Araújo Souto Baleeiro, “A evocação do pensiero debole na Teologia da Libertação.”, artigo publicado na revista *Interações* em 2018 do Prof. Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves, “O cristianismo não religioso de Gianni Vattimo”, tese de doutorado elaborada em 2013 pelo Prof. Dr. Vicente de Paula e a obra “Niilismo e pós modernidade: (introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo)”, publicada em 2005 pela editora Loyola do Prof. Dr. Rossano Pecoraro.

Também tivemos valiosas contribuições das pesquisas dos Mestres que realizaram suas pesquisas antes de nós na mesma instituição de ensino: Felipe de Queiroz Souto com seu artigo “Lançar fora o Deus criador: a crítica de Gianni Vattimo à bioética católica.”, publicado na revista *Numen* em 2023 e dissertação: “A pós-modernidade como Idade do Espírito: a realização do cristianismo não religioso de Gianni Vattimo” elaborada em 2021, Jocinei Godoi Lima com sua dissertação de mestrado: “Niilismo e religião na pós-modernidade: A sentença da morte de Deus e sua incidência na religião cristã” elaborada em 2022, Irineu José Bottoni com sua dissertação de mestrado: “A “debilidade” da religião à luz do pensamento de Gianni Vattimo.” elaborada em 2022, Jonas Rafael da Silva com sua dissertação de mestrado: “O teísmo não-religioso em Gianni Vattimo” elaborada em 2024 e Ana Carolina Ferreira Sales com sua dissertação de mestrado: “Gianni Vattimo em diálogo com Friedrich Nietzsche: A possibilidade do além-do-homem como abertura à caridade” elaborada em 2025.

Não pretendemos aqui abranger toda a produção teórica sobre Vattimo no Brasil, mas estamos imersos em uma investigação contínua. Esta pesquisa explora a aplicação de suas teorias no cristianismo, um campo que ainda necessita de aprofundamento. Contribuindo para o entendimento das intersecções entre as ciências humanas e enriquecimento do debate sobre como as tradições religiosas e o cenário pós-metafísico se adaptam em um contexto plural e em constante mudança. O diálogo contínuo entre essas áreas é fundamental para aprofundar nossa compreensão da experiência religiosa contemporânea ou pós-moderna e suas implicações sociais, filosóficas e culturais.

Capítulo 1: A METAFÍSICA, SUA SUPERAÇÃO E A ONTOLOGIA DA ATUALIDADE

“O cristianismo é uma metafísica de carrasco.”

Friedrich Nietzsche, 2023, p. 58.

1.1 – A instigação filosófica de Vattimo e a Metafísica

Abordar a metafísica¹⁷ sob a perspectiva de Gianni Vattimo requer a consideração de uma abordagem filosófica que reconhece a contingência, a interpretação e a pluralidade de perspectivas na compreensão da realidade. Essa abordagem desafia a visão tradicional da filosofia, que buscava alcançar uma compreensão última e definitiva da realidade, e sugere uma compreensão mais aberta e pluralista. Um processo está em curso, marcado pela perda da confiança na capacidade da razão de alcançar conhecimento seguro e definitivo sobre a realidade, destacando a interpretação como a chave moderna. Muito se tem discutido sobre isso no âmbito da fé e do campo científico. Vattimo concebe a interpretação heideggeriana a partir de *Sein Und Zeit*¹⁸ da metafísica que se dá da seguinte forma:

o programa de Heidegger a partir de *Sein und Zeit* é o de preparar um pensamento não mais metafísico, quer dizer, um pensamento capaz de não mais identificar o ser com os entes, nem mesmo com aquele ente supremo que sempre foi, na tradição, Deus, o Deus de Aristóteles e de São Tomás, por exemplo. A exigência de sair da metafísica se explica, para Heidegger, pelo fato de que o pensamento que identifica o ser e o ente, pensa o ser como um objeto e, assim, como calculável, manipulável, “presente” e disponível; esse pensamento não pode pensar a existência, que é sempre feita de temporalidade e que não é, portanto, redutível à presença objetiva do objeto, porque se distende para o passado e o futuro que não têm “presença” objetiva, e, portanto, mensurável; em segundo lugar, um pensamento que identifica o ser e o ente, e reduz assim a existência humana à objetividade, prepara -e mesmo determina- uma prática ética e política que pensa poder planificar e manipular os homens exatamente como os objetos. Não são, sobretudo, razões teóricas as que levam Heidegger a recusar e criticar a metafísica; são razões ético-políticas, as mesmas que inspiraram as vanguardas artísticas e intelectuais do começo do século, por exemplo, o expressionismo ou Ernst Bloch. (Vattimo, 1996a, p. 152)

¹⁷ “A metafísica é um modo ainda violento de reagir a uma situação de perigo e de violência; procura, de facto, apropriar-se da realidade num ‘golpe de mão’, recolhendo (ou julgando recolher) o princípio primordial de que tudo depende (e, assim, assegurando ilusoriamente o controlo dos acontecimentos)” (VATTIMO, 1989, p. 16)

¹⁸ *Zein und Zeit* é uma expressão em alemão que se traduz para *Ser e tempo* em português. Trata-se do título da obra-prima do filósofo Martin Heidegger, publicada pela primeira vez em 1927.

No pensamento de Vattimo (1996a), tomamos o que é metafísica a partir da crítica de Heidegger à mesma, como formulada em *Sein und Zeit*, podendo ser compreendida como uma reflexão sobre a redução do *ser* a um ente objetivo e manipulável, característica da tradição filosófica ocidental, desde Aristóteles até Tomás de Aquino¹⁹. A metafísica, nesse contexto, busca identificar o *ser* com algo superior, transcendente, como o Deus que ordena todas as verdades, sendo a identificação do *ser* com os seres particulares, ou com o objeto e a sua presença. A base teórica de Vattimo está em Heidegger (2015), ao questionar essa identificação do *ser* com o *ente*, propondo um pensamento que se distancia da metafísica clássica ocidental, ao entender a existência humana como intrinsecamente temporal e não redutível a uma presença objetiva, destacando a fluidez e a dinamicidade da experiência humana. A obra de Vattimo, ao se apropriar dessa crítica, não a vê apenas como uma mudança teórica, mas como uma ruptura ética e política, que também encontra eco nas vanguardas artísticas e intelectuais do início do século XX. Para ele, a superação da metafísica possibilita uma compreensão do *ser* que valoriza a experiência humana, em contraposição à visão que reduz os indivíduos a meros objetos manipuláveis. Assim, a crítica heideggeriana e a desconstrução da metafísica tradicional se articulam no pensamento de Vattimo como um projeto filosófico que propõe uma nova ontologia, mais relacional e existencial, afastada dos fundamentos rígidos da metafísica clássica. Para Vattimo (2004a, p. 1026) Heidegger critica a metafísica ocidental por reduzir o *ser* a objetos particulares e à sua presença, perdendo sua essência original. Ele vê a metafísica platônica como uma tentativa de fixar a verdade em ideias imutáveis e separadas do mundo. Ao longo do tempo, o *ser* se transforma na “Vontade de Poder”, controlada pelo ser humano, que manipula a realidade a partir da experiência:

Heidegger, com a sua doutrina sobre o esquecimento metafísico do ser e a sua problemática subjugação. Sabemos que a metafísica para Heidegger é a identificação do Ser com os seres particulares, ou com o objecto e a sua presença. Nesta perspectiva a teoria platónica das formas e já eminentemente metafísica: as ideias são colocadas perante o olho do Espírito num Mundo de estabilidade e evidencia da forma em que o *on* de *ontos*, o verdadeiro Ser, e *objectum*. Durante o desenvolvimento da metafísica europeia até ao cientismo positivista, o Ser torna-se a si próprio em nada mais do que a Vontade de Poder do sujeito que “postula” os verdadeiros factos através da experiência. O sujeito, finalmente, torna-se a si próprio o objecto de manipulação numa sociedade baseada sobre a organização total do trabalho. (Vattimo, 2004a, p. 1026)

¹⁹ São Tomás de Aquino foi um teólogo e filósofo medieval italiano, nascido em 1225. Canonizado como santo pela Igreja Católica em 1323, é reverenciado como um dos Doutores da Igreja, uma honra concedida a indivíduos cujos ensinamentos e escritos são considerados especialmente instrutivos para a fé católica. Ele é conhecido por sua abordagem rigorosa e sistemática, bem como por sua busca pela verdade através do uso da razão e da fé.

A partir de Vattimo (1996a, 2004a), podemos pensar a metafísica como o encontro da identificação do *ser* e do *ente*, que esquece o *ser* em favor dos *entes*, sendo o estudo de como as coisas são em contraste com o que elas parecem ser, refletindo a preocupação fundamental da filosofia em entender a “verdadeira” natureza da realidade para além das aparências superficiais. Vattimo, que herda essas concepções de Heidegger, observa que a metafísica ocidental compreende o *ser* a partir do paradigma da “simples-presença” – ou seja, o *ser* é reduzido àquilo que está disponível no presente. Em *Introdução a Heidegger*, ele afirma: “Heidegger tinha partido da posição de que a metafísica sempre concebeu o *ser* de acordo com o modelo de simples-presença” (VATTIMO, 1996b, p. 62). Essa concepção, herdada da tradição filosófica europeia, revela que a metafísica, para Heidegger, é justamente o esquecimento do *ser*: quando o pensamento equivale *ser* e *ente*, esquece sua diferença fundamental.

De acordo com Vattimo (1987), atualmente estamos testemunhando uma reinvenção da hermenêutica religiosa a partir da proposta básica da metafísica. O fenômeno religioso, portanto, estaria em sua pós-modernidade²⁰ (Vattimo, 1987, p. 11) ou mesmo pós-metafísica (Vattimo, 1987, p. 16), devido à interferência do sentido clássico da mesma. Deus agora é relegado ao nível dos humanos. A verdade que sobrevive das escrituras clássicas do cristianismo é a verdade do amor, aquilo que sobrevive à tentação da desconfiança de uma autoridade, seja essa científica, religiosa, política ou moral.

A verdade que, segundo Jesus, nos tornará livres não é a verdade objetiva das ciências e nem mesmo a verdade da teologia: assim como não é um livro de cosmologia, a Bíblia também não é um manual de antropologia ou de teologia. A revelação escritural não é feita para nos fazer saber como somos, como Deus é, quais são as “naturezas” das coisas ou as leis da geometria – e para salvar-nos, assim, por meio do “conhecimento” da verdade. A única verdade que as Escrituras nos revelam, aquela que não pode, no curso do tempo, sofrer nenhuma desmistificação – visto que não é

²⁰ Neste contexto, optamos por utilizar o termo “pós-modernidade”, contudo, também é pertinente considerar a noção de “pós-historicidade”, empregada por Vattimo em (1987, p. 11) para designar uma etapa em que tanto a história tradicional quanto a metafísica deixam de ocupar centralidade. Diferentemente, Heidegger reconhece e desconfia da “morte da metafísica” como um processo ainda em curso, que demandará um tempo extenso para se concretizar plenamente, conceito ligado à noção de *Ereignis* (evento ou acontecimento do *ser*). Não existe um “além da historicidade” em sentido ontológico – ou seja, não se pode deixar de ser histórico sem deixar de ser *Dasein*.

um enunciado experimental, lógico, metafísico, mas sim um apelo prático – é a verdade do amor, da *caritas*. (Vattimo, 2006a, p. 71)

Vattimo (2004b, p. 152) afirma que Heidegger em sua temática de *Sein und Zeit* elencou o discernimento da ideia de metafísica como esquecimento do ser e isso está na própria essência de sua experiência cristã, ainda em Vattimo (2004b, p. 154): “Heidegger diz no curso que a experiência cristã das origens, aquele sobre a qual ele fale descobrindo-a em Paulo, é a experiência da temporalidade autêntica”. Em Vattimo (2004b, p. 160), também podemos compreender a metafísica dentro do que Heidegger refletia e recriminava como “experiência não autêntica do tempo”:

Não parece difícil reconhecermos na experiência não autêntica do tempo aquilo que Heidegger recriminará, mais tarde, na metafísica, no pensamento objetivamente que esquece o ser em favor dos entes. E a conexão com a metafísica é visível também no fato de que, segundo este curso de 1920, o cristianismo sucessivo àquele das origens, ao qual Paulo nos remete, esqueceu o sentido da escatologia. (Vattimo, 2004b, p. 160)

Este capítulo também explora a maneira como a filosofia de Vattimo contribui para a ornamentação investigativa da história da metafísica, particularmente a considerando enquanto uma hermenêutica “forte” de busca pela verdade última e definitiva da realidade, e como essa busca se inseriu dentro do cristianismo através de uma linguagem teológica impositiva e objetiva. Vattimo herdou de Heidegger a concepção de que a história da metafísica é um esquecimento do ser e isso se entrelaça com o aspecto de que o esquecimento da escatologia cristã e o esquecimento do ser se entrelaçam no futuro da metafísica pela *Verdeckung*²¹, assim como argumenta: Vattimo (2004b, p. 161): “*Verdeckung, Vergessenheit* etc. são todos termos que Heidegger usará para falar da aventura da metafísica como esquecimento do ser”.

Aqui não queremos nos restringir a apenas considerar a história do niilismo apenas como história de um problema do pensamento ocidental, já que, de acordo com Vattimo (1998, p. 25): “a metafísica – que identifica o ser com o objecto e depois o reduz a um produto da vontade de poder, fosse alguma coisa que diz unicamente respeito às ideias do homem”. Logo, ao trazer diferentes leituras e trechos da obra de Vattimo para esta discussão, destacaremos

²¹ *Verdeckung*, em Heidegger, significa encobrimento ou velamento do *ser*. Refere-se ao modo como o *ser* permanece oculto no cotidiano, quando lidamos com os *entes* sem questionar seu *ser*. Está ligado à ideia de que o desvelamento (*aletheia*) sempre implica alguma forma de ocultação. Assim, o *ser* não se mostra plenamente, mas apenas em parte. Esse conceito é central para entender o “esquecimento do ser” na tradição filosófica ocidental.

como sua proposta de uma divindade interpretada em seu próprio sentido de atualidade serve para ornamentar a história da metafísica. Essa abordagem não apenas enriquece nossa compreensão dela, mas também oferece uma forma mais viva e relevante de viver o cristianismo no mundo pós-metafísico, pela verdade do amor.

Vattimo (1987) se baseia na rejeição da metafísica presente no niilismo de Nietzsche, fazendo uma seleção criteriosa de conceitos de Heidegger para sustentar o que ele denomina como “niilismo hermenêutico”, o Nietzsche de Heidegger²² aqui também se faz relevante. De acordo com Vattimo (2018b, p. 27): “Continuo, portanto, a ser heideggeriano. Mas não tomo Heidegger sem Nietzsche. Não posso. Recairia na metafísica.” O *ser* não pode ser uma estrutura dada uma vez por todas, pois não haveria abertura alguma da história, nem qualquer possibilidade de liberdade, estaríamos sob uma limitação da experiência humana e da liberdade individual. Por isso, para Vattimo (1987) reconhecer a fluidez e a historicidade do *ser* é essencial para a realização da liberdade e da autenticidade humanas. Negar essa abertura histórica significaria negar a capacidade do ser humano de criar significado e moldar sua própria existência, tornando-se assim prisioneiros de estruturas rígidas e pré-determinadas.

O que Heidegger chama “metafísica” é exatamente a ideia do ser como uma ordem objetivamente dada de uma vez por todas. A mesma ideia que também Nietzsche criticava em Sócrates, vendo nele um iniciador da decadência moderna que matou o grande espírito trágico dos antigos. Se o ser é uma estrutura dada uma vez por todas, não é pensável abertura alguma da história, nem qualquer liberdade. (Vattimo, 2016, Sinopse)

Heidegger (2015) argumenta que a metafísica não pode ser superada no sentido de abandono ou substituída por uma nova abordagem filosófica. Ele acredita que essa está profundamente enraizada na história do pensamento ocidental e na própria linguagem que usamos para pensar e falar sobre o mundo. Para Heidegger (2015), a metafísica não é apenas uma série de teorias filosóficas, mas sim uma maneira fundamental de pensar sobre o *ser* e a realidade. Ela permeia nossa compreensão do mundo e molda a forma como nos relacionamos com ele. Mesmo quando tentamos ir além da mesma, estamos inevitavelmente coexistindo por ela, pois é o próprio terreno no qual nossos pensamentos e investigações ocorrem. Vattimo (2016) vai refletir, a partir de Heidegger, que os problemas da modernidade não se resumem à necessidade de superá-la, mas sim de trazer à luz suas limitações e distorções, e buscar uma

²² A transição da leitura filosófica de Friedrich Nietzsche para Martin Heidegger e depois para Gianni Vattimo envolve uma evolução do pensamento que passa pela crítica à tradição metafísica, pela investigação fenomenológica do ser e pela valorização da interpretação e da contingência.

nova maneira de pensar sobre o *ser* que reconheça sua complexidade e mistério sem cair em suas armadilhas.

A metafísica deve ser superada – ou ao menos, não devemos aceitá-la – não porque não inclua o sujeito da teoria e seja, portanto, incompleta, mas porque, com o seu objetivismo, legitima uma ordem histórica e social em que a liberdade e a originalidade da existência humana são canceladas. Em *Sein und Zeit*, Heidegger já está muito distante da ideia da verdade como correspondência ao dado. (Vattimo, 2016, p. 44)

Vattimo (1987) considera esse fenômeno histórico da rejeição da metafísica de nossa era moderna como positivo, onde nenhum pensamento pode arrogar-se como superior aos demais. No entanto, em nossa perspectiva, essa visão, do que podemos chamar de “metafísica ontológica do declínio”, está alinhada com a atual diluição do significado e da autenticidade causada pela imposição técnica. Sob essa condição, nossa capacidade de pensamento se torna ineficaz e frágil, logo, podemos considerá-la uma debilidade. Pensando-se na perspectiva clássica da filosofia, é preciso salientar a hermenêutica vattimiana: Deus é objeto da metafísica quando se supõe que ele existe no encontro, ele representa poder, isso é, pode ser concebido como um objeto absoluto e transcendente, fora do alcance humano, cuja existência é buscada como uma verdade última e definitiva. Porém, Vattimo (1987) sugere que essa abordagem já não será mais adequada para compreender a complexidade da realidade contemporânea, pois o ser humano moderno está imerso no valor de troca da condição niilista.

No entanto, que significa que a definição nietzschiana e a heideggeriana do niilismo coincidam? Para um, a morte de Deus e a desvalorização dos valores supremos; para outro, a redução do ser a valor. Parece difícil ver a consciência, enquanto se insistir no facto de que para Heidegger, a redução do ser a valor coloca o ser e poder do sujeito que “reconhece” os valores (um pouco como o princípio de razão suficiente é *principium reddendae rationis*: a causa só o é enquanto reconhecida como tal pelo sujeito cartesiano). O niilismo seria então no sentido heideggeriano, a indevida pretensão de que o ser, em vez de subsistir de modo autónomo, independe e fundante, esteja em poder do sujeito. Mas não é provavelmente este significado última da definição heideggeriana do niilismo, que isolada nestes termos, acabaria por sublinhar que Heidegger queira simplesmente inverter a relação sujeito-objecto, a favor do objecto (é assim que Adorno lê Heidegger na *Dialéctica negativa*). Para compreender adequadamente a definição heideggeriana do niilismo e ver a sua afinidade com a de Nietzsche, devemos atribuir ao termo valor que reduz a si o ser, acepção rigorosa de *valor de troca*. Assim, o niilismo é a redução do ser ao valor de troca. (Vattimo, 1987, p. 22)

As religiões, por sua vez, podem ser compreendidas como expressões culturais e históricas da busca humana por significado e transcendência, moldadas pelas interpretações e

narrativas específicas de diferentes tradições. É propriamente a tentativa da projeção para fora, busca de dar sentido, pois para Vattimo (1987) a salvação do Cristianismo já aconteceu, isso é, Jesus morreu, é porque ele ressuscitou que tomamos a verdade. Deus pode ser projeto porque ele não está travado enquanto *ente* ou legislador moral da vida humana, ele está presente nos ensinamentos de Jesus esvaziado, caminhando conosco, conforme atinge a história humana.

Em vez de buscar uma verdade absoluta sobre a natureza divina, como se propõe a metafísica tradicional, a religião é vista por Vattimo (2018a) como uma forma de experiência humana que envolve símbolos, rituais, práticas e narrativas que proporcionam significado e orientação para os crentes dentro de contextos culturais e sociais específicos. Portanto, assumimos que entender a religião a partir da perspectiva de Vattimo implica reconhecer sua natureza interpretativa e contingente, enquanto ainda valoriza sua importância na vida humana como uma fonte de significado, comunidade e transcendência dentro de um mundo cada vez mais pluralista, globalizado e diversificado. Todos nós temos alguma relação com o que é sagrado, a sacralidade é um tema central em nossa cultura ocidental; haverá sempre um retorno de Deus e da religião, dos quais as razões científicas e filosóficas nunca totalmente anularam.

Entre parênteses, é possível a questão da fé não ser uma reproposição? Boa pergunta, porque, como se verá do que segue, parece-me ser constitutivo do problema religioso justamente o fato de ela ser sempre a retomada de uma experiência de algum modo já feita. Nenhum de nós, em nossa cultura ocidental – e talvez em qualquer cultura –, começa do zero no caso da questão da fé religiosa. (Vattimo, 2018a, p. 8)

A noção da metafísica tradicional como busca por uma compreensão última e definitiva da realidade tem suas raízes na tradição filosófica ocidental, remontando aos antigos filósofos gregos, como Platão e Aristóteles²³. O próprio Vattimo fez sua monografia de graduação em Filosofia a partir de Aristóteles, mas não parece que herdou e se satisfaz com a ideia teórica retida nele. A palavra “metafísica” foi originalmente usada por Aristóteles para se referir aos estudos que vêm “após” (meta) a física, ou seja, além da física. Ao longo da história da filosofia, o termo foi associado a uma busca por conhecimento sobre os aspectos fundamentais e universais da realidade, incluindo questões sobre a existência, a natureza da realidade, a mente e o mundo. Em Aristóteles (1984), a interconexão vital entre teologia e ontologia é evidente. Ele concebe a metafísica como um empreendimento que emerge primordialmente da noção de

²³ Platão e Aristóteles foram dois dos filósofos mais influentes da história da filosofia ocidental. Platão nasceu em 428 A.C. e Aristóteles em 384 A.C., acredita-se que foram esses filósofos quem melhor sistematizaram em suas obras o conceito de metafísica.

physis, que possui duas facetas distintas e igualmente significativas. Em primeiro lugar, *physis* denota a totalidade do *ser* a partir de um *ente* específico, representando o fundamento primordial do *ser*. Em segundo lugar, ela engloba o *ser* entre outros seres, incitando a indagação sobre sua natureza fundamental, a essência do *ser*. Essa dualidade na interpretação de *physis* desafia o pensamento aristotélico a discernir a relação entre ontologia e teologia. Em Aristóteles (1984), a ontologia e a teologia se entrelaçam na preocupação central com *physis*. A ontologia, por sua vez, busca desvendar o fundamento último do *ser*, enquanto a teologia se volta para a natureza do próprio fundamento. Assim, emerge uma interdependência essencial entre ambas: a ontologia indaga sobre o fundamento do *ser*, enquanto a teologia investiga o *ser* desse fundamento. Em síntese, na abordagem aristotélica, a ontologia e a teologia se entrelaçam numa busca conjunta pela essência fundamental da existência, onde a ontologia questiona o alicerce do *ser* e a teologia se debruça sobre o *ser* desse alicerce.

Essa abordagem frequentemente procurava estabelecer princípios universais e absolutos que governam a realidade. Isso incluía conceitos como a ideia de uma realidade objetiva, leis naturais imutáveis e a existência de um ser supremo ou Deus que serviria como fundamento último da realidade. Nessa perspectiva, a metafísica era vista como a disciplina que buscava alcançar um conhecimento seguro e definitivo sobre essas questões fundamentais, representando fundamentos de um *ser* estável, transcendental e universal. Assim como Felipe Souto relata em seu artigo na revista *Numen*:

Na história da filosofia, a metafísica se identificou com metanarrativas distintas que tentavam explicar o mundo pelo argumento da *arché*, de Deus ou da razão. Vattimo mostra na linha heideggeriana que a história da metafísica (também chamada história do *ser*), possui uma linha de continuidade própria e que as diferentes interpretações metafísicas são, no fundo, originárias do mesmo ponto que sustenta o pensamento ocidental: a diferença ontológica. Esse conceito debatido em demasia atualmente refere-se à diferença entre *ser* e *ente* que marca a estrutura da metafísica e que foi esquecido à medida em que a configura. Quer dizer, a metafísica pensa a relação entre *ser* e *ente* condicionando-os à equiparação, de modo que o pensamento ocidental chegou a identificar o *ente* mais *ente* enquanto *ser*, tal como a ideia aristotélica do *ente* primeiro ou do Deus criador tomista. Nessa equiparação, esquece-se que existe uma diferença ontológica entre *ser* e *ente* e a metafísica passa a “entificar” o *ser*, isto é, a petrificá-lo na presença. (Souto, 2023, p. 46)

Como bem relata Felipe Souto (2023), a ideia da diferença ontológica é crucial para compreender como a metafísica moldou o pensamento ocidental, especialmente quando se trata da tendência de equiparar o *ser* ao *ente*. Esse equívoco leva a uma “entificação” do *ser*, onde ele é fixado na presença, obscurecendo sua verdadeira natureza e complexidade. Isso é

exemplificado pelas noções aristotélicas do *ente* primeiro ou do Deus primeiro motor criador, onde o *ente* é elevado ao status de ser absoluto, obscurecendo a distinção ontológica fundamental. Ao destacar a importância da diferença ontológica, Vattimo e Heidegger nos convidam a repensar nossa compreensão do *ser* e do *ente*, abrindo caminho para uma abordagem mais complexa e matizada da realidade. Isso tem implicações profundas não apenas para a filosofia, mas também para outras áreas do conhecimento, oferecendo novas perspectivas sobre temas como a existência, a verdade e a própria natureza da realidade.

A crítica à metafísica na obra de Vattimo pode ser compreendida à luz da comparação entre as abordagens de Aristóteles e Nietzsche, conforme exposto por ele. Aristóteles (1984), em sua *Metafísica*, propõe que o conhecimento das causas primeiras nos permite não apenas entender a realidade, mas também dominá-la, uma visão que implica uma busca por uma verdade absoluta e controlável (um *subjectum*²⁴). Em contraste, Nietzsche (2023), ao criticar a metafísica, vê nela uma pretensão de domínio sobre as áreas mais férteis do pensamento, como as causas fundamentais, que buscam controlar e apropriar-se da realidade. A partir dessa crítica, Vattimo (2016) propõe uma alternativa pós-metafísica, que rejeita a ideia de uma verdade absoluta e unificada, favorecendo uma abordagem mais pluralista e interpretativa da realidade. Essa visão, em vez de buscar um controle rígido sobre o mundo, reconhece a contingência e a multiplicidade de perspectivas, tanto filosóficas quanto religiosas, ao abordar a complexidade da existência humana e do *ser*:

Mas pensemos logo nos dois extremos da história da filosofia: Aristóteles, cuja *Metafísica* “começa” com a afirmação de que a sabedoria é saber tudo, e isto pode ser alcançado conhecendo as causas primeiras (o que, porém, também nos põe em condição de dominar os eventos); e Nietzsche, para quem “a metafísica é a pretensão de apropriar-se à força das áreas mais férteis” (novamente as causas, que nos permitem o domínio das coisas...). (Vattimo, 2016, p. 10-11)

Vattimo (1990, p. 10) concorda com Heidegger de que Nietzsche é o último pensador da história da metafísica. Foi ele quem nos ensinou a pensar a filosofia como estética, o próprio que, dentro do campo filosófico e estético, inicialmente destacou a crise dos fundamentos da

²⁴ Em Aristóteles (1984), o *subjectum* (ou *hupokeimenon*) é a substância subjacente que serve de base para os predicados e atributos de um objeto. Ele é a realidade fundamental que existe por si mesma, enquanto os acidentes, como cor e forma, dependem dessa substância para existir. O *subjectum* permanece constante enquanto as propriedades de um objeto podem variar. Em sua metafísica, Aristóteles distingue entre substância e acidentes, sendo a substância o que dá suporte às qualidades. Assim, o *subjectum* é essencial para entender a definição e a distinção do ser no mundo físico, funcionando como o substrato que, em combinação com a forma, constitui a realidade material.

tradição ocidental, marcando o início do período pós-moderno na filosofia, seguido pelo aprofundamento ontológico realizado por Heidegger. Nietzsche buscou referências filosóficas em Heráclito²⁵. Vattimo (1990) conclui que Nietzsche viveu para ver o ápice da metafísica e, em sua obra, podemos verificar que o filósofo sentiu a problemática que é o progresso em seu sentido metafísico. A certeza estaria no *devenir*, o que representa que tudo flui, está em constante mudança, mesmo que correntes positivistas como a de Auguste Comte²⁶ tenham almejado o progresso. Ao aproximar-se do século XIX, foram sentidas as consequências da ânsia da modernidade. De acordo com Vattimo (2010b, p. 60): “torna-se cada vez mais evidente que essa necessidade do progresso é muito problemática, e que nossa única certeza é, ao contrário, o puro *devenir*, a transitoriedade das culturas”.

Vattimo (1987) argumenta que é a eles (Nietzsche e Heidegger) que cabe a inauguração da Pós-Modernidade na filosofia, pois em suas críticas à história da filosofia e à metafísica, não propuseram um novo fundamento que reivindicasse superioridade em termos de verdade absoluta, como fizeram os filósofos clássicos e escolásticos. Ao invés disso, concebem o *ser* como um evento, uma ideia que Vattimo interpreta como ontológica, um enfraquecimento do *ser*.

Embora Heidegger não queira reconhecê-lo, a afirmação de Nietzsche tem o mesmo significado de sua polêmica contra a metafísica, isto é, contra toda a tradição filosófica europeia, de Parmênides em diante, que crê poder afirmar um fundamento último da realidade na forma de uma estrutura objetiva situada fora do tempo e da história. A grande revolução de Heidegger é a recusa de uma concepção objetiva estável, estrutura do Ser, em nome da liberdade. Se somos esperança, sentimentos, medos, projetos... seres finitos, com um passado e um futuro, mas não só aparência, então o Ser não pode ser pensado nos termos da metafísica objetivista. Para mim, está é a primeira passagem, um início, ainda não nomeado, mas importantíssimo, daquilo que vinte anos depois virá a se chamar “pensamento fraco”. (Vattimo, 2018b, p. 39-40)

O resultado de pensarmos pela “superação da metafísica” na modernidade é também para Vattimo (2018b) o *pensamento fraco*, pensar que já não existe mais uma verdade absoluta, é como a conformidade do intelecto com a coisa, isto é, agora o nosso modo de estar no mundo se dá como uma espécie de espelho que considera as coisas como elas são, reflete-as e depois

²⁵ Heráclito de Éfeso foi um filósofo pré-socrático que viveu na Grécia Antiga, aproximadamente entre 535 a.C. e 475 a.C. Originário da cidade de Éfeso, na região da Jônia, ele é um dos pensadores mais influentes e enigmáticos da filosofia ocidental.

²⁶ Auguste Comte foi um filósofo francês, nascido em 1798, considerado o fundador do positivismo e um dos precursores da sociologia. Comte propôs que o conhecimento humano evolui em três estágios: teológico, metafísico e científico (ou positivo). Ele acreditava que, para entender a sociedade e resolver problemas sociais, era necessário adotar uma abordagem científica.

denuncia-as em oposição, bem como Ludwig Feuerbach²⁷ vai refletir sobre a religião ser um espelho do ser humano. Expressar-se nessas linhas é aderir à perspectiva heideggeriana de que a verdade vai além da *adequatio*, abraçando a *aletheia*, compreendida como um desvelamento no qual há uma interação entre um *ser* que descobre e um *ser* que é descoberto. Em sua obra “As aventuras da diferença” (1980), Vattimo adota a *aletheia* como um pensar desprovido de fundamentos (*Abgrund*), um conceito que ele desenvolve com o auxílio de Heidegger, e que entende como a compreensão do *ser* como aquele que se permite estar presente, ou seja, como *Anwesen-lassen*. Nessa perspectiva, a presença do *ser* é concebida como um envio (*Schickung*), que o liberta da petrificação metafísica, conferindo-lhe um caráter de eventualidade e acontecimento. A concepção da relação do intelecto com a coisa foi tranquilizadora e foi diretamente contra, do ponto de vista da crença religiosa, ao que foi mais cedo a filosofia e a teologia de São Tomás de Aquino com completude, isto é, olhamos o mundo, nos vemos como ele, nós o descrevemos com sinceridade enquanto o afirmamos.

Se Deus existe, disse São Tomás, ele deve ser objeto da metafísica, deve ser alguém que não se move, não muda, estes são problemas. E isso continuou assim por muito tempo. Não só isso, mas para explicar o cristianismo a quem ainda não o conhecia, São Tomás partiu daí. Digamos que ele também escreveu entre suas Sumas que havia uma Suma contra pessoas Gentiles, que era um manual missionário para aqueles que vão até os selvagens que nada sabem e recorrem à questão de saber se Deus existe, porque para eles há caminhos, para a causa da causa e efeito para as diversas causas. A causa suprema de todo o movimento de Deus, Dante, de quem sou outro emulador, disse isso, sustentando que o amor que move o sol e as outras estrelas, ou seja, Deus, cria o mundo, mas ele o cria não porque seja um artesão que pega a matéria, porque obviamente a matéria não existe antes da criação, mas a transforma, a envia, a cria do nada e a modifica e a move. Não tanto como uma causa eficiente, como quem a martelou, mas como uma causa final, isto é, todo o universo que São Tomás, Aristóteles e também Dante tinham em mente era que a terra se destaca porque todos os planetas estão em suas várias órbitas. Os doze signos do zodíaco são os doze círculos, talvez eu não saiba quantos são assim e se estive sob o signo de Escorpião e tudo bem. Escorpião é um desses planetas que não pode porque tem Saturno. Então existe o mundo, a Terra, depois existem os vários planetas ao seu redor, e por último, existe também o Sol e então por que tudo isso se move? Porque Deus o move por uma causa última, como quem diz que me movo em sua direção porque seu sorriso, seu olhar me atrai. E isto é mais ou menos o universo, como pensavam São Tomás e Dante. Ou seja, houve todo um sistema físico produzido, criado por Deus, do nada que se movia porque Deus o atraiu, como que para fazer mover os planetas, etc, etc. Depois há o que ele chama de amor que move o sol e as outras estrelas. É como se uma grande força atrativa estivesse puxando tudo isso para frente. Você consegue descobrir a causa, hein? Material é para se aquecer você precisa de um corpo quente

²⁷ Ludwig Feuerbach foi um filósofo alemão do século XIX, conhecido principalmente por sua crítica à religião e sua influência sobre o pensamento marxista. Para Feuerbach, a religião desvia a atenção das preocupações terrenas e reais ao investir significados e esperanças em entidades sobrenaturais. A religião nada mais seria do que os desejos mais mitológicos do homem projetado para o sobrenatural. Bem como Irineu José Bottoni relata: “Um segundo ponto bastante importante está relacionado ao que Alves chama na obra de Feuerbach “da afirmação” de que “todo pensamento sobre Deus é um pensamento sobre nós mesmos”. A religião, portanto, seria o espelho dos homens.” (BOTTONI, 2023, p. 33)

e de uma causa eficiente que te aqueça, que você se aproxime do fogo. Na verdade, se você não tomar cuidado, você fechará. Mas todo o espetáculo como um todo é movido por Deus como causa final suprema e objeto do amor. (Vattimo, 2012, tradução nossa)²⁸

É evidente que a obra de São Tomás de Aquino foi objeto de interesse para Vattimo (2012) pelo reconhecimento que desempenhou na formação do pensamento ocidental, tanto filosófica quanto teologicamente. Vattimo (2012) comenta que o tomismo esteja na base da filosofia de São Tomás de Aquino, que virá após suas obras. Podemos encontrar uma grande construção do mundo, essa é a metafísica escolástica, onde a divindade também age por meio de seus instrumentos, como nos planetas. São Tomás não era exatamente um opositor da astrologia, pois via os planetas, ao orbitarem a lua, como responsáveis pelas marés. Todo esse movimento é coordenado por uma espécie de motor supremo, que, no entanto, é imóvel porque deve ser eterno. Se fosse móvel, poderia se desgastar e precisaria ser substituído, o que nos leva a uma mistura entre a filosofia de Aristóteles e a teologia cristã. Em suma, São Tomás aconselhou os missionários que ele instruiu com sua *Suma contra os Gentiles*²⁹ a irem até os não-cristãos e os selvagens, pois existe apenas um Deus. O filósofo dizia que podemos pensar que esse se comunicou conosco não apenas por meio da natureza, para mostrar seu poder, mas também diretamente, enviando-nos seu filho. Portanto, São Tomás encorajava os missionários a irem até aqueles que ainda não haviam sido evangelizados, incluindo aqueles que eram considerados “selvagens”, para compartilhar a mensagem cristã e oferecer-lhes a oportunidade de conhecer a verdade de Deus, que se revela tanto na natureza quanto na pessoa de Jesus Cristo.

Podemos pensar a partir do discurso de Vattimo (2012) que a estrutura da verdade, isto é, a relação entre a metafísica aristotélica, a tomista e o cristianismo, explicava toda a ordem natural em relação a um motor supremo chamado de motor imóvel. A metafísica de Aristóteles, que também é chamada de teologia, era, por assim dizer, a ciência do *ser* subsistente, que conferia *ser* a todas as outras coisas. Aristóteles não era um criacionista; ele não acreditava que uma entidade criara o mundo, preferia pensar que o mundo era eterno, pois isso começava a romper com a barreira do pensamento grego clássico. São Tomás de Aquino deixou uma

²⁸ Vattimo, G. Gianni Vattimo a Roccaseca: Metafisica, San tommaso e L'adeguatio. Conferência do filósofo Gianni Vattimo em Roccaseca, vídeo gravado por: Nicola Severino. 26/04/2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Q0iyE4aW5Vk>. Acesso em: 14/03/2024.

²⁹ O termo “Gentiles” empregado por Vattimo, é uma palavra que comumente denota alguém que não pertence à fé judaica. Outros grupos que afirmam uma herança israelita, como os mórmons, historicamente usaram o termo “gentiles” para se referir a estrangeiros. De forma mais rara, o termo é utilizado como sinônimo de “pagão” ou “idólatra”. Enquanto uma descrição para pessoas que não são membros de um grupo religioso ou étnico específico, o termo “gentile” é por vezes comparado a palavras utilizadas em outras culturas para descrever o “grupo externo”.

filosofia que, do ponto de vista racional, seria mais fácil considerar o mundo como eterno do que criado, pois, do contrário, seria introduzida uma iniciativa em Deus que implicaria que ele havia decidido, desde a eternidade, criar o mundo. Isso nos leva a contorções notáveis, uma correspondência, uma adaptação da revelação cristã com a verdade racional identificada na construção aristotélica do mundo, o primeiro motor imóvel. Apresentamos o criador como imóvel e eterno e, em certo sentido, somos como um filho, naturalmente agindo como se nossa divindade também tivesse um filho. O desafio é que essas certezas inabaláveis propostas por Aquino seriam consideradas como obstáculos para a compreensão da complexidade religiosa e diversidade do mundo contemporâneo, estando um tanto quanto limitadas para dialogar com diferentes tradições e formas de pensamento, não deixando espaço para o *ser* e sua subjetividade.

Isso ilustra a interseção, por assim dizer, entre a fusão da revelação cristã com a filosofia aristotélica. No entanto, a revelação cristã apresenta um Deus sobrenatural que não necessariamente se conforma aos nossos padrões, levando a filosofia a, no máximo, conjecturar sobre a existência de uma entidade. Será que a divindade poderia ter se comunicado com a humanidade? Sim, porque devemos arbitrar naturalmente os limites sobre os quais as Escrituras, incluindo o Antigo e o Novo Testamento, bem como a revelação de Jesus, entre outras coisas, falam, por meio da linguagem.

A relação entre cristianismo e filosofia perdura por séculos, e mesmo hoje, na ortodoxia católica mais estrita – embora o próprio Vattimo (2012) não se identificasse com essa retórica, é curioso percebermos que quanto mais longe de Roma estamos, onde parte do cristianismo primitivo se desenvolveu, mais facilmente nossas ideias são levadas a sério, mesmo sendo cristãs.

Esse contexto exposto pela reflexão de Vattimo (2012) a respeito de São Tomás de Aquino, pode resultar em uma reconsideração das bases epistemológicas e ontológicas sobre as quais a religiosidade se apoia. Ao reconhecer a natureza interpretativa e contingente da experiência humana e da compreensão da realidade, a abordagem de Vattimo hoje oferece uma maneira de compreender a religiosidade que é menos dependente de pressupostos metafísicos rígidos. Em vez de buscar verdades absolutas e universais, essa perspectiva permite uma abordagem mais aberta à diversidade de experiências religiosas e interpretações da realidade.

Assim, a partir da visão de Vattimo (2012 e 1987), podemos entender que na pós-modernidade existe uma crise da razão para a religiosidade, como uma oportunidade para

repensar e reavaliar as bases filosóficas e epistemológicas sobre as quais a religião é construída. Ele acreditava que isso pode levar a uma compreensão mais inclusiva e pluralista da religiosidade, que reconhece a diversidade de perspectivas e interpretações dentro das tradições religiosas e além delas.

Para Vattimo (1987), a metafísica tradicional, que busca alcançar uma compreensão última e definitiva da realidade, perdeu sua relevância e validade diante das mudanças culturais e filosóficas do mundo contemporâneo. Essa se baseia em uma compreensão estática e fixa da realidade, buscando princípios universais e absolutos que são considerados como fundamentais e imutáveis. No entanto, a obra de Vattimo deixa bem claro que essa abordagem não é mais adequada para compreender a complexidade e a fluidez do mundo contemporâneo. Ainda em Vattimo (1987), a metafísica deve ser reinterpretada em termos do “pensamento fraco”. Isso significa que devemos reconhecer a incerteza, a compreensão e a diversidade de perspectivas na compreensão da realidade. Em vez de buscar uma verdade única e absoluta, sugerindo que devemos adotar uma atitude de abertura para com a diversidade de interpretações e pontos de vista.

Vattimo (1987) argumenta que uma compreensão pós-metafísica da realidade pode abrir espaço para uma abordagem mais pluralista e tolerante em relação à religião, para que supere seus mecanismos de violência. Assim, enfraquecer a metafísica pode oferecer uma base filosófica para um diálogo inter-religioso mais construtivo e para uma compreensão mais inclusiva da diversidade religiosa. Essa é a proposta de uma nova ontologia encontrada a partir de Heidegger, que em vez de tentar provar ou refutar dogmas religiosos, propõe uma abordagem hermenêutica, perspectivista e voluntarista, na qual diferentes tradições religiosas são vistas como expressões culturais e históricas da busca humana por significado e transcendência, sob uma ótica de Eterno Retorno do cristianismo e sua pendente entificação do *ser*.

Nietzsche falou, um pouco obscuramente é certo, de tudo isto na sua teoria de um possível niilismo activo e positivo; Heidegger aludiu ao mesmo com a ideia de uma *Verwindung* da metafísica que não é uma superação crítica, no sentido “moderno” do termo (veja-se o capítulo conclusivo do livro). Em ambos, o que pode ajudar o pensamento a colocar-se de maneira construtiva na condição pós-moderna tem a ver com o que noutra local propus chamar o enfraquecimento do *ser*. O acesso às chances positivas, que, pela própria essência do homem, se encontram nas condições de existência pós-moderna, só é possível se tomarmos a sério os resultados da “destruição da ontologia”, feita por Heidegger e, antes, por Nietzsche. Enquanto o homem e o *ser* são pensados metafisicamente, platonicamente, em termos de estruturas estáveis, que impõem ao pensamento e à existência a tarefa de se “fundamentarem”, de se constituírem (com a lógica, com a ética) no domínio “do que não devem”, reflectindo-se em toda uma mitificação das estruturas fortes, em todos os campos da experiência,

não será possível ao pensamento viver positivamente aquela época verdade e propriamente pós-metafísica que é a pós-modernidade. (Vattimo, 1987, p. 16)

Heidegger e Gadamer foram os filósofos decisivos que contribuíram para a consolidação do pensamento hermenêutico de Vattimo, principalmente frente à desconfiança metafísica e às noções de diferença entre o *ser* e o *ente*³⁰. Foi de Heidegger que Vattimo herdou a desconfiança da metafísica como uma busca por verdades absolutas e ao desejo de progresso contínuo. De acordo com Vattimo (1996b, p. 99): “A metafísica cumprida é, no seu sentido mais amplo, a técnica e a instrumentalização do mundo”. Para Heidegger, o *ser* é revelado pelo *lumen*³¹, atribuindo a ideia de que há processo de esclarecimento contínuo, que se dá através da interpretação e da linguagem. Essa luz não revela uma verdade universal e imutável, mas sim algo que está em constante transformação, à medida que mudam as condições históricas e culturais. Pensar a metafísica como instrumentalização do mundo, é um rastro de caráter problemático, pois a metafísica é a filosofia que se esqueceu do *ser*³², sem considerar, inclusive, o ente; assim, ela se racionaliza com o próprio estar-aí do ser humano, isto é, em sua própria temporalidade falha e tentativa de dominação sobre a existência humana. Por isso, Vattimo

³⁰ Para Heidegger, a distinção entre ser e ente é fundamental. O termo “ente” refere-se a tudo aquilo que existe, como objetos, pessoas e ideias. São as coisas concretas que encontramos no mundo. Já o “ser” é mais abstrato e se refere ao fundamento da existência e dos modos de existir. O ser é aquilo que permite que os entes sejam compreendidos e discutidos. Heidegger introduz o conceito de Dasein, ou ser-aí, que é o ente cujo modo de ser é a existência. “Em *Ser e Tempo*, Heidegger mostra que a resposta para a questão sobre o sentido do ser, que é o grande tema de seu pensamento até a década de 1930, só pode ser dada por uma ontologia fundamental, ou seja, o questionamento de ser que evita a sua entificação – ser não é ente. O caminho para a colocação correta da questão exige uma pesquisa prévia sobre um ente privilegiado, justamente este ente que nós sempre somos, o ser-aí, justamente porque ele é o único ente para o qual ser pode ser questão, ainda que essa inquirição seja feita de modo ambíguo, confuso e não explícito em uma pré-compreensão. A radicalidade dessa pesquisa leva a dois resultados correlacionados: 1) a chamada “diferença ontológica”, segundo a qual não é possível entender a distinção entre ser e ente como a distinção entre dois entes; 2) destruição da metafísica, pois a metafísica, desde seu surgimento com as reflexões de Platão e Aristóteles, tende sempre a entificar o ser, o que Heidegger chama de “esquecimento do ser”. (Pereira, 2021)

³¹ O conceito de *lumen* de Heidegger, assumido por Vattimo, refere-se a uma luz que ilumina o ser de forma aberta e não dogmática. Em vez de revelar o ser de maneira objetiva e definitiva, como na tradição filosófica clássica, o *lumen* permite uma interpretação mais fluida e plural do ser. Vattimo resgata essa ideia para desafiar a visão metafísica tradicional, que busca verdades universais e imutáveis. O *lumen* de Heidegger sugere uma luz que, ao iluminar o ser, torna-o acessível a diferentes interpretações, refletindo sua complexidade e transformação. Esse conceito se opõe à visão técnica e utilitarista da realidade, associada à Ge-Stell, que limita a percepção do mundo. A luz não é totalizadora, mas flexível.

³² Para Heidegger, “Ser” é o foco central de sua filosofia, e ele investiga o significado do “Ser” (Sein) e sua relação com os entes (Dasein). Ele argumenta que o Ser não é um ente entre outros, mas a condição de possibilidade para a existência de todos os entes. O Dasein, ou “ser-aí”, é o modo de ser humano que está sempre imerso no mundo e preocupado com o Ser.

(2018b) argumentava que somente a obra de Heidegger ainda deixaria brechas para pensar o esquecimento do ser:

Pois Heidegger não sabe bem como resolver esse problema do esquecimento do Ser. Oscila entre nostalgia e consciência de que toda a história da filosofia do Ocidente, a metafísica, acabou, e é melhor que tenha acabado. Vira-se a página. Pois de um lado o Ser é aquilo que há de mais importante, é o que permite ao homem justamente, ser, é o que ilumina a realidade. (Vattimo, 2018b, p. 38)

Em si, a metafísica, em sua essência, apresenta desafios fundamentais relacionados ao seu fundamento e à diferença ontológica. Vattimo (1996b) pensa que dentro da tradição ocidental, o conceito de metafísica tende a simplificar a complexidade da existência, reduzindo-a à dicotomia entre “ser” e “nada”. Este enfoque limitado ignora a riqueza da realidade contingente e histórica. Além disso, a abordagem do *Dasein*³³, como proposto por Heidegger, também apresenta suas limitações. O *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, não resolve completamente a questão da compreensão do *ser*, pois nossa existência cotidiana nos lança constantemente em meio aos *entes*, sem oferecer uma clareza definitiva. Em vez disso, é uma abertura para uma variedade de perspectivas e possibilidades. Vattimo critica essa concepção da metafísica e do *Dasein*, argumentando que ambos tendem a simplificar a relação entre sujeito e objeto. Ele observa que uma concepção do *ser* como mera presença e uma concepção do *Dasein* que negligencia sua característica de ser-lançado resultam em uma redução excessiva da complexidade da existência. Essas abordagens tendem a obscurecer as múltiplas camadas de significado e interpretação que permeiam a realidade humana. De acordo com Vattimo (1996b, p 77): “uma concepção do ser como simples presença e uma concepção do *Dasein* que esquece o carácter do ser-lançado: ambas resumem tudo à relação sujeito-objecto.”

Cabe lembrar que durante sua graduação em filosofia, Vattimo foi aluno de Luigi Pareyson³⁴, de quem se tornou assistente e um dos principais discípulos na hermenêutica. Após se formar em Turim, recebeu uma bolsa da Fundação Alexander von Humboldt e foi para Heidelberg, Alemanha, onde se especializou com Hans-Georg Gadamer e Karl Löwith³⁵. Nesse

³³ “Dasein” é um termo da filosofia ontológica fundamental, introduzido pelo filósofo alemão Martin Heidegger em sua obra principal “Ser e Tempo”. Na filosofia heideggeriana, “Dasein” refere-se à existência humana, enfatizando não apenas a existência individual de um ser humano, mas também sua forma de ser-no-mundo, sua relação com o mundo ao seu redor e sua capacidade de compreendê-lo e interpretá-lo.

³⁴ Luigi Pareyson (1918–1991) foi um filósofo italiano, conhecido principalmente por seu trabalho na área da hermenêutica filosófica. Ele é considerado uma figura central no pensamento filosófico italiano do século XX, especialmente pela sua abordagem da interpretação e da estética.

³⁵ Karl Löwith (1897–1973) foi um filósofo e historiador das ideias alemão, conhecido principalmente por seu trabalho sobre a história da filosofia e a relação entre filosofia e religião. Ele é considerado uma figura chave na

período, aprofundou seus estudos em hermenêutica e filosofia da religião, sendo inspirado por Löwith, que defendia a ideia de que a história do pensamento ocidental é uma secularização do cristianismo.

Vattimo, assim, percebeu que o pensamento hermenêutico autêntico surge da possibilidade de múltiplas interpretações, pois a realidade não pode ser reduzida a uma descrição objetiva, como sugerido por Tomás de Aquino. Ao invés disso, a realidade é vivida esteticamente, conforme a teoria da formatividade de Pareyson, onde o mundo se torna uma experiência interpretativa. Essa interpretação plástica da realidade possibilita múltiplas formas de compreensão. Dentro do pensamento de Pareyson, a “verdade” é entendida não como uma correspondência objetiva com a realidade, mas como um processo interpretativo e formativo, que se dá na experiência estética e na abertura para múltiplas interpretações. Já a “verdade” em um sentido mais convencional remete a uma adequação fixa entre pensamento e realidade. Vattimo relata em sua autobiografia que apropria-se dessa visão ao desenvolver uma hermenêutica que questiona a busca por verdades absolutas, defendendo uma verdade plural e interpretativa, em consonância com a desconstrução das grandes narrativas metafísicas. Mas Vattimo também possui resquícios e divergências das ideias de Pareyson que ainda se manifesta na insistência de sua tese de secularização, que se posiciona de forma radicalmente oposta aos cristanismos apocalípticos ou dostoievskianos contemporâneos:

Todas as questões que, hoje, me parecem muito pouco ligadas ao problema da fé. Mas um resquício de tudo isso me dá, mais uma vez, a impressão de estar presente e muito vivo na minha insistência na secularização, que se situa num canto diametralmente oposto ao de muitos cristanismos apocalípticos, ou dostoievskianos de hoje, pelos quais tenho muito respeito (pensando especialmente em meu mestre Pareyson), mas que me parecem constituir o último grande equívoco metafísico do pensamento cristão. (Vattimo, 2018a, p. 88)

Em seu livro *Para além da interpretação* (1999), Vattimo retoma as ideias de Pareyson, ao afirmar que Cristo não refuta mitos e deuses falsos, mas os torna capazes de significar verdadeiramente o divino. Essa perspectiva também se alinha com a visão de Heidegger sobre *a época das imagens* e a pluralidade de deuses que emerge com a morte de Deus em Nietzsche.

filosofia do século XX, especialmente por suas análises sobre a secularização e o impacto do cristianismo no pensamento ocidental.

