

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS  
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Sandson Almeida Rotterdam

**SENSO RELIGIOSO DOS SEM RELIGIÃO:**  
estudo a partir da noção de cristianismo não religioso de Gianni Vattimo

Belo Horizonte  
2014

Sandson Almeida Rotterdam

**SENSO RELIGIOSO DOS SEM RELIGIÃO:  
estudo a partir da noção de cristianismo não religioso de Gianni Vattimo**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro

Belo Horizonte  
2014

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

R851s Rotterdam, Sandson Almeida  
Senso religioso dos sem religião: estudo a partir da noção de cristianismo não religioso de Gianni Vattimo / Sandson Almeida Rotterdam. Belo Horizonte, 2014.  
112f.:il.

Orientador: Flávio Augusto Senra Ribeiro  
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

1. Religiosidade – Belo Horizonte. 2. Vattimo, Gianni – Crítica e Interpretação. 3. Cristianismo. 4. Secularização (Teologia). I. Ribeiro, Flávio Augusto Senra. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 291.67

Sandson Almeida Rotterdam

**SENSO RELIGIOSO DOS SEM RELIGIÃO:  
estudo a partir da noção de cristianismo não religioso de Gianni Vattimo**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

---

Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro (Orientador) – PUC Minas

---

Prof. Dr. Márcio Antônio de Paiva – PUC Minas

---

Prof. Dr. Cleto Caliman – ISTA

Belo Horizonte, 25 de março de 2014.

A  
Luiz Antônio Pinheiro,  
José María Lobo e  
Félix Valenzuela

## AGRADECIMENTOS

A Deus.

A meus pais e irmãos pela paciência, de maneira especial à minha irmã, Hendy, pelos cafés nas noites e madrugadas;

À Ordem de Santo Agostinho Vicariato Nossa Senhora da Consolação do Brasil, que, por meio da Sociedade Inteligência e Coração, possibilitou a conclusão deste trabalho.

À FAPEMIG, edital demanda universal 2012 APQ-01755-12, pelo apoio ao projeto “Senso religioso e contemporaneidade”;

Ao meu orientador, Prof. Flávio Augusto Senra Ribeiro, pelo zelo e dedicação para além do aspecto acadêmico.

Aos amigos Samuel Vieira, Hélder Geovani, Gustavo Lacerda, pelo companheirismo e por partilhar tantas e tantas horas de trabalho. Aos amigos Luis Hernandez, Thiago Teixeira e Mateus Vieira, pela ajuda na revisão e conclusão do trabalho.

Aos amigos do mestrado Álvaro Vieira, Gerson Freire, Albert Drumond, Thiago Hott e Luiz Henrique, pelas partilhas e bons momentos.

Aos colegas e amigos do colégio Santo Agostinho, Tia Neném, Maria Cristina Nunes, Adessandro Guimarães, Érika Figueredo, Jaqueline Crepaldi, Ana Célia Magalhães, Dácio Coelho, Elisabeth Eliazar, Ana Paula Souto, pela cumplicidade e dedicação.

Aos meninos e meninas do GRUCA (Grupo de Convivência Agostiniana), pela inspiração que foram para a pesquisa, sobretudo em nossa estada na JMJ Madrid 2011 e JMJ Rio 2013.

A todos que passaram pelo caminho, seja como pedras, seja como flores, afinal, tudo faz crescer.

*Nasci em um tempo em que a maioria dos jovens haviam perdido a crença em Deus, pela mesma razão que os seus maiores a haviam tido - sem saber porquê. E então, porque o espírito humano tende naturalmente para criticar porque sente, e não porque pensa, a maioria desses jovens escolheu a Humanidade para sucedâneo de Deus. Pertencço, porém, àquela espécie de homens que estão sempre na margem daquilo a que pertencem, nem veem só a multidão de que são, senão também os grandes espaços que há ao lado. Por isso nem abandonei Deus tão amplamente como eles, nem aceitei nunca a Humanidade. Considerei que Deus, sendo improvável, poderia ser, podendo pois dever ser adorado; mas que a Humanidade, sendo uma mera ideia biológica, e não significando mais que a espécie animal humana, não era mais digna de adoração do que qualquer outra espécie animal. Este culto da Humanidade, com seus ritos de Liberdade e Igualdade, pareceu-me sempre uma revivescência dos cultos antigos, em que animais eram como deuses, ou os deuses tinham cabeças de animais. Assim, não sabendo crer em Deus, e não podendo crer numa soma de animais, fiquei, como outros da orla das gentes, naquela distância de tudo a que comumente se chama a Decadência. A Decadência é a perda total da inconsciência; porque a inconsciência é o fundamento da vida. (PESSOA, 2013, p. 40).*

## RESUMO

Esta dissertação propõe a noção de cristianismo não religioso de Gianni Vattimo como referência teórica para um estudo sobre o senso religioso dos sem religião. Tal noção toma, como ponto de partida, a perspectiva vattimiana de *pensiero debole* como um pensamento secularizado e da passagem da primazia da verdade para a *caritas*. O senso religioso dos sem religião foi observado a partir da pesquisa *Valores e Religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte*. O trabalho apresenta e analisa, no horizonte acima descrito, um conjunto de extratos da participação de pessoas que se autodeclararam sem religião. A dissertação conclui pela adequação parcial do referencial teórico vattimiano para compreender o fenômeno dos sem religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte como expressão de um cristianismo não religioso.

Palavras-chave: Sem religião. Senso religioso contemporâneo. Cristianismo não religioso. Gianni Vattimo.

## ABSTRACT

The dissertation proposes the notion of the Non-religious Christianity of Gianni Vattimo as a theoretical reference for a religious sense study of the non-religion people. This notion assumes, as a starting point, the Vattimo's perspective of *pensiero debole* as a secular thought and the transition of the primacy of truth into *caritas*. The religious sense of non-religion people was observed from the Religion and Values Research in the Metropolitan Region of Belo Horizonte. The paper presents and analyzes the perspective described above, a set of extracts from the participation of people who declare themselves non-religious. The dissertation concludes indicating the partial adaptation of vattimiano theoretical framework in order to understand the phenomenon of non-religion people in Metropolitan Region of Belo Horizonte as an expression of a non-religious Christianity.

**Key-Words:** Non-religion. Contemporary religion sense. Non-religious christianity. Gianni Vattimo.

## LISTA DE TABELAS

<b>Tabela 1 – Crescimento dos sem religião no Brasil – 1970- 2010.....</b>	<b>55</b>
<b>Tabela 2 – Motivos de mudança para o grupo sem religião.....</b>	<b>57</b>
<b>Tabela 3 – Relação religião da família na infância e religião atual ....</b>	<b>72</b>
<b>Tabela 4 – Relação católico não praticante e sem religião .....</b>	<b>74</b>

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>2 O CRISTIANISMO NÃO RELIGIOSO DE GIANNI VATTIMO.....</b>	<b>17</b>
2.1 <i>O pensiero debole</i> .....	21
2.2 A secularização como realização do cristianismo.....	31
2.3 Da verdade à <i>caritas</i> .....	39
<b>3 BUSCANDO UMA IDENTIFICAÇÃO: O PERFIL DOS SEM RELIGIÃO NA REGIÃO METROPOLITANA DE BELO HORIZONTE.....</b>	<b>50</b>
3.1 Trânsito religioso e a emergência dos sem religião no Brasil.....	53
3.2 O senso religioso dos sem religião.....	60
3.3 Classificando os sem religião .....	69
<b>4 CRISTIANISMO NÃO RELIGIOSO: A RELIGIÃO DOS SEM RELIGIÃO..</b>	<b>78</b>
4.1 <i>Pensiero debole</i> e senso religioso dos sem religião.....	79
4.2 Secularização e senso religioso dos sem religião.....	87
4.3 Cristianismo não religioso e senso religioso dos sem religião.....	95
<b>5 CONCLUSÃO .....</b>	<b>102</b>
<b>6 REFERÊNCIAS.....</b>	<b>107</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O fenômeno religioso na contemporaneidade apresenta facetas fragmentadas, onde crise e redespertar religioso são dois opostos que atuam dialeticamente exigindo dos pesquisadores perspicácia e dedicação no estudo de tal fenômeno.

A sociedade contemporânea, no que tange à temática religiosa, está imersa em uma situação de alta complexidade: desde a modernidade, havia a afirmação e a crescente perspectiva de que desapareceria na sociedade ocidental a religião. Com o desenvolvimento da razão e da técnica, essa se tornara supérflua e seu abandono, no caso ocidental, o abandono do cristianismo parecia a atitude mais coerente com a história que vinha sendo construída.

O que aconteceu, todavia não foi a confirmação do prognóstico moderno. Assistiu-se não ao fim da religião, mas sim um novo despertar religioso no ocidente. Este, marcadamente cristão, vê emergir em seu seio novas experiências religiosas e o cristianismo foi destronado de seu lugar hegemônico religioso para ocupar um lugar junto às demais ofertas religiosas, sem desaparecer. Continua existindo na sociedade ocidental o senso religioso, mesmo havendo cada vez menos adesão às religiões tradicionais e institucionalizadas.

Tanto em se falando de crise ou de crescimento da religião, fato é que subsiste na cultura ocidental um senso religioso, que, devido ao processo de secularização, não está necessariamente vinculado às instituições eclesiais, afeitas a disciplinas e a dogmas. Isto pode ser constatado no Brasil quando se defronta com os dados das pesquisas censitárias. De 1970 a 2010 é visível o enfraquecimento da hegemonia católica, o crescimento dos evangélicos, sobretudo os de matriz pentecostal, e o crescimento dos sem religião.

Este é talvez o dado que apresenta maior mudança nos censos das últimas quatro décadas, visto que, católicos ou pentecostais, se analisados como grupo cristão, representam ainda uma grande força religiosa. Além disso, os sem religião vêm aumentando seu número e sua expressão na sociedade brasileira.

Sem religião não quer dizer uma confissão de ateísmo. Sem religião aponta para um grupo de pessoas que não se identifica com as instituições religiosas tradicionais, em seu aspecto dogmático ou disciplinador, apresentando um senso religioso desvinculado das mesmas.

Para esta dissertação, toma-se como referencial teórico o filósofo italiano Gianni Vattimo, que propõe que a secularização, ao invés de significar o ocaso do cristianismo é, na verdade, a sua realização.

Isto pode fazer com que um cristianismo não religioso seja uma hipótese plausível para entender o fenômeno dos sem religião, visto que não assentem às verdades imutáveis, mas que reconhecem ter valores e práticas religiosas próprios do cristianismo.

O retorno à religião dentro do cristianismo tem grande peculiaridade, peculiaridade esta que levará o filósofo italiano a afirmar que a secularização realiza o cristianismo.

Vattimo percebe que uma afirmação cabal do cristianismo é que Deus se fez humano, se rebaixou de sua divindade em direção à humanidade. Fez-se relativo, mortal, débil, o que não condiz com a construção posterior e helenizada do cristianismo do deus absoluto, imortal, onipotente. De maneira radical, Deus ao se humanizar, dessacraliza-se, seculariza-se. Assim a secularização realiza o cristianismo enquanto culminação da encarnação.

A secularização enquanto consequência lógica da teologia joanina da encarnação do verbo abre possibilidades para um discurso cristão que seja capaz de dialogar com a cultura contemporânea, pós-moderna, visto que se desfaz dos laços metafísicos da objetividade. Percebe-se aí um cristianismo que abraça o niilismo afirmativo nietzschiano.

A interação entre os processos de secularização e o despertar do sagrado mostra que a análise feita por Vattimo é plausível.

O Deus que morreu não ressuscitou. Ele continua morto. Contudo, há um cristianismo que subsiste após a morte de Deus, um cristianismo não religioso, no sentido de ser preso às instituições eclesiais, com seus dogmas claramente definidos e suas regras morais estabelecidas. Subsiste, depois da morte de Deus, um cristianismo mais praxiológico, que vai da verdade à caridade, que pode ser a religião dos sem religião, visto que este grupo vive suas práticas religiosas sem declararem-se pertencentes às Igrejas.

Pensava-se que o cume do processo de secularização iniciado na modernidade levasse ao fim da religião e, por conseguinte, do cristianismo ocidental. No entanto, o que se viu foi, ao final do século XX e primeiras décadas do século XXI, o que se chamou de redespertar do sagrado, onde há, inclusive, certa volta ao cristianismo. Aconteceu, então, o inverso do que se prognosticara. Volta ao cristianismo não significa, necessariamente, volta às Igrejas e às suas crenças dogmáticas e à prática de sua moral. Há a possibilidade, inclusive, nesse retorno à religião, de se ser cristão sem a declaração de pertença a uma instituição. Os sem religião vivem um outro modelo de religião, não institucionalizado.

Diante do problema acima exposto, aventou-se a hipótese de que declarar-se sem religião não significa, em absoluto, assunção pura e simples dos valores modernos de um abandono completo da religião e a reivindicação de autonomia do homem com relação a ela. Subsiste nos sem religião um cristianismo secularizado, o qual, dentro da cultura ocidental, é impossível se renunciar. O cristianismo exerceu um papel de unificação da identidade europeia no aspecto ora político, ora ideológico, ora religioso e espalhou-se também como uma das fontes de construção das culturas das colônias europeias.

A sobrevivência de um cristianismo não religioso entre os sem religião é a renúncia ao cristianismo institucional das Igrejas, das hierarquias. O cristianismo sobreviveria entre os sem religião como herança cultural, na prática de valores religiosos, em orações, na crença em Deus sem uma necessária filiação religiosa.

Propõe-se, com isso, que se for a secularização da cultura ocidental a realização do cristianismo, conforme afirma Vattimo, o retorno ao Sagrado experienciado no mesmo, não é um retorno ao passado, estruturado em verdades dogmáticas fixas e metafísicas, mas é a possibilidade de se viver valores e práticas cristãs para além do campo demarcado pelas instituições

O fato experienciado de não haver uma verdade única, estática, abre espaço para uma autocompreensão cristã de fato aberta ao reconhecimento da diversidade que marca a experiência humana na contemporaneidade.

Isto faz emergir questões fundamentais para a compreensão do senso religioso contemporâneo. A noção de cristianismo não religioso, proposta por

Gianni Vattimo, é pertinente para a análise do crescimento dos sem religião no Brasil? Qual é a compreensão que Gianni Vattimo tem de cristianismo não religioso? Podem os sem religião ser considerados cristãos não religiosos? Existe uma religião que subsiste em meio aos sem religião?

A resposta a essas perguntas possibilitou uma maior compreensão do senso religioso contemporâneo em um cenário de secularização. No caso brasileiro, os dados do Censo 2010 e da pesquisa *Valores e Religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte* oferecem dados importantes para a compreensão dos sem religião o que permitiu uma melhor compreensão de um seguimento da sociedade brasileira, sob uma ótica que compreenda rupturas e continuidades no senso religioso dos sem religião com relação ao cristianismo institucionalizado e oficializado nas igrejas.

De maneira geral, o que se objetivou com a pesquisa foi analisar o senso religioso dos sem religião, a partir da noção de cristianismo não religioso de Vattimo tendo como dados qualitativos os trazidos pela pesquisa *Valores e Religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte*, dentro do contexto maior apontado pelos dados do Censo 2010 do IBGE.

Especificamente, este objetivo se desdobra em outros três que são compreender a noção de cristianismo não religioso de Gianni Vattimo; descrever a evolução quantitativa e qualitativa dos sem religião, tomando como referência os dados da pesquisa *Valores e Religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte* e os dados do Censo 2010, e, posteriormente, interpretar os dados colhidos a partir da noção de cristianismo não religioso de Gianni Vattimo.

A pesquisa aconteceu em três etapas para que, progressivamente, houvesse a aproximação do objeto. Na primeira fase, a elaboração do marco teórico, na segunda, analisou-se a evolução quantitativa e qualitativa dos sem religião, a partir do Censo 2010 e da pesquisa valores e religião na RMBH. Sob a ótica do marco teórico construído, procedeu-se, na terceira fase, a análise dos dados sobre religião.

Na primeira etapa da pesquisa, de construção do marco teórico, a modalidade adotada é a pesquisa qualitativa, de natureza teórica, com levantamento bibliográfico do autor e criteriosa análise textual para a produção dos resultados esperados. O foco desta fase foi estudo de "*Il pensiero debole*"

“*Creer que se cree*”, “*Después de la cristiandad*”, “*Después de la muerte de Dios*”, “*O fim da Modernidade*”, “*¿Ateos o creyentes?*” e “*O futuro da Religião*”.

Na segunda etapa da pesquisa, com base na fundamentação teórica construída, descreveram-se os dados sobre religião disponibilizados pelo IBGE, os dados aferidos na pesquisa *Valores e Religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte*. O referencial teórico pôde, nessa fase, ser problematizado e enriquecido com os dados do censo.

Na terceira etapa, tendo sido construído o marco teórico e descritos os microdados censitários sobre religião, passou-se à interpretação dos dados à luz do referencial teórico construído de maneira a compreender o senso religioso dos sem religião a partir do que eles mesmos trazem acerca de sua experiência religiosa.

A dissertação desdobra-se em três capítulos, cada um deles com três tópicos. O primeiro capítulo trata da compreensão da perspectiva da pesquisa que é o cristianismo não religioso de Gianni Vattimo. Este tema se desdobra em três outros subtemas: o *pensiero debole*, como uma maneira interpretativa e situada de se compreender o cristianismo, a secularização como realização do cristianismo e a passagem que Vattimo faz da verdade à caridade. Esses temas constroem a noção de cristianismo não religioso que será usado para compreender o objeto de estudo da pesquisa, que é o senso religioso dos sem religião.

Para isto, o objeto de estudo é descrito no segundo capítulo. Nele se busca descrever o senso religioso dos sem religião, por meio da descrição de seu perfil. Isto se dá por um olhar sobre o trânsito religioso e a emergência do grupo sem religião, e, a partir daí uma descrição de seu senso religioso. Em um terceiro momento, classifica-se os sem religião a partir de seu senso religioso, o que contribui para melhor compreender, no capítulo posterior, como o cristianismo não religioso acontece em meio aos sem religião.

Como última parte do trabalho, há uma leitura do senso religioso dos sem religião a partir da noção elaborada no primeiro capítulo. Assim, estabelece-se uma interpretação do senso religioso dos sem religião a partir do *pensiero debole*, da secularização como realização do cristianismo, e do cristianismo não religioso, que vai da verdade à caridade.

Com isso, a dissertação pretende lançar luzes que possibilitem a compreensão do senso religioso dos sem religião que se inserem no contexto de uma cultura cristã, mas que não necessariamente aderem às instituições que pretendem conservar o patrimônio religioso cristão em suas declarações dogmáticas e imposições morais.

## 2 O CRISTIANISMO NÃO RELIGIOSO DE GIANNI VATTIMO

Gianni Vattimo, filósofo italiano, declaradamente cristão<sup>1</sup>, dedica-se a, contemporaneamente, pensar o problema da religião dentro da sociedade secularizada.

O grande esforço do pensamento moderno foi o de superar o paradigma teocêntrico medieval tendo em vista a construção do paradigma antropocêntrico-racional, o que fez com que na Modernidade existisse uma tentativa de relegar à religião o lugar marginal de superstição. Diante das afirmações objetivas da ciência, conseguidas à luz da razão humana, Deus tornou-se, gradativamente uma hipótese supérflua que deveria ser superada.

Na compreensão de Vattimo (2007) a Modernidade pode ser caracterizada como regida pela lógica do desenvolvimento rumo ao novo, com a ideia de superação crítica em direção a uma nova fundação, mas que manteve a mesma lógica do momento pretensamente superado.

No entanto, este projeto parece ter ficado somente no âmbito da teoria de alguns construtores da Modernidade. Na contemporaneidade a temática da religião permanece como questão.

A relação com o sagrado, Deus, as razões últimas da existência que, em geral, são o tema da religião, (...) é algo que todos vivemos como o representar-se de um núcleo de conteúdos de consciência que havíamos esquecido, apartado, sepultado em uma zona não exatamente inconsciente de nossa mente, que havíamos, às vezes, rechaçado violentamente também como um conjunto de ideias infantis – precisamente como coisas de outras épocas de nossa vida, talvez erros nos quais havíamos incorrido e dos quais se trataria de libertar-se (VATTIMO, 1996, p.11, tradução nossa).<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Vattimo ser declaradamente cristão não quer dizer que o seja nos moldes tradicionais e institucionalizados. Ele se reconhece dentro do horizonte cristão da cultura ocidental.

<sup>2</sup> La relación con lo sagrado, Dios, las razones últimas de la existencia que, en general, son el tema de la religión (...) es algo que todos vivimos como el representarse de un núcleo de contenidos de conciencia que habíamos olvidado, apartado, sepultado en una zona no exactamente inconsciente de nuestra mente, que habíamos, a veces, rechazado violentamente también como un conjunto de ideas infantiles - precisamente como cosas de otras épocas de nuestra vida, tal vez errores en los que habríamos incurrido y de los que se trataría de libertarse.

A humanidade estaria, hodiernamente, na idade da interpretação, na qual a verdade não se impõe de maneira objetiva, pronta e acabada, mas o que se tem são interpretações de experiências que o sujeito faz da verdade.

Na compreensão de Vattimo (2007), a entrada nesta nova idade da humanidade tem seu início marcado pela constatação da morte de Deus<sup>3</sup>, anunciada no fim do século XIX por Nietzsche e o ultrapassamento da metafísica, operada por Heidegger no século XX.

A partir da interpretação desses dois momentos da história da filosofia, Vattimo construirá sua compreensão de *pensiero debole*, que lhe permitirá compreender a secularização como realização do cristianismo e, por conseguinte, o senso religioso contemporâneo.

Partindo dos textos nietzschianos, Vattimo compreende que a morte de Deus não significa, em última análise, a afirmação de uma metafísica ateia, mas sim que há a ultrapassamento do Deus moral, sobre o qual se erigiu a ordem social e evitou a guerra de todos contra todos.

Não havendo a afirmação de uma metafísica ateia enquanto descrição do mundo, prescindindo de Deus enquanto fundamento último do devir do mundo (VATTIMO, 2010a) entende-se que é possível, após a morte de Deus, falar de uma experiência religiosa.

A compreensão que Vattimo tem do ultrapassamento metafísica operada por Heidegger é que, ao perceber o ser como acontecimento, diz que “o ser não é nada objetivo e estável, se nos desvela como acontecimento no qual estamos sempre implicados, como intérpretes, e, de algum modo, a caminho” (VATTIMO, 2010a, p.33, tradução nossa)<sup>4</sup>

Diante da impossibilidade de se chegar à verdade absoluta, visto que o que se tem são interpretações, há que se engendrar uma forma de pensamento, enquanto interpretação da verdade, que se embasa no que o sujeito contemporâneo ocidental experimenta com a morte de Deus e o ultrapassamento da metafísica.

---

<sup>3</sup> A morte de Deus, conforme proposta por Nietzsche é um tema de grande relevância no pensamento de Vattimo. Para o autor, o Deus que morreu é o Deus da tradição metafísica, fundamento da verdade e dos dogmas. Para Vattimo é o Deus Moral que é superado.

<sup>4</sup> El ser no es nada objetivo y estable, nos lo desvela como acontecimiento en que estamos siempre implicados, como intérpretes, y, de algún modo, ‘en camino’.

Faz-se mister deixar de interrogar-se sobre o que é real e sobre o que não é real e reconhecer que qualquer coisa é bem mais compreendida quanto mais se sabe dizer sobre ela.

Nessa perspectiva é que Vattimo (1985) propõe o *pensiero debole* como o reconhecimento dos limites e da historicidade da razão humana. Esta não é capaz de descrever objetiva e imutavelmente a realidade. O máximo que pode fazer é interpretar a realidade a partir de um ponto de vista específico. Para ter uma melhor compreensão da realidade está sempre aberta ao diálogo com outras interpretações da mesma realidade.

É pensando *debolemente* e compreendendo a verdade como acontecimento projetado para a caducidade, para a mortalidade, abre-se espaço para se pensar a articulação existente entre o fenômeno da secularização e retorno à religião e a secularização como realização do cristianismo.

A secularização, enquanto abandono da religião como definidor da vida humana coaduna com o debilitamento proposto por Vattimo, já que com a morte de Deus e o ultrapassamento da metafísica, desapareceriam também valores metafísicos capazes de normatizar a vida humana. Nesse sentido é que a perspectiva vattimiana abre espaço para analisar o senso religioso contemporâneo. No dizer do autor,

religião que se redescobre assim não tem nada a ver com a religião dogmática, duramente disciplinar e rigidamente antimoderna, que se expressa nas diversas formas de fundamentalismo (VATTIMO, 2010a, p.115, tradução nossa).<sup>5</sup>

Para o filósofo, a religião retorna em outros termos, menos rígidos, disciplinadores e institucionalizados. Retorna a possibilidade de se pensar a religião e de se ser religioso para além do assentimento aos dogmas e à moral das religiões institucionalizadas. Abre-se espaço para uma religião secularizada. Este retorno da religião dentro do cristianismo tem grande peculiaridade, peculiaridade esta que levará o filósofo italiano a afirmar que a secularização realiza o cristianismo.

---

<sup>5</sup>Religión que se redescubre así no tiene nada que ver con la religión dogmática , duramente disciplinar y rigidamente antimoderna, que se expresa en las diversas formas de fundamentalismo .

Vattimo (1996) percebe que uma afirmação cabal do cristianismo é que Deus se fez humano, se rebaixou de sua divindade em direção à humanidade. Fez-se relativo, mortal, frágil, o que não condiz com a construção posterior e helenizada do cristianismo do Deus absoluto, imutável, onipotente. De maneira radical, Deus ao se humanizar, dessacraliza-se, seculariza-se. A secularização realiza o cristianismo enquanto culminação da encarnação.

A secularização enquanto consequência lógica da encarnação do Verbo abre possibilidades para um discurso cristão que seja capaz de dialogar com a cultura contemporânea, pós-moderna, visto que se desfaz dos laços metafísicos da objetividade.

Para Vattimo (1996), como termo da secularização o cristianismo vai da verdade à caridade e, dessa forma recupera seu escopo inicial. Segundo ele não há uma verdade objetiva, definitiva, uma verdade em torno da qual devemos reunirmo-nos todos. A verdade de Cristo vem ensinar-nos que a Igreja não é uma realidade completa, sua mensagem cresce com a história.

A interação entre os processos de secularização que está em curso e o redespertar do sagrado demonstram que a proposta feita por Vattimo é plausível. Há um cristianismo que subsiste após a morte de Deus, um cristianismo não religioso, no sentido de ser preso às instituições eclesásticas, mais praxiológico, que vai da verdade à caridade.

Percorrendo este caminho trilhado por Vattimo, o capítulo divide-se em três partes. Na primeira é abordado o que o autor compreende por *pensiero debole*. A segunda parte traz a secularização como uma expressão da maneira *debole* de se pensar e como realização do cristianismo, que crê em um Deus que se fez temporal. Na terceira parte há uma reflexão acerca da implicação que o *pensiero debole*<sup>6</sup> e a secularização como realização do cristianismo têm

---

<sup>6</sup> Em sua dissertação de mestrado, Silva (2011) aponta para as diversas traduções feitas por comentadores de Vattimo em língua portuguesa e das traduções das obras feitas no Brasil e em Portugal. Não há um consenso entre traduzir a expressão italiana e nem mesmo, quando traduzida, a maneira que se traduz para a língua portuguesa. Silva também busca em dicionários definições para a palavra *debole* e débil e conclui que, tanto em língua portuguesa quanto em língua italiana, a significação é bastante próxima. Segundo Silva, como se vê, o sentido de fraco, débil ou *debole* são próximos, o que torna a escolha por qualquer um deles, relativamente difícil. Em português parece não haver muita diferença em dizer “fraco” (Brasil) ou “débil” (Portugal). (2011, p.16). Diante da dificuldade da escolha, tomou-se direção distinta da opção feita por Silva de usar a expressão “pensamento enfraquecido” e optou-se pela manutenção, sem tradução, da expressão italiana *pensiero debole* em toda a dissertação.

sobre o conceito de verdade, que é abandonado por Vattimo em favor da *cáritas*.

## 2.1 O *pensiero debole*

A temática do *pensiero debole* é central no pensamento de Gianni Vattimo. Para o filósofo (1985), o *pensiero debole* se apresenta como uma maneira original de se apropriar da herança filosófica ocidental enquanto tem a possibilidade de, mergulhando na história do pensamento, distorcer a tradição, de colher o não dito, e de perceber que toda a construção do pensamento é finita, e, enquanto tal, declina, está projetada para um ocaso.

