

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

**A ACEITAÇÃO IRÔNICA DO SAGRADO:
Gianni Vattimo e a secularização**

Marcos Paulo Nogueira da Silva

Belo Horizonte
2011

Marcos Paulo Nogueira da Silva

**A ACEITAÇÃO IRÔNICA DO SAGRADO:
Gianni Vattimo e a secularização**

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: Dr. Lindomar Rocha Mota

**BELO HORIZONTE
2011**

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

S586a Silva, Marcos Paulo Nogueira da
A aceitação irônica do sagrado: Gianni Vattimo e a secularização/ Marcos Paulo Nogueira da Silva. Belo Horizonte, 2011.
100f.

Orientador: Lindomar Rocha Mota
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

1. Secularização (Teologia). 2. Vattimo, Gianni, 1936-. 3. Metafísica. 4. Cristianismo. I. Mota, Lindomar Rocha. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

CDU: 211.5

Marcos Paulo Nogueira da Silva
A aceitação irônica do sagrado:
Gianni Vattimo e a secularização

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. Lindomar Rocha Mota (Orientador) – PUC Minas

Prof. Dr. Frederico Pieper Pires – UFJF

Prof. Dr. José Carlos Aguiar de Souza – PUC Minas

Belo Horizonte, 28 de março de 2011

À minha esposa Kênia, pelo incentivo.

À minha filha Clara, pelo amor.

A Deus, pelo ânimo.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Dr. Lindomar Rocha, cuja paciência e atenção ajudaram a tornar possível esse trabalho. Ao Dr. Frederico Pires pela inspiração. E à Igreja Batista Nova Jerusalém pelo incentivo acadêmico.

“Ele tinha a natureza de Deus, mas não tentou ficar igual a Deus. Pelo contrário, ele abriu mão de tudo o que era seu e tomou a natureza de servo, tornando-se assim igual aos seres humanos. E, vivendo a vida comum de um ser humano, ele foi humilde e obedeceu a Deus até a morte - morte de cruz. Por isso Deus deu a Jesus a mais alta honra e pôs nele o nome que é mais importante do que todos os outros nomes, para que, em homenagem ao nome de Jesus, todas as criaturas no céu, na terra e no mundo dos mortos, caiam de joelhos e declarem abertamente que Jesus Cristo é o Senhor, para a glória de Deus, o Pai.”

Filipenses 2,6-11

RESUMO

A presente dissertação efetuou uma pesquisa bibliográfica sobre o conceito de secularização do filósofo Gianni Vattimo. O objetivo foi mostrar que a secularização não representa uma ameaça ao cristianismo, mas realiza sua própria mensagem. Duas, pois, foram as conclusões decorrentes: a primeira diz que o secularizar-se é típico do Ocidente; e a segunda indica que a idéia de secularização substitui e ao mesmo tempo amplia o conceito de ontologia débil que, em grande medida, tem sido usado para exprimir o arcabouço da filosofia vattimiana.

Palavras-chave: Secularização. *Kenosis*. Morte de Deus. Superação metafísica. Ocidente. Cristianismo.

ABSTRACT

This thesis conducted a literature search on the concept of secularization of the philosopher Gianni Vattimo. The aim was to show that the secularization does not represent a threat to christianism, but achieves its own message. Two, as well, were the conclusions drawn: The first is that secularize itself is typical of the occident. The second one indicates that the idea of secularization replaces and at the same time expands the concept of weak ontology that largely has been used to express the framework of the "Vattimian philosophy".

Keywords: Secularization. *Kenosis*. Death of God. Overcoming metaphysics. Occident. Christianity.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	10
2. A SECULARIZAÇÃO COMO ENFRAQUECIMENTO E SUPERAÇÃO.....	13
2.1. O enfraquecimento como lugar pós-moderno por excelência	14
2.2. A continuidade distorcida como forma de superação da metafísica.....	22
2.3. A encarnação como arquétipo de enfraquecimento	30
2.4. Considerações finais.....	37
3. A SECULARIZAÇÃO COMO HERANÇA CRISTÃ.....	40
3.1. O fim da unidade histórica entre modernidade e pós-modernidade.....	40
3.2. A legitimidade da secularização entre providência e progresso.....	48
3.3. A questão da identidade cultural entre Ocidente pós-moderno e cristianismo secularizado.....	56
3.4. Considerações finais.....	60
4. A SECULARIZAÇÃO COMO POSSIBILIDADE DA RELIGIÃO.....	64
4.1. O retorno da religião como estigma do enfraquecimento.....	65
4.2. A pós-modernidade interpretada a partir do conceito de era do espírito.....	71
4.3. O último contexto do enfraquecimento: a caridade.....	81
4.4. Considerações finais.....	89
5. CONCLUSÃO	92
REFERÊNCIAS.....	96

1. INTRODUÇÃO

Com a idéia de superação, Vattimo pavimenta o caminho que ele mesmo percorrerá para chegar a lugares diversos de seu arcabouço filosófico. Superação, conforme ele concebe, significa continuidade, permanência irônica e distorcida de algo que se presumia acabado, descartado ou simplesmente deixado para trás. A presença do termo “superação” ou da idéia nele contida, aparece freqüentemente nos escritos de Vattimo. Via de regra, o termo está associado outros conceitos igualmente importantes de seu pensamento e, por conseqüência, a intérpretes dos quais Vattimo é devedor. Alguns exemplos de termos vinculados à idéia de superação podem ser notados nas idéias vattimianas de metafísica, metafísica da presença, Deus, morte de Deus e violência. O termo metafísica, em geral, designa a crença em uma ordem objetiva do mundo reguladora das escolhas e da moral. A metafísica da presença, por sua vez, é toda aquela estrutura de pensamento que identifica o signo com o conceito ao qual se reporta, ou simplesmente, a verdade como correspondência do enunciado à coisa. A concepção de Deus, por outro lado, designa a verdade objetiva e o sentido último, tornando-se, por conseguinte, no núcleo regulador sagrado e na unidade de medida por excelência. Nesse caso, em Vattimo, essa noção de Deus acaba se tornando fonte de violência, uma vez que, como centro regulador final, e como verdade objetiva, anula-se o diálogo e toda pergunta posterior perde o sentido. Em outras palavras, a violência é o fim da troca de interpretações e respostas resultante da apropriação da verdade definitiva. Deus, enfim, é sinônimo de violência.

Esse conjunto de definições pode ser aglomerado sob aquilo que Vattimo chama de “dureza do real” ou “peremptoriedade do dado real”. Trata-se de toda uma estrutura de pensar baseada na crença de que é possível conhecer e expressar o mundo e a realidade objetivamente. É o pensamento forte. Daí Vattimo propor, seguindo a linha iniciada por Nietzsche e Heidegger, que pensar o ser e a realidade só pode ser de uma forma fraca, ou seja, deixando para trás a necessidade de uma verdade fundamento e assumindo que todo postulado é, ao cabo, um discurso social e historicamente condicionado. Enfraquecimento e superação,

portanto, são dois aspectos intimamente relacionados no pensamento de Vattimo. Analisá-los em seu vínculo com a secularização é o tema do primeiro capítulo.

O capítulo dois segue pelo caminho do anterior ao continuar atento ao conceito de secularização situando-o como uma herança do cristianismo ocidental. Ou mais ainda, ao sugerir que a secularização não é apenas a realizar-se do cristianismo, mas é também a maneira pela qual ele cumpre seu próprio destino. O mundo ocidental é um mundo secularizado porque ele é a terra do cristianismo. Ele é o mundo que se configurou hermeneuticamente. Foi em torno da interpretação da Escritura que o Ocidente, a modernidade, o capitalismo e o mundo técnico-científico se configuraram. De uma leitura religiosa que entendia o mundo aparente como ilusório e projetava a plenitude da humanidade para um futuro distante e fora da realidade sensível; para outra forma “religiosa” de pensar que concebe a história e o mundo aparente como lugar próprio do paraíso bíblico.

As noções de modernidade e pós-modernidade surgem desse contexto com conseqüências imediatas de outra idéia fundamental em Vattimo, a saber, o conceito de história. Se esta é tomada como sendo unitária e linear, tem-se o pré-requisito apropriado para se falar de Providência e Progresso e a noção de “novo” adquire validade especial. Com isso se estabelece a modernidade que fundamenta-se especialmente sobre as idéias de unidade, novidade e progresso. Se, porém, a história é vista como o amalgamento de múltiplas histórias que não se dispõem numa linha sucessiva baseada na retomada e aperfeiçoamento, então o progresso e a novidade perdem sua validade e a modernidade perde suas bases sustentadoras. Aí se estabelece, assim sendo, a pós-modernidade. A quebra da unidade histórica e o esvaziamento dos conceitos de novo e progresso são vistos por Vattimo como os propulsores dessa virada e tais ocorrências não teriam sido possíveis se não fossem por conta da mensagem cristã que atua no interior do mundo ocidental. Assim sendo, seja nas asas da Providência divina, seja nos braços do Progresso, ou na quebra da hegemonia de ambos em favor de uma babel cultural, social e religiosa; o fato é que, para Vattimo, todo esse processo que culminou no mundo ocidental secularizado, não teria sido possível se não fosse no solo cristão. Esse é motivo do segundo capítulo ser resumido na idéia da secularização como herança cristã.

Finalmente, o último capítulo visa retomar um tema que aparece de forma breve e superficial nos dois primeiros capítulos, a saber, a morte de Deus. Como já mostrado, a idéia de Deus para Vattimo está relacionada a toda uma forma rígida de pensar. Por conseguinte, a morte de Deus assume várias formas relacionadas a essa estrutura de pensamento. A morte de Deus, portanto, aponta para o superar da metafísica (aliás, Vattimo equivale uma coisa a outra), para o fim da verdade objetiva e, conseqüentemente, para a redução da violência configurada em toda forma de discurso totalizante. E esse Deus que morre não é outro senão o Deus moral. Entretanto, o Deus que morre desempenhou um importante papel na construção do mundo ocidental. Foi o submeter-se a esse Deus absoluto que tornou possível o advento do mundo técnico com a conseqüente exploração da natureza. Foi igualmente em torno da idéia de um Deus supremo que a modernidade encontrou as condições de se estabelecer.

A idéia de um Deus supremo e fundamento último esteve na base da formação ocidental, e foi ela também que, de certa forma, preparou as condições para a morte desse Deus. Nesse capítulo, a idéia guia é que a morte de Deus preparou o caminho para o retorno da religião. Durante a modernidade a religião perdeu força e espaço para os avanços científicos. Os desmandos das duas guerras mundiais do início do século XX também contribuíram para esvanecer o sentimento religioso. E no plano filosófico, os positivismos e os historicismos ajudaram a fundamentar o ateísmo. Tudo isso levou à morte de Deus. Contudo, em fins da modernidade, paradoxalmente, foi justamente com a morte de Deus que se abriram as condições para o renascimento do religioso. Com a morte de Deus morrem também as bases do ateísmo filosófico. Paralelamente, as novas condições sociais também favoreceram o renascimento do religioso. Morte de Deus e volta do religioso andam juntas no pensamento de Vattimo, assim como, para ele, morte de Deus e secularização são equivalentes. A nova era em que a religião retorna (naturalmente de uma forma distorcida e transformada) é uma era caracterizada pela liberdade e pela consciência da historicidade de toda verdade. A violência do Deus absoluto dá lugar à caridade e Joaquim da Fiore é tomado como modelo na medida em que Vattimo identifica a pós-modernidade com a era do espírito. É nesse enredo de morte e renascimento que a secularização é posta como possibilidade religiosa e é com essa idéia que se encerra o terceiro e último capítulo.

2. A SECULARIZAÇÃO COMO ENFRAQUECIMENTO E SUPERAÇÃO

A idéia de enfraquecimento e superação está presente de forma central no pensamento fraco e na *kenosis*, conforme Vattimo os concebe e a *Verwindung* apresenta-se como a maneira com que ambos se revelam. Poder-se-ia acrescentar à tríade pensamento fraco-*Verwindung-kenosis* também o conceito de morte de Deus. Isso porque, como se verá nos capítulos subseqüentes, todas essas idéias são unidas em da secularização. Contudo, foi conveniente separar a perspectiva vattimiana acerca da morte de Deus, tratando-a em seu vínculo com a volta da religião.

Assim sendo, no primeiro tópico desse capítulo pretende-se discorrer acerca do aspecto filosófico que deu notoriedade a Vattimo como crítico da modernidade, ou seja, o pensamento fraco. Foi no contexto das discussões acerca da pós-modernidade, muito em voga na década de oitenta, que ele, em companhia de outros pensadores, cunhou essa teoria. A linha pela qual perpassa o pensamento fraco pode ser resumida em niilismo, hermenêutica e secularização, sendo que todos esses aspectos têm, na *kenosis*, o seu modelo. Ver-se-á, mais adiante, que a expressão “pensamento fraco” será substituída por outra equivalente.

No segundo tópico a ênfase recai sobre a *Verwindung* heideggeriana da qual Vattimo se apropria para tratar acerca da nova forma de se pensar na pós-modernidade. Trata-se de um tipo de pensamento, baseado na idéia de superação que sugere a continuidade distorcida e irônica daquilo que se supera. A *Verwindung*, enquanto modelo de superação, é analisada sob o prisma de duas outras formas de superação: a *Überwindung* e a *Aufhebung*. Essas duas não serão abordadas de forma detida, mas na medida em que seu entendimento ajudar a entender aquilo que Vattimo concebe como *Verwindung*.

Finalmente, no terceiro tópico, abordar-se-á a centralidade da *kenosis* no pensamento de Vattimo. A *kenosis* aparece nesse contexto como arquétipo da secularização cujo termo apropriado para servir-lhe de substituto é “ontologia fraca” (VATTIMO, 1998, p. 34). Embora Vattimo estabeleça um vínculo direto entre esses dois termos, ele prefere o primeiro porque o segundo não comporta uma perspectiva que é fundamental na sua idéia de secularização, a saber, o caráter religioso do processo.

2.1. O enfraquecimento como lugar pós-moderno por excelência

Com esse título, pretende-se tratar acerca daquilo que Vattimo chama de *pensiero debole*, termo que nas traduções portuguesas aparece como pensamento débil ou fraco. Assim sendo, é necessário um posicionamento com respeito ao uso dessas terminologias. A maioria das obras de Vattimo traduzidas para o português do Brasil usa a expressão “pensamento fraco”. É o caso, por exemplo, de *A tentação do realismo* (2001a), *Depois da cristandade* (2004) e também dos artigos *Não há mais uma única verdade para toda a humanidade* (2008b); e *O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco* (2008a). Algumas obras, como *O fim da modernidade*, não trata diretamente acerca do pensamento fraco, mas evoca uma “existência resgatada e reintegrada; em sentido fraco” (VATTIMO, 2007a, p. 45), “um ser *fraco*, declinante, que se desdobra no desvanecer” (VATTIMO, 2007a, p. 119) e ainda “um caráter fraco, de ‘pano de fundo’, que não se deixa tanto teorizar” (VATTIMO, 2007a, p. 140). De modo semelhante na obra *Para além da interpretação*, Vattimo se refere a um “racionalismo fraco” (VATTIMO, 1999a, p. 140) do qual é acusada a hermenêutica na contemporaneidade. E num artigo intitulado *A filosofia e o declínio do Ocidente*, Vattimo (2003a, p. 60) trata da “inevitável ocidentalização do mundo em termos, digamos, leves, fracos, *soft*”.

Já nas traduções de Portugal a expressão comumente usada é “pensamento débil”. Exemplos são as obras *Acreditar em acreditar* (1998), na qual o termo “débil” várias vezes; e *As aventuras da diferença* (1988). Essa última, embora não cite a expressão “pensamento débil”, alude a “uma moralidade mais débil em relação à verdade” (VATTIMO, 1988, p. 99) e a um horizonte no qual “o ser se experimenta como temporalidade ‘débil’” (VATTIMO, 1988, p. 185).

Entre os intérpretes de Vattimo a dúvida está em utilizar a tradução corrente das editoras brasileiras, ou seja, “pensamento fraco”, ou manter a expressão na forma original italiana, a saber, “*pensiero debole*”. Pires (2007, p. 15), Scopinho (2004, p. 110), Frangiotti (2001, p. 71) e Rocha (2008, p. 1) usam a expressão “pensamento fraco”.¹ Já Rossano (2008, p. 387) e Paiva (2007, p. 2) preferem a expressão não traduzida. Teixeira (2005, p. 113), por sua vez, usa a expressão “*pensiero debole*” nos títulos e subtítulos, preferindo a expressão “pensamento débil” no corpo de texto.

¹ Embora, no caso de Pires (2007), ocorram várias menções à debilidade, seja da religião (p. 14), do pensamento (p. 68, 112), ou de Deus (p. 181, 215).

Feitas essas identificações, cabe, ainda, uma breve análise do sentido desses termos e expressões. O termo “débil”, presente nas traduções de Portugal, tem o sentido de “pouca força ou energia; fraco, franzino, pouco distinto, quase imperceptível, insignificante, diminuto”; sendo que “forte” e “vigoroso” são seus antônimos.² Por outro lado o termo “fraco” significa “que não tem força, débil, frouxo, medíocre, que não é sólido, que soa mal, covarde, de pouco valor, pouco sabedor, lado moral por onde uma pessoa oferece menos resistência.”³ O conceito de “força” indica “capacidade de produzir movimento, violência, autoridade, poder, necessidade, virtude, qualidade de transmitir intensamente impressões pela vivacidade ou lógica da expressão e energia moral.” E o antônimo de “força” é “debilidade, fraqueza ou tendência.”⁴ Finalmente, o termo italiano “*debole*” denota “fraqueza, ponto fraco, propensão, débil.”⁵

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). Na presente pesquisa se utilizará uma forma alternativa, preferindo-se referir ao pensamento de Vattimo como “pensamento enfraquecido”. Apenas nas citações diretas manter-se-ão as expressões usadas pelos autores citados.

Feitas essas abordagens, pode-se passar para a fase seguinte que é entender o seria esse “pensamento enfraquecido”. De acordo com Vattimo (2008a; Tb. VATTIMO, 2008b, p. 92.), o pensamento enfraquecido é uma filosofia tipicamente italiana que se alinha com formas de engajamento teórico e civil do tipo visto em pensadores como Maquiavel, Gianbattista Vico, Sanctis, Croce, Gramsci e, é claro, Nietzsche, Heidegger e Gadamer. A expressão foi usada pela primeira vez por Vattimo no ensaio *Dialética, diferença e pensamento débil*, escrito no início dos anos oitenta e que se tornou o texto de abertura de uma coletânea organizada por Pier Aldo Rovatti cujo título foi exatamente *O pensamento débil* (1998).⁶ Posteriormente essa designação, que foi inspirada na leitura que Vattimo fez de uma obra de Carlo Augusto Viano,⁷ passou a ser “o rótulo de uma corrente, se não de uma escola, de fronteiras ainda incertas e, sobretudo, de modo nenhum unida em torno de um

² MICHAELIS, 2009a.

³ MICHAELIS, 2009a.

⁴ MICHAELIS, 2009a.

⁵ MICHAELIS, 2009b.

⁶ Essa obra, cujo título original é *Il pensiero debole*, foi publicada em 1983.

⁷ A obra de Viano é *La ragione, l'abbondanza e la credenza*, no volume organizado por A. G. Gargani, *Crisi della ragione*, Einaudi, Turim, 1979.

núcleo de teses características” (VATTIMO, 1998, p. 24).⁸ Não obstante a essas palavras, já na *Advertência preliminar* dessa mesma coletânea, Vattimo e Rovatti advertem para o risco de se pontuar o pensamento enfraquecido dentro de uma categoria ou escola filosófica.⁹ Assim escreveram:

Portanto, a expressão “pensamento fraco” constitui, sem dúvida alguma, uma metáfora e um certo paradoxo. Mas em nenhum caso poderá tornar-se uma sigla emblemática de uma nova filosofia. Esta é uma forma provisória de falar, e talvez até mesmo contraditória, mas que aponta um caminho, uma direção possível: um caminho que se separa do que segue a razão dominante - traduzida e camuflada de mil modos diferentes -, mas sabendo ao mesmo tempo que um adeus definitivo a essa razão é absolutamente impossível. (VATTIMO, 1990b, p. 16).¹⁰

Vattimo define o pensamento enfraquecido como sendo uma forma de pensar “mais consciente de seus limites, que abandona as pretensões das grandes visões metafísicas globalizantes” (VATTIMO, 1998, p. 25).¹¹ Mas, ainda mais significativa do que essa definição, é a que o aponta como “uma teoria do debilitamento como traço constitutivo do ser na época do fim da metafísica” (VATTIMO, 1998, p. 25). O pensamento enfraquecido tem também um cunho essencialmente hermenêutico. Percebe-se isso na medida em que ele pretende ser “uma atitude de liberdade [...] que abre caminho para toda enunciação teórica, enquanto escuta autenticamente as interpretações que são propostas e as responde com outra interpretação” (VATTIMO, 2008a, p. 15; Tb. VATTIMO, 1990b, p. 19). Essa base hermenêutica, porém, está calcada em outra mais fundamental, a saber, a mensagem cristã da *kenosis* de Jesus. Os escritos mais recentes de Vattimo (2008a) estão voltados para o vínculo existente entre o pensamento enfraquecido e o cristianismo.¹² A encarnação, segundo ele, liberta a humanidade da tirania da “verdade” que ao longo dos séculos produziu uma série de violências.¹³ A verdade do pensamento enfraquecido, de acordo com Vattimo (2008a, p. 14), é Jesus Cristo encarnado enquanto modelo de relação pessoal com o outro e também como indicativo de abandono dos ídolos, sobretudo os ídolos da razão e seus fundamentos.

⁸ Dos debolistas, Pier Aldo Rovatti talvez seja o último, embora outros pensadores, como Richard Rorty tenha, por vezes, adotado essa designação. “Debolistas” ou “fraquistas” são formas com que Vattimo se refere aos adeptos do pensamento enfraquecido.

⁹ Frangiotti (2001) parece desconhecer essa advertência.

¹⁰ Texto original: “Por tanto, la expresión “pensamiento débil” constituye, sin ninguna duda, una metáfora y una cierta paradoja. Pero en ningún caso podrá transformarse en la sigla emblemática de una nueva filosofía. Se trata de una manera de hablar provisional, e incluso, tal vez, contradictoria, pero que señala un camino, una dirección posible: un sendero que se separa del que sigue la razón-dominio -traducida y camuflada de mil modos diversos-, pero sabiendo al mismo tiempo que un adiós definitivo a esa razón es absolutamente imposible.”

¹¹ De acordo com Frangiotti (2001, p. 71), o pensamento enfraquecido surgiu no contexto das tentativas de explicar uma categoria mais ampla, a saber, a pós-modernidade.

¹² Insere-se também aí a questão política, como se verá mais adiante.

¹³ Como as várias guerras religiosas, inquisições e perseguições de toda ordem.