Vattimo (1989) observa que a há uma utopia que implicava uma visão da história universal como um curso unitário no projeto de Modernidade, nos próprios moldes da objetificação metafísica, sugerindo uma trajetória linear e universal para a humanidade onde arte e estética seguiam um caminho singular e progressivo. Com o tempo, essa visão se dissolve, especialmente no plano estético, à medida que diferentes modelos de valor e reconhecimento emergem e se afirmam, isso se relaciona com a evolução da hermenêutica, que, embora tenha origens na interpretação bíblica e no pensamento romântico, foi profundamente reformulada por Heidegger e seus seguidores, como Gadamer e Vattimo. A hermenêutica e o “neopragmatismo” de Richard Rorty³⁶ compartilham a rejeição a um fundamento absoluto, questionando as bases da metafísica ocidental. Em vez de uma verdade fixada, propõe-se que o pensamento seja uma constante reinterpretação da tradição. Gadamer, ao valorizar os preconceitos como “lugares-comuns”, desafia a ideia iluminista de uma razão pura, sugerindo que esses preconceitos são essenciais para a construção do conhecimento. Assim, o pensamento não é fixo, mas um processo contínuo de questionamento e reinterpretação. Como relata Stefano Velotti:

A hermenêutica tinha raízes antigas na teoria da interpretação da Bíblia e do pensamento romântico, e havia sido repensada por Heidegger, professor de Gadamer e um dos principais interlocutores de Vattimo. A hermenêutica tinha em comum com o “neopragmatismo” de Rorty a rejeição de qualquer pensamento que pretendesse se alicerçar sobre um fundamento, fosse Deus, a consciência subjetiva, uma estrutura impessoal ou a realidade objetiva. A chamada “metafísica ocidental” (grosso modo, toda a tradição filosófica, de Platão ao século XX) pretendia saber demais, estabelecer imperativos morais ou critérios de verdade injustificáveis. Em vez disso, era preciso reconhecer que o pensamento não tem uma base sólida onde se apoiar, mas é uma inesgotável reinterpretação da tradição. Por essa razão Gadamer reavaliava o papel dos preconceitos – que a razão iluminista afirmara poder desmascarar – indicando-os, em vez disso, como “lugares-comuns” essenciais para o pensamento, que era preciso retomar e reinterpretar. (Velotti, 2023)

Vattimo (1989) remete a obra de Immanuel Kant, que propõe a ideia do juízo estético como um juízo reflexivo, onde o belo é entendido não como um atributo intrínseco dos objetos, mas como algo que emerge na interação entre o sujeito e o objeto. Para Kant, essa experiência

³⁶ Richard Rorty (1931-2007) foi um filósofo americano amplamente conhecido por suas contribuições ao pragmatismo e à filosofia contemporânea. Ele é considerado um dos principais representantes do neopragmatismo, uma corrente filosófica que reformulou o pragmatismo clássico, com influências de filósofos como William James e John Dewey, mas também dialogando com outras tradições filosóficas, como a filosofia continental. Rorty rejeitou a busca por uma verdade objetiva e universal, comum em muitas tradições filosóficas anteriores. Em vez disso, ele defendeu uma visão mais fluida e pragmática do conhecimento, sugerindo que a verdade é um produto de consenso social e histórico, e não algo que possa ser alcançado por meio de descobertas metafísicas ou objetivas.

estética representa uma forma de universalidade subjetiva – algo que se espera ser compartilhado e reconhecido por todos, apesar de sua natureza individual. Vattimo observa que, com o tempo, especialmente na era moderna, essa universalidade se fragmenta. O retorno da arte às suas “sedes canônicas modernas” representa um movimento onde a arte reafirma seu lugar tradicional, mas, paralelamente, ocorre um fenômeno mais significativo: a emergência de uma “experiência estética de massa”. Esta nova forma de experiência estética é marcada pela multiplicidade de sistemas de reconhecimento comunitário e pela pluralidade de modelos formais e mitos. A essência “moderna” da experiência estética, que Kant já havia descrito, se amplia e redefine. A beleza, que antes podia ser vista como uma experiência de comunidade universal, agora se manifesta como um fenômeno plural, refletindo a diversidade das comunidades que se expressam através de diferentes modelos e narrativas estéticas.

A utopia, mesmo nos seus aspectos estéticos, implicava o quadro de referência da história universal como curso unitário. E dissolveu-se, também no plano estético, com a realização efectiva de uma certa “universalidade” na forma como tomaram a palavra os diversos modelos de valor e de reconhecimento. O que aconteceu, quanto à experiência estética e ao seu modo de relacionamento com a vida quotidiana, não foi só o “retorno” da arte às suas sedes canônicas modernas, mas também, e sobretudo, o delineamento de uma experiência estética de massa como tomada de palavra por parte de múltiplos sistemas de reconhecimento comunitário, de múltiplas comunidades que se manifestam, se exprimem e se reconhecem em modelos formais e em mitos diferentes. Assim, a essência “moderna” da experiência estética, que Kant já tinha descrito na crítica da razão, desdobrou-se em toda a sua amplitude, mas também se redefiniu: o belo é a experiência de comunidade, mas a comunidade, precisamente quando se realiza como facto “universal”, sofre um processo de multiplicação de pluralização imparável. (Vattimo, 1989, p. 79-80)

O que Vattimo (1989) quer evidenciar é ainda o *Stoss* (impulso), uma experiência interna que nos “empurra”, o “*Stoss*” serve para romper com as distrações do cotidiano, lançando o indivíduo à reflexão sobre o *ser* e a inevitabilidade da morte, que é uma das condições fundamentais para uma vida autêntica. Como argumenta em (1989, p. 60): “a morte como possibilidade constitutiva da existência. O que, na experiência da arte, provoca o *Stoss*, para Heidegger, é o próprio facto de que a obra é mais do que o não ser”. As reflexões de Vattimo (1989) sugerem uma evolução da estética kantiana em resposta às mudanças socioculturais contemporâneas. Enquanto Kant via o belo como uma experiência que, idealmente, poderia ser universalmente compartilhada, Vattimo observa que, na prática moderna e pós-moderna, essa universalidade se desdobra em uma multiplicidade de experiências estéticas que também pode atingir o *ser* e sua experiência religiosa. Esta pluralização é resultado do reconhecimento de diversas comunidades e seus respectivos valores

e mitos, indicando que a experiência estética não é monolítica, mas multifacetada pela pós-metafísica. A dissolução da utopia como um curso unitário da história e a fragmentação da universalidade estética refletem a complexidade do mundo contemporâneo, onde as narrativas singulares são substituídas por um mosaico de vozes e experiências. Isso nos leva a reconsiderar a noção de comunidade e de beleza, não mais como conceitos homogêneos, mas como construções dinâmicas e variadas.

Para Vattimo (1996b), o conceito de *ser* não se enquadra na noção tradicional de uma entidade estática e substancial. Pelo contrário, ele argumenta que o *ser* é intrinsecamente marcado pela contingência e pela interpretação. Em sua visão, vivemos em um mundo caracterizado por uma constante mutabilidade, onde as interpretações variam conforme o contexto histórico, cultural e linguístico. Assim, o *ser* é compreendido como um processo dinâmico de interpretação, em constante fluxo, em oposição a uma entidade fixa e transcendental. Da mesma forma, Vattimo aborda o conceito de *ente* sob uma perspectiva que enfatiza a contingência e a interpretação. Para ele, os *entes* individuais são entendidos como expressões da pluralidade de perspectivas e interpretações, tanto o *ser* quanto o *ente* estão profundamente conectados à interpretação e à historicidade. Essa abordagem difere substancialmente da visão tradicional da metafísica ocidental.

Pela *Ge-Stell*³⁷, a técnica moderna possibilita uma nova forma de acessar e manipular o *ser*, onde os entes são dispostos como recursos e perdem sua rigidez ontológica, tornando-se disponíveis para uso e consumo, como nas revoluções industriais. Com isso, o mundo passa a ser ordenado e organizado segundo uma lógica de produção e eficiência, o que, longe de emancipar o *ser*, o reduz a uma função instrumental, restringindo seu potencial de manifestação autêntica.

No pensamento de Vattimo (1996b), surge a possibilidade de considerar o *ser* dentro do conceito de *lumen*, uma metáfora, refletindo uma nova forma de interpretação que, ao mesmo tempo, oferece à metafísica uma abertura para além do dogmatismo. No entanto, para Heidegger, a *Ge-Stell* não deve ser compreendida como um princípio que confere sentido à metafísica tradicional, no sentido de uma finalidade ou propósito último. Ao contrário,

³⁷ “Ge-stell” é um termo introduzido por Heidegger em sua obra posterior, como em “A Questão da Técnica” (“Die Frage nach der Technik”). Ele se refere à essência da tecnologia moderna, mas não no sentido simples de dispositivos ou máquinas, e sim como um modo de revelação que subordina toda a realidade à sua lógica e controle. Ge-stell implica uma forma de enquadramento ou ordenação do mundo que subjuga todas as coisas à sua lógica de eficiência, utilidade e manipulação.

Heidegger a vê como uma manifestação da essência da tecnologia moderna, que reduz toda a realidade à lógica da eficiência e do controle. Ele identifica a *Ge-Stell* com uma tradição metafísica que, ao priorizar a dominação e a manipulação da natureza, obscurece o valor da contemplação e da reverência pela essência das coisas. Em sua análise, conforme Vattimo (1996b, p. 99), “o ser do ente se revela total e exclusivamente como o ser imposto pela vontade do ser humano produtor e organizador”. Embora a técnica ofereça meios de validação e controle, ela, na visão heideggeriana, obscurece a verdadeira natureza do *ser*, criando um obstáculo à formação de uma relação autêntica com o mundo que nos circunda, o que leva Heidegger a sugerir que a técnica deve ser transcendida. Em Heidegger, a técnica representa o estágio final da eliminação da diferença entre a realidade “verdadeira” e a “empírica”, impondo uma ordem totalizante que traduz teorias em controle efetivo sobre o mundo, conforme relatado por Vattimo:

Segundo Heidegger, a técnica dá justamente o último passo no caminho da delimitação de toda a diferença residual entre a realidade “verdadeira” e realidade “empírica”. A organização total realizada pela técnica já não está apenas na teoria, mas concretiza-se efectivamente como ordem do mundo. (Vattimo, 1996b, p. 98)

A introdução do conceito de *Ge-Stell* (que pode ser traduzido como “enquadramento” ou “configuração”) se dá como uma forma de ver o mundo que demonstra pela tecnologia e pela técnica moderna. Sob essa perspectiva, tudo no mundo se torna uma sequência regulada de causas e efeitos, onde o *ser* como fundamento desaparece em favor de uma lógica de “posição” e “fundamentação”. Vattimo em sua obra “Introdução a Heidegger” (1996b) utiliza esses conceitos para abordar a questão da superação e as falhas da metafísica. A análise de Heidegger sobre *Ge-Stell*, mostra como a tecnologia moderna molda e condiciona nossa relação com o mundo, limitando nossa liberdade e autenticidade. O conceito de *Ge-Stell* assume um caráter pós-metafísico para Vattimo, revelando-se adequado para abordar a complexidade e a fluidez do mundo contemporâneo, pois abre caminho para uma valorização da diversidade e da diferença, afastando-se de visões totalizantes e se faz adequado para lidar com a complexidade e a fluidez do mundo contemporâneo, permitindo conexão com essa abertura rumo à diversidade e à diferença.

Não obstante, na história do pensamento ocidental, este transcender o ente na direção de uma consciência do ser, sempre implicou de facto um “erro”, pois sempre existiu a tendência para conceber o ser na base simples da presença. A partir do escrito

Introdução à Metafísica de 1935, o termo metafísica assume assim em Heidegger uma conotação decididamente negativa: metafísica é todo o pensamento ocidental que não soube manter-se ao nível da transcendência constitutiva do *Dasein*, ao colocar o ser no mesmo plano do ente. (Vattimo, 1996b, p. 68)

Vattimo (1996b) ao dialogar com as ideias de Heidegger sobre o *ser* e o *ente*, e o problema do esquecimento do ser, desenvolve uma interpretação da religião que se alinha com sua filosofia do pensamento fraco. É também a partir disso que ele irá propor a interpretação de uma “religião fraca”, que reconhece a contingência e a historicidade das tradições religiosas, e argumenta que a religião deve ser vista como uma expressão simbólica da experiência humana, não como uma fonte de verdades absolutas, para que não caiamos novamente na tentativa da arte universalista ou do esquecimento que a técnica pode nos inserir.

Sobre nossa problemática, a metafísica é a própria história do *ser* e tem sua característica do esquecimento do ser, que incumbe o *ser* como tal, e esse é o fato que estamos existencialmente constituídos, não no sentido psicológico, mas que não somos outra coisa, a não ser a abertura ao *ser* do *ente*. A metafísica tende a se abrir ao *ente* e se esquece do *ser*. De acordo com Vattimo (1996b, p. 88): “A metafísica é, pois, história do ser e ao mesmo tempo, uma vez que o sentido da definição é idêntico, a nossa história: não somos obra nossa.” Em “Ser e Tempo” (2015), Heidegger esclarece que a ideia de *Dasein* não pode ser definida por meio de propriedades, pois transcende categorias objetivas. Ele argumenta que o *Dasein*, ao estar imerso na existência cotidiana e na temporalidade, abre uma perspectiva histórica do *ser*. No entanto, é importante ressaltar que Heidegger não afirma que o *Dasein* por si só pode impedir toda interpretação metafísica, mas sim que sua abordagem fenomenológica desafia as pressuposições filosóficas tradicionais, convidando a uma compreensão mais autêntica e situada do *ser*.

Toda a fundação metafísica se limita a buscar um ente sobre o qual fundar os outros, sem cair na conta de que, ainda no caso deste primeiro ou último, se re-coloca completamente o problema do ser. Uma vez que não elabora o problema do nada, a metafísica não elabora sequer, autenticamente, o problema do ser do qual, todavia, partiu. A metafísica tem a característica de um esquecimento do ser. (Vattimo, 1996b, p. 86)

Queremos aqui enfatizar que é a partir do problema do esquecimento do ser de Heidegger que Vattimo identifica uma oportunidade para repensar a religião de uma forma que aceita a pluralidade e a interpretação como elementos centrais da sociedade. Isso se reflete em

sua abordagem à religião, onde mais tarde ele também defenderá o fenômeno que propaga o cristianismo não religioso, centrado na caridade e na encarnação do Verbo, que se insere no mundo com a missão de praticar o amor. Como demonstra em sua autobiografia:

Minha resposta, muitos anos depois, será: não podemos lembrar o Ser, podemos apenas lembrar que nos esquecemos dele. Em todo caso, para respeitar o propósito fundamental de Heidegger – isto é, a diferença entre o Ser e alguma coisa objetivamente dada, sejam as Ideias de Platão, seja o Paraíso no tempo do cristianismo, seja a experimentação científica na época da ciência –, não se pode senão pensar, embora Heidegger nunca tenha chegado a isso, que a única história possível do Ser é o alívio do próprio Ser. A história do Ser é a história de como a verdade objetiva se dissolve progressivamente; é, portanto, o niilismo, a história do niilismo traçada por Nietzsche. O ser se confirma como aquilo que ilumina as coisas sem se identificar com as elas. Uma lâmpada que ilumina uma cadeira, que permite à cadeira “ser”, mas que não é a cadeira. Alívio, portanto. Mas – (ainda) mais – distanciamento. Como se sai do esquecimento do ser? Não pela preparação de um retorno seu, mas somente pensando sua história como algo que se retira e se afasta sempre mais. Se há uma história do Ser, é uma história de afastamento, não de aproximação. O Ser ilumina na medida que se retira. Vêm-me as palavras de Dietrich Bonhoeffer: “Um Deus que existe não existe”. Difícil de engolir. Mas maravilhoso. (Vattimo, 2018b, p. 43-44)

Vattimo (1989) não vê a sociedade técnica e de manipulação total (Ge-stell) como possibilidade de superar o esquecimento e a alienação metafísica que têm caracterizado a experiência do ser humano ocidental, sendo este um indício para lidar com o problema do esquecimento do ser deixado pela filosofia de Heidegger. Nesse contexto, o “acontecimento do ser” pode ser entendido como uma abertura para novas possibilidades de existência e compreensão, além das limitações impostas pela metafísica tradicional. O fim do “teatro da metafísica”, com seus papéis definitivos, pode ser visto como uma liberação do ser, permitindo sua manifestação de formas anteriormente inimagináveis, e isso também é evidenciado para o cristianismo.

No entanto, essa transição não é sem desafios. A superação do esquecimento metafísico requer uma reavaliação crítica de nossas suposições fundamentais e uma disposição para abraçar a incerteza e a multiplicidade de perspectivas. Isso pode ser desconfortável e desorientador, mas também pode ser visto como uma oportunidade para um engajamento mais autêntico e significativo com o mundo. Este convite nos instiga a acolher a riqueza da complexidade, a ambivalência e a diversidade das experiências humanas, ao mesmo tempo em que nos convida a reconhecer a viabilidade de novas formas de existência e de compreensão.

Mas a essência da técnica moderna assim definida não é apenas o supremo ponto de chegada do esquecimento metafísico do ser; para Heidegger, o *Ge-Stell* é também “um primeiro e premente relampejar do *Ereignis*”, isto é, do acontecimento do ser, para além do esquecimento metafísico dele. Heidegger vê mesmo *Ge-Stell*, isto é, na sociedade da técnica e da manipulação total, uma *chance* de ultrapassar o esquecimento e a alienação metafísica em que viveu até agora o homem ocidental. O *Ge-Stell* pode oferecer esta *chance*, precisamente porque se define em termos que são quase idênticos aos usados por Benjamin quando fala do *Shock*. (Vattimo, 1989, p. 66-67)

Vattimo destaca que essa interpretação de Heidegger é significativa porque sugere que dentro do próprio contexto da sociedade técnica e de manipulação total, há uma abertura para uma nova compreensão do *ser*, uma ruptura com a metafísica tradicional. Ao mesmo tempo que o conceito de *Ge-stell*, ou o enquadramento, é utilizado por Vattimo (1996b) para criticar a tendência da tecnologia moderna de tratar tudo como um recurso disponível para uso, ele também sugere que a religião pode oferecer uma visão alternativa que valoriza as coisas pelo que são, em vez de pelo que podem ser usadas por tendência de domínio. Assim, Vattimo utiliza desse conceito heideggeriano para promover uma visão de religião que é mais aberta, interpretativa e adaptada à condição pós-moderna. Vattimo (1996b) então sugere que a compreensão do *ser* não se dá por uma aproximação ou um retorno a uma origem, mas sim pelo reconhecimento de seu constante afastamento. Isso pode ser interpretado como uma crítica à ideia de uma verdade absoluta ou um fundamento último na metafísica tradicional. A frase de Bonhoeffer³⁸, “Um Deus que existe não existe”, ressoa com essa visão, sugerindo que a concepção de divindade não pode ser limitada a uma existência objetiva e definível. Em vez disso, Deus pode ser entendido como uma presença que se revela na ausência, na retirada, e não na afirmação direta de sua existência. Relacionando isso com a religião, podemos pensar que a fé não necessita de uma certeza empírica ou metafísica, mas de uma relação que aceita o mistério e a transcendência. A religião, nesse sentido, seria o reconhecimento da distância e da diferença como elementos essenciais na busca pelo divino, onde a verdade não é algo a ser possuído, mas um horizonte sempre em movimento. Essa perspectiva desafia as noções convencionais de metafísica e religião, propondo dinâmica, onde o divino é uma realidade vivida na imanência do mundo e nas relações humanas, sempre em transformação e nunca

³⁸ Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) foi um teólogo, pastor luterano e membro da resistência alemã anti-nazista. Nascido em 4 de fevereiro de 1906, em Breslávia, Império Alemão, Bonhoeffer é amplamente conhecido por sua oposição ao regime nazista e por sua participação na Igreja Confessante, uma ala da igreja evangélica que se opunha à política nazista.

plenamente alcançável. É uma visão que pode ser difícil de aceitar para aqueles que buscam certezas, mas que oferece uma beleza singular na sua capacidade de abraçar o incerto e o inefável, esta é a superação da metafísica que liberta o *ser*.

As obras de Vattimo narram a história da metafísica de maneira provocativa em suas obras, subvertendo conceitos estabelecidos ao longo dos séculos. Sua visão é profundamente contingenciada pela hermenêutica, sua análise crítica das tradições filosóficas tem raízes tanto na filosofia continental quanto na tradição analítica. Inicialmente Vattimo (2018b) destaca a relevância de Aristóteles como um ponto de partida crucial. Para Aristóteles, a metafísica era a investigação da natureza do *ser* enquanto *ser*. No entanto, Vattimo argumenta que essa busca por fundamentos absolutos é problemática e vai inspirar os filósofos escolásticos, especialmente os seguidores de Tomás de Aquino, que desempenharam um papel significativo na história da metafísica, tentando conciliar a fé cristã com os princípios da razão e da filosofia aristotélica. No entanto, para Vattimo (2012), essa tentativa de estabelecer uma metafísica universal e imutável é inerentemente falha, pois ignora a natureza histórica e cultural do pensamento humano e seu evento. A filosofia de Hegel³⁹ para Vattimo também é notável, especialmente sua concepção dialética da história⁴⁰, que via a história como um processo de desenvolvimento espiritual, culminando na realização do espírito absoluto. No entanto, Vattimo critica essa visão teleológica, norteadada pela hermenêutica e pela genealogia, propõe uma “dialética do declínio”, onde a história da metafísica é vista como um processo de desconstrução das pretensões absolutistas. A dialética, para ele, não se dá mais em uma busca pela totalidade ou pela realização de um fim último, mas em um movimento contínuo de questionamento e abertura, onde a filosofia se torna uma prática hermenêutica, que reconhece a historicidade, a finitude e as múltiplas interpretações da existência humana. A visão teleológica vislumbra uma

³⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) foi um influente filósofo alemão que teve um impacto significativo no desenvolvimento da filosofia ocidental. Hegel desenvolveu uma abordagem filosófica conhecida como idealismo absoluto, que teve uma profunda influência em diversas áreas do pensamento, incluindo filosofia política, ética, história, religião e estética.

⁴⁰ Para Hegel (2016), a dialética era entendida como o processo de desenvolvimento histórico e espiritual, culminando na realização do espírito absoluto, onde a história se movia de maneira teleológica e culminava em uma totalidade final. No entanto, Vattimo adota uma visão crítica dessa teleologia, considerando-a parte da metafísica da presença plena, que ele vê como insustentável no contexto de um mundo mais fragmentado e marcado pela autenticidade do *ser*. A dialética em Hegel é um processo de desenvolvimento histórico e filosófico baseado na contradição e superação de ideias, onde a evolução acontece através de momentos contraditórios que se superam em uma síntese mais avançada. A supressão (*Aufhebung*) é um conceito central, significando que as contradições anteriores são preservadas, superadas e elevadas a um novo nível de compreensão. Cada etapa dialética não elimina o passado, mas o integra de maneira transformada, criando uma nova totalidade. O processo culmina na realização do espírito absoluto, onde a razão e a liberdade são plenamente reconciliadas. A dialética hegeliana é, portanto, um movimento contínuo de transformação e progresso.

metafísica da presença plena e da totalidade que não é mais sustentável em um mundo marcado pela autenticidade do *ser*. Para Vattimo (1987), a história da metafísica é caracterizada por uma série de “declínios”, nos quais as pretensões absolutistas da metafísica são progressivamente questionadas e desconstruídas. Podemos perceber nas obras de pensadores como Nietzsche, Heidegger e Bonhoeffer a parte essencial desse movimento de desconstrução, que abre espaço para uma nova compreensão da filosofia como uma prática hermenêutica, enraizada na hermenêutica e genealogia.

1.2 – O problema do Esquecimento do Ser e a Ontologia da Atualidade

A questão do Esquecimento do Ser e a Ontologia da Atualidade são tópicos fundamentais para o discernimento de Vattimo enquanto um pensador de superação da metafísica para refletir a religião. O esquecimento do ser pode ser pontuado para pensarmos como a sociedade moderna religiosa está tão envolvida com o fazer e o consumir que esqueceu de questionar o significado mais profundo do *ser*.

“ontologia da atualidade”, na direção de um pensamento que ultrapasse o esquecimento metafísico do ser, esquecimento que se perpetua até quando o pensamento se mantém na confusa fragmentação dos saberes especializados e dos múltiplos papéis sociais em que nós modernos nos encontramos jogados. (Vattimo, 2001, p. 23)

Aqui cabe diferenciar o que seja a interpretação do esquecimento do ser para a fenomenologia de Heidegger e a diferença disso para a hermenêutica filosófica de Vattimo. Para Heidegger (2015), o esquecimento do ser refere-se ao fato de que, ao longo da história da filosofia ocidental, o *ser* tem sido negligenciado e encoberto em prol do estudo dos *entes* e da objetividade. Heidegger argumenta que a compreensão do *ser* é essencial para a nossa existência e que devemos buscar resgatar esse conhecimento perdido. Já para Vattimo (2018b), o esquecimento do ser é um conceito relacionado à ideia de pensamento forte. Vattimo (2018b) argumenta que, na pós-modernidade, não podemos mais falar em termos de uma verdade objetiva e universal, e sim em uma multiplicidade de interpretações subjetivas e contingentes. Nesse sentido, o esquecimento do ser é um esquecimento de não aceitação da natureza fluida e relativa do conhecimento humano. Ele argumenta que o pensamento pós-metafísico reconhece a contingência e a historicidade do *ser*, e que o esquecimento do ser oculta a necessidade para abrir espaço para novas possibilidades de pensamento e ação. Para Vattimo (2018a), o

esquecimento do ser cria a abertura para o *pensamento fraco* dando a existência ou importância do *ser*, se distanciando do reconhecimento de sua natureza contingente e relacional. O autor acredita que essa abordagem pode promover maior abertura e tolerância em relação às diferenças e à multiplicidade de perspectivas. Por outro lado, Heidegger se opõe ao esquecimento do ser, considerando-o um dos maiores problemas da modernidade, que resulta no distanciamento do *ser* e na perda dos questionamentos essenciais sobre nossa existência. Para Heidegger, é fundamental resgatar a compreensão do *ser*, pois somente assim poderemos viver de maneira autêntica e verdadeira. Assim, podemos afirmar que Heidegger defende a rememoração e a redescoberta do *ser*, uma ideia que Vattimo herda, mas reinterpretando-a dentro de uma ontologia do enfraquecimento da atualidade.

Enquanto Heidegger argumenta que o pensamento filosófico tradicional contribuiu para o esquecimento do ser ao negligenciar sua investigação em favor dos *entes* e da objetividade, Vattimo (2006b) propõe uma abordagem mais otimista, na qual reconhece o esquecimento do ser, mas sugere que estamos sempre em contato com o *ser* de alguma forma. Vattimo vai enfatizar que esse esquecimento não implica uma completa alienação do *ser*, e sim que estamos constantemente em um diálogo com ele, mesmo que de maneira não totalmente consciente ou explícita. Ele propõe que a pluralidade de perspectivas e a abertura ao diálogo podem levar a uma maior compreensão e apreciação do ser dentro da condição pós-metafísica, pois demonstra Vattimo que o *ser* tem sempre uma história de diminuição, ou seja, de esquecimento:

A concepção da diferença ontológica – que Heidegger começa a desenvolver em *Ser e Tempo* – significa que o ser não deve se confundir com o ente, com alguma “coisa” presente. E, como se sabe, Heidegger pensa que identificar o ser com o ente seja um “esquecimento” do ser. Agora, pode-se “lembrar” o ser? O que, porém, significaria fazê-lo “presente” diante dos olhos da nossa mente, portanto, reduzi-lo novamente a um “ente”. Além disso: Heidegger, nos seus escritos sobre Nietzsche, escreve que a metafísica é a história do ser. Eu tiro disso tudo a seguinte conclusão, que Heidegger nunca enunciou, mas acredito que ele deveria aceitar: lembrar o ser (para tentar sair da metafísica) significa somente lembrá-lo como já- sempre tendo ido embora; como Deus que se mostra a Moisés somente de costas. Portanto, pensar o ser não é uma experiência de presença cheia, de verdade luminosa; se levarmos em consideração que, para Heidegger a metafísica (esquecimento do ser) é a história do ser, então o ser tem uma história que é sempre de diminuição, de esquecimento, de “fraqueza”... (Vattimo, 2006b, p. 5)

Vattimo (2006b) acredita que o esquecimento do ser abre espaço para o surgimento de uma nova forma de religiosidade, mais baseada na experiência pessoal e na interpretação individual das tradições religiosas. Isso leva a uma religião mais flexível e adaptável às

mudanças culturais e sociais. O autor vai propor a hermenêutica como uma forma de lidar com o esquecimento do ser, buscando interpretar e compreender as diferentes visões e perspectivas sobre o *ser* ao invés de tentar capturar sua essência de forma definitiva. Além disso, ele também discute o niilismo, que é a ideia de que não há valores absolutos ou verdades objetivas, e sugere que essa condição de imprecisão e incerteza pode ser vista como uma oportunidade para uma abordagem mais aberta e pluralista da existência. O autor ainda argumenta que, por meio de uma hermenêutica do niilismo, podemos encontrar novas formas de compreensão e diálogo que nos permitam lidar com o esquecimento do ser e sua influência em nossas vidas. Esse contexto vai mensurar a religião de maneira significativa. Pois, o esquecimento do ser leva a uma desaceleração do pensamento metafísico e da busca por verdades absolutas. Isso permite que as religiões sejam vistas de uma maneira mais pluralista e aberta, sem a imposição de uma verdade única e absoluta. Para Vattimo (2006b), esse esquecimento conduz ao enfraquecimento do *ser*, onde a compreensão do *ser* se torna fragmentada e fluida, especialmente nos contextos da modernidade e pós-modernidade, períodos marcados pela relativização constante do *ser*. Esse enfraquecimento reflete o abandono de certeza e a valorização da pluralidade de perspectivas, resultando em uma concepção de “fragilidade” ou “liquidez” do *ser*. No entanto, o autor não enxerga essa fragilidade de forma negativa; pelo contrário, ele a vê como uma oportunidade para ampliar a interpretação e reconhecer a pluralidade, o que chamará de “verdade fraca”.

Vattimo (2021, p. 19-20), ao se aprofundar na compreensão do ser-aí humano em termos de sua autenticidade, segue os passos de Heidegger ao reconhecer a predominância da inautenticidade na existência humana. O existente, em sua maior parte, encontra-se imerso nessa condição de inautenticidade, uma condição que se correlaciona com o esquecimento “metafísico” do *ser*. Aqui, a metafísica, como concebida pela tradição herdada dos gregos, é identificada com a objetividade dos objetos e a mensurabilidade racional, o que resulta na redução do ser humano a uma mera objetividade. Nessa perspectiva, o ser humano é relegado a um estado de alienação de sua própria essência, percebendo a si mesmo como um objeto entre outros objetos. Essa percepção objetificada leva ao distanciamento do ser humano de sua singularidade e particularidade, mergulhando-o ainda mais na inautenticidade.

Para escapar desse estado de alienação e reconectar-se com sua autenticidade, Vattimo herda de Heidegger a proposta de aceitação explícita da própria mortalidade. Essa aceitação não é uma imposição ética, mas uma necessidade ontológica, uma vez que o ser humano da

finitude é fundamental para a compreensão da existência humana em sua totalidade. Nesse sentido, a reflexão de Vattimo (2021) sobre o esquecimento do ser vai além da mera crítica à objetificação do humano pela metafísica tradicional. Ela aponta para a necessidade de uma reavaliação radical da própria condição humana, uma reavaliação que requer a coragem de confrontar a finitude e a mortalidade como elementos constitutivos da existência. Essa aceitação não apenas resgata a autenticidade perdida, mas também abre caminho para uma compreensão mais profunda e significativa do ser humano em sua relação com o mundo e consigo mesmo.

Cabe aqui salientar que, Vattimo (2006) discorda de Martin Heidegger por considerar que ele não consegue superar completamente a metafísica da presença frente ao Cristianismo, que está relacionada com o esquecimento do ser. Vattimo argumenta que a leitura da obra de Heidegger ainda mantém resquícios de pensamentos que merecem atenção, o que restringe sua capacidade de pensar de forma plena a questão do *ser*.

Certo, se pensarmos em um texto como a Introdução à Fenomenologia da Religião, de 1920, nos daremos conta de que alguns, ou talvez todos os conceitos fundamentais que Heidegger desenvolveu após, em *Ser e Tempo* (por exemplo, a *Ser e Tempo* autenticidade, a metafísica etc.) estão já todos na sua leitura das cartas de São Paulo. Acredito que Heidegger começou o seu “erro” nazista – que durou somente alguns anos – quando deixou de meditar sobre São Paulo e começou a mitificar Hölderlin. Mas o seu pensamento permanece profundamente cristão; e também, a propósito de influência “mútua”, os cristãos de hoje deveriam elegê-lo a verdadeiro mestre, deixando de lado os tantos resíduos de metafísica escolar que ainda dominam o ensino nos seminários. (Vattimo, 2006b, p. 7)

Para Heidegger (2015), a tradição metafísica da filosofia ocidental ignorou ou negligenciou o *ser* em favor do *ente*, isto é, das coisas e entidades específicas que existem no mundo. Ele argumenta que essa tradição levou a uma compreensão distorcida do *ser* e uma falta de percepção de sua essência fundamental. Vattimo (2006b), a partir de Heidegger, concorda com essa crítica e argumenta que a superação da metafísica envolve reconhecer e abraçar a finitude e contingência do ser humano e do mundo. Ele sugere que, em vez de buscar uma compreensão definitiva e objetiva do *ser*, devemos adotar uma perspectiva mais humilde e flexível, reconhecendo que nossas interpretações do *ser* são sempre condicionadas por nossas experiências, contextos culturais e históricos. A partir daí, pode-se entender que Heidegger falhou em interpretar o Nazismo como uma radicalização da sociedade moderna, mas cabe

ênfatizar que Vattimo (2006b e 2018b) defende que a partir das ideias de Heidegger podemos chegar a Marx⁴¹.

Heidegger o entendeu como uma radicalização da racionalidade moderna. Visto que ele pensava que esta racionalidade fosse o auge do esquecimento do ser, não a podia aceitar. Mas, de outro modo, o extremo da metafísica devia também ser o seu fim. “Onde está o perigo, cresce também o que salva” (Hölderlin). Portanto, posição ambígua; um pouco como o capitalismo para Marx: é o pior do pior, mas é também a condição que prepara a revolução do proletariado... (Vattimo, 2006b, p. 6)

Para Vattimo (2006b), a questão do esquecimento do ser é central para a filosofia contemporânea, pois a metafísica da presença tem sido predominante na tradição filosófica ocidental, levando ao ocultamento do *ser* e à limitação do pensamento. Ao rememorar as obras de Heidegger, Vattimo busca questionar e superar essa tradição, propondo uma nova compreensão da relação entre *ser* e pensamento que permita uma abertura para a diversidade, a interpretação e a mudança constantes.

Para Heidegger (2015), o esquecimento do ser elucida um fenômeno fundamental da condição humana moderna. Ele argumenta que, ao longo da história da filosofia e da cultura ocidental, a humanidade se afastou da compreensão autêntica do *ser*, perdendo de vista a questão primordial da existência. Em vez de estar aberto para o *ser*, o ser humano se encontra imerso em preocupações cotidianas e distrações, esquecendo-se da verdadeira natureza do *ser*. A resposta de Vattimo a partir de suas obras sugere que a condição de esquecimento do ser não pode vir simplesmente de uma ação consciente dos seres humanos para “lembrar” o *ser*. Em vez disso, ele propõe que a transformação necessária ocorra no próprio *ser*. Essa transformação pode ser entendida como uma “redenção” ou “revolução social”, onde o *ser* se reconecta consigo mesmo e com sua verdadeira natureza. No entanto, Vattimo (2006b) argumenta que os seres humanos não têm o poder de forçar essa mudança ou de trazer o *ser* de volta ao ser humano de forma direta. Em vez disso, tudo o que os seres humanos podem fazer é reconhecer sua condição de esquecimento e estar abertos para a possibilidade de uma transformação. Eles podem lembrar que se esqueceram do *ser*, mas não podem trazer o *ser* de volta por si mesmos. Logo, a obra de Vattimo sugere que a resposta ao esquecimento do ser não pode ser alcançada apenas por meio

⁴¹ Karl Marx foi um filósofo, economista e revolucionário alemão, nascido em 1818. É mais conhecido por suas críticas ao capitalismo e por desenvolver a teoria do materialismo histórico. Juntamente com Friedrich Engels, escreveu “O Manifesto Comunista” em 1848, uma obra fundamental que propõe a luta de classes como motor da história.

de esforços humanos conscientes, mas requer uma transformação mais profunda no próprio *ser*, que os humanos podem apenas reconhecer e estar abertos para quando há uma “chamada do ser”, que se fomenta pela vida em comunidade.

Acredito que o Heidegger dos anos 1930, aquele depois da Kehre, se deu conta de que a autenticidade da qual falava Ser e Tempo, não é algo que se possa procurar “sozinho”. Autenticidade significa co-responder à chamada do ser; mas o ser assim entendido é também a própria comunidade, a sociedade na qual se vive, etc (Vattimo, 2006b, p. 6)

Retomando nossa problemática: Como a religião pode ser repensada em um contexto em que a metafísica está em crise e o esquecimento do ser se torna uma condição predominante? Como o cristianismo pode ser repensado e reconfigurado em um contexto de esquecimento do ser, conforme proposto por Gianni Vattimo?

A “Ontologia da Atualidade” pode ser entendida como o estudo do *ser* no contexto do mundo pós-moderno. Ela examina como as condições atuais – tecnologia, globalização, mudanças sociais – afetam nossa compreensão do *ser*. Relacionando esses conceitos com a religião, podemos considerar que muitas tradições religiosas buscam responder à pergunta do *ser* – quem somos, por que estamos aqui, qual é o propósito da vida. Por outro lado, a religião também pode oferecer uma resistência a esse esquecimento, proporcionando um espaço para a reflexão e a contemplação do *ser*. É com a ontologia da atualidade que Vattimo ilumina as implicações da crise do sentido metafísico do ser, como demonstra a obra de Antonio Maia:

A Ontologia da atualidade vattimiana configura-se como o horizonte interpretativo para o qual convergem as delicadas questões abertas pelo anúncio do pensiero debole, entre as quais, o problema da crise do sentido metafísico do ser, da existência na época da técnica, das implicações filosófico-culturais dos mass media, do niilismo consumado como experiência na pós-modernidade nas esferas da ética, da estética, da política e da religiosidade, que persistem ainda hoje como temas de estudo de Vattimo e de seus intérpretes. Com a Ontologia da atualidade de Vattimo busca-se, portanto, responder à questão fundamental que circunscreve o debate sobre o papel público da Filosofia [porque fazer Filosofia na atualidade] (Maia, 2021, p. 53)

A ontologia da atualidade, segundo Vattimo (1988), é uma abordagem filosófica que busca compreender o significado do *ser* em nossa situação contemporânea. Enfatiza-se que essa compreensão não é motivada por razões teóricas, mas sim por razões éticas, como uma crítica

ao estado atual das coisas e uma busca por mudanças. Ele propõe uma “ontologia da fraqueza” (*ontologia dell’attualità debole*)⁴², que reconhece a pluralidade de interpretações e a contingência da realidade. A aplicação do pensamento de Vattimo em aspectos filosóficos pode ser vista na influência que ele teve sobre o pós-modernismo e a filosofia hermenêutica.

Há uma reflexão do filósofo Michel Foucault sobre a “Ontologia da atualidade” que busca orientar a consideração da existência e da historicidade, assim como os campos da epistemologia e a lógica o fazem.⁴³ Vattimo observa essa reflexão como uma não-interpretação da metafísica para o pensamento na atualidade, portanto, deve-se tomar essa reflexividade da historicidade do pensamento sem se abandonar a epistemologia, a lógica e a análise para pensarmos a ontologia da atualidade. (Vattimo, 1988, p. 203)

Cabe salientar que Vattimo exprime ontologia no mesmo sentido de Heidegger (Vattimo, 2016, p. 38), de forma que “ser” pode ter duplo sentido, subjetivo e objetivo. É o caminhar da hermenêutica em um sentido que vá para além da fenomenologia, um desligamento para entender dialeticamente a totalidade social que nos preenche, logo, o sentido subjetivo é o de dar conta do paradigma do qual estamos lançados e sua historicidade, o sentido objetivo está em abandonar a pretensão de validade estática em favor de uma ausculta do ser.

Na construção de seu arcabouço ontológico, Vattimo herda os princípios de Heidegger, que desafiou a concepção tradicional do tempo como uma série de momentos sucessivos e fragmentados. Heidegger (2015) propôs, em vez disso, uma compreensão mais holística e existencial do tempo, concebendo-o como uma totalidade na qual o ser humano está imerso. Para Heidegger, o tempo não é simplesmente uma sucessão de eventos, mas sim o horizonte no qual o ser humano vive sua existência. Vattimo utiliza essa abordagem para interpretar o tempo e compreender a religião, moldando, posteriormente, sua crítica em relação à religião institucionalizada, especialmente ao cristianismo tradicional.

Restaria mostrar que essa “ontologia fraca”, ou ontologia do enfraquecimento, não corresponde unicamente ao propósito heideggeriano de construir um pensamento não-metafísico; responde também a seu interesse ético-político, ou seja, o de oferecer uma base teórica para um mundo que não se estruture como a *Verwindung* total. Se a

⁴² Para Vattimo, o termo “debole” (fraco, em italiano) é central para entender a abordagem filosófica que se afasta da busca por verdades absolutas e fundamentos metafísicos inquestionáveis. Vattimo vê a “fraqueza” como uma virtude, pois permite uma maior abertura e tolerância para com as diferenças, incentivando o diálogo e a compreensão mútua em uma sociedade cada vez mais globalizada e interconectada. (Vattimo, 1988, p. 21).

⁴³ Foucault (1926-1984), filósofo francês, reflete que a Ontologia não pensa o presente como algo absoluto, mas sob medida da historicidade (Foucault, 2006, p. 351).

redução do ser quer dizer também, e sobretudo, um desmentido de sua imagem forte, impositiva e peremptória, é fácil ver que a pós-metafísica de Heidegger pode tornar-se também um pensamento da redução da violência em todas as suas formas, das que tocam na hierarquia interior do sujeito àquelas mais visíveis nas estruturas sociais. A redução da violência implica também, evidentemente, em uma redução da ordem, da soberania, seja na teoria, seja na prática; o que significa que ela implica também nessa pluralidade descentrada e, mesmo caótica, que está no cerne das leituras “pós-modernistas” de Heidegger. Mas, como vocês sabem, a insistência de Heidegger sobre o *Ge-Schich*, talvez signifique que a desordem e a multiplicidade de aberturas não têm um sentido verdadeiramente não-metafísico, a não ser que os enxerguemos no conjunto (o *Ge*) dos *Schichungen*, dos “envios”. Nós poderíamos dizer: o caos da pós-modernidade é um destino, que, entretanto, tem um sentido, por paradoxal que isso possa parecer. E justamente esse sentido é aquele que a filosofia, longe de se limitar a um trabalho de simples “desconstrução” ou de exaltação do pluralismo, deve sempre, novamente, se esforçar por apreender. (Vattimo, 1996a, p. 162-163)

Compreender a ontologia contemporânea evidencia que o “equivoco” metafísico da identificação do *ser*, juntamente com seu subsequente esquecimento, está agora diretamente relacionado com a própria essência da verdade, com o *ser* em si mesmo. Uma vez que o ser humano é uma abertura para o *ser*, o esquecimento do ser torna-se uma preocupação essencial para nós, moldando nossa própria história. De acordo com Vattimo (1989, p. 82): “A metafísica é, pois, história do ser e ao mesmo tempo, posto que o sentido da definição é idêntico, a nossa história: não como obra nossa, mas como situação que nos constitui”.

É por isso que a proposta de abertura para interpretar uma divindade como Deus em seu próprio sentido de atualidade, agora é estética e ornamental, pois podemos enxergar o divino como algo que nos constitui e nos serve de enfeite em nossa arquitetura de adereços. A ontologia da atualidade e o esquecimento do ser apontam para uma reflexão sobre a condição atual da existência e da compreensão do *ser*. A ontologia da atualidade sugere que devemos considerar o *ser* em seu contexto pós-moderno, enquanto o conceito de “esquecimento do ser” nos alerta para a tendência histórica de negligenciar o significado mais profundo da existência em favor de preocupações mais imediatas e concretas. Portanto, a obra de Vattimo propõe uma forma de repensar a religião e a ideia de Deus em um contexto pós-metafísico para não cairmos novamente nesses problemas. Podemos pensar que a Igreja Católica é um exemplo que emerge como uma das principais afetadas pelo aspecto da ontologia da atualidade, visto que a assertividade das verdades dogmáticas e morais fundamentadas em uma divindade ontoteológica já não é mais considerada válida, pois o niilismo aplica ao cristianismo também a ideia de uma história do Anticristo como parte de um esquecimento da verdadeira essência da mensagem cristã, alinhada com a ideia de uma desconstrução da ontoteologia e o esquecimento do ser.

Aquilo que emerge é que, em última análise, a história do cristianismo após o tempo das origens, como esquecimento da autêntica espera escatológica, pode ser considerada história do Anticristo, história do equívoco da autenticidade da mensagem cristã, paralela (e talvez não só; antes entrelaçada, como a ontoteologia, ela é apenas um outro nome da metafísica) à história do esquecimento metafísico do ser. (Vattimo, 2004b, p. 161)

Há na pós-modernidade um cristianismo despojado de suas características religiosas tradicionais, adaptado à secularização contemporânea e fundamentado em uma nova concepção de Deus. Seguindo a trilha da estética, Vattimo (2004b) sugere a ideia de um Deus Ornamento, no qual a religião passa por uma metamorfose e é permeada pela inteligência espiritual das escrituras, uma proposta de cosmovisão inclusiva, bem como propõe a visão do professor Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves sobre a teologia da libertação:

A estetização de Deus aqui deve trazer uma nova escatologia, não mais marcada pela passagem do homem ou sua alma ao purgatório constituído de castigos duros ou ao inferno de condenação eterna e de castigos horríveis e permanentes, mas de “fruição perfeita dos significados e das formas espirituais que a história da humanidade produziu e que constituem o reino da imortalidade”. (Gonçalves, 2018a, p. 255)

A partir de Vattimo (2004b) podemos assumir que o conceito de “Deus ornamento” sugere que, mesmo que a religião tradicional tenha perdido sua relevância literal, ainda pode ter um valor simbólico e cultural. É o *pneuma* que transcende a realidade, para além das noções tradicionais de divindade, incorporando uma dimensão espiritual de energia fluida que pode estar presente mesmo em um mundo secularizado. Nesse sentido, pode-se argumentar que Vattimo está respondendo ao “esquecimento do ser” ao sugerir uma forma de resgatar elementos simbólicos que podem nos conectar a dimensões mais profundas da existência, mesmo em um mundo secularizado. Portanto, a relação entre a ontologia da atualidade, o esquecimento do ser e o conceito de Deus ornamento de Vattimo reside na tentativa de repensar a nossa compreensão da existência humana em um mundo pós-moderno marcado pela secularização e pela perda de sentido metafísico tradicional e que pode promover uma cosmovisão inclusiva enquanto abertura débil. É a multiplicidade de formas voláteis que parece sugerir que a revelação da salvação no fim dos tempos para a religião não é apenas uma catástrofe destrutiva, mas sim uma espécie de dissolução do real nas características “secundárias”, intimamente conectadas às percepções do sentido e à emancipação da arte.

Não podemos nos esquecer, afinal, de que o próprio termo “espírito, pneuma”, significa, em origem, sopro, vento, hálito; algo essencialmente volátil, fugaz, do qual o pensamento já se perdeu a memória quando começou a concebê-lo como finalidade evidente e incontestável da autoconsciência, até o “espírito absoluto” de Hegel. (Vattimo, 2004b, p. 68)

Toda essa lente hermenêutica de Vattimo (2004b) para a crítica da tradição metafísica, aquela que desde os tempos de Platão até Hegel, tem negligenciado a questão fundamental do *ser* em favor de categorias e conceitos abstratos, agora se torna palco para diferentes construções sociais. Vattimo (2004b) buscou uma nova abordagem, mais fundamental, que visa investigar o *ser* em si mesmo, além das categorias metafísicas tradicionais e relaciona isso com o futuro religioso. Agora, uma análise religiosa concreta exige uma observação hermenêutica na experiência concreta e situada do *ser-no-mundo*. Essa ontologia da atualidade enfatiza a temporalidade, a historicidade e a contingência do *ser*, em contraste com a noção estática de *ser* encontrada no discernimento tradicional. Com isso em mente, há uma possibilidade de superar a crise da razão e da fé que afeta nossa atualidade.

Se alguém esquece um número de telefone, precisa tentar lembrá-lo, e só. Mas com o Ser? Heidegger fala da metafísica como esquecimento do Ser porque, em vez de colocar o problema do que significa o Ser, reduziu-o a objeto. Mesmo quando lhe dá o nome de “Deus”, que será também o Ser mais perfeito, mas ainda assim é um “objeto” entre os outros. O que devemos fazer, então? O que Heidegger quer fazer? Quer que nos lembremos do Ser? Mas o Ser pode ser lembrado? Essa pergunta intriga e fascina não só a mim, angustia todos os intérpretes de Heidegger, especialmente os que, ao mesmo tempo, leem Nietzsche. (Vattimo, 2018b, p. 42)

A partir das obras de Vattimo – *O fim da modernidade* (1987) e *A sociedade transparente* (1989) – podemos dizer que, pelas contribuições da filosofia de Heidegger, o *ser humano* não é apenas um *ser* no mundo, mas também a definição pela sua capacidade de “*ser-no-mundo*”. Isso significa que nossa existência está imersa em um contexto cultural, histórico e tecnológico que molda nossa compreensão de quem somos e qual é nosso propósito no mundo. A tecnologia desempenha pela sociedade de comunicação um papel crucial nessa dinâmica. A tecnologia não é simplesmente um conjunto de ferramentas neutras, mas uma forma de revelar e moldar nossa compreensão do mundo. Por meio da tecnologia, transformamos a natureza para atender às nossas necessidades e desejos, ao mesmo tempo em que somos transformados no processo. À medida que a tecnologia avança, nossa relação com o mundo e com nós mesmos também se transforma. A cada inovação tecnológica, novas possibilidades e desafios surgem, circundando não apenas o que somos capazes de realizar, mas também como entendemos nossa

própria existência. Por exemplo, a revolução digital trouxe consigo uma nova forma de interação social, uma reconfiguração da percepção do tempo e do espaço, e até mesmo questões éticas sobre privacidade e identidade. Heidegger alertou para os perigos de uma visão instrumental da tecnologia (Vattimo, 1989, p. 26), na qual ela é vista apenas como um meio para alcançar determinados fins. Essa abordagem reduz a tecnologia a um mero objeto de manipulação e controle, obscurecendo seu impacto mais profundo em nossa compreensão do ser. Em vez disso, ele propôs uma atitude mais reflexiva em relação à tecnologia, na qual reconhecemos seu poder transformador e nos questionamos sobre como ela molda nossa compreensão do que significa ser humano. Pela *Aufklärung*⁴⁴, o humano se tornou o objeto do saber vigoroso, verificável, sendo assim, um ideal de autotransparência que não é só instrumental, mas também substancial. Portanto, a ontologia da atualidade, à luz das ideias de Heidegger, nos convida a refletir sobre como a tecnologia molda nossa compreensão do *ser* e como podemos cultivar uma relação mais autêntica e reflexiva com as ferramentas que criamos. Em um mundo onde a tecnologia avança rapidamente, essa reflexão torna-se cada vez mais essencial para garantir que continuemos a prosperar não só como seres humanos autênticos, mas para uma espiritualidade autêntica e consciente de nossa própria existência.

1.3 – Da morte de Deus

O diálogo com Nietzsche é uma parte essencial da filosofia de Vattimo, que reconhece em Nietzsche uma figura filosófica influente que questionou profundamente as bases da metafísica e da verdade objetiva, antecipando muitos dos temas que ele mesmo explora em sua obra, sendo Nietzsche, um autor crucial para Vattimo recuperar sua espiritualidade para com o Cristianismo.

Em *introdução à filosofia* (2007), Amauri Ferreira, ao discutir a interpretação de Vattimo sobre Nietzsche, destaca a importância da crítica nietzschiana à metafísica tradicional e à busca por verdades absolutas. Nietzsche rejeitou a ideia de uma realidade objetiva e sustentou que as crenças e os valores são construídos culturalmente, refletindo perspectivas individuais e históricas. Vattimo (2010a, p. 64) explora em sua obra *Diálogo com Nietzsche*, que foi Nietzsche quem “exercitou mais do que qualquer outro pensador moderno a desmitificação e da história como horizonte”, sua interpretação quando se fala sobre a morte de

⁴⁴ A tradução desse termo em alemão para o português significa: Informação, esclarecimento. Fonte: Dicionário Linguee. Disponível em: <https://www.linguee.com.br/alemao-portugues/traducao/aufkl%C3%A4rung.html>. Acesso em: 18/04/2024.

Deus⁴⁵ ou a perda da fé, não se trata de uma perda real, mas sim de abandonar uma ideia ou crença que antes existia apenas na mente das pessoas. Isso, na verdade, abre espaço para que assumamos mais responsabilidade por nossas vidas. Ao abandonar a crença em Deus, estamos assumindo o controle total do rumo de nossas vidas. A “morte de Deus”, como mencionada por Zaratustra⁴⁶, representa o fim das garantias em que o ser humano costumava se apoiar para não ter que assumir a total responsabilidade por suas ações. Nietzsche (2017) imaginava um novo tipo de pessoa, alguém capaz de aceitar completamente suas próprias responsabilidades. Ele queria preparar o caminho para um tipo de ser humano que não dependesse mais de ideias ou garantias externas, mas que fosse capaz de assumir plenamente o controle de sua própria vida, uma pessoa “forte” e autêntica.