O *pensiero debole*, para Vattimo, é uma maneira de pensar que se despede da modernidade e de sua lógica de superação. Para ele, o pós, de pós-moderno, significa o que

Nietzsche e Heidegger procuram construir em relação à herança do pensamento europeu, que puseram radicalmente em discussão, recusando-se, porém a propor sua superação crítica pela boa razão de que isso teria significado continuar prisioneiros da lógica de desenvolvimento desse mesmo pensamento. (VATTIMO, 2007, p. VI).

O *pensiero debole* é um pensamento de continuidade e ruptura com relação à tradição filosófica ocidental. Reconhece-se inserido na tradição, mas rompe com a lógica da superação rumo ao novo que orientou a modernidade.

Posto o problema da ruptura que o *pensiero debole* representa com relação à modernidade e a concomitante continuidade, faz-se necessário tratar neste tópico, primeiramente, o problema que Vattimo aponta na compreensão moderna de superação. Buscar-se-á, em seguida, compreender como Vattimo constrói sua acepção de pensamento pós-moderno, a partir do anúncio nietzschiano da morte de Deus e do ultrapassamento da metafísica em perspectiva heideggeriana. Tal noção, no pensamento vattimiano aponta para a renúncia a se buscar um fundamento universal para as proposições do pensamento.

A tradição do pensamento ocidental se construiu em torno da metafísica que, segundo Teixeira (2005), origina o pensamento forte. Para o autor,

Neste contexto, a cultura dos esquemas conceituais e dos paradigmas descritivos responde à lógica de uma racionalidade forte, uma vez que aumenta a pretensão metafísica de “enjaular o real, por meio de uma representação conceitual ligado a um determinado dado”. (TEIXEIRA, 2005, p. 139).

O pensamento forte engendra-se em torno da afirmação da adequação da realidade a um fundamento, um princípio primeiro, estático, capaz de legitimar proposições de maneira universal.

Qualquer discurso que escape a esse modelo era relegado a um lugar de segunda categoria, sem valor, sem adequação com a Verdade. A construção do pensamento a partir do fundamento instituiu-se quase que como uma norma imprescindível na filosofia ocidental.

Para Heidegger, “sobre a base dos pontos-de-partida gregos da interpretação do ser constituiu-se como um dogma que não só declara supérflua a pergunta pelo sentido de ser, mas além disso sanciona sua omissão” (HEIDEGGER, 2012, p. 33). Esquecendo-se da pergunta pelo sentido do ser, o pensamento ocidental se constrói forte, unilateral, não suportando a convivência com outro modelo de racionalidade que não seja o do fundamento.

A metafísica somente foi possível porque se esqueceu o ser em favor do ente. O ser foi entificado no ser separado, na causa incausada de Aristóteles. A pergunta “por que o ser e não antes o nada?” foi respondida colocando-se um ente mais ente, causa incausada de todos os entes. A modernidade é, em certa medida, extensão da metafísica com importante diferença: agora, o ser é aquilo que é posto pelo sujeito representador. (PIRES, 2007, p. 10).

A modernidade, em sua ânsia do novo, não escapou ao esquema do fundamento, visto que somente desloca-o de Deus para o sujeito, mas sustentando ainda a concepção de um ponto originário a partir do qual se estabelece a relação com o mundo. Vattimo compreende a modernidade como a tentativa de “um desenvolvimento progressivo, em que o novo se identifica com o valor através da mediação da recuperação e da apropriação do fundamento-origem”. (VATTIMO, 2007, p. VII). Há uma saída do pensamento metafísico do transcendente, no qual algo fora do mundo fosse sua razão de ser, para uma metafísica do sujeito que, dotado de uma razão universal, fosse capaz de conhecer o ser e o mundo.

Segundo Herrera, essa pretensão da modernidade de inaugurar um novo, nada mais é que um mito.

O mito da superioridade do moderno por novo (justamente agora), original (unicamente aqui), mais avançado (precisamente assim), determinante (imediatamente, já) harmonizado ao culto à objetividade perfeita e ao progresso entendido como desenvolvimento histórico linear, unitário, monocêntrico, orientado à melhora ético-educativa ao mesmo tempo que a emancipação antropológica dos sujeitos que no Ocidente dirigem o curso civilizatório, provocaram a crise da própria modernidade, seu ocaso e o seu naufrágio. (HERERRA, 2011, p. 3, tradução nossa) <sup>7</sup>.

É justamente o mito da superioridade do moderno que ocasionou o naufrágio do projeto moderno e que possibilita o surgimento de outro momento do pensamento ocidental, o pós-moderno. Este não é entendido como superação da modernidade, como se o projeto moderno tivesse progredido a ponto de possibilitar outro momento, e que este tivesse por fundamento as construções do modelo anterior.

O pós-moderno surge como um ultrapassamento da modernidade, não como uma *Aufhebung*, como uma saída de um patamar menos evoluído para outro mais elevado. Este tempo suscita outra maneira de se pensar em que não haja uma busca de um fundamento metafísico e a pergunta “o que é?” seja substituída pela busca do sentido do ser. Segundo Vattimo,

Enquanto o homem e o ser forem pensados, metafisicamente, platonicamente em termos de estruturas estáveis que se impõem ao pensamento e à existência a tarefa de “fundar-se”, de estabelecer-se (com a lógica, com a ética) no domínio do não-deveniente, refletindo-se em toda uma mitificação das estruturas fortes em qualquer campo da experiência, não será possível ao pensamento viver positivamente aquela verdadeira idade pós-metafísica que é a pós modernidade. (VATTIMO, 2007, p. XVIII).

A crítica que a modernidade fez à metafísica nada mais foi do que fazer uma nova metafísica, ora com o nome de sujeito, ora com o nome de história,

---

<sup>7</sup> El mito de la superioridad de lo moderno por nuevo (justamente ahora), original (únicamente aquí), mas avanzado (precisamente así), determinante (inmediatamente, ya), aunado al culto a la objetividad perfecta y al progreso entendido como desarrollo histórico lineal, unitario, monocéntrico, orientado a la mejora ético-educativa al par que la emancipación antropológica de los sujetos que en el Occidente dirigen el curso civilizatorio, han provocado la crisis de la propia modernidad, su ocaso y hundimiento.

pois busca aí o fundamento para a realidade, mantendo a estrutura forte do pensamento.

Segundo Pires, “desde Descartes, o sujeito passou a ser critério da verdade, deslocando o fundamento para o sujeito consciente de si e responsável por seus atos.” (2007, p. 83). Além disso, “há certa concepção de história como progresso para determinada meta”. (PIRES, 2007, p. 117).

Desta maneira, o sujeito como critério de verdade ou a história como constante superação, até que se chegue ao ponto mais elevado, configuram-se como fundamento, o que caracteriza a manutenção do pensamento forte.

Na interpretação que Vattimo faz de Heidegger, os termos *Verwindung* e *Überwindung* apresentam conotações diferentes. Baleeiro (2010) descreve a diferença dos termos na interpretação que Vattimo faz destes em Heidegger. O autor retoma comentadores de Vattimo e o próprio Vattimo para construir a diferenciação entre os dois termos. Em tese, *Überwindung* carregaria “a ideia comum de superação, rompimento crítico com a tradição, renovação, deixar para trás.” (BALEEIRO, 2010, p. 40), ligando-se à ideia de *Aufhebung*, superação dialética. Já o termo *Verwindung*, usado no texto acima,

não tem o simples sentido de superação como rompimento, ou um passar a frente (...). Ele [Vattimo] parte da polissemia da *Verwindung* para para afirmá-la como única possibilidade de superar a metafísica, diferente da *Überwindung* (...) *Verwindung* não é um conceito, mas um termo que aponta para múltiplas interpretações. (BALEEIRO, 2013, p. 40- 41).

A esta altura Baleeiro cita a tese doutoral de Sützl, onde se afirma que “*Verwindung* quer dizer abandonar o ciclo de superação e tecnificação de uma maneira que não seja, por sua vez, uma superação” (SÜTZL apud: BALEEIRO, 2013, p. 41).

Para Pires (2007, p. 161) superar a metafísica é saltar para o seu interior, reinterpretando “as mensagens que o passado nos envia a partir da história do ser”. O ultrapassamento da metafísica é conceber a história como debilitamento do ser, ou a saída da compreensão do ser como fundamento em

direção à pergunta pelo sentido do ser, levando-se em conta a diferença ontológica entre ser e ente<sup>8</sup>. Na concepção vattimiana,

*A forma formante da crítica da metafísica de Heidegger, que é a tentativa de pensar o Ser não mais em termos de fundamento último, objetividade, estabilidade, e assim por diante, parece-me legitimar aquilo que proponho chamar uma interpretação de esquerda da filosofia de Heidegger (...) desse ponto de vista, o conceito heideggeriano de diferença ontológica pode ser considerado seriamente só no caso de se refutar a ideia de que o Ser seja qualquer coisa – subtraído da nossa possível experiência, como o Deus da teologia negativa, mas todavia objetivamente “dado” em alguma outra parte, acima de todos os outros nomes com que poderíamos chamá-lo.” (VATTIMO; GIRARD 2010, p. 89).*

Vattimo propõe que, na pós modernidade, com a morte de Deus, o ultrapassamento da metafísica, inaugura-se outra maneira de pensar. O pensamento moderno é ultrapassado no sentido de *Verwindung*, uma reapropriação que traz em si uma distorção, a possibilidade de reinterpretar a tradição de maneira não dogmática.

Para Vattimo (2007) é Nietzsche e Heidegger que colocam em discussão e criticam no pensamento ocidental a noção de fundamento.

Para o filósofo (VATTIMO, 2012) a morte de Deus<sup>9</sup> não significa a afirmação de uma metafísica ateia, que, se assim o fosse, não deixaria de ser a busca do fundamento último desvinculado de Deus. A morte de Deus significa o ultrapassamento da metafísica racionalista, é o reconhecimento de um evento, no qual o ser não mais é compreendido como preso às estruturas fixas propugnadas pela metafísica. A partir disso é que se pode dizer que, para o *pensiero debole*, o ser está aberto à interpretação de sua história, de seu evento.

É a superação da metafísica, compreendida como a crença numa ordem objetiva do mundo. Há perda total de sentido e de finalidade. Se Deus era compreendido como o princípio (*arché*) e o fim (*telos*) de todas as coisas, com sua morte ficamos sem direção. Somos

---

<sup>8</sup> Segundo Dubois, “A diferença ontológica é uma coisa simples. O ser não é nada de ente. Só o ente é. Não se pode dizer que o ser ‘é’. A diferença é, portanto, extrema: não entre um ente e o outro, mas entre todo ente e o ser.” (2004, p.86).

<sup>9</sup> É útil recordar aqui, de maneira ilustrativa os parágrafos 125 e 343 de *A Gaia Ciência* de Nietzsche. A morte de Deus aponta para o fim dos fundamentos que nortearam a história do Ocidente até a modernidade. Mas parece que, apesar de morto, sua sombra continua a interferir na maneira de pensar ocidental.

afastados da fonte divina dos valores, compreendida como o sol na tradição platônica. (PIRES, 2007, p. 45).

Faz-se necessário remeter-se aos destinatários do anúncio da morte de Deus do qual o louco é o portador, no parágrafo 125 de *A Gaia Ciência*. São homens que já não creem em Deus e que, no entanto, não compreendem o significado da morte de Deus. É uma crítica aos modernos que, negando Deus, criam outra metafísica, outro fundamento.

Segundo Senra (2010), os destinatários do anúncio da morte Deus são os homens que não conseguiram desvencilhar-se de um fundamento transmundo e, vivendo um ateísmo incompleto, atribuem a fundamentos intramundanos o que outrora fora atribuído a Deus.

O ateísmo incompleto metamorfoseou o nome de Deus nas formas modernas da ciência, do Estado, da filosofia, inclusive das artes. Espectro de Deus cristão em todas estas formas encontramos um fantasma sob o desejo mais ingente de uma vontade débil que busca um ideal para além de todo o real. (SENRA, 2010, p. 92).

Para Vattimo, a morte de Deus coaduna com o ultrapassamento da metafísica, conforme propusera Heidegger. “Este anúncio não é a enunciação metafísica da não existência de Deus; quer ser o reconhecimento verdadeiro de um evento, já que a morte de Deus é, em primeiro lugar, o fim da estrutura estável do ser. (VATTIMO, 1985, p. 21, tradução nossa).<sup>10</sup>

A compreensão que Vattimo tem do ultrapassamento da metafísica operada por Heidegger é que, ao perceber o ser como acontecimento, diz que “o ser não é nada objetivo e estável, se nos desvela como acontecimento no qual estamos sempre implicados, como intérpretes, e, de algum modo, a caminho.” (VATTIMO, 2010a, p. 33. Tradução nossa)<sup>11</sup>. Finda-se, com o ultrapassamento da metafísica a perspectiva a partir do fundamento, conforme acontece também na morte de Deus.

O ultrapassamento da metafísica é o esforço de pensar o ser “(...) não como estrutura objetiva que a mente deveria refletir, adequando-se a ela nas

<sup>10</sup>Questo annuncio non è l'enunciazione metafisica della non-esistenza di Dio; vuole essere la vera presa d'atto di un "evento", giacché la morte di Dio è proprio, prima di tutto, la fine della struttura stabile dell'essere.

<sup>11</sup> El ser no es nada objetivo y estable, nos lo desvela como acontecimiento en que estamos siempre implicados, como intérpretes, y, de algún modo, 'en camino'.

suas escolhas práticas.”<sup>12</sup> (VATTIMO; CAPUTO, 2010, p. 32, tradução nossa). O modo *debole* de se pensar o ser está orientado para sua compreensão como acontecimento histórico, finito, instável, aberto, ultrapassando-se, assim, a metafísica tradicional, mas sem negá-la como parte da história do ser.

Assim sendo, não mais se pretende, à maneira do pensamento forte, se chegar à verdade, mas, de maneira enfraquecida, com o *pensiero debole*, interpretar a história do ser que é evento.

Com a morte de Deus e a superação da metafísica as estruturas do ser são compreendidas como debilitadas, enfraquecidas, o que abre uma nova maneira de pensar, que coadune com a pós-modernidade: o *pensiero debole*. Este

conduz o discurso sobre a realidade, de uma fala unívoca, que fundada sobre a metafísica pode reclamar extensão e profundidade universais, a uma forma fraca de “experimental” a realidade, onde a história e a cultura situam todo o discurso, impedindo-o de qualquer pretensão de falar para além do próprio horizonte. Há, portanto, um deslocamento de uma matriz metafísica geradora de um pensamento forte, a uma matriz fraca, geradora do pensamento fraco. (ROCHA, 2010, p. 210).

O *pensiero debole* é, portanto, um pensamento de ultrapassamento da metafísica, sem a pretensão de negá-la ou de superá-la. Ele não tem a pretensão de afirmar qualquer coisa que seja de maneira universalmente válida, mas sabe de sua finitude intrínseca, que fala de um horizonte limitado, que interpreta o evento do ser a partir de um lugar.

É então certamente uma metáfora, e de certo modo um paradoxo (...) É um modo de dizer provisório talvez também contraditório. Mas assinala um percurso, indica um sentido de jornada: é um caminho que se bifurca despedindo-se da razão-domínio - de certo modo retraduzida e camuflada - da qual, todavia, sabemos que uma despedida definitiva é, entretanto, impossível. Um caminho que deverá continuar a bifurcar-se. (VATTIMO; ROVATTI, 1985, p. 10, tradução nossa)<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> No ya como estructura objetiva que la mente debería reflejar, adecuándose a ella en sus elecciones practicas.

<sup>13</sup> È allora certamente una metafora e, in certo modo, un paradosso (...) è un modo de dire provisório, forse anche contradditorio. Ma segna un percorso, indica un senso di percorrenza; è una via che si biforca rispetto alla ragione-dominio comunque ritradotta e camuflatta, dalla quale, tuttavia, sappiamo che un congedo definitivo è altrettanto impossibile. Una via che dovrà continuare a biforcarsi.

O *pensiero debole* comporta em si o paradoxo de não pretender ser fundamento universal e, por não abandonar a tradição metafísica, não poder renunciar à busca de um fundamento. No caso de um fundamento para o *pensiero debole*, não se pretende que ele o seja em sentido forte, como um fundamento metafísico.

Segundo Vattimo, esse fundamento para o *pensiero debole* é de cunho empirístico: “sem qualquer pretensão de se mover a partir de uma experiência, pura ou purificada de todo o condicionamento histórico-cultural (VATTIMO; ROVATTI, 1985, p. 13, tradução nossa) <sup>14</sup>. O fundamento de cunho empirístico é, outrossim, o que parte da experiência circunscrita espaço-temporalmente que se faz da realidade e a interpreta. É um senso de jornada percorrida e a se percorrer, sem se pretender uma resposta definitiva e universalmente válida.

Afirma-se aqui que, no pensamento vattimiano, hermenêutica é a interpretação que o *Dasein* estabelece com relação ao ser quando interroga acerca de seu sentido. “Pode-se, de fato pensar, ainda com Heidegger, - que cada experiência de verdade seja uma articulação interpretativa de uma pré-compreensão na qual somos colocados pelo fato mesmo de existirmos como seres-no-mundo”. (VATTIMO, 1999, p.17).

Ele, o *Dasein*, é o agente capaz de interpretar o mundo de maneira situada. Para Heidegger (2012, p. 625), a verdade “só se dá na medida e enquanto o *Dasein* é.”, visto que ela “não tem uma estrutura de concordância entre conhecer e objeto, no sentido de uma adequação de um ente (sujeito) a outro (objeto).” (2012, p. 605).

Compreender o pensamento como *pensiero debole* e como atitude interpretativa do *Dasein* é reconhecer o caráter provisório das afirmações e que todo pensamento é situado espaço-temporalmente e, por isso, saída da perspectiva de verdade como fundamento.

O pensamento hermenêutico é consciente que existir significa estar lançado dentro de horizontes linguísticos. Desse modo a relação com o mundo é sempre condicionada e se torna possível graças ao fato que se dispõe da linguagem. As coisas, portanto, vêm a ser por meio de horizontes linguísticos. (TEIXEIRA, 2005, p. 124-125).

---

<sup>14</sup> Senza però alcuna pretesa di muovere da una qualche esperienza pura o purificata di ogni condizionamento storico-culturale.

A experiência que o ser humano, enquanto *Dasein*, faz do mundo não é a do perene fundamento, mas é experiência situada em um horizonte linguístico e interpretativo o que faz com que o *pensiero debole* não seja uma renúncia ou mesmo uma nova filosofia. Mas é uma maneira diferenciada de se apropriar da tradição, o qual, revisitando a dialética e o pensamento da diferença, não se apropria da verdade como um fundamento, mas torne-se caminho aberto de interpretação do ser como acontecer na realidade. Para Vattimo (1985),

O *pensiero debole* (...) tem com a dialética e a diferença uma relação que não é principalmente ou somente de “superação”, mas melhor se definirá mediante o termo heideggeriano de *Verwindung*, termo este melhor compreendido somente dentro de uma visão *debole* do que significa pensar. (VATTIMO; ROVATTI 1985, p. 13, tradução nossa).<sup>15</sup>

Como a realidade é marcada pela decadência, pela possibilidade de se findar, o *pensiero debole* remete à noção dinâmica de se debruçar sobre os acontecimentos e interpretá-los a partir de um ponto de vista parcial, que não tem em si a pretensão de conter a verdade, mas somente de *interpretar*. Ele não sepulta a metafísica ou a supera, como se fosse o ponto de chegada de uma passagem de um ponto a outro. (VATTIMO, 1985).

Enfraquecimento não significa morte: o pensamento ultrametafísico não pode deixar de operar com as noções da tradição metafísica, não só diante de um trabalho de denúncia e desmascaramento, como de distorção, repensamento, memorização, declinação, retransmissão. (PECORARO, 2007, p. 9).

O *pensiero debole*, enquanto uma *Verwindung* da metafísica, é como um salto no abismo da tradição procurando abordá-la a partir de suas fendas, do não-dito, do esquecido. “É apaixonar-se pela tradição livrando-se do seu conservadorismo, promovendo certa distorção com convalescença” (PIRES, 2007, p.12).

---

<sup>15</sup> Il pensiero debole (...) ha con dialettica e differenza una relazione che non è principalmente o soltanto di “superamento”, ma piuttosto si definirà mediante il termine heideggeriano di “*Verwindung*”, termine esso stesso comprensibile solo entro una visione “debole” di che cosa significhi pensare.

Dessa maneira, o *pensiero debole* é devedor da tradição, mas se apropria da herança deixada por ela de uma maneira diferente da que ela se constituiu. “Herança é reconhecer algo maior do que nós, mas não considerá-lo normativo, não tomá-lo à letra. É nesse aspecto que se pode compreender *Verwindung*. É aceitar uma tradição, mas ao aceitá-la poder distorcê-la. É o retorno do mesmo, mas não do igual” (PIRES, 2007, p. 162).

O *pensiero debole* é uma saída para se compreender a contemporaneidade. Ao mesmo tempo em que esta se vincula a uma tradição, se apropria desta, com a possibilidade da distorção, sem, contudo, cair na lógica moderna da superação para o novo e melhor.

Essa maneira de pensar, para além dos cânones da metafísica, é uma forma de pensar tolerante, aberta aos movimentos do tempo e disponível para se pensar as questões que o tempo presente coloca como pauta. Vattimo assim diz do *pensiero debole*: “o sentido (ainda) atual do pensamento fraco [pensiero debole] está nas temáticas que são delineadas nos meus escritos mais recentes, isto é, na temática religiosa e na política” (VATTIMO, 2011, p. 1).

Essa maneira enfraquecida de pensar, não atrelada à busca de um fundamento metafísico, permite que, mesmo após o anúncio da morte de Deus e do ultrapassamento da metafísica, a religião tenha espaço na contemporaneidade, de uma maneira diversa da que foi tradicionalmente construída, sem, contudo, abandoná-la, como se pudesse, assim como propugnaram os modernos, propor uma alternativa completamente nova que possibilitasse seu completo ocaso.

O *pensiero debole*, herdeiro de uma tradição metafísica à qual não recusa e atinente às interpelações do tempo no qual se engendra, abre outra possibilidade de se pensar a religião na pós-modernidade.

A abordagem da religião via *pensiero debole*, não será de cunho dogmático, perene, mas como o debruçar-se sobre a tradição religiosa herdada, no caso de Vattimo, o cristianismo católico, e interpretá-la desde um lugar específico, a pós-modernidade em toda a sua diversidade, sem a mínima pretensão de se dar uma palavra final sobre o que quer que seja na religião.

A base sobre a qual Vattimo (1996) se assenta para fazer sua abordagem acerca da religião a partir do *pensiero debole* é a secularização

como processo e resultado da cultura ocidental. Vattimo percebe o início desse processo em algo que é fundamental na profissão de fé cristã: Deus se fez humano, ou, dito de outra forma, Jesus Cristo é homem-Deus. Isto, por si só, representa a secularização, a temporalização de Deus e também seu enfraquecimento.

A morte de Deus e o ultrapassamento da metafísica não representam, em absoluto, o fim da religião. Apontam, de alguma maneira, para o enfraquecimento da compreensão de Deus criada pelo pensamento tradicional e abre a possibilidade de ser religioso e de se pensar o lugar da religião na contemporaneidade. Cristianismo e secularização não são opostos ou negação um do outro, mas a secularização como produto da tradição cristã ocidental é a realização do cristianismo.

## **2.2 A secularização como realização do cristianismo**

Uma nota importante do pensamento de Vattimo é a secularização, que, em sua forma de compreender, é a realização do cristianismo. Isto porque, uma afirmação importante dentro do cristianismo é que Deus se fez humano em Jesus de Nazaré. Assim sendo, a entrada de Deus na história, na temporalidade é a sua secularização enquanto saída da atemporalidade e ingresso em uma temporalidade finita. Esta afirmação tem muitas implicações no pensamento de Vattimo.

Neste tópico será analisado como se relaciona no pensamento vattimiano a relação entre secularização, encarnação, morte de Deus, ultrapassamento da metafísica e cristianismo. Finalmente se analisará em que sentido a secularização realiza o cristianismo. Estes são pontos chave para se compreender, na perspectiva vattimiana, o senso religioso contemporâneo, sobretudo dos sem religião.

Secularização é um termo que comporta, ao longo da história de seu uso de interpretações e definições conforme o sujeito ou grupo interpretador se posicione a seu favor ou contra. De maneira geral ela representa a perda gradativa da hegemonia da religião no controle da sociedade, onde a religião era aquela que estruturava a sociedade ideológica e socialmente.

Para grupos religiosos institucionalmente rígidos e culturalmente hegemônicos, a secularização representa o ocaso de seu domínio político e ideológico. Existe, nesse seguimento, uma tentativa de restauração do poder perdido por meio de uma doutrinação de seu quadro e de seus fiéis e a inserção dos mesmos em diversas instâncias sociais, sejam elas governamentais, educacionais ou jurídicas.

Já para os grupos não religiosos representa a ascensão do sujeito moderno autônomo no que toca à criação de valores e a autonomia da própria sociedade na sua organização e estruturação, independentemente de um fundamento extramundano que lhe predefina a estrutura.

Fazendo como que um balanço dessas duas posturas, a dos religiosos e a dos leigos, para Vattimo (2010b), a luta dos religiosos contra a secularização os leva a conluios políticos um tanto mesquinhos e a luta dos leigos a favor da secularização, em nome da modernidade, acaba por negligenciar problemas inerentes à própria modernidade. Pode-se destacar, por exemplo, a dogmática moderna da instauração do novo como algo melhor e desvinculado do que historicamente lhe antecedeu, a afirmação da liberdade absoluta do homem.

Estas complicações apontadas pelo filósofo turinense apontam para os limites de uma abordagem simplista do processo de secularização, interpretado somente como abandono da religião. A secularização é um processo mais complexo que não se circunscreve apenas no debate entre dois polos, o dos religiosos e o dos leigos. Abordar a secularização apenas dessa maneira faz com que a reflexão corra o perigo de recair em dogmatismos, ora de um, ora de outro pólo.

A secularização não é somente o fim da religião e a substituição desta por uma outra estrutura forte, o sujeito ou a história, conforme quis a modernidade, no sentido de ser a mudança de um fundamento extramundano para um fundamento intramundano não se configurando como a simples substituição do Deus-fundamento pelo sujeito-fundamento.

Segundo Pires, em Vattimo (2007), a secularização é o processo iniciado a partir do Renascimento. Este, ao dar ao homem o lugar que outrora coubera a Deus na filosofia, na cultura e na arte se caracteriza pelo enfraquecimento dos elementos considerados sagrados, culminando, no fim da modernidade, com a morte de Deus.

No pensamento vattimiano, a secularização é termo que expressa a saída das estruturas rígidas da metafísica, que promove violência, e a assunção da hermenêutica não somente como historização da verdade, mas também ela se reconhecendo como verdade histórica (VATTIMO, 1999, p.19), ou, em outras palavras ela mesma se interpretando como mera interpretação.

O que permite a Vattimo afirmar com tal peremptoriedade a historicidade da hermenêutica e, por conseguinte, compreender a secularização como realização do cristianismo é o anúncio nietzschiano da morte de Deus e a superação da metafísica propugnada por Heidegger.

A secularização é a entrada na era da interpretação, da hermenêutica, que, segundo Vattimo (1991) se apresenta como tendência filosófica que se configura como linguagem comum na contemporaneidade. Ela seculariza a filosofia na medida em que esta não mais se ocupará da busca de um fundamento metafísico, por vezes identificado na tradição filosófica ocidental com o Deus judeu-cristão, mas que compreende o ser como acontecimento.

A morte de Deus não significa que ele, ou o que resta dele, tenha desaparecido completamente do horizonte humano. Segundo Nietzsche, ao constatar-se que Deus está morto e as consequências de sua morte

nos sentimos como que iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o *nosso* mar, está novamente aberto e, provavelmente nunca se viu tanto mar aberto. (NIETZSCHE, 2012, p. 207).

A consequência da morte de Deus, consideradas estas linhas do aforismo 243 de *A gaia ciência*, é uma outra possibilidade de se aventurar no conhecimento, de correr o perigo de uma afirmação provisória, enfraquecida, acerca de como se percebe a realidade.

A morte de Deus possibilita, segundo Pires (2007) a aventura da afirmação de que não há fatos, mas interpretações e que, mesmo isto, já é uma interpretação. Seguindo a interpretação de Pires (2007, p. 68), a morte de Deus, para a hermenêutica, significa o desaparecimento de um intérprete transcendente, que garanta que uma interpretação seja mais próxima do que

se entende como real do que outra. É a constatação de que não há nada mais que organize, enquanto fundamento, a pluralidade de interpretações.