O pensamento enfraquecido, portanto, é uma forma de filosofia cristã. Mais do que isso, ele é “a única filosofia cristã disponível na pós-modernidade” (VATTIMO, 2008a, p. 12; Tb. VATTIMO, 1998, p. 92.). E em outra ocasião Vattimo disse que o “cristianismo se apresenta como ainda possível só na forma do ‘debolismo’” (VATTIMO, 2007, p.1.). Sob a perspectiva do pensamento enfraquecido, a mensagem de Jesus para a humanidade nada mais é do que o amor recíproco, não fundamentado em nenhuma verdade objetiva sendo, ao cabo, o liberta-se dessa verdade. Em outros termos, para Vattimo (1998, p. 36), a mensagem cristã que regressa no pensamento enfraquecido é o preceito da caridade¹⁴ e da recusa da violência, o que equivale a dizer que também essa mensagem é uma mensagem fraca (2008a).

Certa vez, ao falar sobre *O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco*, Vattimo (2008a) salientou que é somente o termo “pensamento fraco” que está morta ou menos viva e que sua atualidade se mantém, sobretudo, por conta de dois aspectos: (1) o reivindicar constante de autoridade da Igreja feita pelos bispos; e (2) a busca, por parte do ambiente laico, de fundamentos para suas visões de mundo e escolhas éticas. Essas frentes, especialmente a Igreja, têm acusado o pensamento vattimiano de relativismo e de ser uma proposta na qual impera o arbítrio e as pulsões individuais. Vattimo (2008a) rebate dizendo que aceitar de tal perspectiva caracterizaria uma tomada ideológica de fundamentos que, evidentemente, não pode ser uma visão fraca. O *telos* do pensamento enfraquecido, tanto no plano histórico-político como no religioso-cristão na qual se inspira, “é um mundo em que nenhuma ‘essência’ natural põe limites à liberdade” (VATTIMO, 2008a, p. 16).

Ver-se-á, doravante, os aspectos mais estritamente filosóficos do pensamento enfraquecido. De acordo com Vattimo (2008b) sua estrutura parte das filosofias de Nietzsche e Heidegger e visa pensar a emancipação humana por meio do enfraquecimento das estruturas fortes do pensamento, das leis, da realidade, das categorias e dos valores que dominaram a tradição filosófica do Ocidente e que ofereceram respostas totalizantes, fixas e rígidas sobre as quais a existência deveria se fundar. A idéia de emancipação como enfraquecimento do ser metafísico, entendido como eterno, necessário, fundamento cognoscitivo e norma ética universal, “é essencialmente um ideal histórico e, portanto, também político” (VATTIMO, 2007, p. 1). Esse conceito se constrói, segundo Vattimo (2007) dentro de um processo

¹⁴ Nas traduções portuguesas, tanto no Brasil como em Portugal, por vezes, o termo “amor”, quando associado ao próximo ou quando se refere à atitude que se deve ter ante a pluralidade do mundo contemporâneo e ao jogo de interpretações nele presente, apresenta-se como substituto ou como um sinônimo de “caridade”. Quando Vattimo os utiliza nessas circunstâncias, portanto, eles significam a mesma coisa.

histórico cujo destino é o enfraquecimento.¹⁵ O niilismo e o enfraquecimento são, para Vattimo (2007), o único modo de ser cristão nos dias atuais, como também o programa político mais razoável de ser proposto. Ou seja, a atualidade do pensamento enfraquecido está na ênfase dada à temática tanto religiosa como política. Embora Vattimo enfatize a *kenosis* quando se trata do pensamento enfraquecido, ele salienta que as atitudes dentro do processo emancipatório, não podem ser baseadas em nenhuma essência eterna, mas no contexto do aqui e agora, da realidade concreta do ser histórico. Isso ele faz, certamente, para desfazer o caráter transcendental que cerca o conceito de emancipação no contexto do cristianismo que, segundo ele (2007), a concebe como salvação das almas e destino dos mortos.

Para compreender o vínculo entre pensamento enfraquecido e as filosofias de Nietzsche a Heidegger, portanto, é necessário se ater ao conceito de niilismo. Este seria aquele processo segundo o qual a cultura ocidental se desenvolveu na direção ao esquecimento da consciência objetiva do ser, processo que alguns filósofos chamam de “a morte da metafísica” e os teólogos chamam de “a morte de Deus” (2008b, p. 93). Com o anúncio da morte de Deus e o fim da metafísica, chega ao fim o ideal objetivista das verdades universais, imutáveis e absolutas, instaurando-se uma época de relativismos, multiplicidades e diferenças.¹⁶

O pensamento enfraquecido, portanto, parte do pressuposto de que ocorre um processo de dissolução da idéia do ser como objetividade: “O Ser é o horizonte dentro do qual os entes aparecem, mas que pode ser diferente deles” (VATTIMO, 2008b, p. 95). Pensar o ser de forma objetiva, tratando-o como ente, é um tipo de reflexão que torna a humanidade cativa. Desse modo, segundo Vattimo (2008b), quando não mais se identifica o ser com os entes, tem-se um primeiro lampejar de enfraquecimento. Tal acontecimento ocorreu em fins da modernidade porque nela surgiram diversas mudanças sociais que tornaram inverossímil a hipótese de que haja uma única verdade para toda a humanidade. Teixeira (2005) resume essas mudanças em dos aspectos: (1) a complexidade do mundo dos saberes, em especial a diversidade das linguagens científicas que tornou impossível um único saber fundante; (2) a multiplicidade de experiências que impediu a unificação da existência a partir de uma experiência primeira. Com isso as propostas unificadoras foram abaladas e enfraqueceu-se

¹⁵ Tratar de evolução história pode parecer paradoxal nesse contexto. No entanto, Vattimo fala de “uma filosofia da história guiada pela idéia de enfraquecimento” (2004, p. 33). Essa perspectiva parece ser uma adaptação da idéia de progresso baseada na noção de Providência.

¹⁶ De acordo com Vattimo (2008b, p. 93), essa situação tanto gera crise como liberta o homem para a projetualidade efetiva. Por “projetualidade” Vattimo está tentando apontar para a necessidade de a filosofia estabelecer uma relação direta com a vida concreta das pessoas. Sem esse caráter a filosofia, na opinião dele, deixa de ser filosofia.

tanto a maneira do pensar a verdade como também as estruturas sociais que ancoravam-se nessas verdades. Se não há mais um centro regulador, o que se pode obter do mundo são apenas interpretações múltiplas e distintas. Em outros termos, não existe mais um mundo único e objetivo, mas um conjunto de diversos mundos construídos à luz da leitura histórica. E, segundo Vattimo (2008b), é daí que Heidegger pensou o ser não como objeto, mas como evento.

O resultado dessas análises é que, deixar de pensar objetivamente e assumir que toda verdade é resultado de interpretações ocorridas dentro de determinado momento histórico implica não apenas numa mudança de mentalidade, mas também de situação concreta, ou seja, trata-se também de uma mudança na vida prática das pessoas. O esgotamento das pretensões totalizantes da razão, no entender de Vattimo (1999b), abriu vários caminhos para novos valores, escolhas e juízos. Como coloca, “tais transformações não ocorrem apenas na mente, mas no conjunto do pensamento humano e do mundo ao qual ele responde” (VATTIMO, 2008b, p. 98). Deve-se considerar, contudo, que o pensamento enfraquecido não escapa às pretensões de busca de fundamentos. Ele é também uma terceira via¹⁷ frente aos programas fortes da metafísica, configurando-se também como “um procedimento de corte ‘empirista’, mas desprovido de qualquer intenção de iniciar-se com certa experiência pura ou purificada de qualquer condicionamento histórico-cultural” (VATTIMO, 1990b, p. 19).¹⁸ Tal busca pelos fundamentos ou princípios, na forma débil, se dá por meio da experiência cotidiana. É dela, com toda sua carga historicamente qualificada e culturalmente densa, que parte o raciocínio do pensamento enfraquecido.

Teixeira (2005, p. 113) sintetizou de forma bem perspicaz essas observações de Vattimo no que ele chamou de “uma metamorfose na idéia de racionalidade ‘forte’ para uma racionalidade ‘débil’”. Segundo ele, Vattimo parte da hermenêutica, como língua comum da filosofia na atualidade, para fazer uma leitura do vínculo entre ser e linguagem. A existência nesse contexto está estreitamente relacionada com o mundo e é sempre mediada pela linguagem cujo caráter é essencialmente histórico. Ora, dessa leitura Teixeira conclui que ocorre um ofuscamento da idéia de verdade, a partir do qual se dá a passagem do pensamento “forte” para o pensamento “fraco”. A verdade e a evidência enfraqueceram-se. Ambas,

¹⁷ Embora Vattimo (1990b, p. 31) afirme que na *Verwindung* ocorre a superação das últimas grandes dialéticas metafísicas, ou seja, as de Hegel e Marx, é possível que seja aí que o pensamento enfraquecido se insira como a “terceira via”, principalmente quando se leva em conta a sua intenção de mostrar que, em alguma medida, o pensamento enfraquecido não é divorciado da tradição que vem desses pensadores.

¹⁸ Texto original: “un procedimiento de corte ‘empirista’, pero desprovisto de cualquier intento de iniciarse con una cierta experiencia pura o purificada de todo condicionamiento histórico-cultural.”

resultantes de “hábitos, pressões sociais, truques e convenções” (TEIXEIRA, 2005, p. 116); nada mais são do que discurso historicamente qualificado.

O pensamento enfraquecido, portanto, caracteriza-se pela falta de fundamento, próprio da metafísica de qualquer espécie. Mas isso não significa que ele não tenha fundamento lógico. Segundo Vattimo (1990b) o projeto inicial do pensamento enfraquecido não pode ser apenas com base hermenêutica. Nele está presente também uma lógica, ainda que esta seja calcada na historicidade do caso, dos métodos e dos procedimentos adotados, sendo, portanto, uma estrutura ideológica, profundamente condicionada e interessada.

Em outras palavras, a fundação, o início, o projeto inicial de nossas idéias não pode ser apenas a fundamentação hermenêutica. Também a lógica que conduz o nosso pensamento – uma vez que existe uma lógica e o desenvolvimento de nosso pensamento não é arbitrário – se encontra na situação e está entrelaçada com os procedimentos de controle que surgem em cada caso. (VATTIMO, 1990b, p. 19-20).¹⁹

O impacto desse tipo de mentalidade, baseado na historicidade da verdade, ou no pensamento enfraquecido, é diverso, mas Vattimo destaca especialmente aquele vinculado às relações de poder. De acordo com ele (2008b) a estrutura unificadora e globalizante do pensar objetivista baseado na idéia de uma verdade absoluta favorecia apenas aos poderosos. Em outros termos, a verdade como concebida no modelo metafísico só atende a quem domina. Visto não haver mais uma única verdade, cessa-se o domínio, a violência, o discurso totalizante, unificador e os dominados e marginalizados ganham nova chance. Isso fez com que o pensamento enfraquecido se tornasse o pensamento dos fracos e dos pobres:

O enfraquecimento torna-se, então, pensamento dos fracos e dos pobres, pois todos os detentores de poder de outrora – as autoridades em geral: o Papa, os chefes de governo, os sindicalistas – têm sua força reduzida no processo [...] O pensamento absoluto é sempre o pensamento da autoridade. (VATTIMO, 2008b, p. 98).

Esse tom um tanto quanto marxista de Vattimo se explica. As estruturas fortes, que são também fontes de violência, foram estratificadas nos modelos sociais. Daí o enfraquecimento dessas estruturas ser também uma forma de libertação social, mais ou menos nos moldes de Marx (VATTIMO, 2001a). Recentemente, Vattimo (2008b) tem afirmado que sua experiência atual no Parlamento europeu o levou a maturar o pensamento enfraquecido. Embora essa

¹⁹ Texto original: “En otras palabras, el fundamento, el principio, el proyecto inicial de nuestras reflexiones no puede ser sino la fundarrientación hermenéutica. También la lógica que dirige nuestro pensamiento - puesto que existe una lógica, y el desarrollo de nuestro razonar no es arbitrario - se encuentra inscrita en la situación; está trenzada con procedimientos de control que se originan en cada caso”.

maturidade não seja ainda muito clara, ele afirma que “conhecendo de perto a máquina do poder, tornei-me fanaticamente comunista” (VATTIMO, 2008b, p. 99). Esse posicionamento tem a ver mais uma vez com suas leituras de Heidegger a partir das quais ele entendeu que é sempre necessário lembrar que o ser está além dos entes e que deve-se sempre perguntar acerca do “que é esse horizonte dentro do qual os entes aparecem” (VATTIMO, 2008b, p. 99). Semelhantemente, o pensamento marxista, segundo ele, ensina que “enxergamos as coisas com os olhos de uma determinada classe social, para a qual uma ideologia não pode ser vista como sendo efetivamente a única possível, como verdade objetiva” (VATTIMO, 2008b, p. 99). Completando essa maturação, Vattimo recorre ao pensamento de Walter Benjamim para quem

a revolução, mais do que se inspirar em um pensamento a ser realizado, numa ideologia forte, se inspira no silêncio dos fracos que foram silenciados. Existe aí um sentimento de piedade, uma certa compaixão por aqueles que foram oprimidos, calados, que foram excluídos da história. (VATTIMO, 2008b, p. 99).

Como se percebe, a estrutura do pensamento enfraquecido em Vattimo se mostra politicamente engajada e com uma faceta fortemente marxista: “a política que o ‘debolismo’ e a hermenêutica querem inspirar é radicalmente realista, até os extremos do maquiavelismo” (VATTIMO, 2007, p. 2). Embora isso possa atribuir um caráter forte ao seu pensamento enfraquecido, Vattimo reconhece que “a ideologia em Marx é a falsa consciência que, na verdade, ignora a si mesma” (VATTIMO, 2008b, p. 99). Mas ainda assim o aspecto reacionário e revolucionário presente no comunismo marxista, parece ser abertamente acatado por ele de modo de modo que, se aliarmos a estes discursos suas perspectivas acerca da *kenosis*, da caridade e do papel do outro nas relações sociais, quase que se tem aí um teólogo da libertação.²⁰

o pensamento fraco está em contra das razões da força só porque se acha entre os fracos, entre os perdedores da história que Benjamim fala [...] Em algum sentido é, pois, justo dizer que o pensamento fraco é o pensamento dos fracos, dos vencidos da história que, porém, não orientam a busca da própria libertação só na vida eterna. O ‘não dito’ que a metafísica tem obscurecido desde sempre [...] é a palavra inaudita dos vencidos da história que a filosofia tem a tarefa de fazer-nos capazes de escutar. (VATTIMO, 2007, p. 2).

²⁰ Já existem, inclusive, trabalhos relacionando Vattimo a alguns teólogos da libertação. Veja, por exemplo, o trabalho de Mónica Giardina, da Universidade de Buenos Aires: *Elementos para pensar el retorno de lo religioso*. Acerca de Gianni Vattimo e Leonardo Boff. In. A parte rei – Revista de filosofia. N. 54, novembro/2007. Disponível em < <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunozl1/giardina54.pdf>>. Acesso em 07/09/10.

O pensamento enfraquecido de Vattimo começou com o niilismo nietzscheano, iluminado pela diferença ontológica heideggeriana e culminou no conflito de classes do marxismo. Tudo isso amalgamado pela doutrina da *kenosis*. Esse caráter diverso do seu pensamento talvez explique porque, apesar do esforço empreendido para estruturar as idéias, o pensamento enfraquecido tenha se popularizado não tanto pelo sucesso de suas teorias, mas pelas polêmicas que suscitou. Mesmo que o próprio Vattimo (2008a) tenha admitido isso, ele ainda entende que o perigo sempre eminente das reivindicações de “verdade” do pensamento objetivista torna o pensamento enfraquecido não somente atual como também necessário.

2.2. A continuidade distorcida como forma de superação da metafísica

É significativo o fato de que, em diferentes obras, ao se referir ao termo *Verwindung*, Vattimo frequentemente remeta o leitor para um artigo seu, intitulado *Niilismo e pós-moderno em filosofia*.²¹ É o caso, por exemplo, de *A sociedade transparente* (1992), *La secularización de la filosofía* (1994), *Para além da interpretação* (1999a) e também *Cristianismo e relativismo* (2010). Chama a atenção também o fato de que em *Depois da Cristandade* (2004), Vattimo indique a obra *Introdução a Heidegger* (1989), na qual ele trata sobre a questão apenas de forma indireta, não evocando o termo nem mesmo uma única vez. O artigo *Niilismo e pós-moderno em filosofia*, portanto, será tomado como referência na análise do conceito de *Verwindung* conforme Vattimo o concebe.²²

A *Verwindung* está diretamente associada à metafísica. Trata-se de um tipo de superação, de ultrapassamento que mantém, de forma modificada, distorcida, um laço de continuidade com a metafísica que é aquilo que é superado: “Relativamente à metafísica, isto é, ao esquecimento do ser, o pensamento pode apenas exercer uma acção de ‘distorção’, que prossegue e aceita de alguma forma a tradição”. (VATTIMO, 1992, p. 82). E essa distorção, continua Vattimo, “é pensada com base num termo central da filosofia de Heidegger, a *Verwindung*” (VATTIMO, 1992, p. 82). Ou ainda: “O que podemos fazer para 'sair' do esquecimento metafísico do ser é apenas uma *Verwindung*” (VATTIMO, 1999a, p. 88).

²¹ Publicado em 1984 com o título *La filosofía Del matutino*. Foi traduzido para o português como o último capítulo da obra *O fim da modernidade* (2007a, p. 169-190).

²² Nesse seu trabalho, Vattimo parece interessado em esboçar o que significa a filosofia da manhã de Nietzsche e como sua compreensão pode lançar luz sobre a noção de pós-modernidade. Nesse sentido, o termo *Verwindung* serve como meio para explicar o que Nietzsche pretende com o nome filosofia da manhã que, para ele, “constitui a essência da pós-modernidade filosófica” (VATTIMO, 2007a, p. 179).

A noção de metafísica em Vattimo é construída à luz do pensamento de Heidegger e significa “a crença em uma ordem objetiva do mundo que o pensamento deveria reconhecer para poder adequar tanto suas descrições da realidade quanto suas escolhas morais” (VATTIMO, 2004, p. 22). É a idéia de que o ser tem uma essência própria que pode ser objetivamente alcançada por meio da razão. Posto doutro modo, é aquela forma de pensar que concebe o ser e a realidade em termos de fundamentos. A esse pensamento Vattimo (2004, p. 146) associa um conceito de violência: “A violência se insinua no cristianismo quando ele se alia à metafísica como ‘ciência do ser enquanto ser’, isto é, como saber de princípios primeiros”. Violência é fim do diálogo resultante de afirmações de verdades e dogmas ultimizados. Assim sendo, Pires (2007, p. 19; Tb VATTIMO, 2004) conclui que superar a metafísica é necessário para reduzir a violência. É essa faceta violenta da metafísica, ou seja, o ser enquanto presença que deve ser superada. “O ser só pode ser autenticamente pensado como ‘um distanciamento’” (VATTIMO, 2010, p. 90).²³

Mas quais são as determinações que a metafísica impõe ao homem e ao ser? Segundo Vattimo foram “as qualificações de sujeito e objeto, que constituíram o quadro em que se consolidou a própria noção de realidade” (VATTIMO, 2007a, p. 189). É no contexto dessa dicotomia sujeito-objeto que a modernidade chega ao seu ápice e igualmente à sua consumação que, segundo Vattimo, Heidegger chamou de *Ge-Stell*: “O *Ge-Stell* comporta, de fato, a possibilidade de que, nele, envolvidos num abalo recíproco, homem e ser percam as suas qualificações metafísicas, antes de tudo a que os contrapõe como sujeito e objeto” (2007a, p.28-29). O *Ge-Stell*, assim sendo, é o objeto próprio da *Verwindung*: “a *Verwindung* da metafísica se exerce como *Verwindung* do *Ge-Stell*” (VATTIMO, 2007a, p. 188), ou “Essa *Verwindung* - da metafísica, do humanismo - se realiza quando há abertura ao apelo do *Ge-Stell*” (VATTIMO, 2007a, p. 28). A superação da metafísica, assim sendo, só pode se dar na forma de *Verwindung* (2010), de niilismo (2000).

O termo *Verwindung*, desenvolvido por Heidegger em um ensaio que trata da *Ueberwindung*²⁴, é, segundo Vattimo, “um ultrapassamento que tem em si as características da aceitação e do aprofundamento” (VATTIMO, 2007a, p. 179). Além desse sentido oferecido por Heidegger, Vattimo (2007a) nota que o termo tem também duas variantes: significa recuperar-se de uma doença, curar-se; e também processo de desvio. A

²³ E esse distanciamento, segundo Vattimo (2010, p. 90), pode ser “uma reminiscência da imagem de Deus visto por Moisés só de costas, enquanto se afastava dali”.

²⁴ O texto a que Vattimo se refere é *Ueberwindung der Metaphysik* (VATTIMO, 1988, p. 122). A complexidade em torno da relação *Ueberwindung* e *Verwindung* é notada por Vattimo. Segundo ele (1988), a compreensão de um só se dá em aproximação com o outro.

Ueberwindung, por sua vez, supõe um conceito de superar-se no qual aquilo o superado é descartado como algo com que não mais se mantém vínculo algum. À luz dessa idéia, a *Verwindung* vattimiana (1999a) apresenta-se como uma tese que mantém um laço com a *Ueberwindung*²⁵ na medida em que também significa superação, mas nos termos de uma convalescença de uma doença, do resignar-se com alguma coisa cujos traços são mantidos, porém, (dis) torcidos:²⁶ “Trata-se de um termo que indica uma espécie de *Ueberwindung* imprópria, de uma superação que não o é no sentido usual da palavra, nem no sentido da *Aufhebung*²⁷ dialética” (VATTIMO, 2007a, p. 178).

A exemplo do que ocorre com o pensamento enfraquecido, Vattimo entende que o discurso sobre o pós-moderno deve ser guiado a partir da reflexão acerca vínculo da *Ueberwindung* com a *Verwindung*. Segundo ele (2007a), é na diferença entre esses dois termos que se estabelece o discurso acerca do pós-moderno.²⁸ Talvez seja por conta dessas considerações que Vattimo (2007a) afirma que a *Verwindung* define a posição de Heidegger quanto à tarefa do pensamento na época do fim da filosofia em sua forma metafísica. As filosofias modernas da história, diz Vattimo (1991), são momentos essenciais da metafísica que Heidegger afirma ultrapassar somente em termos de *Verwindung*, a retomada-aceitação-distorção.

Quando se fala do superar a metafísica em termos de uma *Verwindung*, não se pensa, portanto, em uma ruptura em que a metafísica é descartada ou deixada para trás (*Ueberwindung*) e nem em termos de corrigir um erro através de uma leitura mais objetivamente correta (*Aufhebung*). Trata-se, antes, segundo Vattimo (2007a), de algo que fora torcido e alterado, mas que continua ativo e presente. Como ele sugere “a ligação *Ueberwindung-Verwindung* é assumida como expressão do facto de que a metafísica jamais se pode superar, nem nesta nem noutra eventual época do ser”, porque “a ‘metafísica, uma vez ultrapassada, não desaparece. Regressa sob outra forma e mantém o seu domínio como

²⁵ De acordo com Vattimo (1990b; tb. TEIXEIRA, 2005), a *Ueberwindung* é a forma de superação característica da dialética de cunho hegeliana.