Vattimo (1989) compartilha dessa perspectiva e expande o diálogo com Nietzsche em sua análise da cultura pós-moderna. De acordo com Vattimo (1989, p. 10): “Pois bem, a modernidade, na hipótese que proponho, acaba quando – por múltiplas razões – já não é mais possível falar da história como algo unitário.” Ainda em *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna* (1987), ele argumenta que o niilismo nietzschiano, que surge da descrença nas verdades metafísicas, é uma característica fundamental da cultura pós-moderna. A obra de Vattimo vê Nietzsche como um precursor das discussões sobre a interpretação, a subjetividade e a hermenêutica que são centrais em seu próprio pensamento.

Nietzsche professa, seja seguindo, à sua maneira, Schopenhauer, seja sobretudo tomando instintivamente partido pelas aparências, ou pelo menos pela força que, além de todo medo e conflito, produz livremente, por superabundância, as aparências, será posteriormente motivada, segundo uma linha de pensamento já anunciada na polêmica antissocrática do escrito sobre a tragédia, com base na consciência cada vez mais clara de que qualquer concepção do ser como uno só pode se inserir na mesma linha do raciocínio metafísico, e portanto faz parte da decadência, da “moral” do platonismo. (Vattimo, 2017, p. 35)

⁴⁵ “Deus está morto!” Essa é a frase que sempre se associa a Nietzsche. Foi Nietzsche quem fez de sua missão, como um filósofo, responder à mudança cultural dramática por trás da expressão “Deus está morto.” A frase aparece pela primeira vez no início do Livro III da *Gaia Ciência* (1882). Um pouco mais tarde, se tornará a ideia central do famoso aforismo intitulado “O homem louco”.

⁴⁶ Personagem de seu romance filosófico, presente em seu livro *Assim falou Zaratustra* (2015); Zaratustra é uma alegoria para a educação filosófica, ele não determina verdades, condutas, valores, leis, juízos e nem disciplinas. Ele é a proposta da educação pelo pleno exercício de buscar seu próprio sentido de vida, pelo pleno exercício de experimentação de si.

A filosofia de Nietzsche é marcada por uma abordagem única à metafísica e à religião, tradição essa do irracionalismo⁴⁷ e do voluntarismo⁴⁸ da qual herdou de Arthur Schopenhauer⁴⁹. Seu pensamento diverge das perspectivas mais convencionais ao explorar a natureza transcendental da existência, fundindo elementos da cultura oriental, teorias da vontade e a metafísica tradicional.

Nietzsche também impacta na visão de Vattimo sobre a religião. Em *Crer que se crê: é possível ser cristão apesar da igreja?* (2018a), Vattimo explora como Nietzsche desafiou as estruturas religiosas tradicionais e questionou a moralidade cristã. No entanto, em vez de rejeitar completamente a religião, Vattimo sugere que a hermenêutica pode ser usada para reinterpretar a fé cristã de maneira mais flexível e não dogmática, alinhando-se com a crítica de Nietzsche à religião institucionalizada.

O diálogo com Nietzsche também se estende à questão da secularização, que aqui é nosso objeto de estudo. Vattimo (2018a) argumenta que a secularização não implica necessariamente o abandono da espiritualidade, mas sim a transformação da forma como ela é vivenciada. Essa perspectiva se alinha com a ideia de Nietzsche de que a religião não desaparece, mas é reinterpretada em novos termos após a morte de deus, logo esse diálogo com Nietzsche desempenha um papel central em seu pensamento filosófico. Vattimo (1990) reconhece em Nietzsche um precursor não só das discussões sobre a interpretação, a subjetividade, o niilismo e a religião que são fundamentais em seu próprio pensamento, mas também o precursor da pós-modernidade. Ao dialogar com Nietzsche, Vattimo contribui para a compreensão da cultura pós-moderna e das transformações na filosofia e na espiritualidade contemporâneas.

Podemos metaforicamente afirmar que “Deus morreu”, mas ressuscitou de forma mais humana. Nietzsche (2017) desconfiava que um dos maiores medos da humanidade era descobrir que o que ela acredita não existe, por isso defendia a existência de “deuses”, no plural, que representassem e estivessem fundamentados nas vontades de potências, uma afirmação incondicional da vida. Essa visão é herdeira da cosmologia de Heráclito, que concebia um “deus-devir”, um deus dançarino, estético, criando a possibilidade de uma religião mais humana. Essa

⁴⁷ O Irracionalismo é a teoria ou atitude intelectual que desvaloriza o papel da razão enquanto instrumento para o conhecimento da realidade, em favor de outros processos ou meios.

⁴⁸ O Voluntarismo é uma corrente filosófica que defende a ideia da superação da metafísica para potencializar a vontade enquanto um papel mais predominante do que o atribuído ao intelecto e à conduta humana.

⁴⁹ Arthur Schopenhauer (1788-1860) foi um filósofo alemão que se tornou uma das principais referências filosóficas de Nietzsche ornamentado pela investigação das vontades humanas e desconfiança de um mundo fenomenal como o produto de uma cega, insaciável e maligna vontade metafísica.

religião permitiria ao ser humano buscar seu verdadeiro instinto, o instinto animal. Como relata Carlos Alberto Pinheiro Vieira:

Indubitavelmente, o mais representativo é Friedrich Nietzsche (1844-1900), um pós-moderno avant la lettre. Ele anunciou em 1888 que o “niilismo está à porta”. Este, o “mais misterioso de todos os convidados”, era visto com suspeita e com certo tremor na Europa. Por que? Para Nietzsche, a verdade era “apenas a solidificação de velhas metáforas”. As metáforas precisam ser novamente fundidas para que possam ser reveladas como crença humana e como opinião deste ou daquele grupo social. Ele dedicou seus dias a expor o vazio das esperanças do Segundo Todorov (2008, p. 53), “A autonomia é desejável, mas autonomia não significa auto-suficiência. Os homens nascem, vivem e morrem em sociedade; sem ela, eles não seriam humanos”. Iluminismo. Mas seu trabalho apenas foi plenamente compreendido, com certo exagero, um século depois. (Vieira, 2021, p.9)

A arte dos deuses existiria justamente para que a realidade nua e crua não nos destruísse. Durante toda a modernidade, observou-se um declínio gradual da importância de Deus, tanto nas ciências naturais quanto na sociedade, na história e para os indivíduos em geral. No entanto, essa tendência não é universal para todos os indivíduos ou culturas. A decadência de Deus não parece ser uma realidade absoluta ao examinar a sociedade ocidental; embora a religião institucional tenha perdido credibilidade, os indivíduos continuam a manter sua religiosidade. A ideia de um “mundo desencantado”, sem Deus, começou a surgir na segunda metade do século XIX, sugerindo que agora se tornara dispensável. A famosa declaração de Nietzsche, “Deus está morto”, só foi proclamada devido a causas significativas que o levaram a isso. Para Pecoraro (2005), é essencial entender as razões que levaram o filósofo alemão a fazer essa afirmação ousada, o que requer um retorno ao contexto de sua época e reafirmar que há em Nietzsche uma vitalidade preciosa para a espiritualidade.

O anúncio da “morte de Deus” não enterra a possibilidade (e a “legitimidade”) do discurso religioso; ao contrário, ele assinala e abre um percurso marcado por uma nova e renovada vitalidade da experiência religiosa dentro da pós-modernidade, na sociedade da *Ge-Stell*, no mundo tornado fábula, na “Babel do pluralismo tardo moderno”, em que a “vocalização do enfraquecimento” (que se dá como secularização do sagrado) é a própria condição do retorno religioso. (Pecoraro, 2005, p. 123)

Vattimo (2004b, p. 19) não nega que mesmo que a metafísica ou os absolutos sofram intervenções, ainda sim a sombra de deus continuará a se projetar pelo mundo, logo, o próprio anúncio da morte de deus feito por Nietzsche não finaliza os discursos relativos à própria religião. Toda essa discussão nos leva a racionalização, frente a busca da ânsia científica que abre caminho para a técnica. De acordo com Vattimo (2004b, p. 21): “E é precisamente por isto

que o homem “civil” de hoje não se sente mais a necessidade de crer em Deus e que tal crença passou a ser vista como uma mentira inútil e obsoleta”.

A perda dos fundamentos suprassensíveis é objeto do niilismo, podendo ser interpretado de duas maneiras distintas: Primeiramente, o ser humano que é fraco, como a condição na qual o ser humano se encontra aprisionado pela metafísica cristã ou platônica. Essa metafísica o subjuga a duas opções, o mundo suprassensível, representado pelo paraíso, ou a opção do mundo sensível (vida eterna), seja qual for sua valência moral. Em segundo lugar, o ser humano que é forte e autêntico, tratando o niilismo como a ausência de uma verdade absoluta. Nesse contexto, ao se libertar das amarras da metafísica, o indivíduo ganha a possibilidade de alcançar o *Übermensch*, o “além-homem”, uma nova forma de existência que transcende os valores e as limitações impostas pela tradição clássica. Vattimo (2004b) não busca analisar o retorno da religião em Nietzsche, tema complexo e próprio da pesquisa especializada. Seu objetivo é discutir, mais amplamente, se a “morte de Deus” implica necessariamente o fim de toda experiência religiosa.

Todavia, não pretendo desenvolver nenhuma análise quanto ao significado deste possível retorno da religião em Nietzsche, que é um problema (aliás, nada resolvido) que diz respeito à *Nietzsche-Forschung*. O que desejo é, a partir daqui, colocar, de forma mais ampla, a questão de se, e até que ponto, o que Nietzsche chama de morte de Deus (ou superação do Deus moral), e que no pensamento contemporâneo é mais bem definida com o fim da metafísica, implica realmente o término de qualquer possível experiência religiosa. (Vattimo, 2004b, p. 20)

No Aforismo 125 de “A gaia ciência”, Nietzsche (2017) nos confronta com a imagem provocativa de um homem louco, um “homem insensato”, uma figura que representa o ápice do niilismo passivo e da decadência moral na sociedade moderna, frente à perda do sentido transcendental que essa morte provoca. Este “homem insensato” é retratado como aquele que renuncia aos grandes ideais, às paixões ardentes e aos desafios que moldaram a humanidade ao longo da história. Em vez disso, ele busca apenas o conforto, a segurança e o prazer mundano, contentando-se com uma existência medíocre e insípida. Nietzsche (2017) descreve o “homem insensato” como aquele que evita o sofrimento a todo custo, buscando apenas o bem-estar e a tranquilidade, sem jamais se aventurar além dos limites estreitos de sua própria comodidade. Ele é um ser domesticado, conformado com a mediocridade, incapaz de compreender ou apreciar a grandeza e a profundidade da vida. Sua existência é marcada pela trivialidade, pela ausência de propósito elevado ou paixão verdadeira. Ao apresentar essa figura, Nietzsche lança um desafio contundente à sociedade de sua época e às gerações futuras, advertindo sobre os perigos do conformismo, da complacência e da falta de ambição espiritual. Ele nos instiga a

rejeitar o conforto fácil e a buscar uma vida de autenticidade, coragem e criatividade. Está na perspectiva de insensato a morte do *Télos* (palavra grega que significa objetivo) e o afundamento da tradição. Para Nietzsche, o verdadeiro sentido da existência reside na superação de si mesmo, na afirmação da vontade de poder e na busca constante pela auto-superção. De acordo com o trecho de Nietzsche (2017, p. 130-131): “*Para onde foi Deus?*” – exclamou – “*É o que vou dizer. Nós o matamos – vocês e eu! Nós todos, nós somos seus assassinos!*”⁵⁰

Esse aforismo tem relevância para a questão da superação da metafísica, pois este Deus eternamente desconhecido, alheio à noção de limitação, foi gradativamente moldado pela humanidade ao longo dos tempos, assumindo uma identidade, uma narrativa, uma existência. No entanto, como uma terra distante e enigmática, Deus persiste como esse território inexplorado, esse domínio misterioso. Enquanto a divindade era dotada de características pessoais, uma história e uma presença na vida humana, o processo de racionalização se aprofundava, marcando um caminho rumo ao desencantamento. Esse “Deus morto”, cuja proclamação ecoa através da boca do insensato, ressoa igualmente nos lábios de Zaratustra. Ao fazer tal anúncio, o profeta, figura central na obra de Nietzsche, assume o papel de acusador, apontando o ser humano como o responsável pela morte de Deus, logo, o ser humano se torna um deicida, Vattimo (2004b) chama a atenção para que não devemos levar esse aforismo como uma afirmação de ateísmo:

O anúncio de Nietzsche, segundo o qual “Deus morreu”, não é tanto, ou principalmente, uma afirmação de ateísmo, como se ele estivesse dizendo: Deus não existe. Uma tese do gênero, a não-existência de Deus, não poderia ter sido professada por Nietzsche, pois do contrário a pretensa verdade absoluta que esta encerraria ainda valeria como um princípio metafísico, como uma “estrutura” verdadeira do real que teria a mesma função do Deus da Metafísica tradicional. (Vattimo, 2004b, p. 9)

⁵⁰ A versão supracitada é a tradução da obra “Gaia Ciência” de Nietzsche no português, por isso o termo “homem insensato”. Cabe enfatizar que a versão em Italiano utiliza a expressão “*L'uomo folle*”, apontando que a crise moral e o niilismo radical do mundo contemporâneo são consequências da decadência da civilização cristã e sua perda de sentido, “*L'uomo folle*” – anuncia sua busca por Deus, e atribui a morte de Deus à responsabilidade humana. Ele questiona o significado da vida após a morte de Deus e o vazio resultante, expressando a impossibilidade de retornar ao passado divino. “*L'uomo folle*” reflete sobre o impacto desse ato irreversível, alertando sobre a necessidade de novos significados e a dificuldade de lidar com a morte do sagrado. Ele afirma que a humanidade ainda não compreendeu completamente essa mudança profunda, que está em processo, e desafia as instituições religiosas como meros túmulos de Deus. A partir da obra de Vattimo e do pensamento Italiano podemos pensar que o Aforismo 125 encara o irracionalismo no aforismo do Louco enquanto a perda da razão objetiva e dos valores absolutos, resultando no vazio existencial causado pela morte de Deus. Sem fundamentos universais, a humanidade enfrenta o niilismo, tentando preencher o vazio com estruturas que já não orientam mais a vida.

Nietzsche (2017) então declara o Deus da metafísica como extinto, não havendo mais um alicerce definitivo, e o próprio *ser* se desdobra dentro da trama histórica. Consequentemente, as grandes narrativas teológicas e filosóficas são rejeitadas, as metáforas encontram liberdade, e o indivíduo humano permanece sempre como um ser situado no mundo, conferindo historicidade a cada evento humano. Assim, Deus, por meio de Jesus, se insere no fluxo temporal. Surge então o paradoxo completo: a razão humana não consegue conciliar num único conceito, uma entidade eterna com o ser humano finito.

O que Nietzsche (2017) quer fazer é um anúncio, o mesmo que a mensagem cristã faz, sob a perspectiva da quebra de valores e diversidade cultural que a sociedade europeia passava no século XIX. Esse Deus é um “x”, um ponto fixo, é a moral, a verdade, estabelecimento de regras, representa assim, a morte de um sistema metafísico, o de vítimas religiosas, daqueles que seguem rebanhos, tendo a busca da salvação de recorrer à história.

A história da salvação é a que desce do céu e se encarna, e que não se preocupa em salvar uma alma, ou mesmo, da concepção de vida após a morte, agora temos a finitude, daquilo que é eterno e não algo que dure para sempre, abandonando as retóricas angelicais, assim como conclui Vattimo (2018b, p. 22): “Se eu fosse eterno, desligado da historicidade, diria sempre as mesmas coisas, a finitude, portanto, não é um problema para mim, pelo contrário, é uma riqueza. [...] Eterno é o momento de plenitude, não algo que dura para sempre.”

Vattimo (2004b, p. 19) pensa na morte de deus como a libertação da metafísica, isso é, da violência, aqui cabe salientar que nem toda metafísica é violenta para o autor, mas toda violência possui cunho da metafísica.

O indivíduo estaria sob uma nova moral, alcançaria o domínio sobre si mesmo, ascendendo à divindade, compartilhando esse estado com os demais. As barreiras celestiais desaparecem, os enigmas se dissipam. O mundo, desprovido de seu alicerce metafísico, nos desafia. Portanto, podemos concluir que Deus é intrínseco à vida, não separado por um plano além. A transcendência se entrelaça com a imanência, sem dualidades. Não existem fronteiras entre lá e cá, seja no tempo ou no espaço. É uma união constante no eterno presente humano. Assim, ser uno com tudo, eis a essência divina; esse é o reino celestial do ser humano.

Onde quer que haja algo absoluto, mesmo que seja a afirmação da não-existência de Deus, ainda existe sempre a metafísica, ou seja, justamente aquele Deus que Nietzsche acredita ter descoberto que é supérfluo. Enfim, a morte de Deus significa para Nietzsche que não há um fundamento definitivo, e nada mais. (Vattimo, 2004b, p. 9)

O discurso da “morte de Deus” marcou o fim de uma era, com implicações que ressoam até os dias atuais. Podemos dizer a partir daqui que Nietzsche (2017) já estava analisando a secularização e seus sintomas. Agora sentimos os reflexos na plenitude da contemporaneidade, com a ascensão da “pós-modernidade”. Com a ausência de Deus, a humanidade se vê desprovida de sentido, mergulhando no vazio do niilismo. A religião, outrora uma imbuidora predominante na organização social, perde seu poder na era pós-moderna, enquanto se reconfigura e se reinventa. Mas precisamos ter cuidado com as interpretações, apesar da diminuição da manifestação das instituições religiosas, a religiosidade persiste, muitas vezes de maneira subjetiva e independente das estruturas institucionais. De acordo com Vattimo (1990, p. 34): “é expressão emblemática a ideia de *niilismo*, que é uma das teses ‘metafísicas’ do Nietzsche tardio e que, no entanto, indissolivelmente, é também um certo esquema interpretativo da história do pensamento europeu.”

Vattimo (2021, p. 64) ao considerar o esquecimento metafísico do ser como a redução do mundo à racionalidade instrumental, destaca a importância da liberdade na busca por respostas para as grandes questões da existência. Aqui, a metafísica é vista não como algo demoníaco em si, mas como algo que, ao excluir a liberdade, se torna uma limitação à verdadeira realização humana. A conexão com Nietzsche é crucial. O niilismo nietzschiano, marcado pela erosão dos valores tradicionais, pode ser entendido como uma crise que ameaça a própria noção de liberdade. No entanto, Vattimo (2004b) relata que Heidegger, ao abordar o niilismo, não o vê como um beco sem saída, mas como uma oportunidade para a emergência de novos valores e possibilidades. Ele se volta para a ideia de que, após a “morte de Deus”, muitos deuses podem nascer, sugerindo uma multiplicidade de valores e culturas que caracterizam a modernidade tardia.

Essa pluralidade de valores, para Vattimo, pode ser interpretada como uma forma de resistência ao esquecimento metafísico do ser. Ao invés de serem vistos como sistemas metafísicos definitivos, esses valores são compreendidos como religiões secularizadas, capazes de dar unidade à vida humana e de manter a continuidade da subjetividade individual ou coletiva.

No entanto, Vattimo (1987) destaca que a superação do niilismo nietzschiano não é uma tarefa simples de ser realizada, devido ao argumento de Heidegger sobre a *Verwindung* (resignação-distorsão) da metafísica, que não pode ser simplesmente ultrapassada e descartada. Em vez disso, ela precisa ser “distorcida”, sugerindo uma abordagem irônica e flexível à

existência, que nos proteja da absolutização da necessidade tecnológica e nos permita explorar novas formas de liberdade e realização dentro do contexto de uma cultura plural e em constante mudança.

Nietzsche (2009b) já anunciava que a religião cristã, em particular, se tornou uma religião da decadência, uma ferramenta para os “fracos”. Ele critica a distorção dos ensinamentos de Jesus, especialmente pela interpretação moralista da Bíblia de São Paulo, que moldou o cristianismo subsequente. Mesmo que se tente argumentar que Paulo estava oferecendo uma compreensão mais profunda e aplicação dos ensinamentos de Jesus para as comunidades cristãs primitivas, adaptando-os às necessidades e desafios específicos enfrentados pelos primeiros cristãos, para Nietzsche, a ênfase de São Paulo na culpa, como um norteador do fundamento do cristianismo, no pecado e na fraqueza, distorceu a mensagem original de Jesus, que deveria afirmar a vida e a liberdade.

A passagem da encarnação deixada e interpretada por Paulo ensina que Deus se tornou humano em Jesus Cristo, enquanto a *kénosis* descreveria o ato de Jesus esvaziar-se de sua glória divina para assumir a forma humana e viver entre os seres humanos, como demonstra nosso autor:

Como somos herdeiros de uma tradição que se nutriu de valores “cristãos”, como a caridade, a fraternidade, a recusa da violência, todos fundados por uma doutrina que tem por centro a ideia da redenção e a ideia da encarnação, ou, como São Paulo a denomina, da *kénosis* de Deus. Sei bem que estes valores “humanitários” da nossa tradição são precisamente aqueles que Nietzsche considerava como expressão do niilismo e da decadência. (Vattimo, 2004b, p. 34).

Por um lado, a tradição cristã tem sido uma iluminadora significativa na formação dos valores humanitários ocidentais, como a caridade, a fraternidade e a recusa da violência. Esses valores são fundamentados na doutrina central do cristianismo, que enfatiza a redenção e a encarnação de Deus, exemplificada na ideia da *kénosis*, ou seja, o autoesvaziamento de Deus ao se encarnar como Jesus Cristo. Essa compreensão teológica inspirou muitas das práticas e ideais humanitários que moldaram a sociedade ocidental ao longo dos séculos, como relata Vattimo (2004b).

No entanto, Nietzsche (2017) e outros críticos apontaram que esses mesmos valores, quando desvinculados de sua matriz religiosa, podem ser interpretados como expressões do niilismo e da decadência. Nietzsche argumentou que a ênfase cristã na compaixão, na renúncia e na busca da redenção através do sofrimento enfraqueceu o potencial humano de criar sua

própria moralidade e de buscar sua própria realização neste mundo. Assim, podemos pensar que, enquanto a tradição cristã tem desempenhado um papel significativo na formação dos valores humanitários, é possível conceber e praticar ética sem recorrer necessariamente à noção de Deus. A ética secular pode encontrar fundamentos na razão, na empatia, na solidariedade e na busca pelo bem comum, independentemente de convicções religiosas. No entanto, é importante reconhecer e entender o legado cultural e histórico das tradições religiosas ao mesmo tempo que se desenvolve uma ética secular contemporânea. A ética pode ser possível sem recorrer a Deus. Aqui cabe considerar a leitura de Harvey Cox⁵¹, conforme Vattimo (2004b, p. 51) que tem propostas que ecoam com a secularização do sagrado, onde a religião perde poder institucional, mas ganha relevância ética no cotidiano. A convergência entre eles está na valorização da ação ética no mundo concreto, além de dogmas. Cox faz a ponte ao mostrar como a fé pode dialogar com a secularidade sem se diluir, contribuindo para Vattimo ao interpretar a secularização como libertação da fé cristã das amarras do poder e da metafísica, apontando para uma espiritualidade encarnada. Temos então uma maneira de expressar como a pós-modernidade desafia o Cristianismo institucional, já que, por mais que pensemos no senso institucional que considera que a vocação do ser humano seja a salvação, sendo realizada à medida que o *ser* se assemelha ao seu criador, respeitando a moralidade, o que Vattimo (2004b) propõe a partir de Nietzsche é regressar Deus e ter uma relativização da ética, funcionando e se regulando de acordo com cada espaço social, variando de contextos e não buscando a salvação em sentido universal, sendo assim, colocando Deus em seu lugar, o da esperança, do sofrimento e do amor. Não mais retornando à fonte da moral, aquela que se fundamenta na metafísica, logo, podemos pensar que o que Vattimo e Nietzsche almejam em comum é a ética sem a metafísica, o niilismo enquanto fundamento da vida, em todas suas dimensões. Vattimo (1987) traz a definição de niilismo:

Niilismo significa aqui o que significa para Nietzsche, na nota do início da velha edição de *Wille zur Macht*: a situação na qual o homem rola do centro para o X. [...] que o homem role do centro para o X, só é possível porque “do ser como tal não resta nada” [...] Ainda acerca dos conteúdos do modo de se manifestar do niilismo, as teses de Nietzsche e Heidegger, concordam para além das diferenças de perspectivação teórica: para Nietzsche, todo o processo do niilismo é assumido na morte de Deus, ou na “desvalorização dos valores supremos” (Vattimo, 1987, p. 21-22)

⁵¹ Harvey Cox é um teólogo e pensador norte-americano, nascido em 1929, conhecido por suas reflexões sobre a secularização e o papel da religião no mundo contemporâneo. Foi professor na Harvard Divinity School e ganhou notoriedade com seu livro *A cidade secular* (1965).

Ainda que isso nos faça ter de lidar com a problemática do niilista reativo, aquele que caiu no perigo de não ver mais embasamento em nada, perdeu seus *entes*, cabe aqui, ter de reencontrar fundamento pela própria vida, sendo essa, pura liberdade humana, possibilidade estética, logo, niilismo criativo, o que desvaloriza os valores absolutos. Tal ideia gera um deslocamento de referências, onde não é mais o centro que define o *ser*, mas o seu entorno. Dessa forma, não existe mais um sistema metafísico sustentando a realidade; resta apenas o ser humano, que vivencia o mundo de maneira contextualizada e o define conforme sua experiência.

Com a morte de Deus e o declínio da metafísica, emerge a liberdade para praticarmos a caridade. A filosofia de Nietzsche exige a interpretação de algo relativo, que surge como uma consequência direta desse declínio, não implicando a ausência de valores, mas sim o fim da busca por um valor supremo. Nesse contexto, a luta contra os absolutos se torna fundamental para estabelecer uma compreensão mútua com o outro. Assim, a prática da caridade emerge como um elemento unificador e essencial em nossas interações, ecoando o ensinamento cristão que se expressa para além dos vestígios da metafísica. Como relata Cleber Baleeiro:

O amor como parâmetro é a única forma de uma religião secularizada manter-se fiel à *kénosis* e ao século. Acredito que essas coisas podem ser resumidas com as otimistas palavras do próprio Vattimo: “não podemos não nos dizer cristãos”, pois no mundo em que Deus está morto – dissolveram-se as metanarrações e desmitificou-se, felizmente, qualquer autoridade, inclusive aquela dos saberes “objetivos” –, nossa única possibilidade de sobrevivência humana está depositada no preceito cristão da caridade. (Baleeiro, 2009, p. 99)

A referência à *kénosis* exige a teologia da morte de Deus, podendo ser entendida como a ideia de renunciar ao próprio egoísmo em favor do amor e da doação ao próximo. Essa *kénosis* é vista como uma expressão máxima do amor cristão, e Vattimo (2004b) parece sugerir que é esse tipo de amor altruísta que pode sustentar uma religião secularizada.

A caridade é o derradeiro recurso. Não há justificativa para qualquer postura dogmática baseada em ontoteologia. O divino está ausente e a esfera religiosa, após esse desaparecimento, manifesta-se claramente politeísta. No entanto, é precisamente por causa dessa ausência do divino que “não podemos deixar de nos considerar cristãos” (Croce *apud* Vattimo, 2006, p. 75), pois, neste contexto, por meio do cristianismo e de seus princípios seculares, destaca-se uma sociedade secularizada. Os valores cristãos, como a caridade e o amor ao próximo, permanecem

relevantes e essenciais para a sobrevivência humana e a construção de uma sociedade mais justa e solidária. Vattimo (2006) sugere que embora as estruturas religiosas tradicionais possam ter perdido sua manifestação, os princípios éticos fundamentais do cristianismo ainda têm um papel vital a desempenhar na vida humana pós-moderna.

Capítulo 2 – NIILISMO ATIVO COMO DESTINO: CRISE DA RAZÃO E A SUPERAÇÃO DA VIOLÊNCIA METAFÍSICA

Parece difícil fugirmos à lógica da secularização, como prosseguimento da ação salvífica da revelação cristã, se aceitamos a análise girardiana do sacro natural como violência, do sacrifício como vitimização de um bode expiatório sobre o qual são descarregadas as expressões cruentes da crise mimética.

Gianni Vattimo, 2004b, p. 148

2.1 A Superação da Metafísica a partir da *Verwindung*

De acordo com Vattimo (1987), o conceito de *Verwindung*⁵² em Heidegger refere-se à superação ou transcendência da metafísica sem simplesmente rejeitá-la. Ele propõe uma transformação radical no modo como pensamos sobre o *ser*, uma mudança de paradigma que reconhece a historicidade e contingência do *ser*. Isso implica uma superação dos pressupostos metafísicos tradicionais, como a distinção entre sujeito e objeto, essência e existência, e uma abertura para uma compreensão mais autêntica do *ser*. A *Verwindung* na filosofia de Heidegger é um termo usado para designar algo semelhante, mas distinto de “*Überwindung*”⁵³ (superar).

A *Verwindung* não contém noção de sublimação dialética (*Aufhebung*) nem de um “deixar para trás” que caracteriza a conexão que temos com um passado que não tem mais nada a nos dizer, logo, *Verwindung* se refere ao ato de se reportar ao passado da metafísica, sem necessariamente aceitar suas errâncias, nem objetivar superá-la criticamente. É uma maneira de

⁵² Esse termo pode ser traduzido para o português como “Torção” ou uma deformação causada por torção. Dicionário Glosbe. Disponível em: <https://pt.glosbe.com/de/pt/verwindung>. Acesso em: 13/04/2024.

⁵³ *Überwindung* pode ser traduzido para o português como “Superação”. Refere-se ao ato de superar algo, como um obstáculo, um desafio ou uma dificuldade. Pode também referir-se à superação de uma limitação pessoal ou a um ato de autocontrole. Dicionário Linguee. Disponível em: <https://www.linguee.com.br/alemao-portugues/traducao/ueberwindung.html>. Acesso em: 13/04/2024.

lidar com a metafísica que reconhece sua presença contínua, mesmo enquanto busca ir além dela. Como relata Vattimo:

Um termo introduzido por Heidegger em filosofia, o termo *Verwindung*. *Verwindung* é a palavra que Heidegger usa, aliás raramente, (numa página de *Holzwege*, num texto de *Vorträge und Aufsätze* e sobretudo no primeiro dos dois textos de *Identität und Differenz*) para indicar algo análogo à *Überwindung*, a separação ou ultrapassagem, mas que se distingue dela porque não tem nada de *Aufhebung* dialética, nem do “deitar para trás das costas” que caracteriza a relação com um passado que já não tem nada a dizer-nos. Ora, é justamente a diferença entre *Verwindung* e *Überwindung* que pode ajudar a definir o “pós” de pós-moderno em termos filosóficos. (Vattimo, 1987, p. 131)

Assim, de acordo com Vattimo (1987), a relação entre Heidegger, a ontologia da atualidade e o conceito de *Verwindung* está ligada à busca por uma superação da metafísica que reconheça a historicidade, a contingência e a finitude do ser humano, ao mesmo tempo em que abre espaço para uma compreensão mais autêntica e existencial do *ser*. Podemos dizer que Heidegger não está buscando superar totalmente a metafísica (como poderia ser sugerido pela realização do Espírito Absoluto de Hegel), mas sim “desviar-se” dela de uma maneira que reconheça sua influência contínua.

A discussão da técnica, conforme apresentada por Vattimo (1996b), retoma com importância a ideia de decadência, que constitui nossa condição. Embora o ser humano tenha à sua disposição instrumentos para realizar o desejo de dominar a natureza ao seu redor, ele não possui, por si só, a verdade do mundo. Somos incapazes de alcançar o domínio total da realidade. A pós-modernidade representa uma abertura frágil, desvinculada de pressupostos fixos ou métodos exclusivos para o conhecimento. O que adquire sentido é a interpretação ou o ponto de vista. Dessa forma, podemos afirmar que a visão de progresso da modernidade consiste na vontade de dominar o mundo, com o apogeu da modernidade sendo caracterizado pelo domínio técnico (*Ge-Stell*), supostamente consolidando a verdade. Como relata Douglas William Ferreira:

Na ideia de progresso, encontra-se subentendida a vontade de domínio do ser humano sobre o desenvolvimento da história e como uma cronologia do desenvolvimento científico e tecnológico. Também, encontra-se manifesta na ideia de progresso, a concepção forte e violenta de evolução. Foi por acreditar serem mais evoluídos, que os povos europeus, durante a modernidade, subjugaram povos e culturas diversas, o que pode ser exemplificado pelo colonialismo. Todavia, essa percepção do progresso deve ser superada, uma vez que nessa percepção se manifesta uma constante insatisfação do ser humano que resulta na afirmação do progresso como verdade absoluta e perspectiva de vida. O mundo da técnica apresenta-se como uma maneira

com que o ser humano se apropria da natureza desvelando sua verdade. Pautado no pensamento de Heidegger, Vattimo afirma que a técnica é o coroamento da modernidade e o princípio da pós-modernidade, afinal, nessa relação de domínio do mundo, o ser humano percebe sua incapacidade de esgotar tudo isso que se encontra diante dele. Uma última reflexão a ser desenvolvida é aquela que diz respeito ao modo como uma ontologia da atualidade propicia, a partir da *Verwindung*, superação-distorção, uma nova forma de pensar e agir, não violenta, não metafísica nem doutrinária, mas interpretativa e fenomenológica. (Ferreira, 2021, p. 80)

Para Vattimo (2021, p. 63-64), o fim da metafísica representa um processo de esquecimento do ser porque, ao abandonar os pressupostos metafísicos tradicionais, a filosofia contemporânea tende a perder de vista as questões fundamentais relacionadas à existência humana e à natureza do *ser*. A metafísica tradicional, dentro da tradição filosófica ocidental, buscava investigar e compreender a essência do *ser*, bem como os princípios universais que regem a realidade. No entanto, esse empreendimento metafísico se tornou obsoleto e problemático. Ele argumenta que a metafísica, ao buscar fundamentos absolutos e essências imutáveis, muitas vezes conduz à rigidez e ao dogmatismo, alienando-se das contingências e das mudanças da existência humana. Além disso, a metafísica tende a objetificar o ser humano, reduzindo-o a uma categoria abstrata ou a um objeto de análise. Com o declínio da metafísica, Vattimo (2021) sugere que a filosofia contemporânea se volta para uma abordagem mais hermenêutica e contextualizada, na qual a compreensão do *ser* é mediada pela interpretação e pela historicidade. Nesse contexto, o esquecimento do ser ocorre quando a filosofia negligencia ou subestima a importância das questões existenciais em favor de preocupações mais limitadas ou técnicas.

Assim, para Vattimo (1987), o fim da metafísica não implica apenas uma mudança de paradigma filosófico, mas também um risco de perda da sensibilidade para com as questões fundamentais da existência humana. É nesse sentido que ele caracteriza o declínio da metafísica como um processo de esquecimento do ser, destacando a necessidade de uma abordagem filosófica que mantenha viva a reflexão sobre a natureza do *ser* e a condição humana em constante transformação. A relação entre a noção nietzschiana de niilismo e a noção heideggeriana de fim da metafísica pode ser compreendida por meio da convergência em torno da ideia do esquecimento do ser e da redução do *ser* à coisa.

Para Vattimo (1987), o niilismo é um fenômeno cultural que surge quando os valores tradicionais perdem sua autoridade e significado. Ele identifica dois tipos de niilismo: o niilismo

ativo⁵⁴, que envolve a negação dos valores tradicionais sem propor novos valores, e o niilismo passivo, que se manifesta como um sentimento de desespero e falta de significado diante do vazio existencial. O niilismo, portanto, implica uma crise de sentido e uma erosão dos fundamentos axiológicos que sustentam a vida humana.

Por sua vez, Heidegger (2015) aborda o fim da metafísica como um momento crucial na história do pensamento ocidental, no qual a compreensão do *ser* é eclipsada pela objetificação do ser humano e sua redução à mera coisa. Esse processo de esquecimento do ser implica não apenas a perda da “consciência” da essência do *ser*, mas também a alienação do indivíduo em relação à sua própria existência autêntica. O ser humano, ao se ver como uma coisa entre outras coisas, perde a conexão com sua singularidade e com a dimensão ontológica de sua existência.

O que podemos refletir a partir de Vattimo (1987) é que a relação entre niilismo e fim da metafísica reside na convergência em torno da perda de sentido e da desvalorização da existência humana. Tanto Nietzsche quanto Heidegger estão preocupados com os efeitos corrosivos da modernidade sobre a experiência humana, destacando a necessidade de uma nova abordagem filosófica que resgate a significância do *ser* e promova uma compreensão mais autêntica da existência. Ambos os pensadores buscam superar o niilismo e o esquecimento do ser por meio de uma reavaliação radical dos valores e das estruturas conceituais que fundamentam nossa compreensão do mundo e de nós mesmos.

Somente ao superar os paradigmas da modernidade e da metafísica é que uma nova abordagem para pensar e agir emerge: uma perspectiva interpretativa/hermenêutica e fenomenológica, que rejeita a violência, a metafísica e a doutrinação. Ainda que o ser humano moderno continue apegado pelo legado do iluminismo, cujo processo de racionalização

⁵⁴ De acordo com Teixeira (2006, p. 210-211): “O niilismo ativo diz respeito a uma “transmutação de todos os valores” que consiste basicamente em dois aspectos: mascaramento da falsidade dos valores cristãos; oposição dos novos valores conforme a vida. Num sentido positivo, portanto, “niilismo significa a destruição filosófica de todo pressuposto, e negativo, ao contrário, quer dizer a destruição das evidências e das certezas do sentido comum da parte da especulação idealista”. Utilizando uma expressão de Miccoli: “No horizonte do niilismo ativo, Nietzsche é, sobretudo, pensador do pós-moderno: aquele que foi além da filosofia clássica e do mito do progresso. Ele declarou a inconsistência das idéias metafísicas e teológicas”. Uma caracterização genérica do niilismo ativo com respeito ao niilismo passivo ou reativo é dada numa nota do outono de 1887, onde o niilismo é definido como ambíguo: como sinal do crescimento do espírito – niilismo ativo; como declínio e regresso da potência do espírito – niilismo passivo. Qual diferença, porém, entre niilismo ativo daquele passivo ou reativo? O esforço de Nietzsche em separar as duas formas de niilismo, não parece satisfatória. Aparentemente, enquanto o niilismo passivo é representado como verdade eterna de estruturas objetivas dadas, o niilismo ativo é consciente de sua natureza hermenêutica, e, portanto, corresponde a uma forma de vida mais rica e aberta.”

culminou em uma busca incessante pelo progresso, sempre projetado para o futuro, como se a história traçasse uma trajetória linear e automática, uma concepção estritamente ocidental.

Refletindo sobre as ideias apresentadas por Ferreira (2021), percebemos que a noção de progresso está intrinsecamente ligada à metafísica, priorizando sempre o que é considerado mais “avançado” e alinhado a uma visão histórica escatológica. Nesse sentido, o progresso implica a ideia de um fim da história. Vattimo (1987) critica a técnica por sua tendência à imobilidade, transformando o *ser* em algo rotineiro, resultando em um “esvaziamento” da existência. Podemos estabelecer um paralelo entre a visão metafísica da técnica e do progresso e a busca por uma condição de perfeição presente no cristianismo, assemelhando-se à noção de paraíso e à busca pela salvação espiritual, algo que imerge o ser humano na imanência.

Também no âmbito teórico, o progresso se torna rotina, diz Vattimo, e o desenvolvimento da técnica resultou na secularização da ideia de progresso. Com isso, Vattimo assume o pensamento de Arnold Gehlen, e defende um “esvaziamento” dessa noção através da transformação da história da salvação em história do progresso. (Ferreira, 2021, p. 82)

A concepção de *Ge-Stell* de Heidegger não marca necessariamente o ápice e o desenvolvimento da metafísica, mas sim um indício inicial do *Ereignis*. A técnica emerge como a culminação da metafísica no declínio do humanismo, através do processo de “enfraquecimento do ser”. À medida que o avanço tecnológico ocorre, o controle humano sobre ele diminui, resultando em uma desumanização. Compreender isso implica entender a complexidade representada pelo *Verwindung*, onde a técnica desempenha um papel fundamental na crise tanto do humanismo quanto da metafísica, deixando uma marca indelével.

O advento do mundo da técnica sinaliza o despertar do *Ereignis*, fornecendo a base para compreender o *ser* como evento. A *Verwindung* se torna uma espécie de convalescença, pois a técnica representa um processo de retomada e distorção da metafísica (um aprofundamento). De acordo com Ferreira (2021, p. 84): “Assim, o enfraquecimento das verdades metafísicas apontar para esse caráter dissolutivo que a técnica comporta. Soma-se a isso o fim do humanismo.” A técnica e seu caráter dissolutivo à medida que se desenvolve, deixa o ser humano sob a perda de controle da evolução tecnológica. Para Vattimo (1987), o humanismo enfrenta desafios significativos diante da tecnologia avançada e da pós-modernidade. Ele argumenta que o humanismo tradicional, que coloca o ser humano no centro do universo e

ênfatiza a razão e a objetividade como valores supremos, está em crise devido à fragmentação da verdade e à multiplicidade de perspectivas na sociedade contemporânea.

Vattimo (1987) ainda defende um humanismo pós-moderno que abraça a diversidade, a relatividade e a interconexão de todas as coisas, e que valoriza a individualidade e a autenticidade sobre a uniformidade e a objetividade. Ele acredita que essa abordagem mais flexível e inclusiva pode nos ajudar a lidar de forma mais eficaz com os desafios da tecnologia e da complexidade do mundo contemporâneo, inclusive frente à religião.

A decadência da dissolução moral não é uma entidade distinta de nós, mas sim uma condição que permeia profundamente nossa existência. A superação da metafísica ocorre ao reconhecermos nosso envolvimento com ela, uma continuidade histórica que se estende desde o passado e continua a captar nossas vontades de maneira ininterrupta. Essa compreensão não busca necessariamente emitir sentido, mas sim reafirmar a verdade, transcendendo o simples *ente* em direção ao *ser*. Este é o conceito de *Verwindung*, uma maneira de pensar a verdade do *ser* que resulta em uma reflexão metafísica profunda, recordando o *ser* sem necessariamente torná-lo presente, um vestígio de uma doença que resignamos. Em outras palavras, é a encarnação do conceito de “Pensiero Debole” introduzido por Vattimo, como demonstra o autor:

Se voltarmos com estas informações de vocabulário à *Verwindung* do *Ge-Stell* ou mesmo à da metafísica (de que o *Ge-Stell* é a forma final), verificamos que, para Heidegger, a possibilidade de uma transformação que nos conduza a um *Ereignis* mais principal – ou seja, fora, para além da metafísica – se liga a uma *Verwindung* desta; traduzindo: a metafísica não é algo que “se possa pôr de lado como uma opinião. Nem se pode deitá-la para detrás das costas como uma doutrina em que já não se acredita”, ela é algo que fica em nós como os vestígios de uma doença ou como uma dor a que resignamos. (Vattimo, 1987, p. 137)

A filosofia pós-moderna, sob traços heideggerianos, busca uma nova compreensão do *ser* e do *ente*. Em contraste com a metafísica tradicional, que busca uma estrutura estável e um fundamento eterno, a nova forma de pensar vê o *ser* como um evento, ligado à situação de uma época específica. Essa visão rompe com a universalidade do pensamento metafísico e abre espaço para a alteridade, um aspecto libertador da pós-modernidade em relação à modernidade iluminista. Aqui, a voz das minorias e dos nativos é vista como autêntica, legítima e essencial para o pluralismo. Aqui há a antítese do propósito do *Andenken*, uma vez que a técnica, ao transformar a metafísica da presença em um projeto estratégico, tende a congelar o mundo numa

imagem estática. Essa abordagem fixa suas bases na perspectiva do *ente*, negligenciando a consideração essencial do *ser*. Vattimo (1987) ressalta que a técnica é intrinsecamente histórica, sendo viável apenas dentro do contexto da historicidade humana. O pensamento como *Andenken*, por sua vez, está atento a essa realidade e evita a objetificação. Em vez disso, ele revela apenas o *ser* subjacente ao *ente*. O *Dasein*, nesse sentido, possui em sua memória a capacidade de desvelar o *ser*, revelando-o dentro da abertura histórica na qual está inserido, mas sem aprisioná-lo, apenas compreendendo-o. Nessa perspectiva, o *Dasein* expressa gratidão porque o *ser* é sempre concedido, implicando que repensar é uma forma de reconfigurar e reinterpretar, em vez de simplesmente reproduzir. *Andenken* é uma alternativa da *Verwindung*.

Apesar da sociedade do *mass media*, Vattimo (1989) argumenta que a geração atual dará voz a diversas subculturas, marcando o fim do imperialismo europeu. Essa é a ontologia da atualidade, onde o próprio papel dos intelectuais está mudando. Agora, podemos pensar que até o intelectual está mais próximo do artista, do narrador e do poeta.

A hermenêutica vattimiana é constituída em uma ontologia do ser-linguagem-história-transmissão-interpretação, refletindo a era do capitalismo telemático em uma sociedade de comunicação, com a *Verwindung*, e a superação do pensamento forte (ornamentados sobre fundamentos), abre-se espaço para o *pensiero debole*, que é uma liberdade em prol do ser humano. A realidade escapa, está acontecendo, não se encerrou. O ser humano é um ser em construção, não afirmador de verdades absolutas e nem dominador do mundo, mas intérprete. Essa é a nova visão do ser humano na filosofia pós-moderna, de forma que o ser humano religioso politicamente também absorve essa perspectiva.

É difícil conceber esta oscilação como liberdade: a nostalgia dos horizontes fechamentos, ameaçadores e simultaneamente reconfortantes, continua a estar radicada em nós, como indivíduos e como sociedade. Filósofos niilistas como Nietzsche e Heidegger (mas também pragmatistas como Dewey e Wittgenstein), ao mostrar-nos que o ser não coincide necessariamente com o que é estável, fixo, permanente, mas tem a ver com o acontecimento, o consenso, o diálogo, a interpretação, esforçam-se por nos tornarem capazes de captar esta experiência de oscilação do mundo pós-moderno como *chance* de um novo modo de sermos (talvez finalmente) humanos. (Vattimo, 1989, p. 18-19)

A dificuldade de conceber a oscilação como liberdade, se dá na nostalgia por horizontes fixos e seguros. Essa nostalgia está enraizada tanto nos indivíduos quanto na sociedade. Para Vattimo (1989), essa oscilação pode ser interpretada como uma libertação das estruturas rígidas

e autoritárias que tradicionalmente moldaram a experiência religiosa. Em vez de buscar uma verdade absoluta e imutável, a experiência religiosa pós-moderna, abraça a interpretação, o diálogo e o acontecimento.

O ser humano religioso pós-moderno “fraquista” é aquele que entende a religião não como um sistema fixo de dogmas, mas como uma prática interpretativa e dialógica. Este ser humano religioso vê a fé como algo que emerge do consenso e da interpretação contínua, em vez de algo imposto de forma autoritária e imutável. Esse conceito se alinha com a ideia de que o *ser*, conforme discutido por filósofos niilistas como Nietzsche e Heidegger, está relacionado ao acontecimento e à interpretação.

A oscilação aqui mencionada, pode ser vista, na perspectiva de Vattimo (1989), como uma oportunidade para o ser humano religioso encontrar uma nova forma de viver a fé. Em vez de buscar a estabilidade em dogmas imutáveis, o ser humano religioso pós-moderno abraça a interpretação, o diálogo e o acontecimento como modos de ser (talvez finalmente) humanos, em uma experiência de fé que é fluida, aberta e continuamente reavaliada.

2.2 A ideia de “superação” em Vattimo

Para Vattimo (1987, p. 143), superar a metafísica não implica simplesmente avançar, mas sim reconhecer seu impacto como quem cuida de uma enfermidade, ao mesmo tempo em que se resigna diante da impossibilidade de abandoná-la por completo. Para entender o que Vattimo propõe como superação, é preciso salientar que a noção de *Verwindung* não se limita apenas à superação da metafísica, ela não se estende somente à pós-modernidade, mas representa a superação de tudo que está associado à mesma, como o humanismo, a ideia de progresso e a razão forte e própria noção de tempo, que em uma visão mais ampla, é algo que sempre está sob mudança e a historicidade não é mais unificada, logo o tempo não pode ser mais visto como algo linear. Como bem compreende Cleber Baleeiro:

Em continuação ao projeto filosófico de Nietzsche e Heidegger, de um pensamento destituído de fundamentação, Vattimo fala de fim da modernidade como superação da metafísica. Mas como é possível falar em superação, visto que essa já é uma categoria metafísica? A metafísica, enquanto concebe o ser como presença, ou seja, como passível de apreensão, leva à seguinte compreensão: supera seu antecessor aquele que se aproxima da verdade do ser. Vattimo responde a essa questão introduzindo o termo heideggeriano *Verwindung* como uma superação que não se relaciona à ideia de chegada a um *telos* ou rompimento crítico, mas é antes de tudo uma retomada da metafísica com o fim distorcê-la. (Baleeiro, 2010, p. 40)

A história que hoje, não esteja mais a serviço da vida, é uma enfermidade, algo escandalizador. A forma de transcender essa enfermidade é através das forças que ultrapassam a história, presentes na arte e na religião, as quais se contrapõem à ciência, colocando o ser humano moderno em um horizonte que possibilita vislumbrar a eternidade para além da historicidade. A partir desse contraste entre ciência e tais forças transcendentais, torna-se possível compreender que a vida é mais fundamental do que o conhecimento, uma vez que o conhecimento deriva e depende da vida, como já anunciava Nietzsche sobre o excesso de “consciência histórica” presente no ser humano moderno, que para Vattimo foi o primeiro filósofo a falar em termos de *Verwindung*:

O primeiro filósofo que fala em termos de *Verwindung*, embora naturalmente não use esta palavra, não é Heidegger, mas sim Nietzsche. Pode-se sustentar legitimamente que a pós-modernidade filosófica nasce na obra de Nietzsche, e precisamente no espaço que separa a segunda consideração intempestiva (*Sobre a Utilidade e o Prejuízo dos Estudos Históricos para a vida*, 1874) do grupo de obras que, à distância de poucos anos, começa com *Humano, Demasiado Humano*, (1878) e que compreende *Aurora* (1881) e *A Gaia Ciência* (1882). Na intempestiva sobre a história, Nietzsche coloca pela primeira vez o problema do *epigonismo*, ou seja, do excesso de consciência histórica que atormenta o homem do século XIX (podemos dizer: o homem do início da tardo-modernidade) e o impede de produzir verdade novidade histórica; sobretudo, impede-o de ter um estilo específico e por isso este homem é coagido a atingir as formas da sua arte, da sua arquitetura, da moda, no grande armazém de guarda-roupa teatral em que se tornou para ele o passado. (Vattimo, 1987, p. 131-132)

Por isso, também podemos considerar uma interpretação nietzschiana de *Verwindung*: uma superação que não implica ruptura, mas que, ao radicalizar as próprias tendências da metafísica, a transcende, ou seja, a distorce em sua essência. Portanto, a declaração de Vattimo (1987, p. 131-132) de que Nietzsche foi pioneiro ao pensar em uma superação como *Verwindung* está relacionada ao fato de que, para ele, não se trata de escapar da modernidade (ou da metafísica) por meio de uma ruptura com ela, mas sim de aceitá-la e expor sua falta de fundamentos, problema de historicidade e reconhecimento de linguagem.

A *Verwindung*, especialmente delineada na obra de Heidegger, está intimamente ligada ao conceito de *An-denken*⁵⁵ (rememoração), um termo que ganha destaque após a “virada” pós-ser e tempo. *An-denken* se refere à memória, não como uma simples transmutação do passado

⁵⁵ Segundo Heidegger, o *Andenken* é a única possibilidade de pensar o ser como *Abgrund*, sem fundamento. O pensamento que se atém ao fundamento é aquele que se detém apenas no ente e no seu ser como presença constante, mas não pensa a origem. O salto proposto pelo pensador, nos diz Gianni Vattimo, nos distancia do princípio da razão suficiente (Kampff, 2017, p. 80).

para o presente, mas como um processo de “dizer adeus” ao que o próprio tempo tornou passado segundo sua própria medida, o que já se realizou. Se *An-denken* tem a ver com memória, supera a metafísica, pois penetra na história. Claro que, a *An-denken*, entendida como a memória do que ainda permanece presente, está correlacionada com *Verwindung*, pois na superação, aquilo que deveria estar deixado, permanece de alguma forma presente. Essa conexão entre os dois termos tem implicações significativas para a ontologia hermenêutica: se o ser não pode mais ser concebido unicamente como presença e seu acesso se dá através da *An-denken*, então ele não pode mais ser apreendido por meio de dados objetivos.