Vattimo (2007) identifica a morte de Deus com o ultrapassamento da metafísica, o que não significa seu completo abandono. O que acontece é uma *Verwindung*, que implica em pensar não metafisicamente a história do ser, mas compreender a metafísica como um modelo de pensamento situado e recebê-la como herança, colhendo seus resíduos na história, sem pretender sua simples substituição por qualquer novo que seja.

A morte de Deus e a *Verwindung* da metafísica, o não fundamento e a compreensão do ser como acontecimento, abrem, no pensamento de Vattimo, a possibilidade de se pensar a secularização como realização do cristianismo.

Isto pode, em um primeiro instante, parecer uma contradição, visto o cristianismo ser uma religião e a secularização, como exposto ao início, ser sua negação. Cabe examinar a maneira com que o filósofo turinense articula essa possibilidade, aparentemente contraditória.

Para Pires (2007) há, no pensamento vattimiano, um diferencial quanto à compreensão da secularização. Ela não é o abandono da religião, mas é um fenômeno que acontece no interior do cristianismo e que realiza sua vocação para o enfraquecimento.

Pires afirma que “antes de ser abandono, a secularização se configura como *Verwindung* da tradição cristã e, como tal, profundamente marcada pelos lastros do cristianismo.” (2007, p.192). A tendência do cristianismo ao enfraquecimento, Vattimo a compreende a partir da leitura do texto paulino da Carta aos Filipenses. No texto se pode ler: “Ele [Jesus Cristo] tinha condição divina e não considerou o ser igual a Deus como algo a que se possa apegar ciosamente, mas esvaziou-se a si mesmo, e assumiu a condição de servo, tomando a semelhança humana.” (Fl 2,6-7).

Analisando o texto, o biblista espanhol Alonso Schökel (2002), afirma a audácia e o vigor do uso do verbo grego *ekénosen*, que se traduz por “esvaziou-se”. Para o biblista esse verbo faz pensar no contraste com a palavra plenitude da divindade. Esse rebaixamento de Deus é, também, sua entrada no tempo, o que implica a saída das estruturas metafísicas que compreendem Deus como Ser supremo, eterno, imutável, absolutamente transcendente. Aí reside a possibilidade de ler a secularização como realização do cristianismo.

Vattimo dá destaque, neste texto, ao termo *kenosis*, que ele (1996) compreende em termos de colocar para fora do jogo todos os caracteres transcendentais, incompreensíveis e extravagantes da fé.

Vattimo (1996) identifica o Deus da religião natural com o Deus da metafísica, quando a ele atribuem-se os caracteres de onipotência, absolutismo, eternidade e transcendência, o que, em última análise, legitimaria a violência.

Vattimo (1996), comentando o antropólogo francês René Girard, sustenta que as Igrejas cristãs afirmaram, durante muito tempo, a teologia anselmiana<sup>16</sup> da redenção vicária, o que faz com que subsista no interior do cristianismo, resíduos fortes dessa teologia.

Por outra parte, a revelação bíblica, o Antigo e o Novo Testamento, é também um longo processo educativo de Deus para com a humanidade, que tende a um distanciamento, cada vez mais claro, da religião natural, do sacrifício. Este processo ainda não está cumprido, e é este o sentido da permanência do discurso vitimário na teologia cristã. (VATTIMO, 1996, p. 36, tradução nossa).<sup>17</sup>

Há um processo gradativo, que tem seu ponto culminante na *kenosis*/encarnação de Deus. O que, dentro do esquema natural é Absoluto, fundamento, faz-se relativo, contingente e, por que não, claudicante, débil.

A encarnação significa a ruptura com o esquema vitimário da religião natural, já que o sagrado natural é aquele mecanismo violento que Jesus veio desvelar e desmentir. (VATTIMO, 1996, p. 41).

A encarnação como saída da transcendência absoluta de Deus é, concomitantemente, saída da violência que não suporta a pluralidade de perspectivas interpretativas. O modelo violento é desmentido já que a

---

<sup>16</sup> Na teologia de Santo Anselmo Jesus se sacrifica como vítima perfeita para aplacar a ira divina. O argumento anselmiano é, segundo Vasconcellos (2009), de que, se por um homem e uma mulher, que cederam à tentação do demônio, a humanidade pecou, há a necessidade de um homem, nascido de mulher, vencer o demônio. Isso significa, por conseguinte, pagar a dívida que o homem adquiriu, mas que este não tem como pagar. Deus exigiria da humanidade o pagamento da dívida, e permite que seu filho seja o pagamento, por meio de sua morte de cruz. Assim, o cristianismo anselmiano está inserido no contexto da religião natural segundo o pensamento girardiano.

<sup>17</sup> Por otra parte, la revelación bíblica, el Antiguo y el Nuevo Testamento, es también un largo proceso educativo de Dios respecto a la humanidad, que tiende a un distanciamento, cada vez más claro, de la religión natural, del sacrificio. Este proceso aún está cumplido, y es este el sentido de las pervivencias victimarias en la teología cristiana.

encarnação revela o enfraquecimento de Deus que não é mais compreendido como fundamento e, assim, não é o legitimador de qualquer universalidade.

Um abaixamento absoluto de Deus, segundo aponta Roldan (2013), carrega um problema de ordem teológica. Se o eixo teológico da *kenosis*, que Vattimo usa em *Después de la cristiandad*, for absolutizado, não resta nenhum espaço para se pensar a transcendência de Deus.

Todavia, o ultrapassamento da metafísica, como visto, não significa o seu completo descarte e a compreensão que Vattimo tem do termo bíblico *kenosis* não pode ser tomado sem se remeter ao uso que o filósofo faz do termo heideggeriano *Verwindung*.

O pensamento metafísico permanece não como fundamento, mas como mensagem enviada do passado e que, enfraquecidamente, influencia o homem contemporâneo em sua visão de mundo. Dessa maneira, é possível se pensar o aspecto transcendental de Deus, mas a partir do ponto de vista da encarnação da divindade em Jesus Cristo. A encarnação como que desabsolutiza o aspecto transcendente e o compreende desde a imanência, em sua finitude e debilidade.

Para Barreira,

a encarnação carrega em seu bojo a perda da transcendência absoluta e se coloca na horizontalidade imanente do outro, no radical abaixamento do divino que chega até mesmo à total anulação ou aniquilamento de si na cruz." (2009, p. 4).

A encarnação de Jesus é como que a inauguração de uma outra perspectiva acerca do discurso sobre Deus que é a perspectiva secularizada. Ela tem a possibilidade de eliminar a violência que advém do fundamento, a intolerância com relação à pluralidade de perspectivas, pois Deus se fez humano com toda a implicação que isto importa: tornar-se falível, débil.

Como saída total da transcendência, a encarnação imbrica-se, com o anúncio nietzschiano da morte de Deus, visto que, para Vattimo

o anúncio da morte de Deus (...) não exclui em absoluto que renasçam múltiplos deuses (...) Nietzsche escreve explicitamente que é o Deus moral que é negado, isto é, o Deus fundamento, o Deus ato

puro de Aristóteles, o Deus, relojoeiro supremo e arquiteto, do racionalismo ilustrado. (2010a p.111, tradução nossa).<sup>18</sup>

A morte de Deus é que possibilita uma outra abordagem de Deus para além das que são feitas na clausura da tradição metafísica. O rosto de Deus revelado em Jesus é o abandono da violência do Deus metafísico e a revelação de um Deus enfraquecido. Na compreensão do turinense, o Deus totalmente outro da filosofia não é o Deus do cristianismo.

Com a encarnação, o cristianismo, enquanto religião que crê em um Deus historicizado, enfraquecido e finito é também, para Vattimo, agente secularizador já que o mistério da encarnação é compreendido como o abandono das estruturas do ser como fundamento e possibilita a assunção de uma postura interpretativa com relação à tradição bíblica.

O sentido em que uso o termo “secularização” é exatamente este: uma aplicação interpretativa da mensagem bíblica que o desloca para um plano que não é estritamente sacramental, sagrado, eclesiástico. Quem sustenta que esta mudança de planos é uma traição à mensagem, defende obviamente uma interpretação literal da doutrina cristã, à qual se pode, legitimamente, opor a ideia de secularização como interpretação “espiritual” (VATTIMO, 2010a, p. 59-60, tradução nossa).<sup>19</sup>.

A secularização é, para o filósofo turinense, uma interpretação do texto bíblico não preso aos cânones definidos pelas autoridades eclesiásticas, com os quais se legitima a sua interpretação como a única verdadeira e o cristianismo como pretensa verdadeira religião. A interpretação do texto não é uma reprodução da letra, mas a interpretação espiritual, que é “a redução do peso das leituras dogmáticas e enrijecidas, optando-se mais em favor do espírito do que da letra.” (PIRES, 2007, p. 192). Este termo não é de todo estranho à tradição católica, mas em Vattimo assume contornos muito próprios

---

<sup>18</sup> Anuncio de la muerte de Dios (...) no excluye en absoluto que renazcan múltiples dioses (...) Nietzsche escribe explícitamente que el dios moral el que es negado, esto es, el Dios fundamento, el Dios acto puro de Aristóteles, ele Dios, relojero supremo y arquitecto, del racionalismo ilustrado.

<sup>19</sup> El sentido en que uso el término “secularización” es justamente éste: una aplicación interpretativa del mensaje bíblico que lo disloca sobre un plano no estrictamente sacramental, sagrado, eclesiástico. Quien sostiene que este cambio de planos es un traición al mensaje defiende, obviamente, una interpretación literal de la doctrina cristiana, a la que se puede oponer legítimamente la idea de la secularización como interpretación “espiritual”.

visto que o agente interpretador é o sujeito situado, pertencente à história e não um magistério eclesiástico pretensamente legitimado por Deus.

A secularização não significa, em absoluto, o ocaso da crença em Deus. Significa, outrossim, uma atitude interpretativa com relação à tradição religiosa recebida, onde esta não se configura como cânon, medida, mas como *lócus* no qual o Dasein se situa como agente interpretador, como herdeiro do passado.

Colocar-se na senda da tradição cristã é, no pensamento de Vattimo, “recordar a origem esquecida, trazendo-a ao presente para todos os efeitos, quanto recordar que já sempre o havíamos esquecido, e que a rememoração deste esquecimento é o que constitui a única experiência religiosa autêntica” (1996, p.12, tradução nossa)<sup>20</sup>. Desta maneira, a experiência religiosa autêntica é *Verwindung*, que “envolve cura, distorção e enfraquecimento do que é superado. (PIRES, 2007, p.192).

A recordação do passado é um reapropriar-se da tradição recebida, não como uma volta ao ponto originário, o que se configura impossível, mas um situar a religião dentro da historicidade do *Dasein*<sup>21</sup> na qual o passado é seu aspecto constituinte e do qual ele se reapropria, não sem distorções.

A secularização expressa o *pensiero debole* enquanto saída de um modelo de pensamento forte, de bases metafísicas e dogmáticas e a assunção de um modelo de pensamento hermenêutico, ciente da historicidade e claudicância de suas afirmações.

A encarnação divina em Jesus Cristo expressa a secularização enquanto um abandono, por parte de Deus, de sua transcendência absoluta e sua entrada na história humana. Dessa maneira não há como identificar *ipso facto* o Deus da metafísica com o Deus secularizado e encarnado.

<sup>20</sup> Recordar el origen olvidado, trayéndolo al presente a todos los efectos, cuanto de recordar que ya siempre lo habíamos olvidado, y que la rememoración de este olvido es lo que constituye la única experiencia religiosa autêntica.

<sup>21</sup> No parágrafo 6 de *Ser e Tempo*, “Historicidade significa a constituição-de-ser do ‘gestar-se’ do *Dasein* como tal, sobre cujo fundamento é unicamente possível como algo assim como a ‘história universal’ e o histórico a ela pertencente. O *Dasein*, em seu ser factual, é cada vez como já era e ‘o que’ já era. Expressamente ou não, ele é o seu passado. E não só no sentido de que seu passado desliza ‘atrás’ dele, possuindo ele o passado como se fosse uma propriedade subsistente que por vezes volta a ter efeito sobre ele. O *Dasein* ‘é’ o seu passado no modo do *seu ser*, o qual, para dizer rudemente, ‘se gesta’ cada vez a partir de seu futuro. Em cada modo de ser que lhe é próprio, o *Dasein* ingressa numa interpretação-do-*Dasein* que lhe sobrevém e na qual ele cresce. A partir desta, ele se entende de imediato e, em certo âmbito, constantemente. Esse entendimento abre e regula as possibilidades de seu ser. Seu próprio passado – o que significa o passado de sua geração – não segue atrás do *Dasein*, mas, ao contrário, o precede”. (HEIDEGGER, 2012b, p.81).

A secularização é a realização do cristianismo enquanto expressa em sua maneira de pensar a encarnação como *kenosis* de Deus e o ultrapassamento do modelo metafísico e assunção da maneira hermenêutica de pensar.

A afirmação de um *pensiero debole* e da secularização como realização do cristianismo não significaria o esvaziamento do cristianismo enquanto religião ou subsiste, no cenário contemporâneo alguma forma de o cristianismo afirmar-se de maneira não dogmática como religião?

A resposta a esta pergunta é fundamental para se abordar, a partir do ponto de vista contemporâneo, uma via para que se compreenda como o cristianismo pode subsistir enquanto uma tradição religiosa em um contexto que passou pela modernidade e no qual o modelo de pensamento moderno continua a existir, mas uma contemporaneidade em que a temática religiosa não perdeu por completo seu espaço social.

### 2.3 Da verdade à *caritas*<sup>22</sup>

O *pensiero debole* e a secularização articulam-se, na perspectiva vattimiana sobre o cristianismo, com a *caritas*. Esta se configura no pensamento do autor como o aspecto praxiológico do que significa pensar *debolemente* no contexto da secularização como realização do cristianismo. Enquanto o *pensiero debole* é ultrapassamento do *pensiero forte* e a secularização é o ultrapassamento da religião metafísica, a *caritas* para Vattimo é o ultrapassamento da verdade, enquanto ideia à qual a realidade deve configurar-se.

---

<sup>22</sup> Fez-se a opção por adotar o vocábulo latino *caritas*. Em língua portuguesa, a palavra amor tem uma conotação muito ampla, podendo referir-se a uma mera manifestação afetiva. Já a palavra caridade costuma ter uma conotação assistencialista, referindo-se comumente ao auxílio aos pobres. Vattimo é devedor dos textos paulinos, quando defende que o cristianismo é prática da *caritas*. O termo grego que se pode traduzir por amor e caridade que se encontra no texto de 1 Cor 13,1 é *agápen*, que tem o mesmo sentido que o editor de *Después de la muerte de Dios* ofereceu para o termo *caritas*. Nogueira (2008) afirma: O latim clássico traduziu o verbo *agapan* por *diligere* e fez corresponder *agápe* a *caritas* e que há no contexto no Novo Testamento, uma predominância de *caritas* como tradução de *αγαπε*. Sendo assim, optou-se pelo uso do vocábulo em latim, visto que mais se aproxima da interpretação que Vattimo faz do termo.

Assim, faz-se necessário discorrer acerca do problema da verdade no pensamento vattimiano e como se dá, dentro do cristianismo não religioso proposto pelo autor, o deslocamento para a *caritas*. Para isto será necessário sinalizar o problema da verdade em Nietzsche e Heidegger, que norteiam a reflexão de Vattimo. Isto favorecerá a compreensão do senso religioso contemporâneo dos sem religião, dada a ênfase que estes dão ao aspecto praxiológico como vivência da religião.

A metafísica, expressão do pensamento ocidental, se constituiu, conforme Vattimo (2010c) com a noção de que a verdade é conformidade da coisa (*rei*) com (*ad*) o intelecto (*intellectum*). Quanto mais a coisa se adéqua com a essência, passível de captação pelo exercício intelectual, mais verdadeira é. Isto faz com que a verdade seja ponto forte, norteador, donde se pode emitir juízos seguros acerca do que quer que seja. Não há, nessa perspectiva, qualquer espaço para a impermanência e a claudicância.

No modelo de pensamento metafísico, a verdade é considerada como sendo fora da realidade e, concomitantemente, fundamento da mesma. Estando no intelecto de Deus, é que legitima o juízo acerca do verdadeiro e do falso quando o sujeito entra em uma relação de conhecimento com o objeto.

Esta concepção desdobrou-se na história ocidental com nuances diferentes quando se compara o período antigo, medieval e moderno, mas permaneceu o ideário de fundamento forte e externo à realidade. Do Ser passou-se a Deus e de Deus ao sujeito.

Comentando Nietzsche, Vattimo (2010c) afirma que o filósofo alemão questiona a concepção tradicional da verdade como objetividade, que não leva em conta sua historicidade. A verdade é, para Vattimo, fruto da história humana, da maneira com que o ser humano, tendo interagido com o meio o interpreta desde um lugar.

Nietzsche (2005), em uma crítica ao que ele chama de defeito dos filósofos, que seria o de afirmar eternidade naquilo que é temporal, aponta que, aquilo que comumente na filosofia se chama de eterno no homem, está circunscrito em um espaço-tempo bastante delimitado, algo em torno de quatro mil anos.

O filósofo aponta para o aspecto deveniente de toda a realidade e, por conseguinte, da verdade. Segundo Nietzsche (2005, p. 16) “tudo veio a ser; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas”.

Com o apontamento da historicidade e caducidade de qualquer afirmação humana, o fundamento onde se podia ancorar ao se afirmar o que quer que seja deixa de ser referência. Segundo Capurro (2007, p. 1), Vattimo interpreta o niilismo nietzschiano como uma perda do fundamento metafísico. O niilismo, fruto da morte de Deus é a saída da verdade como fundamento extramundano da realidade.

Heidegger (2012b), em *Ser e Tempo*, estabelece uma crítica à compreensão tradicional de verdade como conformidade entre o objeto e o sujeito, que, segundo ele é geral e vazia. Existe o *Dasein que*, em sua historicidade e abertura ao mundo descobre a verdade. Para Heidegger, verdade é *Aletheia*, que, em seu sentido mais originário, significa desvelamento. “Toda verdade deve ser assim reconquistada, arrancada de múltiplas possibilidades de encobrimentos e fechamentos.” (DUBOIS, 2004, p. 47). Ela se dá a conhecer inseparavelmente entre o ser descoberto (entes) e ser descobridor (*Dasein*), o que permite dizer que Heidegger supera a dicotomia sujeito/objeto da modernidade. A verdade não é um dado que se impõe objetivamente ao sujeito. Vattimo, comentando Heidegger, afirma que

não se pode permanecer na concepção da verdade como conformidade, porque ela implica uma concepção do ser como *Gründ*, como princípio primeiro além do qual não se vai e que cala todo perguntar”. (VATTIMO, 1999, p.114).

Assim, a verdade não é uma estrutura dada, um fundamento dado desde sempre, mas algo a ser conquistado por meio de uma atitude interpretativa do sujeito, sem que essa interpretação se afirme como única possível. “O ser não se apresenta como algo objetivamente dado ante o olhar da mente, mas como evento, acontecimento que se manifesta diversamente no curso da história” (MAC DOWELL, 2010, p. 175). Portanto, o ser não se identifica, pura e simplesmente com aquilo que historicamente se pode dizer. O que se pode dizer está fadado à caducidade inerente à história.

Diante do não estabelecimento da verdade, resta algum ponto, não absoluto, capaz de nortear as ações humanas? Sem o estabelecimento de um fundamento seguro há um risco de se cair em um relativismo ético? Há que se distinguir, no pensamento de Vattimo, o que é relativismo ético e o que é uma postura relativista diante da afirmação de uma verdade.

Em *Cristianismo e Relativismo: verdade ou fé frágil* (VATTIMO; GIRARD, 2010), Vattimo faz uma apologia do relativismo. Este é, para o autor, como uma percepção da caducidade das afirmações e um não fechamento em torno de um fundamento abstrato da realidade. O turinense chega a chamar a Deus, nesse sentido, de relativista, visto que, com a *kénosis*, a encarnação, ele se fez débil.

A chave para entender como Vattimo não cai em um relativismo ético encontra-se nas mesmas páginas: Deus, com a encarnação, não é uma proposição verdadeira, “mas uma pessoa que veio até o nosso meio e nos deixou o exemplo de caridade.” (VATTIMO; GIRARD, 2010, p. 50).

Interpretando a experiência religiosa cristã, Vattimo percebe a radicalidade da *kenosis* e, na historicidade do verbo encarnado, o ponto donde se pode afirmar um limite para o relativismo ético que seja capaz de dar um fundamento histórico, já que sua base é um exemplo histórico: Jesus.

“*Caritas* é a consequência mais imediata do processo da *kenosis* de Jesus porque nele há muito mais do que uma verdade revelada e que deve ser apreendida pelo pensamento”. (FERREIRA, 2011, p. 54). Na *caritas*, enquanto fruto da *kenosis* e enquanto prática de Jesus há um aspecto praxiológico capaz de orientar a comunidade humana no sentido de construir uma ética a partir do diálogo, onde se supera a violência de se pretender um discurso mais verdadeiro que o outro. Essa é a senda na qual Vattimo (1999) transitará: a verdade não é um dado objetivo, mas o que se tem são interpretações limitadas e históricas.

O cerne da questão proposta por Vattimo, embasado em Nietzsche e Heidegger, é a dificuldade, na pós-modernidade, de se falar e se propor um pensamento único que se fundamente em uma verdade extramundana e eterna.

A verdade já não se encontra estabelecida. É preciso que se dialogue com o outro (o passado ou os contemporâneos) para que a verdade possa surgir. A verdade é fruto do diálogo e não da imposição de interpretações que se julgam mais perto do 'natural'. (PIRES, 2007, p. 226).

Na contemporaneidade, com o ultrapassamento da metafísica, onde a pluralidade emerge como valor, já não é possível estabelecer uma única interpretação. Qualquer afirmação é sempre condicionada histórica, espacial e ideologicamente.

Para Vattimo (2010c), sendo o cristianismo agente secularizador, e a secularização a sua realização, ele não se circunscreve mais dentro do paradigma da verdade-fundamento, visto que

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

O cristianismo, a partir de uma visão enfraquecida e secularizada não mais se ocupa da promulgação de verdades dogmáticas e morais, de definir a essência de Deus do homem e do mundo, mas desloca seu eixo para a concretude da prática da caridade.

Não sendo afirmação peremptória de uma verdade preexistente e fundamentadora da realidade, mas interpretação da experiência religiosa historicamente situada, a *caritas* adquire o status de possível fundamento não metafísico, mas hermenêutico para a ética. Isto faz da *caritas*, conforme afirmara PIRES (2007), um princípio reconhecidamente localizado no seio de uma cultura.

Se estamos imersos numa abertura determinada por mensagens do passado e do presente, os princípios que guiam nossas ações têm caráter hermenêutico. Em outros termos, não podemos deixar de agir. E para agir somos guiados por certos princípios. Entretanto, ao reconhecer a contingência que marca esses princípios, não há motivo para atribuir a eles qualquer relação com a estrutura do ser. Eles são uma interpretação e, portanto, devem reconhecer a fraqueza de sua validade. (PIRES, 2007, p. 226).

A *caritas* como fruto da cultura cristã ocidental serve como fundamento ético de cunho hermenêutico. Ao situá-la assim, Vattimo escapa do perigo de estabelecer outro fundamento metafísico.

Emerge também um problema, devido, justamente, à contextualização histórico-cultural da *caritas*. Ela é um valor marcadamente cristão, com força semântica marcadamente cristã, ocidental, e europeu. Como, poderia ela ser um fundamento hermenêutico que possibilitasse um mínimo ético quando se confronta com interpretações que se originam em outras matrizes culturais?

Como ela não tem e nem é um fundamento metafísico e como não há uma verdade que esteja previamente estabelecida, a *caritas*, que significa algo mais amplo que caridade, adquirindo um significado de graça, amor, generosidade de espírito e ato de entregar-se, é abertura para o diálogo onde não há um “outro que estabelece princípios eternos e imutáveis” (PIRES, 2007, p. 226), mas onde haja espaço para reconhecer a interpretação do outro. Constrói-se, assim, uma ética dialogal, sem o peso da estrutura do ser ao qual segue o agir.

Nas palavras de Vattimo,

Em nossos dias, a verdade está cada vez mais determinada pelo acordo com os demais. Dissemos: “não estamos de acordo com que tenhamos encontrado a verdade, e quiçá não o poderemos estar, mas sim podemos dizer que, ao menos, encontramos alguma verdade quando nos colocamos de acordo em algo.” Isto significa também que, no lugar da verdade, colocamos a caridade. (VATTIMO; CAPUTO, 2010, p. 70, tradução nossa.)<sup>23</sup>.

A conquista de alguma verdade por meio do diálogo, do reconhecimento da diferença e de que uma interpretação é tão somente uma interpretação, é o exercício da *caritas* e faz também que esta, enquanto fundamento não o seja como fundamento. Dessa maneira, o cristianismo realiza a secularização por meio da assunção da caridade como fundamento hermenêutico para a sua práxis.

---

<sup>23</sup> En nuestros días, la verdad está cada vez más determinada por el acuerdo con los demás. Hemos dicho: “No estamos de acuerdo con que hemos encontrado la verdad, y quizá no podemos estarlo, pero si podremos decir que, al menos, hemos encontrado alguna verdad cuando nos hemos puesto de acuerdo en algo”. Esto significa también que, en el lugar de la verdad, hemos puesto la caridad.

Para Vattimo, a cultura ocidental atual se encontra imersa na crescente dissolução dos dogmatismos e no alheamento dos sujeitos em relação às normas e aos princípios legitimadores difundidos pelas instituições. Tal crise não constitui característica exclusiva das Igrejas, mas de todas as instituições baseadas na difusão e manutenção de princípios unívocos e, por isso, tidos como violentos pelo filósofo. Justamente o enfraquecimento desses fundamentos possibilita a difusão de um cristianismo tanto mais desvinculado e, portanto, cada vez mais independente da Instituição. (SALES, 2012, p. 63-64).

Pode-se dizer, partindo da compreensão de Sales (2012), que a crise na qual o cristianismo se insere não é um privilégio seu. O cristianismo, fruto de uma cultura espaço-temporalmente situada, participa da crise da dissolução dos dogmatismos. Isso faz com que o lócus cristão na sociedade seja repensado, proposto novamente em outros termos: ele não mais arroga para si o título de religião da verdade, fora da qual não existe salvação, para perceber-se mais um discurso no grande parlatório pós-moderno. Assim compreendido o cristianismo é um discurso enfraquecido e aberto ao outro para construir uma interpretação da verdade calcado no fundamento hermenêutico da *caritas*.

A crise pertence mais às instituições pretensamente gerenciadoras do sagrado cristão que ao cristianismo em si. A subsistência do cristianismo no contexto da crise dos dogmatismos está em assegurar a prática da caridade e não no recristianizar o ocidente mediante uma doutrinação da sociedade.

Sales (2012) aponta para a afirmação vattimiana de que existe no Ocidente um descrédito do cristianismo em sua roupagem institucional-dogmática e, de maneira inversamente proporcional, um crescente interesse pelo transcendente.

Com isso emerge uma pergunta fundamental, que advém do pensamento vattimiano, ou seja, que perspectiva de futuro há para o cristianismo depois da morte de Deus ou da secularização?

“O futuro do cristianismo, e também o da Igreja, é converter-se em uma religião de puro amor, cada vez mais pura”. (VATTIMO; CAPUTO 2010, p. 73, tradução nossa).<sup>24</sup> O futuro do cristianismo estaria na assunção daquilo que marcaria, desde as origens historicamente situadas, a sua experiência religiosa, que é a prática da *caritas*.

---

<sup>24</sup> El futuro del cristianismo, y también de la Iglesia, es convertirse en una religión de puro amor; cada vez más pura.

Seria possível uma definição sobre o que seja a *caritas*? Segundo Pires,

não encontramos definições precisas da caridade nos textos de Vattimo. Em momento nenhum ele define de maneira clara e distinta sua compreensão do termo. Por que esta recusa em definir a *caritas*? Este pode ser um indício do caráter não metafísico do termo. Ao evitar definições rígidas, Vattimo se furta a atribuir um sentido dogmático ao termo. (PIRES, 2007, p. 228).