²⁶ De acordo com PECORAO (2007b; Tb. VATTIMO, 2007a), a *Verwindung* só pode ser compreendida dentro de uma visão fraca do que significa pensar, a que Vattimo, segundo ele, soma o termo italiano *remettersi* que significa remeter-se, restabelecer-se, curar-se de doença, estar convalescente, e, em certo sentido, resignar-se.

²⁷ De acordo com Guareschi (2003), “*Aufhebung* significa três coisas diferentes e as três dimensões devem ser tomadas conjuntamente, sem privilegiar uma ou outra, em detrimento das demais. Assim, *aufhebung*, em um primeiro sentido, significa *conservar*: algo permanece do fenômeno. Em segundo lugar, *aufhebung* significa *negar*: nega-se, retira-se algo do fenômeno. Finalmente, *aufhebung* significa também *eleva a uma posição superior*, ou se quisermos, mudar, transformar: o fenômeno deixa de ser o que era, para assumir novo *status*. É possível que Vattimo se refira a esse terceiro sentido mencionado por Guareschi.

²⁸ Há quem considere que essa discussão deva ser levada a efeito em torno da *Aufhebung* dialética de Hegel. Confira Baudelaire, Bataille e Sartre, disponível em www.ces.uc.pt/rccs/includes/download.php?id=928. Acesso em 13/09/10.

distinção permanente do ser em relação ao ente” (VATTIMO, 1998, p. 122). Ou ainda, a metafísica “nos constitui destinalmente: somos remetidos a ela, somos remetidos por ela, ela é remetida a nós, como algo que nos é destinado” (VATTIMO, 2007a, p. 40).

No seminário de Capri, tratando acerca do retorno religioso, Vattimo fez uma abordagem que elucida bem essa relação. Segundo ele, o retorno do religioso restabelece algo que estava esquecido, um vestígio adormecido. Aquilo que parecia ser “uma *Ueberwindung* (superação, aquisição de veracidade e conseqüente descarte) ainda é somente uma *Verwindung*, uma longa convalescença que tem de tornar a enfrentar o vestígio indelével de sua doença” (VATTIMO, 2000, p. 91). A *Verwindung*, diz Vattimo, “é a atitude que caracteriza o pensamento ultrametafísico, em contraposição à metafísica tradicional e, conseqüentemente, também à última grande tese metafísica, a dialética de Hegel-Max” (VATTIMO, 1990b, p. 31).²⁹ Ela representa o modo como o pensamento compreende a verdade do ser, entendido como *Ueberlieferung* (Transmissão) e *Ge-schick* (envio), configurando-se como o esforço mais radical de conceber o ser em termos de um “um recorte de presença” (1990b, p. 32). *Verwindung*, portanto, não é um abandono das categorias da metafísica, mas sua retomada como categorias válidas, reconhecendo, porém, que elas não são definitivas e nem mais verdadeiras que outras. Posto doutro modo, o pensamento *Verwindent* é obrigado a usar as noções metafísicas, vendo-as como seu patrimônio e reconhecendo-as como os únicos instrumentais disponíveis (Vattimo, 1990b). Nesse sentido *Verwindung* torna-se³⁰

sinônimo de *An-denken*, o outro termo – mais corrente – com que Heidegger, em suas obras tardias, designa o pensamento ultrametafísico, o pensamento que rememora o ser, mas que, por isso mesmo, jamais o tem como presença, posto que sempre o recorda como algo já ido. (VATTIMO, 1990b, p. 32).³¹

²⁹ Segundo Vattimo (1990b), na noção e na prática da *Verwindung* está a herança dialética e, por isso, a metafísica, que persiste na forma do pensamento da diferença (1990b, p. 31). E esse “pensamento da diferença” encontra sua expressão mais radical em Heidegger. Se for considerar, como diz Vattimo, que a *Verwindung* é a via pela qual a diferença se torna pensamento fraco, então necessariamente tem que se acolher no seu interior a sua herança dialética.

³⁰ De acordo com Teixeira (2005, p. 79), “o *An-denken* pensa o ser como diferença. É o pensamento que deixa ser o possível, tirando-lhe a máscara de necessidade que a metafísica lhe impôs, e que impõe ao máximo na identificação final do ser com a objetividade. O *An-denken* – distinto da memória como pura faculdade de ‘presentificação’ – é o pensamento regresso ao infinito”.

³¹ Texto original: “sinónimo de *An-denken*, el otro término - más corriente - con el que Heidegger, en sus obras tardías, designa el pensamiento ultrametafísico, el pensamiento que rememora al ser, pero que, por esto mismo, jamás lo hace presente, sino que siempre lo recuerda como algo ya ‘ido’”

Por meio do *An-denken*³² (memória, lembrança), só se é possível pensar o ser como aquilo “de que já sempre nos despedimos” (VATTIMO, 2007a, p. 182). Ora, ao se compreender as teses da metafísica como *Ge-schick*, envio, transmissão histórico-destinal, as pretensões metafísicas perdem força. O resultado é uma espécie de relativismo historicista no qual não há *Gründ*, fundamento, nem verdade última, apenas aberturas históricas que, segundo Vattimo (2007a), constituem o próprio ser. “O ser acontece de tempos em tempos, nas aberturas histórico-destinais” (VATTIMO, 2010, p. 90). O que se espera é que se deixe de pensar o ser como fundamento,³³ uma vez que ele não acontece por meio da presença, mas pela via da recordação e se defini como aquilo que se transmite. O ser, diz Vattimo (1990b) é projeção, destino. Esse tipo de perspectiva, de acordo com ele (2007a), só é possível com um apelo à *pietas*, palavra que descreve a atitude para com as mensagens enviadas-transmitidas do passado, ou melhor dizendo, com o *An-denken*.

A *pietas* anuncia uma atitude, uma disposição. Ela quer ater-se à mortalidade e à finitude. Estas, por sua vez, são as características fundamentais do programa do pensamento enfraquecido e aquilo que, segundo Vattimo, são as “crises que dão peso ao anúncio da morte de Deus” (VATTIMO, 1990b, p. 34).³⁴ Com a *pietas* Vattimo (1990b) quer tocar no assunto da relevância do mundo sensível. Quer valorizar esse sentimento como meio pelo qual é possível ouvir o outro e, ao fazê-lo, desfazer a rigidez da verdade totalizante que anula o diálogo e a alteridade.³⁵ Relações pessoais, liberdade e objetos diferentes são o alvo da *pietas*. É nesse contexto que ela estabelece as bases para uma ética em que os maiores valores “seriam as formações simbólicas, monumentos, vestígios da vida, tudo isto é que é oferecido e que incentiva o desempenho: uma ética de ‘bens’, ao invés de ‘imperativo’” (VATTIMO, 1990b, p. 39).³⁶ Pietas, portanto, para além de um sentimento, é uma atitude positiva frente à transitoriedade da vida e às mensagens que essa vida envia e remete. É, de acordo com Vattimo (1991), aceitar de que todo valor é um produto da vida e, como tal, não pode passar de um monumento, de uma mensagem transmitida.

Assim sendo, o *An-denken* pode ser entendido apenas em termos de *pietas*, visto que “se deve notar que é a dissolução da metafísica, que nos liberta para a *pietas*” (VATTIMO,

³² Com esse termo Vattimo (2010, p. 90) define também a maneira pela qual Heidegger compreende “um pensamento não metafísico”.

³³ Ou, como Vattimo fez parafrazeando Heidegger, “um pensamento não metafísico deve ‘permitir, como fundamento, que o Ser ande’ (VATTIMO, 2010, p. 90).

³⁴ Texto original: “se trata de las convulsiones que dan peso al anuncio de la muerte de Dios”

³⁵ Essa mesma definição vale também para a caridade. Confira VATTIMO, 2008a, p. 15.

³⁶ Texto original: “serían las formaciones simbólicas, los monumentos, las huellas de lo vivo; es decir, todo aquello que se ofrece y que estimula la interpretación: una ética de «bienes», antes que de «imperativos»”.

1991, p. 31).³⁷ Logo, se a violência é o termo sob o qual foi regida a metafísica da presença, *pietas* é o termo oposto que designa a atitude na época pós-metafísica (VATTIMO, 1991, p. 31). *An-denken* e *Verwindung*, portanto, representam a experiência piedosa de recepção e resposta das transmissões históricas: “o ser nada mais é que a transmissão das aberturas histórico-destinais que constituem, para cada humanidade histórica, [...] a sua específica possibilidade de acesso ao mundo” (VATTIMO, 2007a, p. 184).³⁸ O conteúdo do *An-denken*, continua Vattimo (2007a), são as errâncias da metafísica rememoradas numa atitude de *Verwindung*, ou seja, nem de superação crítica, como sugere a *Ueberwindung*, e nem de aperfeiçoamento, como aponta a *Aufhebung* dialética. *An-denken* e *Verwindung* são, de certo modo ou por um momento, a mesma coisa, ou seja, “um retorno que exclui as pretensões de absolutos, típicos dos *arcai* metafísicos” (VATTIMO, 1991, p. 25).³⁹ É uma “filosofia da história guiada pela idéia do enfraquecimento” (VATTIMO, 2004, p. 33). Esta atitude rememorativa com o passado pode, segundo Vattimo (1991), ser resumida nos termos heideggerianos de *An-denken* e *Verwindung*. Mas nesse vínculo, Vattimo enxerga uma dificuldade. Segundo ele é necessário promover uma *Verwindung* no conceito heideggeriano de *An-denken*:

[Ao] remontar através das errâncias da metafísica, Heidegger parece ter sempre em vista um objetivo que não se identifica simplesmente com essas mesmas errâncias, como se o remontar devesse, em vez disso, conduzir-nos a algum lugar além delas. (VATTIMO, 2007a, p. 185).

Como consequência, esse rememorar “pode levar a resultados místicos” (VATTIMO, 2007a, p. 186). Sua proposta é que o remontar seja “não tanto além, mas através das errâncias da metafísica” (VATTIMO, 2007a, p. 186). Essa é, inclusive, o rumo que a hermenêutica toma depois de Heidegger, especialmente em Gadamer, para quem, segundo Vattimo, a tarefa do pensamento é remontar as mensagens enviadas “apenas com o objetivo de reconstruir sempre de novo a continuidade da experiência, individual e coletiva” (VATTIMO, 2007a, p. 187).

Em suma, o pensamento rememorante significa que a tarefa do pensamento é refazer o caminho da metafísica para ouvir e responder às mensagens do passado, fazendo disso sua

³⁷ Texto original: “Y se debe notar que es la disolución de la metafísica lo que nos libera para la *pietas*.”

³⁸ Essas aberturas histórico-destinais, segundo Vattimo (2010), podem ser comparadas aos paradigmas de Thomas Khun.

³⁹ Texto original: “un retomar que excluye la pretensión de absoluto correspondiente a los *archai* metafísicos”

experiência do mundo, ao mesmo tempo em que despreza qualquer busca por fundamentos últimos. Assim, o *An-denken* torna-se emancipador na medida em que liberta o pensamento da prisão da verdade, do fundamento.

Em que termos podemos representar, de modo provisório como Heidegger quer, esse efeito de emancipação do *Andenken*, em que consistiria o verdadeiro sentido de distorção contido na palavra *Verwindung*? [...] A palavra que bem pode definir essa atitude em relação ao passado e a tudo o que, inclusive no presente, nos é transmitido poderia ser ainda *outra: pietas*. (VATTIMO, 2007a, p.183-184).⁴⁰

Daí, tendo na *pietas* o termo que define essa atitude, é possível falar de uma ética alternativa à ética moderna baseada na idéia de “desenvolvimento”, “crescimento” e “novo” (2007a, p. 185). Em lugar da verdade, a *pietas*, que Vattimo acabará substituindo pelo conceito de caridade.

Como conclusão primária pode-se dizer que Vattimo (2007),⁴¹ apesar de reconhecer que o termo *Verwindung* ocorre apenas raramente nos escritos de Heidegger e ainda que se trate de uma idéia problemática (2003a), ele (1992) continua a atribuir-lhe um caráter central em toda filosofia heideggeriana. A partir daí é possível traçar um elo entre a *Verwindung* e a secularização em Vattimo (Tb. VATTIMO, 2004):

secularização significa exactamente, e antes de mais, relação de proveniência de um núcleo sagrado do qual nos afastamos e que, todavia, permanece activo mesmo na sua versão “decaída”, distorcida, reduzida a termos puramente mundanos, etc. (VATTIMO, 1998, p. 9).

Esse afastamento não pode ser visto, no entanto, “como processos de distanciamento da matriz religiosa, e sim como processos de interpretação [...] enriquecedora, daquela matriz” (VATTIMO, 2004, p. 84). É por esse motivo que o vínculo que Vattimo (1992) propõe entre secularização e cristianismo, colocando aquela como produto natural desse, remete-o, uma vez mais, para a *Verwindung* heideggeriana. Note-se, por exemplo, essa fala: “A secularização do espírito europeu da idade moderna não é apenas a descoberta e a desmitificação dos erros da religião, mas também a sobrevivência, em formas diversas e, num certo sentido, degradadas, daqueles ‘erros’” (VATTIMO, 1992, p. 47). Ou ainda:

⁴⁰ A expressão que a noção de *pietas* substitui nessa citação é “historicismo relativista”.

⁴¹ Nessa mesma referência Vattimo cita as obras em que o termo aparece, embora ele (1998, p. 122) cite também um outro texto de Heidegger intitulado *Ueberwindung der Metaphysik*.

Uma cultura secularizada não é uma cultura que tenha simplesmente atirado para trás das costas os conteúdos religiosos da tradição, mas que continua a vivê-los como vestígios, modelos ocultos e deturpados, mas profundamente presentes. (VATTIMO, 1992, p. 47).

A religião, portanto, permanece na pós-modernidade como uma proveniência deturpada da própria mensagem cristã. Um “fato” claramente relacionado à idéia de *Verwindung* e explicitamente resultante da secularização.

Ora, certamente Vattimo segue a linha de Max Weber para quem “o capitalismo moderno não nasce como abandono da tradição cristã medieval, mas como sua aplicação ‘transformada’” (VATTIMO, 1992, p. 47)⁴²; e também de Karl Löwith que, tratando acerca do historicismo moderno, sugere que “as várias metafísicas da história até Hegel, Marx, Comte não são mais do que ‘interpretações’ da teologia da história hebraico-cristã, pensadas fora do quadro teológico original” (VATTIMO, 1992, p. 47). Assim, o que Vattimo (2007a) está propondo não é, portanto, uma *Ueberwindung*, ou seja, uma ruptura da modernidade com o cristianismo como sugere, por exemplo, Hans Blumenberg; mas uma *Verwindung*, um enfraquecimento daquilo que é superado.

Compreendido desse modo o elo entre secularização e *Verwindung*, é possível notar porque no pensamento vattimiano a modernidade não pode ser concebida como abandono da religião em favor de algo mais verdadeiro ou científico, mas como uma “aceitação irônica” (VATTIMO, 2003a, p. 54). Vattimo, de forma sintética, expõe esse vínculo da *Verwindung* com a modernidade secularizada:

Não tanto em Löwith, mas decerto em Weber [...] o processo através do qual a modernidade [...] se separa das suas matrizes religiosas originais surge como uma amálgama inseparável de conquista e perda: a modernização não acontece através do abandono da tradição, mas através de uma espécie de interpretação irônica desta, uma «distorção» (Heidegger fala, num sentido não muito distante, de *Verwindung*), que a conserva mas também, em parte, a esvazia. (VATTIMO, 1992, p. 47-48).

⁴² De acordo com Pires (2007a, p. 210), por conta da influência de Weber, “Em Vattimo, é possível encontrar o sentido de secularização como progressiva racionalização”.

2.3. A encarnação como arquétipo de enfraquecimento

Observado, pois, o conceito de *Verwindung* e seu relacionar-se com a secularização, torna-se necessário deter-se em outra idéia que está na base dessas duas, a saber, a encarnação de Jesus como *kenosis*.⁴³ Antes de mais, é importante salientar que Vattimo não pensa a *kenosis* como um fato histórico, no sentido de um acontecimento “real”, mas o interpreta como sendo histórico na medida em que é um fato “constitutivo [...] da nossa existência” (VATTIMO, 2004, p. 140). É possível afirmar, juntamente com Pires (2007), que uma análise acerca da *kenosis* é necessária para elucidar a secularização em Vattimo. Como há de se observar, para Vattimo (2007a; Tb. VATTIMO, 2004), *Verwindung*, morte de Deus, *kenosis* e secularização são termos que devem ser lidos de forma aproximada.⁴⁴ Esse encadeamento, na verdade, é identificado de forma direta:

A “morte de Deus” anunciada por Nietzsche nada mais é do que a Encarnação e morte de Jesus Cristo, porque é aí [...] que começa a dissolução da metafísica objetivista que é o fundamento de todo ordenamento autoritário da sociedade. (VATTIMO, 2008a, p. 14).

É esse intercâmbio que lhe permite falar desses termos como “filosofias” de fundo kenótico, “apropriação filosófica da verdade da religião” (VATTIMO, 1999a, p. 80), ou ainda “a transcrição da doutrina cristã da encarnação do filho de Deus” (VATTIMO, 1998, p. 26). A *kenosis*, assim, é o ponto de partida usado por parte para falar da dissolução da verdade metafísica relacionando-a ao fim da modernidade e toda filosofia de cunho heideggeriano:

A encarnação, isto é, o rebaixamento de Deus ao nível do homem, aquilo que o Novo Testamento chama de *kenosis* de Deus, deverá ser interpretada como sinal de que o Deus não violento e não absoluto da época pós-metafísica tem como traço distintivo a mesma vocação para o debilitamento de que fala a filosofia de inspiração heideggeriana. (VATTIMO, 1998, p. 27-30).

De acordo com Vattimo (1998; Tb. RORTY, 2006), a dissolução das estruturas fortes e uma perspectiva menos rígida acerca da leitura da Bíblia⁴⁵ e dos dogmas são atitudes de enfraquecimento processadas pela secularização que, ao invés de diminuir ou destruir o cristianismo, opera sua “verdade” central que é justamente a *kenosis*. Nesse sentido, uma vez

⁴³ Encarnação e *kenosis* em Vattimo (VATTIMO, 1999a) são a mesma coisa.

⁴⁴ Ao menos no tocante à relação vital entre *Verwindung* e morte de Deus, Teixeira (2005, p. 114) parece concordar com essa vinculação.

⁴⁵ Que Vattimo chamará de leitura espiritual.

que o secularizar-se em Vattimo (1998) carrega em si a idéia de fraqueza, ele tanto realiza a *kenosis* como pode ser interpretado como uma de suas conseqüências ou ainda como um equivalente: “a *Kenosis* acontece como encarnação de Deus e, por último, como secularização e enfraquecimento do ser e de suas estruturas fortes” (VATTIMO, 1999a, p. 80-81). Essa equivalência pode ser notada no princípio que regula ambos os conceitos: primeiramente Vattimo se refere à *kenosis* “como dirigida e, portanto, também limitada e provida de sentido, pelo amor de Deus” (VATTIMO, 1998, p. 59); em seguida ele fala da “secularização como deriva indefinida, limitada apenas pelo princípio da caridade” (VATTIMO, 1998, p. 61).⁴⁶ Finalmente Vattimo (1998; Tb. 1999a) identifica a *kenosis* como o secularizar-se e atribui a este um caráter kenótico. Nesse plano, a salvação de que fala a Escritura, especialmente o Novo Testamento, é o efetivar-se da *kenosis* nos termos de enfraquecimento do sagrado enquanto estrutura rígida que concebe Deus “como absoluto, onnipotente, transcendente” (VATTIMO, 1998, p. 42-43, 56). Em outras palavras, a *kenosis* é “renúncia de Deus a própria soberana transcendência” (RORTY, 2006, p. 72).

Essa perspectiva de Vattimo é usada para mostrar que a fé cristã precisa se identificar com a humanidade, pois essa é a mensagem da *kenosis*, ou seja, Deus esvaziou-se de suas características misteriosas e transcendentais para tornar-se acessível e compreensível ao ser humano. Desse ponto de vista a *kenosis* se torna um escândalo para os proponentes do “salto na fé”, para os quais Deus é transcendente, bem como para os adeptos da teologia dialética, que interpretam Deus como o “totalmente outro”.⁴⁷ Essa última, no entender de Vattimo (1998), apesar de abordar o tema da secularização de forma positiva, a usa para acentuar a total transcendência de Deus no tocante ao homem:

a secularização não tem como conseqüência revelar de uma forma cada vez mais plena a transcendência de Deus [...] E, pelo contrário, um modo em que a *kenosis* [...] continua a realizar-se em termos cada vez mais claros. (VATTIMO, 1998, p. 41).

Na teologia dialética, sobretudo em sua vertente barthiana, o secularizar-se apresenta-se como “a paradoxal afirmação da transcendência de Deus relativamente a qualquer realização mundana. O mundo secularizado é o correlativo do Deus totalmente outro” (VATTIMO, 2004, p. 51). Vattimo (2004) vincula a teologia dialética à teologia da morte de Deus ao

⁴⁶ Apesar da diferença terminológica, amor e caridade nesse caso tem o mesmo significado.

⁴⁷ Ao longo do século XX, na opinião de Vattimo (1998), foi produzida uma vasta reflexão teológica que aponta para o sentido purificador da secularização para a fé cristã. Entretanto, segundo ele, essas teologias acabaram por acentuar a transcendência de Deus, o que, no final das contas, implicava num retorno ao deus metafísico e violento da religião natural.

associar Barth e Bonhoeffer a teólogos como Cox, Altizer, Hamilton e van Buren.⁴⁸ Isso ele faz, talvez, para no final afirmar que, embora o tema da secularização esteja neles presente, em nenhum momento fica claro a “morte do Deus metafísico como lugar de afirmação positiva da divindade por meio da idéia da encarnação” (VATTIMO, 2004, p. 51).

Vattimo situa Bonhoeffer no mesmo plano que Barth, mas com a diferença de que para aquele, o cristianismo sem religião seria “capaz de prescindir, finalmente, da imagem do Deus ‘tapa-buracos’, isto é, de uma verdade de Deus que só é provada através da irremediável insuficiência do homem” (VATTIMO, 2004, p. 51). Bonhoeffer está muito mais próximo, diz Vattimo (2004; Tb. 1998, p. 13 e 97), de uma leitura positiva da secularização do que Barth, e isso se dá na medida em que o “Deus tapa-buracos” de Bonhoeffer é identificado com o Deus metafísico. No fundo, ainda que seja possível notar a presença do conceito nietzschiano da morte de Deus nesses pensadores, a total transcendência de Deus com respeito ao mundo é a idéia comum, residindo aí, portanto, uma, ou talvez, a principal diferença entre esses teólogos e Vattimo:

o Deus que se revela como totalmente outro ao final do processo de secularização é muito mais o Deus do Antigo Testamento do que aquele do Novo; não é o Deus encarnado em Jesus Cristo presente na revelação neotestamentária, e muito menos ainda o Deus/Espírito da terceira idade profetizada por Gioacchino da Fiore. (VATTIMO, 2004, p. 52).⁴⁹

Ora, ao acentuar o aspecto secular e mundano da sociedade moderna, Vattimo não pretende evidenciar a transcendência de Deus em relação a uma humanidade dessacralizada ou mesmo sugerir que a história não é lugar adequado para a experiência religiosa, como o faz, segundo ele (1998), a Teologia Dialética. Esta, muito embora tenha pontos positivos, ainda segue “na direção de uma imagem ‘naturalista’, absoluta, ameaçadora e bizarra do divino” (VATTIMO, 1998, p. 40). E são justamente de tais aspectos relacionados à fé que, segundo ele (1998), Jesus veio libertar a humanidade por meio da *kenosis*.