A importância que a noção de *An-Denken*, da rememoração, assume nas obras do último Heidegger, em que o pensamento pós-metafísico se define como rememoração, retomada, re-pensamento, etc., aproxima-o de modo substancial ao Nietzsche da filosofia da manhã. É verdade que o ponto de partida de *Sein und Zeit* parecia atribuir ao pensamento uma tarefa, o da reproposição do problema do sentido do ser, alternativo ao que sido durante séculos o conteúdo da metafísica, esquecida do ser como tal. (Vattimo, 1987, p. 138)

A “superação” em Vattimo não implica necessariamente em eliminar completamente a metafísica, mas sim em reconhecer sua natureza contingente e relativa. Frente à metafísica, é viável apenas reinterpretá-la, enfraquecê-la, sem jamais verdadeiramente transcendê-la. É plausível essa reinterpretação porque se percebe a metafísica da objetividade como uma interpretação característica de uma época sobre o *ser*, uma maneira pela qual o *ser* se manifesta, porém, incapaz de captar sua essência intrínseca. Por mais que a objetividade permaneça como questão desafiadora, ela pode ser atenuada em sua complexidade. Se a hermenêutica nos revela a dificuldade de transcender completamente essa questão, ao menos podemos encará-la como uma herança que requer uma abordagem crítica. Quando o pensamento confronta a objetividade, percebe-se que seus limites são igualmente moldados por interpretações.

Vattimo (1987, p. 138) propõe uma abordagem hermenêutica como forma de transcender a objetividade, valorizando a interpretação, é a *Verwindung*, o que não significa um abandono completo, mas uma transformação ou distorção das estruturas metafísicas tradicionais e permite relembra o *ser* em seu contexto histórico. Logo, sugere que essa “superação” nos permite viver de forma mais livre e criativa, em prol de um amor mundano e ornamental.

2.3 Para Além da Violência Metafísica: A Superação da Metafísica pela busca da caridade

A concepção de violência, ou mesmo de “pensamento forte” para Vattimo, reside no discernimento da sociedade ocidental. Isso não implica que não haja uma metafísica oriental;

no entanto, o Ocidente se fundamenta no cristianismo e na sociedade grega. Não é possível compreender o desenvolvimento da sociedade ocidental sem considerar a metafísica e sua condição intrínseca de violência. O pensamento ocidental encontra-se dominado pelas tentações de sua própria tradição. Assim, a busca religiosa, condição gerada pela busca da autenticidade e liberdade negadas pelo esquecimento do ser, exige uma superação da metafísica por meio de caminhos morais e éticos, como a filosofia de Heidegger propunha, através da *Verwindung*. Escapar dessa condição sem recorrer a extremos implica distorcê-la por meio da *Andenken*, sem, no entanto, rememorar seus pressupostos. Como discutido anteriormente, a superação da metafísica não pode ser uma ruptura radical, pois isso nos levaria a recair na violência. Reconhecer a herança do pensamento ocidental e seus problemas é imperativo. Portanto, é necessário adotar um fundacionalismo não absoluto no sentido de relação, aquilo que a obra de Vattimo propõe com seu conceito de *Pensiero Debole*, algo que pode superar fundamentos últimos que têm pretensão de universalidade. A universalidade e a ultimidade dos princípios são inseparáveis, sendo o fundamento último incondicionado e absoluto, rejeitado apenas por refutação irracional. No pensamento dos séculos XIX e XX, quando esses princípios aparecem como condicionados, a pretensão de universalidade perde credibilidade, como demonstra Vattimo:

Não é difícil ver que a universalidade e a ultimidade dos princípios são a mesma coisa: um fundamento último é aquele do qual não se podem indicar condições que, por sua vez, deem fundamentação; se não tem condições, é incondicionado, pode apenas apresentar-se como uma verdade absoluta que ninguém deveria poder rejeitar (senão com uma refutação infundada, com um puro ato irracional). Quando, como acontece, sobretudo no pensamento dos séculos XIX e XX, os primeiros aparecem como segundos, já condicionados por alguma outra coisa (os mecanismos ideológicos da falsa consciência, a vontade de domínio, os jogos de remoção no inconsciente), cai em descrédito também a pretensão da universalidade. (Vattimo, 2016, p. 94)

Para Vattimo (2016), a violência está ligada à imposição de verdades absolutas e à metafísica, que desconsidera as diferenças. Superá-la envolve adotar uma atitude de abertura às múltiplas perspectivas, rejeitando certezas universais, que também envolve a intolerância religiosa. Sua crítica à metafísica está enraizada em sua visão pós-moderna, que enfatiza a pluralidade de perspectivas e a necessidade de diálogo e tolerância entre diferentes tradições e sistemas de crenças. Seria pela pós-modernidade e sua hermenêutica que a *koiné* da ontologia da atualidade finalmente ganharia “consciência histórica” e uma nova forma de ser no mundo,

um ser mais tolerante, por isso Vattimo dá extrema importância para a hermenêutica, estando a realidade pela necessidade da interpretação e do niilismo, deve destruir verdades únicas e dogmáticas, buscar novos valores é sair dessa condição curta de busca por violência religiosa. Como demonstra Bottoni:

A hermenêutica se apresenta como “a liberdade de reconstruir uma forma histórica dada de fato – uma obra, e também uma filosofia – contrapondo-se, o mais rigorosamente possível, à sua legalidade interna. Esse é o sentido que a hermenêutica assumiu, tornando-se *koiné*. Toda a interpretação da teoria hermenêutica de Vattimo está baseada no eixo dos filósofos Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer: para o primeiro, a interpretação é vista, sobretudo, como o ponto de vista do ser, ou seja, sob uma conotação ontológica; para o segundo, essa ontologia se envolve na linguagem. (Bottoni, 2022, p. 116)

Vattimo (2018a) sugere que a metafísica, ao reivindicar verdades absolutas e universais sobre a natureza da realidade, pode levar a uma visão dogmática e exclusivista da religião, onde apenas uma interpretação ou sistema de crenças é considerado válido. Isso pode resultar em conflitos e divisões entre grupos religiosos e em uma justificativa para a imposição de valores e crenças sobre os outros. De acordo com Pires (2007, p. 39): a metafísica é violenta porque “ignora sua posição no espaço e no tempo, ou seja, dentro de determinada tradição. O ponto de onde constrói seu discurso acaba se configurando como não-lugar, fora da temporalidade.” O problema está em se pensar em via do progresso e não de maneira histórica, também na crise da razão por vias de progresso, como relata Vattimo (2018b, p. 102), o que é estritamente violento e não leva até o fim da experiência do esquecimento do ser.

Portanto, Vattimo (2018a) argumenta que uma abordagem menos metafísica da religião e que reconheça a história do *ser*, sua contingência e a interpretação na compreensão da verdade religiosa, pode promover uma maior tolerância e compreensão entre diferentes tradições religiosas. Ele sugere que as religiões podem se beneficiar de uma abordagem mais humilde e aberta, uma que reconheça a diversidade de interpretações e busque o diálogo e a colaboração entre diferentes tradições.

Só reconhecemos que a história do ser tem um sentido “reduutivo”, niilista, uma tendência a afirmar a verdade do ser mediante a redução da imponência das entidades (sejam elas autoridade política, o Deus ameaçador e bizarro das religiões naturais, a ultimidade peremptória do sujeito moderno entendido como garantida da verdade...) por termos sido educados pela tradição cristã a conceber Deus não como patrão, mas como amigo; a considerar que as coisas essenciais não são reveladas aos sábios, mas aos pequeninos; a crer que quem não perde sua alma não a salva... E assim por diante. Se agora afirmo que, ao pensar a história do ser como reduzida pelo fio condutor da

redução das estruturas fortes, sou orientado a uma ética da não violência, não estou tentando legitimar “objetivamente” certas máximas de ação com base no fato de o ser estar estruturado numa certa maneira; nada mais faço senão reformular de outra maneira um apelo, um chamado que me fala a partir da tradição na qual me encontro e da qual, justamente, a ontologia fraca é (apenas) uma interpretação arriscada. (Vattimo, 2018a, p. 38)

É importante observar que Vattimo (2018a) não está necessariamente indo a favor da completa eliminação da metafísica da religião, mas sim na busca por uma abordagem mais crítica e reflexiva em relação a ela, que dê ao *ser* uma “consciência histórica”. Ele sugere que a metafísica pode ser reinterpretada de maneiras que promovam a compreensão mútua e a cooperação entre diferentes tradições religiosas, em vez de reforçar divisões e conflitos, fato que ele aprendeu com Girard, o autor que de fato fez Vattimo voltar a ser cristão, sob uma interpretação de uma religiosidade acolhedora, uma que não pregue a violência como o silenciamento do outro, sob uma lógica impositiva e que se volte novamente para a própria crítica que deva emancipar o *ser*. Nietzsche (1973) deixa bem claro sua crítica a todo o moralismo metafísico, já alertando sobre o pecado inicial dos filósofos e da necessidade da hermenêutica para a visão de mundo da qual não existem fatos, apenas interpretações. De acordo com Nietzsche (1973, p. 19): “como de um homem *eterno*, com a qual todas as coisas do mundo têm, desde o início, uma revelação natural. Mas tudo evoluiu; não há *factos eternos*: tal como não há verdades absolutas.”

Leio Girard e me sinto como que iluminado. Devo-lhe muito e sou-lhe muito dedicado, mesmo que às vezes polemizando. Foi ele quem me recristianizou, ainda que à minha maneira, foi com ele que comecei a pensar que poderiam existir estreias ligações entre enfraquecimento, secularização e cristianismo. Girard inventa a teoria do bode expiatório [...] O bode expiatório por excelência é Jesus Cristo. (Vattimo, 2018b, p. 162-163)

Girard, interpretado por Vattimo (2018b), nos elenca que é preciso se enxergar o sacrifício de Jesus Cristo como um elemento vitimário e Vattimo identifica que isso é importantíssimo para o ser humano cristão moderno. Desconstruir a metafísica, aceitar as incertezas, partir pela hermenêutica, afinar uma ontologia fraca, coexistir com realidades múltiplas e reconhecer a historicidade enquanto pendente de verdades mutáveis e que evolui com o tempo. Eis o caminho para uma religião do amor, da caridade e que por si só promoveria mais tolerância, uma superação que em si não é impositiva e nem universalista, mas sim fluida.

2.4 Crise da Razão, Historicidade e Niilismo

Na análise religiosa pós-moderna, os termos “niilismo” e “historicidade”, conforme empregados por Vattimo (1987), estão correlacionados com discussões similares, especialmente em relação à concepção do *ser* como evento, o perigo e a perda dos fundamentos, bem como à queda das metanarrativas universalizantes. O autor salienta que a crise da razão, a historicidade e o niilismo na religião desempenham papéis cruciais em sua interpretação filosófica, especialmente quando examinados a partir da perspectiva da hermenêutica niilista. Sua visão, baseada na hermenêutica niilista, proporciona uma abordagem inovadora da religião, embora exija a eliminação e a conscientização em relação aos *Grund* (verdades últimas). Se os *Grund* finalmente atingiram seu limite, uma crise da razão religiosa emerge, representando uma consequência ontológica e um sentimento de mal-estar, devido à queda dos fundamentos dos pensamentos clássicos judaico-cristãos. Com o fim da ideia de uma verdade última e imutável, o “mundo verdadeiro” se dissolve em fábula, ou seja, passa a ser visto como uma construção cultural e histórica, sem um fundamento absoluto que o sustente. O que resta são errâncias, ou seja, trajetórias que seguem uma continuidade histórica, sem a pretensão de alcançar uma verdade única e fundamental. Como o mundo verdadeiro se dissolve em fábula, os erros se tornam errâncias, processos históricos sem relação com uma verdade fundamental. O *devenir* dessas formações espirituais segue uma continuidade histórica, sem um fundamento absoluto.

Dado que já não há uma verdade ou *Grund* que o possa desmentir ou falsificar, já que, como se dirá em *O Crepúsculo dos Deuses*, o mundo verdadeiro se tornou fábula e com ele se dissolveu também o mundo “aparente” – todos estes erros são antes errâncias, o *devenir* de formações espirituais cuja única regra é uma certa continuidade histórica, sem qualquer relação com uma qualquer verdade fundamental. (Vattimo, 1987, p. 135)

É a partir desse estado de enfraquecimento e eliminação do *Grund* que começamos a sentir a superação da metafísica no Cristianismo, não enquanto negação da racionalidade, é sua reconstrução sob o distanciamento dos eixos universalizantes e de forma alguma colocar uma nova razão, ou ser uma solução direta para uma crise, mas sim deixar as vontades humanas aflorarem, o que se estende é estar sob aquilo que Nietzsche e mais tarde Heidegger chamarão de niilismo. É a exigência do *existir* do *ser-aí*. Aplicar a hermenêutica niilista sobre o plano religioso, sob puro estado de interpretação e aceitação das diferentes construções sociais, mas sem cair no risco do relativismo vazio, está aqui a realização do *ser*, enquanto evento, e será pela historicidade que a verdade deve ser buscada, não mais em seu hemisfério metafísico do

encontro entre o *ser* e o *ente*. De acordo com Vattimo (1987, p. 96): “Tudo isto significa que o Existir se funda como uma totalidade hermenêutica só quando vive continuamente a possibilidade de deixar de estar aí.”

É por isso que para Vattimo (1987) essa crise do Cristianismo é necessária, para que finalmente o niilismo e a hermenêutica entrem e sejam ressignificados de maneira ontológica. Ele ainda argumenta que a razão moderna atinge certos limites na qual a razão não pode mais fornecer respostas definitivas. O que sobrevive é a compreensão de que a verdade é delegada pela historicidade e pela interpretação subjetiva enquanto possibilidade cristã. A razão não é mais vista como um instrumento objetivo para alcançar a verdade, mas como um produto histórico e cultural. Portanto, a crise da razão na religião implica uma mudança na maneira como entendemos a verdade e a realidade e cria a possibilidade de ser um mecanismo para uma abertura da alteridade.

Na perspectiva que proponho aqui, o niilismo pós-moderno (a dissolução das metanarrativas) é a verdade do cristianismo. O que significa que a verdade do cristianismo parece ser a dissolução do próprio conceito (metafísico) da verdade [...] Entre a demonstração metafísica da verdade do cristianismo (*preambula fidei* e a historicidade da ressurreição) – ou consequentemente da sua falsidade em relação à razão científica – e a aceitação quase naturalista das diversidades entre indivíduos, sociedades, culturas, existe uma terceira possibilidade, aquela que pertence ao cristianismo como mensagem histórica da salvação. (Vattimo, 2006. p. 72-73)

A historicidade possui uma relevância para o *Ereignis* (acontecer poético) do *ser*, o *ser* se revela e se manifesta através da história. A historicidade é essencial para a compreensão da finitude e da contingência do *ser*. Vattimo (1987) argumenta que não podemos escapar de nossa historicidade; estamos sempre inseridos em um contexto histórico e cultural específico que molda nossa compreensão do mundo, mesmo que em interstícios. Isso implica que não há uma única interpretação correta da verdade, mas múltiplas interpretações que são reveladas pelo contexto histórico. A essência da técnica moderna, não é meramente uma questão de instrumentalização do mundo natural pelos seres humanos. Ela é, ao mesmo tempo, uma revelação da maneira como os seres humanos se relacionam com o mundo e como o mundo se relaciona com eles. Na era do *Ge-stell*, a técnica não é apenas um meio para atingir fins, mas uma força que molda nossa percepção, nossa compreensão do *ser* e nossa própria identidade. A técnica não é apenas um conjunto de ferramentas que usamos para manipular o mundo ao nosso redor; ela se torna uma estrutura ontológica que determina como vemos o mundo e como nos vemos nele. Nesse sentido, o *Ge-stell* representa uma crise não apenas do humanismo, mas

da própria noção de ser humano como um ser histórico e situado. A técnica moderna, como manifestada no *Ge-stell*, transforma o mundo em um estoque de recursos a serem explorados e manipulados em prol de objetivos humanos. Essa visão instrumental do mundo reduz tudo a meros meios para fins humanos, obscurecendo a riqueza e a complexidade da realidade em favor de uma visão utilitarista e superficial. Ao mesmo tempo, a técnica moderna nos submete a uma lógica de eficiência e produtividade que ameaça nossa liberdade e autonomia, nos transformando em meros componentes de um sistema global de produção e consumo. Assim, o *Ge-stell* representa não apenas uma crise do humanismo e da historicidade, mas também uma transformação radical na nossa relação com o ser. Ele nos desafia a repensar não só nossa interação com a técnica, mas também nossa compreensão do ser e nossa visão do mundo. Enfrentar o desafio do *Ge-stell* requer uma reflexão profunda sobre o significado da técnica em nossas vidas e uma reconceptualização radical de nossa relação com o mundo natural e com os outros.

No cristianismo, isso significa que as verdades não são absolutas dentre as micro relações, mas relativas à nossa situação histórica. Vattimo (1987) sugere que a historicidade nos leva a adotar uma hermenêutica niilista, não mais no sentido da história linear, na qual reconhecemos a contingência e a pluralidade de significados, aqui revela-se a concepção da modernidade a superação crítica do progresso, ficamos imersos de expectativa, a novidade é o que nos fascina, queremos sempre interpretar a realidade em constante mudança ao nosso redor e isso também nos faz repensar e questionar as verdades estabelecidas, a novidade é fonte de inspiração e movimento de construções de significados.

O *Ge-stell* não é só o momento em que a metafísica e o humanismo acabam, no sentido do desaparecimento e liquidação, como quer a interpretação nostálgico-restauradora desta crise; também é, como escreve Heidegger “um primeiro lampejar do *Ereignis*”, um anúncio do acontecer do ser como dar-se para além do enquadramento do pensamento esquecido da metafísica. (Vattimo, 1987, p. 37)

Dentro da discussão da historicidade e do humanismo, Vattimo (1987) argumenta que o niilismo não é o fim, mas sim o início de uma nova compreensão da religião. Na era pós-metafísica, por mais que ainda haja vestígios de problemas de libertação, dos quais já haviam sido anunciados pela filosofia de Nietzsche, a religião não é mais vista como uma fonte de dogmas absolutos, mas como uma prática interpretativa que nos ajuda a encontrar significado em um mundo pluralista e historicamente situado. O niilismo não é apenas um problema historiográfico, mas um fenômeno vivido, que nos convoca a refletir sobre nossas escolhas. A

posição diante do niilismo pode ser definida como a de um “niilista completo”, que reconhece o niilismo como sua única chance, como demonstra o autor:

A questão do niilismo não me parece, pelo menos primordialmente, um problema historiográfico; se tanto, é um problema *geschichtlich* no sentido da conexão que Heidegger estabelece entre *Geschichte* (História) e *Geschick* (Destino). O niilismo existe em acto, não se pode fazer dele um balanço, mas pode-se e deve-se procurar entender a que ponto e como é que nos diz respeito, a que escolhas e atitudes nos convoca. Creio que a nossa posição perante o niilismo (isto é: nossa colocação no processo do niilismo) pode definir-se mediante o recurso a uma figura que frequentemente aparece nos textos de Nietzsche, a do “niilismo completo”. O niilista completo é o que compreendeu que o niilismo é a sua (única) *chance*. O que nos acontece a respeito do niilismo é hoje isto: que começamos a ser, a poder ser, niilistas completos. (Vattimo, 1987, p. 21)

Por isso Vattimo reconhece o niilismo como uma condição necessária na pós-modernidade. O niilismo não é um problema historiográfico, mas sim um processo, do qual, no fim do *ser* não restará mais nada, como um engano não dissolvido nem desaparecido, isso é *geschichtlich*⁵⁶. Para Vattimo (1987), o niilismo não é apenas uma consequência inevitável da queda das metanarrativas e da crise da razão, mas também é um aspecto vital e libertador, embora exija certa maturidade. O niilismo, conforme entendido por Vattimo, não representa o vazio absoluto ou a ausência total de valores causados pela dissolução da moral da crise da razão, mas sim a percepção da contingência e da historicidade. Na perspectiva vattimiana, o niilismo na pós-modernidade abre caminho para que os indivíduos se libertem dos sistemas de crenças rígidos e absolutos.

2.5 Crise da Concepção de Sujeito

Vattimo (1987) herda a discussão da crise da concepção de sujeito a partir de Heidegger. Para entender a crise do sujeito em Heidegger (2015), é necessário pensar o mundo porque a compreensão heideggeriana do sujeito está profundamente enraizada em sua relação com o mundo. Heidegger rejeita a concepção tradicional do ser humano com um indivíduo isolado e autossuficiente que está separado do mundo e o contempla de fora. O ser humano é essencialmente *Dasein*, um ser-no-mundo, cuja existência é inseparável do contexto no qual

⁵⁶ Termo advindo de Heidegger, pela hermenêutica de Hans-Georg Gadamer e pela filosofia fraca de Richard Rorty, o termo “*geschichtlich*” (histórico) adquire um significado peculiar. Vattimo argumenta que a verdade não é algo fixo e absoluto, mas sim histórico, ou seja, ela é moldada pelo contexto histórico, cultural e linguístico em que emerge. Para Vattimo, reconhecer a natureza “*geschichtlich*” da verdade implica uma postura de humildade intelectual, todas as verdades são históricas.

está imerso. Para Heidegger, o mundo não é simplesmente um conjunto de objetos externos aos quais o ser humano se relaciona passivamente; é o horizonte no qual o ser humano se encontra e se define.

A crise do sujeito em Heidegger (2015) surge da percepção de que a compreensão tradicional do ser humano como um agente autônomo e racional está enraizada em uma compreensão inadequada do ser humano como um ser-no-mundo. À medida que a técnica moderna (o *Ge-stell*) se torna predominante, o ser humano é cada vez mais encarado como um mero recurso a ser explorado e manipulado em prol de objetivos técnicos e utilitários. Essa visão instrumental do ser humano reduz sua identidade e significado a meras funções dentro de um sistema de produção e consumo. O indivíduo perde sua autonomia e liberdade, tornando-se um componente passivo de uma máquina impessoal e despersonalizada. Assim, a crise do ser humano em Heidegger é uma crise de identidade e significado, que surge da perda do sentido de si mesmo como um ser-no-mundo autêntico e significativo.

Ao pensar o mundo em relação à crise do ser humano em Heidegger, é possível compreender como a transformação do mundo moderno ampara fundamentalmente a compreensão do ser humano e sua relação com o mundo. A crise do ser humano não pode ser entendida isoladamente; ela está intrinsecamente ligada à transformação do mundo e à emergência de uma compreensão técnica e instrumental do ser humano. Para Heidegger (2015), o mundo não pode se resumir simplesmente a tudo que dá sentido ao *ente*. Ele definia o mundo como o horizonte no qual todas as coisas e seres se revelam e se tornam compreensíveis. O mundo não é apenas um contexto ou ambiente no qual as coisas existem, mas sim o espaço onde a existência e a compreensão se desenrolam. Portanto, para Heidegger, o mundo é muito mais do que apenas algo que dá sentido ao *ente*, é a estrutura fundamental na qual a existência se desdobra.

Mundo funciona como termo ontológico e significa o ser dos entes [...] “mundo” pode denominar a região que sempre abarca uma multiplicidade de entes, como ocorre, por exemplo, na expressão “mundo” usada pelos matemáticos, que designa a região dos objetos possíveis na matemática. (Heidegger, 2015, p. 105)

As consequências da superação da metafísica também afetam o ser humano pós-moderno, que agora terá que lidar com novas interpretações. Na filosofia de Vattimo, o ser humano não é mais concebido como uma entidade autônoma e estável que possui acesso privilegiado à verdade objetiva. Em vez disso, o ser humano é entendido como um ser

historicamente situado, cujas crenças e identidade são moldadas por contextos culturais e históricos específicos. A crise do ser humano, então, surge da percepção de que a identidade e a agência individuais são construídas e contingentes, em vez de fundamentadas em verdades universais e imutáveis. À medida que a metafísica é superada e a verdade é reconhecida como histórica e relativa, o ser humano se vê confrontado com a fragilidade de suas próprias crenças e convicções (nihilismo). Essa fragilidade do ser humano é exacerbada pela influência da tecnologia e da mídia na sociedade contemporânea, que multiplicam as perspectivas e as vozes que competem por nossa atenção. Nesse contexto, o ser humano se torna cada vez mais consciente da multiplicidade de interpretações e pontos de vista que existem sobre qualquer questão, o que pode levar a uma sensação de desorientação e incerteza. Para Vattimo (1987), a superação da metafísica está intimamente ligada à crise do ser humano, pois desafia as concepções tradicionais de identidade e agência ao reconhecer a historicidade e a contingência da verdade.

Uma concepção clássica do ser humano na modernidade pode ser explorada através da filosofia de René Descartes⁵⁷. Descartes é conhecido por sua influente teoria do ser humano, que exerceu um grande impacto no pensamento moderno e ocidental. O ser humano é fundamentalmente uma entidade racional e consciente, capaz de reflexão e autoconhecimento. Sua famosa afirmação “Cogito, ergo sum” (“Penso, logo existo”) encapsula sua visão do ser humano como uma entidade pensante, capaz de afirmar sua própria existência através do ato do pensamento.

Descartes que é considerado como o pai da filosofia moderna, concebe o ser humano como separado do mundo material e dos outros seres, através do que ele chama de “cogito” ou pensamento. Para ele, o ser humano é uma substância pensante distinta, cuja existência é indubitável, mesmo que todas as outras coisas sejam duvidosas. Essa concepção do ser humano como uma entidade racional e autoconsciente impacta profundamente a visão moderna do indivíduo como um agente autônomo e racional, capaz de tomar decisões com base na razão e na reflexão. O suporte derivado do pensamento cartesiano é evidente, já que Descartes estabelece a existência com base no cogito, na própria atividade mental, o que implica na impossibilidade de negar o ato de pensar; mesmo na hipótese de ser enganado por um gênio maligno em relação aos seus pensamentos, ele ainda assim se percebe em estado de dúvida.

⁵⁷ René Descartes (1596-1650) foi um filósofo, matemático e cientista francês, frequentemente considerado um dos pais da filosofia moderna e da matemática moderna. Sua obra alude profundamente o desenvolvimento da filosofia ocidental e da ciência moderna.

Podemos inferir que Nietzsche, ao explorar a temática da morte de Deus, apresenta uma perspectiva que resgata elementos humanistas em contraposição à centralidade de um fundamento absoluto; contudo, ao nos aproximarmos da abordagem de Vattimo, notamos uma progressiva distância dessa interpretação inicial. Isso se dá porque Vattimo (1987) adota de Heidegger a ideia de que o humanismo representa outra face da metafísica e defende a sua superação, alinhando-se com Nietzsche na constatação do niilismo e na rejeição de qualquer fundamento metafísico último, o ser humano pós-moderno se torna entendido como um ser humano cuja identidade e agência são historicizadas e contingentes, ou seja, sua compreensão de si mesmo e de sua ação no mundo é impactada pela história e pela mudança, sem as certezas absolutas da metafísica tradicional.

O que significa que a crise do humanismo contemporâneo é crise, enquanto falta qualquer base possível de “reapropriação” – isto é, enquanto está inextricavelmente ligada à morte de Deus e ao fim da metafísica – é o que Heidegger se esforça por pensar na sua interrogação da essência da técnica moderna. A importância da ligação que ele estabelece entre humanismo, metafísica, técnica e carácter propriamente apropriante-expropriante do *Ereignis* do ser, está longe de ter sido compreendida [...] Estas correntes são o correspondente teórico da liquidação que o sujeito sofre no plano da existência social. (Vattimo, 1987, p. 40)

Para Vattimo (1987) o “sujeito” refere-se ao “eu” do ser humano, não a substância de um *ente*, a realidade sempre se transforma, como um *devenir*, a palavra “sujeito” não se refere apenas ao “eu” individual, mas também à maneira como os seres humanos se relacionam com o mundo ao seu redor. Vattimo vai criticar a visão moderna do ser humano como sendo o centro absoluto da racionalidade e da verdade na história, como fez Descartes. Ele argumenta que essa visão é problemática porque tende a afirmar a objetividade e a universalidade do conhecimento, ignorando a semelhança do contexto cultural, histórico e linguístico na formação das nossas ideias e valores. Para Vattimo (1987), a modernidade colocou o ser humano como o “axis mundi” (eixo do mundo) da racionalidade e da verdade, promovendo uma noção de conhecimento como algo objetivo e absoluto. No entanto, ele sugere que essa visão é limitada e ilusória, uma vez que o conhecimento humano está inevitavelmente enraizado em perspectivas culturais e históricas específicas. Vattimo busca desconstruir a concepção do ser humano como o ápice da racionalidade e da verdade, é o *axis mundi* que se afirmava como o centro da modernidade. Em vez disso, ele defende uma abordagem mais pluralista e contextualizada, na qual o conhecimento é sempre contingente e situado.

O “sujeito” não é um *ente* separado e isolado, mas uma construção que surge das interações culturais, históricas e linguísticas. Vattimo enfatiza a ideia de que nossas identidades e perspectivas são moldadas por uma variedade de possibilidades, e não simplesmente pelo nosso eu individual. Essa abordagem está em consonância com a crítica pós-moderna à noção de ser humano como uma entidade estável e autônoma. Para Vattimo (1987), a crise do ser humano é fundamentalmente uma crise de representação. Ele argumenta que vivemos em um mundo onde a verdade absoluta e a coerência narrativa são cada vez mais questionáveis. Nesse cenário, as máscaras desempenham um papel crucial. Elas não são apenas disfarces que ocultam a verdade subjacente, enquanto *ser* e *aparência*, mas sim construções fluidas que revelam a natureza contingente e plural da identidade humana. Nesse contexto, a religião é vista como uma das instituições que historicamente contribuíram para a consolidação dessas estruturas, através da imposição de sistemas morais e metafísicos rígidos. Ao desafiar essas concepções tradicionais, Vattimo propõe uma compreensão mais fluida e contingente do ser humano, que está em constante interação com seu contexto cultural, histórico e linguístico. Nessa perspectiva, a religião não é mais vista como uma garantia moral, mas sim como parte integrante do processo de construção e reconstrução do ser humano em um mundo cada vez mais plural e fragmentado. O medo da morte, alimentado pela moral e pela metafísica, leva o ser humano a buscar com ansiedade o domínio sobre o mundo, como relata Vattimo:

Só um homem que cresceu no medo da morte, medo que a moral e a metafísica querem mitigar, mas que, ao mesmo tempo, contribuem para manter e desenvolver, pode desejar com tanta ansiedade a vantagem, o sucesso, ou até apenas o domínio cognoscitivo do mundo. Um pensamento não mais metafísico e uma atividade prática não mais frenética só poderão ocorrer quando, também no âmbito de sua maneira, consciente e inconsciente, de se posicionar diante da vida e da morte, o homem se convencer completamente da nova situação de suas relações com a natureza. Eis por que, para o Nietzsche da *Vontade de potência*, a educação será tão importante; e eis por que é importante o trabalho de destruição “teórica” da moral e da metafísica, as quais mantêm o homem numa condição “atrasada” em relação às possibilidades objetivas de sua existência atual. (Vattimo, 2017, p. 139)

Vattimo (2017) sugere que somos todos atores em um palco pós-moderno, constantemente mudando e adaptando nossas personas conforme as circunstâncias exigem. Essas máscaras não são impostas de cima para baixo por estruturas autoritárias, mas são escolhas conscientes e coletivas que refletem os contextos sociais, culturais e históricos em que estamos imersos. É por isso que a crise do ser humano não é algo a ser lamentado, mas sim uma oportunidade para abraçar a diversidade e a complexidade do mundo contemporâneo. Ao reconhecer a natureza performática e contingente de nossa identidade, podemos nos libertar das

amarras do dogmatismo e da rigidez, abraçando uma ética da abertura e da tolerância. Nesse sentido, a teoria das máscaras não apenas ilumina a crise do ser humano, mas também aponta para novas possibilidades de emancipação e transformação pessoal e social.

A crise do ser humano também se encaixa na amplitude do problema do esquecimento do ser. Enquanto o ser humano tradicionalmente entendido como um agente autônomo e unificado é desafiado, surge a oportunidade de reconhecer e valorizar a diversidade de identidades e experiências que compõem a condição humana. Em vez de buscar uma identidade fixa e transcendental, somos convidados a abraçar a fluidez e a multiplicidade de nossas máscaras sociais e pessoais. A crise do ser humano, vista através da lente do esquecimento do ser, não é apenas uma crise de perda, mas também uma oportunidade de emancipação e enriquecimento. Ao abraçar a diversidade e a complexidade do mundo contemporâneo, o *ser* se liberta das amarras do pensamento metafísico e se abre para novas formas de *ser* e de compreender o mundo. Vattimo (2018b, p. 39) diz que Nietzsche vê a dissolução das verdades objetivas, desde as Ideias de Platão até o positivismo, como uma libertação do *ser*, pois elimina os limites impostos pela metafísica. Para ele, essa liberdade exige que nos tornemos super-homens para suportá-la.

Ao mesmo tempo, o Ser de Platão, as Ideias que ficam no Hiperurânio, que depois se tornam o “eu penso” de Descartes, a verdade absoluta ou o Paraíso do cristianismo até o positivismo da ciência, todas essas supostas verdades objetivas são a negação do Ser e, portanto, merecem apenas morrer. Nietzsche só fica feliz com essa dissolução do “mundo do verdadeiro” porque para ele é a libertação: finalmente vivemos num mundo em que não existem mais limites objetivos, e é para suportar toda essa liberdade que precisamos nos tornar super-homens. (Vattimo, 2018b, p. 39)

2.6 Historicidade Ontológica e Secularização

Como argumentamos, a obra de Vattimo com a problemática do esquecimento do ser e pela proposta da superação da metafísica, desafia a visão tradicional da interpretação do ser humano religioso, como um *ser* fixo e racional, propondo uma compreensão mais fluida e contextualizada, enraizada na contingência e na interconexão.

A reflexão sobre a metafísica e sua superação nos leva a um intrincado labirinto de questionamentos filosóficos, onde a razão confronta seus próprios limites. Em meio a essa jornada, Vattimo nos lança luz sobre a crise da razão e seu impacto na religião contemporânea. A metafísica, em sua busca por fundamentos últimos e essências imutáveis, estabeleceu uma estrutura de pensamento que moldou séculos de tradição filosófica. No entanto, Vattimo

argumenta que essa busca pela certeza absoluta levou ao esquecimento do ser, obscurecendo a compreensão da existência em sua plenitude.

A morte de Deus, anunciada por Nietzsche como o colapso das bases metafísicas da moral e da verdade, ecoa no pensamento de Vattimo como um marco na história da filosofia. Esse evento simbólico desencadeia um processo de niilismo, no qual as antigas certezas são abaladas e a própria estrutura do pensamento metafísico é posta em xeque. No entanto, longe de ser um ponto final, toda essa concepção abre espaço para uma nova compreensão da religiosidade – a secularização. Para Vattimo, a caridade emerge como uma resposta ética diante do vazio deixado pela ausência de fundamentos metafísicos. É através da prática da caridade, da solidariedade e da compaixão que podemos encontrar um caminho para além da crise da razão, reconhecendo a fragilidade e a contingência da condição humana.

Podemos identificar os pilares que perdem sua relevância com a superação a metafísica: a concepção de uma razão absoluta, a visão da história como um processo linear e a ideia do ser humano como a fonte central de conhecimento enquanto entidade estável. Estes três pilares serviram de base para a era moderna; no entanto, ao serem questionados, dão origem ao que Vattimo descreveria como pós-modernidade – uma era caracterizada pela incerteza e pela falta de fundamentos sólidos. Portanto, com a superação da metafísica, surge o advento da pós-modernidade.

Vattimo (2021) nos conduziu a uma reflexão profunda sobre a busca por escapar do esquecimento metafísico do *ser*, especialmente à luz da abordagem de Heidegger. Ele destaca que essa busca não se trata de revelar uma verdade previamente desconhecida ou esquecida, nem de aplicar princípios estabelecidos. Em vez disso, é uma ação que muda as circunstâncias sem se apoiar em um fundamento determinado, por vias éticas. Vattimo (2021, p. 220-221) ilustra essa ideia com o exemplo de Abraão, que age em resposta ao chamado de Deus sem ter uma legitimação clara e precisa. Essa falta de fundamento explícito é crucial, pois revela a natureza contingente e aberta do ser-aí humano. O ser-aí não segue um mapa pré-definido, mas responde às circunstâncias de maneira livre e criativa, abrindo-se para o acontecimento ontológico. Essa perspectiva lança luz sobre a ética não-ética de Heidegger, que Vattimo interpreta como uma aposta de significado ontológico. Essa aposta não se trata apenas do destino individual da alma, como em Pascal, mas da própria ocorrência do *ser*. É uma aposta na qual o ser humano se engaja sem garantias absolutas, mas como uma resposta ao chamado do *ser*.

Ao enfatizar a natureza prática e contingente dessa aposta, Vattimo (2021) sugere que a verdadeira ética de Heidegger é uma práxis que surge da experiência do sofrimento causado pelos princípios estabelecidos. É uma resposta espontânea e autêntica que busca limpar o terreno para uma nova abertura, sem se apoiar em princípios fixos ou dogmas.

Essa reflexão nos desafia a repensar nossa compreensão da ética e da ação humana, sugerindo que a verdadeira significância ontológica reside na capacidade de responder ao chamado do *ser* de maneira livre, criativa e responsável, mesmo diante da incerteza e da contingência. O pensamento de Heidegger não busca revelar uma verdade esquecida ou aplicar princípios éticos, mas sim abrir uma ação que redefine o ser sem um fundamento preexistente. Ele vê a decisão como uma aposta ontológica, em que o *ser* ocorre através da abertura, sem uma legitimação ética, e onde a “limpeza” do terreno é uma práxis radical, sem ideais claros do futuro, mas guiada por um passado de sofrimento, como relata Vattimo:

Pensamento que busca escapar do esquecimento metafísico do Ser não é chamado a “revelar” algum tipo de verdade que não conhecia existiu ou foi esquecido, nem é chamado a aplicar algum princípio ou outro ao qual foi fiel; isso seria uma “fuga” ética do *Dürftigkeit*. O que Heidegger está contemplando, ou é capaz de contemplar, é apenas uma ação que muda as cartas na mesa sem se legitimar com um determinado fundamento. Abraão aposta à autenticidade da voz de Deus que o chama, e por isso pensa em uma legitimação, ainda que misteriosa, para apoiar e orientar ele. O que também conta para Heidegger é o fato de Abraão definir sem um mapa pré-definido, e as instruções para sacrificar a vítima são obscuras. O *aí-ser* é sede, coautor, etc. Um acontecimento que se abre e que é ontológico na medida em que não é o equivalente da entidade que foi, a entidade como um dado. Mas será sempre assim, em todas as decisões, mesmo as mais banais, de o existir? Isso não depende da decisão do *Dasein*; isto é um componente do acaso, uma aposta ou ocorrência do Ser. Ser também ocorre somente quando há uma nova abertura; maquinação é o niilismo total, a situação em que o Ser como tal não faz mais parte do isto. Sem forçar demasiado a analogia, é razoável pensar que A ética-não-ética de Heidegger é uma aposta de significado ontológico, em que está em jogo não apenas (apenas?) o destino eterno da alma, como em Pascal, mas a ocorrência do próprio Ser. “E depois?” Seria perguntar aos críticos de Heidegger que lhe pedem para explicar suas escolhas. Qualquer coisa vai, se for – diria Feyerabend. Mas será que o “se acontecer” não é o aspecto ontológico da aposta? Não estamos dizendo que o que funciona é bom e, portanto, os mais inescrupulosos, os mais violentos, etc., Está certo? Será que existe apenas anarquia, então, como no título do livro de Schürmann? Livro, Heidegger sobre Ser e Agir, dos Princípios à Anarquia? Sim, desde que se interprete a anarquia no seu sentido radical: a decisão “correta”, para Heidegger – de acordo com a forma como o leio; é acima de tudo o que limpa o terreno. Mas este ato de limpeza não é, por sua vez, inspirado em princípios; é em si práxis – a reação de alguém que sofre por esses princípios. Aqui, Heidegger está mais próximo de Benjamin do que de Kierkegaard; o que inspira revolucionários não é a imagem luminosa do futuro que desejam alcançar – eles não têm ideias muito claras desta imagem (teoria e práxis) – mas, antes, a memória de seus ancestrais escravizados. Apesar de todo o seu desdém pela onticidade, pelo antropologismo, etc., (Vattimo, 2021, p. 220-221, tradução nossa)

Nossa dissertação, a partir da obra de Vattimo o convida a repensar a relação entre metafísica, religião e razão em uma era pós-metafísica, onde a incerteza e a ambiguidade são reconhecidas como parte essencial da experiência humana e os valores inerentes ao ser humano emergem em um contexto histórico, sendo moldados pela sua própria inserção na história, agora, podemos afirmar que a religião vive sob um enfraquecimento, algo que também permitiu o “retorno da religião” durante a secularização, mas como isso se deu? Como isso trouxe consequências para o lugar da religião cristã na era pós-metafísica? Nosso objetivo será explorar e dialogar sobre isso ao longo do próximo capítulo.

Capítulo 3: ENTRE A SECULARIZAÇÃO E O SAGRADO: PENSAMENTO FRACO E O ESQUECIMENTO DO SER ENQUANTO IMPULSIONADORES DO RETORNO RELIGIOSO

“Temo que não nos livramos de Deus porque ainda acreditamos na gramática...”

Friedrich Nietzsche, 2023, p. 38.

Aqui lidaremos com a secularização enquanto a gênese do pensamento fraco e de que maneira o esquecimento do ser orienta impulsos para o “retorno da religião”. Logo, será necessário analisar como esses conceitos se inter-relacionam no pensamento de Vattimo e sua crítica à tradição metafísica ocidental. Podemos sistematizar a questão central da relação entre linguagem, religião e a história como interpretação, pois, segundo Vattimo (2004b, p. 14), a hermenêutica, que sempre lida com interpretações e significados, mostra que enquanto houver linguagem, Deus continuará a existir no mundo humano. A própria história é uma sucessão de interpretações, e o cristianismo é a narrativa fundamental dessa história, sendo a mensagem de salvação o ponto central que ecoa através dos tempos. O esquecimento do ser é o que o *pensamento forte* faz enquanto prioriza o *ser* como presença fixa, e o pensamento fraco orienta o resgate da dimensão aberta, interpretativa e não essencialista do *ser*. Já o *pensamento fraco*, ao resgatar a dimensão aberta e interpretativa do ser, assume uma postura não essencialista, permitindo a liberdade de interpretação, a abertura ao contingente e à experiência, e reconhecendo a complexidade que escapa à tentativa de fixação ou definição do ser de forma rígida. Essa abordagem frágil e flexível permite uma reconfiguração constante, aberta ao possível, ao mutável e ao múltiplo, em oposição à busca por uma verdade única e imutável.

A história da metafísica se entrelaça profundamente com o cristianismo, pois a metafísica ocidental se desenvolveu em constante diálogo com o pensamento religioso. A origem da metafísica remonta à filosofia grega, com Platão e Aristóteles, que buscaram compreender a realidade última além do mundo sensível, procurando princípios universais e imutáveis. Com o advento do cristianismo, essas ideias metafísicas foram integradas à teologia cristã por pensadores como Santo Agostinho e Tomás de Aquino, que adaptaram conceitos gregos, como o “Ser” de Platão e a “Teoria das 4 Causas” de Aristóteles, para interpretar Deus dentro de uma estrutura teológica. Nesse contexto, Deus passou a ser concebido como o *ser* absoluto, eterno e imutável, ou como a Causa Primeira do universo.

A metafísica ofereceu ao cristianismo um arcabouço filosófico que permitiu a construção de uma visão sistemática de Deus, do ser humano e do cosmos, fundamental para a teologia medieval e as discussões filosóficas subsequentes. Assim, ao longo da história, o cristianismo incutiu a metafísica e se apoiou nela para desenvolver uma compreensão filosófica

da fé. No entanto, como aponta Vattimo (2018a, p. 48), essa relação entre filosofia e teologia cristã se dá no contexto de uma concepção de secularização que não busca eliminar essa integração, mas sim vê-la como uma transcrição filosófica legítima da mensagem bíblica. Vattimo ressalta que, ao invés de ser uma máscara a ser removida para encontrar a “verdade originária”, essa transcrição é uma interpretação autorizada da encarnação de Deus, conectada à ideia de *kénosis* e ao amor divino. Como Santo Agostinho resumiu: “*Dilige, et quod vis fac*” – ama e faz o que quiseses – princípio que deve guiar a visão secular.

A relação da filosofia – dessa filosofia – com a teologia cristã é reconhecida no contexto de uma concepção de secularização que, de alguma forma, prevê justamente tal “transcrição” filosófica da mensagem bíblica, mas não considera a transcrição um equívoco, uma máscara, uma aparência a ser dissipada para se encontrar a verdade originária, mas sim como uma interpretação, legitimada, da doutrina da encarnação de Deus... Se formularmos a ideia do niilismo como história infinita nos termos do “texto” religioso que, podemos admitir, está em sua base e a inspira, isso nos falará da *kenosis* com dirigida e, portanto, também limitada e fornecida de sentido, pelo amor de Deus. “*Dilige, et quod vis fac*”, um preceito que encontramos na obra de Santo Agostinho, exprime bem o único critério com base no qual devemos olhar a secularização. (Vattimo, 2018a, p. 63-64)

Vattimo herda de Heidegger (1998, p. 95), que a secularização e o “esquecimento do ser” estão interligados na medida em que a filosofia ocidental progressivamente abandonou a reflexão sobre o *ser*, identificando realidade com razão e subjetividade. Na Modernidade, o ser humano se torna o centro de referência para todo ente, transformando-se no critério para determinar o ser. Esse movimento culmina na crise da modernidade, exacerbada pela técnica, que desloca o sagrado e consolida o humanismo como fundamento. Heidegger aponta que essa trajetória, historicamente enraizada no pensamento medieval, resulta na centralidade do “sujeito” humano. Vattimo complementa ao destacar que tal crise pode levar à tentação de renunciar à própria subjetividade. A desconfiança em relação ao problema do esquecimento do ser e como a secularização ocorreu nesse contexto histórico. Heidegger aponta para uma trajetória na filosofia ocidental em que o *ser* foi progressivamente deixado de lado em favor de uma abordagem que identifica a realidade com a razão e a subjetividade. Esse esquecimento tem suas raízes no pensamento medieval e atinge seu auge na Modernidade, quando o ser humano se transforma no ser humano central, e todo o *ente* passa a se fundamentar no ser humano. A transformação do ser humano em sujeito implica que ele se torne o centro de referência de todo o *ente*, tanto em seu modo de ser quanto em sua verdade. Em outras palavras, o ser humano passa a ser a medida de todas as coisas, o critério de determinação do *ser*. Diante disso, Vattimo (1987, p. 37-38) desenvolve sua reflexão, sugerindo que a modernidade já nasceu em crise, intensificada pela técnica, e que pode cair na tentação de renunciar à sua própria subjetividade.

Como Vattimo (2018b, p. 127) observa: “A Pós-modernidade é o local onde se realiza

o que Heidegger previra em seu ensaio *A época da imagem do mundo*. Heidegger (1998) vê a modernidade como uma época em que o ser humano passou a representar o mundo como uma “imagem”. Essa ideia de mundo como imagem surge da objetivação e domínio do mundo pela ciência e pela técnica. Na modernidade, o ser humano coloca-se no centro como “sujeito” e tudo o que existe ao seu redor é transformado em objeto que pode ser manipulado, medido e controlado. Essa mudança implica que o ser humano não mais se relaciona com o *ser* de maneira autêntica, mas apenas como um “sujeito” que “enquadra” o mundo de acordo com seus interesses e, com essa crítica, abre caminho para uma nova maneira de pensar a relação entre o *ser* e o mundo. Isso, por sua vez, persuade a ideia de pós-modernidade, que busca afastar-se da centralidade do “sujeito” e abraçar a diferença e a pluralidade de modos de *ser*.

A modernidade é marcada por uma crise intrínseca, exacerbada pelo domínio da técnica, que não apenas redefine a relação do ser humano com o mundo, mas também questiona sua própria subjetividade. Pois é na modernidade que a técnica se torna uma força hegemônica, promovendo uma visão do mundo onde o ser humano é constantemente mediado e manipulado por instrumentos tecnológicos. Essa relação cria uma situação paradoxal: enquanto a técnica oferece ao ser humano uma sensação de controle e domínio sobre a realidade, também fragiliza a sua experiência da verdade e do *ser*. O ser humano, ao se tornar o critério de todas as coisas, pode acabar se perdendo em um mar de informações, desconsiderando a profundidade das relações e a essência do *ser*. Ao interpretar Heidegger, Vattimo vê o *Ge-Stell* (o enquadramento técnico) não apenas como o auge da metafísica, onde a técnica domina e organiza o mundo, mas também como um ponto de virada. Esse momento marca o início do *Ereignis* (evento de apropriação), onde surge a possibilidade de uma relação renovada com o *ser*, pois o extremo da técnica expõe seus próprios limites e abre espaço para uma nova compreensão do *ser*, desvinculada da objetificação técnica. Como consta Vattimo (1987, p. 137): “Torna-se claro que o *Ge-Stell*, o mundo da técnica, não é só aquele em que a metafísica atinge o seu cume e o seu desdobramento mais alto e completo, mas também e por isso mesmo um primeiro lampear do *Ereignis*.”

Em Vattimo (2018a, p. 9), encontra-se o embate de que a modernidade, ao priorizar uma visão racional e científica da existência, pode levar a uma alienação em relação às questões mais profundas da vida e da condição humana. Esse “esquecimento do *ser*” acarreta uma busca por significado e conexão que, em muitos casos, manifesta-se como um retorno a práticas e crenças religiosas. Assim, a religiosidade pode ser vista como uma resposta a essa lacuna, oferecendo formas de sentido que foram perdidas ou negligenciadas na era secular. Nessa perspectiva também se encontra a possibilidade de explorar de que forma a religião pode ressurgir como um recurso para enfrentar a crise de sentido na sociedade contemporânea. Não se trata de lembrarmos da origem esquecida da religião, mas de que percebamos que sempre nos esquecemos dela.

Mas, então, como o religioso “retorna” – se é que retorna, como me parece – na minha-nossa experiência atual? No que diz respeito a mim pessoalmente, não tenho vergonha de dizer que tem a ver com a experiência da morte – de pessoas queridas, com as quais imaginei percorrer um trecho de estrada bem mais longo; em alguns casos, de pessoas que sempre imaginei presentes ao meu lado quando chegar a minha hora de partir e que, aliás, me pareciam amáveis inclusive por sua virtude (afetuosa ironia para com o mundo, aceitação do limite de todo ser vivo...) de tornar a própria morte aceitável e vivível (como num verso de Hölderlin: “*heilend, begeisternd wie du*”). (Vattimo, 2018a, p. 9-10)

É na pós-modernidade que essa dinâmica se torna ainda mais evidente, pois o domínio da técnica, e aqui também nos referimos à técnica religiosa, entre elas: o ritualismo rigoroso, o dogmatismo, bem como o escapismo espiritual e o autoritarismo religioso, que exigem obediência a líderes ou instituições, pode afastar os indivíduos de sua própria espiritualidade e experiências subjetivas. O que antes parecia consolidar a subjetividade humana, começa a se fragmentar, dando espaço para novas formas de relação com o mundo e com os outros. A ideia de um ser humano autônomo e soberano se desestabiliza, revela a complexidade e a multiplicidade das experiências humanas. Na pós-modernidade, a técnica não é mais vista apenas como uma ferramenta a serviço da subjetividade, mas como um fator que cria modos de existência e novas formas de subjetividade. O avanço tecnológico e a interconexão global fragmentam a noção de um “eu” coeso e unitário, permitindo o surgimento de múltiplas identidades, dialetos, culturas e narrativas.

Se falo o meu dialecto, afinal num mundo de dialectos, também estou consciente de que ele não é a única “língua”, mas precisamente um dialecto entre outros. Se professo o meu sistema de valores – religiosos, estéticos, políticos, étnicos – neste mundo de culturas plurais, terei também uma consciência aguda da historicidade, contingência e limitação de todos estes sistemas, a começar pelo meu. (Vattimo, 1989, p. 17)

Nesse contexto, o esquecimento do ser se torna uma consequência dessa fragmentação. A busca incessante por eficiência, produtividade e controle leva à superficialização das experiências e ao afastamento das questões existenciais mais profundas. O *ser*, em sua essência, é relegado a um segundo plano, à medida que a atenção se volta para o que é imediatamente utilizável e mensurável. A relação entre o ser humano e o *ser* se transforma em uma troca utilitária, na qual o significado e a verdade se perdem em meio à multiplicidade e ao excesso de informações e que com a “imagem do mundo” não dominará mais a sociedade por princípio único. A pós-modernidade, segundo essa leitura que vem de Heidegger, é o momento em que a multiplicidade de especializações científicas fragmenta o conhecimento, impossibilitando uma visão única e coerente do mundo. Nessa “explosão” de saberes, a ideia de uma sociedade ordenada por um princípio unitário desmorona, dando lugar a uma pluralidade de perspectivas inconciliáveis entre si. Isso marca o rompimento com a modernidade e inaugura o espírito pós-moderno.

A Pós-modernidade é o local onde se realiza o que Heidegger previra em seu ensaio *A época da imagem do mundo*, que é muito importante para mim. Nesse ensaio ele mostra a sociedade moderna de sua época como a época das ciências especializadas. As ciências se especializam e, assim, conhece-se cada vez mais e mais e mais, mas aos poucos essas especializações constroem imagens do mundo que são inconciliáveis entre si. De modo que, ao final, há como que uma explosão, uma impossibilidade de ter uma imagem do mundo. A meu ver – embora Heidegger nunca o tenha dito – este é o pós-moderno, a ideia de uma sociedade não mais dominável por princípio único. (Vattimo, 2018b, p. 127)

A transformação na qual Heidegger (1998) critica, é a ideia de *Weltbild*, ou “imagem do mundo”, pois ele vê nela um reflexo do modo técnico de pensar que reduz o *ser* a algo objetificável e manipulável. Para ele, ao transformar o mundo em uma “imagem”, a modernidade coloca o ser humano como observador central, capaz de controlar e organizar o mundo como um objeto à sua disposição. Isso começou desde a filosofia clássica, a se delinear na filosofia de Platão, quando o *ente* foi determinado como *Eidos* (aspecto ou visada). Essa concepção criou, de forma gradual e mediada, as condições para que o mundo se transforme em uma imagem. Com o advento da Modernidade, essa ideia se consolida nas *Meditationes de Prima Philosophia*, de Descartes, onde se esboça uma ontologia do “sujeito” a partir da subjetividade, que é entendida como “consciência”. Assim, o ser humano, enquanto “sujeito”, torna-se o *subjectum*, ou seja, o fundamento último de toda a realidade e conhecimento.