A saída da verdade e a conseqüente assunção da *caritas* como fundamento poderia soar como heterodoxia diante daquilo que a cristandade construiu calcada no fundamento da verdade dogmática. Vattimo (2010c), contudo, recordando uma canção comum no meio cristão, “onde está o amor, aí Deus está”, afirma uma certa ortodoxia de seu pensamento. Em suas palavras

Tal como afirmou Cristo: “Quando dois ou mais de vós vos encontrardes reunidos em meu nome – não posso evitar de me perguntar se em lugar de ‘meu nome’, Cristo poderia bem haver dito ‘caridade’ – eu estou convosco”. Caridade é a presença de Deus”<sup>25</sup> (VATTIMO; CAPUTO, 2010, p.73, tradução nossa).

A proposta de um cristianismo que tenha seu fundamento na *caritas* não é algo estranho ou novo ao cristianismo. É a recuperação de um aspecto importante do cristianismo e que, por vezes, é menos valorizado que o aspecto dogmático pelas Igrejas.

Aqui existe uma identificação fundamental no pensamento de Vattimo no que tange à ligação entre ética e experiência religiosa. O nome de Cristo e a *caritas* são, hermeneuticamente, sinônimos. O filósofo, na obra *Creer que se cree* (1996), afirma que a interpretação que Jesus faz e a interpretação que Jesus mesmo é das escrituras do Primeiro Testamento é o amor de Deus por suas criaturas e este é o sentido último da revelação, sem, contudo, ter o caráter peremptório da verdade como *fundamento*.

Segundo Vattimo,

a única verdade que as Escrituras nos revelam, aquela que, no decurso do tempo não pode sofrer nenhuma desmitificação – visto

---

<sup>25</sup> Tal como afirmou Cristo: “Cuando dos o más de vosotros os encontráis en mi nombre - no puedo evitar de preguntarme se en lugar de mi nombre, Cristo no podría bién haber dicho “caridad” – , yo estoy con vosotros”. Caridad es la presencia de Dios.

que não é um enunciado experimental, lógico, metafísico, mas um chamamento prático é a verdade do amor, da *caritas*. (2006, p. 65).

A *caritas* por não ter fundação metafísica, mas ser, por si mesma, prática de cuidado com o outro, doação de si, histórica e situada dentro de uma cultura, não pode sofrer a desmitificação por não se configurar como mito. Ela é experiência concreta, que “não pode determinar de maneira exata o que se deve fazer, mas está aberta à multiplicidade, ao diálogo, ao outro.” (BUENO, 2012, p.77). Não é a verdade, mas um indicativo, uma interpelação para a ação.

Segundo Pires,

Como a caridade não possui conteúdo determinado, mas apenas ama e faça o que queres, ela não pode ser exercida em abstrato. Ela, atenta ao contexto histórico, às situações determinantes numa ética da finitude. O mandamento da *caritas* somente tem sentido quando relacionado com situações concretas e cotidianas. (2007, p. 231).

A caridade como mandamento, na indeterminação que implica o verbo amar, e na concretude que concomitantemente este verbo implica, se desprende da metafísica e refunda a ética, sendo esta não mais teoria para o agir, mas como interpelação a agir na *caritas*.

Com a morte de Deus, com o ultrapassamento da metafísica e o assumir a possibilidade de sair da verdade em direção à *caritas*, há um deslocamento na perspectiva ética. Em uma ética baseada no ser, o agir deveria conformar-se com uma essência que era dada antecipadamente ao ser desde a eternidade.

Este, contudo, comportou em seu seio uma ambiguidade. Enquanto institucionalizado na Igreja zelava pela ética baseada na estabilidade e perenidade do ser; enquanto experiência de um Deus encarnado e sujeito à transitoriedade e finitude, abre perspectiva da ética baseada na ação histórica de Deus encarnado, na *caritas*.

Enquanto continuador da tradição metafísica, o cristianismo é portador de um pensamento violento “ao privilegiar categorias unificantes, soberanas, generalizantes” (TEIXEIRA, 2005, p.128). Enquanto agente secularizador, sai do pensamento metafísico e, baseado na práxis de Jesus, que revela a *caritas* de Deus por sua criação, rompe com a concepção violenta de que o agir segue

o ser. Isto abre a possibilidade de uma ética que se constrói por meio da relação dialógica entre os sujeitos membros da sociedade, tendo por base a *caritas*.

Sales (2012) afirma a possibilidade de uma vivência do cristianismo fora do modelo dogmático, um cristianismo não religioso. Não religioso, aqui, significaria que a ênfase da experiência originária do cristianismo não acontece nas proclamações dogmáticas feitas pelas instituições, que exercem poder e estabelecem a hegemonia cultural, mas significa a assunção praxiológica cotidiana da *caritas* baseada no que Deus encarnado fez.

Dessa maneira, o cristianismo não religioso, que se baseia na *caritas* seria uma *Verwindung*, uma rememoração da experiência originária da práxis de Jesus de Nazaré que ressoa ainda na história e na cultura ocidental pós-moderna e secularizada.

O cristianismo não religioso de Gianni Vattimo não é uma simples superação da religião, ou uma negação dos aspectos transcendentais, culturais e institucionais da religião. Ele assume contornos muito próprios. A estrutura dogmático-hierárquica da religião, de maneira mais própria no pensamento vattimiano, o catolicismo, são situados dentro de um contexto histórico que propiciou com que o cristianismo firmasse suas estruturas. Elas, contudo, não são instituídas e/ou reveladas como algo absoluto, como fruto de um querer divino que as absolutizasse como tais, mas são frutos do processo histórico dentro do qual o cristianismo se inseriu.

A entrada de Deus na história com a *kenosis* relativiza a transcendência e enfraquece as estruturas dogmáticas e hierárquicas, possibilitando que o cristianismo se dispa daquilo dos aparatos e se funde, *debolemente*, na práxis histórica de Jesus de Nazaré.

Esta abordagem do cristianismo é possibilitada pela assunção do modelo *debole* de pensar, visto que o *pensiero debole*, ultrapassa o modelo do fundamento, crente em uma ordem objetiva do mundo e se abre à compreensão perspectivista acerca do ocidente. O cristianismo, com sua maneira de pensar e ser é fruto da história humana ocidental.

O horizonte histórico, *debole*, secularizado e norteador do cristianismo é a práxis de Jesus de Nazaré, que, para o filósofo italiano, resume-se na *caritas*, que, para além de ser caridade no sentido usual que se lhe dá em língua

portuguesa, de assistência a necessitados, mas é cuidado com o outro, doação de si dentro de determinado contexto histórico-cultural. Os conteúdos institucionalizados perdem força e a *caritas* emerge como ponto donde se possibilita perceber o cristianismo não religioso, como uma realidade possível no contexto hodierno.

As pesquisas censitárias vêm apontando para um lento, mas gradual processo de crescimento do número de pessoas que no Brasil se declaram sem religião. Nesse grupo, há matizes diversos, que vão do ateísmo e do agnosticismo aos que permanecem crentes, mas sem uma vinculação institucional. A questão que orienta o próximo capítulo é acerca da crença dos que, permanecendo crentes, não se vinculam a instituições religiosas.

### 3 BUSCANDO UMA IDENTIFICAÇÃO: O PERFIL DOS SEM RELIGIÃO NA REGIÃO METROPOLITANA DE BELO HORIZONTE

Vattimo (2000) aponta em sua obra, ao refletir acerca do retorno<sup>26</sup> da religião na contemporaneidade, que este retorno não é um retorno saudosista à cristandade ou a formas religiosas onde a religião seja o fundamento sobre o qual se erige e se ordena a vida humana e a sociedade. Retorna um vestígio de religião, enfraquecido, secularizado. Para Vattimo (1996), este enfraquecimento não é algo estranho ao cristianismo, visto que este representa, a partir do evento da encarnação, a secularização de Deus enquanto sua irrupção na história, na temporalidade. Ele já não é mais o absolutamente transcendente, já que com a *kenosis* se desabsolutiza, relativiza-se em um evento histórico, passível de ser situado no tempo, em uma cultura, e, conseqüentemente, interpretado.

Deus já não mais é compreendido como fundamento metafísico para a realidade. O cristianismo, com isto, perde também, como instituição que acessaria o fundamento, o lugar de balizador seguro da existência e passa a ser mais um discurso dentro do parlatório contemporâneo, ao lado de tantos outros discursos. Segundo Vattimo, o mundo efetivamente pluralista no qual vivemos não se deixa interpretar já por um pensamento que a todo custo quer unificar em nome de uma verdade última. (VATTIMO, 2010a, p.13, tradução nossa.)<sup>27</sup>. É nesse contexto pluralista que o *pensiero debole* emerge como uma maneira hermenêutica e pós-metafísica de se interpretar a realidade.

O *pensiero debole*, enquanto postura contemporânea de atitude hermenêutica diante da realidade indica que também o discurso das instituições religiosas não mais exerce como outrora o fizeram na era metafísica, seu poder diretivo sobre os sujeitos no que diz respeito ao seu senso religioso. As práticas religiosas, segundo Mendonza-Álvarez, contemporaneamente, “se sustentam num fundamento doutrinal muito fraco, mas concentram sua força na exploração do emocional virtual” (2011, p. 38). Mais

---

<sup>26</sup> A discussão acerca do caso brasileiro em torno da questão de se seria possível falar de retorno da religião, será feita no capítulo posterior. Em um país onde, segundo dados do Censo IBGE 2010, 91,7% da população declara pertencimento a uma religião a noção de retorno pode soar estranho.

<sup>27</sup> El mundo efectivamente pluralista en el que vivimos no se deja interpretar ya por un pensamiento que a toda costa lo quiere unificar en nombre de una verdad última.

emoção que dogma: não mais a instituição, mas o indivíduo é o catalisador de sua experiência religiosa, e esta se dá em um contexto de liberdade e pluralismo religiosos, o que permite combinações e trânsitos segundo o que aprazem as emoções e sentimentos individuais. A noção de trânsito permite afirmar que os lugares por onde se transita não são lugares aonde se vai “de – para”, no sentido de haver necessariamente uma permanência, mas que se vai “de – a”, não indicando uma adesão definitiva a uma instituição. O trânsito religioso é favorecido por uma maneira enfraquecida de se viver a religião.

Dentre os múltiplos grupos religiosos por onde se é possível transitar na contemporaneidade, o dos sem religião apresenta grande crescimento no Brasil, passando de 0,7% da população em 1970 para 8,04% em 2010.

O IBGE subdivide o grupo dos sem religião entre agnósticos, ateus e sem religião-sem religião. Neste último subgrupo concentra-se 7,65% da população brasileira, 95,15% dos que se declaram sem religião.

A generalidade é uma crítica bastante recorrente entre os pesquisadores de religião quando se deparam com os dados levantados pelo IBGE. Teixeira (2013) afirma a necessidade de uma “exploração mais qualificada” com o uso de outras pesquisas qualitativas que ampliem os dados disponíveis e, por conseguinte as possibilidades de análises. Mafra (2013) aponta a existência de uma “alta taxa de vulnerabilidade” nos números, visto que no Censo só se faz uma questão relativa a religião. Altmann (2012) também faz coro ao apontar as dificuldades que essas generalidades categoriais acarretam a uma tentativa de estudo mais atenta a microlinhas do campo religioso brasileiro.

Esta generalidade conceitual acarreta dificuldades na interpretação dos dados do Censo o que aponta para a necessidade de se apoiar em dados qualitativos levantados por outras pesquisas se se quer compreender o senso religioso deste grupo.

Na impossibilidade de se ancorar na generalidade do Censo IBGE 2010 para compreender o senso religioso dos sem religião, lançou-se mão da

pesquisa *Valores e Religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte*<sup>28</sup>, que traz dados a partir dos respostas dos quais torna-se possível falar do senso religioso dos sem religião a partir de do que dizem de suas práticas religiosas e sua maior ou menor conformidade as instituições religiosas.

A partir do vestígio de religião que constitui o senso religioso dos sem religião, elaborou-se uma classificação dos mesmos que facilite a visualização do fenômeno que não se constitui como um bloco monolítico, mas se apresenta multifacetado, dado à configuração subjetiva que cada indivíduo dá a seu senso religioso na contemporaneidade, desprendido das instituições, mas imerso na cultura cristã que marca o ocidente. Assim encontra-se dividido capítulo.

---

<sup>28</sup> A pesquisa *Valores e Religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte*, realizada pelos Institutos VER e VERTEX, sob encomenda da Arquidiocese de Belo Horizonte, constou de duas etapas, uma quantitativa e outra qualitativa. A etapa quantitativa ocorreu em abril de 2012, e contou com um universo de amostra de 2826 entrevistados. A etapa qualitativa adotou a metodologia dos grupos focais. Foram formado quatorze grupos de moradores de Belo Horizonte, entre homens e mulheres com idades entre 18 e 30 anos (jovens) e 35 e 55 anos (adultos). Desses grupos, seis foram divididos por classificação social C2/D, B2/C1, A/B1. Nesses grupos 60% das pessoas tinham declaração de pertença católica. Dois grupos foram formados por ex-católicos, cuidando-se de neste grupo ter 60% de evangélicos, dois grupos de católicos praticantes, com frequência de pelo menos uma vez por mês à missa, dois grupos de católicos não praticantes e dois grupos de sem religião. "O roteiro da conversa nesses grupos tinha por objetivo conhecer a percepção dos participantes sobre três blocos temáticos: sentimento religioso e senso religioso na atualidade, a Igreja Católica em sentido amplo, e a Igreja Católica em Belo Horizonte. No primeiro bloco as pessoas eram estimuladas a falar sobre o que lhes vinha à mente quando se fala em religião, se as pessoas hoje podem ser consideradas religiosas, quais são as práticas religiosas percebidas como tais, se elas se consideram religiosas, quais seriam suas práticas religiosas, e como alimentam a vida interior, a espiritualidade ou a relação com o divino. No bloco sobre a Igreja Católica, a conversa começava com uma questão aberta sobre o que lhes vem à mente quando se fala de Igreja Católica e seguia levantando questões sobre o que lhes parece melhor e pior, o que encanta e o que incomoda, se a Igreja lhes parece estar no rumo certo, se ela está melhor ou pior que antes, suas prioridades e pessoas que se destacam positivamente e negativamente. Enfim, no bloco sobre a Igreja Católica em Belo Horizonte o grupo era levado a comparar a realidade local com a realidade geral da Igreja, assinalando diferenças, aspectos positivos e negativos. Depois falava sobre a presença e ausência da Igreja local, questões relacionadas ao acolhimento, ao relacionamento entre as pessoas e com quem trabalha nas paróquias e comunidades, de modo a avaliar-se o atendimento feito por funcionários e agentes religiosos, os rituais, as ações sociais e a presença da Igreja na sociedade." "A sessão concluía-se com uma atividade individual de recorte e colagem de figuras que representassem a Igreja Católica nos dias de hoje, abrindo-se espaço para a pessoa dar seus recados para a Igreja Católica." (OLIVEIRA; RIBEIRO, 2013, p. 2).

### 3.1 Trânsito religioso e a emergência dos sem religião no Brasil

Os censos promovidos pelo IBGE permitem a elaboração de um panorama da filiação religiosa no Brasil desde os fins do século XIX. Desde 1872, quando o catolicismo contava, em uma população de 9.930.478 habitantes, com uma declaração de filiação de 99,8% da população, a 2010, quando os católicos, em uma população de 190.755.799 habitantes, passam a contar com um percentual de 64,6%, acontece uma significativa diversificação no senso religioso brasileiro.

Em 2010, os protestantes das diversas denominações somam 22,2% da população e os de outras religiões somam 5,2%. Já os sem religião somam 8,04%. Essa modificação na pertença religiosa aponta para o enfraquecimento das instituições religiosas, visto que um grupo religioso que apresenta considerável crescimento percentual é o dos sem religião. Faz-se necessário compreender, primeiramente, qual a dinâmica nas filiações religiosas brasileiras fez com que este grupo apresentasse tal crescimento e, posteriormente, apontar para o processo que Camurça (2013) denomina customização da religião. Essa customização aponta para o enfraquecimento das instituições religiosas na definição da crença do sujeito.

Teixeira (2013) aponta que o

universo das experiências religiosas deixa de ser regido por estruturas sólidas e reguladoras, tornando-se mais fluido, pontuado agora por relações menos totalizantes entre fiéis e as suas instituições religiosas de pertença, exigindo do analista uma reflexão mais afinada para dar conta da complexidade. (TEIXEIRA, 2013, p. 22).

Percebe-se na afirmação de Teixeira que o diagnóstico que Vattimo (2000) faz da religião na contemporaneidade parece bastante pertinente. Vattimo fala de um retorno da religião e que este retorno se dá de maneira enfraquecida, de modo que o cristianismo e seus valores façam parte da tessitura cultural, dispensando o crente da adesão formal a uma Igreja para que se tenha fé.

A experiência do retorno à religião como uma releitura da tradição não se dá, no senso religioso contemporâneo, no seio da afirmação dogmática,

mas na assunção subjetiva de valores e práticas religiosas sem uma necessária e clara vinculação com as instituições.

Os dados sobre religião do Censo 2010 esboça um cenário em que, concomitantemente à fragmentação e diversificação da oferta religiosa, torna-se mais evidente e comum o trânsito dos indivíduos pelos diversos fragmentos religiosos disponíveis.

Com toda a diversificação, o cristianismo continua hegemônico no Brasil, segundo o censo 2010 na casa dos 86,8%<sup>29</sup> da população.

Altmann salienta que

O país continua, portanto, um país profundamente religioso e, em ampla maioria, cristão. O que está em curso é uma crescente fragmentação e um processo de forte reorganização do cristianismo no país, em favor, sobretudo, das igrejas pentecostais." (ALTMANN, 2012, p.1125).

Acompanhando a diversificação e pulverização da oferta das confissões cristãs, aumenta também o trânsito de indivíduos entre as mesmas. Há um trânsito religioso entre os diversos cristianismos possíveis segundo demandas individuais. Para Costa,

Os sujeitos religiosos, a partir de suas próprias demandas e combinações simbólicas, transitam nas mais diversas expressões religiosas apropriando-se de elementos que atendam a suas necessidades provocando uma mobilidade religiosa incessante. (COSTA, 2012, p. 37).

Segundo a afirmação de Costa (2012), quanto mais a instituição serve ao modelo querido pelo indivíduo, mais ele se sente pertencente à denominação. No entanto, quando essa já não consegue mais responder aos seus novos anseios, o indivíduo transita em direção a outra denominação que lhe atenda.

Sendo assim, há um momento no trânsito religioso em que as instituições religiosas não respondem mais às demandas dos indivíduos, o que pode ser uma explicação para um fenômeno que, desde a década de 70 vem

---

<sup>29</sup> Quando aqui se fala em cristianismo se fez a somatória dos grupos católico e evangélico dos dados censitários.

aumentando consideravelmente que é a declaração de não filiação religiosa, de 0,7% para 8,04% em 2010.

Este trânsito fez com que os sem religião passassem a se constituir como uma grande força representativa no senso religioso brasileiro contemporâneo.

**Tabela 1 – Crescimento dos sem religião no Brasil – 1970-2010**

<b>Ano</b>	<b>População</b>	<b>Sem religião</b>
1970	93.470.306	0,8%
1980	119.099.778	1,6%
1991	146.814.061	4,7%
2000	169.870.222	7,4%
2010	190.755.799	8,04%

Fonte: Censo IBGE 2010

Diversos estudiosos do senso religioso brasileiro contemporâneo têm assinalado o crescimento dos sem religião. Há que se notar que este crescimento não pode ser analisado sem se levar em conta que também a população brasileira, como um todo, apresentou crescimento.

O crescimento menor dos sem religião se deu no decênio, 2000-2010, permanecendo praticamente estável, apresentando um ritmo de crescimento inferior ao dos decênios precedentes. Passou de 4,7% em 1991 para 7,4 em 2000 e para 8,04% em 2010. Os números apontam um grande crescimento dos Pentecostais no período de 1970 a 2010, concentrando maior crescimento no período de 2000 a 2010 o que coincide com uma decaída no ritmo de crescimento dos sem religião.

Para Camurça (2013), contudo, a desaceleração não representa um limite na tendência de crescimento, já que os sem religião no Brasil não representam uma discrepância com a tradição religiosa brasileira, mas somente uma desfiliação religiosa, permanecendo ainda crentes, mas

desvinculados das instituições religiosas apontando, assim, para a existência de um cristianismo não religioso.

O autor aponta também a semelhança de perfis entre evangélicos pentecostais e os sem religião e, concomitantemente, a relação que este crescimento tem com o decréscimo de católicos. Segundo o autor,

Onde os católicos mais diminuíram e os pentecostais e sem religião mais cresceram, são as regiões das periferias metropolitanas e as fronteiras de ocupação sem presença institucional católica. A estrutura eclesial católica centralizada e burocrática, centrada nas paróquias, não consegue acompanhar a mobilidade dos deslocamentos populacionais como as ágeis redes evangélicas. (CAMURÇA, 2013, p. 72).

Na sua relação com o catolicismo, a emergência dos sem religião é favorecida pela pouca presença católica e à sua burocracia em meio às classes onde mais o grupo cresce. Camurça (2013) afirma que o crescimento evangélico se deve à customização da fé, que é dirigir o discurso para determinados grupos com linguagem que lhes seja afim.

Aí pode residir também o ponto de relação no trânsito entre os sem religião e os evangélicos: a customização. Customizar a prática religiosa significa, diante da oferta religiosa que se tem por parte das instituições, adaptar os diversos elementos de maneira que eles sejam e se construam de acordo com os interesses do sujeito. Colhem-se elementos religiosos oferecidos pelas instituições, mas, sem uma adesão a elas, esses elementos são combinados de acordo com o senso religioso individual.

Diante da possibilidade de se customizar a fé e a prática religiosa, a instituição torna-se supérflua e, porque não, um impeditivo para que o indivíduo construa a religião de acordo com o que quer. A razão não é explicitada pois não há necessidade da instituição para se ter uma religiosidade.

Segundo a pesquisa *Valores e Religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte* todos os seguimentos, em maior ou menor proporção, recebem e cedem fiéis uns para os outros. Segundo os dados da mesma pesquisa, no trânsito religioso em direção aos sem religião, a Igreja Católica cede para este grupo 3% de fiéis, os pentecostais 16%, o protestantismo histórico cede 15% e o neopentecostalismo cede 13%. Estes dados indicam que o grupo sem religião advém, na sua maioria, de grupos cristãos de origem protestante, com

destaque para o fluxo de pentecostais para os sem religião, com 16%. É importante ressaltar aqui a semelhança socioeconômica dos dois grupos.

Panasiewicz, comentando a pesquisa, afirma que “o vazio existencial e a fragmentação” – próprios da sociedade atual – “levam a buscas variadas e as religiões acabam se tornando relação de auto-ajuda. Não há indícios de novos vínculos ou de compromissos com a nova opção religiosa” (PANASIEWICZ, 2012, p. 1260).

Quando a questão apresentada é o motivo da mudança de religião os motivos de cunho existencial e de busca de sentido aparecem, segundo o destaque dado por Panasiewicz, mas salta aos olhos o grande número de pesquisados que, simplesmente, não sabem a motivação pela qual transitou para o grupo sem religião.

**Tabela 2 – Motivos de mudança para o grupo sem religião**

Motivo	%
Não sabe por que/sem motivo	24
Só acredita em Deus	9
Por discordar de algumas atitudes da Igreja	6
Nunca mais foi à Igreja	6
Falta de tempo para dedicar	6
Igreja não modifica ninguém/não salva ninguém	6

Fonte: CAMARGOS, 2012a, 19<sup>30</sup>

O sem religião, pelo que apontam os números e o comentário de Panasiewicz, não encontra nos diversos pontos de paragem do trânsito religioso, uma instituição que fosse capaz de lhe apontar algum sentido existencial de modo gerar nele algum vínculo institucional.

Os sem religião parecem ser pessoas que abandonaram apenas as instituições religiosas; são não praticantes com jeito próprio de viver a fé, ou seja, adotaram valores sagrados presentes em várias religiões

<sup>30</sup> Como a pesquisa não foi publicada, a paginação, quando se refere a Carmargos (2012a), seguirá a paginação do arquivo consultado.

ou em filosofias de vida, criando um sincretismo religioso subjetivo próprio, desvinculado de qualquer Igreja ou credo religioso.(VILLASENOR, 2011, p. 4).

Esses dados levam a refletir que o que se chama de crise religiosa, ou mesmo a secularização, não sejam uma negação da religiosidade, mas uma crise de legitimidade das instituições religiosas por não conseguirem responder às demandas dos indivíduos.

Sendo assim, sem se negar a ter alguma prática religiosa não institucional, o indivíduo transita por diferentes lugares e, dessa maneira compõe sua espiritualidade a partir dos diversos lugares por onde transitou. O indivíduo percebe que para que se tenha uma prática espiritual, como a crença em Deus, vivência de valores religiosos, orações, a instituição e a participação em cultos públicos são dispensáveis. O termo do trânsito é o abandono das instituições religiosas.

Vattimo falando acerca do ressurgimento religioso no Ocidente salienta que nele

diminui o interesse pelos dogmas e pelos conteúdos tradicionalmente centrais da doutrina das Igrejas (...) torna-se sempre mais inverossímil que a salvação seja monopólio de uma única confissão religiosa (...) poderíamos dizer que o cristianismo está vivendo uma fase de *des-institucionalização*, ou pelo menos, um momento no qual a verdade da fé pode salvar-nos apenas reduzindo drasticamente o peso da autoridade central e, sobretudo, dos dogmas e da disciplina. (VATTIMO, 2010c, p. 167, 168, 169).

Aqui é mais plausível que a luta pelo sustento diário, as grandes distâncias nas cidades e o próprio enfraquecimento da importância da religião enquanto instituição na esfera pública e social faça emergir os sem religião. A instituição não pesa, sobretudo quando se pode construir uma religião customizada, independente, individual. A oferta de Deus que as instituições não reflete a busca dos sem religião, o que ocasiona o abandono das instituições.

Segundo Socci,

o que se constata nos dias de hoje é que, embora haja uma perda crescente de autoridade das instituições religiosas, a religiosidade não desapareceu, mas se transformou! (...) As mudanças no comportamento religioso dos brasileiros nos últimos anos, vão desde

a prática de mais do que uma crença religiosa, com o catolicismo praticado concomitantemente ao espiritismo, ou às seitas afro-brasileiras, embora com a autodenominação de “católicos apostólicos romanos”; passando pela troca de religião institucional de educação, por outra crença em alguns casos uma, duas ou mais vezes e, em não poucos casos, desembocando na denominação “sem-religião”; nesta categoria, estão incluídos os ateus e os agnósticos, como se disse, mas em sua maioria são crentes (no sentido de pessoas espiritualizadas), sem uma filiação religiosa específica. (SOCCI, 2011, p. 9-10).

O abandono da religião não é sinônimo de descrença e nem mesmo um questionamento de ordem intelectual ao sistema religioso.

Como o Brasil é um país culturalmente cristão, essa religiosidade que subsiste, enfraquecida em seu aspecto institucional, coaduna com o que Vattimo postula ser um cristianismo não religioso, praxiológico e não dogmático.

O sem religião constrói para si um senso religioso individual que, privadamente, vive valores religiosos, tem práticas religiosas como orações, esporadicamente participa de cultos, mas que não se vincula a uma comunidade de fé organizada sob a regência de um líder e de normativas que valham para todos os fiéis.

O sem religião é um sujeito religioso, crente em Deus, que constrói seu próprio sistema de crença e valores dentro da tradição cristã na qual está inserido, mas sem uma filiação institucional.

A pluralidade de oferta religiosa, patente nos dados censitários, somada à possibilidade contemporânea de customização da fé, favorece o trânsito religioso e, por conseguinte, o crescimento do número de pessoas sem religião que, tendo migrado por diversas tradições cristãs e não encontrado nelas respostas para suas questões, vivem subjetiva e individualmente seu modo de ser religioso e, dessa maneira constroem seu senso religioso.

Para exemplificar isso, a audição dos sem religião, realizada na pesquisa *Valores e Religião* favorece a compreensão do seu senso religioso. O desafio está em elencar pontos que sejam comuns no que os sem religião pesquisados apontam acerca dos valores e da religiosidade que praticam e, assim, traçar o seu senso religioso para, posteriormente, estabelecer critérios que, dentro deste grande grupo, diferenciem subgrupos em categorias que facilitem a compreensão dos mesmos e estabelecer a possibilidade de existir

no meio dos sem religião no Brasil a subsistência do que Vattimo chama de cristianismo não religioso, embora a expressão tenha sido cunhada para a realidade europeia.