Na *kenosis*, diz Pires (2007, p. 181), “o Deus todo-poderoso assume a fraqueza e a debilidade como possibilidades”. A *kenosis* seria, portanto, como possibilidade de expressão por meio do enfraquecimento, “o lugar pós-moderno por excelência, tanto para a teologia como para a espiritualidade cristãs. Ela é o princípio de uma nova ontologia: de uma

⁴⁸ O pensamento de Vattimo tem afinidades com a Teologia da Morte de Deus ou com a Teologia da Secularização, muito embora ele admita isso bem menos do que deveria.

⁴⁹ Embora Vattimo, bem ao estilo Marcião, tenha certo receio quanto ao Antigo Testamento, ele reconhece que “a *kenosis* começa com a própria criação e com o Antigo Testamento” (VATTIMO, 1998, p. 62), mais ou menos nos termos de Cox em sua clássica obra *A cidade do homem* (1971, p. 32-48).

ontologia do enfraquecimento” (ROCHA, 2008, p. 13). Vattimo, assim, parte da *kenosis* porque nela, como sugere Pires (2007), estão presentes as bases para o enfraquecimento do pensar filosófico.

Apesar da plataforma do pensamento de Vattimo ser essencialmente filosófica,⁵⁰ é também inegável a influência de pensadores vindos da sociologia, entre os quais se destacam Max Weber, e René Girard. É a partir desse último, inclusive, que ele vincula o conceito de enfraquecimento com a *kenosis*. Ora, o ser, para Vattimo (1998) tem uma vocação niilista. Isso significa que o processo de enfraquecimento da época do fim da metafísica é uma característica própria do ser. Essa forma fraca do pensar pode ser mais bem compreendida como o resultado do permanente atuar da mensagem cristã no Ocidente. Quando exatamente Vattimo estabeleceu esse vínculo nem ele mesmo sabe ao certo, mas a leitura de Girard esteve, sem dúvida, no início desse processo: “Mas terá sentido pensar a doutrina cristã da encarnação do filho de Deus como anúncio de uma ontologia do debilitamento? É aqui que entra em jogo a minha leitura [...] da obra de Girard” (VATTIMO, 1998, p. 27). Pode-se dizer também que Vattimo, em alguma medida, levou a cabo o que Girard não se aventurou a fazer, a saber, desenvolver uma “verdadeira e própria teoria da secularização, como destino autêntico do cristianismo” (VATTIMO, 1999a, p. 78).

Segundo Vattimo, Girard apresenta uma teoria segundo a qual a origem da civilização humana está calcada na idéia de sagrado que, por sua vez, está profundamente ligada à violência. Aquilo que mantém as sociedades unidas seria um senso de imitação que explode em violência quando surge a necessidade de tomar daquilo que é do outro. Nesse momento, a forma de apaziguamento da discórdia é direcionando toda violência para um bode expiatório que assume características sagradas e cúlticas. Essa forma de religiosidade presente no âmago da humanidade é o que Vattimo chama de religião natural ou sagrado natural (talvez reproduzindo uma fala do próprio Girard) e que, a todo tempo, ele identificará com a violência e com cristianismo tradicional. Vattimo (1998) enxerga que a idéia do bode expiatório,⁵¹ está presente na Bíblia e foi perpetuada pela teologia cristã. Nela Jesus é apresentado como a vítima sacrificial por excelência satisfazendo plenamente a necessidade de justiça de Deus para o pecado de Adão. Essa proposta, segundo ele (1999a), é rejeitada por Girard para quem Jesus teria morrido não para ser a vítima máxima e apaziguar a ira de Deus, mas para denunciar esse vínculo do sagrado com a violência e por fim a ela. A mensagem do Nazareno teria sido demasiadamente pesada para seus interlocutores que o sentenciaram à

⁵⁰ Especialmente herdeira do pensamento de Nietzsche, Heidegger e Gadamer.

⁵¹ Confira a obra de Girard é *O Bode Expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004.

morte.⁵² Desse modo, o motivo da presença dessa idéia sacrificial na teologia cristã seria o resíduo da religião natural que nela foi conservado.

Com isso Girard teria mostrado que “se existe uma verdade ‘divina’ no cristianismo, esta consiste precisamente no desvendar-se dos mecanismos violentos do qual nasce o sacro da religiosidade natural, ou seja, o sacro que é característico do Deus da metafísica” (VATTIMO, 2004, p. 54). Assumindo como ponto de partida essas leituras de Girard, Vattimo afirmará que a *kenosis* representa o fim da religiosidade natural: “Aquilo que me parece decisivo nestas teses de Girard [...] é a idéia da encarnação como dissolução do sagrado enquanto violento” (VATTIMO, 1998, p. 29). Finalmente, Vattimo (1998, p. 29-30) identifica o deus violento de Girard com o deus da metafísica ou da teologia cristã tradicional: “O Deus violento de Girard é, em suma, nesta perspectiva, o Deus da metafísica [...] A dissolução da metafísica é também o fim desta imagem de Deus, a morte de Deus de que falou Nietzsche.”

Com a perspectiva do enfraquecimento Vattimo estabelece também um elo de Nietzsche e Heidegger com a *kenosis* donde, por conseguinte, vem a base de seu conceito de secularização. Na verdade, é da doutrina bíblica da *kenosis* que veio a concepção filosófica do enfraquecimento:

a verdade é que, a certa altura, dei por mim a pensar que a leitura débil de Heidegger e a idéia de que a história do ser tivesse como fio condutor o debilitamento das estruturas fortes [...], não eram senão a transcrição da doutrina cristã da encarnação do filho de Deus. (VATTIMO, 1998, p. 26).

A encarnação de Deus aparece primeiro no texto paulino⁵³ que trata da *kenosis* e depois transfigura-se no pensamento pós-metafísico de Heidegger que trata do ser como evento. Mais do que isso, para Vattimo (2000), a metáfora do esvaziar-se de Deus em Jesus pode ser a plataforma sobre a qual toda a filosofia contemporânea deve se pôr para pensar a questão de si própria. A *kenosis* é um equivalente ou um pré-anúncio da ontologia do enfraquecimento. É nesse ambiente, bem diferente do contexto platônico-cristão tradicional,

⁵² Hamilton parece enxergar, ainda que sob um prisma diferente, a relação de denúncia presente na encarnação no que se refere ao que ele chama de religiões antigas. Segundo ele, em um sentido religioso mais amplo “Deus está sempre morrendo, pelo dom ‘contínuo’ de Si mesmo ao mundo e aos homens”, e de uma forma mais específica, para o cristianismo, a Encarnação significa uma espécie de morte de Deus. Hamilton entende que a que a vinda de Jesus é o princípio da morte de Deus e que o motivo desta vinda foi eliminar a necessidade humana dos deuses, no sentido das antigas religiões. A idéia básica da morte de Jesus conforme descrita no Novo Testamento talvez seja “quem ama permanece em Deus” (HAMILTON, 1970, p. 205). Em outros termos, a Encarnação substitui a religiosidade tradicional pelo princípio do amor ao próximo.

⁵³ Trata-se do texto bíblico de *Filipenses 2,5-11*.

que, para Vattimo (1998), aparecem os vestígios e os traços de um Deus que renasce com a mesma vocação para o enfraquecimento de que fala a filosofia de cunho heideggeriano. Evidentemente, essa leitura segue “os resultados da crítica filosófica à mentalidade metafísica”, na qual a *kenosis* “é o próprio significado da história da salvação.”⁵⁴ (VATTIMO, 1998, p. 62). Na era pós-metafísica “o ser não se dá de forma definitiva na presença, mas acontece como anúncio [...] sendo, também, um ser orientado [...] para a *kenosis*” (VATTIMO, 2004, p. 87-89). Nesse texto de Vattimo o normal seria ele utilizar, ao final dela, o termo “enfraquecimento”, como, inclusive, já fizera em outras ocasiões. Entretanto, ele evoca a “*kenosis*” exatamente com o objetivo de afirmar que existe um elo direto entre a ontologia fraca⁵⁵ e a mensagem cristã kenótica. Em outras palavras, para Vattimo, a filosofia de Heidegger tem como marca a idéia de enfraquecimento e esse conceito veio da *kenosis*: “Devo dizer que onde penso que a inspiração cristã mais se faz sentir na minha leitura do pensamento heideggeriano é na sua caracterização em sentido ‘débil’” (VATTIMO, 1998, p. 24). Em outro momento ele já afirmara que “Deus encarna, isto é, revela-se num primeiro momento, na anunciação bíblica que, no final ‘dá lugar’ ao pensamento pós-metafísico da eventualidade do ser” (VATTIMO, 2000, p. 106).

É daí que Vattimo irá situar o vínculo da *kenosis* com ontologia fraca no quadro geral da secularização: “A relação da filosofia — desta filosofia — com a teologia cristã é reconhecida no quadro de uma concepção da secularização que, de algum modo, prevê precisamente uma ‘transcrição’ filosófica da mensagem bíblica deste tipo” (VATTIMO, 1998, p. 59).⁵⁶ A *kenosis*, diz Vattimo (2004, p. 86), é “acima de tudo, um fato arquétipo de secularização.”. Em outras palavras, é na narrativa da *Kenosis* que o secularizar-se se inspira, sendo efetivado e levado a termo durante a modernidade. Logo, a ontologia fraca seria uma leitura legítima da *kenosis* bíblica.

Ora, ao se tratar sobre uma “leitura legítima” cabe uma breve análise acerca da hermenêutica e seu vínculo com a *kenosis* e com a secularização. A hermenêutica, que tem

⁵⁴ Pires coloca ainda que, desse ponto de vista, “a história do ser, que é a história da metafísica, identifica-se com a história da salvação” (2007, p. 223).

⁵⁵ Por ontologia fraca pretende-se referir a toda aquela filosofia que pressupõe a rejeição de toda noção rígida de verdade com base em um *Grund*. Obviamente pensa-se aí principalmente em Heidegger e Nietzsche, mas também em Lyotard e Gadamer.

⁵⁶ Embora Vattimo (2000, 102) pareça não querer identificar o discurso filosófico como uma variante secularizada do discurso teológico, ele acaba por fazê-lo. Ao reconhecer “o parentesco ou a verdadeira dependência da ontologia débil em relação à mensagem cristã” (VATTIMO, 1998, p. 59), Vattimo transforma o discurso filosófico em teologia disfarçada.

um papel central no pensamento de Vattimo, “nada mais é do que a teoria da modernidade cristã” (VATTIMO, 2004, p. 84) nascida “da dissolução da metafísica da presença” (VATTIMO, 1999a, p. 69). É através dela, diz Vattimo (2001b), que os filósofos não somente interpretam o mundo, mas igualmente o transformam. A hermenêutica é o viés característico da filosofia da atualidade, ou, como Vattimo (1991) prefere, uma *koiné* filosófica.⁵⁷ Semelhantemente ao marxismo nos anos cinquenta e sessenta e ao estruturalismo nos anos setenta, Vattimo (1991; Tb. TEIXEIRA, 2005) enxerga uma hegemonia da hermenêutica na filosofia já desde os anos oitenta. Para ele (1999a, p. 77) “a hermenêutica pertence à tradição religiosa do Ocidente”, o que implica no elo substancial “entre ontologia niilista e *Kenosis* de Deus”. É na cultura ocidental que a “verdade” da hermenêutica, a saber, “não existem fatos, só interpretações”, se vê de forma concreta e num processo de pertencimento. Mas em que consiste a leitura de Vattimo acerca dessa clássica fala de Nietzsche no Parágrafo 481 de *A vontade de poder*? Segundo ele:

Conscientes como estamos - pelo menos desde Nietzsche e Heidegger - de que cada nossa relação com o mundo é "mediada" [...] por esquemas culturais, por paradigmas históricos que constituem os verdadeiros apriorismos de qualquer conhecimento, não podemos mais nos iludir (ou, pior, nos deixarmos iludir) de que aquilo que dizemos e que nos é dito sejam descrições "objetivas" de uma realidade dada externamente. (VATTIMO, 2004, p. 65).

A realidade dentro desse contexto é enfraquecida porque nele tudo não passa de um “jogo de interpretações” e a razão tomou consciência de que a verdade não pode ser concebida como “presença estável de coisas definidas em si mesmas que a mente tem por tarefa simplesmente espelhar objetivamente” (VATTIMO, 2004, p. 65)

Ora, a cultura ocidental está calcada na interpretação da Escritura e modernidade surge como a tradição religiosa na sua forma secularizada. É aí que, segundo Vattimo, a hermenêutica se insere como causa e consequência desse processo, ou “como retomada, prosseguimento, ‘aplicação’, interpretação dos conteúdos da revelação cristã da encarnação de Deus” (VATTIMO, 1999a, p. 80). É consequência porque é no solo da metafísica que ela adquire concretude; e causa porque foi por causa dela que a unidade católica da Europa foi desfeita, sobretudo por conta do princípio luterano da *Sola Scriptura* e da exegese racionalista de Spinoza.

⁵⁷ Essa *koiné* filosófica que se tornou a hermenêutica teve seu início, segundo Vattimo (1991), na obra *Verdade e Método*, de Gadamer (1960) na qual são desenvolvidas as implicações da ontologia de Heidegger. Outros nomes são destacados por Vattimo na trilha de Gadamer, entre os quais estão Habermas, Apel e Ricoeur. Contudo, será em conexão com o pensamento de Richard Rorty, especialmente por meio da obra *The Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), que Vattimo apresentará a hermenêutica como a *koiné* filosófica.

Assim como acontece com as demais filosofias de fundo heideggeriano, também a hermenêutica tem início na *kenosis* e “só pode ser o que é - uma filosofia não metafísica do caráter essencialmente interpretativo de verdade, e, portanto, uma ontologia niilista - enquanto herdeira do mito cristão da encarnação de Deus” (VATTIMO, 1999a, p. 82). Com essa idéia Vattimo explica o que ele pretende quando diz que “o niilismo ‘se assemelha’ demasiado à *Kenosis* para se poder ver em tal semelhança apenas uma coincidência, uma associação de idéias” (VATTIMO, 1999a, p. 80). E, “O sentido do niilismo [...] só poder ser pensado como um processo indefinido de redução, de adelgaçamento, de enfraquecimento. Seria imaginável um pensamento destes fora do horizonte da Encarnação?” (VATTIMO, 2000, p. 106-107). Aquilo que Vattimo considera como o fio condutor do niilismo, a saber, “redução da violência, enfraquecimento da identidade forte e agressiva, aceitação do outro” (VATTIMO, 1999a, p. 106), também pode ser lido como uma retomada dos conteúdos da própria *kenosis*.

2.4. Considerações finais

O pensamento enfraquecido é uma teoria que apresenta o enfraquecimento como característica do ser no fim da metafísica. Sua mensagem proclama⁵⁸ o amor recíproco e o abandono da violência que se revela em qualquer forma de verdade absoluta. Essa idéia de enfraquecimento que ancora o pensamento de Vattimo está baseada na *kenosis* que, ao final das contas, torna-se a verdade forte do pensamento enfraquecido. É provável que é a partir desse elo que Vattimo aponte o pensamento enfraquecido como a única filosofia cristã possível na pós-modernidade.

O caminho proposto pelo pensamento enfraquecido difere da via “iluminada” da razão, mas reconhece que jamais poderá se desligar dele plenamente. Ele possui sua faceta empirista, ciente, porém, de seus limites e sem a pretensão de possuir alguma pureza em termos de experiência e metodologia. A experiência cotidiana é seu ponto de partida e a liberdade e a *pietas* (ou a caridade) são os seus limitadores. A lógica do pensamento enfraquecido, portanto, é uma lógica contaminada visto ser diretamente condicionada pelo seu horizonte histórico.

⁵⁸ A forma com que Vattimo anuncia a centralidade e a radicalidade da noção de enfraquecimento em seus escritos e a forte vinculação que ele faz desse com a *kenosis* e a caridade, chega à beira do *kerigma* cristão, da proclamação do evangelho, conforme presente no relato bíblico. Talvez Vattimo fuja da idéia de *kerigma* porque essa sugere o anúncio da verdade que, certamente, não é o que ele pretende.

Com o pensamento enfraquecido Vattimo tem em vista fazer, ao menos, duas constatações. A primeira, de caráter prático, sugere que as guerras e as desigualdades sociais e religiosas do século XX mostraram que o projeto do homem burguês eurocentrado falhou. A segunda, de cunho teórico, indica que as críticas de Nietzsche e Heidegger mostraram a inconsistência da idéia dos valores últimos, dos fundamentos, situando-os no contexto da montagem histórica, do jogo das interpretações e da busca de poder. Muito embora todo o contexto ocidental tenha produzido avanço científico e tecnológico, ele não foi capaz de realizar o sonho de “um mundo melhor para todos”, e o ideal do progresso tornou-se utopia.

Conclui-se assim que, embora a análise desenvolvida por Vattimo seja basicamente filosófica, ela está fortemente ancorada na tradição religiosa do Ocidente, principalmente na doutrina kenótica: “O pensamento fraco não seria possível sem a fundamental doutrina da *Kenosis*, da Encarnação de Deus como sua descida, sua verdadeira e própria autodissolução em amor” (VATTIMO, 2007, p. 1). E o pensamento enfraquecido em seu elo com a mensagem cristã é concebido em Vattimo (1998) unicamente em termos de secularização.

A *Verwindung*, por sua vez, cuja enetendimento se dá em paralelo com a idéia de *Ueberwindung*, sugere a manutenção de um laço de continuidade distorcida, irônica, com aquilo que se supera. A *Verwindung* se difere da *Ueberwindung* porque não pressupõe rompimento com o superado. De igual modo ela se afasta da *Aufhebung* porque não está presente nela o conceito de que aperfeiçoamento.

É a metafísica, o *Ge-tell* da metafísica ou ainda o ser enquanto presença que devem ser superados. Supera-se, enfim, a violência resultante da idéia de que é possível alcançar objetivamente a essência das coisas por meio da razão. A superar da metafísica, portanto, só é possível na forma de *Verwindung* ou no *An-denken*, o pensamento rememorante. Esse é o sinônimo presente em Heidegger para a *Verwindung*. Pelo caminho do *An-denken* o ser não acontece mais pela via da presença, mas se dá pela memória.

Tanto para a análise em torno do pensamento enfraquecido como também para o conceito de *Verwindung*, a doutrina da *kenosis* é o grande arquétipo. Por conseguinte, o entendimento da *kenosis* é central para compreender a idéia de secularização. É da *kenosis* que veio a filosofia do enfraquecimento. E esse transmutar-se que Vattimo processa, se dá pelo dissolver-se da idéia de sagrado violento, como proposta por Girard; e é dele também que Vattimo concebeu a teoria da secularização como destino autêntico do cristianismo. Na *kenosis* Deus se identifica com o mundo e com a história. Logo, ao contrário do que ocorre na teologia dialética, a secularização não revela a total transcendência de Deus, antes, anula essa

leitura. Pela via da secularização, a realidade, concebida em termos de fundamentos, se enfraquece, e, com isso, realiza-se a verdade da *kenosis*. Daí, o ato salvífico, de que fala a Escritura, surge como esse processo de enfraquecimento inspirado na idéia de *kenosis*:

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

Cabe, finalmente, uma ressalva em alguns aspectos dessa leitura de Vattimo. Ao se referir ao fim da idéia de uma única verdade para toda a humanidade, ele demonstra certa ingenuidade. Segundo ele esse fim propicia a vez dos marginalizados e dos pobres. Mas, será mesmo que a pluralidade abre para que vozes diferentes sejam ouvidas? É isso que assistimos no mundo contemporâneo? E mais, a pluralidade é capaz de conduzir ao cessar da violência? Um olhar breve sobre a sociedade contemporânea revela que os traços de desigualdades sociais continuam acentuados. Mesmo em face de uma maior tolerância no plano ideológico, político e étnico, as lutas pelo poder continuam a subjugar pessoas e nações. O fundamentalismo é um fenômeno recente que pode ter sido resultante exatamente dessa pluralidade de sentidos ocasionada por aquilo que Vattimo considera como sendo a redução da verdade absoluta. Nesse sentido, o fim da tirania da verdade, ao invés de levar ao fim da violência, tem acentuado a sua presença. Pode-se dizer, assim, que é justamente diante da pluralidade de verdades que alguns buscam se apegar de modo mais irrefletido e ardoroso a algum fundamento. Logo, a multiplicidade descentrada tem se tornado em uma nova forma de violência e, como tal, não pode ter o sentido proposto por Vattimo que é o de produzir diálogo e reduzir a violência. Certamente a tirania da verdade absoluta vem sendo reduzida, mas ainda é cedo para se falar de seu fim e mais precoce ainda é a afirmação de que com ela, os pobres e marginalizados ganham nova chance.

3. A SECULARIZAÇÃO COMO HERANÇA CRISTÃ

A idéia da secularização como herança cristã é um importante aspecto do pensamento de Vattimo e todo esse capítulo é dominado pelo pressuposto de que a primeira deriva da segunda.

A questão do fim da unidade histórica ou o fim da história é o tema do primeiro tópico. Nele a linha guia do debate é a validade de uma idéia de pós-modernidade. É com esse objetivo que Vattimo reflete sobre o fim da história. Assim sendo, as perspectivas comuns nas quais esse tema tem sido tratado, a saber, o historicismo hegeliano ou os conceitos de fim da história de Fukuyama, não serão tomadas. O foco é aquilo que Vattimo concebe como fim da história e como esse conceito o ajuda a legitimar uma teoria da pós-modernidade.

No segundo tópico procura-se mostrar, não em termos exaustivos, um relato acerca do estudo em torno do conceito de secularização. São tomadas perspectivas variadas sobre o tema com especial interesse em seu aspecto teológico que, em Vattimo, assume um sentido relevante. Ver-se-á, sob a lente de Souza, Pannenberg e Marramao, algumas possibilidades acerca do tema com certa ênfase no diálogo entre Karl Löwith e Blumemberg.

Finalmente o último tópico se propõe a tratar acerca da nova condição do Ocidente diante da possível virada epocal sugerida no capítulo anterior, ou seja, da modernidade para a pós-modernidade. Nesse novo contexto, marcado pela pluralidade das visões de mundo e pela multiplicidade cultural, Vattimo entende que o cristianismo é tão desesperadamente o único elemento capaz de conferir ao Ocidente uma identidade cultural, que ambos são vistos como sinônimos.