Descartes cria, com a interpretação do homem como *subjectum*, o pressuposto metafísico para a antropologia futura, seja de que tipo e direcção for. No despontar das antropologias, Descartes celebra o seu maior triunfo. Através da antropologia, é introduzida a passagem da metafísica para o processo do mero terminar e abandonar de toda a filosofia. Que Dilthey tenha negado a metafísica, que no fundo já não concebesse a sua pergunta e se visse desamparado perante a lógica metafísica, é a consequência íntima da sua posição fundamental antropológica. A sua “filosofia da filosofia” é a forma elegante de uma supressão antropológica, e não ultrapassagem da filosofia. Daí também que qualquer antropologia- na qual a filosofia até agora é utilizada de qualquer maneira, embora considerada supérflua enquanto filosofia- tenha a vantagem de ver claramente aquilo que com a afirmação da antropologia é exigido. É por causa disso que a situação espiritual experimenta uma clarificação, enquanto as dolorosas produções de tão paradoxais produtos, tais como são as filosofias nacional-socialistas, arranjam apenas confusão. Embora a mundividência precise e utilize a erudição filosófica, não precisa de filosofia nenhuma, porque, enquanto mundividência, assumiu uma interpretação e configuração do ente, que lhe é própria. Contudo, há uma coisa que também a antropologia não consegue. Não consegue ultrapassar Descartes nem sequer apenas erguer-se contra ele; pois como o poderá alguma vez a consequência ir contra o fundamento no qual assenta? Descartes só é ultrapassável através da ultrapassagem daquilo que ele próprio fundou, através da ultrapassagem da metafísica moderna, isto é, ao mesmo tempo, da metafísica ocidental. Mas ultrapassagem significa aqui um perguntar originário da pergunta pelo sentido, isto é, pelo âmbito do projecto e, assim, pela verdade do ser, pergunta essa que, ao mesmo tempo, se desvela como a pergunta pelo ser da verdade. O conceito de mundo, tal como é desenvolvido em *Ser e Tempo*, pode ser apenas compreendido a partir do horizonte da pergunta pelo “ser-aí” [Da-sein], pergunta essa que, por seu lado, permanece inserida na pergunta fundamental pelo sentido do ser (não do ente) (Heidegger, 1998, p. 123-124)

A partir de então, o ser humano moderno, que se entende como criatura racional, assume uma posição central. Ele se transforma no ponto de partida de toda verdade, seja como

indivíduo, nação, povo ou raça, assumindo a soberania sobre o planeta. Essa soberania, no entanto, acarreta várias formas de egoísmo e eguidade, pois o ser humano, ao se definir como “sujeito”, cria também a separação entre “eu” e “outro”, entre “nós” e “eles”. Mesmo quando há tentativas de superação desse egoísmo por meio da coletividade, o que se vê é o fortalecimento da subjetividade que constantemente sofre psicanalizações. Heidegger (1998, p. 136) alerta que esse processo culmina no que ele chama de imperialismo planetário, caracterizado pela dominação técnica e organizada da Terra, de forma que a uniformidade se torna o instrumento mais seguro para essa dominação. De acordo com Heidegger (1998, p. 136): “No imperialismo planetário do homem organizado tecnicamente, o subjectivismo do homem atinge o seu mais elevado cume, a partir do qual ele se estabelecerá na planície da homogeneidade organizada, e aí se instalará.”

Na Idade Média, sob a atuação do cristianismo, a verdade passou a ser identificada com a fé e a doutrina da Igreja. A razão, durante esse período, foi relegada a um papel secundário em relação à teologia, que se tornou o conhecimento supremo. A teologia medieval, como interpretação da palavra sagrada e da revelação, fixada nas Escrituras, colocou a fé como fundamento da verdade, e a razão foi instrumentalizada para servir a esse propósito. Nesse cenário, a teologia medieval pode ser entendida como uma disciplina que busca explicar e sistematizar a revelação divina, a partir da crença de que a verdade última só poderia ser acessada por meio da fé, com a razão auxiliando na explicação e defesa dos mistérios da fé. De acordo com Vattimo (2004b), na Idade Média, a ideia de que a história é dirigida por uma força externa se tornou bastante popular, em grande parte devido aos ensinamentos de Agostinho. Nesse contexto, a Providência é vista como a força que orienta os eventos em direção a um desfecho glorioso, distinto de tudo o que já aconteceu. O cristianismo, por sua vez, promoveu uma transformação nessa visão judaica ao posicionar o evento de Cristo como uma antecipação do fim da história, inserindo o fim no meio do tempo e tornando esse evento um marco orientador da trajetória histórica. Essa visão teológica da história, profundamente enraizada na concepção cristã medieval, atribuía à Providência divina não apenas o controle do curso dos acontecimentos, mas também o significado de todo o processo histórico, que se desenrolava como uma preparação para a consumação final da salvação, com Cristo como centro e ponto culminante dessa narrativa cósmica e temporal.

Entendendo a teologia medieval e suas articulações, o que queremos elucidar é que o problema do esquecimento do ser tem suas raízes na própria Antiguidade grega, com a confusão entre teologia e ontologia em Aristóteles. Para Aristóteles (1984), a teologia era a investigação do ser supremo, a busca pelo *ser* enquanto *ente*, este *ente* enquanto substância divina, enquanto a ontologia tratava da abertura da questão do *ser* enquanto *ser*. No entanto, essa distinção se perdeu ao longo da história da filosofia, especialmente a partir da Modernidade, essa distinção foi obscurecida. A *physis*, em Aristóteles⁵⁸, buscava explicar a natureza das substâncias e do

ser, mas na Modernidade essa explicação foi reduzida à racionalidade.

Heidegger (1998, p. 116) aponta que a religião poderia proporcionar uma existência autêntica se estivesse aberta à temporalidade e ao *ser*. Contudo, ele critica a confusão que se estabeleceu na Modernidade, assim como na Idade Média, ao identificar ontologia e teologia com a razão, sem fazer a devida separação entre elas. Esse é mais um ponto do esquecimento do *ser*: tudo o que pertence à razão humana passa a ser determinado pela própria razão, que transforma o *ser* em um *ente*, ou seja, em algo que pode ser objetificado, mensurado e controlado. A razão, ao assumir esse papel central, perde a capacidade de perguntar pelo *ser*, pois o *ser* já foi esquecido, oculto sob a primazia da subjetividade e da racionalidade técnica. Na Modernidade, essa abordagem se consolidou, levando à redução do *ser* ao que pode ser objetivado, o que contribuiu para a alienação do ser humano em relação à sua própria existência mais autêntica e ao *ser* enquanto tal.

3.1 Secularização e Pensamento Fraco: uma vivência menos dogmática e objetiva da espiritualidade

A secularização e a pós-modernidade não eliminam o esquecimento do *ser*, já que a metafísica é uma “cadeia de montanhas irremovíveis”⁵⁸ (Von Hermann, 2004b, p. 15). No entanto, elas reconfiguram nossa relação com a metafísica e a verdade. Neste subcapítulo, buscaremos apresentar a reflexão de que a secularização enfraquece as grandes narrativas religiosas e metafísicas, promovendo uma visão mais flexível e interpretativa da realidade. A

⁵⁸ Em sua obra “Metafísica”, Aristóteles explora a natureza do *ser* (*ontologia*) e introduz a ideia de uma “ciência do *ser* enquanto *ser*”. Ele busca investigar o que é o *ser* em seu sentido mais fundamental. Nesse contexto, Aristóteles também aborda a questão da teologia, pois considera que o estudo do *ser* último, o *ser* divino ou imutável, faz parte dessa ciência. A teologia, segundo Aristóteles, é o estudo do ente supremo, a substância divina, que ele identifica como o “motor imóvel”, a causa primeira de todo o movimento e da mudança no universo.

⁵⁹ De acordo com Gonçalves (2024, p. 737) a expressão “cadeia de montanhas irremovíveis” pode ser pensada como à fixidez da tradição metafísica do Ocidente que é nossa tradição. Ainda que se conceba a metafísica como “uma cadeia de montanhas irremovíveis”, ela se firmou historicamente como uma ontoteologia que esqueceu o *ser* ao focar no *ente*. Ao privilegiar o *ente*, a metafísica deslocou a pergunta fundamental sobre o *ser*, isso ainda não foi totalmente notificado, mas a sentença da morte de deus em Nietzsche já deixou o alerta, não dando mais lugar a uma visão fixada e dominadora da realidade. Esse esquecimento fez com que o *ente* tomasse o espaço do *ser*, criando uma tradição sólida e difícil de superar da qual Heidegger reconhecia enquanto força histórica.

pós-modernidade, através do *pensamento fraco*, aceita a fragmentação e a pluralidade da verdade, rejeitando fundamentos metafísicos absolutos. Em vez de resolver o esquecimento do ser, essas abordagens permitem uma compreensão do *ser* como algo aberto e interpretativo, ao invés de fixo e essencial, e a sociedade tem percebido isso, pois hoje não cremos apenas em fatos, mas também em interpretações, como admite Girard (2010a, p. 119): “Procuremos, portanto, renunciar a todas as *pseudo-radicalizações*, tentando novamente confiar na razão sem idolatrá-la. De agora em diante, busquemos crer tanto nos fatos quanto nas interpretações.” O *pensamento fraco* demonstra que a *pietas*⁶⁰ reconhece a impossibilidade de alcançar fundamentos últimos ou verdades imutáveis, o que está intimamente ligado ao processo de secularização.

de uma aceitação imposta pela amizade, pelo amor, pela devoção, pela *pietas*. Uma semelhante concepção da fé pós-moderna, obviamente, não tem a ver com a aceitação de dogmas rigidamente definidos ou de disciplinas impostas por uma autoridade. A igreja é certamente importante não apenas como veículo de revelação, mas também, e sobretudo, como comunidade de crente que, na caridade, ouvem e interpretam livremente (se ajudado e, portanto, igualmente se corrigindo reciprocamente) o sentido da mensagem cristã. [...] Talvez somente levando a sério esta utopia, o cristianismo se torne capaz de realizar no mundo pós-moderno a sua vocação de religião universal. (Vattimo, 2004b, p. 16)

Na perspectiva de Vattimo (2018a, p. 88-89), a secularização é o processo pelo qual a ordem objetiva das coisas se fragmenta e as grandes narrativas religiosas e metafísicas são enfraquecidas, perdendo seu poder de fundar o mundo em uma verdade única e transcendente. Esse enfraquecimento, no entanto, não é visto como algo negativo, mas como uma oportunidade para um pensamento mais aberto, flexível e interpretativo. Ao invés de buscar a reconstrução de um sistema metafísico forte, o pensamento fraco aceita a condição histórica e contingente da realidade e da verdade, onde tudo é interpretável e provisório.

Assim, após a problemática do esquecimento do ser, a secularização surge como um alívio da rigidez metafísica, permitindo que a realidade seja compreendida de maneira mais

⁶⁰ Pietas é um conceito importante na religião e na ética romana antiga, que se refere a um conjunto de virtudes e comportamentos relacionados à devoção e ao dever para com os deuses, a família e a pátria. A palavra *pietas* vem do latim e é geralmente traduzida como “piedade” ou “devoção”, mas abrange um sentido mais amplo e profundo na tradição romana. Portanto, a *pietas* com a secularização transcende um mero sentimento, manifestando-se como uma postura ativa diante da transitoriedade da vida e das mensagens que ela transmite. Para Vattimo, a caridade está ligada à ideia de *pietas*, entendida como uma forma de afeto que busca a fragilidade do outro e a solidariedade. Ela não é apenas um ato moral, mas uma resposta à vulnerabilidade humana. Assim, a caridade se torna uma expressão de compromisso ético na aceitação da finitude e da diferença.

Segundo Vattimo (1991), trata-se de reconhecer que todos os valores são, na verdade, construídos ao longo da vida, sendo essa também a caridade

plural. A secularização se elege enquanto fenômeno de uma conversão que vive no horizonte da interpretação contínua, em que o próprio movimento de libertação da imposição de dogmas absolutos, seja da razão ou da religião, se abre para todos e para o espaço público por uma reviravolta do *ser* para a convivência pacífica entre diferentes visões do mundo.

Voltamos assim à secularização como essência da Modernidade e do próprio Cristianismo. A ameaça da sociedade técnico-científica contra o sujeito é o que, do ponto de vista religioso, é encarado como a dissolução dos valores sagrados por parte de um mundo cada vez mais materialista, consumista e babélico, onde, por exemplo, diferentes sistemas de valores que parecem tornar impossível uma moralidade “verdadeira” se cruzam e convivem, e onde o jogo de interpretações (mais uma vez, na babel dos meios de comunicação de massa, p. ex.), parece tornar impossível qualquer acesso à verdade. (Vattimo, 2018a, p. 48-49)

Apesar do avanço da secularização, permanecemos intrinsecamente vinculados à religiosidade, dado que a linguagem como manifestação do *ser*, carrega em si um sistema de ordem e estrutura que reflete a crença em uma lógica transcendente. O uso da gramática a partir do pensamento de Nietzsche (2023, p. 38), como a frase inicial do capítulo dita por Santiago Zabala⁶¹, enquanto organização da linguagem, implica na reafirmação de uma ordem subjacente, que pode ser interpretada como divina e aqui possui repercussão por servir a discussão de como as estruturas linguísticas e as convenções culturais (como a moralidade cristã) ainda sustentam noções que estão enraizadas na ideia de um Deus transcendente, mesmo após a “morte de Deus” anunciada por ele. A reflexão sobre a gramática e suas implicações no pensamento humano é uma forma de destacar como os conceitos fundamentais, como os de Deus, continuam presentes em nossa linguagem e, por consequência, estimulam nossa percepção do mundo e logo, não há frase sem ser humano. No entanto, o problema central reside na “entificação” dessa ordem, ou seja, na tentativa de transformar o divino em uma entidade fixa e objetiva. Vattimo (2016, p. 63) critica essa postura metafísica, propondo, em contraposição, a ideia de que somente um Deus “ornamento” e “relativista” poderia nos salvar, como a noção de um Deus não absoluto. Nesse sentido, a “entificação” da ordem divina representa o desafio religioso e sua imanente tentativa autêntica.

⁶¹ Santiago Zabala (nascido em 1975) é um filósofo e ensaísta, conhecido principalmente por seu trabalho sobre a filosofia pós-metafísica e hermenêutica. Ele é um dos principais estudiosos e intérpretes do pensamento de Gianni Vattimo, especialmente em relação à *ontologia fraca* e à desconstrução da metafísica. Zabala trabalha na interface entre filosofia, arte e religião, buscando entender como as tradições filosóficas e espirituais podem ser reinterpretadas hoje.

Falar de um Deus quenótico, ou “relativista”, significa admitir que a época da Bíblia como depósito de “saber” verdadeiro porque garantido pela autoridade divina, é algo totalmente passado e que isso não é um mal ao qual é preciso adaptar-se na expectativa de poder combatê-lo de maneira mais decidida, mas que faz parte da própria história da salvação. (Vattimo, 2016, p. 63)

Para Vattimo (2004b, p. 165), a secularização é uma “conversão”, e esse conceito está intimamente relacionado às noções de *Versenkung* (afundamento, submersão) e *Verwindung* (superação que incorpora), ambas derivadas de Heidegger. Essas noções indicam não apenas uma rejeição simples do passado, mas uma transformação profunda que leva em conta o que foi superado. Vattimo, em diálogo com Heidegger, vê a secularização como um processo em que o sagrado é “submerso” e ao mesmo tempo “superado”, preservando elementos dele em uma nova forma, o que se alinha com o pensamento do “retorno” do sagrado na era secular.

Ao combinar essas ideias com o *impulso imitativo* e o *mecanismo vitimário* de René Girard, Vattimo (2018a, p. 27-28) propõe que o cristianismo, ao revelar o caráter mimético e sacrificial da violência humana, permite que a secularização funcione como uma dissolução desses mecanismos. A secularização, nesse sentido, não destrói o sagrado, mas o reduz a uma forma fraca, livre da violência sacrificial.

Parece difícil fugirmos à lógica da secularização, como prosseguimento da ação salvífica da revelação cristã, se aceitarmos a análise girardiana do sacro natural como violência, do sacrifício como vitimização de um bode expiatório sobre o qual são descarregadas as expressões cruentas da crise mimética. Foi objetado que a idéia do sacrifício como violência não contempla a possibilidade do auto-sacrifício. Jesus é, ao mesmo tempo, vítima e sacerdote: portanto, se diz, ele não sofre a violência de um outro, a inflige a si mesmo por amor, e foge assim à lógica sacrificial descrita por Girard. (VATTIMO, 2004b, p. 148-149)

Esse processo de dissolução da metafísica se entrelaça ainda com o fenômeno sócio-histórico da *morte de Deus* em Nietzsche. Para Vattimo (2004b, p. 20), a morte de Deus é um momento crucial na transformação da experiência religiosa. Em vez de significar o fim do divino, aponta para o esvaziamento do poder transcendental e autoritário de Deus, abrindo espaço para um cristianismo secularizado e pós-metafísico.

Além disso, nosso autor recorre às mensagens bíblicas da *Carta aos Filipenses 2,7* de origem paulina, especialmente ao conceito de “*kénosis*” (o autoesvaziamento de Cristo), como uma metáfora para esse processo de secularização. Ele argumenta que a secularização pode ser

vista como uma transformação redutiva do sagrado, em que o divino se “esvazia” de seu poder absoluto, tornando-se uma força mais frágil e imersa no mundo. Isso corresponde à sua concepção de secularização como uma conversão contínua, onde o sagrado é reinterpretado e reabsorvido na cultura secular de forma não violenta e libertadora.

A revelação bíblica, com toda a sua carta de mitos, é voltada unicamente à nossa instrução, e o sentido disso é justamente o amor a Deus e o amor ao próximo. Também o belo *incipit* da Carta de São Paulo aos Hebreus : “*Multifariam et multis modis olim Deus locutus patribus in prophetis...*” (Muitas vezes de muitos modos, Deus falou aos nossos pais pelos profetas. Nestes dias, que são os últimos, falou-nos por meio do Filho) – [...] Mas contra a redução pura e simples está o fato de que também Jesus não se considerou o desvelamento último e definitivo das profecias; Ele prometeu enviar o espírito de verdade, porque a revelação deveria prosseguir. As histórias e os mitos da Bíblia possuem o mesmo sentido da encarnação e, antes ainda, da criação, ao menos se os virmos do ponto de vista da fé cristã. São maneiras pelas quais o ser divino se comunica fora de si, reduzindo-se e abaixando-se por amor. (Vattimo, 2018a, p. 84-85)

Assim, defendemos que Vattimo conecta Heidegger, Girard e Nietzsche para interpretar o *ser* não mais como simplesmente redescoberto ou plenamente revelado com a linguagem da *Kénosis*; ao contrário, ele passa por um processo de transformação similar ao que acontece com o sagrado. O *ser* não é mais entendido como uma presença absoluta e fixa, mas como algo que se enfraquece ou se dissolve nas estruturas pós-metafísicas do pensamento contemporâneo. Defende ainda que o “pensamento fraco” (*pensiero debole*) reconhece essa fragilidade do *ser*, aceitando que não podemos mais falar de uma verdade absoluta ou de uma presença impositiva do *ser*, Vattimo (2018a, p. 72) afirma: “é no cristianismo que encontro o “texto” original daquela transcrição que é ontologia fraca”.

Nesse contexto, para Vattimo (2018a, p. 9) a secularização continua a operar dentro do “esquecimento do *ser*”, mas agora sob um viés consciente de sua herança metafísica. A secularização e sua conversão não significam a recuperação plena do *ser* em sua essência mais autêntica, mas uma aceitação da sua ausência, da sua não-fixidez, do seu caráter fraco e contingente. O *ser*, na secularização, torna-se algo que aparece como evento ou como acontecimento, não como uma substância fixa ou como o fundamento último de todas as coisas.

Ora, secularização significa, exatamente e antes de tudo, relação de proveniência de um cerne de sagrado do qual nos afastamos e que, todavia, permanece ativo, mesmo em sua versão “decaída”, distorcida, reduzida a termos meramente mundanos etc. Os fiéis-fiéis podem obviamente ler a ideia da retomada e do retorno como sinal de que aqui se trata apenas de reencontrar uma origem que é a mesma dependência da criatura de Deus; mas, quanto a mim, considero que seja igualmente significativo e importante

não esquecer que esse reencontro é também o reconhecimento de uma relação necessariamente desprezada. Como no caso do esquecimento do ser de que fala Heidegger, também aqui (analogia, alegoria; mais uma vez: Secularização filosófica da mensagem religiosa?) Não se trata tanto de lembrarmos a origem esquecida, tornando-a plenamente presente, mas de lembrarmos que sempre nos esquecemos dela e que a recordação desse esquecimento e dessa distância é a única coisa que constitui a autêntica experiência religiosa. (Vattimo, 2018a, p. 9)

Em termos de *ser* na secularização, podemos dizer ainda que ele não é mais propriamente “esquecido” como na tradição metafísica clássica, mas também não é completamente redescoberto ou afirmado como uma nova verdade. Em vez disso, ele se revela na sua forma mais enfraquecida, contextual e interpretativa. Vattimo (2018a, p. 9), seguindo Heidegger, insiste que o *ser* pode ser pensado apenas a partir desse horizonte enfraquecido, no qual a secularização, ao enfraquecer o sagrado e a metafísica, também nos ensina a lidar com a fragilidade do *ser*.

Portanto, o *ser* na secularização é reinterpretado e não mais pensado como algo absoluto ou presente de forma categórica. Ele se mantém como um horizonte de sentido, aberto e em transformação, que reflete a própria fragilidade e finitude da condição humana, incorporando, assim, a lição do pensamento pós-metafísico e da morte de Deus em Nietzsche. Logo, a secularização não é o fim do sagrado, mas sua metamorfose em uma forma que nega a violência e o poder autoritário, enquanto mantém uma abertura ao transcendente em sua forma mais fraca e acessível, sendo essa também uma marca da pós-modernidade.

Ao pensamento pós-moderno, o *ser* se dá como anúncio que provém de uma tradição da qual ele é herdeiro, de um “envio”, como diz Heidegger; e pretendo mostrar que existem boas razões para acreditarmos que este envio pertença à história da salvação tal como a concebe Gioacchino da Fiore, e tenha os traços daquele que ele denominou início da idade do Espírito. (Vattimo, 2004b, p. 58)

A secularização, para Vattimo (2018a, p. 50), consiste em uma transformação “enfraquecida” do sagrado metafísico-natural, é a sua redução que ocorre a partir da escolha de Deus em estabelecer uma relação de amizade com a humanidade, expressa na encarnação de Jesus. Isso reflete a essência do processo de salvação, que se opõe à fixação da doutrina cristã a qualquer realidade histórica particular.

Há também dentro dessa discussão o pensamento intelectual de Peter Berger⁶², que vê a secularização como um “efeito irônico” do cristianismo, argumentando que, em sua essência, a dinâmica interna desta religião acabou gerando as condições que contribuíram para a dissolução de diversas de suas estruturas eclesiais. Segundo Berger (1985), o próprio cristianismo, ao promover uma visão do mundo baseada na liberdade individual e na reflexão crítica, acabou criando as condições para o questionamento e a redução da autoridade religiosa nas sociedades modernas. Essa ideia sugere que, paradoxalmente, os próprios princípios que sustentaram a expansão e a consolidação do cristianismo também desencadearam o processo de secularização. Berger vê isso como um movimento ambíguo e contraditório, em que a busca por uma maior liberdade e racionalidade acabou por minar as estruturas eclesiais que sustentavam a fé. Para ele, a secularização não é uma simples perda de fé, mas uma reconfiguração do papel da religião na sociedade, onde as instituições religiosas se veem desafiadas a se adaptar a um contexto plural e cada vez mais distante da autoridade dogmática, pensamento este, que dialoga abertamente com nossa dissertação.

A secularização, ao mesmo tempo que propõe o retorno da religião, não é um fenômeno acidental, mas uma característica intrínseca da pós-modernidade. O anúncio da *morte de Deus* por Nietzsche não extingue a relevância do discurso religioso; ao contrário, ele ressalta a própria vocação da religião e sua linguagem, que reflete um enfraquecimento do *ser*. A secularização interconecta a história do sagrado com o profano, considerando o *ser* como uma eventualidade, e revela uma tradição que distorce a metafísica. Surge, assim, como um fenômeno que se apresenta como superado, mas que, em suas características de *Verwindung* e *Andenken*, indica um abandono do sagrado e um retorno a Deus, mediado pela linguagem comum que sobrou da interpretação niilista-queenótica da humanidade. De acordo com Vattimo (2018b, p. 167): “o real se dá, mas dentro de certos paradigmas. Existe sempre a possibilidade de estabelecer a verdade ou a falsidade de uma proposição.”

3.2 A secularização enquanto “verdade” do Cristianismo e a análise social religiosa de Vattimo

⁶² Peter Berger (1929-2017) foi um sociólogo austríaco, amplamente reconhecido por seu trabalho sobre a religião, a secularização e as mudanças culturais na sociedade moderna. Ele foi um dos principais teóricos da sociologia da religião e é conhecido por suas influentes análises sobre o papel da religião nas sociedades contemporâneas.

A secularização é também retorno, que se fundamenta no mito original do advento cristão, que apresenta um Deus que se esvaziou, reafirmando uma verdade específica. Esse esvaziamento não apenas sugere um pensamento frágil, mas também propicia a formação de grupos fundamentalistas que anseiam por uma nostalgia marcada por uma abordagem rígida e cartesiana. Assim, esses grupos emergem como uma resposta defensiva à pluralidade do mundo contemporâneo, que desafia nossas identidades e as reafirmações objetivas que delas decorrem. A essa categoria, chamamos *pensamento forte*.

Para Vattimo (2004b, p. 34), o niilismo representa a forma mais autêntica de secularização da mensagem cristã, que apresenta um Deus não como fundamento da realidade, mas como aquele que a dessacraliza. Este Deus é considerado fraco, pois não se estabelece como um ser metafísico, questionando, assim, a estrutura opressiva da religião natural. Isso cria um ponto de tensão entre aqueles que acreditam em verdades universais e aqueles que, como Vattimo, veem a verdade como algo histórico e contingente, implicando que o niilismo e o pensamento fraco são formas mais adequadas para os tempos pós-modernos.

O retorno, em seu sentido de fio condutor histórico, é evento para Vattimo (2004b, p. 33-34), eleger-se enquanto enfraquecimento do *ser*. A secularização é pensada enquanto retorno rememorado do *ser*, da consumação das estruturas fortes e no plano social. O renascimento da religião da era pós-metafísica não é apenas o resultado de uma crise da razão, mas do elencar de um ser humano não mais elencado na “autoconsciência” e nas metanarrativas, pois existe um parentesco entre a tradição religiosa do Ocidente e o pensamento do *ser* como envio ao enfraquecimento.

A secularização pode ser vista como uma “redescoberta do Ocidente” (Vattimo, 2004b, p. 96), tendo como alicerces o monoteísmo judaico-cristão, que proporcionou uma concepção de história orientada para um progresso linear em direção a um futuro paradisíaco. Esse progresso seria alcançado por meio “da consolidação do capitalismo, da ciência natural e da tecnologia moderna” (Vattimo, 2004b, p. 99). Esses eventos refletem uma mentalidade que deposita uma “fé literal” (Vattimo, 2004b, p. 97) nas escrituras, aguardando a concretização de um reino prometido, seja ele transcendente ou terreno.

No entanto, é dentro da teologia cristã, especialmente em suas vertentes protestantes, que o debate sobre a secularização ganha força no século XX. Pensadores como Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) e Paul Tillich (1886–1965) se destacam por integrar a teologia da secularização, reconhecendo que o cristianismo desafia e molda o mundo secular, mas essa

teologia já tem em seu cunho, embora não o conceituem profundamente a ânsia antimetafísica. Além disso, Vattimo (2004b, p. 96) ainda relata autores como Max Weber⁶³ que acreditam que há na própria racionalidade da cultura ocidental um espírito que não se desenvolveu em nenhuma outra cultura: a de que a dessacralização da natureza e da história promovida pela religião bíblica está na raiz da ciência moderna, com reflexos também na ascensão do capitalismo em conjunto com o discurso protestante, enquanto *afinidades eletivas*. Vattimo compartilha dessa visão, como ele mesmo aponta em *Crer que se crê* (2018a, p. 33): a secularização possui um sentido “positivo”, sendo a Modernidade laica uma continuidade dessacralizante da mensagem bíblica e também em *Depois da cristandade* (2004b, p. 148) onde argumenta que com Weber podemos pensar a secularização a partir da ética cristã como organização racional da economia (faça tudo o que quiser desde que não lese a liberdade de todos os outros) serve como simbolização da secularização enquanto mensagem cristã. O Cristianismo, nesse contexto, pode ser reinterpretado como uma vocação não religiosa, articulada pela ética da responsabilidade e da finitude, conforme proposto por Dietrich Bonhoeffer, e pela progressão teológica de Joaquim de Fiore. A partir da leitura de Vattimo (2018a, p. 13), temos que Bonhoeffer elucida a religião no contexto de um mundo “maduro”, ou seja, que há uma razão “laica” que vislumbra um Cristianismo sem os tradicionais dogmas religiosos, voltado para a ação ética e a responsabilidade perante o outro, mesmo na ausência de garantias transcendentais. Essa ideia se aproxima da noção de secularização defendida por Vattimo, que enxerga o enfraquecimento do *ser* como parte de uma dessacralização do mundo religioso. Joaquim de Fiore, por sua vez, com sua visão de uma “Idade do Espírito”, propõe uma leitura dinâmica da história e da revelação, que não se limita ao passado, mas se abre para novas interpretações e possibilidades futuras. Isso ressoa com a ideia de Vattimo de que a secularização é uma continuação da mensagem cristã e não uma ruptura com ela. Vattimo (2004b, p. 101) reforça essa perspectiva ao afirmar que “a verdadeira anarquia é o elemento procriador da religião”, ou seja, a ausência de estruturas fixas ou dogmas absolutos permite o surgimento de novas perspectivas e “imagens do mundo”. Nessa linha de pensamento, o Cristianismo se revela não como um conjunto fechado de verdades, mas como um campo aberto a diferentes interpretações, resistindo à fixação de uma única leitura histórica ou dogmática. A verdadeira anarquia, para Vattimo, seria essa abertura que gera a pluralidade de formas de religiosidade, sem as amarras de uma tradição religiosa rígida, permitindo, assim, que o legado

⁶³ Max Weber foi um sociólogo, economista e filósofo alemão, nascido em 1864 e falecido em 1920. Ele é considerado um dos fundadores da sociologia moderna e é conhecido por suas análises sobre a sociedade ocidental, a burocracia e a religião.

cristão continue a incutir o mundo secular por meio de múltiplas possibilidades irreduzíveis. Esse diálogo entre Bonhoeffer, Fiore e Vattimo destaca o Cristianismo como uma tradição viva hermenêutica e em constante transformação, capaz de se adaptar e se renovar à medida que o mundo se seculariza, sem perder sua essência ética e espiritual.

pelo que sei, certos aspectos essenciais do desmascaramento moderno foram acolhidos como aspectos da “autenticação” secularizadora da fé. Penso na ideia de um cristianismo adulto em Dietrich Bonhoeffer que, segundo ele, deveria dirigir-se a Deus não mais como um supremo *deus ex machina* que resolve todos os problemas e conflitos; e também as várias posições que, sobretudo em consideração ao Holocausto dos judeus sob o nazismo, começaram a refletir sobre a pensabilidade num Deus não todo-poderoso, mas em luta, junto com o homem, pelo triunfo do bem. (Vattimo, 2018a, p. 68)

O Ocidente carrega uma herança cristã que não tem sentido fixo, que se revela como destino (*Geschick*) do *ser*, e que se reflete no processo de enfraquecimento do *ser*. Esse processo está vinculado à *kénosis* divina, onde o cristianismo se manifesta através desse enfraquecimento. Vattimo explora essa relação com maior profundidade em *Depois da cristandade* (2004b), onde a conexão entre *kénosis* e secularização é abordada de forma mais clara, levando a discussão para os campos político-cultural e teológico. No entanto, essa mensagem requer uma exegese constante, ou uma leitura “espiritual” (Vattimo, 2004, p. 59), como sugere Joaquim de Fiore, permitindo uma abertura hermenêutica e uma revelação contínua que não se encerra em um fato objetivo, mas se revela em uma realidade permeada pela poeticidade. Vattimo (2004b, p. 66), portanto, afirma que “a história da salvação anunciada pela Bíblia se concretiza nos eventos da história mundana” e seu limite da interpretação se dá na caridade.

A filosofia de Vattimo⁶⁴ não endossa a concepção clássica do sagrado, como abordada pelas ciências da religião. Para Vattimo (2018a, p. 8-9), o sagrado possui uma dialética inerente que implica uma redução, sem necessariamente remeter a algo aterrador ou transcendente que escape ao discurso. O pensamento filosófico italiano, no qual se insere, adota uma postura antirreligiosa no sentido de evitar a instrumentalização política da religião. O ateísmo, nesse contexto, não implica a negação da religião, mas sim uma reafirmação da verdade cristã: a secularização. Está em Vattimo (2018a, p. 85) a concepção de que a secularização é o próprio

⁶⁴ Aqui também nos apoiamos em sua entrevista intitulada “Christianity as Secularisation”, que foi realizada no dia 14 de agosto de 2012, na Agora, um evento organizado pelo Festival de Filosofia de Edimburgo (Edinburgh International Festival).

Cristianismo; é a verdade intrínseca da religião. A partir disso, ele destaca o papel da criação, ou seja, do ser humano enquanto artista. Sua leitura do Cristianismo é profundamente revelada por René Girard, que argumenta que o sagrado está intimamente ligado à violência. Segundo Girard (2010a, p. 24-25), o sagrado nos revela que a violência se manifesta na imposição de um bode expiatório, com a vítima sendo determinada por dinâmicas sociais e culturais que a consagram como tal, culminando em sacrifícios ao longo de diversas tradições históricas. Em Vattimo (2010a, p. 28): “A secularização não seria o abandono do sagrado, mas a integral aplicação da tradição sacra a determinados fenômenos humanos”⁶⁵. Isso se conecta à ideia do bode expiatório de Girard (2010a), onde o sacrifício e a violência simbólica, antes restritos ao âmbito religioso, continuam a se manifestar nas dinâmicas sociais e culturais, mesmo na modernidade secular. Vattimo (2018a) sugere que a secularização é uma expressão verdadeira do cristianismo, pois a mensagem de Cristo deve ser aplicada à realidade concreta em que vivemos, reconhecendo e enfrentando as questões humanas de maneira prática. A secularização demitologizante implica reinterpretar a fé de forma que se relacione diretamente com a história e a experiência humana, sem perder seu significado. Dessa forma, a fé continua relevante, mas é entendida de maneira mais acessível e integrada ao contexto moderno:

Talvez seja necessário reconhecer que a secularização é a verdade do cristianismo: a mensagem de Cristo não ressoa no vazio, mas propõe uma tarefa com relação à situação na qual nos encontramos, e essa situação, para ser compreendida à luz da caridade, precisa em todo caso ser definida em termos reconhecíveis. Contudo, com relação a esses conteúdos específicos, a atitude do fiel mantém um significado no conjunto demitologizante e, portanto, também em certo sentido, redutivo; mas não a ponto de ser exercido como que do lado de fora; a secularização demitologizante que a fé nos convida a realizar com relação à “história”. (Vattimo, 2018a, p. 85-86)

Em Girard (1990, p. 107), a origem da sociedade está no impulso mimético, em que todos são movidos pela imitação do outro. No entanto, essa imitação gera também uma rivalidade: além de desejar imitar, o indivíduo quer possuir o que o outro tem, não necessariamente por necessidade, mas simplesmente porque o outro o possui. Esse impulso mimético molda a dinâmica social, orientada pela busca de status: queremos algo novo porque o outro adquiriu algo superior ao que já possuímos. Para Vattimo (2010a, p. 52-53), essa sociabilidade mimética está presente em todas as religiões, manifestando-se como uma “crise

⁶⁵ Pode-se conferir sua herança e concepção social-filosófica cristã a partir da obra *Cristianismo e Relativismo – Verdade ou fé frágil?* (2010a), com entrevistas de René Girard e Gianni Vattimo.

mimética”, a crise da imitação é também por isso a “verdade” do cristianismo, que pode ser substituída pela palavra “caridade”, pois é relativismo social.

A sociedade, segundo essa visão, configura-se como uma luta de todos contra todos, tendo a violência como fundamento original, e que pelo sacrifício, também se mitiga essa violência. Quando diferentes grupos identificam um inimigo comum, eles se unem, e, em oposição, depositam nele sua violência e culpa. Esse processo social é marcado pela eleição de um bode expiatório, alguém a quem se possa atribuir a violência e a responsabilidade pelos conflitos. Vattimo (2010a, p. 27) enfatiza que sua compreensão do Cristianismo foi profundamente impactada por René Girard, que desempenhou um papel crucial em sua recristianização.

Vattimo (2010a, p. 50) crê em Jesus Cristo, mas não na instituição católica em si, no contexto da Igreja Católica, a figura sacrificial que satisfaz a necessidade de justiça divina é representada pelo sacerdote. Já na interpretação bíblica da Carta aos Filipenses, a vítima é o próprio Deus, que “esvaziou-se” (*kénosis*), simbolizando uma intervenção que traz paz aos grupos sociais em conflito. O sentido da vítima, aqui, é promover a reconciliação entre os que lutam pela hegemonia na origem e no desenvolvimento da sociedade. Se há uma concepção de sociedade no Cristianismo, esta se manifesta no legado kenótico de Jesus, cuja missão foi criar uma sociedade humana, minimizando a violência. Jesus não busca ser Deus no sentido tradicional, nem provocar o “esquecimento do ser”, mas escolhe a linguagem comum, a *koiné*, como forma de comunicação e de construção de um vínculo social compartilhado. Jesus não foi uma vítima comum; Ele foi assassinado para revelar à humanidade que a lógica sacrificial da vítima não conduz ao bem. A transformação interior não se alcança pelo derramamento de sangue divino, mas sim pela demonstração de amor – tanto a Deus quanto aos homens. A mensagem de Jesus, portanto, é uma lição de como a sociedade deve ser construída com base no amor e na solidariedade.

Para Vattimo (2010a, p. 56-57), o Cristianismo não é a forma suprema da religião sagrada, mas a negação da sacralidade como foi compreendida por milênios. Nas sociedades do Antigo Testamento, a religiosidade era um elemento fundamental para a construção social, servindo como um meio de diálogo, abertura e coesão social. O advento do Cristianismo foi, historicamente, um escândalo, pois questionava a visão de Deus como alguém que condenaria o “outro” à eternidade no inferno ou como um soberano tirânico que exige obediência cega.

Embora o Antigo Testamento seja crucial e tenha fundamentado o Novo Testamento, ele sugere a necessidade de um “não-Deus”, ou de uma rejeição à entificação absoluta do *ser*. Vattimo (2018a, p. 44-45) aponta que a Igreja Católica, de maneira estratégica, desencoraja a leitura profunda do Antigo Testamento, o que leva muitos fiéis a não questionarem sua fé. Na sociedade, vemos uma consagração do sofrimento, onde uma pessoa adquire respeito ao afirmar que sofreu, e isso reflete o papel de Jesus como vítima e também a abertura para a Igreja Católica, enquanto revelação contínua.

Na antropologia de Girard, encontra-se a chave para compreender a verdade do Cristianismo. A secularização é uma eleição: Jesus foi eleito para mostrar que Deus não é o todo-poderoso transcendente que outrora se acreditava. Pelo contrário, sua missão é revelar que Deus não quer mais ser entificado como um soberano absoluto.

Descobrir Girard significou descobrir que Jesus tinha vindo para revelar qualquer coisa que as religiões naturais não haviam revelado e que consistia na revelação do sistema vitimário que está na base dessas religiões. [...] Se a ortodoxia católica afirma que não se pode abortar, não se pode divorciar, não se pode fazer experiências com embriões e assim por diante, isso não é a permanência de certa violência da religião natural dentro do quadro de uma religião histórico-positiva que revelou somente o amor? Jesus Cristo veio ao mundo para revelar que a religiosidade não consiste em sacrifícios, mas no amar a Deus e ao nosso próximo. (Vattimo, 2010a, p. 28-29)

Também é relevante considerar a visão trágica do Cristianismo proposta por Kierkegaard⁶⁶, que rejeita a eleição de sacerdotes, como era desejado pelos judeus. De acordo com Vattimo (2018a, p. 106): “Kierkegaard deveria ter mostrado definitivamente que o caminho do desprendimento impessoal nos discursos religiosos é um caminho não mais praticável decentemente”. Jesus veio ao mundo pelo amor, e a secularização seria, de fato, a autenticação do Cristianismo. As tensões entre a obra de Vattimo e a Igreja Católica têm como ponto central a questão da secularização, que, em sua leitura, desequilibra a presença da tradição religiosa e da ortodoxia. Vattimo (2018a, p. 111) defende que Deus é o oposto do que é considerado razoável, promovendo uma dialética negativa da fé, uma norma escatológica. Nesse contexto, a Igreja não é necessariamente uma manifestação da nossa fé, mas uma

⁶⁶ Søren Kierkegaard foi um filósofo dinamarquês do século XIX. Nascido em 1813, ele abordou questões sobre a existência humana, a fé, a liberdade e a individualidade. Kierkegaard enfatizava a importância da escolha pessoal e da subjetividade, argumentando que a verdade é algo que cada indivíduo deve descobrir por si mesmo. Seus principais trabalhos, como “Temor e Tremor” e “A Não-Conformidade”, exploram a relação entre a fé e a razão, além de discutir a angustiante condição humana. Sua obra impacta profundamente a filosofia, a teologia e a literatura, impactando pensadores posteriores, como Nietzsche e Heidegger. Kierkegaard também é conhecido por sua crítica ao sistema filosófico hegeliano e por sua análise da vida ética e estética.

instituição vulnerável à corrupção, necessitando de uma renovação bioética. Deus é o que está nos evangelhos, sendo a autoridade da Igreja uma tentativa de reforçar a ideia de um sagrado totalmente transcendente, que demanda aceitação incondicional, persuasão e até humilhação.

Como pensa Vattimo (2012a), a secularização, portanto, não se restringe a uma atitude crítica em relação à Igreja Católica, mas questiona a tradição autoritária que marca diversas instituições religiosas. Jesus, ao se encarnar como ser humano, se converteu em “um entre os outros”, contestando a noção de autoridade religiosa intocável. Podemos dar como exemplo um movimento ligado à igreja do século II, o *docetismo*, uma doutrina cristã que negava a existência do corpo material de Jesus Cristo, sustentava que Jesus era puramente espiritual, e que seu corpo físico era uma ilusão, um puro aspecto do esquecimento do ser. Essa heresia ressalta o desafio contínuo de conciliar a natureza humana e divina de Cristo dentro da tradição cristã, algo que o pensamento de Vattimo, originado pela secularização, busca problematizar e reinterpretar.

Que as Igrejas cristãs continuem a falar de Jesus como vítima sacrificial somente atesta a sobrevivência de poderosos resquícios de religião natural no cerne mesmo do cristianismo. Aliás, a revelação bíblica, Antigo e Novo testamentos, é igualmente um longo processo educativo de Deus para com a humanidade, que encaminha rumo a uma tomada de distância cada vez mais nítida da religião natural, do sacrifício. Tal processo ainda não está completo, e é esse o sentido das sobrevivências vitimárias na teologia cristã. (Vattimo, 2018a, p. 29)

Vattimo (2004b, p. 32) ainda invoca que há na filosofia de Hegel, o pensamento de conhecer o *ser* histórico em sua totalidade, logo, a interpretação de que a secularização pode ser considerada uma expressão do Cristianismo, embora a história, segundo ele, não se complete de forma definitiva. A secularização ocorre em ciclos e nunca chega ao fim; ela implica uma redução contínua do sagrado. Se Deus é infinito, como poderia ter um desfecho final? A secularização, portanto, está sempre em processo, nunca plenamente concluída. O equívoco de Hegel, reconhecido por pensadores como Kierkegaard, Feuerbach e a esquerda hegeliana, reside na ideia de que, ao final da história, Deus se revelaria por completo – uma concepção de secularização imperfeita. A história, segundo essa crítica, é um processo indefinido de redução da medida divina à humana e de ascensão do humano ao divino, o que oferece uma visão interessante do desenvolvimento histórico.

A filosofia vattimiana não defende sua concepção de Cristianismo simplesmente porque ela é reconfortante ou se alinha a determinadas tradições teológicas, mas porque ela responde

de forma mais satisfatória à uma experiência de vida e ao percurso filosófico da história da metafísica. A ideia de secularização, esclarecida pela obra de René Girard, oferece uma leitura da história do Ocidente que explica o desenvolvimento da civilização Ocidental. A solidez objetiva da realidade e da verdade dissolve-se progressivamente em uma compreensão intersubjetiva, na qual o entendimento é mediado pela interpretação compartilhada. É nesse ponto que entra a hermenêutica, enquanto processo de interpretação construído a partir da confiança depositada em grupos ou locais de fala específicos.

Esse contexto também evoca a célebre frase de Dietrich Bonhoeffer: “um Deus que existe, não existe”. Para compreender a ciência, por exemplo, devemos tentar enxergar o mundo como cientistas, mesmo que nem sempre o sejamos. Assim, criamos uma realidade baseada na crença de que acreditamos, e essa crença é sustentada pela ideia de uma linguagem comum. A realidade e a fé, nesse sentido, são moldadas pela interação entre linguagem e confiança. De acordo com Vattimo (2018a, p. 13): “do ponto de vista da razão “laica”. Deus, se existir, não é certamente apenas o responsável pelos nossos problemas, tampouco apenas alguém que se dá a conhecer principalmente em nossos fracassos”

Podemos aqui também considerar a perspectiva de Norbert Elias, sociólogo que escreveu sobre os processos de civilização, os quais ele também interpreta como uma forma de secularização. De acordo com Vattimo (1989, p. 51): “Em Elias, o processo de civilização moderno desenvolve-se quando o poder e o exercício da força se concentram no soberano, no Estado Absoluto e, depois, constitucional. Correspondendo a isto, a psicologia efectiva sofre uma transformação radical”. Elias evidencia que a civilização é um processo de redução da imediatez do real – do presente –, traduzido em uma linha de símbolos. Esse processo é marcado pela diminuição da presença imediata, ou seja, pela criação de mediações simbólicas. A busca por justiça, por exemplo, requer a presença de um soberano que, através do direito, simboliza a ordem e a justiça. Logo, até mesmo a psicanálise pode ser vista como um processo de secularização, uma vez que estabelece o ser humano a partir da existência do inconsciente – um depósito de tudo aquilo que removemos da imediatez do real. Afirma Vattimo (1989, p. 45) que: “na psicanálise, na qual a vida interior tende a ser considerada, quer no seu funcionamento normal, que na situação terapêutica, como estrutura de narração”. O que se manifesta, portanto, é sempre um símbolo ou uma imagem, e o ser humano civilizado, moldado pela ideia de progresso, eliminaria gradualmente seu inconsciente à medida que se alinha com esse projeto, pois o inconsciente seria o resíduo de uma imediatez eliminada. A cultura moderna está ligada ao passado religioso pela relação: conservação-distorção-esvaziamento, um retorno

do mito, pela também superação da oposição entre racionalismo e irracionalismo, como também aponta a obra de Freud⁶⁷ “*O futuro de uma ilusão*” (2011), cujo elenca a religião enquanto desejo infantil e enquanto declínio da razão, se aproximando da própria problemática do esquecimento do ser.

O sujeito pós-moderno, quando procura dentro de si uma verdade primordial não encontra a segurança do *cogito* cartesiano, mas as intermitências do coração proustianas, os relatos dos *media*, as *mitologias* evidenciadas pela psicanálise. Aquilo que o “retorno” do mito procura captar na nossa cultura e na nossa linguagem é precisamente esta experiência, moderna ou pós-moderna, e não um renascimento do mito como saber não inquinado pela modernização e pela racionalização. (Vattimo, 1989, p. 52)

A ideia da historicidade niilista cristã, no contexto da secularização, é que, em diversos momentos da história, repetiu-se que “Deus está morto”. O Deus dos homens primitivos, outrora necessário para humanizar e civilizar o mundo, já não é necessário nos dias de hoje. Deus, nesse sentido, tornou-se uma hipótese. O “Deus morto” de Nietzsche é o Deus da luz, o Deus natural, dos atos puros e da necessidade absoluta, conceitos trazidos pela filosofia de Aristóteles. A morte de Deus representa a essência secularizadora da civilização: Deus deixa de ser um *ser* misterioso e transcendente e se converte em alguém próximo, em “um de nós”. Esse processo culmina na figura de Jesus Cristo, que, na visão secularizadora, é a manifestação de um Deus humanizado e desprovido de transcendência absoluta. Não se deve considerar o Cristianismo como a única mitologia possível ou a única forma legítima de religiosidade. No entanto, é importante destacar que a secularização niilista cristã também implica uma espécie de “redução do esquecimento do ser”. À medida que a sociedade se torna mais secular, a ênfase na razão e na experiência empírica tende a eclipsar questões ontológicas e existenciais mais profundas, que são menos utilitárias e dinâmicas na vida cotidiana. Nesse contexto, cabe à hermenêutica e sua vocação niilista o papel de buscar um novo entendimento do *ser* em um mundo cada vez mais secularizado. A secularização, assim, não deve ser vista apenas como uma perda, mas como uma oportunidade para novas reflexões sobre o *ser*. Se não compreendemos plenamente algo, precisamos confiar na comunidade que detém determinado conhecimento específico.

⁶⁷ Sigmund Freud (1856–1939) foi um neurologista austríaco e o fundador da psicanálise, uma das mais influentes teorias do século XX sobre a mente humana e o comportamento. Freud é amplamente reconhecido por desenvolver uma abordagem revolucionária para entender os processos inconscientes, que ele acreditava serem fundamentais para a formação da personalidade e para explicar os distúrbios mentais, sendo ele mesmo, um dos precursores do processo da desconfiança na razão moderna.

Evocando o anúncio nietzschiano da morte de Deus, para a única resposta que me parece ser possível dar a esta pergunta: o que o hermenêutico oferece como “prova” da própria teoria é uma história, seja no sentido de *res gestae*, seja no sentido da *história rerum gestarum*, e talvez também, realmente, no sentido de uma “fábula” ou de um mito, já que se apresenta como uma interpretação (que pretende validade até apresentar-se uma interpretação concorrente que a desminta) e não como uma descrição objetiva dos fatos. (Vattimo, 1999, p. 22)

De acordo com Vattimo (1999, p. 17): “Se é possível confirmar a veracidade ou falsificação das proposições como evidente conformidade ou discordância de enunciados e estado de coisas, isto é possível somente porque, em termos heideggerianos, enunciados e estados de coisas estão em uma relação”, esse argumento que não existe um vetor de verdade imediato e absolutamente evidente; se algo é considerado verdade em um contexto, o mesmo não pode ser facilmente afirmado em outro, especialmente no que se refere às religiões. Jesus, segundo Vattimo (1999, p. 82), não era um absolutista; quando falou sobre amar o próximo, se referia também ao “próximo” como o inimigo, alguém que nem sempre compartilha da mesma natureza que nós. O verdadeiro amor cristão não se dirige apenas àqueles que são semelhantes a nós, mas, sobretudo, ao diferente – e até mesmo ao estranho, como é o caso de Deus.

Aceitar o Cristianismo é, portanto, aceitar pertencer a uma época, a uma civilização e a uma sociedade específicas, sem a pretensão de se alinhar a um modelo de ser humano absoluto, pois o Cristianismo não é uniforme para todos e nem deve ser. Vattimo (2018b, p. 165) enfatiza em sua obra que não devemos impor verdades ou crenças a ninguém. Ele se posiciona na liminaridade do pensamento latinista, distanciando-se das interpretações mais ortodoxas e dogmáticas promovidas pelos crentes romanos.

A concepção de secularização como uma forma de Cristianismo como aponta Vattimo (2012a), reflete a ideia de que nosso principal objetivo é a identificação de que não somos dados a um único estado de *ser*. A crença na singularidade pode levar à resistência à mudança. Para Vattimo (1999, p. 148-149), a filosofia não deve ser vista como uma descrição do que somos, mas como um projeto do que nossas relações intersubjetivas deveriam ser. Essa perspectiva ressoa com o niilismo de Nietzsche, que argumenta que a civilização representa uma transformação do *ser*, um objeto suscetível ao apelo intersubjetivo.