### **3.2 O senso religioso dos sem religião**

Tendo apontado a emergência dos sem religião a partir dos dados do Censo 2010, faz-se necessário compreender, a partir do que pessoas que se identificam como sem religião dizem de seu senso religioso. Isto permitirá, no capítulo terceiro, uma aproximação do senso religioso contemporâneo dos sem religião com o que Vattimo compreende como cristianismo não religioso.

Por senso religioso entende-se a maneira com que o indivíduo relaciona-se e se insere no contexto da religião na contemporaneidade. A relação que o sem religião tem, como visto no tópico anterior, pode ser muito complexo, pois ele carrega em si vestígios dos locais por onde transitou.

Para esta compreensão leva-se em conta não somente os dados quantitativos, mas também os qualitativos, estes levantados por Camargos na pesquisa *Valores e Religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte*.

Isto porque, mesmo patente o fenômeno da secularização da cultura ocidental, ou o abandono das práticas religiosas institucionalizadas, o grupo classificado como sem religião pelo IBGE não é bloco monolítico. Contudo, antes de se aprofundar na compreensão dos subgrupos que formam os sem religião, faz-se necessário compreender o senso religioso dos sem religião.

O fenômeno dos sem religião no Brasil tem contornos próprios, não significando o ocaso da crença em Deus, ou mesmo o abandono de práticas religiosas por parte do indivíduo. No caso brasileiro, é o que se propõe, é que o sem religião, como parte do caminho e destino da mobilidade religiosa, é alguém que deixou, de se identificar como pertencente a uma instituição religiosa sem, todavia, abandonar práticas religiosas.

Como uma descrição do processo da gênese de um cristianismo não religioso no senso religioso dos sem religião brasileiros, lançar-se-á mão do conceito de desafeição religiosa, proposto pelo sociólogo Pedro Ribeiro de Oliveira como sendo uma categoria útil para a compreensão do senso religioso dos sem religião. Segundo ele, “o conceito de pertença/desafeição religiosa

continua sendo muito útil para descrever o processo e os fatores pelos quais certos indivíduos mais do que outros se afastam das práticas rituais e das crenças que identificam sua Igreja ou grupo religioso”. (OLIVEIRA, 2010, p. 1233).

Essa desafeição religiosa se origina no enfraquecimento da necessidade da mediação da instituição religiosa relação entre sujeito e Deus, o que faz com que a crença dependa da convicção pessoal de quem adere e não necessariamente de uma tradição que seja gerenciada e legitimada por uma instituição religiosa.

Isso, contudo, não significa que haja uma recusa total dos valores e práticas institucionalizados, mas que, o fato da institucionalização passa pelo crivo de uma adequação dos elementos da tradição às necessidades do indivíduo na customização de sua espiritualidade.

Com o ingresso do indivíduo no grupo dos sem religião não há um abandono absoluto de valores marcadamente cristãos, mas há uma preponderância da escolha individual no que tange à maneira em que esses valores são vividos e também a proporção e grau que estes valores ocupam na sua hierarquia pessoal de valores.

Não importa em um contexto de customização religiosa o aspecto objetivo da fé, o qual se acessa mediante o ingresso em uma instituição e ao assentimento às verdades propugnadas por ela. Inserido na cultura ocidental, o sem religião recebe os valores e verdades da tradição e os interpreta e rehierarquiza, não necessariamente na mesma ordem proposta pelas instituições.

Na pesquisa *Valores e Religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte*, quando os sem religião mais jovens, de 18 a 30 anos, se deparam com a questão acerca do que compreendem por religião, as respostas que são mais frequentemente dadas são as que identificam a religião com as instituições religiosas, as Igrejas, e com seus líderes, padres e pastores.

A interpretação de Oliveira e Ribeiro vai também nesse sentido. Segundo os autores

Há, nesse caso, uma maior compreensão da relação entre religião e um conjunto de crenças ou instituições mediadoras dos bens simbólicos. Tende-se a valorar, nessa percepção, a identificação da

religião como realidade humana e cultural. Uma disposição humana para o crer, por um lado, e a conformação histórica dessa dimensão, por outro lado. Essa associação está melhor vinculada às percepções que os estudiosos das religiões comumente atribuem ao termo religião. Trata-se de um fenômeno humano, de organização humana e, portanto, cultural. Conjunto dos modos de crer e compreender a vida e as relações sociais que conformam as instituições, o corpo doutrinário, visão de mundo, sentido moral, práticas rituais e bens simbólicos. (OLIVEIRA; RIBEIRO, 2013, p. 205).

É importante salientar aqui que é na faixa etária de 15 a 29 anos que se concentra o maior número percentual de declaração como sem religião nos dados auferidos pelo censo 2010, chegando à casa dos 9,5%.

Ribeiro Júnior afirma que

A religiosidade é inerente a cada fase da vida e não é um apêndice da pessoa – não é algo que se *tem*, mas é algo que se *é*. Nossos sujeitos sintetizam em si a juventude e a cultura moderna e, a partir daí, desenvolvem uma visão de mundo com matizes seculares, na qual elaboram uma experiência religiosa adequada a suas necessidades profundas. (RIBEIRO JUNIOR, 2012, p. 250).

Novaes (2013) afirma que o processo de globalização econômica e cultural, as novas tecnologias de comunicação e informação faz com que surjam outros padrões de comportamento. Os jovens são os que mais recebem influência das novas tecnologias de comunicação. Nesse contexto a pertença à religião não é mais um laço inquebrantável, mas é também relativizado e enfraquecido como um desarraigamento de uma tradição recebida. No dizer de Vattimo (2007),

as novas condições de vida impostas sobretudo pela estrutura da cidade moderna são vistas, como antes, como um desarraigamento do homem dos vínculos tradicionais – poderíamos dizer de suas bases na comunidade orgânica da aldeia, da família, etc. Nesse desarraigamento, caem também os horizontes definidos e tranquilizadores. (VATTIMO, 2007, p. 24).

A vida na cidade, ao enfraquecer os vínculos familiares e tradicionais, enfraquece também a adesão a uma religião. As demandas de trabalho, mobilidade, tempo favorecem o enfraquecimento dos vínculos com as instituições religiosas.

No dizer de Novaes, “os jovens de hoje puderam observar (e naturalizar) histórias de conversões e desconversões, de trânsitos e combinações no

interior de suas famílias multirreligiosas e ao redor de seus locais de moradia”. (NOVAES, 2013, p. 183). Nascidos em um contexto de vínculos frágeis com as tradições, compreende-se a independência dos mais jovens com relação às instituições.

Já no grupo de 30 a 55 anos há nuances diferentes nas respostas. Não só o aspecto institucional e hierárquico aparece, mas falam também aspectos que remetem mais à transcendência, como Deus, segurança, apoio psicológico.

Oliveira e Ribeiro percebem, ao comentar a pesquisa *Valores e Religião*, que “significativamente, onde aumenta a percepção da relação entre religião e Deus, diminui a percepção da religião como algo de natureza institucionalizada, histórica, culturalmente situada e que comporta uma doutrina” (OLIVEIRA; RIBEIRO, 2013, p. 208). Percebe-se que no meio adulto, a identificação entre religião e instituição com religião é menos forte, mas ao mesmo tempo a primeira identificação que fazem com a palavra remetem à transcendência.

Assim sendo, é possível afirmar que as gerações que se situam entre 30 e 55 anos sofrem menor influência da secularização que os jovens, talvez por terem passado sua infância e juventude no seio de famílias mais tradicionalizadas que as atuais. Culturalmente receberam maior influência da religião em sua educação e crer em Deus é, sob sua consideração, algo natural e a religião é que tem esta função religadora.

O desaparecimento de aspectos mais transcendentais da identificação que os indivíduos fazem da religião nas idades mais jovens são um indicativo que as novas gerações tendem a ser mais seculares, ou que a presença religião está cada vez mais enfraquecida, perdendo, em certa medida, sua identificação como meio ao qual se chega a Deus.

Cada vez mais o próprio indivíduo reconhece em si o lugar de mediador. O aspecto religioso transparece na eleição de valores que o indivíduo sem religião faz para si, não como um mandamento dado por Deus, o qual se deve cumprir sob pena de uma punição.

Segundo um pesquisado, a vivência de valores ético-morais é uma decisão do sujeito, independentemente dos líderes religiosos ou da pertença a uma Igreja. Questionados sobre a possibilidade da construção de uma moral sem religião as respostas dadas são positivas.

Com aquilo que você acredita, com o que você quer na sua vida, se você quer constituir uma família, dar exemplo para os seus filhos, se você quer perante a sociedade ser um cidadão bem-vindo, bem visto, não tem porque você sair matando, você sair roubando as pessoas... Legal é o amor ao próximo, não é? Não é o amor à sua religião. Se você tem uma índole boa e quer bem às pessoas, você não vai matar ninguém, não vai fazer nada para se prejudicar e prejudicar os outros. (CAMARGOS, 2012b, p.9<sup>31</sup>).

Aqui é possível se perceber a forte influência que os valores religiosos têm sobre o grupo que se declara sem religião. Aparecem na resposta elementos que são referenciais no judaísmo e no cristianismo e que o são também no agir ético para essas tradições religiosas. Do decálogo, aparece os mandamentos “não roubar”, “não matar” e aparece também o amor ao próximo, presente em textos das duas tradições religiosas.

Porém, esses valores não são vividos porque os pregaram as religiões, mas são bons porque o indivíduo e a sociedade os reconhecem como tais. Aqui se pode aplicar a noção de *Verwindung*, conforme o fizera Vattimo (VATTIMO; DERRIDA, 2000) no seminário de Capri, para falar da presença como um resquício dos valores religiosos judaico-cristãos na constituição dos valores da cultura ocidental.

Esse sujeito sem religião, de acordo com suas convicções pessoais, adere à sua maneira a valores religiosos e constitui, assim, seu sistema valorativo independentemente da pertença a uma tradição religiosa à qual este tenha que aderir. Contudo, esses valores, mesmo que assumidos de acordo com as convicções pessoais, são carregados da tradição que os origina. Mesmo que a adesão a eles não seja mediada pela instituição religiosa, esses valores são tradicionalmente judaico-cristãos e permeiam a cultura ocidental.

Com relação à assunção da *caritas* como um valor pelo sem religião, este acredita que a sua prática independe da crença, mas que a sua prática acarreta em vida uma retribuição.

O que você faz aqui, as suas atitudes, vão refletir, não é, no que vai acontecer lá na frente? Isso não tem dúvida! Cada atitude que a gente tem você faz uma escolha! Aí, conseqüentemente você vai ter

---

<sup>31</sup> Seguiu-se aqui a paginação dada pelo arquivo em pdf da transcrição dos grupos focais da pesquisa conduzida por Camargos (2012b).

uma consequência independentemente de acreditar num ser superior ou não! (CAMARGOS, 2012c, p. 419)<sup>32</sup>.

Quando questionados com relação à crença em uma vida após a morte, os jovens sem religião creem que, sobre a existência de uma vida após a morte, não se pode ter certeza se existe algo. Já em meio aos adultos, aparece um elemento diferente: o medo do inferno e de consequências funestas no presente, identificadas com o inferno. O sentimento de culpa por vezes cultivado pelo cristianismo aparece, então nos sem religião.

Quando confrontados com a pergunta acerca da religiosidade atual os jovens sem religião mostram-se críticos quanto à maneira com que as pessoas vivem a religião. Reconhecem que há um aumento da prática religiosa, mas que essa prática vem acompanhada de fanatismo.

Segundo um entrevistado, “se você olhar a sociedade, todo mundo crê em Deus. Em uma pessoa superior, mas as pessoas fanáticas elas seguem muito o homem. O que o homem propõe ali perante a sociedade” (CAMARGOS, 2012c, p. 07). Os adultos sem religião admitem algumas práticas religiosas. Quando questionados se são religiosos admite-se que sim, mas sem a necessidade de se estar dentro de uma Igreja para viver a religião. A fé é exercida por meio de orações individuais, sem, no entanto uma frequência a uma Igreja.

A religião torna-se, assim, uma prática individual, desvinculada do aspecto celebrativo público e comunitário, mas não deixa de estar presente na vida do indivíduo. Olhando sob o prisma da secularização, as instituições perdem força de coerção sobre os indivíduos, mas não há um eclipse total da crença em Deus e nem mesmo um desaparecimento de valores religiosos que orientem o agir dos indivíduos.

Segundo Portella,

as pessoas contemporâneas buscam, na seletividade de suas escolhas religiosas, de suas bricolagens e ressignificações, comporem para si um mundo com algum sentido e aura totalizante ou não. E este movimento autônomo e racional-emocional (...) emerge justamente devido à secularização ou como produto dela. É na ausência de marcos totalizantes que as pessoas se sentem impelidas

---

<sup>32</sup> Paginação feita segundo o arquivo “Base para o relatório – Religião”, de CAMARGOS (2012c), também não publicado.

a bricolar o seu universo pessoal de significações. (PORTELLA, 2006, p. 77).

O enfraquecimento da instituição faz com que não apareçam problemas de cunho dogmático, que, nas instituições são causas de contenda e mesmo de divisão. Não existe uma preocupação em se afirmar verdades e nem mesmo um desejo de assentimento a elas no grupo dos sem religião. A religião aparece como um fato cultural, mesmo que não havendo uma adesão formal e explícita, influencia, em alguma medida, na construção de valores a prática religiosa dos sem religião.

Com isso, pode-se afirmar que o senso religioso em meio aos sem religião é difuso. Isto se dá na relativização da autoridade exterior, de tal maneira que é dispensada em sua totalidade para que o indivíduo pratique alguma religião ou mesmo vivencie valores de cunho religioso na orientação de sua vida. O que se colheu nas tradições religiosas é filtrado em uma medida individual e a partir disso é que se constrói a prática religiosa.

O papel antes ocupado pelas instituições, o da mediação, ou o da religião entre homem e divindade é, no grupo sem religião, ocupado pelo sujeito. O relato de um entrevistado é paradigmático para se compreender este processo de deslocamento da instância mediadora

Já fui um católico bem praticante, fui líder de grupo de jovens, tinha campanha do quilo, tinha trabalhos de asilo, com campanha do frio, de agasalho, trabalhei em várias situações assim, lidei com teatro na Igreja Católica, até por volta de vinte e dois anos, quando assumi outras responsabilidades passei a função para frente, mas, na Igreja católica ao tempo que se vai praticando, com um pouco de esclarecimento se entende algumas coisas. Ai você entende que há o protestantismo, por que as pessoas não concordam com certas coisas, e eu acabei chegando a essa conclusão (...) migrei um tempo depois foi para uma Igreja Batista, e foi muito interessante e tudo, mas infelizmente eu acho que eu sou muito crítico, e eu tenho uma visão muito crítica das coisas, então, do mesmo jeito que eu via aspectos que não concordava na Igreja Católica eu também descobri alguns que eu não achei legal e acabei eliminando esse intermédio e eu descobri uma rota, eu mesmo para falar com Deus. (CAMARGOS, 2012c, p. 21)

Esse deslocamento marca o senso religioso dos sem religião. Há um trânsito religioso motivado por uma impossibilidade de se manter frequente às atividades. Concomitantemente, há no sujeito um despertar crítico e ele passa a ter contato com outros seguimentos cristãos.

A mesma crítica que afastou o sem religião do catolicismo o afasta também do meio evangélico. Isto leva o sem religião a eliminar a necessidade da instituição. Nenhuma mediação institucional se faz necessária para o crer ou para o agir, mas é o que se colheu nas diversas tradições por onde se passou é que vai compondo o senso religioso do sem religião.

Os sem religião, ao romperem com as instituições, constroem uma religião subjetiva, já que o que buscam são os elementos que respondam às suas inquietações pessoais e que orientem na construção de um sentido para a existência. Essa afirmação, contudo, pode aplicar-se não só aos sem religião como também aos com religião.

O senso religioso contemporâneo é orientado pelas buscas subjetivas. Os com religião, talvez, ainda não perderam o encanto com as instituições e não deixam de encontrar nelas as respostas subjetivas, de foro íntimo. Um católico praticante questionado na pesquisa coordenada por Camargos, afirma que

religião é uma busca de você estar melhor, você e sua família, você estar bem com as pessoas. É buscar tudo que seja bom. A Igreja, toda união, de todos os povos, de tudo né? De família, de tudo que puder ser; é uma busca. É a fé em ação; sempre que puder ajudar o próximo. Para mim, assim, eu ligo a religião também a um resgate, de valores, de um autoconhecimento, de uma autoconsideração do ser humano. (CAMARGOS, 2012b, p. 3).

É perceptível, na afirmação do católico praticante, o mesmo componente que Teixeira (2012) afirma estar no senso religioso dos sem religião: o aspecto subjetivo e do foro íntimo. Mesmo a adesão a sistemas religiosos tradicionais, não se dá na contemporaneidade sem se levar em conta o aspecto da subjetividade. Há um sujeito que escolhe, por assim dizer, segundo suas expectativas, a adesão ao sistema religioso que melhor se adequa às suas expectativas pessoais.

O sem religião é alguém que não se adéqua às estruturas institucionalizadas e que, colhendo os vestígios das instituições às quais pertenceu e os vestígios da religião na cultura ocidental, à qual pertence, constrói para si uma maneira de ser religioso, que, institucionalmente, independe da adesão a instituições religiosas.

Bomilcar atribui o crescimento dos sem religião às Igrejas e suas práticas. Para ele, a Igreja.

pode reclamar para si o discutível mérito de ela própria contribuir para o crescimento dos sem-Igreja<sup>33</sup>, já que não corresponde ou supre as expectativas depositadas sobre ela (...) De maneira generalista percebo o seguinte quadro: quem está dentro da instituição, trabalhando nela ou sustentado por ela, defende-a com unhas e dentes; quem já passou por ela e dela saiu machucado ou frustrado, não poupa críticas e tenta minimizar sua necessidade e importância. (BOMILCAR, 2012, p. 32).

Seguindo o raciocínio de Bomilcar (2012) e o conceito de desafeição religiosa usado por Oliveira (2012), há que se afirmar que no interior das instituições religiosas, sua maneira de se organizar, o fato de não conseguirem cunhar um discurso atinente à realidade é caminho aberto para que, um dos destinos do trânsito religioso, seja o grupo sem religião.

A desafeição religiosa acontece no seio das instituições religiosas e enfraquecem o sentimento de pertença dos indivíduos. Ela apresenta, segundo Oliveira, três dimensões fundamentais:

i) o enfraquecimento ou ruptura do laço afetivo que une o fiel à instituição religiosa, o que indica a afeição como um sentimento; ii) a descrença do fiel em um ou mais artigos da fé professada pela Igreja; e iii) o afastamento pessoal das práticas rituais que ligam o fiel à Igreja. (OLIVEIRA, 2012, p. 1250).

Parte dos sem religião é de desafeitos que se desvincularam da instituição religiosa quando esta não mais atende a seus anseios, quando os códigos de fé e moral não mais lhe respondem e deixam de participar das atividades oficiais ligadas às instituições religiosas.

Contudo, continuam religiosos, à sua medida pessoal, praticando valores religiosos, cobrando postura condizente com esses valores das diversas tradições religiosas. Atribuem mais valor à prática da *caritas* do que a aspectos que garantam a adesão formal às instituições.

A instituição permanece como um dado enfraquecido na constituição do senso religioso dos sem religião no sentido em que ela aparece como um

---

<sup>33</sup> No livro *Os Sem-Igreja*, Bomilcar cunha esta categoria que pode ser identificada com os sem religião, visto que são pessoas que conservam em si práticas religiosas, valores religiosos, mas não se identificam como pertencentes a uma instituição religiosa.

vestígio e não mais como uma estrutura ou um fundamento para o indivíduo. Ela transmite uma tradição religiosa e os valores que a ela se vinculam. O indivíduo, contudo, quando não se identifica com a instituição, transita em busca de respostas às questões que traz.

Não encontrando em uma só instituição, abandona-as, mas conserva dos diversos lugares por onde transitou, elementos que compõem sua maneira de ser religioso vivendo sem religião.

Há, contudo, diferenças que se estabelecem quando os sem religião são ouvidos. Não sendo um bloco monolítico, a maneira com que se relacionam enfraquecidamente com as religiões institucionalizadas para constituir seu senso religioso é bastante diversa e difusa.

Agrupar os diversos nuances em uma classificação infalível é impossível, mas a tentativa é necessária para que se amplie a compreensão do senso religioso dos sem religião. Interpretar falas é um risco necessário para que se chegue a uma compreensão de como a religião como vestígio aparece no senso religioso dos sem religião e, em que medida o cristianismo não religioso de Gianni Vattimo pode auxiliar na compreensão do senso religioso dos sem religião.

### **3.3 Classificando os sem religião**

Compreendido o senso religioso dos sem religião, faz-se necessário estabelecer categorias que possibilitem uma melhor compreensão do grupo, dada a generalidade das categorias estabelecidas pelo IBGE. Aqui se entra em um aspecto importante quando se parte dos dados censitários para se analisar a filiação religiosa no Brasil.

Como visto, Segundo Altmann (2012), há uma imprecisão naquilo que o IBGE entende por sem religião. A categoria é demasiadamente ampla, afirma o teólogo luterano. Mafra (2013), Camurça (2013), Teixeira (2013) e Menezes (2013) também fazem coro à imprecisão dos dados diante da metodologia usada pelo IBGE para auferir os números acerca da filiação religiosa.

Para Menezes,

O Censo é um instrumento de análise incapaz de capturar movimentos finos, pois, para gerar visões em escala nacional, opera a partir de conjuntos amplos, fixos e homogêneos e, para produzi-los nivela, simplifica e demarca com nitidez posições que, no cotidiano, são marcadas por complexidade, variação e ambiguidade. A pergunta enunciada por um recenseador não admite titubeios. (MENEZES, 2013, p. 335).

O Censo aponta grandes números, macropossibilidades de leitura do senso religioso diante de um elenco de respostas preestabelecido pela instituição. As micropossibilidades, as duplas pertencças, e a direção do trânsito religioso não são passíveis de mensuração nos dados levantados pelo IBGE. Não parece também ser interesse da instituição coletar dados mais precisos acerca da filiação religiosa no Brasil.

Segundo Altmann,

O Censo IBGE 2010 se mostra como particularmente útil quando também cruza os dados referentes à adesão religiosa com os dados referentes, entre outros, a rendimento, profissão, nível de instrução, faixa etária, gênero, etnia. Entretanto, coletar adequadamente dados acerca da adesão religiosa da população não é tarefa fácil e requer uma complexa engenharia de classificação dos grupos religiosos, num cenário sabidamente de grande fragmentação. (...) Há que se fazer fortes reparos à metodologia usada pelo IBGE na classificação das religiões que tornaram os dados não plenamente confiáveis. A nomenclatura e a classificação empregadas carecem de rigor científico. (ALTMANN, 2012, p. 1123 e 1126).

No caso do grupo dos sem religião há dificuldades enormes nos dados elencados pelo Censo 2010. Como vimos, eles são distribuídos em três subcategorias: sem religião-sem religião, ateus e agnósticos. Seguindo a crítica de Altmann estas nomenclaturas pouco dizem, afinal, o que é ser sem religião sem religião?

Rodrigues, comentando essa generalidade, afirma que a nomenclatura sem religião sem religião “não traduz a essência das transformações presentes na atualidade por se limitar à vinculação institucional, sem levar em conta a experiência religiosa”. (RODRIGUES, 2007, p. 31).

Urge estabelecer categorias que, mesmo limitadas, melhor possibilitem a compreensão do senso religioso dos sem religião.

Segundo Oliveira e Ribeiro,

na escolha das categorias teóricas que funcionam como chave de leitura do real, o pesquisador ou pesquisadora não o faz por mera opção de gosto, mas por assumir que ele, mais do que qualquer outro, revelará dimensões relevantes da realidade a ser estudada. (OLIVEIRA; RIBEIRO, 2013, p. 223).

A pesquisa exige maior cuidado ao se falar do que se entende na categoria sem religião-sem religião devido à sua amplitude, que, por conseguinte, acaba por não conseguir trazer à luz o que é de fato um sem religião. Diante da lacuna compreensiva que comporta a classificação sem-religião-sem religião, a pergunta que se impõe neste trabalho é se os sem religião sem-religião podem ser interpretados a partir do que Vattimo (1996) compreende por cristianismo não religioso e também se esta categoria é suficiente para compreender o fenômeno tal qual se apresenta na realidade brasileira.

O que permitirá a elaboração de subcategorias de compreensão dos sem religião é agrupá-los segundo a semelhança de suas práticas religiosas. Contudo, estas não são uniformes no grupo e não há um limite institucional ou um credo estabelecido, que possa enquadrar a suas crenças. Isto é um desafio à pesquisa, pois torna todo enquadramento insuficiente.

Dentro da perspectiva vattimiana para a análise do fenômeno religioso, a categoria vestígio, proposta pelo autor no Seminário de Capri (VATTIMO; DERRIDA, 2000), é importante para a interpretação do fenômeno dos sem religião.

Com um baixo percentual de declaração de ateísmo e agnosticismo, os sem religião são crentes que mantêm vestígios de suas experiências religiosas anteriores.

A força com que o vestígio aparece é fundamental para a compreensão de como os sem religião articulam elementos diversos na construção de seu sistema customizado de crenças, sem a necessidade da mediação institucional, mas também sem romper completamente com essas referências institucionalizadas.

A herança familiar não se revela como uma garantia da transmissão da religião. Os dados apontam que a grande maioria dos sem religião foi católica e do catolicismo migrou para outras Igrejas, sem, no entanto, identificar-se com elas a ponto de nelas fixar o pertencimento.

**Tabela 3 – Relação religião da família na infância e religião atual**

	<b>Religião da família na infância</b>	<b>Religião atual</b>
Católica	84%	60%
Neopentecostal	4%	13%
Pentecostal	5%	9%
Sem religião	1%	6%

Fonte: CAMARGOS, 2012a, p. 10.

Há, com relação à religião de pertença da família na infância, grande queda na pertença católica e crescimento de pertença ao grupo neopentecostal, pentecostal e sem religião. A Igreja Católica, com isso, vai gradativa e rapidamente perdendo sua influência à medida em que as gerações são mais novas. A religião dos pais não mais determina a religião dos filhos, quando estes tornam-se adultos.

No grupo com faixa etária entre 18 e 30 anos quando perguntados se são religiosos e se frequentam, mesmo que esporadicamente, alguma Igreja, a resposta dos pesquisados é unânime em dizer não. Das respostas, uma chama muito a atenção: “Eu acredito que existe um deus acima de tudo, que é ele né que encaminha para tudo, mas não devido à religião”. (CAMARGOS, 2012b, p. 3).

Se se leem os dados na pesquisa onde se inclui o grupo de adultos e jovens, das diversas classes sociais e os de católicos não praticantes, verifica-se que o número de sem religião é ainda maior, dado que se afirma a partir da semelhança das respostas que dão às perguntas da pesquisa.

Contudo, os vestígios da religião institucionalizada poderão ser percebidos por meio de critérios que permitam trazer à luz o grau de vinculação que o sem religião ainda conserva.

Enquanto presença de elementos institucionalizados, considera-se a frequência, mesmo que esporádica a uma Igreja, práticas de oração e culto vinculadas a alguma instituição, prática de valores religiosos, como o amor ao próximo e, por fim a crença em Deus.

Os preceitos da religião não são aceitos pelo sem religião como algo credível simplesmente porque a autoridade religiosa o disse, mas, para sê-lo,

passa pelo crivo do sujeito. Crê-se em Deus, mas a adesão às verdades sobre Deus e suas implicações na vida do crente estão sob o juízo do sujeito.

Diante do que os dados dos vários grupos elencados na pesquisa permitem interpretar da realidade, classificamos, segundo o senso religioso, os sem religião em três grupos: o sem religião vinculado, que ainda nominalmente se diz pertencente a uma religião, mas não a pratica; o sem religião desvinculado e com práticas religiosas, que não se vincula a uma instituição religiosa, mas que mantém práticas religiosas privadamente; o sem religião que preza valores religiosos.

Os sem religião vinculados são aqueles que mantêm ainda uma vinculação nominal com as Igrejas, mas não têm uma frequência a cultos. Nesse grupo inserem-se os de católicos não praticantes e de evangélicos não determinados, apesar de estes não aparecerem como classificados no grupo sem religião no Censo de 2010.

O fato de os católicos não praticantes ainda considerarem-se vinculados ao catolicismo talvez se deva ao fato de esta ser uma tradição ainda hegemônica no Brasil e que, desde a colonização aparece no plano ideológico, como um componente da identidade brasileira<sup>34</sup>.