3.1. O fim da unidade histórica entre modernidade e pós-modernidade

Em seus textos Vattimo se refere a várias “histórias”: história do ser (1989, p. 61), história da salvação (2004, p. 35) e história da metafísica (1988, p. 76), são as mais recorrentes. Mas ele fala ainda de história da arte (2007a, p. 46), história da interpretação (2004, p. 76), história do pensamento (1989, p. 64), história da linguagem (1988, p. 35)

história da civilização ocidental (1988, p. 34)⁵⁹, história dos erros (2007, p. 182)⁶⁰ e até história das coisas (1988, p. 170), para citar apenas alguns exemplos.

Mas, apesar de tantas histórias, e algumas delas serem essencialmente relevantes no arcabouço do pensamento de vattimiano, como a história do ser, por exemplo, é à luz da idéia de fim da história ou de fim da unidade histórica que todas as demais adquirem sentido. Existe, naturalmente, um encadeamento cíclico no processo, de modo que é possível afirmar que todas essas histórias propiciaram o fim da história, como também que foi o fim da história que criou o ambiente necessário para que todas essas histórias se dessem.

Antes, porém, de tratar acerca do fim da história, deve-se recordar ainda, dois “fins” que estão vitalmente associados a ela: o fim da metafísica (e também das metanarrativas), já tratado no primeiro capítulo no debate acerca da *Verwindung*; e o fim do colonialismo europeu (ou do eurocentrismo). É a partir deles que Vattimo cunha seu conceito de fim da história e desenvolve todo um discurso acerca do fim da modernidade e do início da pós-modernidade.

Existe um movimento na forma como Vattimo interpreta a mudança da modernidade para a pós-modernidade. Com o advento do cristianismo, a perspectiva cíclica grega foi substituída por uma perspectiva linear progressiva da história.⁶¹ Vattimo (2007a, p. VIII) coloca que “uma das mais difundidas e confiáveis visões da modernidade é a que a caracteriza como a “época da história”, em oposição à mentalidade antiga, dominada por uma leitura naturalista e cíclica do curso do mundo.” Essa leitura, não obstante ser uma herança do judaísmo, segundo Vattimo (2004), já está amplamente difundida na Idade Média por conta dos ensinamentos de Agostinho. Nela a história é vista como sendo guiada por uma força externa que conduz o curso dos eventos rumo a um desfecho glorioso, diferente de todo evento já ocorrido no tempo. Essa força chama-se Providência e esse tipo de esperança é escatológica. O cristianismo operou uma mudança nessa perspectiva judaica ao fazer do evento Cristo uma antecipação do fim da história, ou seja, ao trazer o fim para o meio, e ao tornar esse evento o guia da história. Oscar Cullmann⁶² é um dos proponentes dessa perspectiva cristã do tempo. Para ele o tempo presente inaugurado por Jesus, não só confere sentido ao passado e ao presente, como constitui, na história, o efetivar antecipado do Reino de Deus, que só se tornará pleno a partir da *parusia*. Para Labrunie, na leitura de Cullmann:

⁵⁹ Ou da cultura ocidental (1999a, p. 72).

⁶⁰ Ou “histórias da errâncias” (2007, p. 181),

⁶¹ Boa parte dos estudos atuais fala, baseando-se em Agostinho, de uma *temporalidade circular* pagã em contra posição a uma *temporalidade linear* judaico-cristã. A temporalidade pagã consistiria na doutrina do Eterno Retorno, e a judaico-cristã numa linha sucessiva que no cristianismo tem como referência a *Parusia*. A temporalidade judaico-cristã confere um sentido à história ao passo que na temporalidade pagã a história *não* tem um significado, uma vez que tudo retorna integralmente.

⁶² A obra de referência de Cullmann nesse aspecto é *Cristo e o tempo* (2003).

a história só adquire sentido ao ligar os acontecimentos à realidade histórica de Jesus [...] Sem este ato de fé, não somente não se pode dar valor normativo à história bíblica, mas esta última deve parecer necessariamente destituída de sentido. [...] O pensador profano julga a História em nome de um princípio, de uma idéia filosófica, fora da história. O pensador cristão o faz em nome de um acontecimento particular, específico, Jesus. A norma de julgamento da História é também histórica. (LABRUNIE, 2010).

O evento histórico Jesus de Nazaré e a expectativa da *parusia* exercem no cristianismo, aquilo que a idéia de Providência o fazia no judaísmo, a saber, conduzir a história para um desfecho glorioso. Essa perspectiva, que ecoa já desde Agostinho, embora modifique alguns aspectos da leitura judaica, mantém o conceito de uma história linear que caminha na direção de sua plenitude.

Com o humanismo do Renascimento, porém, começa a ocorrer uma mudança nessa estrutura. A Reforma Protestante, surgida na esteira desse processo, ao propor os princípios da *Sola Scriptura* e do sacerdócio universal de todos os crentes abriu caminho para uma espécie de democracia intelectual que, por sua vez, desembocou naquilo que, no iluminismo, tomaria a forma de autonomia da razão.⁶³ Aos poucos as perspectivas acerca da história que antes deram o conteúdo do período medieval foram sendo racionalizadas e seus elementos principais, ou seja, a idéia de Providência e a esperança de um paraíso a ser encontrado no derradeiro momento da história, foram esvaziados de seu caráter transcendente. Vattimo enxerga nesse processo uma forte presença secularizante:

o ponto chave da secularização, no plano conceitual, é a fé no progresso (ou a ideologia do progresso), que se constitui mediante uma retomada da visão hebraico-cristã da história, da qual se eliminam "progressivamente" todos os aspectos e referências transcendentais. (VATTIMO, 2007a, p. 99).

Cada um desses aspectos assumiu uma faceta imanente, mundana e histórica: o curso da história estava no próprio homem que, por meio do uso da razão, passou a ser o guia de seu próprio destino. Com essa mudança de eixo, passa-se da Idade Média para a modernidade, processo, uma vez mais, efetivado pela via secularizante: “a modernidade se caracteriza como a época da *Diesseitigkeit*,⁶⁴ do abandono da visão sagrada da existência e da afirmação de esferas de valor profanas, isto é, em suma, da secularização” (VATTIMO, 2007a, p. 98).

⁶³ Embora, em muitos sentidos, a autonomia da razão iluminista possa ser entendida como uma versão secularizada da noção de “luz interior” proposta na terceira idade de Joaquim de Fiore (TILLICH, 2004).

⁶⁴ Pierucci (1998) oferece uma tradução desse termo. Segundo ele “A tradução exata do substantivo *Diesseits* é “o aquém”. A tradução literal de *Diesseitigkeit* seria, portanto, algo como “aquendade”. É bem verdade que existe em português o adjetivo *citerior*, que significa “do lado de cá”, de modo que uma boa tradução poderia ser “citerioridade”.

Com a modernidade chega-se ao auge da indústria e da ciência e aquele movimento de rompimento com o religioso se acentua ainda mais. Deus, enquanto referencial de toda verdade e enquanto porto seguro das esperanças humanas, cede lugar para uma facilitação da existência propiciada pelo advento do mundo técnico. O paraíso futuro deixou de ser uma expectativa de fim da história para se tornar uma esperança a ser vivenciada no presente. A idéia de progresso tomou o lugar da Providência, assim como o homem tomou o lugar de Deus: “A história que, na visão cristã se apresentava como história da salvação tornou-se primeiramente, busca de uma condição de perfeição intramundana e, depois, progressivamente, história do progresso” (VATTIMO, 2007a, p. XIII). Os conceitos de história e progresso vinculam-se de forma vital. Em outras palavras, para Vattimo (1992), a idéia de progresso só se mantém se existir a história. A modernidade começa sob a régia da razão instrumental e chega a seu apogeu sob a insígnia da razão científica e tecnológica, especialmente a tecnologia da informação.

As duas grandes guerras do início do século XX, porém, abalaram a expectativa otimista da história baseada na idéia de progresso. Com elas ficou evidente que o projeto de uma realização intramundana daquelas esperanças cristãs que estavam projetadas para o além, falhou. Como falhou também a idéia de uma história universal na qual uma sociedade igualitária proveria todas as condições ideais para a existência humana. O fácil acesso à informação, especialmente aquela veiculada pela televisão, aproximou as culturas e, com isso, ajudou a quebrar a hegemonia cultural européia. O auge do mundo técnico da modernidade preparou o caminho para a quebra de toda forma de unidade: seja aquela que via a Europa como centro cultural, seja aquela que via a razão e o progresso como messias de uma nova era, seja aquela que via o cristianismo como modelo religioso.

E é com essa quebra da unidade, especialmente da história, que Vattimo concebe a idéia de um fim da modernidade e início da pós-modernidade. Em termos mais claros “as teorias da pós-modernidade falam a respeito de um fim da modernidade e de um fim da concepção da história como progresso linear” (VATTIMO, 2004, p. 55-56). O fim da história, portanto, é a categoria que Vattimo (2007a) utiliza para legitimar sua teoria de uma pós-modernidade. “Provavelmente uma das caracterizações mais amplamente aceitas da pós-modernidade seja aquela que a apresenta como o fim da história” (VATTIMO, 1991, p. 15).⁶⁵

Baseando-se, como de costume, em Nietzsche e Heidegger, Vattimo (2007a, p. VI) define a modernidade como sendo o período em que predominou a “idéia da história do

⁶⁵ Texto original: “Probablemente una de las caracterizaciones más ampliamente aceptadas de la posmodernidad sea aquella que la presenta como el fin de la historia”.

pensamento como uma “iluminação” progressiva, que se desenvolve com base na apropriação e na reapropriação cada vez mais plena dos ‘fundamentos’”. Reside nessa análise, segundo ele (2007a), a tentativa de uma superação crítica que, por meio do reapropriar-se constante, se chegaria, finalmente, a um fundamento originário que seria a base de todo pensamento. Outra característica que delinea a modernidade, e talvez aquela que lhe seja fundamental, é o império da categoria do novo. O progresso e o avanço científico têm como atividade principal produzir a novidade e cada novidade deve ser melhor, mais avançada e aperfeiçoada do que a anterior: “a fé no progresso, entendida como fé no processo histórico cada vez mais despojada de referências providenciais e meta-históricas, se identifica pura e simplesmente com a fé no valor do novo” (VATTIMO, 2007a, p. 97). Ou ainda: a “secularização da perspectiva providencialista da história equivale simplesmente a afirmar o novo como valor, e como valor fundamental” (VATTIMO, 2007a, p. 99). E, na medida em que se avança na “qualidade” do novo aproxima-se ainda mais do novo originário, do novo por excelência.

Entretanto, Vattimo coloca que é no seio da modernidade, que postula um desdobramento histórico linear, dependente crucialmente da idéia de novidade, que ocorreu algo que atingiu vitalmente toda a sua estrutura, a saber, o fim da categoria do novo. É aí que o discurso sobre a pós-modernidade começa a se esboçar, pois se a modernidade estava ancorada no valor do novo e se este já não existe mais, logo, essa modernidade igualmente se esvaiu. Desse modo, a mudança da modernidade para a pós-modernidade não se deu na linha de superação crítica. Se assim fosse, ainda se estaria na modernidade. Vattimo (2007a) entende que ocorreram mudanças que possibilitaram essa virada, mas não numa linha sucessiva de eventos. O que houve foi que a base da idéia de modernidade, ou seja, o novo como valor, se dissolveu impedindo que se sustentasse a idéia da modernidade como época contemporânea. Desse modo, pode-se afirmar que, se a quebra da idéia de história unitária marcou a virada da modernidade para a pós-modernidade, o fim do novo como valor indicou como essa quebra se deu. Em suma, a pós-modernidade é o fim da unidade histórica e esta é o fim da supremacia do novo enquanto valor fundamental da modernidade.

Mas, de que maneira a modernidade acabou criando as condições que diluíram as categorias que lhe conferiam legitimidade, a saber, da idéia de história unitária e da idéia do novo como valor? Vattimo oferece, ao menos, duas possíveis respostas para essa pergunta. A primeira, que tem a ver com o diluir da categoria do novo, sugere que o progresso, entendido como “o coração” da modernidade, se tornou rotina. De acordo com ele:

as capacidades humanas de dispor tecnicamente da natureza se intensificaram [...] a tal ponto que, enquanto novos resultados sempre se tornarão alcançáveis, a capacidade de disposição e de planejamento os tornará cada vez menos "novos". Já agora na sociedade de consumo, a contínua renovação (das roupas, dos utensílios, dos edifícios) é fisiologicamente requerida para a pura e simples sobrevivência do sistema; novidade nada tem de "revolucionário" e perturbador, ela é o que permite que as coisas prossigam do mesmo modo. (VATTIMO, 2007a, p. XII).

O progresso, desse modo, se torna rotina e o conceito do novo como valor se dissolve. Mas a rotina do progresso se deu também por conta da secularização do próprio ideal de progresso. Segundo Vattimo (2007a), ao longo da modernidade desenvolveu-se um determinado tipo de raciocínio que esvaziou a idéia de progresso. De acordo com esse raciocínio, o ideal do progresso é vazio porque seu valor final está nele mesmo, ou seja, em criar condições para suas renovadas formas. A rigidez em afirmar o novo como valor fundamental fez com que o novo se tornasse rotina e conseqüentemente, deixasse de ser novo. Em outras palavras, a radicalização dos princípios fundamentais da modernidade preparou o campo para seu auto-aniquilamento e para o estabelecimento de uma era multifacetada e plural na qual toda rigidez de sentido e valores são vistos com desconfiança.

O ideal de progresso iniciou-se com o *telos* de um paraíso na terra, mas culminou sem *telos* nenhum ao descobrir que suas ações visavam unicamente mantê-lo vigente: “o progresso se caracteriza cada vez mais como um valor em si; o progresso é progresso quando caminha na direção de um estado de coisas em que um progresso ulterior é possível, e nada mais” (2007a, p. 99). Esse processo de enfraquecimento ou de aniquilamento do *telos* ou, como Vattimo (2007a, p. XIII) prefere, do “para onde” do progresso, foi resultante da secularização que é a característica própria da modernidade.

A segunda resposta tem a ver com a quebra da idéia de unidade da história. Segundo Vattimo (2004, p. 11), “não existe um único curso da história (que culminaria na civilização ocidental), e sim culturas e histórias diversas.”. As análises feitas sobre a historiografia mostraram que

os historiadores estão sempre mais conscientes do fato de que o conhecimento do passado é possibilitado, mas também irremediavelmente condicionado, pela aplicação de esquemas narrativos retóricos que excluem um seu espelhamento objetivo; e estes esquemas são funcionais à cultura que os produz. (VATTIMO, 2004, p. 99).

Em outras palavras, “a imagem da história que nós temos é toda ela condicionada pelas regras de um gênero literário; em suma, que a história é muito mais uma “estória”, um relato, do que geralmente se está disposto a admitir” (VATTIMO, 2007, p. XV). Como já

visto, a idéia de uma história unitária só se mantém por força daqueles que dela se beneficiam. A história narrada é a história dos vencedores. Logo, os vencidos não tem história porque “seus fatos e suas lutas são violentamente eliminados da memória coletiva. Quem administra a história são os vencedores, que conservam apenas o que se coaduna com a imagem que dela fazem para legitimar seu poder” (VATTIMO, 2007a, p. XIV-XV). Em Vattimo, esses “vencedores” são outro nome para designar a hegemonia da cultura européia. Ao se tratar, portanto, do fim da unidade da história e, com ela, do fim da legitimidade do domínio dos vencedores, Vattimo está querendo falar sobre a queda daquilo que ele chama de eurocentrismo (2004, p. 28), colonialismo europeu (2004, p. 64) ou imperialismo ocidental:⁶⁶

Assim sendo, desde que teve fim o eurocentrismo, o imperialismo ocidental etc., não mais é possível falarmos em uma história universal que sirva de base para as histórias mais específicas: portanto, no fundo, não "existe" algo tal como a História. (VATTIMO, 2004, p. 99).

Se não existe mais uma história universal e unitária, as outras histórias, antes reprimidas e sufocadas, ganharam sobrevida. O fim da história enquanto unidade produziu o revigoramento das múltiplas histórias.⁶⁷ Ou, talvez, foi o inverso, a exposição das múltiplas histórias que pôs fim à idéia de história como unidade. Seja como for sabe-se que a aceitar a validade das várias formas de história na sociedade contemporânea desabona qualquer perspectiva totalitária da história.

Touraine (1994) considera duas implicações decisivas na leitura de pós-modernidade em Vattimo. A primeira é, como já visto, o fim da unidade da história ocasionada pelo fim da hegemonia cultural européia, e a segunda é o desenvolvimento das mídias de massa que deu voz à culturas minoritárias. Vattimo confirma Touraine ao colocar que:

a impossibilidade de pensar a história como um curso unitário, impossibilidade que, segundo a tese aqui sustentada, dá lugar ao fim da modernidade, não surge apenas da crise do colonialismo e do imperialismo europeu; é também, e talvez mais, o resultado do nascimento dos meios de comunicação de massa. Estes meios [...] foram determinantes no processo de dissolução dos pontos de vista centrais, daqueles que um filósofo francês, Jean François Lyotard, designa como as grandes narrativas. (VATTIMO, 1992, p. 10-11).

Em outras palavras, o disseminar das informações pelo mundo, que inicialmente deveriam promover uma história universal, acabou revelando a inconsistência de tal proposta

⁶⁶ Que em outro lugar ele chamou de “imperialismo moderno” (VATTIMO, 2004, p. 124).

⁶⁷ O fim dessa noção de história, para Vattimo (2007a), acabou com a possibilidade de da construção de uma filosofia da história.

ao se tornar “elementos de uma grande explosão e multiplicação [...] de visões do mundo” (VATTIMO, 1992, p. 11). Daí abriu-se o caminho para que as culturas “minoritárias” pudessem se expressar. Se o universo do mundo técnico com suas diversas formas de saberes, acabou por fragmentar a realidade, e, conseqüentemente, por diluir seu conceito de unidade; e se o aplicar dos instrumentais da retórica à historiografia revelou que a história que se tem é toda ela concebida ideologicamente, a indústria da informação tornou tudo isso explícito:

A técnica era de início, uma tecnologia do motor e, portanto, uma capacidade mecânica, que tornou a realidade mais leve na medida em que permitiu que o trabalho manual fosse menos gravoso. Hoje, ela é, principalmente, uma tecnologia da informação que enfraquece a realidade ao mostrá-la, cada vez mais explicitamente, como um jogo de interpretação. (VATTIMO, 2004, p. 66).

Para Vattimo (2007a, p. XVIII), Nietzsche e Heidegger já haviam, cada um a seu modo, falado dessas transformações. O primeiro “decerto de maneira um tanto obscura, em sua teoria de um possível niilismo ativo e positivo”, e o segundo “com a idéia de uma *Verwindung* da metafísica, que não seja uma superação crítica desta no sentido ‘moderno’ do termo”. E é a partir do niilismo nietzschiano e da *Verwindung* heideggeriana que Vattimo concebe pós-modernidade como enfraquecimento do ser processado pela via da secularização. Isso significa que todo o discurso sobre o fim da história, assim como do estabelecimento de uma assim chamada era pós-moderna cabem dentro dos pressupostos vattimianos tratados em termos de enfraquecimento e secularização. São os casos, especialmente, da quebra da idéia de história unitária ou universal e, conseqüentemente, da hegemonia cultural do Ocidente; e, ainda, do fim do novo como valor que se desdobrou no fim da ideologia do progresso. Todas essas condições são fundamentais para Vattimo propor um discurso sobre o pós-moderno. Segundo ele, esses aspectos do debate acerca do fim da história oferecem “um ponto de referência menos vago, pelo menos assim esperamos, para encher de conteúdo os discursos sobre o moderno e o pós-moderno” (VATTIMO, 2007a, p. XVII).

Com base nesses pontos é possível, sumariamente, definir o pensamento de Vattimo acerca do fim unidade histórica. Para ele o pré-requisito fundamental para conceber a história como o realizar progressivo da humanidade é a idéia de unidade. Assim, a modernidade termina quando já não parece possível falar de história como qualquer coisa de unitário. História aí entendida como o encadeamento dos eventos do Ocidente iniciados a partir do nascimento de Jesus. Mas grande parte da filosofia dos séculos XIX e XX - “segundo uma via iniciada, antes de Benjamim, por Marx e Nietzsche” (VATTIMO, 1992, p. 9) - criticou essa leitura da história, mostrando-a profundamente condicionada ideologicamente. Ideologias essas fortemente dependentes da idéia de unidade da história. Se essas leituras são possíveis, então:

chega-se à dissolução da ideia de história como curso unitário; não há uma história única, há imagens do passado propostas por pontos de vista diversos, e é ilusório pensar que existe um ponto de vista supremo, global, capaz de unificar todos os outros. (VATTIMO, 1992, p. 9).

Ora, juntamente com a crise da ideia de unidade da história entra em crise também a ideia de progresso, pois se não há um curso unitário dos eventos não se pode sustentar que eles caminham para um fim emancipatório. Também essa ideia de história emancipatória era um ideal pensado de determinado lugar, ancorado em filosofias como as de Hegel, Marx e dos positivistas de um modo geral que, segundo Vattimo, “pensavam todos mais ou menos da mesma forma que o sentido da história era a realização da civilização, isto é, da forma do homem europeu moderno” (VATTIMO, 1992, p. 10). Em outros termos, o modelo de homem da modernidade, é o europeu. Desfeita, pois, a hegemonia do Ocidente em termos de civilização-modelo, os povos ditos primitivos, com toda sua carga cultural, renascem e o mundo se torna uma babel cultural e racial, desabonando qualquer proposta ideológica que pretenda ser unitária ou centralizadora.

Além do fim do colonialismo europeu, outro forte motivo para o fim da ideia de unidade da história foi o advento do mundo da comunicação. De acordo com Vattimo (1992, p. 10) “a impossibilidade de pensar a história como um curso unitário [...] não surge apenas da crise do colonialismo e do imperialismo europeu; é também, e talvez mais, o resultado do nascimento dos meios de comunicação de massa.”. Por conta da diversidade de formas de se ver e interpretar a realidade, propiciadas pelas mídias de massa, chegou ao fim aquilo que Lyotard chamou de metanarrativas. Assim, a dureza da unidade e da linearidade do progresso se dissolve abrindo campo para a pluralidade das visões do mundo. Como já visto, todo esse enfraquecimento da realidade é também, em Vattimo, uma forma de secularização. Em suma, a crise da ideia da unidade da história levou à crise do ideal de progresso que, por sua vez, trouxe o fim da modernidade.

3.2. A legitimidade da secularização entre providência e progresso

O termo “secularização”, em si mesmo, tem um caráter originalmente religioso. Para alguns, no entanto, como é o caso de Marramao (1946), trata-se de uma metáfora de caráter neutro. Deriva do latim *saeculum* que, por sua vez, é uma tradução na Vulgata para o termo grego *aion* que aparece nos textos paulinos com o sentido de “século”, “mundo” ou “domínio

do pecado” (LACOSTE, 2004, p. 1629). Desse sentido primário o conceito de secularização foi sendo ampliado para indicar vários processos de esvaziamento do caráter religioso nos mais variados aspectos da sociedade.