De acordo com as lições paulinas, a fé e a esperança são efêmeras e não perduram além desta vida; deve-se crer, mas não esperar nada mais. O que verdadeiramente perdura é a caridade e a intersubjetividade, que se configuram como um *telos* para a vida humana. A redução da objetividade e da violência também é um dos significados atribuídos à ciência

contemporânea. De acordo com Vattimo (2004b, p. 129): “consumação progressiva, até a dissolução, da validade do famoso dito *amicus Plato sed magis amica veritas* (atribuído pelos antigos biógrafos a Aristóteles)”. Isso nos faz refletir que a violência é um impedimento para que um *ser* realize o que é essencial para sua existência, uma ideia que traz implicações profundas para a imagem de Deus, que não está presente nos templos e nas igrejas, mas sobretudo, nos homens. Vattimo (2004b, p. 130-131) esclarece que não devemos impor a presença de Deus a ninguém; a única exigência é proporcionar a Jesus a abertura necessária, concordando com Dostoiévski, e sua famosa expressão “Se alguém me provasse que Cristo está fora da verdade, e se realmente ficasse estabelecido que a verdade está fora de Cristo, eu preferiria Cristo à verdade”. É fundamental lutar para reduzir os absolutos, mesmo assim, mantendo voz e capacidade de pensar em múltiplos sentidos.

Uma redução da rigidez é um aspecto central na filosofia de Vattimo, que defende uma maior igualdade não só religiosa e para as relações, mas sobretudo econômica e política. Aludido por Weber, Loewith⁶⁸, Hegel, Marx e Comte, Vattimo (1989, p. 50) argumenta que a economia política, bem como a religião, não deve ser vista como uma ciência natural, já que também o capitalismo moderno não nasce como abandono da tradição cristã medieval, mas como uma tradição irônica do sagrado, fruto de seu fenômeno histórico de distorção. Essa perspectiva se contrasta com a visão capitalista fixa, que sustenta que apenas o capitalismo pode gerar riqueza. Nesse sentido, todos estamos imersos nessa lógica: se os bancos estão arruinados, a população também será afetada. Para evitar que essa ruína ocorra, é necessário fazer sacrifícios, uma vez que é difícil romper com essa mentalidade mecanicista que perpetua a violência. Assim, Vattimo propõe que a interpretação da secularização não deve ser limitada ao seu papel como um processo paliativo, mas que também é crucial buscar uma política que diminua a intensidade de nossas acusações. Apesar de parecer uma utopia, Vattimo acredita que esse ideal político-religioso pode ser um motor para mobilizar as massas no futuro. Na política, ele observa uma dualidade entre liberdade e segurança, refletindo a tensão entre morte e amor, vingança e utopia, conforme identifica a psicanálise: o ser humano é precisamente, ambivalente.

A fascinação por grandes narrativas pode, paradoxalmente, oferecer uma resolução. Segundo Vattimo (2018b, p. 165), toda grande narrativa tende a se tornar um fundamentalismo

⁶⁸ Karl Löwith foi um filósofo e historiador das ideias alemão, nascido em 1897 e falecido em 1973. Ele é conhecido por suas análises sobre o pensamento filosófico moderno e suas críticas ao existencialismo e ao historicismo. Löwith foi um dos principais intérpretes de Martin Heidegger e se destacou por seu trabalho sobre a filosofia da história.

enquanto solução disponível no mercado, pois estabelece a revelação como um princípio estruturante da organização social. Isso se alinha às críticas dos ideais iluministas, onde a salvação reside nas escrituras sagradas e na essência fundadora da religião institucionalizada, que é frequentemente caracterizada pela vingança.

Finalmente, a proposta de secularização como uma verdade do Cristianismo em Vattimo não deve ser interpretada como uma tentativa de estabelecer uma nova fundação, pois isso implicaria o risco de cair em uma nova metafísica, caracterizada como uma metanarrativa ou descrição objetiva da realidade. Em vez disso, Vattimo sugere que a redução do sagrado abre espaço para o *ser* e sua contingência. Portanto, a secularização enquanto verdade deve ser vista como um processo de superação da metafísica, uma *Verwindung* (tornar-se flexível) que rememora a essência do *ser*. Se desejamos compreender a razão, precisamos entender o que está sucedendo; no entanto, o que se manifesta não é necessariamente dedutível, previsível, calculável ou demonstrativo.

A hermenêutica é, sobretudo, de acordo com Vattimo (2001, p. 26): “um kantismo que passou pela experiência da finitude e, logo, da historicidade”. A sucessão está enraizada na historicidade, significando que nunca começamos do zero; não somos o “primeiro ser humano” em nossas relações ou concepções. O princípio aqui não é deontológico ou imperativo, mas reside na possibilidade estética de criação hermenêutica. É pela hermenêutica vattimiana que podemos considerar a secularização como um processo que se desprende das amarras de verdades universais, marcada pelo niilismo, e abrir caminho para uma espiritualidade e ética fundamentadas na interação e no respeito mútuo. Assim, a secularização deve ser vista como a realização do Cristianismo, em contraste com as tendências institucionais e a tentação de considerar o Cristianismo como uma religião particular e tradicional. Nesse contexto, a secularização é uma diferenciação entre o sagrado e o secular, sendo essa diferenciação crucial para uma compreensão mais ampla e inclusiva do Cristianismo, que não deve ser encarado como uma religião estritamente dogmática, mas sim como uma fonte de valores que se adaptam e se transformam na interação social pós-moderna. Assim, a secularização não é apenas um processo de desreligiosidade, mas uma oportunidade para reimaginar e reinventar o papel do sagrado no mundo atual, permitindo que a ética e a espiritualidade floresçam em um espaço mais pluralista e inclusivo.

No pensamento de Vattimo, a alienação tem um sentido mais profundo do que apenas “perder a razão” ou “estar louco”. Para ele, ser alienado significa estar distanciado de si mesmo, uma reificação, não ser o verdadeiro “proprietário” da própria vida e existência. Esse conceito

está intimamente ligado à ideia de que, para ser “dono de si”, é necessário se libertar de vínculos com atividades específicas que podem restringir o pensamento crítico e autêntico. O século XX até tentou superar a alienação, buscando uma reapropriação do ser humano, mas tudo foi reduzido ao valor de troca, transformando o mundo em uma fábula. O esforço para resgatar um “próprio” contra essa dissolução é ainda um niilismo reativo, reproduzindo as mesmas forças coercitivas da objetividade, mas sob o domínio do ser humano e seu esquecimento. Há uma transpropriação que revela como a essência do *ser* é diluída em um mundo que prioriza a mercantilização, transformando experiências e significados em meros produtos. O esforço para reapropriar-se de si mesmo em um contexto de alienação, embora legítimo, pode se tornar um niilismo reativo, pois busca resgatar a subjetividade sem romper com as estruturas que a oprimem. Assim, a luta contra a reificação não pode se limitar a uma resposta defensiva; é preciso um novo modo de *ser* que transcenda tanto a objetificação quanto a busca por um domínio subjetivo que reproduza as mesmas dinâmicas coercitivas, como reflete Vattimo:

A transpropriação, em que se realiza a *Ereignis* do ser é, por fim, a dissolução do ser no valor de troca: o que significa, antes do mais, na linguagem, na tradição como transmissão e interpretação de mensagens. O esforço para ultrapassar a alienação entendida como reificação ou como obnubilação da subjectividade desenvolveu-se sempre no séc. XX, na direção da reapropriação. Mas a reificação geral, a redução de tudo a valor de troca é o mundo tornado fábula. Esforçar-se por estabelecer um “próprio” contra esta dissolução é sempre e ainda niilismo reactivo, o esforço para derrubar o domínio do objecto, estabelecendo um domínio do sujeito que, no entanto, se configura reactivamente com as mesmas características de força coerciva próprios da objectividade. (Vattimo, 1987, p. 27)

Esse processo de reflexão contínua fraquista sobre o *ser* e a existência, valoriza a liberdade para questionar o mundo e a si mesmo. Não se trata apenas de uma atividade intelectual, mas de uma forma de existir que rejeita a servidão a dogmas, instituições, ou mesmo a obrigações profissionais e sociais que impedem o pensamento livre. Isso ressoa mais uma vez com a ideia de pensamento fraco de Vattimo, onde o enfraquecimento das estruturas metafísicas tradicionais permite uma maior abertura para a pluralidade e a diferença, valorizando a existência em suas múltiplas formas. Esse processo é a secularização, onde haverá um retorno à religião hermenêutico, não mais como uma verdade imutável, e sim como um espaço de interpretação contínua e dialogada.

A secularização do espírito europeu da idade moderna não é só a descoberta e a desmitificação de erros da religião, mas também a sobrevivência, sob diversas formas e, em certo sentido, degradadas, daqueles “erros”. Uma cultura secularizada não é uma cultura que simplesmente carrega às costas os conteúdos religiosos da tradição, mas

que continua a vivê-los como facetas, modelos encobertos e distorcidos, mas profundamente presentes. (Vattimo, 1989, p. 50)

Portanto, a secularização pode ser vista como um caminho para a redução da alienação, pois promove uma autonomia existencial e intelectual ao desafiar sistemas que alienam o indivíduo ao impor verdades fechadas. Isso abre espaço para uma relação mais livre com a existência e o *ser*, permitindo que o ser humano filosófico (ou seja, aquele que reflete criticamente) seja mais “dono de si”, dado que o pensamento ocidental se distanciou de sua origem autêntica, onde o destino da verdade sobre o *ser* reside em seu próprio desvelar-se e acontecer, um caminho possível – ainda que repleto de desafios – seria conceber Deus sem a noção convencional de divindade, ou seja, fora dos limites impostos pela metafísica tradicional.

3.3 O retorno da religião e sua possibilidade de lidar com o problema do esquecimento do ser

Ambos os conceitos: o de “pensamento fraco” e o de “esquecimento do ser”, embora distintos, podem ser vistos como motores que impulsionam a redescoberta do religioso em um contexto pós-metafísico e secularizado, também as tensões político-sociais, bem como a insolubilidade da razão, como elucida Vattimo (2018a, p. 13): “O mesmo retorno da religião em nossa cultura parece estar hoje ligado à enormidade e à aparente insolubilidade, com os instrumentos da razão e da técnica [...] questões relativas à bioética.” O “pensamento fraco” de Vattimo busca romper com a tradição filosófica que se fundamenta em verdades absolutas e em uma visão forte e estruturada da realidade, herdada da metafísica clássica. Frente ao retorno religioso, isso fica claro com a chegada do niilismo, pensamentos estes, que tomam o conhecimento do fim da metafísica, bem como sua crítica. Ao enfraquecer as bases metafísicas rígidas, o pensamento fraco promove uma abertura para o universo interpretativo e, conseqüentemente, para o retorno de formas de religiosidade que não estão mais presas a estruturas dogmáticas e institucionalizadas. Nesse sentido, o pensamento fraco não anula a religiosidade, mas a libera dos limites impostos pelas construções metafísicas tradicionais, possibilitando novas formas de transcendência e espiritualidade.

Inspirando-se nas ideias de Nietzsche e de Heidegger sobre o niilismo como ponto de chegada da Modernidade e sobre a conseqüente tarefa para o pensamento de tomar conhecimento do fim da metafísica. Uma vez que essas ideias marcam profundamente o modo com que proponho interpretar o retorno da religião, farei aqui ao menos uma descrição sumária delas. As ideias nietzscheanas do niilismo e de “vontade de

potência”, a interpretação da Modernidade é anunciada como consumação final da crença no ser e na realidade como dados “objetivos” que o pensamento deveria se limitar a contemplar a fim de se conformar a suas leis. (Vattimo, 2018a, p. 18-19)

Por outro lado, o “esquecimento do ser”, como já descrevia Heidegger (2015), refere-se ao desvio do pensamento ocidental em relação à questão fundamental do *ser*, substituindo-a por categorias e conceitos fixos que tratam o *ser* como um objeto a ser dominado e classificado. Este esquecimento, segundo Vattimo, é parte do processo de secularização que também abre caminho para o retorno religioso, na medida em que a dissolução da metafísica e a subsequente ausência de um fundamento (*Grund*). A crítica à objetificação do *ser* permite uma nova relação com o sagrado, não mais entendida como uma verdade única, mas como uma experiência de revelação contínua e aberta, posição essa alternativa ao niilismo e à desconfiança da razão, bem como à “morte de deus” e sua herança na história do *ser* nos pensamentos deixados por Nietzsche e Heidegger.

Essas posições alternativas ao niilismo nietzscheano-heideggeriano merecem, naturalmente, atenção e deveriam ser discutidas mais analiticamente (tentei fazer isso alhures). Aqui me limito a declarar que minha reflexão sobre o retorno da religião parte da ideia de que Heidegger e Nietzsche têm razão. E da constatação de que, talvez, para além das motivações teóricas, que também me parecem persuasivas, minha preferência pela “solução” heideggeriana dos problemas da filosofia de hoje seja condicionada e inspirada, profundamente, na herança cristã. (Vattimo, 2018a, p. 22)

Ao enfraquecer as amarras da metafísica tradicional e ao questionar as noções fortes e absolutas de verdade, o pensamento fraco e o esquecimento do ser colaboram para a emergência de um cenário no qual o retorno do religioso se dá de forma mais fluida e plural. A secularização, em vez de ser vista como um declínio da religiosidade, é reinterpretada como um espaço de reinvenção do sagrado, estando a religião não mais se apresentando como um sistema metafísico fechado, mas como uma experiência interpretativa, conectada à historicidade e à contingência da existência. Dessa forma, tanto o pensamento fraco quanto o esquecimento do ser funcionam como vetores de uma religiosidade pós-metafísica, que não busca a verdade transcendente em um sentido tradicional, mas abrem espaço para múltiplas formas de religiosidade que coexistem com o processo de secularização.

Para Vattimo (2018a, p. 26), pensar um retorno da religião na modernidade se dá à medida que se identifica a abertura das interpretações humanas. Esse retorno é um fenômeno característico da modernidade e seu projeto histórico, intimamente ligado às críticas de Nietzsche e Heidegger à metafísica. Segundo o autor, o retorno da religião se manifesta em duas instâncias: na esfera social e no domínio do pensamento filosófico. Em ambos os casos, este fenômeno está relacionado ao que Vattimo denomina em suas obras como o “fim da modernidade” ou “pós-modernidade”, conceito que se articula com a crise da ideia de fundamento, como aponta Vattimo:

Me vi pensando que a leitura fraquista de Heidegger e a ideia de que a história do ser tem como fio condutor o enfraquecimento das estruturas fortes, da suposta peremptoriedade do real, dado “lá fora” como um muro contra o qual se vai trombar e que assim se faz reconhecer como efetivamente real (trata-se de uma imagem da realidade do ser e, no fundo, da transcendência de Deus que ouvi empregada por Umberto Eco num debate em 1994), não fosse outra coisa senão a transcrição da doutrina cristã da encarnação do filho de Deus. [...] o sentido dessa relação entre a filosofia (pensamento fraco) e a mensagem cristã, que só consigo pensar em termos de secularização, ou seja, no fundo, em termos de enfraquecimento, ou seja, de encarnação... (Vattimo, 2018a, p. 26-27)

Há, no contexto social, a percepção de que a religião surge como uma tentativa de construção de uma estrutura estável frente ao vazio existencial gerado pelo niilismo. Por outro lado, no campo do pensamento filosófico, o retorno da religião está associado à perda de legitimidade dos discursos antirreligiosos, especialmente à luz da crise da razão moderna. Essa perspectiva vattimiana sugere que, diante das transformações e incertezas da atualidade, a religião pode ser vista não apenas como um elemento de tradição, mas como uma resposta aos desafios contemporâneos que emergem da desilusão com as narrativas racionalistas.

A crise da ideia de história e progresso reflete o colapso das grandes narrativas que viam a história humana como um processo linear e racional. Correntes como o positivismo, o marxismo e a psicanálise contribuíram para essa crise ao questionar a centralidade da razão, da religião e das estruturas tradicionais. O positivismo, com sua “lei dos três estados”, via a religião como uma forma primitiva, enquanto Marx via a religião como uma ilusão que mascarava a alienação. Freud, por sua vez, caracterizou a religião como uma ilusão psicológica, especialmente em sua obra *“O Futuro de uma Ilusão”* (2011). Essas críticas à religião e à ideia de um progresso teleológico colocaram em crise a visão moderna da história, abrindo espaço para o retorno de fenômenos religiosos em um cenário de incerteza e desorientação.

A crise da ideia de história traz consigo a crise da ideia de progresso: se não existe um curso unitário dos factos humanos, nem sequer se poderá sustentar que eles caminham para um fim, que realizam um plano racional de melhoramento, educação, emancipação. De resto, o fim que a modernidade considerava poder dirigir o curso dos acontecimentos era, também ele, representado do ponto de vista de um certo ideal de homem. Iluministas, Hegel, Marx, positivistas, historicistas de todos os tipos, pensavam todos, mais ou menos da mesma maneira, que o sentido da história fosse a realização da civilização, isto é, da forma do homem europeu moderno. Tal como a história só pensa unitariamente de um ponto de vista determinado que se coloca ao centro (seja ele a vinda de Cristo ou o Sacro Império Romano), também o progresso só é concebido assumindo como critério um certo ideal do homem; o qual, na modernidade, foi sempre o ideal do homem moderno europeu – como quem diz: “nós, europeus, somos a melhor forma de humanidade, todo o curso da história se ordena conforme este ideal se realize mais ou menos completamente. (Vattimo, 1989, p. 11-12)

Para Vattimo (2018a, p. 18), o retorno da religião representa a reemergência de algo que sempre esteve presente, embora de forma latente. Sua própria vivência religiosa exemplifica essa ideia. Ele argumenta que sua interpretação das obras de Nietzsche e Heidegger revela uma herança cristã subjacente na reflexão desses filósofos, e que seu renovado interesse pelo cristianismo se relaciona intimamente com essa interpretação. Na verdade, esse interesse renovado não deve ser visto como um retorno a algo que se perdeu, mas sim como a redescoberta de algo que estava oculto, mas não ausente (Vattimo, 2018a, p. 23). Assim, ao discutir o conceito de retorno, Vattimo enfatiza a importância de evocar uma experiência já vivida (Vattimo, 2018a, p. 8-9).

Retornamos à ideia de “superação” abordada no primeiro capítulo, o retorno da religião tem consigo a ideia de superação, no sentido da *Verwindung* heideggeriana⁶⁹. Se o retorno não é o despontar desde a ausência, então é o restabelecimento presente de algo que acreditávamos ter esquecido definitivamente, a reativação de um vestígio adormecido, a reabertura de uma ferida, o reaparecimento de algo que fora removido, a revelação de algo que pensávamos ser uma *Überwindung* (superação, aquisição de veracidade e consequente descarte) ainda é somente uma *Verwindung*, uma convalescença.

Diz-se amiúde que a experiência religiosa é a experiência de um êxodo; mas se êxodo for, trata-se provavelmente da partida para uma viagem de retorno. [...] É o restabelecimento presente de algo que acreditávamos ter esquecido definitivamente, a reativação de um vestígio adormecido, a reabertura de uma ferida, a reaparição de algo que fora removido, a revelação de que o que pensávamos ter sido uma *Überwindung* (superação, aquisição de veracidade e consequente descarte) ainda é somente uma *Verwindung*, uma longa convalescença que tem de tornar a enfrentar o vestígio indelével de sua doença. Se retorno for, poderia ser um modo de a religião se representar que permanece acidental em relação à sua própria essência? [...]

⁶⁹ Conceito elaborado e aprofundado no capítulo um.

Podemos, ao contrário, supor legitimamente que o retorno seja um aspecto (ou o aspecto) essencial da experiência religiosa. (Vattimo, 2000, p. 91-92)

O retorno da religião, enquanto vestígio de distorção, sugere que ela não se posiciona como uma forma superior às religiões do passado – não há uma superação crítica nem uma evolução clara ou definida. Apesar de nunca ter desaparecido completamente, sua reemergência aponta para algo inacabado, que se manifesta em camadas fluidas e não absolutas. Embora não represente um progresso no sentido moderno, esse retorno é específico ao nosso contexto histórico, o que se relaciona diretamente com o processo de secularização. O retorno da religião não é um acontecimento acidental, ou seja, a religião não aparece e desaparece por acaso, como se em determinado momento deixássemos de nos sentir religiosos e em outro momento, por algum motivo qualquer, a religiosidade voltasse à tona. Também não acontece por vontade do indivíduo ou de um grupo. A experiência do retorno está na essência da religião, o que de acordo com Vattimo (2000, p. 92): “Se assumirmos que o retorno não é um aspecto exterior e acidental da experiência religiosa, então até os modos concretos desse retorno, assim como o experimentamos em nossas condições históricas extremamente determinadas, deverão ser considerados essenciais.”

É possível, portanto, identificar que Vattimo (2000, p. 93) concebe o retorno da religião de diversas maneiras: como um renovado anseio dos indivíduos por experiências religiosas; como a revitalização de instituições religiosas; como consequência do crescimento do fundamentalismo e o aumento da atuação da Igreja Católica em certos setores políticos, especialmente na Itália. Nesse contexto, a religião não aparece apenas como um retorno após um período de ausência, mas sim como a reapropriação de um espaço que outrora ocupava. Embora a religiosidade tenha estado presente, ela foi relegada a um papel secundário por diversas razões. Assim, o retorno implica que, neste momento, a religião volta a assumir um papel central na vida social, especialmente na Europa, renovando sua relevância e plausibilidade.

Vattimo (2000, p. 94) defende que o retorno da religião vai além da simples busca por fundamentos perdidos na sociedade ou na cultura popular; ele se estende também à esfera da reflexão filosófica. Esse fenômeno, no entanto, não significa que haja um crescimento da religiosidade entre os filósofos ou que os religiosos estejam utilizando a filosofia para justificar suas teologias. O retorno da religião, nesse contexto, ocorre como um tema de renovado interesse filosófico, especialmente porque, com o colapso dos grandes metarrelatos, como

apontado por Vattimo em “*A sociedade transparente*” (1989, p. 12-19), torna-se difícil sustentar um discurso estritamente antirreligioso ou tratar a experiência religiosa como inferior à razão. Quando Vattimo fala de retorno, refere-se à sua plausibilidade. A religião sempre foi objeto de atenção filosófica, mas frequentemente vista como um estágio transitório rumo à razão, destinada ao desaparecimento, ou ainda interpretada como neurose, ilusão ou alienação. Agora, essa visão está sendo repensada, reconhecendo a permanência e complexidade da religiosidade.

De acordo com Vattimo (2000, p. 96), a reflexão sobre o retorno da religião no contexto da superação da metafísica, pode ser elaborada a partir de uma crítica ao pensamento moderno e ao modo reativo de lidar com a técnica e a ciência, como já tratamos no capítulo um. Vattimo, ao retomar Heidegger, sugere que a superação da metafísica não pode se reduzir a uma oposição entre uma suposta “autenticidade” ideal e as supostas “degenerações” da técnica e da ciência, porque o *ser* se manifesta no evento, inclusive no mundo da ciência e da técnica – aquilo que Heidegger chamou de *Ge-stell* (estrutura técnica, organização total).

Aqui, a técnica e a ciência não são vistas como meras manifestações do esquecimento do *ser*, mas como a culminação do próprio processo metafísico de afastamento do *ser*, um afastamento que, paradoxalmente, guarda a chave para a sua possível redenção. Vattimo vai retomar a frase de Heidegger que afirma: “ali onde há perigo também cresce aquilo que salva”, o que sugere que no próprio avanço da técnica e da modernidade existe a possibilidade de uma escuta mais atenta do *ser*. Ao interpretar essa máxima, o autor sustenta que a superação da metafísica passa por não reagir de maneira puramente nostálgica ou reativa às transformações trazidas pela modernidade. A técnica não é algo a ser rejeitado, mas sim um modo pelo qual o *ser* se dá, ainda que de maneira velada.

[...] a superação da metafísica não pode consistir na oposição de uma condição de autenticidade ideal às degenerações da ciência e da técnica modernas; pois o *ser* só se dá em seu evento, e justamente “ali onde há perigo também cresce aquilo que salva”; a superação da metafísica e também de sua fase de extrema dissolução – portanto da Babel tardomoderna e de seus medos apocalípticos – só tem de ser buscada se corresponder de modo não puramente “reativo” [...] ao apelo do *ser* que só se dá em seu evento, isto é, no mundo da ciência e da técnica e da organização total, no *Ge Stell*. (Vattimo, 2000, p. 95-96)

O retorno da religião, nesse cenário, muitas vezes é vivido de forma reativa, como uma busca por segurança e por um fundamento último, diante do caos e da incerteza da modernidade. Porém, essa tendência ao “fundamento inabalável” é um retorno a um tipo de metafísica que a

filosofia contemporânea, em especial o pensamento de Vattimo e Heidegger, visa superar. De acordo com Vattimo (2000, p. 96), a crítica é que o ser humano comum, ao retornar à religião, busca reestabelecer dicotomias entre o sagrado e o profano, o autêntico e o técnico, sem perceber que essas oposições são, no fundo, resquícios do pensamento metafísico que Vattimo e Heidegger sugerem que devemos superar.

Portanto, pode-se compreender que a superação da metafísica e sua relação com a religião não é simplesmente abandonar a técnica ou a ciência, nem buscar uma forma idealizada de autenticidade religiosa ou filosófica. Pelo contrário, implica também em reconhecer que o *ser* se dá no próprio evento da técnica, da ciência, e até do retorno da religião. É necessário, assim, uma “escuta não reativa” do *ser*, que não vê na técnica algo meramente negativo, mas que compreende sua essência como parte do destino técnico do próprio *ser*. Em vez de buscar segurança em um retorno nostálgico ao passado, a verdadeira superação metafísica consiste em acolher o evento do *ser*.

O retorno da religião está vinculado à superação da metafísica, bem como ao processo de redução do sagrado religioso, como bem observa Vattimo (2000), ocorrendo em duas instâncias: 1 – Na Filosofia, já que a mesma não consegue conter a linguagem alegórica presente na sociedade e que privilegia a religião, o que também envolve a queda dos discursos contra a religião. 2 – Na sociedade, como parte da própria essência da religião e forma de atribuir significado ao mundo quando a metafísica e nossas verdades baseadas em fundamentos começam a entrar em crise, sendo a religião expressa em termos míticos, não pode ser considerada inferior em relação ao conhecimento científico, visto que este se legitima sobre a mesma base não demonstrável. Além disso, com a dissolução da História como progresso, torna-se impossível negar a experiência religiosa e o caráter positivo do mito. A religião retorna na filosofia porque os fundamentos que sustentavam os discursos que a condenavam se diluíram, revelando seu caráter mítico e alegórico.

Esse retorno não se dá em escala evolutiva, não é superior ao passado, se dá como uma abertura, não sendo um tipo de progresso. Os discursos de crítica à religião e antirreligiosos também aqui se inserem, retornam fora dos sistemas de absolutos, o que para Vattimo só pode se dar na abertura do diálogo interreligioso e se despojando da sua tendência da qual a modernidade tinha de fundamentalismos (pensamento forte). Para Vattimo (2018a, p. 41), o cristianismo reencontrado, bem como a categoria dos não religiosos, aqui se aproximam e dão à religião sua ênfase na superação, o diálogo, a linguagem, a própria história do *ser*, tomando Jesus na historicidade, em seu esvaziamento.

Vattimo propõe que a filosofia, ao se integrar ao processo de secularização, desempenha um papel crucial ao oferecer uma análise crítica dos fenômenos contemporâneos, especialmente no que diz respeito ao renascimento da religião. Para ele, a secularização não deve ser vista como um afastamento definitivo da religião, mas como uma fase do desenvolvimento que pode reconfigurar seu papel na sociedade. Assim, a filosofia não só reflete sobre esse retorno, mas também ilumina suas implicações e transformações na essência da fé. O filósofo, portanto, deve entender a secularização como uma dinâmica que revela novas formas de espiritualidade e pensamento religioso, como relatam Renato Kirchner e Ana Carolina Ferreira Sales:

Vattimo considera o papel da filosofia nesse processo, pois somente a filosofia – colocando-se ela também nesse meio – servirá de análise e crítica dos fenômenos que dizem respeito à secularização, ao renascimento da religião e da sua essência para o encontro no enfraquecimento. Em resumo, o filósofo defende uma abordagem filosófica crítica que perceba o fenômeno da secularização como parte do desenvolvimento do retorno da religião. (Kirchner, Sales, 2024, p. 181-182)

A perspectiva vattimiana sobre o mito oferece uma chave para entender com mais clareza o retorno da religião no pensamento filosófico atual. O mito, como uma forma narrativa que transmite eventos inefáveis, se conecta à religião justamente por traduzir seus significados. Pode-se afirmar que, para Vattimo, o mito funciona como a linguagem própria da religião. Vattimo (2000, p. 99) argumenta que o termo “mito” serve como um símbolo de tudo que é positivo, nos dois sentidos possíveis dessa palavra. Ele vê o mito como o espaço onde ocorre uma historicidade que, ao mesmo tempo que é radical, não pode ser reduzida à mera imanência histórica intramundana. Para Vattimo (1989, p. 37), reavaliar o significado do mito é uma tarefa urgente nos tempos atuais. Ele não restringe essa visão apenas à religião, nem limita a interpretação aos enfoques técnicos adotados pelas ciências sociais e pela antropologia filosófica. Em vez disso, ele destaca que o mito não é um pensamento analítico ou demonstrativo, mas sim narrativo, repleto de fantasia, envolvido por emoções e sem grandes pretensões de objetividade. O mito se conecta à religião, à arte, ao rito e à magia, enquanto a ciência nasce como um contraponto a ele, como parte de um processo de “desencanto do mundo” (Vattimo, 1989, p. 39-40).

Vattimo também observa que a concepção moderna de mito gera certo desconforto por ainda estar ligada a uma ideia de progresso linear na história, o que entra em choque com a dissolução da metafísica no Ocidente. Ele ilustra essa compreensão com as teorias de Lévi-

Strauss⁷⁰ e Cassirer⁷¹. Embora Lévi-Strauss não adote uma visão evolucionista do mito, ele o trata como um elemento do passado cultural que evolui em ideologias políticas ou manifestações artísticas. Vattimo (1989, p. 39) considera que a obra de Cassirer, “A filosofia das *formas simbólicas*”, é a última grande teorização filosófica do mito no século XX, mas ainda presa a uma ideia metafísica de superação. Segundo Cassirer, o mito representa um saber pré-científico, menos maduro e mais relacionado a fases infantis ou adolescentes da mente humana (Vattimo, 1989, p. 39). Na contemporaneidade, Vattimo identifica três posturas em relação ao mito: “arcaísmo”, “relativismo cultural” e “irracionalismo mitigado”. “Arcaísmo” refere-se à valorização do mito sobre a ciência e a tecnologia, visto como um saber mais autêntico, livre da mentalidade objetificante da ciência moderna e do capitalismo (Vattimo, 1989, p. 40-41). No entanto, essa abordagem não propõe uma alternativa clara à crise da ideia de progresso linear e corre o risco de se transformar em uma restauração utópica da cultura tradicional ou em uma crítica radical ao desenvolvimento técnico-científico. O “Relativismo cultural” sustenta que as bases de qualquer experiência cultural são indemonstráveis, aproximando mito e ciência como formas igualmente válidas de conhecimento, já que a ciência também tem fundamentos “míticos”. Por fim, o “irracionalismo mitigado” ou “racionalidade limitada” compreende o mito como narrativa, algo que o diferencia do conhecimento científico.

Finalmente, há uma linha de retorno na própria gramática humana, ora por meio do mito, ora reconhecida pela própria história do *ser*. Frente a isso, o conceito de eterno retorno em Nietzsche sugere que todos os eventos se repetem infinitamente, desafiando a busca por um sentido transcendente na vida. Essa ideia incentiva a aceitação radical do presente e da existência, sem depender de fundamentos metafísicos. Ela sugere uma forma de viver na pós-metafísica, onde a experiência humana é o único significado a ser valorizado. Vattimo (1989) reitera que a relação entre as ideias de Nietzsche sobre o eterno retorno e a de Heidegger sobre a superação da metafísica dá profundidade filosófica às teorias pós-modernas, conferindo-lhes rigor. Além disso, essas reflexões sobre as condições da existência no mundo moderno mostram

⁷⁰ Claude Lévi-Strauss (1908-2009) foi um antropólogo e etnólogo francês, amplamente reconhecido como um dos fundadores do estruturalismo, uma abordagem teórica que analisa as culturas humanas a partir de suas estruturas subjacentes, como sistemas de parentesco, mitos e linguagem. Ele estudou diversas culturas indígenas, principalmente na América do Sul, e propôs que as relações e padrões dentro dessas culturas, como as práticas sociais e crenças, poderiam ser compreendidos de forma semelhante às estruturas linguísticas.

⁷¹ Ernst Cassirer (1874-1945) foi um filósofo alemão de grande relevância no início do século XX, associado principalmente ao neokantismo e conhecido por seu trabalho sobre a teoria do conhecimento e a filosofia da cultura. Ele é mais famoso por sua obra monumental “A Filosofia das Formas Simbólicas”, onde desenvolveu uma análise profunda sobre como os seres humanos compreendem e interpretam o mundo através de sistemas simbólicos, como a linguagem, o mito, a arte, a ciência e a religião.

que as filosofias de Nietzsche e Heidegger vão além de uma simples crítica cultural, tornando-se mais complexas e irreduzíveis a isso:

Com efeito, só da relação com a problemática nietzschiana do eterno retorno e a heideggeriana da superação a metafísica, as teorizações dispersas e nem sempre coerentes do pós-modernismo adquirem rigor e dignidade filosófica; e só em relação ao que evidenciam as reflexões pós-modernas sobre as novas condições da existência no mundo tardo-industrial, as instituições filosóficas de Nietzsche e Heidegger se caracterizam, de maneira definitiva, como irreduzíveis à pura e simples *Kulturkritik* que percorre toda a filosofia e cultura do princípio desse século. (Vattimo, 1989, p. 7)

Por outro lado, em Vattimo o retorno da religião se dá uma reaproximação contemporânea que não busca verdades absolutas, mas uma fé pós-metafísica, aberta ao diálogo e à interpretação. Ambos rejeitam a ideia de um fundamento estável, explorando retornos que não são simples regressos, mas transformações na maneira de lidar com a história e o presente. Assim, tanto Nietzsche quanto Vattimo enfatizam a pluralidade e a complexidade do mundo contemporâneo, o ponto de contato está na hermenêutica, em anúncios transmitidos do *Ge-schick*⁷² que rejeita a ideia de um fundamento transcendente ou estável para a história ou para o *ser*. A relação entre o eterno retorno e a “superação” da metafísica, sob a perspectiva hermenêutica de Vattimo e considerando os novos aspectos da cultura contemporânea, oferece uma interpretação da nova condição da razão na atualidade. Essa razão já não busca totalizar o mundo; em vez disso, está ligada à oscilação, à diferença e à pluralidade de significados que caracterizam a experiência humana pós-moderna. Por isso, Vattimo argumenta que a filosofia acaba por se “sociologizar”, ao se concentrar nas circunstâncias do presente e na situação atual, ou como comenta Vattimo (1987, p. 41): “um primeiro lampejar” da *Ereignis*”, ou seja, um anúncio do acontecer do *ser* como dar-se para além do enquadramento do pensamento esquecido da metafísica”. Esse “lampejar” simboliza um convite para perceber a realidade como um processo dinâmico, onde a espiritualidade e a compreensão humana podem se manifestar de maneira menos dogmática, reconhecendo a complexidade do mundo contemporâneo. Assim, o retorno da religião não é um regresso ao absoluto, mas uma transformação que se alinha com a fragilidade e a multiplicidade da condição humana atual. Não mais captando o *ser* e a religião enquanto *subjectum*, mas há uma restauração nostálgico-restauradora no próprio retorno da religião frente ao esquecimento do *ser*, um apelo do *ser* que já não se dará mais pelo tom peremptório do *Grund*.

⁷² Vattimo utiliza o conceito de *Ge-schick*, que remete ao conceito de “destino”, para enfatizar que a interpretação da realidade não é apenas um ato individual ou subjetivo, mas está profundamente enraizada em um contexto histórico e social específico. Isso significa que as verdades e significados que encontramos são referenciados pelas situações e pelos eventos que nos cercam, o que leva a uma visão mais plural e contingente da verdade. *Ge-schick* em Vattimo pode ser visto como uma reflexão sobre como a história e a cultura moldam nossas percepções e significados, destacando a natureza relacional e contextual do conhecimento.

Capítulo 4: O CRISTIANISMO NÃO RELIGIOSO: A HERMENÊUTICA DO PENSAMENTO FRACO NA SECULARIZAÇÃO E O ENFRENTAMENTO DA ONTOTEOLOGIA

“Não há verdade para além do diálogo entre os homens; no diálogo acontece o Ser. E este diálogo exige, antes de tudo, que sejam escutados os que, durante muito tempo, têm sido calados pelas estruturas de domínio. Dar a palavra aos excluídos é o único modo, não místico e tampouco mistificador, de escutar a voz do Ser para além da metafísica que a confunde com a ordem dada do Ente.”

Gianni Vattimo, 2004c⁷³.

A reflexão sobre o *Dasein* da fenomenologia heideggeriana convoca uma ética que não apenas se depara com a finitude humana, mas a acolhe como um convite para a hospitalidade e para a construção concreta de uma comunidade fraterna no pensamento de Vattimo. O *ser*, enquanto evento histórico, torna-se mais do que uma abstração ontológica ou uma ideia fixa: ele é um movimento contínuo que se revela e se oculta, sendo, portanto, incompleto e sempre aberto a novas interpretações. Vattimo (2004b, p. 132), ao considerar o niilismo como um componente estrutural da metafísica ocidental, identifica o cristianismo como sua principal força motriz. Para ele, o cristianismo, em suas raízes e práticas, não apenas atravessa a história ocidental, mas também serve como o substrato fundamental que articula a concepção de um *ser* em transformação e interpretação.

O cristianismo, na concepção vattimiana, é introduzido pelos conceitos de *encarnação*, *kénosis* e *caritas*, e tomá-los como o núcleo da historicidade cristã consolida a ontologia da atualidade, desconstruindo a dicotomia tradicional entre o sagrado e o profano. O evento de Jesus Cristo, especialmente sua encarnação kenótica, revela o *ser* não como algo fixo, absoluto

⁷³ Trecho retirado de sua entrevista: “Deus é projeto e nós o encontramos quando temos força para projetar” [Entrevista concedida a IHU-Online]. IHU-Online, São Paulo, v. 128, dez/2004c, p. 10-13.

e transcendental, mas como algo intrinsecamente relacionado à experiência humana e ao seu sofrimento. A encarnação de Deus, ao se dar no limite da finitude humana, não busca mais a transcendência distante, mas a presença de um *ser* que, na entrega amorosa, se dá à humanidade de maneira concreta e histórica. Nesse movimento de esvaziamento (*kénosis*), Deus não se apresenta como o ser absoluto ou o *ente* que se define em termos de técnica e dominação, mas como aquele que se oferece ao outro, que se põe à disposição do ser humano, questionando as formas tradicionais de metafísica. Como relata Vattimo (1991, p. 172): “Não se trata de uma diferenciação em termos de consciência mais ou menos aguda e apropriada do sujeito consciente da história; mas da explícita assunção de uma finitude em relação com outra finitude (a transmitida como herança histórica)”.

A *caritas* cristã, portanto, surge como o elemento que possibilita a secularização, pois ao romper com a lógica do sagrado e da violência, abre um novo horizonte para a história, permitindo a construção de uma história salvífica, em que a verdade (*aletheia*) não é uma simples revelação ou um dado absoluto, mas um processo de manifestação do *ser* que se dá no amor e na comunidade. Nesse sentido, Vattimo (2004b, p. 8-9) propõe um cristianismo não religioso, que não se define por dogmas ou normas fixas, mas pela dinâmica do amor, o único elemento capaz de manter o *ser* em movimento, sem se fechar em uma estrutura rígida ou imutável. O cristianismo não religioso, para Vattimo, é a expressão do *ser* como evento, um *ser* dinâmico e relacional, que, na *kénosis*, transita entre o sagrado e o profano, distorcendo qualquer tentativa de fixação ou totalização.

A secularização é o evento do desvelamento cristão enquanto um processo que envolve a diferença e a vicissitude do *ser*. Ela coincide com a proposta de um cristianismo não religioso, que carrega em sua essência a centralidade do amor e a vivência da entrega amorosa de Deus. Essa secularização, em última instância, não enfraquece a fé, mas a torna mais aberta à pluralidade do *ser* e à complexidade do mundo pós-moderno. O cristianismo não religioso, ao se basear na *kénosis*, oferece um novo entendimento da história, não mais como um processo linear rumo a um fim último, mas como uma experiência contínua de revelação e ocultação do *ser*. Para Vattimo (2004b, p. 12-13), portanto, o cristianismo não religioso é também chave para a transformação da própria noção de história e de *ser*, já que o pluralismo pós-moderno permite reencontrar a fé cristã. A secularização pode ser tida como uma aventura da diferença, um movimento do *ser* que não busca a consolidação de um fundamento último, mas a disposição para acolher a pluralidade e a contingência do real. O niilismo cada vez mais se revela, atravessando o cristianismo e a história do pensamento ocidental como uma abertura para a

transformação e para a possibilidade de um *ser* que se revela no amor e na *kénosis*, desafiando qualquer estrutura fixa de sentido.

Nesse horizonte, o cristianismo não religioso pode ser compreendido como uma reflexão contínua sobre a relação entre o *ser* e o divino, que não se limita a uma esfera religiosa isolada, mas se engaja diretamente com as questões éticas e existenciais da vida humana. Vattimo (2004b, p. 34), ao resgatar a *kénosis* como matriz fundamental da compreensão do *ser*, propõe um cristianismo que é, simultaneamente, secularizador e salvífico, rompendo com a obsessão metafísica pelo fundamento e colocando o amor e a hospitalidade como os eixos centrais de sua vivência. O “crer que creio” de Vattimo (2004b, p. 9), inspirado pela *kénosis*, desafia a razão a abandonar suas certezas e abraçar a vicissitude, a incerteza e a abertura ao outro. O cristianismo não religioso é, assim, uma vivência do *ser* que nunca se fecha, mas sempre se abre ao encontro, ao diálogo e ao amor, transformando a história e a vida humana em um processo de contínua revelação e entrega, uma experiência de dissolução das estruturas fortes. Como Vattimo (2018a, p. 49) relata: “do ponto de vista da hipótese que aqui defendo, justamente a toda essa experiência de ‘dissolução’, ou também, podemos dizer, de enfraquecimento das estruturas fortes, deve-se reconhecer o caráter da *kénosis* na qual a nossa história da salvação age.”

As contribuições filosóficas de Vattimo propõem uma interpretação do cristianismo que se relaciona com a secularização como uma outra face essencial desse fenômeno enquanto continuação de sua dinâmica no mundo moderno. Está em sua leitura de Bonhoeffer, Maritain⁷⁴, Nietzsche e Heidegger, a hermenêutica da secularização como algo intrínseco à própria inserção do cristianismo na história, sendo uma transição que remonta à “morte de Deus” de Nietzsche e à superação da metafísica em Heidegger. Para ele, a pós-modernidade é uma sedimentação do cristianismo não religioso, a idade do espírito de Joaquim de Fiore, um cristianismo que, embora sem a centralidade institucional da Igreja, continua presente na prática da caridade e na ética da solidariedade. Vattimo (2004b, p. 111) nos lembra que o cristianismo não deve ser entendido como uma religião convencional, mas como o próprio processo que desconstrói a

⁷⁴ Jacques Maritain (1882-1973) foi um filósofo e teólogo francês, uma figura muito influente do pensamento católico no século XX. Ele é particularmente conhecido por sua defesa da filosofia tomista (baseada nos ensinamentos de Santo Tomás de Aquino), por seu compromisso com a razão e a fé, e por suas reflexões sobre política, ética e direitos humanos. Embora Maritain e Vattimo tenham perspectivas filosóficas muito diferentes, é possível observar uma influência indireta de Maritain sobre Vattimo no que diz respeito à importância da religião e da tradição cristã na formação do pensamento moderno, como relatado em sua autobiografia. A crítica que ambos fazem à modernidade e suas tentativas de integrar fé e razão, ainda que de maneiras muito distintas, representa uma ponte entre as duas correntes filosóficas.

ideia de religião. Para ele, Jesus é a verdade encarnada, tanto como pessoa, quanto como evento e Evangelho. No entanto, essa verdade não é a mesma que foi transmitida pela tradição filosófica da problemática do esquecimento do ser. Ao contrário, Jesus veio para nos libertar dessa concepção de verdade. Logo, propõe uma genealogia mundana das relações de diálogo (uma tentativa de olhar para a história e para as tradições filosóficas e culturais de uma maneira que não siga uma linha reta ou uma sequência simples) que sugere um cristianismo desprovido de verdade rígida, um *ser-aí* que pode parecer frágil, mas que acolhe Jesus frente a toda concepção de verdade. O propósito de Jesus ao vir ao mundo foi justamente demonstrar que a verdadeira religiosidade não reside em sacrifícios ou rituais, mas no amor a Deus e ao próximo. Portanto, qualquer aspecto da Igreja que não se reduza a essa verdade essencial pode, quem sabe, perder sua essência religiosa autêntica. Assim como Girard, Vattimo (2018a, p. 28) também afirma que, ao revelar as estruturas vitimizantes e sacrificiais das religiões antigas, o cristianismo se apresenta não como uma religião, mas como uma força que desconstrói a própria ideia de religião.

Nesse contexto, a filosofia pós-moderna de Vattimo é marcada pela flexibilidade, nomadismo, fragmentação e pluralidade. Ele defende que a crise do humanismo e o niilismo, temas centrais em sua filosofia, são condições necessárias para a construção de uma nova visão de humanidade, onde a verdade não é mais um fundamento absoluto, mas um evento histórico e vivencial de fruição, ligado à encarnação do verbo de Deus e à noção *kénosis*, como relata Gonçalves:

Com este posicionamento, Vattimo assume uma filosofia pós-moderna como pensamento da fruição, da contaminação e da técnica, em que são apresentadas como características a flexibilidade, a nomadologia, a transversalidade, a fragmentação e a relação entre unidade e multiplicidade ou, ainda, uma filosofia da diferença. (Gonçalves, 2018b, p. 248)

O cristianismo não religioso é uma transposição da fé para além das estruturas e dogmas tradicionais, promovendo uma ética de diferença e diálogo. Em consonância com Derrida, Vattimo (2000, p. 101) afirma que a experiência religiosa de retorno deve ser compreendida como plural e não monolítica, inserida no campo da liberdade religiosa e não mais sob alicerce ontoteológico, está na hermenêutica como filosofia da interpretação. Assim, a figura de Jesus Cristo, como a Verdade encarnada, transcende a violência do sagrado e se coloca como modelo de caridade, superando a lógica mimética do sacrifício. O cristianismo de Vattimo não é uma

religião em sentido tradicional, mas um movimento de desconstrução das instituições religiosas, cuja centralidade reside na vivência do amor e na prática da caridade em um mundo secular e, por sua vez, desafia a tentativa filosófica de racionalizar a fé, defendendo uma experiência religiosa que ultrapassa os limites da razão. Apontando para uma compreensão mais aberta e desconstruída da religião e da filosofia, que se libertam das estruturas rígidas, logo, uma crítica da abordagem tradicional que busca justificar a religião através da filosofia, especialmente a tentativa de “ilustrar” a fé com argumentos racionais, como os *preambula fidei* – argumentos que preparam o terreno para a fé, seja por meio de uma teologia natural ou metafísica. O autor questiona essa relação, sugerindo que a experiência religiosa não precisa ser validada pela razão. Vattimo propõe que a religião deve ser compreendida como algo autêntico e plural, não subordinado à filosofia. Ao invés de fundamentar a fé na razão, ele defende uma desconstrução da relação tradicional entre filosofia e religião, reconhecendo a fé como uma experiência que ultrapassa os limites da razão e da metafísica:

Não se trata, como vemos, de articular o discurso filosófico de modo a dar lugar à plausibilidade da religião também, como no fundo sempre pensou aquela filosofia que se concebeu “aberta” e amigável com relação à experiência religiosa, a começar pela que cultivou a idéia de ilustração dos *preambula fidei*, quer como teologia natural de instalação dos *preambula fidei*, quer como teologia natural de instalação metafísica, quer só como teoria antropológica da finitude, da problematicidade da existência que requisitaria o salto em direção à transcendência (até mesmo a passagem da filosofia negativa à positiva em Schelling, talvez, não seja muito mais do que isso). A experiência religiosa como experiência da positividade no sentido que apontamos parece antes levar a um questionamento radical de toda figura tradicional da relação entre filosofia e religião. (Vattimo, 2000, p. 102-103).

A relação entre o cristianismo e a secularização em Vattimo está intimamente vinculada à ideia anterior amplamente abordada de que, com a modernidade, ocorre a “morte de Deus” proposta por Nietzsche. A morte de Deus, entendida como a superação da visão metafísica e absoluta do divino, marca uma ruptura com as certezas tradicionais e abre espaço para a emergência de uma nova forma de religiosidade e espiritualidade. Esse cristianismo revelado, segundo Vattimo, não depende da autoridade das instituições religiosas ou da manutenção das estruturas metafísicas de fundamento, mas se articula a partir de um cristianismo “não religioso”, que se expressa na prática da caridade e da solidariedade, sem as amarras dogmáticas. Essa visão da secularização é, portanto, um movimento que não nega o cristianismo, mas o transforma, mantendo viva sua ética, mas desvinculada das formas tradicionais de institucionalização religiosa.

Ele vê a pós-modernidade como uma sedimentação do cristianismo em sua forma mais aberta e inclusiva. Essa ética presente no *ágape* cristão não se baseia em uma metafísica absoluta, mas em uma compreensão do *ser* que se dá por meio do evento, uma ideia que ele retoma do pensamento de Heidegger. A ênfase em um *ser* que não é algo fixo e absoluto, mas lançamento que se revela nas relações e nas práticas cotidianas, remete ao conceito de *Ereignis* (evento), que Heidegger utiliza para descrever o momento em que o *ser* se revela ao ser humano. Para Vattimo (2004b, p. 140), esse evento se dá através do cristianismo não religioso, que se articula como uma ética de transformação social e pessoal, desvinculada dos dogmas e das estruturas de poder que caracterizavam o cristianismo tradicional. A verdade cristã hermenêutica é *caritas*, e o *ser*, é *Ereignis*, esses estão profundamente conectados, com o “Outro” desempenhando papel crucial na dissolução da metafísica.

Verdade como *caritas* e ser como *Ereignis*, evento, são dois aspectos estreitamente interligados. O papel central do Outro em muitas teorias filosóficas de hoje assume todo o seu significado quando o colocamos no âmbito da dissolução da metafísica, e só sob esta condição evita o risco do puro e simples moralismo edificante, ou puramente “pragmático” (“de qualquer forma é preferível viver em um mundo de amigos...”). Com todas as imprecisões que uma tal conclusão, ainda que provisória, deixa subsistir, me parece que justo a partir deste ponto deveríamos começar uma reflexão sobre aquilo que resta, não apenas a ser lembrado, mas também a ser feito, dois mil anos depois do evento do cristianismo. (Vattimo, 2004b, p. 140)

A abordagem de Vattimo sobre o niilismo, atribuído por Nietzsche, propõe que a ausência de fundamentos absolutos não é uma tragédia, mas um caminho para a liberdade e para a criação de novas formas de sentido dionisíaco. O niilismo, para ele, é um destino inevitável, uma crise do humanismo que marca a transição da modernidade para a pós-modernidade. Nesse contexto, a filosofia pós-moderna de Vattimo lida com a descontinuidade da modernidade, não como um fim, mas como a possibilidade de reconstrução. As linguagens metafóricas e as fábulas, nesse novo horizonte de pensamento, representam uma forma de lidar com a ausência de fundamentos, ressignificando o papel da verdade e da realidade.

A análise de Vattimo pode ser entendida como uma experiência de vida real, marcada pela facticidade (*Faktizität*), conceito presente no pensamento heideggeriano, que descreve a condição essencial da existência humana. Lançada ao mundo, a vida humana está inevitavelmente sujeita às contingências e necessidades dos fatos. Nesse contexto, a experiência de vida se transforma em *Ereignis* (evento), um acontecimento que se justifica pela dissolução da metafísica e pela renovação da compreensão ontológica do *ser*. Vattimo (2004b, p. 151) propõe que o *ser* se revela ao ser humano de maneira dinâmica, pelo *Ereignis*, um

acontecimento que se dá na experiência concreta do ser humano. Essa perspectiva ressoa com a crítica de Heidegger à metafísica, especialmente em suas cartas paulinas, de onde vem o questionamento de como viver a fé cristã e a esperança escatológica, com foco na caridade e na vida fática. Para Heidegger (2013, p. 38-39): “[...] somente poderá ser determinado em seu caráter ontológico quando se tiver feito visível de modo explícito o fenômeno fundamental da facticidade: ‘a temporalidade’ (que não é uma categoria, mas um existencial)”, a verdade do *ser* se dá no momento do *Ereignis*, que exige uma nova hermenêutica, interpretando as escrituras com base na experiência contemporânea, nesse contexto, suas cartas paulinas revelavam a vida cristã em sua forma mais autêntica, com manifestação da vida em sua facticidade. Nelas, a fé se apresenta como o propósito fundamental de caráter ontológico.