Os católicos não praticantes, em não se reconhecendo em nenhuma das categorias propostas pelo Censo, denominam-se católicos. Quando são ouvidos em outras pesquisas, que abrem a possibilidade de outras classificações declaram-se como não praticantes, mas reconhecendo-se ainda vinculados à tradição católica.

O catolicismo, por ser a religião culturalmente hegemônica, já que é um elemento de constituição da cultura brasileira, é uma possibilidade de identificação quando o sujeito não tem de fato alguma frequência a alguma Igreja. Classificar os católicos não praticantes como sem religião vinculados é possível, tendo em vista que quando interrogados se são religiosos ou não, respondem de maneira bastante semelhante à de um sem religião, e, todavia, ainda identificam-se como pertencentes ao catolicismo.

---

<sup>34</sup> Sobre essa presença do catolicismo na construção ideológica da identidade brasileira desde a colonização ver RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro**. A formação e o sentido do Brasil. Companhia das Letras. São Paulo: 2013.

O catolicismo, devido à sua hegemonia no Brasil constitui-se como uma alternativa de resposta quando a pessoa, na verdade, não tem uma prática religiosa ligada à instituição, ao invés de ela declarar-se sem religião.

Comparar o que diz um sem religião e um católico não praticante acerca do que dizem de seu senso religioso é fundamental para se compreender as semelhanças e dessemelhanças em sua maneira de ser religiosos

**Tabela 4 – Relação católico não praticante e sem religião**

Católico não praticante	Sem religião
<p><b>Eu não sou religiosa.</b> Sou católica porque minha avó me criou desde pequena, então eu gosto de ir. Mas eu oro em casa. <b>Eu não acho que é necessário estar indo à igreja para estar buscando a Deus,</b> ou qualquer coisa assim desse tipo. Eu sou mais quieta na minha, então eu prefiro fazer mais minhas coisas dentro de casa. Mesmo porque eu não tenho tempo de estar na igreja.</p>	<p><b>Eu não sou religiosa,</b> eu acredito em Deus. Eu acho que Deus já me provou diversas vezes que ele existe, mas eu acho que <b>não precisa de eu estar dentro de uma igreja</b> com as beatas lá, confessando para o padre os meus pecados. Eu acho que isso não existe.</p>

Fonte: CAMARGOS, 2012c, p. 43, 55.

Os destaques dados nas respostas evidenciam a semelhança entre as duas respostas. O católico não praticante, assim como o sem religião, considera-se não religioso e que não há necessidade de uma participação em alguma instituição religiosa para se ter alguma prática religiosa. O que difere as duas perspectivas é que se declara sem religião não se sente mais vinculado a uma instituição, já a abandonou também nominalmente, enquanto o católico não praticante ainda se sente vinculado, a ponto de denominar-se católico, e o sem religião não.

O sem religião desvinculado é o que mantém alguma prática religiosa, sem se vincular a uma Igreja, mesmo que nominalmente. Para eles, as Igrejas são percebidas como desnecessárias para a prática da vida religiosa, visto que esta é vivida por meio de práticas individuais.

A prática cada um faz da sua maneira. Eu também (...) faço minhas orações, procuro contribuir da melhor maneira possível, sem prejudicar o próximo. Então eu acho que isso é uma prática do meu dia a dia. Às vezes, você ter, como se diz, bom senso, sem prejudicar as pessoas. Você estar bem consigo mesmo. Eu acho que é uma prática. (CAMARGOS, 2012c, p. 71).

A secularização, aqui, manifesta-se mais fortemente que no primeiro grupo, já que a distância das formas institucionalizadas de religião se amplia, o que faz com que o seu vestígio seja mais fraco. Nesse grupo, os que estão na faixa etária de 18 a 30 anos, 90% afirmam acreditar em Deus e 60% afirmam ter alguma prática religiosa privada e individual. Na faixa etária dos 35 aos 55 anos, 50% afirmam ter práticas religiosas e 30% afirmam ir esporadicamente à Igreja.

Os pesquisados não citam a forma, mas transparece nas respostas o aspecto pessoal, subjetivo, que leva em conta fatos cotidianos vividos pelos sujeitos. Inexiste, para eles, a necessidade da mediação da instituição para a sua vivência religiosa.

Aparecem também críticas às instituições com relação ao aspecto financeiro nas Igrejas, devido à ênfase que se dá nos dízimos e a uma incoerência entre o que pregam as instituições e o que de fato se pratica. Esta crítica é feita não somente às instituições como também aos fiéis das mesmas.

Talvez tenha virado um mercado tão grande que isso se tornou uma grande massa, né? Formou uma massa mesmo; acho que Deus está ficando até escondido disso tudo (...) eu acho que a religião está ficando escondida. A gente está buscando Deus, mas sem religião, por causa desse comércio (...), e eu acho também que as pessoas estão preferindo rezar em casa a frequentar a Igreja. (CAMARGOS, 2012c, p. 8).

Caranza afirma que, pelos jovens, “as instituições religiosas são contestadas no cerne de sua autoridade, na moralidade sexual pregada. Uma crise de autoridade se instala ao pretender impor preceitos que não cabem no horizonte cultural dos jovens.” (CARANZA 2012, p. 225). Os jovens sem religião demonstram-se mais críticos à moral religiosa que as gerações mais velhas, talvez pelas influências que recebem mais diretamente da cultura contemporânea como as facilidades de comunicação

Na pesquisa de Camargos isto transparece quando, questionados acerca da possibilidade de se construir uma moralidade sem religião, 50% afirmam que sim, mesmo quando reconhecem o papel da religião na formação moral dos indivíduos.

A ênfase maior que este grupo dá no que tange às práticas religiosas não se situa tanto no campo de práticas de orações, mas na prática de valores cristãos. Eles marcam a transição, dentro de um processo de secularização da cultura, dos que ainda mantêm uma prática religiosa privada e que não necessariamente se identificam a uma instituição religiosa, para um grupo em que o vestígio da religião se caracteriza pelo peso que se dá na prática de valores que são culturalmente religiosos.

Esta prática, contudo, não é vivida por ser um preceito, mas porque é um valor que se reconhece como positivo. Isto marca a prática do sem religião que não tem práticas religiosas, mas que prezam pelo valor da prática da *caritas*. “Obra social, caridade, eu acho que boa índole de quem faz, o pastor... religião, é da pessoa sabe?” (CAMARGOS, 2012, p. 9). Dessa maneira, a prática do valor independe da filiação religiosa, mas configura-se mais como uma decisão do sujeito em praticá-la ou não.

Como um último apontamento, cabe trazer à luz, o grupo de agnósticos e ateus. O ateísmo é, talvez, o termo do processo de secularização, onde o sujeito afasta-se de toda a transcendência e renuncia à possibilidade da existência da mesma como ponto norteador de sua vida.

A afirmação de um pesquisado aponta, contudo, para um ponto comum entre o sem religião ateu com os demais. Um entrevistado ateu afirma: “Eu não sinto a necessidade de Deus, não tenho a menor motivação em acreditar. Me sinto muito bem, trazendo minha tranquilidade, meu bem estar, o meu esforço de ter a consciência tranquila”. (CAMARGOS, 2012c, p. 65).

O ateísmo aqui não é uma questão lógica ou epistemológica, mas, assim como a crença em Deus, é algo que está ligado à satisfação do sujeito. Desta maneira, mesmo o ateísmo não é afirmado como a força de uma verdade dogmática, mas também ele é uma afirmação frágil, interpretativa.

Uma caracterização geral que transparece nas pesquisas, é a busca de satisfação pessoal na religião. Quando o indivíduo, em meio a seus trânsitos pelas diversas denominações religiosas não mais encontra sua satisfação ele

abandona a instituição, não havendo mais uma dependência institucional, mas um realocar dos diversos elementos segundo o desejo do sujeito.

O sem religião, fruto que é de um processo de diversificação religiosa, não abandonou de todo as práticas e valores religiosos. Como vestígios, elementos das tradições religiosas são conservados em seu senso religioso, não da mesma forma que aparecem nas instituições e nem mesmo de forma idêntica nos diversos sem religião.

Existem tentativas de se classificar os sem religião para que a compreensão do seu senso religioso seja possível, mas todo agrupamento que se possa fazer, quando confrontado com detalhes, demonstram-se insuficientes, dado a pluralidade de perspectivas religiosas em meio aos sem religião.

Todavia, como visto, a religião aparece como vestígio no senso religioso contemporâneo dos sem religião. De alguma forma, ela subsiste ainda como dado cultural e que plasma maneiras de ser e agir. O que Vattimo chama de cristianismo não religioso, que se constitui como uma saída da perspectiva da verdade como fundamento e, por conseguinte como uma religião que tem seu cerne na instituição, pode, se não todo, explicar pelo menos parte do fenômeno tal como ele se dá no cenário brasileiro, já que, o que se postula é que subsista nos sem religião traços enfraquecidos do cristianismo, mas desinstitucionalizado e aberto a perspectivas interpretativas diversas.

#### 4 CRISTIANISMO NÃO RELIGIOSO: A RELIGIÃO DOS SEM RELIGIÃO?

Gianni Vattimo compreende que a história do Ocidente e a história do cristianismo são indissociáveis. Como visto, partir da morte de Deus anunciada por Nietzsche e do ultrapassamento da metafísica em Heidegger, Vattimo constrói sua filosofia da religião, a qual é usada como viés interpretativo de um fenômeno brasileiro contatado a partir das pesquisas censitárias, que é a emergência de uma outra categoria de crentes, desvinculados das instituições religiosas, construtores de sua própria maneira de ser como é o caso dos sem religião.

Estes sem religião têm sua maneira de crer, que se apresenta com certa independência dos cânones das tradições religiosas institucionalizadas. Uma religião própria que não é, necessariamente, uma religião somente subjetiva. A construção do senso religioso dos sem religião se dá dentro de um contexto cultural. No dizer de Boff, “Na América latina estamos demonstrando que é possível um cristianismo afro-indígena-europeu, uma mescla de três grandes culturas.” (BOFF, 2013). Daí o dizer que não é mera construção subjetiva, mas há uma relação de interpretação do indivíduo sem religião com a tradição cristã recebida na cultura.

Para Vattimo,

Também professar uma determinada religião é um modo de pertencer a uma cultura. Só aceitando-a passivamente? Parece-me que não, dentro desta cultura há suficiente sabedoria para não se deixar simplesmente dominar por ela. Assim como na herança cristã estão as bases para polemizar com o papa e com suas pretensas metafísicas da verdade. (VATTIMO, 2009, p. 148, tradução nossa).<sup>35</sup>

Aqui se apresenta a possibilidade de se ler o senso religioso dos sem religião a partir da filosofia da religião de Gianni Vattimo. A religião não é compreendida como uma realidade imutável, mas compreendida dentro de sua contingência histórica. Dessa forma, é possível se falar de um cristianismo não religioso, no sentido de um cristianismo que perpassa a cultura ocidental, que a

---

<sup>35</sup> También profesar una determinada religión es un modo de pertenecer a una cultura. ¿Sólo aceptándola pasivamente? Me parece que no, dentro de esa cultura hay suficientemente sabiduría como para no dejarse sencillamente dominar por ella. Así como en la herencia cristiana están las bases para polemizar con el papa y con sus pretendidas metafísicas de verdad.

constitui e, concomitantemente, é constituído por ela antes de ser uma formulação dogmática imutável à qual os fiéis devem aderir docilmente.

Dessa maneira, o senso religioso dos sem religião é pensado a partir da perspectiva do *pensiero debole*, como uma maneira de pensar que se liberta do peso do fundamento para ser um pensamento que interpreta a realidade a partir de uma perspectiva não ancorada no fundamento metafísico. Isso possibilita um trânsito religioso entre as diversas tradições cristãs sem que isto signifique necessariamente uma conversão, mas a manutenção de uma religiosidade cristã. O cume do trânsito religioso é a declaração de sem religião.

Assim, o senso religioso dos sem religião será confrontado com categoria da secularização conforme a compreensão de Vattimo. O filósofo de Turim a interpreta como uma saída do dogma e uma entrada na interpretação, onde a preponderância que é dada ao dogma é enfraquecida em nome da entrada de Deus na história com a encarnação. Isto o que configura o senso religioso dos sem religião como uma possibilidade de se entrar em uma religião independente dos preceitos emanados da autoridade da instituição. O sem religião brasileiro, contudo, não se ocupa de uma reinterpretação dogmática a partir da encarnação de Deus. Ele vive seu senso religioso fora da ligação institucional, mas conserva um cristianismo que faz parte do *modus vivendi* brasileiro.

Assim é delineado o cristianismo não religioso, conforme proposto por Gianni Vattimo, como categoria interpretativa do senso religioso dos sem religião brasileiros, imersos em uma cultura constitutivamente plural e, por isso, enfraquecida no que diz respeito à definição clara e distinta de uma identidade.

#### **4.1 *Pensiero debole* e senso religioso contemporâneo**

Vimos que o *pensiero debole* se caracteriza por sua não dogmatização e sua percepção contextual daquilo que se afirma. Para além de um relativismo “que supõe certa equivocidade irresolúvel da razão, sob o pretexto de assinalar a especificidade de cada experiência e de cada expressão para dizer o mundo.” (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2011, p. 77), o *pensiero debole* busca uma

aproximação contextual das afirmações, apontando a provisoriedade das mesmas.

Também as afirmações das religiões estão circunscritas em um contexto de provisoriedade. A verdade sobre Deus, sobre o homem e sobre o mundo já não é mais um patrimônio, um *depositum* do qual as instituições são administradoras, mas esta verdade é uma construção falível, parcial.

Conforme afirma Vattimo (1991), em *Ética de la interpretación*, o conhecimento da verdade se dá não mais por uma apropriação dos fundamentos, das estruturas metafísicas, mas no acontecimento de experiências sempre novas, de outras interpretações. A experiência religiosa também passa por esse prisma interpretativo. Segundo Mendoza-Álvarez, “o que é posto em dúvida não é tanto o fundo místico das religiões, mas sua expressão doutrinal e moral num contexto de emancipação que a história das doutrinas chama de secularização”. (2011, p. 59).

Esta maneira interpretativa de se lidar com a religião, a do *pensiero debole*, onde o dogma perde a sua força e onde emerge um indivíduo que interpreta a herança religiosa que recebe, explica, de alguma medida, o trânsito religioso contemporâneo brasileiro.

Para Villasenor,

em um ambiente em que a unidade religiosa foi quebrada, diante das possibilidades de pertencas religiosas múltiplas, o indivíduo sente-se livre para relativizar os discursos das diversas religiões em oferta, passando a brincar vários preceitos religiosos, expressando assim minha religiosidade própria. (2011, p. 5).

Na contemporaneidade é comum que o sujeito, dentro da cultura a que pertence e nas culturas com as quais mantém contato, colha elementos diversos para compor seu *modus vivendi*. Isto, inclusive no aspecto religioso. Nos trânsitos que fez, nos contatos que têm com outras culturas o sem religião plasma sua forma de crer, sem dogmas fixos ou sistemas rígidos, mas harmoniza, à sua moda, uma diversidade de crenças.

Sendo assim, há uma religião *debole*, não dogmática. O indivíduo prescinde da instituição para interpretar e balizar o seu senso religioso. Diante das exigências contextuais e da possibilidade da construção de uma religião individual a instituição é supérflua.

A religião acontece dentro dos limites contextuais. No dizer de Cescon, “diversidade de corpos sociais leva a religiões distintas. Tipos de vida diferentes levam à constituição de religiões distintas. Deste modo, a noção de religião absoluta torna-se incompreensível. O que existe é sempre a nossa religião.” (CESCON, 2010, p. 33).

O *pensiero debole* relativiza a necessidade da mediação da instituição com seus dogmas, hierarquias e ritos e favorece a construção de uma religião individual dentro de um contexto cultural cristão. É este contexto cultural que perpassa a religião individual e permite uma leitura macro do senso religioso contemporâneo dos sem religião.

As religiões inserem-se na pluralidade pós-moderna e, favorecida pelo pensamento do ultrapassamento, emergem como *Verwindung*, como um vestígio enfraquecido do que foram as religiões no modelo metafísico.

O cristianismo, não gozando mais da legitimidade da qual outrora gozava no Ocidente, perde por parte dos fiéis o sentimento de pertença em se comparando ao que ocorria no pensamento metafísico.

Segundo Quintana Paz,

parecem definitivamente idos os tempos em que uma mesma fé podia exercer de dobradiça comum para toda a Europa ocidental; por não falar da fantasmagoria que pode parecer a ideia missionária de que essa pacífica univocidade ortodoxa vá reunir em seu seio algum dia a todos os seres humanos da terra. (QUINTANA PAZ, 2003, p. 241).

Quando se percebe a fragmentação religiosa no Brasil, pode-se afirmar que o tempo das instituições religiosas fortes, capazes de mobilizar e formar a opinião pública está passando. O grande número de pequenas Igrejas, apesar de um cristianismo ainda majoritário, favorece o trânsito religioso e, em um contexto de independência interpretativa do fiel com relação à instituição favorece a emergência do sem religião.

Pode-se interpretar, no contexto da pluralidade cultural e religiosa brasileira que o discurso unívoco acerca da religião é anacrônico. O que se experimenta é uma pluralidade crescente onde as religiões disputam entre si por legitimidade.

Isto faz com que os fiéis tenham possibilidade de escolha de adesão entre os diversos discursos e, no trânsito que fazem, demonstram o

enfraquecimento dos discursos unívocos. A adesão às instituições se dá não por uma adesão ao dogma, mas, na contemporaneidade, o indivíduo transita nas tradições conforme estas lhe respondam questões existenciais.

Na afirmação de Vattimo,

Não estou certamente ante um patrimônio de doutrinas e de preceitos, claramente definidos, que resolveriam todas as minhas dúvidas e me indicariam claramente o que fazer (...) Mas este cristianismo dogmático e disciplinador não tem nada a ver com o que meus contemporâneos e eu “re encontramos”; não é essa a forma na qual o ensinamento de Jesus se mostra capaz de atrair-nos e de nos falar. (VATTIMO, 1996, p. 71, tradução nossa).<sup>36</sup>

Neste trânsito não é raro, conforme apontam os dados censitários e os dados aferidos pela pesquisa *Valores e Religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte*, os indivíduos prescindirem das mediações institucionais, compondo um grupo religioso que não abandona sua fé em Deus, ou mesmo não se deixa de nomear cristão, mas não se identificam com as denominações religiosas.

A perda de credibilidade das instituições religiosas em delimitar o senso religioso contemporâneo é fruto do ruir do fundamento que tem sua expressão na morte de Deus e no ultrapassamento da metafísica.

Segundo Pires,

Quando Deus morre, desaparece o ponto de estabilidade que permite organizar a realidade e a história. Estabelecer um fundamento, ou como prefere Derrida, um centro, significa, organizar, equilibrar o movimento e o jogo conflitivo das interpretações. É dar estabilidade, mas ao mesmo tempo prender este jogo em uma clausura. O princípio e o fim do sistema, tidos anteriormente com toda a segurança (a ontoteologia), são postos em xeque. Não sabemos de onde partimos nem aonde. (PIRES, 2007, p. 45).

Para Vattimo e Rovatti (1985), a morte de Deus inaugura o *pensiero debole*. Para eles,

a racionalidade deve, internamente, despotencializar-se, ceder terreno, não ter temor de voltar atrás à suposta zona da sombra, não permanecer paralisada na perda do referencial luminoso, único e

---

<sup>36</sup> No estoy ciertamente ante un patrimonio de doctrinas y preceptos, claramente definidos, que resolverían todas as mi dudas y me indicarían claramente lo qué hacer (...). Pero este cristianismo dogmatico y disciplinario no tiene nada que ver con lo que mis contemporáneos y yo encontramos; no es ésta la forma en que la enseñanza de Jesús se muestra capaz de atraernos y hablarnos.

estável, cartesiano” (VATTIMO; ROVATTI, 1985, p. 10, tradução nossa)<sup>37</sup>.

Com a morte de Deus cai todo fundamento capaz de legitimar o discurso unívoco e seguro acerca da verdade. Há, na perspectiva de pós-modernidade defendida por Vattimo (2007, p. VII), “uma despedida da modernidade e de suas lógicas de desenvolvimento, ou seja, sobretudo da ideia de ‘superação’ crítica em direção a uma nova fundação..

A racionalidade pós-moderna não busca fundamentos metafísicos que legitimem suas proposições e tampouco renuncia à metafísica por completo, mas hermeneuticamente estabelece sua relação de conhecimento com o meio. Toda afirmação é perspectiva e, por conseguinte, interpretativa e provisória.

Isto se faz sentir não somente nas afirmações acadêmicas, como também no *modus vivendi* do homem contemporâneo, onde se situa a esfera da religião.

Nessa esfera, seu enfraquecimento no Brasil faz-se sentir com a pluralidade religiosa e, conseqüentemente, com o constante trânsito religioso por parte dos fiéis, além da ascensão do número de pessoas que se declaram sem religião.

Rodrigues, comentando Peter Berger, afirma que

A secularização produziu uma situação inteiramente nova para o indivíduo moderno, fazendo que as legitimações religiosas perdessem sua plausibilidade, não apenas para os intelectuais, mas também para aqueles à margem da sociedade. Assim, a religião deixou não só a economia e a política, mas também as rotinas ordinárias da vida cotidiana. Então foi aberto o caminho para a instalação do pluralismo (multiplicação de denominações religiosas, seitas e cultos) e, também, para a privatização do sagrado. (RODRIGUES, 2011, p. 53).

Para Pierucci, a liberdade religiosa “outra coisa não é senão a conclusão lógica (direta e trivial) da separação entre Estado e Igreja, operada pela República de 1889 e logo inscrita na constituição de 1891”. (PIERUCCI, 2010, p. 89).

---

<sup>37</sup> La razionalità deve, al proprio interno, no aver timore di indietreggiare verso la suposta zona d’ombra, non restare paralizzata dalla perdita del riferimento luminoso, unico e stabile, cartesiano.

Contudo, o olhar do antropólogo e o de Rodrigues carecem ser ampliados: a secularização da qual fala Rodrigues e a proclamação da República na fala de Pierucci, possibilitadores, para eles, da pluralidade religiosa, inserem-se no contexto da queda dos fundamentos, no horizonte da morte de Deus.

Para Vattimo,

Mais que a organização total da sociedade, o que desmente a metafísica e a inabilita como crença em uma ordem objetiva, estável, fundada, do ser, é a imparável eclosão de imagens do mundo. A especialização das linguagens científicas, a multiplicidade de culturas (...), a fragmentação dos meios de existência e o pluralismo babélico da sociedade da modernidade tardia fizeram realmente impensável uma ordem unitária do mundo; caíram em descrédito os metarrelatos (...) que pretendiam refletir a estrutura objetiva do ser. (VATTIMO, 2010a, p. 25, tradução nossa).<sup>38</sup>

Com o Estado laico, deslegitima-se, sob a força da lei, a pretensão das instituições religiosas em fazerem um discurso normativo unívoco e orientador das políticas. É tendo como horizonte a morte de Deus que se concebe a pluralidade de discursos e, por conseguinte, a pluralidade religiosa. A morte de Deus, mesmo que desconhecida do ponto de vista teórico faz sentir seus sintomas na sociedade contemporânea.

Vattimo e Rovatti (1985), na introdução de *Il pensiero debole*, afirmam que a convergência que existe no debate filosófico hodierno é que não há uma fundação única, última, normativa. Há um espaço onde as múltiplas interpretações interagem, inclusive dentro do senso religioso contemporâneo, possibilitando ao sujeito transitar dentro da interpretação que mais coadune com a sua.

Assim, a pluralidade religiosa é um retrato do *pensiero debole* onde não mais é possível uma única interpretação da realidade e legitima os diversos discursos religiosos aos quais o indivíduo assente ou não, a ponto de criar uma

---

<sup>38</sup> Más aún que la organización total de la sociedad, lo que desmiente la metafísica y la inhabilita como creencia en un orden objetivo, estable, fundado, del ser, es la imparable eclosión de imágenes del mundo. La especialización de los lenguajes científicos, la multiplicidad de culturas (...), la fragmentación de los ámbitos de la existencia y el pluralismo babélico de la sociedad de la modernidad tardía han hecho realmente impensable un orden unitario del mundo; han caído los metarrelatos (...) que pretendían reflejar la estructura objetiva del ser.

religião privada, dependendo da interpretação que este faz da realidade que experimenta.

A mediação institucional, com a pluralização e conseqüente enfraquecimento dos discursos, torna-se, para os sem religião, desnecessária. A religião, enquanto instituição, não é percebida mais como ponte necessária para uma religião com a divindade, ou para um contato com a divindade. Isto pode ser feito pelo indivíduo sem mediações.

O trânsito religioso reflete o enfraquecimento das instituições religiosas fruto da impossibilidade, dentro do contexto atual, de se formular um discurso unitário, coeso, forte o suficiente, para se chamar de a verdade.

Tem milhares de religiões. Qual é a certa? Não tem como saber... porque, igual os evangélicos falam, a nossa religião é isso, isso e isso. Por quê a sua é a certa? Por quê a religião budista não é a certa? Por quê a Igreja Católica não é a certa? Qual é a correta? Nunca se sabe! E nesse negócio, esse pessoal que acredita em bíblia? A bíblia é um livro tão antigo, o homem muda tudo. Por que ele [Deus?] não botou o dedinho na bíblia? Eu não acredito em nada disso. (CAMARGOS, 2012a, p. 94).

A pesquisa *Valores e Religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte* aponta que somente 10% dos entrevistados responderam, como causa de seu trânsito religioso ter encontrado em outra denominação a verdade.

Não é difícil compreender que no contexto atual o tema verdade não seja algo que motive o trânsito religioso para além da casa dos 10%. Vive-se em um tempo em que este conceito não mais é forte, determinante, um tempo de relativismo que na compreensão de Vattimo não é uma teoria errada,

porque não é uma teoria. Se é uma doutrina da sociedade é preciso que se admitam, por motivos de caridade, múltiplas proposições, e em geral estou convencido do seguinte: não dizemos que estamos de acordo quando encontramos a verdade, mas dizemos que encontramos a verdade quando estamos de acordo. (VATTIMO, 2010a, p. 52).

Vive-se, como anunciado por Vattimo (1999), na era da interpretação que é também tempo do *pensiero debole*. Assim, esta marca *debole* na maneira de pensar é também a maneira contemporânea de se viver e de se interpretar a religião.

Como a adesão a uma instituição religiosa não passa pelo crivo da adesão a uma doutrina, mas pelo crivo do bem estar, o sem religião conserva o aspecto da experiência religiosa, mas vincular-se institucionalmente. Sendo tempo do enfraquecimento do ser e da verdade, é possível e plausível o trânsito religioso em direção ao grupo que representa os desejos e suas compreensões. Quando não mais encontra um grupo, faz sua própria religião.

Giorgio, na introdução de *Dios, la posibilidad buena*, uma conversação entre Vattimo e Dotolo, afirma que “hermeneuticamente, a relação entre homem e o lugar que habita, ou bem, seu mundo histórico, se encontra na raiz da relação do homem consigo mesmo, com o resto do ente e com Deus.” (VATTIMO; DOTOLO; GIORGIO, 2012, p. 11, tradução nossa).<sup>39</sup> Sendo a hermenêutica a linguagem comum na pós-modernidade, também a relação do sujeito com a religião passará por este crivo o que o torna independente das instituições para relacionar-se com Deus.

Desta maneira, a sustentação de uma via interpretativa única perde a legitimidade e também a adesão de alguns indivíduos que não mais se identificam com aquele grupo.

O enfraquecimento da verdade é também caminho aberto para as diversas interpretações e, conseqüentemente, às diversas adesões que o sujeito faça também no aspecto religioso.

É nesse contexto que circula o indivíduo *sem religião*, dotado de uma secularização subjetiva que nem sempre o desprende totalmente de crenças, mas sempre o desliga nitidamente das instituições religiosas, as quais julga desnecessária. Sente-se livre para exercer todas as suas liberdades, escolher seu próprio caminho e, assim, construir sua trajetória, percebendo-se como indivíduo dotado de direitos inerentes à sua própria condição. (RODRIGUES, 2011, p. 53).

O contexto, por si, favorece o enfraquecimento da verdade e a possibilidade de se entrar com ela em uma relação de interpretação com o que dizem as tradições religiosas. Quando estas não mais respondem às buscas dos indivíduos ou mesmo quando passam a defender valores e práticas que não coadunam com a maneira com a qual o indivíduo interpreta a realidade

---

<sup>39</sup> Hermenêuticamente, la relación entre el hombre y el lugar que habita, o bien, su mundo histórico, se encuentra en la raíz de la relación del hombre consigo mismo, con el resto del ente y con Dios.

que o cerca, o indivíduo transita entre diversas tradições cristãs até abandonar a religião institucionalizada ou viver independentemente dela.