A secularização tem sido abordada mais especificamente sob dois aspectos: o jurídico e o cultural. Marramao (1946) define o primeiro aspecto como o abandono da vida religiosa, o confisco dos bens da igreja pelo Estado ou ainda a passagem de instituições ou atividades da esfera dos valores da igreja para o domínio de valores não religiosos. Esse processo teria sido desencadeado, ainda segundo Marramao, pela Reforma Protestante, embora Gibellini (2002) o situe ano de 1648 com as negociações de Westfália. O segundo aspecto, o cultural, é definido por Gibellini como o movimento que tira das artes, da política, da técnica, da ciência e do comportamento das pessoas, a referência aos valores religiosos. Tal movimento, segundo Gibellini, pode ser colocado no final do século XIX e início do século XX.

Sumariamente o conceito tradicional de secularização é a saída da fé. É o processo pelo qual o mundo adquire segurança em si mesmo e se desprende de suas bases religiosas rumo à autonomia da razão e do sujeito que compreende a realidade de forma imanente e a partir dele próprio. Touraine (1994, p. 245) afirma que “um dos grandes relatos da modernidade mostra a secularização conduzindo o mundo encantado dos deuses ao mundo desencantado, mas cognoscível das coisas”. Raciocínio e subjetividade. É no diálogo desses dois elementos que a modernidade se configura e a partir daí é possível se perceber o vínculo da modernidade com a secularização (HIGUET, 2005; Tb. TOURAINÉ, 1994).

Após o Iluminismo, um novo olhar foi projetado sobre a realidade, principalmente no tocante à natureza. Essa começou a perder o caráter mágico que certas noções medievais tinham lançado sobre ela e, já em Descartes, ela passou a ser um conhecimento que faz apelo somente à ordem metódica adotada pelo sujeito pensante. Com isso, o conhecimento deixa de ser a *theoria* dos gregos (no sentido de contemplação especulativa) para se tornar saber de um sujeito racional. Tal saber desabona a abstração das causas finais, cujo conhecimento é reservado a Deus.

Paralelamente, as filosofias políticas (herdeiras do nominalismo de Occam) retiraram a legitimidade do direito divino do Estado e a concentram no próprio povo. Thomas Hobbes, seguindo nessa linha “fundou uma concepção do Estado que o emancipava vigorosamente de todo fundamento teológico e colocava o indivíduo livre em seu centro” (LACOSTE, 2004, p. 1629).

Finalmente, o protestantismo, especialmente em sua vertente calvinista, desenvolveu um tipo de ênfase no trabalho humano e nas atividades econômicas que, com o tempo, levou à

idéia de que o sucesso dos atos humanos era um sinal da eleição divina. Desse modo o protestantismo teria propiciado as condições necessárias para a independência do homem frente suas origens religiosas. Com isso, o processo secularizatório tomou força e, segundo a proposta weberiana, desencantou e dessacralizou⁶⁸ o mundo e fez com que o progresso substituísse a magia no processo de salvação.⁶⁹ Esse desencanto do mundo, de acordo com Mota (OLIVEIRA, 2009), abriu caminho para a técnica moderna que ampliou o conhecimento humano acerca da natureza, ao mesmo tempo em que, pautada numa proposta salvífica, colocou a humanidade diante da possibilidade do seu fim.

O cristianismo, especialmente o catolicismo, condenou objetivamente a secularização. Para este, o afastamento da sociedade ocidental do cristianismo seria devido ao racionalismo e à maneira protestante de conceber as relações do homem com Deus. De todo modo, essa perspectiva (que aparece no Concílio Vaticano I), não é uma posição comum no seio católico (LACOSTE, 2004). Existem também aqueles que enxergam nessa leitura uma incapacidade de notar as condições de possibilidades para a fé que residem nesse novo contexto secular.

De um ponto de vista bíblico-teológico a desencanto do mundo tem vínculo com a denúncia da idolatria protagonizada pelos antigos profetas de Israel. Ao adorar as obras de suas mãos, os homens divinizam o mundo e conseqüentemente se afastam de Deus. O judaísmo, ao distinguir a criação do Criador sem, contudo, eliminar o vínculo entre eles, ofereceu elementos inéditos para compreender o mundo ao mesmo tempo a partir de si mesmo e em relação ao Criador: o mundo não é Deus mas fala daquele que o fez, proclama sua glória (Sl 19,1). Se for assim, encerrar o mundo em si mesmo, portanto, consiste em uma modalidade de idolatria, pois não reconhece que a autonomia mundana é uma autonomia criada e conferida.⁷⁰ No plano cristão a encarnação de Jesus é vista como forma que confere dignidade ao mundo ao mesmo tempo em que acentua a sua diferença para com Deus. A secularização seria o contínuo acentuar dessa diferença e dessa dignidade. Ora, o cristianismo e o judaísmo, entendidos como religiões que conferem ao mundo um alto grau de autonomia e atribuem ao homem a responsabilidade de conhecê-lo na sua forma objetiva, se configuraram na “religião da saída da religião” (GAUCHET apud LACOSTE, 2004, p. 1630).

Dessa leitura surgem abordagens positivas acerca da secularização situando-a como resultante de uma lógica interna ao próprio cristianismo. Ao assumir a dessacralidade e a

⁶⁸ A idéia de dessacralização do mundo é comumente associada à Max Weber, embora alguns, como Marramao (1946, p. 32), considerem esse vínculo “apressado”.

⁶⁹ A noção de secularização como desencanto do mundo, intimamente vinculada à racionalização é tão central em Weber que, segundo Marramao (1946, p. 33), ela reúne “todos os estudos de sociologia religiosa”.

⁷⁰ Mais uma vez vale reportar a Cox (1971, p. 32-48).

autonomia do mundo, o homem se liberta da tutela religiosa e se aproxima do Deus da Bíblia que adquire força no mundo por meio de sua impotência. É aí, portanto, que as perspectivas teológicas acerca do servo sofredor e da *kenosis* passam ser entendidas como formas alternativas com as quais Deus revela sua divindade. Entender a secularização de forma positiva desse ponto de vista, portanto, não é algo difícil e muitos foram os que seguiram por ele.

Gogarten foi um dos primeiros teólogos a teorizar o papel positivo do processo secularizatório. Lacoste (2004, p. 1631) coloca que ele, partindo da premissa protestante de que o homem é salvo somente pela fé, sugeriu que o mundo e as obras terrestres foram entregues ao ser humano. Logo, a secularização, entendida como autonomia do mundo e responsabilidade humana, é uma forma de conservar a pureza da fé, ou seja, de mantê-la distinta das obras. Toda vez que o homem tenta cristianizar o mundo, usando uma moral cristã, por exemplo, ele está afrontando a fé. Contudo, o processo secularizatório é limitado uma vez que ele não pode encerrar o mundo em si mesmo como que desvinculado do seu Criador. Isso seria o que Gogarten entende por pecado ou secularismo. Ora, se por um lado a religião pecou ao negar o mundo, o secularismo seria a contrapartida, igualmente pecadora, de tentar absolutizar o mundo ou, em outros termos, em sacralizá-lo em sua autonomia.

Gogarten pensa numa forma de atualizar o estudo da finalidade da secularização. Em certo sentido “suas posições podem ser resumidas em termos de uma atitude de ‘indiferença’ com relação à secularização” (MARRAMAIO, 1946, p. 34). Nele a secularização apresenta-se na forma de um encadeamento entre religião e cultura, propiciado pelo constante mundanizar-se da religiosidade. Dialeticamente, porém, a fé, deve estar acima desse processo. A secularização enquanto realidade, não pode ser negada, mas também não pode ser objeto da fé. Desse modo, a ela passa a ser legitimada como forma de entendimento da autonomia do mundo moderno e profano, emancipada da cultura cristã. O libertar-se do mundo é também o libertar-se da fé no tocante ao mundo. Ou, como sugere Gogarten “não pode haver fé sem secularização do crente com o mundo” (GOGARTEN apud MARRAMAIO, 1946, p. 34). A radicalidade do desencanto não anula a o plano da fé, antes lhe provê os pré-requisitos para que possa exprimir-se em toda a sua pureza.

As idéias de Gogarten representam passos significativos rumo a uma teologia da secularização. Essa efetua uma diferença entre fé e religião (essa última entendida como sacralização do mundo) e, ao fazê-la, separa também a fé de suas raízes antropológicas ou de um “sagrado original” que está presente no imaginário humano. Esse diferenciamento, porém, não implica em ruptura. Sem a religião a fé corre o risco de esquecer o aspecto da

humanidade que se volta pra Deus por meio de atitudes religiosas. Existe, portanto, um vínculo dialético que precisa ser considerado: a secularização interroga e revela aquilo que, na fé, consiste em abstrair e negar o mundo. Por outro lado, a fé, inclusive, ou, sobretudo, em sua faceta religiosa, denuncia e interroga a secularização em sua tendência de reduzir, idolatramente, o mundo a si mesmo e de desaguar no ateísmo. Se, por um lado, a fé pode errar ao negar o mundo em favor de uma realidade transcendente; a secularização, por sua vez, pode errar ao negar Deus como possibilidade. Como sugere Lacoste (2004), a fé não permite que a secularização perca Deus de vista e esta mantém o mundo sempre ao alcance da fé.

A idéia de idade moderna, como época histórica, foi criada em oposição à idéia de Idade Média, período esse pejorativamente associado a uma época de obscurantismo intelectual e artístico. O período moderno seria, então, o “iluminado”, ao passo que o período medieval seria a “idade das trevas” (TILLICH, 2000, p. 145). A modernidade teria início com o Renascimento cuja principal característica era um retorno às fontes antigas das artes e da filosofia, causado principalmente pelo contato com eruditos vindos do império bizantino depois da queda de Constantinopla em 1453. Com o tempo, porém, esse guiar-se nos pensadores e textos antigos foi perdendo espaço para uma nova orientação baseada nos pensadores e na cultura moderna. O pressuposto passou a ser que os intelectuais modernos eram superiores aos seus modelos antigos em muitos aspectos.

Com isso impregnou-se na consciência comum o que já se observara nas ciências naturais, nas artes e na filosofia do século XVII, a saber, o voltar-se para o novo, para além dos moldes antigos. Foi a partir de então que, de acordo com Pannenberg (2008) a chamada Era Moderna começou a fazer ouvir sua voz.⁷¹ Muito embora Jacob Burckhard (apud PANNENBERG, 2008) tenha sugerido que o Renascimento significou uma ruptura com o cristianismo e tal idéia tenha sido popularizada por Nietzsche, existem boas razões, segundo Pannenberg (2008), para se pensar nos desdobramentos do Renascimento como interiores ao próprio cristianismo. Um verdadeiro divórcio entre cristianismo e cultura moderna começa a se observar, de forma mais aguda, somente a partir do século XVII. De todo modo, tanto o Renascimento com a volta às origens como a modernidade com seu apelo ao novo, constituem, em seu conjunto, processos de secularização.⁷²

⁷¹ Higuete (2005, p. 9) coloca que a modernidade “se desenvolveu na Europa ocidental a partir do século XVI, com o Humanismo renascentista e a Reforma Protestante e encontrou seus fundamentos filosóficos e políticos nos séculos XVII e XVIII, com o pensamento empirista, racionalista e iluminista”.

⁷² O que aí se atribui à secularização, Touraine (1994, p. 18) confere à modernidade: “A idéia de modernidade substitui Deus no centro da sociedade pela ciência, deixando as crenças religiosas para a vida privada”.

Deve-se acrescentar, ainda, a mudança no conceito de Estado que deixa de ser baseado no direito divino e se posta sobre a natureza do ser humano. Como colocou Carl Schmitt “Todos os conceitos expressivos da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados” (SCHMITT Apud PANNENBERG, 2008, p. 123). Muitas idéias democráticas, cunhadas no novo Estado, surgiram como respostas à idéia de soberania (que, de certo modo, esteve associada à doutrina do poder papal e ao absolutismo político) ou como desdobramento de certos aspectos da doutrina protestante do sacerdócio de todos os crentes. Em certo sentido a teocracia transmutou-se em democracia e a soberania de Deus deu lugar à soberania popular estatal.

No plano da economia, Max Weber fez uma leitura semelhante. Para ele (1967), a doutrina calvinista da predestinação traz em seu bojo a necessidade de evidenciar a eleição divina por meio do acento moral e profissional do indivíduo na sociedade. Biéler (1990, p. 538-539) coloca que Calvino conferiu ao trabalho humano “dignidade e valor espirituais que jamais teve na Escolástica, nem, por mais forte razão, na antiguidade. Este fato terá grande repercussões no desenvolvimento econômico das sociedades calvinistas”. Maia (2007, p. 157) sugere que tanto Lutero quanto Calvino “concordavam quanto a responsabilidade do homem de cumprir sua vocação por meio do trabalho. Não há lugar para a ociosidade”. Em sua obra *A verdadeira vida cristã*, Calvino (2000, p. 77) afirma: “Se seguirmos fielmente nosso chamamento divino, receberemos o consolo de saber que não há trabalho insignificante ou nojento que não seja verdadeiramente respeitado e importante ante aos olhos de Deus”.

Todas essas perspectivas acabam por conferir uma odem religiosa e racional necessárias para o desenvolvimento da economia capitalista (GOUVEIA, 1990). Com o tempo, porém, o aspecto racional desse organismo econômico se autonomizou, ao passo que as bases religiosas do *ethos* profissional se enfraqueceram. A ênfase da autonomia humana e do enfraquecimento da religião seriam aspectos progressivos e inevitáveis da modernidade.

Ao lado de Weber, Karl Löwith (1991) cunhou uma importante teoria acerca do processo emancipatório da cultura moderna no tocante ao cristianismo. Segundo ele, a moderna filosofia da história é uma releitura da teologia cristã da história. Essa releitura se dá com a troca da idéia de Providência pela de Progresso, como regulador do curso da história. Comentando um texto de J. B. Bury, Löwith (1991, p. 67-68) afirma que “A crença num progresso imanente e indefinido substitui cada vez mais a crença na providência transcendente de Deus”, de modo que “a própria doutrina do progresso acabou por ter de assumir a função de providência, ou seja, de prever e prover o futuro”. Marramao (1946) propõe algo semelhante. Para ele a própria confiança no progresso se nutre da fé cristã na

criação e no desfecho futuro, ou seja, no âmago conceito de progresso subjás a escatologia cristã. O ideal do progresso seria uma forma dessa escatologia em termos puramente temporais. Souza, comentando Löwith, disse:

Assim sendo, a filosofia da história encontra-se totalmente dependente, em sua configuração, de uma teologia da história, que contempla o transcurso histórico como plenitude e salvação. Ou seja, enquanto a vontade e a providência divinas foram substituídas, pelos pensadores modernos, pela vontade e razão humanas, as pressuposições teológicas subjacentes foram mantidas sob uma roupagem secularizada. (SOUZA, 2005, p. 56-57).

Com o deslocamento do eixo da história da Providência para o Progresso, a subjetividade humana assume o lugar do conceito teológico de Deus como sujeito absoluto na história. Todo o otimismo e fé no futuro em que se baseia a modernidade não seriam possíveis se neles não estivessem presentes toda a gama teológica do cristianismo. O mundo secularizado, até as primeiras décadas do século XX, pode ser definido como uma criação sem Criador, um mundo desprovido de perspectiva religiosa. Ao mesmo tempo, porém, “isso revela seu caráter paradoxal, uma vez que ele é cristão por derivação e anticristão por suas conseqüências” (SOUZA, 2005, p. 64). Desse modo, o próprio Löwith sentencia: “O espírito moderno não decidiu ainda se deveria ser cristão ou pagão. Vê com um olho de fé e outro de razão. Daí que sua visão seja forçosamente obscura em comparação com o bíblico” (LÖWITH, 1991, p. 208).

Blumenberg reage à proposta de Löwith ao sugerir que a idéia de progresso não é herdeira da escatologia cristã, mas tomou seu lugar uma vez que aquela se tornou irrelevante ou sem credibilidade para o homem moderno. Uma vez mais Souza, citando Blumenberg, afirma que:

O cogito cartesiano representa o início de uma nova era: a idade da razão. Isso implica uma reivindicação ímpar e radical, por parte dos pensadores modernos, de ruptura com a tradição anterior do pensar, ao mesmo tempo em que a modernidade introduz o conceito de “época”. De fato, a idade moderna foi a primeira a e única a entender a si mesmo como época, e essa autocompreensão cria, simultaneamente, por assim dizer, as outras épocas. (SOUZA, 2005, p. 65).

Pannenberg (2008) coloca que o pano de fundo da idéia de progresso para Blumenberg é o desenvolvimento no âmbito das ciências. A idade moderna surge como uma resposta ao absolutismo teológico da idade medieval, como uma auto-afirmação humana diante do cristianismo. O contínuo anúncio de salvação e perdição juntamente com a idéia da onipotência de Deus deixou o ser humano privado de um sentido positivo no mundo.

Conseqüentemente, só lhe restou uma saída: rebelar-se contra esse Deus. Assim sendo, para Blumenberg, a idade moderna tem legitimidade como uma era distinta e desconexa da era medieval e, conseqüentemente, com o cristianismo. Marramao (1946) critica Blumenberg ao sugerir que a idéia de dissolução dos valores medievais não é estranha à categoria da secularização, mas, antes, representa uma de suas variantes. Pannenberg (2008, p. 127-128) afirmou que “O voluntarismo teológico da Idade Média tardia estava muito distante da tendência anti-humana que lhe foi imputada por Blumenberg”. Ademais, continua ele (2008, p. 128) “Blumenberg deixou totalmente de lado a fé cristã na encarnação e seu alcance para a autocompreensão do ser humano nos termos de uma, como avaliaria Hegel com razão, afirmação infinita da liberdade humana”.

De acordo com Marramao (1946), para Blumenberg a idéia de secularização, como categoria analítica da modernidade, traz em si todo um vínculo de dependência com a época anterior e, para contrapô-la, ele interpreta a modernidade a partir da categoria da legitimidade que, segundo ele, confere à modernidade certa independência de suas raízes medievais e religiosas. A proposta de Löwith, segundo a qual a escatologia cristã criou o ambiente de orientação no futuro cujo conteúdo foi desenvolvido posteriormente pelo iluminismo através da idéia geral de progresso, no entanto, não é nova. De acordo com Pannenberg (2008, p. 126), Ernst Troeltsch já havia sugerido que havia um núcleo cristão no seio da modernidade e que a expectativa de um avanço da humanidade foi retirada da esfera do milagre e da transcendência e transposta para a esfera da explicação natural e imanente na forma de fé histórico-filosófica no progresso.

Todas essas idéias têm em comum a perspectiva de uma virada de época caracterizada pela emancipação (ou pelo menos a busca dela) do ser humano com respeito a Deus e ao cristianismo.⁷³ Mas, o que teria ocasionado essa virada epocal? Para alguns essas mudanças se deram ao nível do intelecto e do espírito humano. Entretanto, é bem provável, como sugeriu Dilthey, que essas mudanças na primeira fase da era moderna tenham como base as experiências das guerras da Reforma e Contra-Reforma. Essas guerras teriam forçado uma mudança nos fundamentos do sistema social no plano estatal, jurídico e moral, preservando-os das divergências religiosas: a teoria do Estado passou a ser baseada no direito natural e a ética e doutrina religiosa foram baseadas na natureza do ser humano (PANNENBERG, 2008). Com isso o ser humano passou a ocupar o lugar central no sistema do mundo moderno. Mas ainda

⁷³ Alguns, como Romano Gardini, sugerem que tal virada ocorreu no século XVIII. Nos séculos anteriores (XVI e XVII) houve várias tentativas de conciliar a fé cristã com as mutações que estavam ocorrendo no mundo. A partir do século XVIII, no entanto, essa busca de conciliação foi abandonada em prol de uma ruptura completa (PANNENBERG, 2008).

assim a centralidade do homem não implicava em ser contrário à fé e a Deus. Antes, se entendia que essa centralidade humana no processo representava a legítima interpretação da mensagem do Evangelho. Um distanciamento agudo da fé será observado numa fase seguinte da modernidade, na qual o dogmatismo e posições confessionais contrapostas levaram o cristianismo eclesiástico a perder relevância no seio social.

3.3. A questão da identidade cultural entre Ocidente pós-moderno e cristianismo secularizado

O estreito vínculo que Vattimo estabelece entre o fim modernidade e secularização abre o caminho para o debate sobre o Ocidente na nova realidade pós-moderna. Perceber-se-á que, na perspectiva de Vattimo, existe um laço vital que une os conceitos de Ocidente e cristianismo sendo que a secularização atua no interior de cada um deles concebendo-lhes contornos. Num artigo intitulado *O Ocidente ou a cristandade* (2004, pp. 89-104) que fora inspirado na obra *A cristandade ou a Europa*, escrito por Novalis em 1799, Vattimo desenvolve a tese de que o cristianismo é o único elemento capaz de conferir uma identidade cultural para o Ocidente, como também de oferecer uma chave de leitura para se compreender a modernidade. Em outras palavras o Ocidente, como terra do ocaso, é também a terra da secularização, e é terra da secularização porque é, antes de tudo, terra do cristianismo.

Vattimo inicialmente contrapõe as teorias que interpretam a modernidade e o Ocidente como uma alternativa ao cristianismo, afirmando que tanto a modernidade como o Ocidente são provenientes da mensagem judaico-cristã. Ele, como se pode notar, segue os passos de Nietzsche e principalmente de Karl Löwith para quem a modernidade, como época, é ilegítima, uma vez que ela é um resultado secularizante da herança judaico-cristã. Nietzsche já havia notado um elo entre o discurso científico moderno e o discurso religioso:

Desta feita continuamos a viver na Idade Média e a história não é senão uma teologia disfarçada: exatamente como veneração, com a qual o leitor sem instrução trata a casta científica, é uma veneração herdada do clero. O que se entregava outrora para a igreja concede-se agora, mesmo que parcimoniosamente, à ciência. (NIETZSCHE, 2003, p. 69).

O que Vattimo (2004) está tentando fazer é conceber uma forma diferente para dizer aquilo que também já fora dito por Löwith, a saber, que a identidade cultural do Ocidente ou o seu elemento unificador é o cristianismo na forma secularizada. A palavra “unificador”, embora apareça frequentemente, talvez não exprima bem o que Vattimo pretende afirmar. Em outro lugar ele disse:

mesmo no interior do mundo ocidental cristão, o cristianismo não parece funcionar mais como elemento unificador [...] dentro do mundo ocidental, a religião cristã já é muito mais um fator de conflito do que um elemento óbvio de unificação e pacificação. (VATTIMO, 2004, p. 118-119).

Diante da ambigüidade com que Vattimo se apropria desse termo, cabem dois esclarecimentos: o primeiro é que “unificação” não significa reduzir as diferenças culturais e religiosas tendo por base o cristianismo. Considerando que a idéia de unidade em Vattimo está associada a formas de controle e domínio, como já mostrado, o seu uso deve ser mais cauteloso. É verdade que a expressão “identidade cultural” também traz em si certa idéia de unidade, mas nesse caso ela também ajuda a firmar aquilo que Vattimo pretende dizer, a saber, que o Ocidente, no contexto de fins da unidade histórica, com toda a sua carga cultural, política e religiosa multifacetada, tem no cristianismo uma origem comum. Identidade cultural pode ser entendida como identificação cultural, como se verá mais adiante. O segundo ponto importante a ser esclarecido é que a única forma de cristianismo que pode, na atualidade, conferir tal identidade ao Ocidente, é o cristianismo secularizado:

o Ocidente, no momento em que — também e sobretudo, graças a elementos políticos já lembrados, a queda do inimigo comunista e, ao mesmo tempo, a guinada econômica e política para a construção da Europa unida — sente a exigência de afirmar uma sua identidade cultural, não encontra outro elemento de unificação e identificação a não ser uma comum origem cristã, na forma secularizada. (VATTIMO, 2004, p. 95).