Portanto, Heidegger (2013) afirma que a ontologia só se revela plenamente ao compreender a facticidade da existência, especialmente através da “temporalidade”, que é um existencial, e não uma categoria abstrata. Para Vattimo (2004b, p. 43), isso se conecta com sua ideia de que o *ser* se manifesta na experiência histórica e concreta, com a verdade sendo algo contingente e situado no tempo. Esse movimento de reinterpretar a fé também se articula com a ideia de Joaquim de Fiore sobre as três idades: Pai, Filho e Espírito, onde a história se desenrola em etapas de libertação, do flagelo à contemplação. Relata Vattimo (2004b, p. 43): “O primeiro transcorreu na escravidão, o segundo é caracterizado por uma servidão filial, o terceiro ocorrerá sob uma insígnia de liberdade. O primeiro é marcado pelo temor, o segundo pela fé, o terceiro pela caridade.” Esse percurso se alinha com a dissolução da metafísica que Vattimo (2004b, p. 42) concebe, o entendimento do *ser* enquanto evento que se dá ao ser humano de maneira histórica e concreta, associando-se ao conceito de *Geschick* (destino) como a manifestação do *ser* no tempo e também da história da salvação em curso.

Nesse processo, Vattimo relaciona a teologia protestante de figuras como Karl Barth⁷⁵ e Bonhoeffer, que reverberam em seus pensamentos a ação do Espírito e a *kénosis* do Verbo na história da salvação. O cristianismo não religioso proposto por Vattimo interpreta a salvação como histórica e como uma apropriação do *ser* enquanto salvação, reinterpretando a fé cristã em relação aos desafios contemporâneos, do campo bioético e propondo uma ética de caridade. A secularização do mundo moderno, conforme vista por Karl Barth (Vattimo, 2004b, p. 51): “O mundo secularizado é a correlação de Deus totalmente outro”. Para Barth, o mundo

⁷⁵ Karl Barth (1886-1968) foi um teólogo suíço e uma das figuras mais influentes do século XX na tradição protestante, especialmente no que se refere à teologia reformada. Ele é amplamente reconhecido por sua obra em teologia sistemática e por sua crítica à teologia liberal predominante de seu tempo, sendo uma das principais figuras do movimento conhecido como “Nova Teologia”, ou “Teologia Dialética”.

secularizado reflete a total alteridade de Deus, que não pode ser reduzido a explicações humanas. Dietrich Bonhoeffer, em seu “cristianismo sem religião”, vai além, rejeitando a imagem de um Deus “tapa-buracos” ou “Deus nas lacunas”, que surge apenas diante da insuficiência humana. Ele propõe uma visão mais positiva da secularização, vendo-a não como um paradoxo, mas como um campo para uma nova compreensão de Deus, livre das limitações da finitude e do pecado humanos, como relata Vattimo:

A atmosfera da teologia de Karl Barth, ainda que nem sempre suas doutrinas explícitas, é a seguinte: a secularização do mundo moderno é a paradoxal afirmação da transcendência de Deus relativamente a qualquer realização mundana. O mundo secularizado é o correlativo do Deus totalmente outro. Esta mesma atmosfera se respira, apesar de tudo, em Dietrich Bonhoeffer e na sua idéia de um “cristianismo sem religião” que seja capaz de prescindir, finalmente, da imagem do Deus “tapa-buracos”, isto é, de uma verdade de Deus que só é provada através da irremediável insuficiência do homem. Bonhoeffer está por certo muito mais próximo do que Barth de uma concepção “positiva” da secularização, pelo menos na medida em que se recusa explicitamente a vê-la como situação paradoxal na qual se revela a transcendência de Deus (que seria, justamente, aquela do Deus metafísico, tapa-buracos, suplemente de uma realidade humana e mundana inteiramente fechada no horizonte da finitude e do pecado) (Vattimo, 2004b, p. 51).

Sua proposta de cristianismo não religioso supera a dicotomia entre sagrado e profano, defendendo a tolerância e o diálogo com os marginalizados, enquanto promove uma nova escatologia centrada na caridade, um movimento para fora. Vattimo (2018a, p. 110) sugere que a história do cristianismo, e sua relação com o Ocidente, deve superar o eurocentrismo e o imperialismo étnico, oferecendo uma visão inclusiva e relacional. Assim, o cristianismo se transforma em uma religião transfigurada, capaz de responder e interpretar os desafios éticos e sociais do mundo pós-moderno, centrada na caridade e na superação das divisões.

O cristianismo não religioso, segundo Vattimo, propõe uma ética hermenêutica que reflete sobre a realidade histórica e a prática de viver em uma comunidade. A postulação da morte da metafísica, que se manifesta na filosofia e nas ciências, aponta para a superação de uma ética essencialista, derivada de verdades absolutas. A ética cristã não religiosa, portanto, é uma ética dialógica, que transcende as formulações dogmáticas e busca realizar uma comunicação aberta, sem imposições autoritárias.

A hermenêutica é o processo através do qual a verdade cristã se revela, no movimento de constante interpretação e reconstrução, afastando-se de sistemas metafísicos que buscam essencializar a verdade. Para Vattimo, a verdade não é uma estrutura fechada, mas um “campo em aberto” (*aletheia*), constantemente aberto ao diálogo e à transformação. A escuta ativa, o

consenso e o diálogo são fundamentais para que o cristianismo se realize na prática social, refletindo a liberdade e a solidariedade entre os seres humanos.

No âmbito ético, a caridade aparece como o centro da proposta cristã não religiosa. A caridade não se limita a uma virtude moral, mas é entendida como uma manifestação da solidariedade e do amor, propiciando a construção de uma comunidade de seres humanos livres, fundamentada na alteridade. O cristianismo não religioso busca questionar os universalismos e as doutrinas metafísicas, que encerram a verdade em sistemas fechados, sem espaço para o diálogo e a transformação.

A ética cristã não religiosa, na obra de Vattimo, é uma ética que se desenvolve no interior da história, sem recorrer a uma verdade transcendente ou essencialista. O niilismo, como elemento da pós-modernidade, sugere a superação dos antigos fundamentos da metafísica, permitindo que a ética seja construída com base na finitude humana, na temporalidade e na comunidade de pessoas. A verdade, entendida como um processo de abertura e diálogo, torna-se o novo centro da ética, superando a rigidez das normas absolutas. Além disso, o cristianismo não religioso que Vattimo propõe é uma religião que se supera a si mesma, pois a caridade, entendida como uma força de transformação, permite que o cristianismo seja vivido de maneira ecumênica e não dogmática, sem abrir mão de sua essência. A fé cristã se desinstitucionaliza, mas continua sendo vivida na solidariedade, no amor e no reconhecimento da alteridade. Está na relação com o outro, na transcendência diária e na superação da violência metafísica, a possibilidade de um novo modo de ser e viver no mundo.

A ética assume novo posto frente à metafísica no sentido cristão, deslocando a atenção do *ente* (particular) para o *ser*, o que nos coloca a prestar atenção na presença do outro. A historicidade é verdade na história da humanidade. Ser cristão mediante a efetividade da caridade é compreender o amor em movimento entre eu e o outro, uma unidade na diferença ontológica que oferece uma alternativa ao esquecimento do ser. O cristianismo é o próprio elemento niilista de uma cultura secularizada, pensando o *ser* em sua eventualidade, uma estilística da fé, aqui está o *Lûmen* para o cristianismo não religioso.

A obra de Vattimo nos ajuda a sistematizar a superação da ideia de progresso contínuo e renovação constante, colocando o aspecto “não religioso” como historicizar para a falibilidade das religiões naturais, baseadas em normas fixas. O cristianismo, por sua vez, reconecta-se com sua essência soteriológica, centrada na relação dinâmica entre Deus e o ser humano, revelada no evento cristológico de Jesus Cristo. Este movimento implica tanto em uma renovação ética

quanto em um impulso criativo estético, que renova nossas sensibilidades, transcendendo os limites tradicionais e sustentando a caridade, como também conclui Gonçalves (2018):

a sustentação da ética cristã não está em pertencer ou não a um cristianismo não religioso ou a um cristianismo institucional, mas em ser cristã mediante a efetividade da caridade, que é o amor em movimento na relação entre eu e o outro, de modo a realçar a diferença na unidade das pessoas e dos povos, a unidade na diferença que marca cada pessoa e cada povo. (Gonçalves, 2018b, p. 265).

O niilismo, ao questionar o *ser*, revela o esquecimento desse ser na história do pensamento, apontando para a ideia de um “Deus sem Deus”, conforme proposto por Dietrich Bonhoeffer. Para Bonhoeffer e Vattimo, a fé cristã não deve se restringir a uma religiosidade desvinculada da realidade secular, mas deve se engajar ativamente com as questões humanas e éticas, abraçando o sofrimento e as complexidades da vida. A busca por um Deus que transcende a razão fundamentadora e se relaciona com o “pensamento fraco” propõe um horizonte de conversão, onde a tarefa de acolher o ser torna-se contínua. Nesse contexto, o Deus niilista não é ausente, mas presente na necessidade do *ser*, e a religião encontra sua providência na escuta ativa e no acolhimento. Logo, como já sustenta Gonçalves (2018, p. 265), a ética cristã não depende de pertencer a um cristianismo não religioso ou institucional, mas sim da efetividade da caridade, compreendida como um amor dinâmico, uma conexão entre os dissidentes, esse amor se torna um princípio que celebra e exalta a diversidade. Ele encontra a unidade na multiplicidade, reconhecendo que a harmonia surge da acolhida das distinções que definem cada indivíduo e cada coletivo.

Podemos pensar que viver a ética cristã não religiosa é desafiar os fundamentos dogmáticos e buscar a caridade, e mesmo se pensarmos na Gênesis bíblica – “*imago Dei*”⁷⁶ essa concepção pode ser transformada em uma imagem de humanidade, onde a dignidade e os direitos do outro são fundamentais não porque eles carregam uma imagem divina, mas porque somos todos humanos, com direitos e responsabilidades mútuas. Essa ideia de humanidade compartilhada e vulnerabilidade comum é uma base ética e existencial que Vattimo acharia compatível com a sua visão da secularização da moral cristã sem a necessidade de uma metafísica religiosa para justificar esses princípios. A ética cristã pode ser vivida sem religião por meio de práticas espirituais laicas, movimentos sociais e exemplos concretos de pessoas

⁷⁶ A expressão *Imago Dei* tem origem na Bíblia, em Gênesis 1:27, onde “Deus criou o homem à sua imagem”.

que incorporam valores como amor ao próximo, justiça e perdão sem apelar à fé. Práticas como meditação secular, terapia do perdão e comunidades minimalistas refletem a presença cristã sem vínculo religioso, como relata o artigo de Regina Novaes:

Mas, com o crescimento dos “sem religião”, por que podemos dizer que para esta geração a fé está em alta? Os jovens de hoje já encontram questionada a histórica equação: “brasileiro” = “católico”. O declínio histórico do catolicismo no Brasil – relacionado com o crescimento evangélico e com o aumento daqueles que se declaram “sem religião” – produz mudanças fundamentais nas estratégias de apresentação social. É nesta geração que se generaliza a possibilidade de se declarar “sem religião”, sem abrir mão da fé. “Ser religioso sem religião” significa, sobretudo, um certo consumo de bens religiosos sem as clássicas mediações institucionais como um estado provisório (entre adesões) ou como uma alternativa de vida e de expressão cultural.

Não por acaso, a Bíblia é o maior *best seller* do nosso tempo. Para ter acesso à Bíblia, os jovens brasileiros de hoje não precisam desconsiderar a autoridade dos padres ou pastores, nem precisam a eles se submeter. A Bíblia pode ser comprada em qualquer esquina e seus versículos são cantados nas letras de *rap* e aparecem escritos em *outdoors* no centro das cidades, nos muros das favelas e periferias. Expressando vínculos institucionais ou apenas crenças mais difusas, nos últimos anos, a linguagem religiosa se faz presente em muitas expressões juvenis na área de arte e cultura. Também não é por acaso que o Prêmio Hutus, considerado o mais importante do Hip Hop da América Latina, instituiu a categoria Hip Hop Gospel e também premia composições de “sem religião” que – sem peias institucionais – falam de Cristo, de Oxalá e citam salmos bíblicos. (Novaes, 2004).

Além dos supracitados, movimentos de justiça restaurativa, ativismo pelos direitos humanos e ONGs como Médicos Sem Fronteiras aplicam princípios cristãos sem base ontoteológica. A Comissão da Verdade na África do Sul também exemplifica como a reconciliação e o perdão podem ser promovidos sem fé. Filósofos como Alain de Botton⁷⁷ defendem um “cristianismo ateu”, onde igrejas poderiam servir como centros comunitários para reflexão moral sem dogmas. Além disso, o Natal, celebrado amplamente por não religiosos, simboliza fraternidade e solidariedade. A secularização da ética cristã está presente na cultura ocidental, onde o ideal de compaixão permanece forte, mesmo sem fundamentação religiosa. Há aspectos das religiões que oferecem apoio e consolação até às mentes mais céticas. A busca “não religiosa” avança e compreende que a sabedoria das religiões pertence a toda a humanidade e merece ser reabsorvida de maneira seletiva, até pelos inimigos do sobrenatural, como argumenta Botton:

⁷⁷ Alain de Botton é um filósofo, escritor e ensaísta suíço-britânico, conhecido por sua capacidade de trazer conceitos filosóficos e psicológicos para o público geral de forma acessível e prática. Nascido em 1969, ele ganhou reconhecimento internacional com seu primeiro livro, “*Como Pensar Menos sobre a Vida*” (1989), que logo se tornou um best-seller e ajudou a estabelecer sua reputação.

Há aspectos das religiões que oferecem apoio e consolação até às mentes contemporâneas mais céticas. Os ateus deveriam aprender a salvar tudo o que é belo, sábio e comovedor, ignorando o que não corresponde mais à verdade. A sabedoria das religiões pertence a toda a humanidade, também aos seres mais racionais, e merece ser reabsorvida de maneira seletiva, também pelos mais ardentes inimigos do sobrenatural. As religiões demonstraram ser muito úteis, eficazes e inteligentes para permanecerem como herança exclusiva dos fiéis. (Botton, 2012)

Mas também não podemos descartar a via tecnocrata de mercado que também se aproveita desse contexto. Há vertentes de instituições neopentecostais no Brasil que têm promovido a prática de “*Coaching Cristão não religioso*”, que embora esteja um tanto quanto distante da teoria de Vattimo, é também um aspecto da pós-modernidade anunciada. Essa prática tem sido estudada por Taylor Pedroso de Aguiar (2024) em sua tese doutoral, cujo define: “um enquadramento que tenta lidar com uma prática que é, ao mesmo tempo, associada ao cristianismo e desassociada à religião”.

Embora tanto o cristianismo não religioso de Vattimo quanto o *coaching cristão* não religioso compartilhem a ideia de uma vivência pessoal e ética da fé, Vattimo não defenderia a perspectiva derivada do empreendedorismo e liberalismo, que busca o poder de persuasão e atingir o maior número possível de pessoas, sejam evangélicos, católicos ou até aqueles que veem o cristianismo como um estilo de vida. O *coaching não religioso* estaria na chave de uma tentativa de “voltar à técnica”, pois ele reduz a experiência humana a métodos utilitários e pragmáticos. Esse enfoque técnico, alinhado à crítica de Heidegger, ignora o mistério e a autenticidade do *ser*. Em vez de promover uma reflexão genuína, o coaching busca eficiência, ampliando a lógica da tecnificação que domina a sociedade.

Vattimo lutou por uma proposta crítica ao uso da religião como ferramenta para fins individuais ou mercantis, o que é central no *coaching cristão*. Vattimo entende a fé como uma experiência relacional e frágil, distante da lógica de sucesso ou performance, enquanto o *coaching cristão* está fortemente vinculado à transformação pessoal orientada para resultados, tipicamente associada à teologia da prosperidade e à meritocracia. Assim, Vattimo rejeitaria qualquer instrumentalização da fé para objetivos pragmáticos e de autoaperfeiçoamento típicos do liberalismo. Isso evidencia que, no Brasil, nossa secularização é um processo inacabado, no qual a laicidade surge como um diferencial igualitário, uma proposta nostálgica do *Pensamento forte* que atrai fiéis e pessoas de diferentes origens para as igrejas. Essa atração ocorre também

porque os templos se tornam chamativos, promovendo eventos de lazer e cultura, em um contexto de redução do papel do Estado.

4.1 Ontoteologia e a finitude da *Verwindung*

Retomamos aqui que o cristianismo não religioso de Vattimo encontra suas raízes no niilismo de Nietzsche, complementado pela hermenêutica heideggeriana e na interpretação nietzschiana proposta por Heidegger. Ao refutar a metafísica objetivista, a obra de Vattimo desafia uma visão do mundo onde as expressões se fecham, incapazes de se abrir ao diálogo. O processo dialógico em que a *Koiné*, a linguagem comum, desempenha um papel essencial é o meio que desfunda verdades. Desde Aristóteles (1984), a metafísica tem sido entendida como o que transcende a física, gnosiologicamente, “objeto primeiro do conhecimento sensível”, sendo uma reflexão sobre o que ultrapassa o sensível e se apresenta como puramente “*to aisthetón*” (τὸ αἰσθητόν), “inteligível”. No entanto, a metafísica, ao priorizar o inteligível, torna-se antropocêntrica e fortemente vinculada ao cientificismo. Vattimo (2004b, p. 20), ao explorar a crise do messianismo científico, retoma o pensamento de Nietzsche como inaugurador do fim da modernidade, trazendo à tona o paradoxo entre continuidade e descontinuidade da modernidade. Dentro da leitura de Nietzsche, a filosofia ontológica abre um desafio: rememorar o *ser*. Em Heidegger (2015), a fenomenologia (nova ciência primeira) e a ontologia (hermenêutica) convergem para refletir sobre a experiência humana do *ser*. O “outro” surge como a presença da diferença, e a crítica niilista de Vattimo à metafísica não se limita ao sentido estrito, mas se destina à refutação do objetivismo, dogmatismo e legalismo. Por isso, o conceito de *Verwindung* é fundamental, pois, em vez de buscar uma verdade absoluta e transcendental como nas tradições ontoteológicas, ele propõe que aceitemos a finitude humana. *Verwindung* transforma a compreensão do *ser*, substituindo as certezas absolutas por uma visão mais fluida e histórica, na qual a verdade se constrói de maneira interpretativa e não há nenhum *Grund*, logo, a *Verwindung* desafia que a ontoteologia acompanhe o cristianismo, rejeitando a visão de um Deus metafísico e transcendente. Em vez disso, propõe um cristianismo baseado na finitude humana e na historicidade, sem depender de verdades absolutas. O cristianismo, assim, se torna uma experiência de *aletheia*. Podemos lidar com a história da metafísica a partir da perspectiva do *Geschick*, onde a *Verwindung* implica não apenas repetir a metafísica, mas relembra-la de maneira transformadora, buscando compreender sua abertura original, como no caso da doutrina platônica das ideias. Essa abordagem visa uma libertação do pensamento,

permitindo uma nova forma de relação com o *ser*, confiando na *Überlieferung* (tradição) como elo libertador, como relata o autor:

Não se recorda o *ser*; não se faz senão re-pensar, do ponto de vista do *Geschik*, a própria história da errância metafísica que nos constitui e que “constitui” o *ser* como *Überlieferung*. O carácter de distorção contido na *Verwindung* (significa que esta repetição da metafísica não tem por finalidade aceitá-la tal como é: por exemplo, não se repensa Platão pondo-se o problema de se é verdadeira ou não a doutrina das ideias, mas procurando rememorar a *Lichtung*, a abertura destinal preliminar no interior da qual algo como a doutrinas das ideias pôde apresentar-se. O efeito de uma tal atitude, diz Heidegger numa página de *Satz vom Grund*, “é um efeito de libertação: pensar do ponto de vista do *Ge-Schick* do *ser* quer dizer “confiar-se ao elo libertador da *Überlieferung*”. (Vattimo, 1987, p. 139)

Podemos então colocar que a relação entre o cristianismo, a ontoteologia e a *Verwindung* de Vattimo se articula na crítica à tentativa de fundar a realidade a partir de verdades metafísicas fixas e transcendentais. Assim, podemos pensar a ontoteologia, ao tentar fixar o *ser* em um conceito metafísico e absoluto, como a realização do esquecimento do *ser* na sua essência mais fundamental. Em vez de permitir a revelação do *ser* como um processo dinâmico e aberto, ela o transforma em um objeto estático (o *subjectum*), objetivando-o e reduzindo-o à sua representação transcendental. Este esquecimento ocorre quando o *ser* é tratado como temporalidade que pode ser plenamente capturada e definida, negligenciando sua experiência concreta e histórica. Ao contrário de um conceito fixo, o *ser* deveria ser visto como desvelamento no tempo, na finitude humana e na abertura da experiência, desafiando as limitações de uma abordagem ontoteológica que pretende apreender o *ser* de forma totalizante.

A *Verwindung*, ao refletir sobre a história da errância⁷⁸ metafísica, não busca simplesmente aceitar as doutrinas ontoteológicas como são, mas relembra-las à luz da finitude

⁷⁸ De acordo com Cordeiro (2024, p. 47): “A dissimulação do que se vela e a errância pertencem, portanto, à essência da verdade. Na abertura da errância, o deixar-ser o ente significa objetivá-lo, subtrai-lo do mistério do *ser* para a dominação, pois o mistério, ao *ser* velado, não está liquidado, mas opera, tem uma presença própria como imposição da dominação calculadora. A errância, contudo, não é casual, mas pertence à constituição íntima do homem, dominando-o e levando-o a se desgarrar. No entanto, a errância contribui para que o homem não se deixe levar pelo desgarramento quando pode provar, ter a experiência da errância como errância, o que ocorre, conforme vimos, quando não desconhece o mistério do *Dasein*, quando o aberto *lhe* é virado. Isto significa dizer que a liberdade só atua na errância, quando a sua possibilidade é liberada pela indigência do constrangimento, pela própria opressão exercida pela indigência, como o que nos ameaça, como necessidade inevitável que irrompe do solo da ausência. Para isto ocorrer é preciso não sair da situação de errância, mas afundar nela, ir ao seu fundo, para poder ver que o seu movimento é o movimento de desgarramento”.

humana e da abertura histórica. No cristianismo, isso se traduz em uma superação da visão de um Deus metafísico, colocando o *ser* como revelação na experiência histórica e na *pietas*.

A ontoteologia, segundo Heidegger (2005b), é a tendência de conceber o *ser* como absoluto e transcendental, logo é uma forma de metafísica e um obstáculo, um movimento em que a questão do *ser* se funde com a teologia, tratando o *ser* como um *ente* supremo, frequentemente identificado com Deus. Esse movimento levou a filosofia a reduzir o *ser* a um objeto de conhecimento, encerrando-o em uma substância transcendente e absoluta, que se coloca acima da experiência e da história.

[...] a metafísica é, por isso, determinada como a questão do ente enquanto tal e no todo. A omnitudo deste todo é a unidade do ente que unifica enquanto fundamento produtor. Para aquele que sabe ler significa: a metafísica é Ontoteologia” (Heidegger, 2005b, p. 392).

O Deus que morre é o próprio Deus ontoteológico, sendo Nietzsche (2017) seu crítico ao revelar o niilismo e expor a morte do último deus, o que marca o momento em que o *ser* se desvela diante da metafísica, abrindo espaço para a afirmação de Deus além do *ser*. Isso resolve, em parte, o problema da relação entre Deus e o *ser*, permitindo lidar com a ontoteologia como uma ferramenta histórica para interpretar a pós-modernidade, através do conceito de *Andenken*, que visa uma ontologia atual. Embora Vattimo oriente sua filosofia pelo *Dasein*, a metafísica, que abarca a natureza humana própria e constitutiva, também envolve a tentativa de refundar a metafísica, tratando da sobreposição entre o ôntico e o ontológico, não devendo apagar a diferença ontológica e articular Deus e o *ser*. O que Vattimo herda de Heidegger não é a redução da tradição cristã à sua relação com a ontoteologia, mas sua compreensão como um comportamento constitutivo do *Dasein*, amparado por Hegel e Nietzsche. Heidegger, ao apontar para a impossibilidade de reinstaurar a metafísica com um *ente* como fundamento, busca a existência autêntica na finitude do *ser*, como destaca Pires:

A noção de ontoteologia não é empregada por Heidegger apenas com referência a Hegel, mas também a Nietzsche. Em outros termos, o responsável pelo anúncio da morte de Deus é também um ontoteólogo. Enquanto Hegel representa o ponto culminante da metafísica, Nietzsche se mostra como momento de decisão. (Pires, 2013, p. 249)

Se para Heidegger (2015), o esquecimento do ser ocorre quando a filosofia se afasta da experiência concreta da existência humana, tratando o *ser* como lançamento distante e separado da vivência cotidiana, sua proposta para superar a ontoteologia baseia-se no retorno à questão original do *ser*, que deve ser compreendida não mais como um conceito fixo e metafísico, mas como revelação na experiência do “ser-aí” (*Dasein*), ou seja, na existência humana. Esta é a fenomenologia do *ser*, onde o *ser* não é visto como uma essência eterna e imutável, mas como revelação no tempo, na finitude e na historicidade do *Dasein*. O pensamento de Vattimo está de acordo e também parte de pressupostos de que nascemos no “impessoal”, o que significa que, inicialmente, somos levados pelas convenções e normas sociais. Podemos aqui pensar na própria definição de Heidegger (1963): “Religião significa, como a palavra mesmo diz, uma ligação de retorno a poderes, forças e leis que substituem a capacidade humana”⁷⁹, colocando a ciência em estatuto de religião por ser um retorno de leis que dá certeza aos resultados, uma crença e que está para além do ser humano, logo, nenhum ser humano estaria destituído de religião, a preocupação reside no ser humano que se caracteriza pela capacidade de linguagem, que implica um conhecimento sobre o *ser*. No entanto, para Heidegger essa questão do *ser* não foi abordada adequadamente na história do pensamento ocidental, estando ocultada da humanidade, mas é a própria discussão sobre o que é a natureza humana que, por questões éticas, deve se desprender da ontoteologia. A verdadeira capacidade de autenticidade surge somente depois da experiência da angústia, um estado que nos confronta com a finitude e a responsabilidade pela nossa própria existência. Além disso, Heidegger não reduz a cultura à linguagem, sugerindo que a linguagem é apenas uma das maneiras pelas quais a verdade e o *ser* se revelam. A ideia de não reduzir a cultura à linguagem pode ser vista como uma forma de resistir a uma abordagem que busque reduzir a experiência humana a uma explicação conceitual ou linguística, também na busca da religião como um modo de abertura para o “mistério” do *ser*, onde o ser humano confronta-se com sua finitude e com o sentido da existência.

Vattimo (2006a) realiza a crítica da metafísica essencialista e da ontoteologia, na transformação promovida pela hermenêutica, isso nos ajuda a compreender que a adesão aos ensinamentos de Jesus, não é fruto de uma imposição metafísica sob o domínio de um Deus ontoteológico, mas resulta, antes, da “inderrogabilidade da própria mensagem” (VATTIMO, 2006a, p. 73), que está profundamente enraizada em nossa tradição cristã. Ela nos permite acreditar, pois estamos contingenciados em (*fides ex auditu*) e respondemos à nossa herança

⁷⁹ Trecho retirado de entrevista: HEIDEGGER, Martin. Martin Heidegger conversa com um monge budista sobre tecnologia e filosofia (1963). Olhar Budista. Disponível em: <https://olharbudista.com/2016/09/05/martin-heidegger-conversa-com-um-monge-budista-sobre-tecnologia-e-filosofia/>.

cristã, aquilo que o mesmo chama de *Überlieferung*, uma interpretação que leva em conta a maneira como a Bíblia foi assimilada e vivida ao longo da tradição, desvelando sua coesão profunda. Assim, não podemos atravessar nossa história sem nos confrontarmos com a mensagem que as escrituras continuam a nos comunicar.

Para Heidegger (1984, p. 126), falar do *ser* é lidar com errância “presentear, como o velar-se que se iluminou”, pensado a saída do esquecimento do *ser* no sentido grego que envolve o processo de “desencobrimento” (*aletheia*), onde o *ser* não é um conceito, mas temporalidade que se revela na experiência humana. O estudo da errância como expressão da não-verdade é essencial para compreender a verdade como *aletheia*, entendida como desvelamento. A não-verdade, como velamento originado pela errância, faz parte da essência da verdade. O velamento é anterior a toda revelação do *ente*, revelando o mistério da verdade, que é dissimulação da dissimulação. A liberdade, enquanto essência da verdade, se origina do *ser-aí*, ligada ao mistério da errância. A errância é constitutiva do *ser* humano e não pode ser ignorada; esquecê-la é esquecer o mistério da *aletheia*. Assumir a errância é reconhecer o esquecimento do mistério da verdade. O *Dasein*, *ser* humano, é aquele que, em sua existência, busca entender o *ser*, e sua relação com o mundo pode levar a esse desencobrimento autêntico. Isso exige um cuidado profundo ao se relacionar com o mundo, evitando a alienação na rotina cotidiana e na tecnologia. A tecnologia, para Heidegger, reduz tudo a recursos a serem manipulados, promovendo o esquecimento do *ser*. A arte, por outro lado, oferece uma abertura ao *ser*, permitindo sua revelação de forma mais genuína. Portanto, a saída do esquecimento do *ser* exige uma transformação radical na forma como nos relacionamos com o mundo, redescobrimo o *ser* através do poeitar, reflexão filosófica e uma vida mais consciente.

[...] A filosofia não estará apta a efetuar uma transformação imediata na presente condição do mundo. Isto é verdadeiro não apenas para a filosofia, mas para todo pensamento meramente humano e empenho. Só um deus pode nos salvar. A única possibilidade que nos é deixada é a de preparar uma espécie de prontidão, através do pensar e do poeitar, para o aparecimento do deus ou para a ausência do deus em tempo de decadência; pois, perante a face do deus ausente, nós naufragamos. (Heidegger, 1976, p. 277)

A salvação através do pensamento e da abertura ao “deus ausente” revela uma atitude de humildade diante da condição humana e das limitações do nosso agir, estando aí a “serenidade” heideggeriana enquanto saída do processo de esquecimento. A “serenidade” (*Gelassenheit*), com seu “sim e não” ao mundo técnico, aponta para um desapego que, embora não elimine a tecnificação, nos permite viver com ela sem sermos dominados. Isso se conecta

à ideia de Heidegger de que a filosofia e o pensamento humano não podem transformar imediatamente a condição do mundo, mas podem preparar a prontidão para o aparecimento de Deus ou para a sua ausência, ou seja, para o mistério que transcende nossa capacidade de controle. Ambos os conceitos, então, sugerem que o ser humano deve estar aberto à grandeza e ao mistério do *ser*, reconhecendo suas limitações enquanto se prepara para a revelação ou ausência desse *ser* superior, como esclarece Heidegger (1945, p. 58): “[...] na serenidade poderia ocultar-se uma persistência (*Ausdauer*) que consiste simplesmente no fato de a serenidade interiorizar (*inne wird*) cada vez mais claramente sua própria essência e nela se instalar persistentemente.”

A filosofia de Vattimo herda a concepção de errância. Vattimo (2018b) encontra essa *aletheia* em suas leituras de Dietrich Bonhoeffer, assim, se insere em uma linha de pensamento que questiona a metafísica objetiva e essencialista, reconhecendo que a verdade não é fixa ou absoluta, mas um campo aberto à interpretação e à mudança. Ele utiliza a ideia de niilismo de Nietzsche para afirmar que a busca por um fundamento último e universal é uma ilusão que deve ser superada. Em vez de buscar um *ser* absoluto, Vattimo propõe uma compreensão do *ser* que se baseia na finitude e na temporalidade, rejeitando a pretensão da metafísica de impor uma verdade universal sobre a realidade. Portanto, a secularização pode ser entendida como a reinterpretação da mensagem cristã em termos abstratos, que mantêm a lógica de necessidade e origem. A ontoteologia ainda exerce sua instigação sobre o pensamento, mas é na pós-modernidade que encontramos um momento de recuperação. Ao aceitarmos a ideia de um pensamento sem *archê*, somos capazes de romper com a metafísica da presença, permitindo-nos, ao mesmo tempo, refletir sobre seus efeitos ao longo da história humana, com alicerce da desconstrução “de um discurso por vir”, como relata Jacques Derrida (2000, p. 65): “De um discurso por vir – sobre o que está-para- vir e a repetição. Axioma: nada está-para- vir sem herança e possibilidade de *repetir*. Nada está-para- vir sem alguma *iterabilidade*.” A repetição e a herança são inseparáveis da possibilidade de futuro, desafiando a ideia de um pensamento puro ou originário, que se relaciona diretamente com o rompimento da metafísica da presença.

Portanto, superar o problema da ontoteologia e o esquecimento do ser significa abandonar a busca por um fundamento transcendente e imutável, um princípio único das coisas, e reconhecer o *ser* como um processo aberto, histórico e finito. Heidegger enfatiza a necessidade de retornar à experiência do *ser* na sua concretude, enquanto Vattimo propõe uma abordagem hermenêutica, que vê o *ser* como interpretado e construído a partir da história e das relações humanas. Ambos, de maneira complementar, oferecem uma visão do *ser* como

dinâmica que se revela na finitude e no diálogo, afastando-se das pretensões absolutistas da metafísica tradicional, mas também prelúdio marcada pela rememoração da *Ge-Stell* (alcance ultrametafísico) e apronta para uma historicidade ou temporalidade *débil* (Vattimo, 1980, p. 184-185), um signo do declínio do qual Heidegger chamou de *Abendland* e o horizonte do *ser* se experimenta como temporalidade *débil*.

Pensamento heideggeriano após o *Ser e Tempo*, poderia ser a que a vê determinada por uma experiência cada vez mais radical da temporalidade do ser, ou do ser como tempo, não porém no sentido em que esta conexão era vivida pelo existencialismo, e antes pela tradição metafísica, em que o tempo era o tempo da decisão, da articulação estruturante dos êxtases – mas também entendendo o tempo como passar, declinar, estaticidade no sentido de sair para fora de si, internando-se num outro que permanece constantemente como outro. [...] O ser é tempo enquanto maturação e envelhecimento, e também efemeridade, mutabilidade atmosférica. (Vattimo, 1980, p. 185-186)

O que constitui o *Ge-Stell* como prelúdio do *Ereignis* é justamente seu caráter móvel e transitivo, que de acordo com Vattimo (1980, p. 182): “*Ge-Stell* é o lugar donde se parte para uma rememoração da diferença”, e também traz o tom ao *An-denken* em um passado que não regressa ao *Grund*, um percurso de ruptura e destituição da relação do caráter peremptório do presente.

A superação da ontoteologia, que contribuiu para o esquecimento do ser, é um ponto central tanto para Heidegger quanto para Vattimo, que rejeitam a redução do *ser* a um conceito absoluto e transcendental. Em vez disso, ambos propõem um retorno à experiência do “ser-aí” (*Dasein*), entendendo o *ser* de um *ente* como verbo que se revela na finitude e na temporalidade humanas. Amparados por Nietzsche, eles desenvolvem uma hermenêutica que transforma a ontoteologia em um processo enfraquecido, considerando o *ser* como um fenômeno histórico e interpretativo, em oposição à ideia da essência fixa. Rejeitando a metafísica essencialista, tanto Heidegger quanto Vattimo enfatizam a historicidade e a pluralidade do *ser*, propondo uma ontologia que reconhece a finitude e a multiplicidade das interpretações como constitutivas da experiência humana, sendo essa uma hermenêutica niilista. De acordo com Vattimo (1980, p. 167): “Deus morreu” tem em Nietzsche um sentido muito mais literal do que quanto em geral se pode acreditar [...] é a constatação de um acontecimento, graças ao qual o ser já não necessita de ser pensado como dotado de estruturas estáveis e, em definitivo, de fundamento.” Logo, a morte de Deus é também uma superação da ontoteologia que permite que a verdade seja vivida como um processo, sem a necessidade de um fundamento fixo, compartilhando a ideia de que

a herança e a repetição são essenciais para entender o futuro do pensamento, rompendo com a metafísica da presença e permitindo uma filosofia mais aberta e histórica.

Está no indício de Heidegger sobre a “saída do esquecimento do ser” estar relacionada com o processo de *aletheia*, onde o *ser* se revela de maneira parcial, ocultando-se novamente após sua revelação, e na conexão à ideia de um Deus que “ilumina e se retira” (Vattimo, 2018b, p. 44) nossa resposta. Ambos os filósofos concebem a verdade como um fenômeno dinâmico, em que o *ser* ou o divino se desvela parcialmente, permitindo uma experiência humana de revelação marcada pela finitude e pelo processo contínuo de ocultação e descoberta.

A finitude, nesse contexto, não é vista como uma limitação a ser superada, mas como uma característica essencial da condição humana. Vattimo (1987, p. 139) sugere que, ao aceitar nossa finitude e a impossibilidade de alcançar um conhecimento absoluto ou transcendente, podemos viver em um mundo mais plural e dinâmico, em que a verdade se manifesta de forma histórica e contingente. Portanto, *Verwindung* defende que a finitude não deve ser negada ou superada, mas impactar um efeito de libertação, pensando a partir do ponto de vista do *Geschick* do *ser*. Essa finitude deve ser vivida em sua totalidade, dentro de um processo que não configura uma nova filosofia, mas um niilismo ativo. Esse niilismo não se baseia na legitimação da ontoteologia dos períodos medieval e moderno, mas propõe uma rememoração da *Lichtung* – uma clareira que permite a emergência da verdade. Trata-se, assim, de uma releitura da tradição filosófica, afastando-nos da busca incessante por progresso e domínio, que, ao invés de negar valores, os reinterpreta criticamente. Essa postura alinha-se com a visão de Nietzsche e Heidegger sobre a criação (ou transvaloração) de novos valores após a dissolução dos anteriores.

4.2 Hermenêutica do Pensamento Fraco pelo núcleo cristão da *caritas*

O pensamento fraco de Vattimo não é somente originado da *caritas* e da *pietas*, embora esses conceitos assumam de fato o contexto do seu pensamento, especialmente no que diz respeito à ética cristã e à religiosidade. Vattimo (1983, p. 125), ao desenvolver a ideia do *pensamento fraco*, se inspira principalmente na filosofia pós-moderna, em especial na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer e na leitura que ele faz dos filósofos Heidegger e Nietzsche, mas com uma ênfase particular na secularização e no cristianismo.

No entanto, a *caritas* (amor cristão, benevolência) e a *pietas* (devotamento religioso, piedade) podem ser vistas como princípios cristãos que, de certa forma, são reinterpretados no pensamento de Vattimo dentro de um contexto pós-moderno. O pensamento fraco, em Vattimo, critica a rigidez do pensamento metafísico, o que pode ser relacionado a uma compreensão mais flexível e não dogmática da ética cristã.

Portanto, enquanto esses conceitos cristãos não são diretamente a origem do pensamento fraco de Vattimo, eles podem ter contribuído para moldar a forma como ele pensa a ética cristã no contexto da secularização e da fragilidade das grandes narrativas, isso é, *caritas* e *pietas* são reinterpretados dentro de uma ética pós-moderna, adaptada à fragilidade e contingência do mundo contemporâneo.

Vattimo é um dos intérpretes a concordar que existe na expressão “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*”, advinda das ideias de Hans-Georg Gadamer e que gerou uma obra publicada em 2001, com as colaborações de Rüdiger Bubner, Richard Rorty, Erwin Teufel, Gianni Vattino, Michael Theunissen, Jürgen Habermas, Günter Figal e Hans Ulrich Gumbrecht uma defesa de que linguagem é *ser* (Torres Neto; Souto, 2023, p. 32-33). Ele principia sua argumentação ao se deter em um aspecto quase marginal naquela frase de Gadamer, como uma vírgula. O filósofo de Turim também identifica na filosofia de Heidegger a radicalidade que implica o descobrimento do caráter linguístico do *ser*, levando em conta o silêncio, como lugar de diferença ontológica e também espaço religioso.

O ser humano, ser de linguagem, é também alguém voltado para os valores, para a reflexão sobre a ética, logo, a linguagem original exprime diretamente o *ser*, mostra-o, revela-o e o traz para o *lumen*. A filosofia de Heidegger além de ter o foco de ser uma ciência da transcendência, instigou Vattimo a seguir o caminho de uma filosofia hermenêutica da qualificação da linguagem, ou como ele mesmo relata em *O futuro da religião* (2006a, p. 67): “a hermenêutica, em seu sentido mais radical, expresso na frase de Nietzsche e na ontologia de Heidegger, é o desenvolvimento e a maturação da mensagem cristã.”

Se o *ser* é linguagem, em Vattimo (2010, p. 40), podemos pensar o problema do esquecimento do ser na religião na revelação da transição da *veritas* à *caritas*, como ele justifica na obra *Cristianismo e relativismo*, sinalizando uma transformação radical na compreensão do cristianismo, afastando-se da noção de uma verdade objetiva e fundamentalista, marcada por um Deus-fundamento ontoteológico, e indo em direção a uma ética pautada pela caridade. O cristianismo, em sua visão, não é uma revelação de verdades absolutas, mas o anúncio de uma

mensagem de salvação que se desvia da violência messiânica, propondo a dissolução dos princípios metafísicos que estruturam a realidade, captando a linguagem no acontecimento. A *caritas*, para Vattimo, se torna o núcleo das nossas experiências de mundo e a exigência de respeito pelo outro, sendo um conceito que vai além da mera assistência, tocando na esfera existencial e na relação entre os indivíduos. Voltamos à religião porque se compreendeu que todos os conhecimentos que se consideravam definitivos dependem da história.

Esse movimento de transição também envolve uma reinterpretação da verdade, que, em vez de ser vista como fixa e absoluta, torna-se um consenso prático entre os seres humanos em determinado tempo e espaço, com vocação política. A hermenêutica do pensamento fraco, que propõe a verdade como aberta e não fixa, visa criar mundos e não impor sistemas fechados de conhecimento. Em lugar da *veritas*, Vattimo propõe a *caritas* como uma verdade que se desvia dos dogmas tradicionais e orienta o cristianismo para a prática do amor. Esse novo entendimento de Deus, *Deus caritas est*, remete a uma figura divina que não busca servos, mas amigos, propondo uma fé não mais fundamentada no medo, mas na caridade e na interpretação. Assim, o cristianismo não religioso se apresenta como uma verdade secularizada, onde a “*caritas*” desmitologiza⁸⁰, assim como pensava Bultmann (2001) com a demitização da fé, a história e transforma o campo da historicidade em um terreno de compreensão aberta, em que o ato cristão desvela o ato de amor, sob toda e qualquer tentativa de revelação de verdades absolutas. Vattimo (2006) quer converter a ética da *veritas* para o apelo prático da *caritas*, essa noção de *caritas* é também pautada dentro da encíclica de Bento XVI – *Deus Caritas est*, que defendia a presença do *ser* na reflexão teológica como essencial, afirmando que não pode haver teologia sem metafísica. Essa posição levou à condenação ou investigação de muitos teólogos durante os pontificados de João Paulo II e Bento XVI, logo, a hermenêutica do pensamento fraco é também uma conversão do mote ontoteológico, como também observa Flavio Lazzarin:

Encontramos essa posição nos frequentes discursos do Papa Bento XVI, que defendeu como tradição católica constitutiva e indispensável a presença do “*ser*” na reflexão teológica. Uma posição tão radical que o teólogo-papa chega a afirmar que não pode haver teologia sem metafísica. Foi também – e talvez principalmente – com base nesse critério que, durante os trinta anos dos pontificados de São João Paulo

⁸⁰ Para Vattimo, Rudolf Karl Bultmann (1884-1976), teólogo alemão, é um precursor essencial da leitura hermenêutica do cristianismo. Sua proposta de desmitologização inaugura o caminho para uma fé liberta do aparato mítico e metafísico. No entanto, Vattimo considera que Bultmann não leva essa tarefa até o fim. Ele radicaliza o processo, vendo a desmitologização como parte do movimento de enfraquecimento (*kénosis*) próprio da mensagem cristã. Para Vattimo, o cristianismo deve assumir plenamente seu caráter histórico, interpretativo e caritativo. Assim, Bultmann representa um ponto de partida, mas não de chegada.

II e Bento XVI, muitos teólogos, cerca de duzentos, foram condenados ou investigados pela Congregação para a Doutrina da Fé. (Lazzarin, 2023).

A Hermenêutica do Pensamento Fraco, dentro do contexto do núcleo cristão da *caritas*, pode ser justificada pela expressão *Deus caritas est* (“Deus é amor”) ao articular a fragilidade humana com a ideia do amor divino como força que transcende e redime a limitação do ser humano, cabendo ao cristianismo uma historicidade de ética não agressiva. O Pensamento Fraco é a defesa de que a hermenêutica é uma via não coercitiva de comunhão intersubjetiva, que não busque mais procurar o *ser* original, já que o mesmo não é possível e podemos verificar isso no diálogo entre Vattimo e Jacques Derrida em *A religião: o seminário de Capri* (2000), mas sim o *ser* enquanto vestígio, lembrança, consumido e enfraquecido, como argumentado por Vattimo (2018b, p. 103). E é nessa confusão que está a concepção de tomar autenticidade e autonomia, uma teoria forte e dialógica, o sustentar de Heidegger, Nietzsche, Girard, Bonhoeffer e Gadamer enquanto metodologia genealógica interdialogal da história política do ocidente.

Se ouvimos vozes demais e não inventamos uma voz nossa, ali no meio, bom, nos perdemos, não estamos mais aqui, desaparecemos. O pensamento fraco era, portanto, uma teoria forte, uma proposta filosófica forte. E – parecia-nos – também muito civilizada, muito “razoável”, muito “dialógica”, muito pouco arrogante, visto que, além do mais, uma parte integrante do pensamento fraco era a predileção por uma ética não agressiva. (Vattimo, 2018b, p. 103-104).

Reconhecendo a história do *ser* e sugerindo que a realidade é compreendida de maneira múltipla e interpretativa, podemos alinhar o conceito de pensamento fraco com a fé cristã, especialmente a partir do ponto de vista da *caritas*. Podemos entender o amor de Deus como uma manifestação de compaixão diante da vulnerabilidade humana. *Deus caritas est*, que também está presente no pensamento da encíclica de Bento XVI, não só revela que Deus se expressa por meio do amor, mas também implica que, diante da fragilidade e imperfeição humana, a caridade é uma forma de redenção e acolhimento. A *caritas*, enquanto organização de ação social que não está somente refém da igreja, reflete essa lógica ao atuar em favor dos mais necessitados, sendo a caridade um caminho de cura e transformação. Assim, a Hermenêutica do Pensamento Fraco justifica-se pelo reconhecimento de que, na fragilidade do ser humano, o amor divino, expresso como caridade, se torna um meio para a superação das limitações e para a construção de um mundo mais justo e compassivo, pelo acontecimento (*Ereignis*), a revelação do *ser* de forma não-dominante, onde o amor divino também revela a

verdade do *ser* por meio da fragilidade e da vulnerabilidade humana, em um processo contínuo de abertura e acolhimento da linguagem.

4.3 Um caminho ético e político – a saída do *ser* também é revelação Cristã

A superação do esquecimento do *ser* tem de ser um caminho ético e político, tendo compromisso com a tolerância, a liberdade e a negociação constante das diferenças, buscando uma sociedade que, ao invés de reprimir a multiplicidade, a celebre como princípio fundamental. O esquecimento do *ser*, de acordo com Heidegger (2015), se manifesta como uma alienação do *ser* humano de sua própria existência autêntica, substituída pela objetificação e pela organização total do mundo em moldes racionais e metafísicos. A obra de Vattimo, por sua vez, propõe que esse esquecimento não deve ser interpretado como um destino inevitável, não é um motivo teórico, mas como um processo histórico que pode ser invertido por meio de um movimento que transcenda os limites da razão instrumental e do domínio do *ente*.

Vattimo (1996a) defende que a obra de Heidegger em *Sein und Zeit* revela o objetivo central de seu pensamento: romper com a tradição metafísica, que historicamente identifica o *ser* com os *entes*, incluindo a concepção de Deus presente em Aristóteles e São Tomás. Heidegger buscou, assim, evitar a redução do *ser* a um objeto passível de ser calculado, manipulado e compreendido apenas em termos de sua “presença”. Esse tipo de pensamento, para Heidegger, falha em apreender a verdadeira essência da existência humana, que é essencialmente temporal e não pode ser limitada à mera presença objetiva. Além disso, ao tratar o *ser* como um *ente*, sustenta uma abordagem política que considera os indivíduos como objetos a serem controlados, em vez de seres humanos autênticos. A crítica de Heidegger à metafísica, portanto, não se baseia exclusivamente em argumentos teóricos ou filosóficos (uma vez que a própria metafísica é, em si, problemática), mas também nas suas implicações práticas, que se refletem em movimentos artísticos e intelectuais do início do século XX, como o expressionismo e as ideias de Ernst Bloch. Para Vattimo (2017, p. 55), essa crítica está diretamente vinculada à proposta de Friedrich Nietzsche de buscar um sujeito dionisíaco⁸¹, assim como um “último Deus”, desvinculado da ontoteologia.

⁸¹ Em “O Sujeito e a Máscara” (2017), Vattimo explora a oposição entre dois modelos de “sujeito” inspirados em Nietzsche: o dionisíaco e o apolíneo. O sujeito dionisíaco é caracterizado pela liberdade radical, pela irracionalidade e pela dissolução das fronteiras, associando-se ao caos e à transitoriedade do mundo, onde a experiência é vivida de forma intensa e sem o controle da razão. Em contrapartida, o sujeito apolíneo busca ordem, harmonia e clareza, estruturando a realidade por meio de verdades absolutas e controladas. Vattimo utiliza esses modelos para refletir sobre a natureza do sujeito moderno, que, enquanto o sujeito dionisíaco se permite à fluidez

A obra de Vattimo então nos abre espaço para uma compreensão criativa da existência, uma hermenêutica criadora de mundos que valoriza a subjetividade, o reconhecimento da alteridade e a aceitação das diferenças.

Para Vattimo (2018b, p. 125), o movimento de superação do esquecimento do ser é também uma saída de ordem revelacional, com raízes na tradição cristã. Captado pela hermenêutica e pela filosofia de Heidegger, a experiência cristã é uma revelação que se afasta da metafísica tradicional e de suas implicações de poder e controle. A revelação cristã não impõe um sistema dogmático, mas abre espaço para a fragilidade do *ser*, expressa na linguagem, e para a aceitação da finitude humana, ao mesmo tempo em que reconhece sua potencialidade criativa. Essa revelação, portanto, não representa uma perda ou negação do *ser*, mas uma saída que se configura como uma libertação dos impérios da razão, presente também na história de como usamos nossa linguagem frente à metafísica, que também ressoa na obra de Heidegger, que questiona o que significa o *ser*:

Heidegger, ao se colocar o problema do que significa o Ser – se funciona mesmo para nós, que somos entes finitos, que nascemos, morremos, temos problemas – também leva isso em conta. O resultado é que o Ser, para Heidegger, bom, para falar a verdade, não sei bem o que é e nem ele sabe direito, com certeza sabe que não pode ser um objeto. É, talvez, essa “coisa”, entre aspas, que se anuncia nas línguas das culturas às quais já somos lançados desde o início. O Ser acontece, portanto, na linguagem. Mas como? Na conversação. Isto é, na língua viva que fala uma humanidade. Naturalmente, o Ser não deriva disso, mas se dá assim. E se o Ser é acontecimento, pode-se também pensar que o Ser nada é senão isso: o sentido da palavra “Ser” na história de nossa língua e no uso que damos a ela. (Vattimo, 2018b, p. 125)

No contexto ético e político, a superação do esquecimento do ser propõe a reconstrução das relações humanas, fundamentadas na humildade, na aceitação das limitações e na busca por um modo de vida mais genuíno, que rejeita a violência e a imposição de verdades absolutas. A ética vattimiana, ao se afastar da busca pela totalidade, aposta na pluralidade e na convivência das diferenças como caminhos para uma convivência mais justa e verdadeira. Em termos políticos, isso se traduz na promoção de uma democracia mais inclusiva e plural, onde as relações de poder não se baseiam na imposição de uma visão única, mas no reconhecimento das multiplicidades e das singularidades.

e à multiplicidade, o sujeito apolíneo tenta estabelecer uma identidade estável e um entendimento racional da realidade.