Segundo a afirmação de Bueno, “o pensamento enfraquecido abre possibilidades de construção de um cristianismo a ser redescoberto” (2012, p. 76), que é um cristianismo que subsiste na cultura, independentemente da verdade proclamada pela instituição.

Essa subsistência do cristianismo na cultura, para além do que é consignado pelas instituições é uma saída da compreensão do cristianismo como religião da verdade e também uma reconfiguração possível do mesmo em um cenário diverso daquele em que o cristianismo se configurava como palavra última sobre Deus, o homem e o mundo.

O cristianismo redescoberto na pós-modernidade é um cristianismo *debole*, com afirmações que acontecem dentro da provisoriedade e falibilidade de tudo o que é histórico. Essa saída do cristianismo do lugar de detentor da verdade é a sua secularização que, para Vattimo, é, concomitantemente, a sua realização, fruto da *kenosis*.

#### **4.2 Secularização e senso religioso dos sem religião**

A religião, como um dos constituintes da cultura, faz-se presente nos sistemas valorativos dos povos. É comum encontrar nos códices e também nas tradições orais inúmeras orientações para o agir que emanam de um princípio transcendente.

No caso ocidental, o cristianismo é que desempenha esse papel de constituição valorativa. Todavia, isto não se dá da mesma maneira em todos os tempos e em todos os povos. A história não se desencadeia de maneira linear em direção a uma perfeição ou a novos fundamentos de modo que a religião desempenhe, do mesmo modo e em todos os tempos a mesma força coercitiva.

Isto não quer dizer que a secularização, elimine por completo a influência da religião sobre o *modus vivendi* ocidental. A religião não se eclipsa, mas, com a maneira *debole* de se pensar, ela assume um lugar menos normativo na vida do indivíduo religioso, no sentido de que as instituições, pretensas detentoras do monopólio da verdade, perdem credibilidade.

No caso brasileiro, os dados do Censo 2010 e da pesquisa *Valores e Religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte* apontam para um cenário religioso em mudança. O cenário não permite falar de retorno da religião, como têm falado autores europeus, como Vattimo e Comte-Sponville. O Brasil é um país religioso, mas com um cenário em pungente mudança.

No dizer de Senra,

a mutabilidade do cenário religioso surge como processo contínuo e cada vez mais acelerado de transformações sociais, culturais, políticas e econômicas. Religiões são linguagens, assim como os valores, e não se mantêm inalteradas quando aquilo que constitui o seu fundamento social está em movimento, pois são realidades produzidas no terreno das realidades humanas. Necessidades humanas determinadas produzem religiões, valores e linguagens específicas. Quando as necessidades se alteram, alteram-se também os padrões e as formas de expressão, que devem facultar os melhores recursos simbólicos para atendê-las. (SENRA, 2012, p.1).

O senso religioso acomoda-se aos contextos, não ficando imune àquilo que afeta o indivíduo religioso. Contextos diferentes, implicam necessariamente em mudanças de perspectiva na maneira em que se relaciona com os deuses. Isto vai de encontro ao que Vattimo compreende como secularização, que é a

A dissolução das estruturas sagradas da sociedade cristã, o passo a uma ética da autonomia, ao caráter laico do Estado, a uma literalidade menos rígida na interpretação dos dogmas e dos preceitos, não deve ser entendida como uma diminuição ou uma despedida do cristianismo, mas como uma realização mais plena de sua verdade, que é, recordemo-lo, a *kenosis*, o abaixamento de Deus, o desmentir os traços “naturais” da divindade. (VATTIMO, 1996, p. 50, tradução nossa).<sup>40</sup>

Enquanto secularização de Deus, seria estranho ao cristianismo, pelo menos ao cristianismo segundo Vattimo, a preponderância da transcendência sobre a imanência, exigindo que esta se conforme, sem mais, com aquela, que seria fundamento perene e absoluto da realidade. Isto porque a transcendência pensada como fundamento, anula toda a possibilidade de os humanos escolherem livremente o sentido de suas vidas (QUINTANA PAZ, 2003).

---

<sup>40</sup> La disolución de las estructuras sagradas de la sociedad cristiana, el paso a una ética de la autonomía, al carácter laico del Estado, a una literalidad menos rígida en la interpretación de los dogmas y de los preceptos, no debe ser entendida como una disminución o una despedida del cristianismo, sino como realización más plena de su verdad, que es, recordémoslo, la *kenosis*, el abajamiento de Dios, el desmentir los rasgos naturales de la divinidad. (VATTIMO, 1996, p. 50.).

Enfraquecido o Deus fundamento na encarnação de Jesus, há outra possibilidade para ser religioso na contemporaneidade, não arraigado nas instituições e seus dogmas ininterpretáveis, mas transitando no seio da tradição cristã ocidental em uma atitude de autonomia frente a elas e seus ditames.

O enfraquecimento e, por conseguinte, a encarnação, é a entrada de Deus no tempo, experimentando a realidade humana com toda a contingência que esta comporta e que inaugura uma outra possibilidade de prática religiosa que passa por um viés interpretativo e onde não pese como absoluto o aspecto doutrinal-dogmático, mas o aspecto praxiológico da *caritas*.

O cristianismo compreendido nesse viés da secularização está mais atinente com as transformações históricas pelas quais a sociedade ocidental passa, sobretudo com o advento da modernidade e, mais contemporaneamente, o advento da pós-modernidade.

Esta, em sua experiência de multiplicidade de discursos, abre-se a uma concepção não metafísica da verdade que, segundo Pires (2007, p.149), “perde seu caráter de certeza da consciência diante do conteúdo evidente”, e é substituída pela experiência interpretativa. “A experiência da verdade não está ancorada no fundamento, mas, como abertura, é entendida como horizonte histórico-cultural compartilhado por uma comunidade.” (VATTIMO,1999, p. 119).

O cristianismo enquanto religião da secularização configura-se como realidade histórica, temporalmente situada. A encarnação faz com que o sagrado atemporal irrompa no tempo e se enfraqueça. Isto faz com que se abra caminho para a compreensão do senso religioso dos sem religião no Brasil como um cristianismo secularizado, onde o sujeito vive sua experiência religiosa independentemente de uma filiação nominal a uma instituição.

A secularização, enquanto enfraquecimento das instituições religiosas na delimitação do senso religioso contemporâneo se faz sentir não somente no trânsito, mas na emergência dos sem religião no cenário religioso brasileiro.

Autônomo, o indivíduo sem religião não sente a necessidade de uma mediação das instituições religiosas para as suas práticas religiosas. Assim afirma um pesquisado: “Eu acredito em Deus, mas eu não sinto confiança as

casas que falam por ele, e nas pessoas que falam por ele. Eu prefiro falar com ele e levo a minha vida assim.” (CAMARGOS, 2010c, p. 5).

Existe um processo de abandono dos ditames institucionais e a construção de um senso religioso secularizado, no sentido de que não mais se baseia nas afirmações dogmáticas. Vê-se emergir um outro modelo de cristianismo, não no sentido de uma superação em direção a um fundamento mais verdadeiro, como lembrava Vattimo (2007), e como reforça Marcelo Barreira.

Uma nova religião que ‘supera’ a cristandade por um processo que não é de negação, mas de esvaziamento de uma concepção de estruturas autofágicas do religioso – que submete o ‘fiel’ ao peso de suas estruturas jurídicas, como sendo essa submissão, por si só, um sinal de espiritualidade e de ‘obediência a Deus’. (BARREIRA, 2012, p.10).

Um sem religião está imerso em uma cultura cristã, que, segundo Barreira (2012), tendo como dado a encarnação como *kenosis* de Deus, dá como que um vestígio cristão secularizado à cultura ocidental. É comum dentro desta cultura a crença em Deus, que, contemporaneamente, não implica necessariamente em um assentimento dogmático aos pretensos porta-vozes de Deus e da verdade.

Desta maneira é possível uma crença onde não desapareça o dogma, que continua como pano de fundo, seja na afirmação de uma crença em Deus, seja na afirmação de valores que são historicamente cristãos.

O que se percebe é que a secularização, em perspectiva vattimiana, não representa necessariamente o abandono das crenças ou a supressão de valores que constituem o cristianismo. Afrouxa-se, no grupo sem religião, a filiação institucional. A instituição perde o seu status sacral.

Uma entrevistada afirma:

Eu frequentava a [Igreja] Católica, só que, assim, eu não conseguia prender muito a atenção no que o padre falava. Ele começava a falar, eu prestava atenção, quando assim, eu observava, a gente está pensando em outras coisas, não tem nada haver com o que o padre fala, aí eu parei de ir. Aí eu comecei a ir na evangélica porque algumas amigas minhas frequentavam. Só que chegava lá eu via que, assim, que é um ambiente que faz você se sentir bem, mas o principal deles é sobre o dízimo, então assim, eu falo que às vezes a pessoa tira de casa para ajudar na Igreja achando que é aquele

compromisso. Para conseguir bênçãos tem que ajudar à Igreja. Senão, se eu não ajudar, eu não vou conseguir minha bênção. Eu não conseguia ver aquilo! Pessoas tão simples, tão humildes tirando de casa. De uma conta, de um alimento para ajudar a Igreja. Então, assim, acabei desviando e acho que hoje estou muito bem, tudo que peço a Deus eu consigo. Eu acho que a minha fé rezando em casa não vai ser menor porque eu não estou indo à Igreja. Então eu acho que a Igreja não é o lugar que eu tenho que ir para conseguir o que eu preciso. (CAMARGOS, 2012c, p.8).

Aqui há que se dar destaque à palavra desviado que, segundo Mafra (2013), é comum no meio pentecostal para designar pessoas que passaram por este grupo e que, posteriormente, se afastou da Igreja. Segundo ela, o sem religião sem religião, categoria usada pelo IBGE no Censo, “diria respeito ao jovem que, ainda que professando alguma crença em uma energia ou ser superior, não pratica atividades de culto ou de louvor de modo sistemático”. (2013, p. 21).

Tendo como pano de fundo o cristianismo, o processo de secularização favorece a relação não de subserviência do fiel com a religião, mas uma relação interpretativa, que quebra as pretensões das instituições de dar a palavra final e impô-la como verdade ao crente.

Vieira percebe nesta realidade do senso religioso dos sem religião, uma crise aberta no seio do cristianismo. Segundo ele,

Atualmente os fiéis assumem comportamentos religiosos semelhantes aos de consumidores. Habitam-se a escolher as expressões da fé como produtos que atendam a seus desejos e necessidades. Fundam a vida numa decisão livre e autônoma. Querem escolher uma religião que lhes pareça razoável, que corresponda às suas expectativas e seja compatível com as suas diversas expectativas. (VIEIRA, 2012, p.2).

A perda da hegemonia das instituições religiosas pode ser remetida à maneira própria com que a contemporaneidade constrói sua maneira de pensar, menos dogmática e mais interpretativa. A possibilidade de interpretações é fator decisivo para um indivíduo na construção de seu senso religioso na contemporaneidade.

Segundo Vattimo há,

no mundo cristão ocidental, o paradoxo: cresce o interesse religioso, diminui a credibilidade dos dogmas e, assim, por consequência, também as disciplinas eclesiais. Papas sempre menos críveis (o

preservativo, a AIDS, o envolvimento político, a teologia empobrecida. A Igreja pede desculpas a Galileu, Lutero etc. O Vaticano como único Estado não-democrático da modernidade. Credibilidade reduzida pela globalização. (VATTIMO, 2010c, p. 165).

Com o advento da modernidade, a religião passa a perder sua força coercitiva, e, com a autonomia do sujeito, cada vez mais a autoridade externa é questionada, o que não quer dizer que se extinga.

Há um deslocamento do critério de verdade do fundamento divino para o fundamento subjetivo, uma saída do sagrado para a temporalidade.

Segundo Emmerick, pode-se definir a modernidade como um projeto histórico influenciado pelo iluminismo, em que, progressivamente, o conhecimento revelado foi sendo substituído pelo conhecimento racional. “Enfim, no mundo moderno, o que houve foi uma redefinição no critério de verdade”. (EMMERICK, 2010, p. 5).

Para Vattimo, a modernidade é filha da tradição religiosa do Ocidente: “sobretudo como secularização desta tradição (...) a história da modernidade é sem dúvida, a história de impor-se uma concepção cientificista da verdade, portanto, história de afirmar-se progressivo do iluminismo” (VATTIMO, 1999, p. 69. 71).

A pós-modernidade, contudo tem outra face. A verdade enquanto fundamento enfraquece-se com o anúncio nietzschiano da morte de Deus e com a compreensão do ser como envio, de Heidegger.

Por mais que em âmbito teórico se tenha postulado, com o processo de secularização o ocaso da crença em Deus, os números, pelo menos em âmbito nacional, não permitem esta afirmação. Apesar do trânsito religioso e do enfraquecimento da religião o que apontam os números não é um crescimento significativo dos ateus, mas a ascensão de outras maneiras de crer, menos institucionalizadas e mais subjetivas.

Com isso, a religião institucionalizada perde gradativamente sua capacidade de coerção por meio da autoridade de seus líderes. A religião toma a forma do corpo que a veste e também acopla-se a ela elementos de outras tradições religiosas.

Assim, inicia-se uma desinstitucionalização da religião e, com isto, inicia-se também a sua secularização, enquanto não mais o que identifica o

senso religioso do indivíduo não é o seu assentimento formal a dogmas e à moral impostos pelas instituições religiosas.

Este fenômeno, contudo, não é algo novo no Brasil e, talvez, seja constitutivo da maneira brasileira de ser religioso, de modo que os números do Censo não transpareçam a realidade. Em uma obra, que teve a sua primeira edição em 1936, o historiador brasileiro Sérgio Buarque de Holanda, afirma a dificuldade do brasileiro em adequar-se a esquemas institucionalizados de culto.

Segundo o historiador, o brasileiro, por não ter uma vida íntima coesa e disciplinada, tem dificuldade também de convívio com esquemas rígidos de culto e, por isso, haveria no brasileiro uma facilidade em assimilar ideias, gestos e formas que encontre em seu caminho.

Com isso, pode-se dizer que no Brasil a relação entre secularização e senso religioso não é estranha. Dizer que há um senso religioso desvinculado dos aspectos institucionais, da necessidade da afirmação dogmática não é novo.

Novo, talvez, seja o relevo quantitativo que os que se afirmam sem religião vem adquirindo ao longo dos anos. Seja esse sem religião um mero afastado das instituições, conforme proposto por Mafra (2013), seja ele um crítico desafeito, conforme propõe Oliveira (2012), fato é que a secularização é uma marca do senso religioso dos sem religião. Isto se situa em um horizonte cultural amplo, fruto da modernidade e que tem seu acontecimento na pós-modernidade com seus múltiplos discursos.

O enfraquecimento da religião institucional foi anunciado pelos teólogos da morte de Deus. Por isso podemos dizer que na sociedade pós-moderna há presença simultânea de várias instituições religiosas que estão a conviver sem que, necessariamente, estejam influenciando o todo social. Os discursos universais se enfraqueceram uma vez que a sociedade está aberta à diversidade e ao novo que se instaura. (BUENO, 2012, p. 60).

O *pensiero debole* e a secularização formam um espectro cultural pós-moderno que, ao invés de eclipsar a religião, abre uma outra possibilidade do discurso religioso e a de um senso religioso independente das instituições.

Mesmo os ritos, tão caros à tradição católica, assumem, no senso religioso dos sem religião um caráter secular, desprendido do que uma teologia sacramental ortodoxa compreende.

Para um teólogo o Batismo, por exemplo, significa a “incorporação na Igreja cristã. Tudo mais decorre daí: na comunhão solidária da comunidade os batizados experimentam a comunhão de vida com Jesus Cristo, a dinâmica de seu Espírito” (NOCKE, 2002, p. 226). Já um sem religião afirma:

Eu não acredito no ritual católico do batizado, mas eu acredito na união que ele propõe. O meu padrinho foi muito importante para mim, e me ajudou fisicamente na época que eu precisei. E tempos atrás eu fui convidado para ser padrinho e exerci isso. No meu consciente eu eliminei aquela questão religiosa. (CAMARGOS, 2012c, p. 8).

O teólogo e o sem religião, transitam no mesmo horizonte cristão, percebem o aspecto comunitário da celebração sacramental, mas um traz o dado da vinculação institucional quando fala de inserção na Igreja cristã, já o outro fala de união. Em um, o valor religioso, em outro o mesmo valor religioso, porém, secularizado.

Assim, dentro do pluralismo possível da pós-modernidade, os sem religião são mais um modo de se viver o cristianismo, de identificar-se com valores, de colocar-se em uma atitude não passiva diante dos ditames institucionais e oficiais.

O sem religião não se identifica com os modelos estabelecidos, desafeiçoa-se, sem, necessariamente, deixar de crer em Deus ou, deixando de crer em Deus, viver valores cristãos. Na identificação de cristianismo e ocidente, com a inegável contribuição que a religião deixou para a constituição desse modo de ser, de pensar, o sem religião, com seu senso religioso secularizado, desvinculado do peso que as instituições lhe impõem.

Sentem-se livres para crer, para compor seu senso religioso, para interpretar a tradição religiosa, sem a necessidade de mediadores. Uma religião sem sacerdotes fixos, sem mediações institucionais, sem ritos prefixados, mas que carrega valores e práticas cristãs.

Em uma cultura forjada de matrizes diversas, de etnias plurais a secularização e a construção de um sistema religioso por parte do indivíduo não é estranho à cultura brasileira. Com todas as deficiências que se possa

apontar no método usado pelo IBGE na mensuração dos dados acerca da religião, estes apontam para uma diversificação na oferta religiosa. Esta diversidade ofertada já reflete a secularização que favorece também a emergência dos sem religião e marca seu senso religioso.

A esta altura, uma questão que se apresenta é que se entre os sem religião no Brasil subsiste o que Vattimo nomeia de cristianismo não religioso como a subsistência de valores cristãos e algumas práticas religiosas, uma religião menos disciplinar, menos dogmática e mais atinente à contemporaneidade em sua maneira interpretativa de lidar com o dado religioso.

### **4.3 Cristianismo não religioso e senso religioso dos sem religião.**

Gianni Vattimo, em sua leitura da religião, propõe que, com a encarnação, o cristianismo inaugura uma outra perspectiva, não mais ancorada no pensamento metafísico, mas que transita em uma perspectiva histórica. A religião, segundo o autor, ancora-se no sagrado como fundamento. O cristianismo, que crê em um Deus encarnado, escapa a esta perspectiva. Enquanto saída da perspectiva do fundamento, o cristianismo inaugura uma religião sem religião.

Paiva, comentando o sentido de cristianismo não religioso em Vattimo afirma que

O cristianismo em certo sentido não é uma religião. Aqui fala mais alto o horizonte antepredicativo da perspectiva judaico-cristã, ao chão da vida antes da tematização, a escuta antes da cristalização imagística do ver, a vida antes do conceito. Mas caberia perguntar se instituir não é também um modo de ser humano, se falamos de um cristianismo não religioso como quer Vattimo, entendemos a religião como Instituição; ora não quer ele, portanto, instituir a desinstituição? (PAIVA, 2013, p. 6).

Mac Dowell vai na mesma linha de Paiva ao afirmar que, para Vattimo, “trata-se de uma desinstitucionalização radical, ou seja, da eliminação de qualquer autoridade eclesial ou religiosa que imponha dogmas e prescreva uma disciplina de conduta.” (MAC DOWELL, 2010, 174).

Entretanto, Vattimo não parece querer criar uma outra instituição ou mesmo negá-la. O cristianismo aparece no contexto ocidental como a possibilidade mesma de se pensar o Ocidente e de se perceber ocidental.

Para Vattimo, “a força da revelação cristã é-nos dada ao mesmo tempo que nos damos conta de que sem ela a nossa existência histórica não teria sentido”.(VATTIMO, 2008, p. 67). Isto pode soar como um exagero, mas a cultura ocidental, europeia e de países colonizados, configura-se dentro de um horizonte cristão. O sentido do ocidente é cristão. O cristianismo e a cultura ocidental se retroalimentam. São inseparáveis, constituem-se mutuamente.

Creio que o Ocidente moderno e o cristianismo se encontram coimplicados na idealidade construtiva, na projetualidade da história; portanto, falar de um cristianismo que de algum modo possa esvaziar-se de uma reciprocidade que o alimentou de alguma maneira e que ele mesmo contribuiu para alimentar é uma valoração historicamente inadequada e, a partir do ponto de vista dos desdobramentos da história dos efeitos, impossível de fazer (VATTIMO; DOTOLO; GIORGIO, 2012, p. 43, tradução nossa).<sup>41</sup>

A importância e a força da instituição não mais se apresenta na contemporaneidade da mesma maneira que aparecera outrora. No dizer de Vattimo,

Em relação à experiência religiosa que fazemos no interior deste espaço cultural - tanto como crentes, quanto como *meio crentes* ou até mesmo como ateus -, poderíamos dizer que o cristianismo está vivendo uma *desinstitucionalização*, ou, pelo menos, um momento no qual a verdade da fé pode salvar-se apenas reduzindo drasticamente o peso da autoridade central e, sobretudo, dos dogmas e da disciplina (VATTIMO 2010c, p. 169).

A sobrevivência do cristianismo, na opinião do turinense, está no enfraquecimento e não na supressão da instituição. Propor o fim da religião ou instituir o fim da religião soaria como uma violência. O filósofo propõe, outrossim, uma outra relação com a instituição, que não é a da subserviência, mas a da autonomia de cada sujeito interpretar a realidade e as Escrituras. Há

---

<sup>41</sup> Creio que el Occidente moderno y el cristianismo se encuentran coimplicados en la idealidad constructiva, en la proyectualidad de la historia; por tanto, hablar de un cristianismo que de algún modo pueda vaciarse de una reciprocidad que lo ha alimentado de alguna manera y él mismo ha contribuido a alimentar es una nueva valoración históricamente inadecuada y que el término mismo ha contribuido a alimentar es una valoración históricamente inadecuada y, desde el punto de vista de los desarrollos de la historia de los efectos, imposible de hacer.

um enfraquecimento da instituição e não a sua supressão e uma possibilidade interpretativa das Escrituras para além do dizer oficial da instituição.

Segundo a compreensão vattimiana da contemporaneidade, “as estruturas da sociedade se fazem menos rígidas, a comunidade natural é substituída por uma sociedade complexa e ramificada, com a qual o indivíduo se identifica cada vez de modo menos imediato.” (VATTIMO, 2010a, p. 115, tradução nossa).<sup>42</sup>

O contexto da dissolução dos absolutos e o modelo de sociedade que começa a se erigir na modernidade favorecem as múltiplas visões e mesmo o intercâmbio entre culturas diversas e a constituição de outras perspectivas a partir desse intercâmbio e a morte de Deus, segundo Vattimo, possibilita o nascimento de vários deuses. Não é errôneo aqui afirmar que a morte de Deus possibilita visões diversas acerca de Deus e possibilidades religiosas também diversas a influenciar as culturas e as diversas composições religiosas.

No caso brasileiro, com a preponderância da matriz lusa, o cristianismo destaca-se como pano de fundo cultural e como marca no senso religioso dos sem religião. Ele é um dos constitutivos dessa identidade plural, fruto da confluência de culturas distintas, todas essas muito religiosas. No dizer de Ribeiro (2013) “é de assinalar que, apesar de feitos pela fusão de matrizes tão diferenciadas, os brasileiros são hoje, um dos povos mais homogêneos linguística e culturalmente e também um dos mais integrados socialmente da Terra.” (p. 410). Os deuses africanos, indígenas, o Deus cristão e seus santos formam o amálgama religioso brasileiro, mesmo no senso religioso dos sem religião.

Na afirmação de Pires, no caso brasileiro, “não há entre os diferentes credos a supressão da alternativa do outro, mas o contrário, o reconhecimento do outro como interlocutor no confronto.” (PIRES, 2007, p. 240). As tradições religiosas disputam espaço de legitimidade em âmbitos diversos, inclusive no numérico. Em um país de dimensões continentais, para além do que se pode transparecer no Censo, com todos os limites metodológicos que podem ser apontados, tem peculiaridades muito grandes: a autodeclaração de pertença a

---

<sup>42</sup> Las estructuras de la sociedad se hacen menos rígidas , a la comunidad natural la sustituye una sociedad compleja y ramificada, con la que el individuo se identifica cada vez menos de inmediato

uma religião não implica, necessariamente, que o declarante frequente, com certa assiduidade, a tradição religiosa à qual ele se diz pertencente.

Diante desse espectro cultural uma questão que se apresenta como grave para as ciências da religião compreenderam o senso religioso dos sem religião é que este não é, necessariamente, ateu. A declaração de ateísmo está na casa dos 0,25%, o que representa uma minoria dentro do grupo que se declara sem religião.

Contudo, despedir-se das Igrejas, ou migrar para o grupo dos sem religião não quer dizer um abandono do cristianismo. Subsiste no sem religião um cristianismo enfraquecido, como pano de fundo cultural e praxiológico. Segundo um pesquisado,

Alguns aprendem que existe um algo a mais vigiando seus atos. Eu acho que a falta de religião, ou do ensino religioso de uma forma assim, ela tem feito muita falta para as pessoas que não se importam em pegar um carro embriagado e tirar uma vida, ou que mata friamente num assalto ou em uma outra circunstância. (CAMARGOS 2010 c, p. 14).

A religião aparece na afirmação de um sem religião como uma influência importante na formação de sua cosmovisão e na formação de valores éticos capazes de lhe orientar em suas ações e há o reconhecimento de que o ensino desses valores culturais religiosos são importantes para a formação ética da sociedade.

Por mais que haja a desafeição religiosa apontada por Oliveira (2012) ou o que Mafra (2013), repetindo o jargão pentecostal evangélico, chama de desviado ao sem religião não deixa de ser um cristão, sem Igreja ou sem religião. Práticas religiosas privadas são mantidas, com idas esporádicas a templos e reuniões cúlticas públicas, com práticas de valores éticos cristãos, mas sem uma vinculação institucional ou mesmo um sentimento de pertença a alguma instituição.

A existência de um cristianismo não religioso em meio aos sem religião subjaz no ultrapassamento da metafísica e na morte de Deus, a partir de uma perspectiva enfraquecida do que significa ser religioso ou crer. Certamente entre os que se vinculam fortemente às instituições religiosas, conforme

recorda Bomilcar (2012), este não é um ponto pacífico, soando por vezes como um absurdo ou mesmo uma negação do cristianismo.

Mac Dowell (2010), filósofo brasileiro e padre jesuíta, critica a proposta de Vattimo de um enfraquecimento da religião. Para ele, a proposta vattimiana de uma religião que se distancia dos fundamentos metafísicos, ou seja, um cristianismo não religioso, “não poderia proporcionar ao ser humano a segurança de que sua vida tem sentido (p. 179)” e por isso,

não seria capaz de superar a contingência essencial da vida humana. Portanto, só uma definição substancial de religião com relação para com algo sagrado e sobre-humano dá conta de sua função existencial. É a convicção da existência de um sentido absoluto e transcendente que leva o homem religioso a esperar a sua própria salvação (MAC DOWELL, 2010, p. 180).

A morte de Deus possibilitou que o sujeito religioso não necessite em absoluto de uma Igreja que institua uma reta doutrina capaz de orientar-lhe o sentido existencial ou mesmo apontamentos para o agir. A verdade deixa de ter um caráter de dado para ser percebida como uma construção que se faz a partir da concordância a que se pode chegar em um diálogo (VATTIMO; RORTY; ZABALA, 2006).

Deus e o sentido é uma questão de perspectiva dentro de uma abordagem *debole* da religião. Assim falas como “eu acredito em um ser superior sim, mas não em religião em si” (CAMARGOS, 2012 c, p. 4) ou “Eu acredito que existe um Deus acima de tudo, que é ele que me encaminha para tudo, mas não devido à religião” (CAMARGOS 2012c, p. 5), são afirmações comuns no senso religioso dos sem religião.

Não existe uma preocupação metafísica, de definição doutrinal ou mesmo a afirmação de uma obrigação externa à qual o indivíduo tenha que se adequar, ou mesmo um sentido dado, conforme exige Mac Dowell em sua crítica a Vattimo.

Para além do debate acadêmico entre Vattimo e Mac Dowell, existe na afirmação dos sem religião a pertença a um cristianismo enfraquecido, desprendido de suas formas institucionalizadas, mas que, de alguma forma, dá sentido à existência.