Depois da queda dos conceitos de unidade e, juntamente com elas, o fim da idéia da Europa como modelo cultural, o Ocidente passou a buscar o que seria aquilo que novamente poderia lhe conferir algum tipo de identidade no novo mundo da pluralidade cultural. Nesse momento ele se depara novamente com a sua tradição religiosa completamente modificada pela secularização. Assim, a partir do momento em que o Ocidente descobre que não é mais o centro do mundo e que não serve mais como alternativa ou referência para os assim chamados povos em desenvolvimento, primitivos ou bárbaros, ele encontra “sua origem cristã sob a forma de uma herança, certamente transformada e ‘à deriva’, e que, no entanto, é ainda tal a poder constituir o seu único elemento de identificação” (VATTIMO, 2004, p. 94). Ou ainda:

se quisermos falar do Ocidente, da Europa, da modernidade — termos que, para o nosso discurso, têm o valor de sinônimos — bem como de entidades histórico-culturais reconhecíveis e caracterizadas, a única noção que podemos utilizar é justamente aquela da secularização do patrimônio judaico-cristão. (VATTIMO, 2004, p. 94).

Por isso, na medida em que o Ocidente se redescobre ocorre simultaneamente um reflorescimento do cristianismo, ou, o que dá no mesmo, “o verdadeiro renascimento religioso de nossa época, pode ser tão somente uma redescoberta do cristianismo como Ocidente e nada mais” (VATTIMO, 2004, p. 95).

O Ocidente, enquanto mundo da racionalidade científica, econômica e tecnológica, só se constituiu como tal por conta de suas origens cristãs secularizadas. De acordo com Vattimo, embora existissem condições materiais semelhantes em outras partes do mundo, foi somente no solo judaico-cristão que a ciência e a tecnologia se desenvolveram. Weber, de forma perspicaz, apontou dois pontos básicos para isso ocorrer no Ocidente: a presença do monoteísmo judaico que abriu caminho para o uso tecno-científico da natureza e a ética protestante que concebe o trabalho e o progresso social como indicadores de eleição divina. Consequentemente, esse ambiente propicia um profundo engajamento na transformação do mundo.

Nota-se ainda outro fator que ajudou o Ocidente a se tornar a terra da modernidade: o consumismo moderno. Diferindo da proposta weberiana, o consumismo moderno é visto, seguindo a proposta de Campbell (2001), como resultado da secularização da mensagem cristã. Vattimo explica que “depois e para além de Weber, mas não necessariamente contra ele, foi recentemente proposta a tese de que também o moderno consumismo [...] é o resultado de uma secularização do cerne cristão” (VATTIMO, 2004, p. 97). Tal consumismo não resultaria, portanto, pura e simplesmente do mercado publicitário, mas da secularização da esperança cristã em “outros mundos”. Essa tese de Campbell, mais do que a de Weber, indica o caminho da identidade entre Ocidente e cristianismo na medida em que apresenta o sentido da história como ““enfraquecimento da dureza do ‘real’” (VATTIMO, 2004, p. 98). Ora, uma vez que a própria mentalidade ocidental está propensa a abdicar da rigidez do mundo aparente em favor de mundos alternativos por causa do cerne cristão nela presente, ficou aberto o caminho para o mercado midiático oferecer esses “mundos”.

Dai é possível extrair dois conceitos de secularização que comunga elementos de Weber e Campbell. Do primeiro se diz que a secularização é “a aplicação da ética, e da visão de mundo monoteísta, judaico-cristã, na construção do capitalismo, da ciência natural e da tecnologia moderna”. Do segundo se afirma que a secularização “é aquela abertura para

outros mundos” e ainda “o enfraquecimento do sentido da realidade que se produz nas ciências que estudam entidades cada vez mais inconciliáveis com as coisas da nossa experiência cotidiana” (VATTIMO, 2004, p. 99).

Na esteria do consumismo estão as mídias de massa que, com seu alcance mundial, produziram uma enormidade de “verdades” de modo que “não existe mais uma única verdade para toda a humanidade”⁷⁴. A quebra da objetividade, portanto, é também resultante do atuar das mídias de massa que, ao tornar a sociedade em sociedade de consumo, secularizou a idéia cristã de outros mundos e abriu caminho para a multiplicidade dos sentidos. Em outros termos, o enfraquecimento da dureza do real implica na abertura para a babel dos sentidos e na conseqüente redução da violência, entendida como fim do diálogo em face da suposta posse da verdade última. Desse modo, Vattimo (2004) entende que o surgimento dos “novos mundos” propiciados pelas mídias de massas diluiu as rígidas diferenças que existiam na sociedade ocidental. Isso significa que o que se tem como sendo uma confusão de valores, um enfraquecimento da idéia de verdade e da própria realidade são também os pré-requisitos para o estabelecimento de um mundo mais tolerante.⁷⁵

Portanto, pode-se dizer que foi o cristianismo (ou melhor, as origens cristãs na sua forma secularizada), o responsável pelo estabelecimento da diversidade cultural do Ocidente, e conseqüentemente, é ele também o elemento comum e, por isso mesmo, o único capaz de promover uma identidade ou uma “unidade” a todo esse contexto plural. Logo, afirmar que “o Ocidente é cristianismo secularizado” (VATTIMO, 2004, p. 94), torna-se inevitável. Ora, com essa identificação não demoraria muito e Vattimo acabaria por propor uma espécie de missão cristã secularizada. Uma “evangelização” do mundo em que o conteúdo do “evangelho” seria a filosofia do enfraquecimento. Trata-se do que ele chamou de *ocidentalização*.⁷⁶

Em geral, uma filosofia que reconheça a vocação do Ocidente para a decadência e para o enfraquecimento da identidade forte, pode ajudar a conceber a inevitável *ocidentalização* do mundo em termos, digamos, leves, fracos, soft. (VATTIMO, 2003a, p. 60).

⁷⁴ Esse, aliás, é o título de um artigo de Vattimo (2008b).

⁷⁵ Vattimo (2003a) chama a atenção, no entanto, para o fato que a questão da pluralidade das visões do mundo, da fragmentação da realidade e da infinidade de sentidos no contexto da pós-modernidade, podem levar à guerra por novas formas de identidades, uma vez que cada nova proposta de sentido quer, no fundo, legitimar-se ainda sob o modelo metafísico, a saber, enquanto fundamento, presença e pertença. Sobre a questão da fragmentação da realidade, em especial através das mídias de massa, confira VATTIMO, 1992, pp. 7-19.

⁷⁶ Que não pode ser confundida com a *ocidentalização* ligada ao colonialismo e imperialismo europeu e americano, agudamente atacados por Vattimo (2004, p. 121; Tb. 2007a, p. 155-156). O espírito “missionário” de Vattimo revela-se ainda mais forte quando ele pensa o cristianismo em termos de religião universal: “Talvez somente levando a sério esta utopia, o cristianismo se torne capaz de realizar no mundo pós-moderno a sua vocação de religião universal” (VATTIMO, 2004, p. 16).

Embora Vattimo considere que o vínculo do Ocidente com o cristianismo seja mais intuitivo do que lógico, ao se apropriar do título de uma obra de Benedetto Croce: *Porque não podemos não nos dizer cristãos*, ele mostra que esse vínculo vai para além da intuição ao sugerir que o título ficaria melhor se fosse “*porque não podemos não nos dizer ocidentais*” (VATTIMO, 2003a, p. 56). Esse relacionamento terá, ao menos, duas implicações: a primeira faz do cristianismo a característica fundamental, e, por conseguinte, o único elemento capaz de conferir identidade cultural ao Ocidente; a segunda, transforma a volta da religião em uma experiência de redescoberta do próprio Ocidente (VATTIMO, 2004).

Uma vez processado o elo sinonímico entre Ocidente e cristianismo, outros encadeamentos viriam como consequência. A história ocidental torna-se, para Vattimo (1998), também a história da salvação e ambas tem o mesmo destino: a secularização. Como para ele (1998) a história do Ocidente é a história da metafísica, surgem outros intercâmbios possíveis: a história salvífica é também a história da metafísica. De outro modo: a história da metafísica é a história da salvação cujo traço constitutivo é a secularização (2004). Ou ainda: o Ocidente é cristão na medida em que sua história revela-se como enfraquecimento da objetividade operada pela modernidade e seus processos técnicos (2004). O secularizar-se, portanto, é um evento tipicamente cristão (2004) e o Ocidente, como a terra do cristianismo, torna-se, por consequência, igualmente, a terra da secularização (VATTIMO, 1998).

3.4. Considerações finais

Os três tópicos abordados nesse capítulo dispuseram-se numa linha de continuidade que pode também ser interpretada pela via do enfraquecimento e da secularização. Ao se secularizar a modernidade com sua ênfase no progresso, abre-se o caminho para o advento da pós-modernidade cuja ênfase está sobre o condicionamento histórico. A moderna idéia de progresso, nesse contexto, nada mais é do que a história da redenção secularizada, e a secularização pode ser definida como o processo pelo qual, na virada da idade média para a idade moderna, mundanizou-se vários elementos do cristianismo, sobretudo os conceitos de Providência, história da salvação e escatologia cristã. Com isso sai-se da idade média e entra-

se na modernidade. Ao longo desses períodos e especialmente na virada entre eles, o eixo comum que os perpassam é a mensagem cristã na sua forma secularizada.

O conceito de Providência e a escatologia cristã secularizaram-se dando origem à moderna idéia de progresso. Essa, por sua vez, nas asas da técnica e da informação, propiciou o advento da modernidade que teve duas etapas: uma inicial, baseada na indústria, também chamada por Vattimo de “tecnologia do motor”, tem como guia o valor do novo. A modernidade é, sobretudo, o império do novo. Nessa fase há um forte otimismo na capacidade humana de realizar no mundo as condições perfeitas para a existência: “A idéia de que a história tinha um sentido progressivo, sendo, por uma via mais ou menos misteriosa, guiada por uma racionalidade providencial, sempre se aproximando da perfeição final, estava na base da modernidade” (VATTIMO, 2003a, p. 49). A escatologia cristã, portanto, assume o caráter de uma filosofia da história na qual já se encontra iniciado o processo de secularização (VATTIMO, 1994). Na base dessas perspectivas está uma leitura da história como desenvolvimento linear e unitário. Logo se tem que o progresso, com seu avanço científico e tecnológico, proporcionou o acontecimento do novo que, por sua vez, sustenta a idéia da modernidade como época. E ambos, o progresso e o novo como valor moderno fundamental, dependem de certa idéia da história como unidade.

A segunda fase da modernidade, ou a modernidade tardia como Vattimo prefere, inaugura condições de profundas mudanças em todas as estruturas da sociedade ocidental, desde seus aspectos políticos, sociais e religiosos, como também na sua forma de pensar. Essas mudanças são ocasionadas pelas denúncias feitas por pensadores como Nietzsche, Heidegger, Benjamim e Lyotard, acerca da legitimidade do conceito de verdade fundamento e da história como processo linear e unitário; bem como pelos desdobramentos irrompidos após as duas grandes guerras da primeira metade do século XX.

Esses acontecimentos, associados ao papel das mídias de massa,⁷⁷ demoliram o otimismo moderno que, baseado nos avanços da ciência moderna e no modelo de homem europeu, acreditava ser possível erigir uma sociedade perfeita. E assim, com a queda do ideal

⁷⁷ Que, no final da modernidade, surge como aquilo que Vattimo entende como sendo a mutação da tecnologia do motor para a tecnologia da informação.

do progresso⁷⁸ e com o fim do eurocentrismo, vem abaixo também a idéia de história como progresso unitário. Uma vez que esses aspectos⁷⁹ se mostram como insustentáveis em face das novas condições de fins da modernidade, se tem aí, no entender de Vattimo, uma virada epocal e o início de uma era pós-moderna.

Evidentemente o conceito de virada epocal se torna bem dificultoso quando associada a Vattimo. Mas ele, como se notou, usa essa idéia para dar validade à sua teoria de uma época pós-moderna. Naturalmente ele tem o cuidado de não situar essa virada na forma de superação crítica típica da modernidade. Para ele, uma vez que não existem mais as condições que antes mantinham válido um ideal de modernidade, também não se pode falar modernidade.

Em suma, para Vattimo, o mesmo processo secularizatório que dissolveu a história da redenção culminando na fé no progresso, dissolveu também a própria idéia de progresso. Assim, com o esvaziamento da fé no progresso, ruiu-se também o império do novo como valor e “é essa dissolução [...] o evento que nos põe em condição de distanciar-nos do mecanismo da modernidade” (VATTIMO, 2007a, p. 103). Tem-se, a partir de então, um novo conjunto de eventos que marcam as condições de vida no Ocidente. Eventos esses que podem justificar a teoria de Vattimo acerca da legitimidade da idéia de uma idade pós-moderna. E todo esse movimento que resultou no estabelecimento dessa idade, uma vez mais pode ser colocado como produto daquele atuar secularizante proveniente da herança cristã no Ocidente. Em outras palavras, a modernidade científica baseada no conceito de história unitária, configurou-se ou dissolveu-se numa pós-modernidade multicultural, somente porque ela se deu no solo judaico-cristão. Daí vem a sentença na qual Vattimo aglutina as idéias de cristianismo, Ocidente e secularização, a saber, que o Ocidente é cristianismo secularizado.

Feitas esses apontamentos, é importante chamar-se a atenção em alguns aspectos conflitantes do pensamento de Vattimo. Segundo ele, uma das razões da mudança da modernidade para a pós-modernidade foi a quebra da unidade histórica. Essa idéia está perfeitamente atrelada ao conceito de fim da verdade absoluta e à pluralidade de sentidos. Contudo, em alguns momentos ele parece sobrepor esses conceitos. Exemplo disso pode ser notado quando sugere que o cristianismo é o único elemento capaz de conferir certa

⁷⁸ Que se deu, especialmente, pela rotinização do “novo”.

⁷⁹ Que são os componentes em que se baseia a modernidade.

identidade ao Ocidente. Também quando ele fala do debolismo como a única forma possível de cristianismo ou mesmo quando ele se refere à secularização como o realizar da mensagem cristã. Pode-se acrescentar ainda a idéia da *Verwindung* como a única forma de superação da metafísica. Mas o aspecto principal do sobrepôr de idéias em Vattimo tem a ver com a centralidade da idéia de enfraquecimento. Segundo ele, o conceito de enfraquecimento atua como fio condutor da história. Inspirado na *kenosis*, o enfraquecimento das estruturas fortes, expresso na forma de secularização, conduz a história do Ocidente rumo à debilidade cujos traços evidenciam-se em fins da modernidade e na pós-modernidade. Como conciliar essa idéia com o conceito de fim da unidade histórica? O conceito de enfraquecimento, como guia da história, não traz no seu bojo certa concepção de unidade? Ora, se Vattimo, como demonstrado, ataca a univocidade da metafísica e seu reflexo perverso na prática social, ao fazer esses apontamentos, ele não estaria também retomando o que crítica? Se for o caso, o pensamento enfraquecido de Vattimo não seria uma vertente do pensamento forte da metafísica e, portanto, igualmente violento?

Como o próprio Vattimo já reconheceria, o pensamento enfraquecido se tornou notório mais pelos debates que gerava do que pela consistência de suas idéias. E, ao que parece, quase trinta anos depois do seu famoso *Dialética, diferença e pensamento débil*, sua linha filosófica continua a popularizar-se pela viela da controvérsia.

4. A SECULARIZAÇÃO COMO POSSIBILIDADE DA RELIGIÃO

Ao analisar o retorno da religião, Vattimo estabelece um vínculo direto com o anúncio da morte de Deus: o mundo em que Deus morre é também o mundo no qual a religião renasce. Isso possibilita uma atitude de caridade que aproxima as pessoas, reduz o peso dos preceitos da igreja e produz prática religiosa. Com base nisso, esse capítulo se propõe a analisar três aspectos: o retorno do religioso em seu vínculo com o dito nietzscheano da morte de Deus; o identificar da pós-modernidade com a idéia joaquinista de terceira idade do espírito e; o papel da caridade na nova realidade espiritual e pós-moderna.

No primeiro tópico, embora não se pretenda exaurir o assunto, buscar-se-á uma breve leitura acerca de duas interpretações, uma filosófica e outra teológica, sobre o tema da morte de Deus. Depois dessas análises o foco se volta para como Vattimo concebe esse dito nietzscheano e como ele o associa ao retorno do religioso.

No tópico seguinte o debate girará em torno do conceito de idade do espírito, ou terceira idade, concebida por Joaquim da Fiore, a partir de sua obra *Introdução ao Apocalipse*, a partir da qual será possível extrair alguns elementos que aparecem nos escritos de Vattimo. As leituras que Löwith e Tillich oferecem ao pensamento de Fiore também serão tomadas na tentativa de torná-lo mais claro. Daí será possível mostrar como Vattimo se apropria e interpreta determinados aspectos da terceira idade do espírito proposta por Fiore e como ele os aplica a sua idéia de secularização.

O último tópico desse capítulo se concentra em torno da idéia vattimiana de caridade. A caridade para ele é o meio pelo qual Jesus resume todo o Antigo Testamento. Por consequência, a caridade deve torna-se a lente com a qual se deve enxergar toda a vida no contexto pós-moderno. Graças às suas características limitadoras ela pode guiar a leitura da Escritura e da própria secularização.

4.1. O retorno da religião como estigma do enfraquecimento

Partindo do ponto de vista vattimiano, o tema da morte de Deus será relacionado à volta da religião. Antes, porém, cabem alguns comentários sobre o assunto. Heidegger coloca que com a morte de Deus, enunciada pela primeira vez no parágrafo 125 de *A gaia ciência* (1882), “começa o caminho de Nietzsche para a formação da sua posição metafísica fundamental” (HEIDEGGER, 2002, p. 248). O deus a que Nietzsche se refere é o Deus cristão, aquele que representa o mundo supra sensível em geral, entendido também como o mundo metafísico, e que determina, de fora para dentro, as condições da existência.

Willian Hamilton, teólogo radical, no contexto dos debates sobre o ateísmo, na década de setenta, apontou de forma bem breve, seis possíveis interpretações teológicas para a expressão morte de Deus:

- (1) Pode significar que Deus não existe e que jamais existiu. Trata-se de um ponto de vista ateu;
- (2) Pode significar que, em outros tempos, existiu um Deus merecedor de ser louvado e adorado, mas que hoje não existe mais. [...]. Por ‘morte’ entendemos um desaparecimento definitivo, sem esperança de retorno, e por ‘Deus’ entendemos o Deus cristão;
- (3) Pode significar que os deuses estão sendo redescobertos [como representações íntimas mais conformes a realidade do homem moderno];
- (4) Pode significar que a realidade indicada pela palavra “Deus” permanece, o que era, mas a palavra “Deus” não indica, adequadamente, esta realidade;
- (5) Pode significar que determinados elementos da doutrina clássica com relação a Deus devem ser eliminados, e necessariamente será eliminado o mais importante de todos, que é a onipotência absoluta, a que resolve os problemas e provê as necessidades;
- (6) Pode significar, como parece o caso de alguns trechos das cartas que Bonhoeffer escreveu no cárcere, que Deus nos ensina a viver sem ele; que o nosso tempo é o tempo da ausência, do silêncio de Deus. (HAMILTON, 1970, p. 204-205).

A morte de Deus, segundo Hamilton (1970), ocorreu no Ocidente entre a Revolução Francesa e o início da Primeira Guerra Mundial. E os motivos para essa morte são pelo menos três: (1) o acesso a recursos que facilitaram a existência, reduzindo a necessidade de um Deus provedor; (2) o problema do mal e do sofrimento no mundo: “Auschwitz foi obra de cristãos, e quando a obra foi consumada, o seu Deus tornou-se um absurdo” (HAMILTON, 1970, p. 208) e; (3) o avanço da ciência e da tecnologia, que apresentou respostas racionais para muitas questões antes respondidas religiosamente. Com isso, porém, não se pretende “dar as costas às coisas misteriosas ou sagradas, ou santas, ou até transcendentais: apenas não quer chamar tudo isto de Deus” (HAMILTON, 1970, p. 210).

Mas, se Deus está morto, o que é posto em seu lugar? Duas respostas são apresentadas por Hamilton. A primeira é a sociedade humana (1970). Nesse caso, tudo aquilo que antes foi atribuído a Deus, ou seja, perdão, segurança e consolo, devem ser transferidos para a sociedade humana que deve ser modificada de tal maneira que seja capaz de realizar tais ideais. Nesse sentido os utopismos, como o de Marx, por exemplo, são vistos como possibilidades. Em outros termos, “as qualidades de Deus devem ser convertidas em valores humanos concretos” (HAMILTON, 1970, p. 206). A segunda resposta segue nessa mesma linha de transferência. Se Deus sempre foi adorado como aquele a quem se devia obediência, confiança e fidelidade, essa fé e esperança agora passam a ser devotadas unicamente a Jesus que se torna, ao mesmo tempo, modelo e paradigma dessa nova sociedade deificada. Mas para ocorrer a mudança do mundo de Deus para a sociedade humana centrada na pessoa de Jesus, é necessário, segundo Hamilton, um preparo espiritual guiado pelo fio condutor do amor:

E os princípios fundamentais de tal preparação se encontram no Evangelho. Quais são? Antes de tudo, amar o próximo [...] A comunidade humana, não como está, mas como poderia ser, em virtude das mutações - e aquele exemplo específico para a comunidade humana que é Jesus de Nazaré - assume, em si mesma, a obra, a atividade, a ação que um dia atribuíram ao Deus cristão. (HAMILTON, 1970, p. 214).

Os teólogos da morte de Deus, conclui Hamilton, “exigem tudo isso, porque pretendem ser teólogos cristãos. E isso não apenas porque falam da morte do Deus cristão, mas porque, no centro da fé, vêem uma relação de obediência a Jesus e de fé em sua pessoa” (HAMILTON, 1970, p. 213).