Assim, para Vattimo, superar o esquecimento do ser é, simultaneamente, um movimento de libertação pessoal e coletiva, cuja possibilidade se encontra na aceitação da finitude, na vivência da revelação cristã e no abandono das estruturas de dominação. Esse processo envolve, portanto, uma reconfiguração ética e política, na qual a busca por uma verdade absoluta e totalizante é substituída pela valorização da subjetividade, da liberdade e da convivência respeitosa com o diferente. Além disso, a filosofia, ao desfundamentar os saberes tradicionais, também contribui para esse movimento, pois ela não busca mais oferecer uma base universal e definitiva para o conhecimento, mas, ao contrário, questiona as certezas absolutas, permitindo uma abertura para a pluralidade e para a desconstrução das estruturas de poder que limitam o entendimento humano. Essa abordagem filosófica reforça a ideia de que o conhecimento deve ser dinâmico e em constante diálogo com a realidade, sem pretensões de totalidade ou dominação, e está aqui o que Vattimo defendeu ser a tarefa da filosofia, revelada pela historicidade do *ser*, a suspensão da peremptoriedade das coisas que se dão:

A filosofia acaba por ser como que uma suspensão da peremptoriedade das coisas que se dão, que estão ali. Platão pensava a filosofia como algo que fundava os outros saberes. Eu penso a filosofia – eu, não Heidegger – como aquilo que desfundamenta os saberes. No sentido de mostrá-los como dependentes dessa historicidade do Ser que está como que perdida nas origens sempre pouco claras, nos mitos... (Vattimo, 2018b, p. 126)

Foi na leitura de *A época das imagens do mundo* que Vattimo (2006a, p. 66) relata ter encontrado o pensamento heideggeriano, o qual revela um processo em que, ao estarmos imersos nele, precisamos encontrar um fio condutor para nos situarmos dentro desse processo como intérpretes, e não como simples registradores objetivos de fatos. Nesse contexto, surge a ideia de um ser humano capaz de compreender a realidade, superando o eurocentrismo. Esse processo reflete o *ser* dos *entes*, que é progressivamente substituído pelas antigas ênfases de racionalidade e no controle, características do ser humano moderno. Esse movimento rompe com a concepção de *subjectum*, um *ser* que se define pela capacidade de sujeitar e organizar a realidade de forma racional e técnica, tornando impossível apresentar uma imagem do mundo estável e unívoca:

Nietzsche nomeou como niilismo e que para Heidegger é o fim da metafísica. Tal evento é constituído pelo fim do eurocentrismo, pela crítica da ideologia, pela dissolução da evidência de consciência através da psicanálise, pelo explícito pluralizar-se das agências de informação, os *mass medias* que, como já havia antecipado Heidegger no ensaio sobre “A época da imagem do mundo” (*Die Zeit des*

Weltbildes), tornam impossível dar *uma* imagem do mundo. Em seguida, Lyotard chamou tudo isso de fim da metanarrativa. (Vattimo, 2006a, p. 66)

Para o bem-estar humano, social e político, é essencial superar essas estruturas de dominação e violência. É porque pensamos no infinito que vemos nossa finitude, para que não caiamos mais no processo de duplo esquecimento, isso é, aquele que desloca a questão do *ser* para Deus ao invés de explicar o *ser*, isso somado à técnica. Para isso, Vattimo (2017) propõe a superação da rigidez apolínea em favor da abertura proporcionada pelo dionisíaco, conceito que Nietzsche desenvolve para expressar a irracionalidade criativa e a aceitação do caos. Essa mudança de perspectiva permite uma nova interpretação do ser humano e de seu papel no mundo, que não mais se limita à imposição de uma lógica racional e ordenada, mas sim à liberdade e à criatividade do indivíduo, que elucidam configurações internas de si mesmos, logo a violência é apolínea e infinita e essa terá de ser superada pelo dionisíaco na finitude, Vattimo trabalha essa dicotomia no seguinte trecho:

a relação entre dionisíaco e apolíneo não é aquela entre dois momentos históricos distintos; o apolíneo é uma configuração interna ao próprio dionisíaco, que o dionisíaco põe e tende a superar. A máscara má nasce “dentro” da máscara boa, como resposta às exigências que, uma vez satisfeitas, lhe tiram toda “legitimidade” histórica. (Vattimo, 2017, p. 55)

No entanto, lidamos também com a subjetividade que nasce da tradição realista, ao afirmar que a realidade é organizada e reproduzida a partir de uma razão estruturada, que acaba negando a força vital do dionisíaco, sendo justamente o que desafia a ordem e a previsibilidade. O mundo apolíneo, com sua busca pela definição e pelo controle, acaba se fechando sobre si mesmo, recusando qualquer contato com o que é diferente ou imprevisível. Esse fechamento se conecta à análise de Heidegger (1998), segundo Vattimo, que vê nessa atitude a perda do sentido original da verdade, que se torna cada vez mais distante e esquiva.

A obra de Vattimo defende a experiência filológica de Nietzsche de que é preciso dar espaço ao dionisíaco, como um enfraquecer do ser humano racional e metafísico, permitindo que o ser humano recupere sua capacidade de criação e de liberdade. O enfraquecimento das imagens do mundo é, sobretudo, uma proposta dionisíaca, acontece quando o ser humano moderno, preso à metafísica e ao controle da razão, é levado a questionar sua própria imposição de verdade e poder, não mais reduzindo o *ser* a algo calculável. Esse ser humano, por ser repetidor das verdades estabelecidas, acaba se tornando inautêntico, comprometendo o espírito

criativo e promovendo o esquecimento do ser. Assim, para superar esse domínio da razão, é necessário dissolver o ser humano subjetivo que legitima a violência e a imposição de verdades absolutas, já que a multiplicidade de imagens no mundo moderno (Vattimo, 1983, p. 15-16) resulta da especialização das linguagens científicas, que se expandem para o campo da comunicação social e dos *mass media*. Argumenta-se que a dissolução da metafísica e a superação da relação sujeito-objeto, típica da Modernidade, são possíveis ao questionar a imposição das verdades estabelecidas pela razão. O ser humano moderno, inautêntico e repetidor das verdades dominantes, compromete sua criatividade e esquece o *ser*. Esse movimento visa enfraquecer as imagens de um mundo calculável, dando espaço para novas possibilidades e valores. Ao questionar essas verdades, busca-se uma ruptura com a história dominante e uma revalorização de outras perspectivas e futuros possíveis.

[...] é a expressão da cultura dos dominadores: a história como linha unitária é, na verdade, apenas a história disto que venceu; ela se constitui ao preço da exclusão, antes na prática e, em seguida, na memória, de uma multidão de possibilidades, valores, imagens: é indigno para esta liquidação, mais que o desejo de assegurar um destino melhor a aqueles que virão, isto que, sem dúvida, move. (Vattimo, 1983, p. 15-16)

Se a saída do *ser* também é uma revelação cristã, que possui sua contraparte na secularização, Vattimo (2018b, p. 44) encontra aí o caminho de saída do esquecimento do ser, não como um retorno do *ser*, mas como um processo histórico que revela, em seu entorno, que se retira e se afasta, iluminando justamente na medida em que se retira. Sua interpretação de Dietrich Bonhoeffer oferece uma proposta de desinstitucionalização, baseada na superação das grandes narrativas e das estruturas de poder rigidamente estabelecidas, incluindo as instituições religiosas tradicionais. Vattimo (2018b) sugere que a dissolução das certezas absolutas e a valorização da pluralidade e da contingência possibilitam uma experiência cristã mais autêntica e pessoal, sem a mediação das igrejas ou dos dogmas institucionalizados, onde não se busca “encontrar Deus”, mas ser “encontrado” por ele, como Bonhoeffer (2020, p. 89): “encontrar Deus no que conhecemos, a vida cotidiana”. Cabe ao pensamento fraco se alimentar do cotidiano da história e interagir em meio a ela, transformando-a, estando o entorno do *ser* e o divino não mais nas realidades absolutas, mas na forma humana natural, que ilumina e se esvai. A verdade, através da *aletheia*, surge como uma linguagem de revelação fragilizada – possivelmente desvinculada de qualquer conotação religiosa, mas ainda assim capaz de libertar e redimir. Semelhante à linguagem de Jesus, que impressiona e transforma, ela exerce um poder tanto de fascínio quanto de intimidação. Trata-se de uma linguagem dos fracos, que se revela

nos próximos, preparar a vinda da graça pelo revelar do *ser* associada a uma hermenêutica da fragilidade.

[preparação do caminho] é uma missão de enorme responsabilidade para todos quantos sabem da vinda de Cristo. O faminto precisa de pão, o desabrigado de moradia, o injustiçado de direito, o isolado de comunhão, o indisciplinado de ordem, o escravo de liberdade. Deixar o faminto com sua fome, alegando que na miséria o irmão estaria mais perto de Deus, seria blasfemar a Deus e ao próximo. Por causa do amor de Cristo, que tanto vale para o faminto como para mim, repartimos o pão com ele, compartilhamos o teto. Se o faminto não chegar à fé, a culpa recai sobre aqueles que lhe negaram o pão. Providenciar pão para o faminto é preparação para a vinda da graça. (Bonhoeffer, 2020, p. 89)

Bonhoeffer falava de um Deus que “veio” na encarnação de Jesus Cristo, mas que, ao mesmo tempo, permanece presente de forma contínua em nossa esperança. O “Deus que virá” no futuro já se fez presente no passado, e essa presença não é fixa, mas contínua e repetitiva. Ele já veio, e, por isso, podemos confiar que ele sempre iluminará. Bonhoeffer (2007, p. 11-12) ainda esclarece pela pergunta: “Quem consegue viver do futuro como se ele fosse o presente? Somente quem sabe que aquele Deus que virá, na verdade, já veio. Que o mesmo Deus que se encarnou na história é o primeiro e será o último.”

Portanto, a “luz” a que se refere Bonhoeffer (2020, p. 89) é esse lampejo da presença de Deus, que aparece e se retira, mas nos guia e nos dá a confiança de que ela será finalmente definitiva. Isso implica uma relação com o futuro que não é simplesmente uma espera passiva (niilismo), mas ativa, pois acreditamos que o futuro está sendo continuamente moldado pela presença que já se revelou, uma escatologia que não aponta para um fim, mas para a realização contínua da verdade e do *ser*. O que ele sugere é que, para viver essa verdade, é necessário estar atento a essa realidade que transcende o tempo: Deus já veio, mas também sempre virá e Vattimo vê nessa interpretação, a partir de sua lente Nietzsche-Heideggeriana, a saída para o esquecimento do *ser* (Vattimo, 2018b, p. 44).

A fé cristã não se caracteriza pela adesão a uma verdade absoluta imposta por uma instituição, sofre um desfundamento, abrindo o *ser* humano ao enfraquecimento, à misericórdia e à liberdade. Essa abordagem, inspirada pela hermenêutica e pela visão de Nietzsche, permite que o cristianismo seja vivido sem as estruturas rígidas da Igreja católica, sem máscaras ou identidades impostas, enfatizando uma espiritualidade mais livre e menos dependente da institucionalização, o que Vattimo considera um reflexo do verdadeiro espírito religioso cristão.

EPÍLOGO

A presente dissertação analisou a secularização no pensamento de Vattimo, aqui atravessamos suas instigações filosóficas, sua visão frente aos diferentes autores da história da filosofia em diálogo com a teologia, as crises e o processo niilista, bem como a ontologia da qual consolida o processo percorrido pela secularização: da *veritas* à *caritas*. Esta transição representa a realização da concepção de sua ideia de superação da metafísica (*Verwindung*), que representa a superação e transformação da tradição filosófica na ontologia da atualidade. Assim, reconciliando a finitude humana com o pensamento pós-metafísico, unida à sua proposta do cristianismo como não-religião, à luz do problema do esquecimento do ser e da superação da metafísica. Com base em sua hermenêutica niilista e no impacto heideggeriano, Vattimo se estabelece como um autor relevante para as Ciências da Religião, trabalhando com a religião, em especial o cristianismo, em uma perspectiva que se distancia das estruturas dogmáticas e institucionais, enfatizando a caridade, o enfraquecimento das verdades absolutas e o papel interpretativo da tradição.

Ao longo do estudo, observamos como a secularização em Vattimo não se configura como um abandono da religião, mas uma redução do sagrado, um processo do desdobramento interno do cristianismo que leva à sua própria dessacralização. Nesse sentido, o cristianismo como não-religião não se opõe à fé, trata-se de uma fé não mais estruturada em bases metafísicas rígidas, recuperando o sentido original da mensagem cristã como um chamado ao amor e à liberdade interpretativa. Essa visão ressoa diretamente com o diagnóstico heideggeriano do esquecimento do ser: ao longo da história da metafísica ocidental, o *ser* foi reduzido a categorias fixas e objetivas, afastando-se de sua abertura originária. O cristianismo tradicional, ao se tornar uma instituição dogmática, teria participado desse esquecimento, enquanto sua secularização, segundo Vattimo, possibilita a reapropriação do *ser* em uma perspectiva hermenêutica.

O desafio que a Igreja enfrenta, portanto, é essencialmente interno e historicamente contingente. O verdadeiro adversário da fé cristã não reside no ateísmo, no secularismo ou no anticlericalismo, mas na religiosidade que se fecha ao diálogo com o outro e quer inserir verdades. Muitas vezes, as pessoas estão tão imersas em sua própria espiritualidade e em uma visão egocêntrica de fé que acabam não deixando espaço para Cristo em suas vidas. Vattimo (2004b) deixa reflexões para a fé cristã, que frequentemente se transforma em uma expressão de autoafirmação e poder, distorcendo seu verdadeiro propósito, que é a vulnerabilidade e o acolhimento. Para ele, a Igreja deve se afastar de uma espiritualidade centrada no sucesso e no controle, retornando à fragilidade e ao diálogo que são fundamentais ao cristianismo autêntico

– ou seja, iluminar para, ao mesmo tempo, se retirar. O cristianismo, assim, põe fim a um tipo de religiosidade tradicional metafísica, realizando, de fato, o que Vattimo previu: “uma religião não religião”, onde a fé se despoja das formas rígidas e se abre a uma experiência mais livre, menos institucionalizada. Essa perspectiva se reflete na crescente afirmação de muitas pessoas que defendem que não se precisa de religião, mas de Jesus, argumentando que separar o cristianismo da instituição religiosa nos permite retornar às raízes do cristianismo e às intenções genuínas de Jesus.

Dessa forma, Vattimo não apenas problematiza a relação entre religião e modernidade, mas também propõe uma superação da metafísica que não se dá por ruptura, mas por enfraquecimento. Sua perspectiva permite repensar a espiritualidade no contexto pós-moderno, abrindo espaço para um cristianismo pós-metafísico que dialoga com o pensamento fraco, a pluralidade e a abertura ao outro. No entanto, sua abordagem também levanta desafios e questionamentos, especialmente no que diz respeito à possibilidade de uma tradição religiosa manter-se sem fundamentos absolutos e às implicações políticas de uma fé desinstitucionalizada, ainda tendo de lidar com aquilo que de fato estaria na chave do que acaba com a religião: o pensamento forte nostálgico (fundamentalismo), mas ainda acreditando que a experiência religiosa cristã de hoje não tem mais a ver com verdade, criação, leis naturais, ou mesmo sobre um Deus absoluto, nos aproximamos daquilo que Bonhoeffer refletiu, a defesa religiosa da eliminação progressiva do domínio, como relata o autor:

Por que não considerar esta ideia como uma profecia histórica, como a afirmação de um momento que está, justamente, se realizando na história da salvação, aqui e para nós? No passado, o Cristianismo se difundiu e consolidou por meio da construção de um edifício dogmático e disciplinar, de um grande espírito missionário, cúmplice, aliás, do imperialismo ocidental. Os povos se submeteram a Cristo na esperança de uma outra vida: nunca, ou quase nada, tomando o *Evangelho* como um manual revolucionário (finalidade da Teologia da Libertação!). Hoje, no entanto, quando nem mesmo o Papa sonha em converter Dalai Lama – e quando até a esperança na salvação apenas no além cede espaço à proposta (de Joaquim de Fiore), de começar a construir o mundo novo desde agora –, talvez a fé e a esperança devam, realmente, abrir um mais novo espaço à caridade. A experiência religiosa cristã não tem mais nada a ver com a “verdade” (sobre a criação, sobre as leis “naturais”, sobre o próprio Deus – “um Deus que é, que não é” (Bonhoeffer) – e, portanto, com a autoridade de Igrejas, Estados, soberanos. A experiência religiosa, justamente para ser fiel ao *Evangelho*, tem hoje que percorrer a vida da solidariedade e da progressiva eliminação do domínio. De resto, foi um grande pensador cristão (conservador), como Jacques Ellul

– que vale a pena citar –, que falou de uma “anarquia no Cristianismo” ...e a sua palavra é mais atual do que nunca. (Vattimo, 2010c, p. 172)

A concepção de que Deus está além da essência e existência implica que qualquer tentativa de argumentar pela sua existência limitaria a transcendência divina, negando a profundidade do seu *ser*, portanto, argumentar que Deus existe seria negá-lo. Bonhoeffer (2020), em sua proposta de um “cristianismo secular”, critica a atribuição de agência divina a fenômenos inexplicáveis, condenando a visão de Deus como um “ícone” nas lacunas do conhecimento humano. Para ele, a fé genuína não depende de uma estrutura religiosa tradicional, mas emerge da vivência ética no mundo. Vattimo, por sua vez, absorve a concepção de Bonhoeffer e defende a desmitologização da religião, propondo que a modernidade supere o mito de Deus e viva uma espiritualidade desvinculada de explicações sobrenaturais, focando na fragilidade humana e na ética relacional. Ambos os pensadores sugerem uma abordagem radicalmente secular, mas ainda profundamente religiosa, para o cristianismo. A crítica de Bonhoeffer (2020) ao “Deus das lacunas” e sua proposta de um “cristianismo sem religião” buscam resgatar uma experiência de fé autêntica, longe das explicações pragmáticas da modernidade, alinhando-se à crítica de Heidegger ao esquecimento do ser que ampara nossa problemática. As obras de Vattimo e Bonhoeffer propõem uma vivência ética que desafia a superficialidade das doutrinas religiosas. Vattimo, ao defender a desmitologização, também busca superar o esquecimento do ser, oferecendo uma espiritualidade secular que se afasta dos mitos e da transcendência explicativa. Ambos propõem uma espiritualidade mais autêntica, centrada na relação ética e na experiência genuína do *ser*, por isso, Vattimo (2018b, p. 44) também assume sua leitura de Bonhoeffer como a historicidade para a saída do esquecimento do ser, uma pós-metafísica (Vattimo, 1987, p. 11).

Para Vattimo (2018b, p. 127), a pós-modernidade, em sua leitura de Heidegger (1998), é uma época em que a especialização das ciências gera imagens do mundo inconciliáveis, impossibilitando uma visão única e totalizante. Nesse contexto, a religião também deixa de ser uma verdade absoluta, tornando-se uma experiência plural. Assim, na pós-modernidade, a religião é vivida como diversidade, aberta ao diálogo e à convivência com outras formas de saber. É fundamental compreender que a pós-modernidade, enquanto um fenômeno cultural e intelectual, não é, por si só, uma ponte entre a religião e a filosofia, o pensamento de Vattimo é. A pós-modernidade, com sua ênfase na pluralidade de perspectivas e na desconstrução de grandes narrativas, pode ser vista como um momento de crise ou reavaliação das verdades

absolutas e das certezas que marcaram as épocas anteriores e, portanto, é também campo de exploração das Ciências da Religião, onde as crenças e práticas religiosas se apresentam como fenômenos dinâmicos e em constante diálogo com outras formas de saber.

Vattimo propõe uma leitura da pós-modernidade que resgata a possibilidade de uma verdade, mas não uma verdade absoluta ou universal. Para ele, a pós-modernidade não deve ser compreendida como um “vale-tudo” relativista, onde qualquer perspectiva é igualmente válida, mas sim como uma interpretação hermenêutica da realidade. Nesse contexto, a hermenêutica, enquanto a arte da interpretação, se torna central para entender a verdade não como fixa e imutável, mas verbo de revelação no acontecimento, na experiência vivida e na relação com o outro. A leitura de Vattimo não deve cair no relativismo puro e simples, como uma negação de qualquer forma de verdade, mas propõe uma verdade (*aletheia*) que é imanente ao processo histórico e comunicativo. A verdade não é mais externa ao ser humano, mas que se constrói e se revela no diálogo e na interação, estando ligada ao *Geist* (espírito), mas não se revela de maneira cartesiana ou evidente (Vattimo, 2006, p. 109). Em vez de uma certeza absoluta, a verdade é histórica e interpretativa, sendo construída ao longo do tempo, logo, o *Geist* não conclui sua história de forma racionalista.

Nesse sentido, a relação humana e o acontecimento têm um papel crucial, pois é por meio deles que a verdade se manifesta. A verdade não é mais um dado transcendental, mas imersão na própria facticidade da vida cotidiana, ou seja, na concretude da experiência, sendo o conceito de *caritas* (ou caridade) também significativo. Vattimo defende na *caritas* uma forma de vínculo e de relação que permite a transcendência do ser humano em relação a si mesmo e ao outro. A *caritas* não se define apenas pela doação, mas também pela abertura à alteridade, pela capacidade de estabelecer uma relação que não seja baseada no poder ou na dominação, mas no reconhecimento do outro como um ser igualmente digno e real. A *caritas* se inscreve, assim, numa ética relacional, que valoriza a construção de sentido no encontro com o outro, e não numa busca por verdades absolutas e excludentes.

Finalmente, a *pietas* (ou piedade) de Vattimo se coloca como uma forma de sensibilidade ética e religiosa que, embora ancorada na facticidade da vida humana, busca ser uma abertura ao transcendente. No entanto, essa abertura não é para um destino distante e absoluto, mas para uma distância que se revela no movimento de cuidado, no olhar atento para as necessidades e realidades do outro. Assim, a *pietas* está imersa na historização, uma interpretação que não é desamparada, mas que encontra na relação com o outro uma base para o sentido e para a verdade.

Defendemos, portanto, que a proposta vattimiana de um cristianismo como não-religião contribui significativamente para os debates sobre secularização e pós-modernidade. Seu pensamento oferece uma alternativa tanto ao fundamentalismo religioso quanto ao secularismo radical, sugerindo uma via intermediária em que a fé se mantém, mas sem as amarras da metafísica tradicional. Assim, Vattimo reabre o espaço para uma experiência religiosa mais livre e interpretativa, resgatando o potencial emancipador do cristianismo.

O *ser* é um envio-transmissão (Vattimo e Rovatti, 1983, p. 22): para Vattimo, aqui ainda mora o perigo, ou seja, caso não se pense pela debilidade do *ser*, é possível cair na reapropriação da totalidade da metafísica ou da dialética. Por isso, a defesa em suas obras de que o *ser* é marcado por um enfraquecimento, que é um aspecto da própria realidade, só podendo existir como temporalidade, como transmissão de mensagens linguísticas de uma época para a outra, sendo a linguagem a casa do *ser*. Enfrentar o esquecimento do *ser* enquanto proposta da base cristã é a possibilidade de criar a abertura para vozes dissidentes, lidar com a dissolução das estruturas fortes e também o niilismo como única possibilidade de liberdade, conforme afirmava (Vattimo, 1987, p. 29): “O niilismo completo, como o *Ab-grund* heideggeriano, chama-nos a uma experiência fabulizada da realidade, que é também a nossa única possibilidade de liberdade.”

A tese de Vattimo sobre o esquecimento busca integrar elementos significativos de Heidegger e Gadamer, como a ontologia e a “linguisticidade” (*Sprachlichkeit*). Em Heidegger, a linguagem está ligada à ontologia, enquanto em Gadamer a interpretação ocorre no horizonte da linguagem, além da metodologia científica. Vattimo critica a universalização da hermenêutica de Gadamer, que tende a transformar a interpretação em uma “*koiné*”, que, ao distorcer a reflexão ontológica heideggeriana, acaba banalizando a profundidade da interpretação. Sua obra propõe uma hermenêutica histórica que, ao rejeitar a metafísica, reflete a finitude da verdade e a morte de Deus, não mais como uma descrição objetiva, alinhando-se à tese nietzschiana de que “não há fatos, apenas interpretações”, sendo essa a principal contribuição de Nietzsche nesta pesquisa. Se o *Dasein* deve atuar como guia, conduzindo o *ser* ao seu pleno despertar, em Vattimo a secularização é desvelada enquanto um processo de historicidade do esquecimento do *ser* à superação da metafísica, uma nova escatologia da estetização de Deus na qual o “*ser*” é sobreponível a Deus, conforme (Vattimo, 2012, p. 126, tradução nossa): “Eu diria que Deus e o *ser* de que fala Heidegger são a mesma coisa. Naturalmente, Heidegger não pretendia dizer isso. Eu consigo construir um Heidegger razoavelmente compreensível, se deixar de lado uma série de coisas”, o filósofo de Turim

propõe uma interpretação em que tal distinção se dissolve, sugerindo que, ao depurar Heidegger de certos elementos conceituais, emerge uma visão em que o *ser* se revela como uma presença divina – não pessoal, mas fundamental e originária. Esta, por sua vez, configura-se como a principal contribuição de Heidegger a esta pesquisa.

Lidar com o problema do esquecimento do *ser* em Vattimo é iluminar a *Verwindung* da *Verwunden*⁸² (ferimento), indicando que a experiência do *ser* está marcada por lacunas, faltas e aberturas, o que implica que o *ser* nunca está totalmente presente ou completo, como aponta (Zabala, 2006, p. 25-26), não superando a metafísica enquanto uma cadeia de montanhas, mas aceitando e retomando o próprio pensamento fraco, que expõe o processo de redução e enfraquecimento das terminologias objetivas. A relação entre *Verwunden* e *Verwindung* em Vattimo é uma relação de continuidade e transformação: o *Verwunden* é a condição inicial do *ser* humano, marcada pelo ferimento existencial e pela fragilidade (crise da razão e do *ser* humano); a *Verwindung* é o processo de aceitação dessa condição e de sua transfiguração, onde a verdade e o *ser* são reconceptualizados não mais como absoluto e imutável, mas como abertura, interpretação e transfiguração:

Trata-se, certamente, de uma universalidade e, primeiro, de uma criticidade *verwunden*: retomadas na sua precedente caracterização metafísica, e continuadas e distorcidas em correspondência, isto é, na escuta de um apelo do *ser* que ressoa na época da realização da metafísica. São também estas as transformações pelas quais Heidegger, com uma mudança de direção terminológica sobre a qual a hermenêutica deve sempre de novo meditar, considerou ter de reconduzir a essência mais originária da verdade à “liberdade”. (Vattimo, 1999, p. 136)

Trata-se, portanto, de uma universalidade crítica que, ao ecoar o apelo do *ser* na realização da metafísica, exige repensar a verdade como liberdade – uma liberdade que não se limita à interpretação, mas se abre como possibilidade criadora. Herdando de Heidegger a recondução da essência da verdade a essa liberdade, oferece à hermenêutica um viés ético e político essencial. Em Vattimo, esse gesto hermenêutico é radicalizado: *ser* e Deus tornam-se

⁸² *Verwunden* é um verbo alemão, que significa “ferir”. No contexto filosófico – especialmente em Heidegger e retomado por Vattimo –, esse termo adquire um sentido metafórico, indicando que a superação da metafísica (*Verwindung*) não elimina totalmente o passado, mas o transforma, conservando a “ferida” deixada por ele. Ou seja, o pensamento permanece marcado pela tradição, mesmo ao superá-la, o que implica uma abertura à interpretação contínua e não dogmática. A ferida (*Verwunden*) torna-se, então, símbolo da historicidade, fragilidade e liberdade do *ser* e do pensamento hermenêutico.

sobreponíveis, pois o *ser* é compreendido a partir de quatro traços fundamentais que não esgotam sua complexidade: temporalidade, linguagem, doação e evento histórico – não mais como fundamento absoluto, mas como abertura que ilumina e se retira. Deus deixa de ser um *ente* supremo e passa a ser a própria possibilidade da interpretação (hermenêutica), o que inaugura a liberdade e a historicidade do sentido. Assim, a superação da metafísica se dá não por uma negação violenta *Überwindung*, mas por uma superação *Verwindung* que conserva a ferida *Verwunden*, reconhecendo a tradição sem absolutizá-la, oferecendo, por fim, uma via de saída do esquecimento do ser.

Embora Heidegger tenha desestabilizado a metafísica tradicional ao historicizar o *ser*, ele ainda preserva uma estrutura ontológica que resiste à plena consciência histórica e eventual do *ser*, como defendida por Vattimo. A tentativa de identificar o *ser* com uma presença última – um fundamento, uma Causa Primeira – é vista como expressão do mesmo impulso metafísico criticado por Nietzsche no espírito de vingança. Heidegger, no entanto, evita atribuir à metafísica uma origem ética, antropológica ou psicológica, talvez por receio de recaídas metafísicas da busca do retorno do “verdadeiro ser”. Sua distinção entre *Überwunden* e *Verwunden* revela uma ambiguidade em relação à superação da metafísica.

“A questão da razão por que Heidegger não atribui este tipo de origem à metafísica – que na sua opinião surge como um facto histórico, mas também numa “luz estrutural” mais ambígua dado que a metafísica não pode ser superada *Überwunden*, mas apenas *Verwunden* -necessita de desenvolvimento ulterior. Uma explicação válida poderia ser a desconfiança de Heidegger em relação a qualquer redução ética da sua analítica existencial ou o seu medo legítimo de uma justificação metafísica da metafísica baseada numa causa última, embora antropológica ou psicológica. Mas, finalmente, e muito mais provável que, como tentarei desenvolver mais adiante, Heidegger ainda retivesse o conceito elegantemente metafísico de uma estrutura da existência humana, que ainda resiste à consciência cristã da natureza histórica e eventual do ser”. (Vattimo, 2004a, p. 1027)

Assim, a analítica existencial de Heidegger não rompe completamente com a tradição que critica e, por isso, a saída do esquecimento do ser exige o reconhecimento hermenêutico de demais fontes filosóficas. Nesse sentido, o *ser* deixa de ser visto como a presença característica do objeto, e a linguagem, carregada de metáforas, revela-se como inevitável. Não mais contemplamos a face de Deus, mas nasce uma aproximação que fomenta a esperança para o futuro da religião: a queda das verdades absolutas, a aproximação entre os diferentes, e a compreensão de que a metafísica já não nos serve como um modo de vida. Abandonando as

essências naturais, tornamo-nos amigos contínuos de Deus e de seu processo de retirada, vivendo sob uma única lei: a linguagem do amor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enfrentar a problemática do esquecimento do ser em Vattimo implica reconhecer que sua proposta filosófica não é apenas uma retomada dos caminhos de Heidegger, mas sim uma radicalização hermenêutica que se desdobra em diálogo com a teologia cristã e com a condição pós-moderna. O esquecimento do ser, tal como descrito por Heidegger, denuncia a tradição metafísica ocidental que, ao identificar o *ser* com a presença, com a estabilidade e com o fundamento absoluto, obscurece a sua abertura e historicidade. Vattimo retoma essa denúncia, mas lhe confere novos contornos: sua hermenêutica é dialógica, marcada pela experiência da secularização e pela revalorização da caridade como centro ético e existencial.

Ao reaproximar o *ser* de Deus, Vattimo realiza um movimento que não é ortodoxamente heideggeriano. Ainda que Heidegger tenha apontado para a dimensão sagrada do *ser*, recusou sistematizá-la ou identificar o *ser* com uma figura divina concreta. Vattimo, por outro lado, assume uma ousadia hermenêutica ao afirmar uma sobreposição entre *ser* e Deus, não como tese dogmática, mas como horizonte interpretativo da experiência humana no mundo. Deus, para Vattimo, não é um “Deus ex-machina”, uma entidade que intervém de fora da história, mas sim um apelo ético que se manifesta na alteridade do outro, no chamado ao amor, à responsabilidade e à abertura. Trata-se de um Deus enfraquecido, não no sentido de ausência ou impotência, mas como possibilidade de relação, vulnerabilidade e proximidade.

Essa concepção se ancora na leitura pós-metafísica da fé cristã que Vattimo propõe. A secularização não é, nesse contexto, um processo de esvaziamento do sagrado, mas uma possibilidade de sua reinvenção e redirecionamento. A perda de fundamentos absolutos não conduz ao niilismo destrutivo, mas à superação da verdade como imposição autoritária. O cristianismo, neste horizonte, deixa de ser essencialmente institucional para se tornar ético e relacional, centrado na *caritas*, no amor como princípio hermenêutico e valor fundante da convivência humana. Esse deslocamento da *veritas* à *caritas* implica também uma crítica à metafísica clássica, que subordinou a verdade a uma ordem fixa e hierárquica do *ente*,

transformando o *ser* em silêncio diante da dominação da técnica, da política e da religião como poder.

A proposta vattimiana de secularização, portanto, não é negativa. Ela não se define pela perda do sentido religioso, mas pela superação das dicotomias entre sagrado e profano, revelando que o sagrado se encontra nas experiências cotidianas, nas relações humanas e na historicidade da existência. A fé cristã, sob essa perspectiva, é vivida não como adesão a dogmas, mas como escuta do *ser* através dos fracos, dos marginalizados, daqueles que não têm voz nos sistemas totalizantes. O “retorno do religioso” que Vattimo identifica em nosso tempo é, nesse sentido, o retorno de um cristianismo que resiste à sua própria absolutização e se reinterpreta à luz da fragilidade, da escuta e da comunidade.

Superar o esquecimento do *ser* é, portanto, um gesto ético, filosófico e teológico. Ético, porque exige abertura ao outro e disposição para o diálogo. Filosófico, porque demanda o abandono das estruturas metafísicas rígidas e a aceitação da verdade como evento interpretativo. Teológico, porque recoloca o sagrado no campo da experiência histórica e do amor, e não mais da transcendência inatingível. A hermenêutica vattimiana exige, assim, um pensamento fraco, isto é, um pensamento que se recusa a impor fundamentos absolutos, e que reconhece a contingência, a temporalidade e a pluralidade como marcas constitutivas do *ser*. Está aqui também a possibilidade de diálogo inter-religioso e ecumênico.

Ao considerar o niilismo como possibilidade – e não como fim –, Vattimo reposiciona a filosofia frente à crise da modernidade. A negação das verdades absolutas não conduz ao vazio, mas à abertura de mundos possíveis, nos quais a interpretação, a linguagem e o cuidado se tornam centrais. O cristianismo, neste percurso, é visto como herança cultural e espiritual do Ocidente, cuja vocação originária é a encarnação da caridade. Nesse processo, a história da salvação torna-se metáfora para uma história da comunidade, da hospitalidade e da partilha – valores que, longe de se perderem na secularização, encontram nela seu espaço de atualização.

A verdade, para Vattimo, não é algo que se impõe de fora, mas que emerge do acordo dentro da *caritas*. Neste sentido, a crítica ao relativismo ganha nova luz e não é uma teoria: não se trata de uma teoria errônea, mas de uma condição ontológica da existência humana. A verdade é compartilhada, e sua validade está na comunhão e no reconhecimento mútuo. É nesse terreno de escolhas e valores que se constitui um mundo vivido, e não numa estrutura fixa e totalizante.

Por fim, cabe afirmar que o filósofo de Turim não abandona completamente Heidegger. Ao contrário, assume e continua a proposta de um pensamento enraizado no mundo da facticidade de vida, no tempo vivido, na experiência histórica do *ser*. A noção de mundo, aqui, não é estática, mas fluxo contínuo, construção permanente, aberta ao novo, “viver” continua a ter sentido transitivo. A hermenêutica, ao acolher sua vocação niilista, torna-se capaz de criar mundos em leveza – isto é, em respeito à diferença, à fragilidade e à pluralidade.

Desse modo, esta dissertação buscou compreender que enfrentar o esquecimento do ser em Vattimo é acolher uma hermenêutica que cria mundos em levezas, no amor, na vulnerabilidade e na escuta. É reconhecer que o sagrado, quando se enfraquece, não desaparece, mas se torna mais próximo, mais humano. É afirmar que a secularização não destrói o religioso, mas o transforma; não apaga Deus, mas o reinterpreta; não nega a fé, mas a desloca do dogma ao cuidado, da instituição à relação, da verdade absoluta à caridade partilhada. E, sobretudo, é insistir que há, ainda hoje, espaço para uma filosofia da religião que desfundamenta e investiga por meio da convalescença, em vez de impor certezas, se abre à pergunta – e à escuta – do *ser*.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Taylor Pedroso de. Coaching cristão não religioso e a articulação de uma Teologia da Prosperidade 2.0. Entrevista feita por Patricia Fachin ao **Instituto Humanitas Unisinos**. 24/10/2024. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/645103-coaching-cristao-nao-religioso-e-a-articulacao-de-uma-teologia-da-prosperidade-2-0>. Acesso em: 20/03/2025.
- APCN. **Documento Orientador de APCN**. Área 44: Ciências da Religião e Teologia. Ministério da Educação (MEC). Disponível em: https://www.gov.br/capes/pt-br/centrais-de-conteudo/documentos/avaliacao/CIENCIA_RELIGIAO_TEOLOGIA_APCN_21.pdf. Acesso em: 11/09/2024.
- ARISTÓTELES. **METAFÍSICA**. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha, Editor: Victor Civita, Abril S.A. Cultural, São Paulo, 1984.
- BALEEIRO, Cleber Araújo Souto. **O retorno da religião na época da superação da metafísica – Religião e secularização no pensamento de G. Vattimo**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) São Bernardo do Campo – Universidade Metodista de São Paulo – Programa de pós-graduação em Ciências da Religião, 2009.
- BALEEIRO, Cleber Araújo Souto. *Verwindung*: a ideia de “superação” no pensamento de Vattimo. Revista Eletrônica **Correlatio** n. 18 – Dezembro de 2010.
- BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. Tradução: José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985.
- BONHOEFFER, D. **Ética**. São Leopoldo: Sinodal, 2020.
- BONHOEFFER, D. **Prédicas e alocações**. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- BRAIDA, Celso R. **Hermenêutica – Arte da Interpretação**. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- BOTTON, Alain de. O meu ateísmo religioso. Artigo de Alain De Botton. **Instituto Humanitas Unisinos**. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/noticias/508594-o-meu-ateismo-religioso-artigo-de-alain-de-botton>. Acesso em: 20/03/2025.
- BOTTONI, Irineu José. **A “debilidade” da religião à luz do pensamento de Gianni Vattimo**. Dissertação – Pós-Graduação *Strictu Sensu* em Ciências da Religião – PUC-CAMPINAS. Disponível em: <https://repositorio.sis.puc-campinas.edu.br/xmlui/handle/123456789/16719>. Acesso em: 14/03/2024.
- BOTTONI, Irineu José. A religião como espelho do homem: lentes convergentes entre Gianni Vattimo e Rubem Alves sobre o futuro da religião. **Ciências humanas em perspectiva**: Reflexões sobre cultura, sociedade e comportamento. 16/11/2023. Disponível em: <https://www.atenaeditora.com.br/catalogo/download-post/84091>. Acesso em: 15/03/2024.
- BOTTONI, Irineu José. **Fundamentalismo e suas interpretações: violência metafísica no pensamento de Gianni Vattimo**. Fundamentalismos religiosos em perspectivas – Diferentes abordagens das Ciências da Religião / Breno Martins Campos. São Paulo: Editora –

Pluralidades, 2022.

BULTMANN, R. **Crer e compreender**. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

CÉSAR, Constança Marcondes. Secularização e pós-modernidade em Gianni Vattimo. **Reflexão**, Campinas, p. 121-127, jul/dez. 2006. Disponível em: <https://periodicos.puc-campinas.edu.br/reflexao/article/download/3088/2054/7037>. Acesso em: 06/04/2024.

CORDEIRO, Robson Costa. Verdade e Liberdade. **Revista Enunciação**. Seropédica, v. 9, nº 9, 2024.

DERRIDA, Jacques; GIANNI, Vattimo (Orgs.). **A religião: o seminário de Capri**. São Paulo, SP: Estação Liberdade, 2000.

FERREIRA, Amauri. **Introdução à filosofia de Nietzsche**. São Paulo: Yellow Cat book, 2007.

FERREIRA, Douglas William. Modernidade e pensamento fraco: A superação da metafísica a partir da *verwindung* na filosofia de Gianni Vattimo. **Pensando – Revista de Filosofia** Vol. 12, no. 27. 2021.

FERREIRA, Vicente de Paula. **Cristianismo não religioso no pensamento de Gianni Vattimo**. Tese em Ciências da Religião – UFJF, Juiz de Fora. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2015.

FOUCAULT, Michel. **O que são as Luzes?** [1984]. IN: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. Tradução de Renato Zwick – Porto Alegre, RS: L&PM, 2011.

GIORGIO, Giovanni; VATTIMO, Gianni; DOTOLO, Carmelo. **Dios: la posibilidad buena**. Um colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia. Traducción: Antoni Martínez Riu, 2012, Herder Editorial, S. L., Barcelona.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. Tradução de Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

GIRARD, R; VATTIMO, G. **Cristianismo e Relativismo**: Verdade ou fé frágil? Aparecida, Sp: Editora Santuário, 2010a.

GOMES, Tiago da Silva. O “pensamento fraco” como característica emblemática da pós-modernidade. **Pensamento Extemporâneo** – Faculdade Dom Luciano Mendes – Filosofia de Qualquer Tempo, 2009. Disponível em: <https://pensamentoextemporaneo.com.br/?p=611>. Acesso em: 15/04/2024.

GONÇALVES, P. S. L. A evocação do pensiero debole na Teologia da Libertação. **Interações**, v. 13, n. 24, p. 391-413, ago./dez. 2018a.

GONÇALVES, P. S. L. Por uma teologia libertadora débil. **Paralellus**, Recife, v. 15, n. 37, jul./dez. 2024, p. 729-753.

GONÇALVES, P. S. L. Religião e ética no cristianismo não religioso: Uma abordagem a partir de Gianni Vattimo. **Rev. Pistis Prax.**, Teol. Pastor., Curitiba, v. 10, n. 2, p. 244-268, maio/ago. 2018b.

- HEGEL, Georg W. F. **Ciência da lógica 1**. A Doutrina do Ser. Trad. Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Coordenador: Agemir Bavaresco. Colaboradores: Michela Bordignon, Tomás Farcic Menk, Danilo Costa e Karl-Heinz Efken. Petrópolis: Vozes, 2016.
- HEIDEGGER, Martin. **Alétheia In Heráclito de Éfeso** (Coleção Os Pensadores – Os Pré-Socráticos) São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- HEIDEGGER, Martin. **A questão da técnica**. *SCIENTIAE studia*, São Paulo, v. 5. n. 3. p. 375-98, 2007. Disponível em:
https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/6681472/mod_resource/content/1/2007%20Heidegger%20A%20quest%C3%A3o%20da%20t%C3%A9cnica.pdf. Acesso em: 19/10/2024.
- HEIDEGGER, Martin. **Caminhos de floresta**. Coordenação científica e tradução: Irene Borges-Duarte. Tradução: Irene Borges-Duarte; Filipa Pedroso; Alexandre Franco de Sá; Hélder Lourenço; Bernhard Sylla; Vítor Moura; João Constâncio. Revisão da tradução: Helga Hooek Quadrado; Irene Borges-Duarte, 1998, in: “O tempo da imagem no mundo”, p. 95-138.
- HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo**. 2 ed. rev. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005a.
- HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da vida religiosa**. 2. ed. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Edusf, 2014.
- HEIDEGGER, Martin. **Identidade e diferença**. in: HEIDEGGER, Martin. Conferências e escritos filosóficos, tradução de Ernildo Stein, São Paulo: Nova Cultural, 2005b.
- HEIDEGGER, Martin. **Martin Heidegger conversa com um Monge Budista sobre Tecnologia e Filosofia**. 1963. Olhar Budista. Disponível em:
<https://olharbudista.com/2016/09/05/martin-heidegger-conversa-com-um-monge-budista-sobre-tecnologia-e-filosofia/>. Acesso em: 20/03/2025.
- HEIDEGGER, Martin. **Ontologia: hermenêutica da facticidade** (GA 63). Tradução Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. Only a god can save us: Der Spiegel’s Interview with Martin Heidegger. **Philosophy Today**, Chicago, n. 4, v. 20, 1976, p. 267-284. Entrevista a Rudolph Augstein e Georg Folff, para o periódico Der Spiegel, em 1966, e publicada postumamente em 1976.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 10. Ed – Petrópolis, RJ : Vozes, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.
- HEIDEGGER, Martin. **Serenidade**. Tradução de Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 1945.
- HEIDEGGER, Martin. **Sobre o problema do Ser/O caminho do campo**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.
- HIGUET, Etienne Alfred. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. 1. ed. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013. p. 457-468.
- KAMPFF, Vânia Lúcia. **Heidegger e outro pensar: uma breve leitura de Que chamamos**

pensar? Revista Análogos – PUC-RIO, 2017. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/31512/31512.PDFXXvmi=sbkA2OvklP2JqsTfrH1MJP0hgmfg1gPfm5d6hDkgGUFJgxxTwOs2SuTwzFxp9maUZ3Fnd848SBvSvvfokJxj41QOntoTiFmCjBIMuR7cu4x5MvWnZ8rVxxEzPzCAMfPLQJoVVrbx5PzRScpO5MJF5WwJmULJbxxo4U9hqT1NnRqvrP1cvqxlvtgeHgte7b6f4vF0wAsvwePGs2Duux1pboE9wiUqeBwPdI3v9w1qgsF9pm9nMzSqHDnROGuiJuAN>. Acesso em: 18/04/2024.

KIRCHNER, Renato. SALES, Ana Carolina Ferreira. A secularização no pensamento de Gianni Vattimo. **Saber Humano**, ISSN 2446-6298, v. 14, n. 25, p. 174-182, jul./dez. 2024. Disponível em: <https://saberhumano.emnuvens.com.br/sh/article/view/732/678>. Acesso em: 02/03/2025.

LAZZARIN, Flavio. Vattimo, cristianismo, a verdade. Artigo de Flavio Lazzarin. **IHU Unisinos**, 04/12/2023. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/634839-vattimo-cristianismo-a-verdade-artigo-de-flavio-lazzarin>. Acesso em: 09/03/2025

MAIA, Antonio Glaudenir Brasil. **Ontologia da Atualidade: um estudo sobre ética, religião e política em Gianni Vattimo**. [recurso eletrônico] -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021. Disponível em: <https://www.editorafi.org/230ontologia>. Acesso em: 07/04/2024.

MARZANO, Michela. Para Vattimo a verdade era interpretação, ele buscava o diálogo e adorava a dúvida. **Instituto Humanitas Unisinos**. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/632569-para-vattimo-a-verdade-era-interpretacao-e-buscava-o-dialogo-e-adorava-a-duvida>. Acesso em: 30/05/2024. 2023.

MARUJO, António. **O meu problema de cristão é que a Igreja me escandaliza**. PUBLICO – Comunicação Social AS, 2008. Disponível em: <https://www.publico.pt/2008/03/09/jornal/o-meu-problema-de-cristao-e-que-a-igreja-me-escandaliza-252455>. Acesso em: 15/04/2024.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da Vontade de Potência em Nietzsche**. Trad. Oswaldo Giacóia. São Paulo: Annablume, 1997.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Tradução: Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2017.

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo**. Tradução: Renato Zwick – Porto Alegre, RS:L&PM, 2023.

NIETZSCHE, F. **Humano demasiado humano**. Editorial Presença, Coleção Síntese, Livraria Martins Fontes. Tipografia Nunes, Ltda – Porto, 1973.

NIETZSCHE, F. **O anticristo: maldição contra o cristianismo**. Tradução, notas e apresentação de Renato Zwick. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2009b.

NOVAES, Regina. Os jovens “sem religião”: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos. Notas preliminares. **SciELO Brasil**, 06/12/2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/HfVpVQGhx3CKwZF4mPHBwWp/>. Acesso em 24/03/2025.

PECORARO, Rossano. **Niilismo e pós modernidade: (introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo)**. Posfácio de Gianni Vattimo. -. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: São Paulo:

Loyola, 2005.

PEREIRA, Newton Gomes. **Pequeno glossário heideggeriano**. Revista Cult, 2021. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/pequeno-glossario-heideggeriano/>. Acesso em: 29/04/2024

PIRES, Frederico Pieper. **A vocação niilista da hermenêutica**. Gianni Vattimo e Religião. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2007. (Tese de Doutorado em Ciências da Religião).

PIRES, Frederico Pieper. **Ontologia, teologia e metafísica no projeto transcendental de Martin Heidegger**. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo, 2013. (Tese de Doutorado em Filosofia)

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

SECCO, Frederico Schwerin. Conhecimento metafísico. **Revista Estudos Filosóficos** nº 10/2013 – versão eletrônica – ISSN 2177-2967 <http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos> DFIME – UFSJ – São João del-Rei-MG, p. 63-72. Disponível em: <https://ufsj.edu.br/portal-repositorio/File/art6-rev10.pdf>. Acesso em: 11/04/2024.

SOUTO, Felipe de Queiroz. **A pós-modernidade como idade do espírito: a realização do cristianismo não religioso de Gianni Vattimo**. Dissertação – Ciências da Religião, Campinas: PUC-Campinas, 2021.

SOUTO, Felipe de Queiroz. Lançar fora o Deus criador: a crítica de Gianni Vattimo à bioética católica. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 26, n. 2, jul./dez. 2023, p. 43-70. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/41336/26712>. Acesso em: 01/04/2024.

TEIXEIRA, Evilázio. Pós-modernidade e niilismo: um diálogo com Gianni Vattimo. **ALCEU**, v. 7, n. 13, p. 209-224, jul./dez. 2006.

TOMATIS, Francesco. Gianni Vattimo e a força fraca do cristianismo. Artigo de Francesco Tomatis. Tradução: Luisa Rabolini. **IHU Unisinos**. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/632614-gianni-vattimo-e-a-forca-fraca-do-cristianismo-artigo-de-francesco-tomatis>. Acesso em: 08/10/2024.

TORRES NETO, J.O.; SOUTO, F.Q. “Ser (,) que pode ser compreendido (,) é linguagem”: implicações hermenêuticas da latinização do pensamento de Hans-Georg Gadamer por Gianni Vattimo. **Trilhas Filosóficas (Online)**, v. 16, p. 215-237, 2023.

VATTIMO, Gianni. **Acreditar em Acreditar**. Editora Relógio D’Água, Tradução: Elsa Castro Neves, 1998.

VATTIMO, G. **Adeus à verdade**. Tradução: João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2016.

VATTIMO, G. **A Sociedade Transparente**. Garzanti Editore, s.p.a. Tradução de Carlos Aboim de Brito, Capa de edições 70, 1989.

VATTIMO, G. **A Tentação do Realismo**. Tradução de Reginaldo Di Piero. – Rio de Janeiro:

Lacerda Ed.: Instituto Italiano di Cultura, 2001.

VATTIMO, G. **As Aventuras da Diferença**. O que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche. Biblioteca de Filosofia Contemporânea – Edições 70. Aldo Garzanti Editore, Tradução de José Eduardo Rodil, 1980.

VATTIMO, G. **Being and Its Surroundings**. Edited by Giuseppe Iannantuono, Alberto Martinengo, and Santiago Zabala. Translated by Corrado Federici, 2021.

VATTIMO, G. **Crer que se crê: é possível ser cristão apesar da igreja?** Tradução: Klaus Bruschke. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2018a.

VATTIMO, G; ZABALA, Santiago. **Comunismo hermenêutico**. Entrevista concedida à Herder Editorial e publicada em 21/12/2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=p6I0z0mTAnk>. Acesso em: 08/03/2025.

VATTIMO, G. Da violência do sagrado à *caritas* da secularização. **Revista Portuguesa de Filosofia**, T. 60, Fasc. 4, Filosofia & Cristianismo: II – Efeitos Pós-Modernos (Oct.-Dec., 2004a), pp. 1025-1029

VATTIMO, G. **Depois da cristandade**. Tradução de Cynthia Marques. – Rio de Janeiro: Record, 2004b.

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

VATTIMO, G. **Dialettica, differenza e pensiero debole**. IN: VATTIMO, G. e ROVATTI, A.P. *Il Pensiero Debole*. Milano: Feltrinelli Editore, 1983.

VATTIMO, G. **Diálogo com Nietzsche: ensaios**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010b.

VATTIMO, G. **Diferir a Metafísica**. In: *O que nos faz pensar*. N. 10, V. 1, 1996a. Disponível em: <https://www.oquenofazpensar.com.br/oqnf/article/download/98/97>. Acesso em: 20/04/2024

VATTIMO, G. **Essere, storia e linguaggio in Heidegger**. Turim: 1963; Introdução a Heidegger. Lisboa: Edições 70, 1989.

VATTIMO, G. **Etica de la interpretacion**. Barcelona: Ediciones Paidós, 1991.

VATTIMO, G. **Gianni Vattimo: Christianity as Secularisation**. 2012a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qK3ZsvPSLZI>. Acesso em: 01/11/2024

VATTIMO, G. **Igrejas sem religião, religião sem igrejas**. INTERAÇÕES – Cultura e comunidade/Uberlândia/v.5 n.7/ p. 165-172/jan./jun. 2010c.

VATTIMO, G. **Introdução a Heidegger**. Tradução: João Gama. 10. ed. Edição portuguesa por mediação de Literacy Agency Eulama, 1996b.

VATTIMO, G. **Introdução a Nietzsche**. Tradução: António Guerreiro. Editorial Presença, 1º edição, Lisboa, 1990.

VATTIMO, G. **La Ontologia dell' attualità**. In: *Filosofia '87*. Roma-Bari: Laterza, 1988.

VATTIMO, G. **Não ser Deus: Uma autobiografia a quatro mãos**. Tradução: Federico Carotti – Petrópolis, RJ: Vozes, 2018b.

VATTIMO, G. **O fim da modernidade: Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. Lisboa: Presença, 1987.

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

VATTIMO, G. Gianni Vattimo a Roccaseca: **Metafísica, San tommaso e L’adeguatio**. Conferência do filósofo Gianni Vattimo em Roccaseca, vídeo gravado por: Nicola Severino. 26/04/2012b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Q0iyE4aW5Vk>. Acesso em: 14/03/2024.

VATTIMO, G. **O sujeito e a máscara: Nietzsche e o problema da libertação**. Vozes, 2017.

VATTIMO, G. **Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

VATTIMO, G. Ser e tempo: A desconstrução da metafísica. **IHU Online-Entrevistas**. São Leopoldo, 2006b. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao187.pdf>. Acesso em: 27/04/2024.

VELOTTI, Stefano. O Vattimo essencial era mais que o pensamento fraco. **Instituto Humanitas Unisinos**, 2023. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/632656-o-vattimo-essencial-era-mais-que-o-pensamento-fraco>. Acesso em: 26/02/2025.

VIEIRA, Carlos Alberto Pinheiro. **O “anúncio da ‘morte de Deus’” como superação da metafísica: uma análise do pensiero debole de Gianni Vattimo**. Academia.edu, 2021. Disponível em: https://www.academia.edu/3995217/O_ANUNCIO_DA_MORTE_DE_DEUS_COMO_SUPERACAO_DA_METAFISICA_uma_analise_do_pensiero_debole_de_Gianni_Vattimo. Acesso em: 17/04/2024.

VON HERMANN, W. **Die Metaphysik im Denken Heideggers**. Roma: Urbaniasna University Press, 2004.