Aqui o lugar de onde fala o filósofo se aproxima mais daquilo que dizem os sem religião acerca de seu senso religioso do que a exigência do filósofo jesuíta da necessidade de um absoluto.

O senso religioso dos sem religião no Brasil, ponderadas as diversas complicações que existem na perspectiva vattimiana é uma forma de cristianismo não religioso, enquanto pouco afeito à dogmática e a ditames religiosos e abertos a uma diversidade de perspectivas de compreensão e de sentido.

O sem religião brasileiro é, momentaneamente, o cume de um processo de secularização engendrado nessa cultura marcadamente plural e que agora começa a se explicitar como uma expressão maior do que outrora era possível.

O contexto cultural hodierno, por assim dizer, favorece a identificação com o grupo sem religião sem que isto cause grandes constrangimentos. Falando em um contexto de religiosidade juvenil, Carranza, afirma que um dos movimentos do trânsito religioso é centrífugo, visto que, “a experiência religiosa encontra-se além dos muros institucionais: religiosidade sem religião” (CARRANZA, 2012, p. 229).

O cristianismo não religioso, quando se apresenta como *pensiero debole*, fruto da secularização como enfraquecimento da verdade, caracteriza o senso religioso dos sem religião enquanto possibilidade de se ter práticas, crenças e valores cristãos vividos independentemente das instituições.

No dizer de Vattimo,

Se assumimos a secularização segundo a lógica bíblico-cristã, podemos afirmar que a secularização é antes de tudo uma afirmação do humano e de sua identidade: o homem é aquele que vive na história projetando sua existência, seu mundo, com uma autonomia que lhe compete por estar em relação com Deus que o cria e se revela a ele como *partner*, ao que há de responder em sentido positivo ou negativo. (VATTIMO, 2012, p. 45).

A secularização como saída da afirmação de Deus como fundamento perene e normatizador da realidade, abre perspectivas de um outro olhar acerca do cristianismo: menos rígido e menos moral, mas que garanta ao ser humano autonomia interpretativa diante do que se consolidou como tradição e como verdade.

Desta maneira, pensar que o Brasil, que constitui sua identidade mediante o amalgamar de uma pluralidade de matrizes culturais, é terreno fértil para uma religião cada vez mais secularizada e, porque não, uma espiritualidade sem religião, não é um despropósito.

O senso religioso brasileiro já nasce com a marca da pluralidade que, contrariamente a um senso religioso doentio pela ideia do uno, é mais flexível para conviver com discursos diversos, sem necessariamente excluir as opiniões divergentes, inclusive com a possibilidade de não aderir a um modelo religioso. Segundo a afirmação de Fernandes,

esse comportamento pode denotar autenticidade ou busca dessa autenticidade por parte dos indivíduos como uma imprecisão sobre o caminho a seguir (...). É curioso que em tempos de múltiplos discursos se busque a verdade ao mesmo tempo em que discursos unilaterais são questionados. São tempos de busca de certezas, tanto quanto da negação destas. Os dois aspectos convergem para a autonomia na construção da identidade, onde a religião possa estar integrada ou não. (FERNANDES, 2012).

O que é curioso para Fernandes talvez seja um movimento comum em meio aos sem religião. A busca da verdade não corresponde, necessariamente, a um encontro ou uma busca da objetividade, mas tão somente de um sentido com o qual se possa viver. Daí o duplo movimento que ela aponta, de busca e questionamento que possibilita a vivência da religião para além dos muros institucionais.

Assim sendo, o sem religião vive imerso em uma cultura cristã não assentindo, contudo, a todos os ditames das instituições. Eles têm uma relação de não subserviência, sendo, não raras as vezes, ácidos críticos dos movimentos religiosos mas conservando práticas, cosmovisões e valores marcadamente cristãos. Neste sentido é que se diz que o sem religião, como um ocidental, é um cristão não religioso.

## 5 CONCLUSÃO

Vattimo, mesmo escrevendo a partir de um contexto diverso ao brasileiro permitiu, a partir de sua compreensão de cristianismo não religioso, que se estabelecesse um marco conceitual que possibilitasse a interpretação dos dados qualitativos expressos na pesquisa *Valores e Religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte*, relativos ao senso religioso dos sem religião na contemporaneidade.

Vattimo propõe, como chave interpretativa para a maneira pós-moderna de pensar, a relação entre Nietzsche e Heidegger, nos termos de que é preciso relacionar a morte de Deus e o ultrapassamento da metafísica. Com esta conexão, Vattimo propõe que a pós-modernidade não representa, com relação à modernidade, uma superação, como se houvesse uma ruptura, mas a pós-modernidade como ultrapassamento.

Este significa o abandono da pretensão da racionalidade moderna de colocar-se como fundamento para a realidade. Esta conexão abre também espaço para um retorno do debate acerca da religião, outrora compreendida como um estágio menos evoluído da humanidade.

A pretensão moderna da completa supressão da religião não aconteceu. Contemporaneamente, a religião não é somente objeto de debate em meios acadêmicos, mas é, sobretudo, presença e prática do cotidiano das pessoas. A pesquisa *Valores e Religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte*, permite demonstrar essa presença cotidiana.

Os sem religião pesquisados, quase em sua totalidade, afirmam que creem em Deus, que têm suas práticas religiosas individuais, que praticam valores cristãos. Ou seja, por mais que não se declarem pertencentes ou mesmo que não frequentem uma Igreja, há um vestígio de pertença institucional nos sem religião.

Este vestígio de instituição acontece na afirmação da crença, em práticas que são comuns aos que se declaram pertencentes a uma Igreja. O vestígio da pertença também caminha nessa direção. O fato de afirmarem-se não religiosos, mas crentes, de se inserirem em uma sociedade com forte presença, do cristianismo, faz com que o sem religião identifique-se com

práticas e valores marcadamente cristãos. Cristãos secularizados, cristãos sem Igreja, cristãos sem religião.

Assim, os sem religião, imersos na cultura ocidental, em sua maneira de lidar com a religião, transitam no seio de uma cultura cristã, que todavia, experimentou a morte de Deus e o ultrapassamento da metafísica. Evidentemente esta experiência da morte de Deus e do ultrapassamento da metafísica não se fez sentir da mesma forma em todos os contextos.

No Brasil, mais que um crescimento do ateísmo e do agnosticismo, enfraqueceu as instituições eclesiais, pretensamente mediadoras na relação homem e Deus, e abriu a possibilidade da vivência da religião para além dos cânones eclesiais.

Isto abre a possibilidade de se viver valores religiosos e de se ter práticas religiosas mesmo quando não se insere formalmente em uma instituição religiosa.

A compreensão que Vattimo tem do cristianismo, que relativiza o dogma moderno da secularização como supressão da religião e sua conexão com o compreensão teológica da *kenosis* explica parcialmente o senso religioso dos sem religião. Parcialmente devido ao contexto diverso em que Vattimo pensa o seu cristianismo não religioso e o contexto em que vivem os sem religião brasileiros que, para além de um questionamento do lugar do dogma e das criações morais das Igrejas, simplesmente as relativiza e vivem um cristianismo presente na constituição da cultura brasileira.

Para Vattimo a secularização é obra do cristianismo: ele inaugura a historicização de Deus em um espaço-tempo específico, em uma cultura. O Sagrado se faz tempo e despede-se da transcendência atemporal. A secularização significa o abandono da religião que compreende Deus como se compreende o fundamento. O cristianismo com a *kenosis* como encarnação de Deus realiza na secularização como ultrapassamento do pensamento metafísico.

A secularização, na perspectiva vattimiana é obra e, concomitantemente, a realização do cristianismo. Ele busca esta explicação na carta de Paulo aos efésios, onde o apóstolo fala da descida de Deus, a *kenosis*. Deus, outrora inacessível, absolutamente transcendente, faz-se histórico, rebaixa-se.

Esta sua perspectiva Vattimo chama de cristianismo não religioso. O não religioso designa não afeição a dogmas, moralismos, em tese aos aspectos institucionais que passaram a compor o cristianismo europeu.

Enquanto se despede do fundamento pela perspectiva da *kenosis*, é possível um cristianismo não religioso, que sai da perspectiva metafísica da verdade como fundamento e passa à *caritas* como fundamento histórico-hermenêutico.

O cristianismo, compreendido dentro de sua lógica secularizante, relativiza o aspecto dogmático-moral da religião, enraizados que estão na perspectiva do fundamento.

Com esta relativização, Vattimo aponta que o aspecto que sobressai no cristianismo é a *caritas*. Ela é o limite da secularização pois é um indicativo de ação que reconheça a possibilidade de uma multiplicidade de interpretações acerca de Deus do homem e do mundo.

Enquanto se despede do fundamento pela perspectiva da *kenosis*, é possível um cristianismo não religioso, que sai da perspectiva metafísica da verdade como fundamento e passa à prática da *caritas* como fundamento histórico-hermenêutico.

Com esta relativização, Vattimo aponta que o aspecto que sobressai é a *caritas*. Esta não é compreendida como uma ação de provimento de necessitados somente, mas é, sobretudo, o reconhecimento da pluralidade discursivo-interpretativa na contemporaneidade que impele o fiel a agir.

O problema que se colocou é que, gradativamente no Brasil, o processo de secularização aponta um forte trânsito religioso com decréscimo de declaração católica e crescimento na declaração evangélica e sem religião. A significação, sobretudo do crescimento dos sem religião em uma escala de tempo relativamente curta, como se pode perceber nos dados do Censo IBGE, significa o abandono da religião ou significa o aparecimento de um outro tipo de vivência religiosa?

Houve a necessidade de apoiar-se em dados locais, qualitativos, que permitissem estudar o senso religioso dos sem religião a partir de como eles mesmos descrevem sua compreensão da religião, da vivência valores religiosos, suas práticas religiosas.

Os dados quantitativos permitiram compreender que o grupo sem religião, se for analisado pelo viés do que ele diz de seu senso religioso, pode ser maior do que os números apontam. Tanto o censo 2010 quanto a pesquisa *Valores e Religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte*, não classificam os que se declaram católicos não praticantes como sem religião. Contudo, seu senso religioso é tão sem religião quanto dos que se declaram sem religião.

Isto aponta que subsiste no senso religioso contemporâneo brasileiro uma grande influência do cristianismo como herança cultural, mas que, gradativamente, perde força em sua expressão institucional.

O sem religião, a despeito de sua declaração de não pertença religiosa, mantém uma cosmovisão cristã, com a prática de orações, preza pela prática de valores cristãos mas sem declarar-se pertencente a uma instituição religiosa. A não declaração não significa que o sem religião seja um anarquista religioso, no sentido de querer uma abolição das instituições religiosas em favor de uma religião subjetiva. Ela não é compreendida como necessária para a vivência de valores e de práticas religiosas.

O senso religioso dos sem religião brasileiros não permite também afirmar que o processo de secularização tenha significado aqui a assunção dos valores da modernidade com a superação da religião. A religião continua como parte da vida enquanto a instituição é relegada a uma esfera marginal. O sem religião não antepõe entre si e Deus a mediação das instituições com seus ritos, sacerdotes, dogmas, moral. Eliminados os mediadores, o sem religião considera-se como seu próprio sacerdote, no sentido de que nenhuma mediação é necessária em sua relação com Deus.

A questão aqui é qual o alcance que a noção vattimiana de cristianismo não religioso para a compreensão do senso religioso dos sem religião no Brasil. Este alcance é parcial. No que é possível ler na pesquisa *Valores e Religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte*, o aspecto destacado por Vattimo de o sujeito emergir como um intérprete das Escrituras não aparece. Não há, por parte dos sem religião uma busca de legitimidade de suas interpretações frente às afirmações dogmáticas. Ele não está em busca de interpretações bíblicas ou conceitos dogmáticos abertos e plurais, como o aspecto ressaltado pelo filósofo na construção de seu modo de compreender o cristianismo não religioso.

O sem religião brasileiro busca em sua prática religiosa uma sensação de bem estar e, fazendo-as ele mesmo, individualmente, e, assim, dá-se por satisfeito no que busca. A religião institucionalizada pode, por vezes, diante dos aspectos que para o sem religião são passíveis de crítica, como por exemplo a ênfase dada no aspecto financeiro, ser um anteparo à realização de seu anseio de bem estar na religião. Com a não pertença religiosa, o sem religião elimina os aspectos desagradáveis que poderia encontrar.

Contudo, é no aspecto do enfraquecimento da religião para balizar o senso religioso, que a noção de cristianismo não religioso de Gianni Vattimo é útil para compreender o senso religioso dos sem religião. O sem religião relativiza a importância da instituição, dos dogmas e das disciplinas morais para a sua vivência religiosa e simplesmente declara-se crente. Crença não dogmática, crença não definida *per omnia secula seculorum*, mas uma crença que colhe vestígios daquilo que nos séculos foi constituído como *patrimonium fidei*. Crença construída no século, no tempo e, por isso, *debole*.

Assim, a compreensão de cristianismo não religioso foi útil ao lançar luzes para a compreensão de um fenômeno que, apesar de nos últimos dez anos estar percentualmente estabilizado, apresentou crescimento significativo desde a década de 1970. Trazer isto à luz significa que o cristianismo no Brasil é vivido para além das fronteiras demarcadas pelas Igrejas e que este processo de emergência dos sem religião representa uma mudança importante na compreensão do senso religioso contemporâneo. A perda da hegemonia católica, ascensão evangélica e crescimento dos sem religião, lidos para além da frieza dos números censitários, lugar comum das análises, compreendidos como a possibilidade de um cristianismo não religioso, pode auxiliar na compreensão de que a secularização no Brasil não significou a superação da religião mas sim a reconfiguração do senso religioso a partir de um patrimônio cultural cristão que possibilita ao sem religião continuar sendo cristão para além das fronteiras pretensamente demarcadas pelas proclamações dogmáticas e disciplinas morais das Igrejas.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ronaldo de; BARBOSA, Rogério. Transmissão religiosa nos domicílios brasileiros. In: MENEZES, Renata; TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Religiões em movimento: o Censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 311-327.
- ALTMANN, Walter. Censo IBGE 2010 e Religião. **Horizonte – Revista de Estudos em Teologia e Ciências da Religião**, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1.122-1.129, out./dez. 2012.
- ALVES, José Eustáquio Diniz; BARROS, Luiz Felipe Walter; CAVENAGHI, Suzana. A dinâmica das filiações religiosas no Brasil entre 2000 e 2010: diversificação e mudança no processo de hegemonia. **REVER – Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 145-174, jul./dez. 2012.
- ANTONIAZZI, Alberto. Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto? **Horizonte – Revista de Estudos em Teologia e Ciências da Religião**, Belo Horizonte, v. 3, n. 5, p. 13-39, 2. sem. 2004.
- BALEEIRO, Cleber Araújo Souto. *Verwindung*. a ideia de “superação” no pensamento de Vattimo. **Correlatio**, São Bernadro do Campo, v. 9, n. 18, p. 1-49, dez. 2010.
- BARREIRA, Marcelo Martins. **A relevância estética na reflexão hermenêutico-religiosa de Gianni Vattimo**. Disponível em: <<http://www.fil.ufes.br/sites/www.fil.ufes.br/files/A%20relev%C3%A2ncia%20est%C3%A9tica.pdf>>. Acesso em: 15 out. 2012.
- BARREIRA, Marcelo Martins. Cristianismo e pós-modernidade segundo Vattimo. **Revista Redescições**. Revista on line do GT de Pragmatismo e Filosofia Norte-americana, [s.d.], ano 1, número 2, p. 1-8, 2009
- BOFF, Leonardo. **Entrevista: Leonardo Boff analisa o primeiro ano do papa Francisco**. Disponível em: <<http://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Internacional/Entrevista-Leonardo-Boff-analisa-primeiro-ano-do-Papa-Francisco/6/29800>>. Acesso em: 13 dez. 2013.
- BOMILCAR, Nelson. **Os sem Igreja: buscando caminhos de esperança na vida comunitária**. São Paulo: Mundo Cristão, 2012.
- BUENO, Marcos Paulo de Oliveira. **A arte de crer na contemporaneidade: possibilidades e limites do cristianismo segundo Gianni Vattimo**. 2012. 127 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Belo Horizonte.
- CAMARGOS, Malco (Coord.). **Valores e religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte**. Belo Horizonte: Vertex Pesquisa, 2012a. (Não publicado).
- CAMARGOS, Malco (Coord.). **Valores e religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte**. Belo Horizonte: Vertex Pesquisa, 2012b. (Não publicado).

CAMARGOS, Malco (Coord.). **Valores e religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte**. Belo Horizonte: Vertex Pesquisa, 2012c. (Não publicado).

CAMURÇA, Marcelo Aires. O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: consolidações, tendências e perplexidades. In: MENEZES, Renata; TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Religiões em movimento**. O Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 63-82.

CAPURRO, Rafael. Emancipación o violencia: Wolfgang Sützl interpreta a Gianni Vattimo. **A parte Rei – Revista de Filosofia**, Madrid, n. 54, p. 1-6. nov. 2007.

CARRANZA, Brenda. Juventude em movimento: política-linguagens-religião. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de; MORI, Geraldo de (Org.). **Mobilidade religiosa**. linguagens, juventude, política. São Paulo: Paulinas, 2012.

CESCON, Everaldo. **A questão de Deus**. Ensaios filosóficos. In: XAVIER, Maria Leonor L. O. A questão de Deus e a questão da história das religiões. Sintra: Zéfiro, 2010. p. 25-41.

COMTE-SPONVILLE, André. **O espírito do ateísmo**. Introdução a uma espiritualidade sem Deus. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

COSTA, Emerson Roberto. O trânsito religioso e a recomposição das formas religiosas na Igreja Evangélica Assembleia de Deus, ministério São Bernardo do Campo. 2012. 136 f. Dissertação (Mestrado) – UMESP, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, São Bernardo do Campo.

DROBNER, Hubertus. **Manual de patrologia**. Petrópolis: Vozes, 2003.

DUBOIS, Christian. **Heidegger**. Introdução a uma leitura. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

EMMERICK, Rulian. Secularização e dessecularização na sociedade contemporânea: uma relação dialética. **SINAIS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, Vitória, v. 1, n. 7, p. 04-19, jun. 2010.

FERNANDES, Sílvia Regina Alves. Os números de católicos no Brasil: mobilidades, experimentação e propostas não redutivistas na análise do Censo. In: MENEZES, Renata; TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Religiões em movimento**. O Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 111-126.

FERNANDES, Sílvia Regina Alves. **A (re)construção da identidade inclui dupla ou tripla pertença**. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/511249-estamos-falando-de-identidade-religiosa-entrevista-especial-com-silvia-fernandes>>. Acesso em: 14 jul. 2012.

FERREIRA, Vicente de Paula. **Nilismo e cristianismo em Gianni Vattimo**. 2011. 74 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Pós-Graduação em Ciência da Religião, Juiz de Fora.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**: formação da economia brasileira sob o regime patriarcal. 48. ed. São Paulo: Global, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **La frase de Nietzsche “Dios há muerto”**. Disponível em: <[http://www.heideggeriana.com.ar/textos/frase\\_nietzsche.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/frase_nietzsche.htm)>. Acesso em: 20 set. 2012a.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Campinas: Ed. Unicamp, 2012b. Edição bilíngue.

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

HOLANDA, Sérgio Buarque. **As raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

IBGE. **Censo 2010**. Disponível em: <[ibge.gov.br/home/estatística/populacao/censo2010](http://ibge.gov.br/home/estatística/populacao/censo2010)>. Acesso em: 19 set. 2012.

JACOB, Cesar Romero; HEES, Dora Rodrigues; WANEIZ, Phillipe. **Religião e território no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. PUC Rio, 2013.

LIMA, Fernando Rafael Ferro de. A geografia da religião no Brasil: censos demográficos e transformações recentes. **Mercator – Revista de Geografia da UFC**, Fortaleza, ano 8, n. 16, p. 111-124, 2009.

MAC DOWELL, João Augusto Amazonas. Que futuro para o cristianismo? Diálogo com Gianni Vattimo. **Interações – Cultura e Comunidade**, Belo Horizonte, v. 5, n. 7, p. 173-182, jan./jun. 2010.

MAFRA, Clara. O que os homens e as mulheres podem fazer com números que fazem coisas. In: MENEZES, Renata; TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Religiões em movimento**. O Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 37-48.

MATOS, Henrique Cristiano de Matos. **Introdução à história da Igreja**. Belo Horizonte: O Lutador, 1997.

MENDONZA-ÁLVAREZ, Carlos. **O Deus escondido da pós-modernidade**. São Paulo: Realizações, 2011.

MENEZES, Renata de Castro. Às margens do Censo de 2010: expectativas, repercussões, limites e usos dos dados de religião. In: MENEZES, Renata; TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Religiões em movimento**. O Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 335.

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

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NOCKE, Josef-Franz. Doutrina específica dos Sacramentos. I. Batismo. In: SCHNEIDER, Theodor (Org.). **Manual de dogmática**. v. II. Petrópolis: Vozes, 2002.

NOVAES, Regina. Jovens sem religião: sinais de outros tempos. In: MENEZES, Renata; TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Religiões em movimento**. O Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 175-190.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. Pertença/desafeição religiosa: recuperando um antigo conceito para entender o catolicismo hoje. **Horizonte – Revista de**

**Estudos em Teologia e Ciências da Religião**, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1.230-1.254, out./dez. 2010.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro; RIBEIRO, Flávio Augusto Senra. O que dizem que eu sou? In: BOSCHI, Caio César; PINHEIRO, Luiz Antônio. **Arquidiocese de Belo Horizonte e a contemporaneidade**. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2013.

PAIVA, Márcio Antônio. **O futuro da religião**: da véritas à caritas. Disponível em <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/425/483>>. Acesso em: 10 dez. 2013.

PANASIEWICZ, Roberlei. Religião e catolicismo em Belo Horizonte: dados de pesquisa e leitura teológico-pastoral. **Horizonte – Revista de Estudos em Teologia e Ciências da Religião**, Belo Horizonte, v.10, n. 28, p. 1.255-1.279, out./dez. 2012.

PECORARO, Rossano. **História do ser, *Verwindung*, “pensamento fraco”**. Disponível em: <[serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/pecoraro.54.pdf](http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/pecoraro.54.pdf)>. Acesso em: 15 set. 2011.

PERCORARO, Rossano. **Os filósofos**. Clássicos da filosofia. De Ortega y Gasset a Vattimo. Petrópolis: Vozes, 2007.

PIERUCCI, Antônio Flávio. O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do censo de 2010. **ANUAC**, Genova v.1, n. 2, p. 87-96, nov. 2012.

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

PORTELLA, Rodrigo. Religião, sensibilidades religiosas e pós-modernidade: da ciranda entre religião e secularização: **REVER – Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 2, p. 71-87, 2006.

QUINTANA PAZ, Miguel Angel. Los dioses han cambiado (de modo que todo lo demás podría cambiar). Acotaciones en torno de la contribución de la hermenéutica de Gianni Vattimo a la condición religiosa postmoderna. **Azafea – Revista de filosofía**, Salamanca, n. 5, p. 237-259, 2003.

RATZINGER, Joseph. **Deus existe?** Paolo Flores d’Arcais. São Paulo: Planeta do Brasil, 2009.

RIBEIRO JUNIOR, Jorge Cláudio Noel. Juventude e religião: diversidade e autonomia. In: OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro; DE MORI, Geraldo. **Mobilidade religiosa**. Linguagem, juventude e política. São Paulo: Paulinas, 2012.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

ROCHA, Alessandro. **Experiência e discernimento**: recepção da palavra em uma cultura pós-moderna. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

RODRIGUES, Denise dos Santos. Liberdade de afirmar-se sem religião: reflexo de transformações no Brasil contemporâneo. **PLURA – Revista de Estudos de Religião**, v. 2, n. 1, 2011.

RODRIGUES, Denise dos Santos. Religiosos sem igreja: um mergulho na categoria censitária dos sem religião. **REVER – Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, p. 31-56, dez. 2007.

ROLDAN, Alberto F. **La kénosis de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo**: hermenéutica después de la cristiandad. 2007. Disponível em: <[http://www.teologiaycultura.com.ar/arch\\_rev/vol\\_7/roldan-kenosis\\_vattimo.pdf](http://www.teologiaycultura.com.ar/arch_rev/vol_7/roldan-kenosis_vattimo.pdf)>. Acesso em: 27 jan. 2013.

SALES, Omar Lucas Perrout. **A teologia trinitária da revelação na história proposta por Bruno Forte**: perspectivas de diálogo com o niilismo contemporâneo de Gianni Vattimo. 2012. 192f. Tese (Doutorado) – FAJE, Curso de Doutorado em Teologia. Belo Horizonte.

SCHÖKEL, Alonso. **A Bíblia do peregrino**. São Paulo: Paulus, 2002.

SENRA, Flavio. Deus na filosofia nietzschiana. Provocação a partir da noção de culpabilidade para uma compreensão moral, metafísica e religiosa da frase de Nietzsche “Deus está morto”. In: PAIVA, Marcio; OLIVEIRA, Ibraim.

**Violência e discurso sobre Deus**. Da desconstrução à ética. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 83-120

SENRA, Flávio. Primeiras intuições a partir do Censo IBGE 2010. (Não publicado).

SILVA, Marcos Paulo Nogueira da. **A aceitação irônica do Sagrado**: Gianni Vattimo e a secularização. 2011. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Belo Horizonte.

SOCCI, Vera. Religião na cultura brasileira: aspectos culturais. **Brazilian Cultural Studies**, v. 2, n. 1, p. 1-13, jan.-abr. 2011.

TEIXEIRA, Evilásio Borges. **A fragilidade da razão**: *pensiero debole* e niilismo hermenêutico em Gianni Vattimo. Porto Alegre: Ed. PUCRS, 2005.

TEIXEIRA, Faustino. **O campo religioso brasileiro na ciranda dos dados**. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/512819-o-campo-religioso-brasileiro-na-ciranda-dos-dados>>. Acesso em: 5 set. 2012.

TEIXEIRA, Faustino. O Censo de 2010 e as religiões no Brasil: esboço de apresentação. In: MENEZES, Renata; TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Religiões em movimento**: o Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.

VASCONCELLOS, Manoel. A racionalidade da encarnação.

**Telecomunicação**, Porto Alegre, v. 39, n. 1, p. 7-21, jan.-abr. 2009.

VATTIMO, Gianni. **¿Ateos o creyentes?** Conversaciones sobre filosofía, política, ética y ciencia. Barcelona: Paidós, 2009.

VATTIMO, Gianni. **Creer que se cree**. Barcelona: Paidós, 1996.

VATTIMO, Gianni. **Después de la cristiandad**. Por un cristianismo no religioso. 2. reimpressão. Barcelona: Paidós, 2010a.

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

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

VATTIMO, Gianni. Igrejas sem religião, religião sem igrejas. **Interações – Cultura e Comunidade**, Belo Horizonte, v. 5, n. 7, p. 165-172, jan./jun. 2010c.

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade**. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VATTIMO, Gianni. O pensamento dos fracos. **A Parte Rei**, Madrid, n.54, p.1-2,

VATTIMO, Gianni. **Para além da interpretação**. O significado da hermenêutica para a filosofia. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

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

VATTIMO, Gianni; DERRIDA, Jaques. **A religião**. O seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

VATTIMO, Gianni; DOTOLO, Carmelo; GIORGIO, Giovanni (Org.). **Dios la posibilidad buena**. Un colóquio en el umbral entre filosofía y teología. Madrid: Herder, 2012.

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

VATTIMO, Gianni; RORTY, Richard; ZABALA, Santiago (Org.). **O futuro da religião**. Solidariedade, caridade, ironia. Coimbra: Angelus Novus, 2006.

VATTIMO, Gianni; ROVATI, Pier Aldo. **Il pensiero debole**. 3. ed. Milano: Giangiacomo Editore, 1985.

VIEIRA, Carlos Alberto Pinheiro Vieira. A proposta de Gianni Vattimo para uma espiritualidade pós-metafísica. **Paralellus – Revista Eletrônica de Ciência da Religião**, Recife, v. 3, n. 6, p. 189-204, 2012.

VILLASENOR, Rafael Lopes. Crise institucional: os sem religião e os de religiosidade própria. **NURES**, São Paulo, n.17, p. 1-13, abr. 2011.

ZENIT. **A vitalidade da religião católica**. Disponível em <<http://www.zenit.org/pt/articles/a-vitalidade-da-religiao-catolica>>. Acesso em: 4 jul. 2012.