Feitas essas análises, pode-se buscar o significado da morte de Deus em Vattimo e seu elo com a secularização. O sentido da morte de Deus, segundo ele (2004) é conhecido e significa o seguinte: a crença em Deus foi um poderoso fator de racionalização que permitiu ao homem uma perspectiva científica do mundo, abrindo caminho para a técnica e para o facilitar da existência, tornando obsoleta a hipótese de um Ser Supremo, fundamento de toda realidade. Vattimo (1999a) afirma que o Deus metafísico serviu para ajudar a humanidade a se organizar socialmente e também a controlar suas pulsações internas, além de valer também como forma de segurança frente aos perigos da natureza. Uma vez, porém, que esse processo está, ao menos parcialmente, concluído com o advento da ciência e da técnica, esse Deus torna-se desnecessário; e os mesmos fiéis que antes o sustentaram, são os mesmos que agora o reputam como supérfluo. A idéia de Deus como *Grund* se esvai. Por isso a morte de Deus, conforme fora anunciada por Nietzsche significa que “não há fundamento definitivo e nada

mais” (VATTIMO, 2004, p. 9). Esse posicionamento frente à idéia de fundamento aponta também para a morte de Deus como “uma tese que não se distingue de um enunciado de ‘crítica da cultura’”. (VATTIMO, 1990a, p. 57). E é na cultura ocidental e na modernidade, que Deus se torna desnecessário, agoniza e finalmente morre:⁸⁰

A complexidade hermenêutica de tudo isto consiste no fato de que Deus não é mais necessário, revela-se como uma mentira supérflua (mentira exatamente só enquanto supérflua) por causa das transformações que, na nossa existência individual e social, foram induzidas exatamente pela crença nele. (VATTIMO, 1999a, p. 19).

Vattimo (2004) aborda esse assunto com dois propósitos aparentemente claros, a saber, equivaler a morte de Deus ao fim da metafísica (1998)⁸¹ e colocar o retorno da religião como uma de suas conseqüências imediatas.

Na medida em que a verdade das ciências modernas (que antes era parte das idéias platônicas) se cristalizou em objetividade, a metafísica desmentiu a si própria porque a ordem real com a qual ela sempre esteve identificada, nada mais era do que a ordem real do mundo racionalizado. Vattimo (2004) conclui, então, que nesse contexto a própria existência, pensada nos termos da racionalidade científica, passou a ser coisificada e o próprio ser humano foi transformado em objeto. É isso que, segundo ele (2004, p. 23), Heidegger define como sendo “‘esquecimento do ser’ em benefício do ente”. A multiplicidade das culturas e das especializações científicas “fizeram, de fato, com que se tornasse impensável uma ordem unitária do mundo” (VATTIMO, 2004, p. 24). Com isso, caem as metanarrativas⁸² que pretendiam representar a estrutura estável do ser.

É nesse conjunto que consiste o fim da metafísica, e não apenas no afirmar filosófico da não objetividade do ser. Como Vattimo coloca “trata-se de um conjunto de eventos que transformaram a nossa existência e sobre os quais a filosofia pós-metafísica se esforça em fornecer uma interpretação [...] e não uma descrição objetiva” (VATTIMO, 2004, p. 24). Assim sendo, é esse mundo fragmentado e plural que, segundo Vattimo (2004, p. 24), confere “legitimidade” ao anúncio nietzscheano da morte de Deus e ao fim da metafísica proposto por Heidegger.

⁸⁰ Hamilton (1970, p. 205), embora não fale nesses termos, já havia concebido essa relação da morte de Deus com a modernidade ao afirmar que “Se Jesus fez da morte de Deus uma experiência possível, para o homem, o século XIX vive nesta realidade, e nos propõe viver semelhantemente. No século XIX toda uma série de temas se refere mais ou menos diretamente à fálencia de Deus no mundo e até a morte de Deus”.

⁸¹ Vattimo (2004), no entanto, reconhece que essa equivalência da morte de Deus com a fim da metafísica não é reconhecida por Heidegger.

⁸² Para Vattimo (2004, p. 110), o fim das metanarrativas e a morte de Deus são a mesma coisa.

Este é o mundo no qual Deus foi enterrado. E com sua morte, abriu-se caminho para uma renovada vitalidade da religião. Isso significa que junto com todo um sistema filosófico que se via capaz de representar objetivamente as estruturas estáveis do ser, veio abaixo também “toda e qualquer possibilidade de se negar filosoficamente a existência de Deus” (VATTIMO, 2004, p. 25). Ou ainda:

um dos principais efeitos filosóficos da morte do Deus metafísico e do descrédito geral, ou quase, em que caiu todo o tipo de fundamento filosófico, foi justamente o de ter criado um terreno fértil para uma possibilidade renovada da experiência religiosa. (VATTIMO, 2004, p. 25).

A morte de Deus, que é também o “momento culminante e, ao mesmo tempo, final da metafísica” (VATTIMO, 2007a, p. 19), reabriu o caminho para a experiência religiosa no plano do pensamento filosófico: “Se Deus morreu, ou seja, se a Filosofia tomou consciência de não postular, com absoluta certeza, um fundamento definitivo, então, também não existe mais a ‘necessidade’ de um ateísmo filosófico” (VATTIMO, 2004, p. 12).⁸³

Hamilton, uma vez mais, disse algo similar. A morte de Deus, segundo ele (1970, p. 200), para além de outros sentidos, tem o significado de “uma libertação, de um acontecimento que [...] abre de novo certas possibilidades, e até mesmo a possibilidade da fé cristã”. O objetivo é explicar que, apesar da força negativa dessa afirmação, é possível pensar e viver como cristãos. Em outros termos, a “expressão ‘morte de Deus’ nos arremessa em direção ao cristianismo, em vez de desviar-nos dele” (HAMILTON, 1970, p. 203).

Essa nova possibilidade para a religião se dá porque a metáfora foi libertada, ou seja, não existe mais uma metalinguagem capaz de legitimar ou desacreditar qualquer que seja a experiência. A hermenêutica desempenha um papel semelhante ao da morte de Deus nesse sentido. De acordo com Vattimo, o desenvolvimento das implicações niilistas da hermenêutica abre uma nova possibilidade para a experiência religiosa na medida em que “liquida o fundamento dos argumentos principais propostos pela filosofia em favor do ateísmo” (VATTIMO, 1999a, p. 72). Ou ainda:

que a crítica hermenêutica ao ideal objetivista da verdade leve a reconhecer-se o caráter essencialmente metafórico de toda linguagem, o que justificaria a denúncia de qualquer propósito de reduzir as metáforas (mito, poesia, etc.) ao discurso em sentido “próprio”. (VATTIMO, 1999a, p. 73).

⁸³ De todo modo Vattimo (2003a, p. 59) sugere uma filosofia universalista, mas em termos secularizados: “Uma filosofia universalista, secularizada e fraca argumenta, discute, ‘provoca distúrbio’, em nome mesmo dos critérios de frouxidão e de secularização”.

Tudo isso sugere que não deve existir mais a diferença entre linguagem metafórica e linguagem própria. Onde essa diferença persiste existe uma “distribuição desigual do poder social” (VATTIMO, 2004, p. 26). Em outras palavras, qualquer regra estabelecida de forma definitiva se torna uma mentira, um instrumento de poder. Embora na filosofia e nos vários gêneros da escrita, seja evidente a queda das instâncias de controle sobre a metáfora, na prática, segundo Vattimo, “ainda estamos longe de ver realizada uma perfeita igualdade entre as formas de vida (culturas diversas, grupos, minorias, etc., de vários tipos) expressas pelos diferentes sistemas de metáforas” (VATTIMO, 2004, p. 26).

Uma vez liberada a metáfora, pode-se dizer que “o fim da metafísica e a morte do Deus moral liquidaram as bases filosóficas do ateísmo” (VATTIMO, 2004, p. 27). Com isso Vattimo (2004, p. 108) sugere que, dado à falta de maior empenho na análise do anúncio da morte de Deus, muitos filósofos ainda não compreenderam que o Deus que morre em Nietzsche é o Deus moral, “o Deus fundamento, o Deus ato puro de Aristóteles, o Deus supremo arquiteto da racionalidade iluminista” (VATTIMO, 2004, p. 110). Ele é contundente quando se refere ao ateísmo filosófico ao afirmar que “Os filósofos hoje parecem ser, em sua maioria, irreligiosos ou anti-religiosos somente por inércia e não em face de fortes razões teóricas” (VATTIMO, 2004, p. 27). As estruturas sobre as quais repousavam as razões filosóficas para o ateísmo ruíram e, por conseguinte, não faz sentido uma forma atéia de filosofia ou uma filosofia que se recusa a pensar acerca de Deus e da fé:

O fato é que, com o crepúsculo das grandes metanarrativas [...] também perderam o valor todas as razões fortes para um ateísmo filosófico. Se não é mais válida a metanarrativa do positivismo, não se pode mais pensar que Deus não existe porque este não é um fato demonstrável cientificamente. Se não é mais válida a metanarrativa do historicismo hegeliano ou marxista, não se pode mais pensar que Deus não existe porque a fé nele corresponde a uma fase superada da história da evolução humana, ou é uma representação ideológica funcional ao domínio. (VATTIMO, 2004, p. 109).

Senra (2007, p. 53) coloca que essa atitude filosófica antireligiosa frente ao anúncio nietzschiano “rendeu ao filósofo, durante anos, o título de ateu, e fez com que Nietzsche fosse mal compreendido e recebido por diversas escolas filosóficas e teológicas como um inimigo da fé e da filosofia”.

Na modernidade Deus era negado porque não era verificável cientificamente ou porque era reconhecido como uma fase superada da razão iluminada. Com a queda da metanarrativas que sustentavam esses discursos, veio abaixo também as razões para um ateísmo explícito. Assim, tem-se um renascimento do religioso na sociedade industrial

avançada. Pode-se dizer que as mesmas condições históricas que contribuíram para o fim da metafísica e da morte de Deus são as mesmas que possibilitaram o retorno da religião, a saber, o fim da referência à Europa e ao Ocidente como modelos culturais. E essa quebra de referência, segundo Vattimo (2004) se dá em dois planos: (1) histórico-social com a queda do colonialismo europeu; e (2) teórico com a dissolução das metanarrativas. As outras culturas foram liberadas para manifestarem legitimamente suas formas de ver e interpretar o mundo, inclusive no que se refere às suas expressões religiosas.

Naturalmente, esse revigoramento da religião implica também em um retorno às formas metafísicas de religiosidade. Uma das razões principais para isso é certo desespero frente à gravidade dos problemas colocados pelo desenvolvimento das ciências, especialmente no tocante ao futuro do planeta. Vattimo entende que o desapontamento provocado pela falência da estabilidade do pensamento técnico-científico abriu uma lacuna na qual a religião achou sua oportunidade de retorno.⁸⁴ Havia a expectativa de que os avanços científicos e tecnológicos levariam o homem moderno a um tipo de maturidade na qual a religião seria vista como algo pertencente à sua infância intelectual. As questões relativas à “salvação da alma” seriam, na perspectiva tecno-científica, gradualmente ignoradas até tornarem-se plenamente abolidas. Entretanto, “os limites a que chegou hoje a ciência experimental em muitos terrenos parecem desmentir esta profecia: justamente os cientistas se encontram, atualmente, com frequência, confrontados com as questões últimas” (VATTIMO, 2004, p. 107). Posto doutra forma, a desconfiança na estabilidade das verdades do mundo da técnica chamou de volta as propostas de sentido da religião. Isso forçou uma busca de verdades mais fundamentais e essenciais, o que, segundo Vattimo (2004, p. 29), exclui precisamente aquele “pluralismo das visões do mundo que, em princípio, parece ser a condição da sua possibilidade”. Esse paradoxo, segundo ele (1988), talvez se explique como sendo a sombra do Deus morto de que Nietzsche falou. Todavia, salienta Vattimo (2004), o fim da metafísica não implica na legitimidade do relativismo⁸⁵ no qual a idéia de pluralismo e tolerância torna-se, ela mesma, uma ideologia reguladora.⁸⁶

De qualquer modo, para Vattimo, o regresso da religião depende vitalmente do fim da metafísica e da liberação da metáfora, pois é

⁸⁴ Nesse aspecto Vattimo se distancia dos proponentes da teologia radical ou da morte de Deus, para os quais a modernidade científica significava um forte instrumento de construção da sociedade humana perfeita. Confira HAMILTON, 1970, p. 209-210.

⁸⁵ Hamilton pensa que é justamente o relativismo típico do mundo pós-guerra que torna possível se falar de morte de Deus sem ser arrogante. Confira HAMILTON, 1970, p. 202.

⁸⁶ Essa legitimação do relativismo baseado na tolerância é o que Vattimo (2004, p. 29) chama de versão democrática do fundamentalismo, ou simplesmente “comunitarismo”.

a liberação da metáfora que torna novamente possível aos filósofos falar de Deus, de anjos, de salvação etc., e é, sobretudo, o pluralismo característico das sociedades da tarda modernidade que permite que as religiões venham de novo à tona. (VATTIMO, 2004, p. 28).

Por outro lado Vattimo sugere também que não foi somente o fim da metafísica e a liberação da metáfora que possibilitaram o regresso da religião. Ocorreu aí uma circularidade⁸⁷ ou seja, foi exatamente no solo da religiosidade ocidental que a metafísica encontrou os meios para conceber o ser como evento. O fato, portanto, da filosofia pós-metafísica ser compelida a pensar em termos de enfraquecimento só foi possível por causa de sua pertinência a essa tradição (VATTIMO, 2004). Posto de uma forma mais radicalizada, poderia ter sido “a renovada sensibilidade religiosa quem matou a metafísica” (VATTIMO, 2004, p. 38).⁸⁸

Partindo dessas leituras é possível afirmar que “é o cristianismo que supera a metafísica” (PIRES, 2007, p. 180). Este reconhecimento abre caminho para o debate filosófico acerca do fim da metafísica, como também oferece um parâmetro crítico para avaliar o retorno do religioso.

Em outras palavras, aquilo que a filosofia identifica como o enfraquecimento característico da história do ser pode ser resumido no termo secularização, que é, ao mesmo tempo, “todas as formas de dissolução do sacro que caracterizam o processo de civilização moderno” (VATTIMO, 2004, p. 35). Ora, se a religiosidade do Ocidente aponta para o enfraquecimento, então a filosofia tem aí um parâmetro crítico a partir do qual ela pode avaliar a si mesma, bem como o regresso da religião, sempre que esse regresso implicar em trair sua “própria constitutiva inspiração antimetafísica” (VATTIMO, 2004, p. 34).

4.2. A pós-modernidade interpretada a partir do conceito de era do espírito

Partindo de uma análise tipológica, Fiore (2002) entendeu que cada figura e acontecimento do Antigo Testamento anunciavam uma figura e acontecimento correspondente no Novo Testamento. Tomando por base o Apocalipse de São João, Fiore

⁸⁷ Que Vattimo (2004, p. 34) chama de “parentesco”.

⁸⁸ Baseando-se em Dilthey, Vattimo afirma também que “o cristianismo pode ser considerado como o ponto de partida para a dissolução moderna da metafísica” (VATTIMO, 2004, p. 136).

afirma ter recebido a revelação do “Evangelho Eterno”⁸⁹, nome que, posteriormente, sua doutrina viria a ser conhecida (LÖWITH, 1991). Ele assim descreve a sua experiência:

Quando acordei de madrugada, peguei na Revelação de São João... Ali, subitamente, os olhos do meu espírito ficaram deslumbrados com a lucidez dos conhecimentos, e foi-me revelada a missão deste livro e a concordância com os Antigo e Novo Testamentos. (FIORE, apud LÖWITH, 1991, p. 149).

Löwith (1991, p. 149) afirma que “o que Joaquim viu ser-lhe revelado foi simultaneamente o significado histórico e místico dos símbolos e figuras do Antigo e Novo Testamentos, convergindo numa imagem total da história da salvação.” Essa história, como descrita por Fiore, se dá em três estágios, seguindo o esquema da trindade, ou seja: o primeiro estágio é o do Pai, o segundo do Filho e o terceiro é o do Espírito Santo. A primeira época vai de Adão a Cristo e baseia-se na Lei, sendo regida pelo medo, pelo esforço e pelo trabalho. A segunda época baseia-se no Evangelho e se estende do rei Uzias até uma era ainda não claramente definida, sendo guiada pela fé, humildade, aprendizagem e pela disciplina. A terceira, iniciada por São Bento e baseada no Espírito, vai até o reaparecimento de Elias no fim do mundo e guia-se pela contemplação, amor e pela alegria (LÖWITH, 1991). Essa terceira idade seria uma época de homens livres e capazes de, sem nenhum tipo de mediadores,⁹⁰ servirem a Deus em obediência e santidade. Mas, que tipo de liberdade seria essa? Löwith (1991, p. 151) coloca que, segundo o Novo Testamento (especialmente a partir dos textos de II Cor. 3, 17; Rom. 8,11; Gál. 4), liberdade é certa condição conferida ao homem pelo Espírito (*pneuma*) tornando-o capaz de ser obediente a Deus. Essa libertação (*eleutheria*) é, sobretudo, a libertação da morte e do pecado, processada no homem espiritual por meio da obediência voluntária.⁹¹ Tillich, embora não fale em termos de obediência, ressalta que a liberdade é o aspecto principal deste período e aponta o amor como uma espécie de centro regulador. Fiore se refere à caridade como sendo “a plenitude dos mandamentos” (FIORE, 2002, p. 471). Do ponto de vista da prática religiosa, isso significa que “não há mais submissão ao estado nem às autoridades eclesiásticas. A contemplação passa a ser considerada a atitude correta em vez das obras, e o amor, em lugar da lei” (TILLICH, p. 184).

A terceira época será o último desvelar do desígnio de Deus na Terra e no tempo. Com ela o pontificado e a hierarquia clerical, ou seja, a igreja existente, devem “dar lugar à

⁸⁹ Expressão que se encontra em Apocalipse 14,6.

⁹⁰ Inclusive ou, sobretudo, da mediação da igreja.

⁹¹ A idéia de liberdade, portanto, não exclui a obediência. O que precisa ser ressaltado é qual obediência e qual autoridade de fato libertam. No caso de Fiore, essa autoridade é a presença comum do Espírito que produz naturalmente essa mesma obediência.

próxima Igreja do Espírito”, na qual a história da salvação terá alcançado a sua plenitude. Para Löwith (1991, p. 153), “esta última transição implica também a eliminação da pregação e dos sacramentos, cujo poder de mediação se torna obsoleto quando se concretizar a ordem espiritual que possui o conhecimento de Deus pela visão directa e pela contemplação”. Apesar dessas abordagens serem de Fiore, Löwith coloca que as consequências revolucionárias dessas idéias não foram levadas a cabo por ele, mas pelos seus seguidores:

As conclusões revolucionárias foram extraídas mais tarde por homens dos séculos XIII e XIV, pelos espirituais franciscanos, que reconheceram em Joaquim o novo São João Baptista, anunciando a chegada de São Francisco como o *novus dux* da última idade, inclusivamente até o «novo Cristo». Para eles, a Igreja clerical estava, na verdade, a chegar ao fim. Rejeitando a ténue distinção entre preceitos religiosos e conselhos flexíveis, fizeram a tentativa radical de viver uma vida cristã em pobreza e humildade incondicionais e de transformar a Igreja numa comunidade do Espírito Santo, sem papa, hierarquia clerical, sacramentos, Sagrada Escritura e teologia. (LÖWITH, 1991, p. 154).

As eras de Fiore (2002) se sobrepõem numa relação de aperfeiçoamento e superação. Cada novo período é concebido e nascido no ventre do período anterior. Assim, “Se o segundo período já se preparara no judaísmo, com algumas graças sacramentais, o terceiro foi preparado na história da igreja, com a fundação do monasticismo” (TILLICH, p, 184). A realidade sacramental e a graça da segunda era tornaram desnecessárias a primeira era e a lei na qual se baseava. Semelhantemente, a era do “Evangelho Eterno” tornou obsoletos a fé e a igreja, como meios de graça, visto que tudo de que o homem precisará será ministrado diretamente a ele pelo Espírito que o habitará.

O dinamismo implícito no esquema trinitário é horizontalizado e posto no movimento da história. E nesse dinamismo a verdade assume um caráter relativo. Fiore se apropria do episódio da descida do maná celestial para demonstrar a validade histórica da verdade:

O maná significa na verdade as palavras espirituais que desceram do céu [...] Ainda foi prescrito de maneira justa que a cada dia fosse consumido inteiramente apenas um gômor (Cf. Ex. 16,19s), para que nada restasse ao amanhecer, já que aquelas escrituras que indicam a obra divina a cumprir-se no tempo, sem dúvida alguma cumprem-se uma depois da outra ao seu devido tempo. E o maná que foi conservado até o amanhecer e acabou podre, que outra coisa pode significar senão que toda a escritura se realiza no seu tempo, e que, para aquele que espera além do sinal dado, o que virá será para o juízo e não para a justiça? (Cf. Mt. 12,39; 16,4; Lc. 11,29). (FIORE, 2002, p. 460-461).

Como sugere Tillich, na filosofia da história de Fiore “a verdade não é absoluta, mas válida na sua época - *bonum et necessarium in suo tempore* - boa e necessária no seu tempo. Nesse conceito dinâmico, a verdade se modifica de acordo com a situação” (TILLICH, 2000, p. 184). Ainda segundo Tillich, a igreja primitiva aplicava esse preceito à sua análise do Antigo Testamento:

A verdade do Antigo Testamento diferia da do Novo embora fosse também a palavra de Deus, divinamente inspirada [...]. Usava-se a idéia de *kairos* para a afirmação de que assim como *os* tempos eram diferentes também havia diferentes verdades. (TILLICH, 2000, p. 184).

O conhecimento, na terceira era, deixa de ser literalista baseado em leis e dogmas e passa a ser uma “inteligência espiritual” que, embora proceda da letra, não é mais literal (FIORE, 2002, p. 453), caracterizando, ainda mais, o seu caráter histórico e relativo. Pode-se dizer, assim, que não existe nenhum tipo de referência na terceira era? Bem, segundo Tillich (2000), Fiore menciona um papa angélico – que é mais um princípio do que um ser humano - que representaria a presença do Espírito, mas sem o exercício da autoridade como hoje se vê na Igreja. Cita, ainda, um “Evangelho Eterno” que seria a própria presença do Espírito nos indivíduos que os capacitaria a alcançar a verdade pelo intuir sem nenhum tipo de intermediários. A autoridade, portanto, configura-se na própria liberdade.⁹² Durante a era do espírito, a Escritura deixa de representar um escopo rígido de doutrinas e torna-se uma “estrutura significativa de um processo histórico” (LÖWITH, 1991, p. 153), a partir da qual é possível ler os acontecimentos do mundo. E a igreja assume nesse contexto o papel de modelo ou esquema dessa história. No historicismo de Fiore a história secular é ela própria a história da salvação.

De acordo com Löwith (1991), as idéias de Fiore, radicalizadas em seus seguidores, significavam inovações destruidoras para a Igreja que teve de reafirmar as suas posições fundamentais sobre o curso da história insistindo na divisão tradicional das duas idades do Antigo e do Novo Testamentos, excluindo uma terceira e salientando o caráter transcendente da consumação final. Reafirmou também que “a história e os meios de salvação são, de uma vez por todas, institucionalizados na Igreja, que se baseia em Cristo” (LÖWITH, 1991, p. 157). Enquanto que para a Igreja, partindo, sobretudo de Santo Agostinho, a verdade cristã é relevada num único acontecimento, ou seja, em Cristo; para Joaquim essa revelação se dá num encadeamento de idades ou acontecimentos históricos. A igreja fundamenta-se no

⁹² A ética da terceira época, assim como o sentido da história da salvação, é a concretização dos preceitos e exortações evangélicas, em particular do Sermão da Montanha (LÖWITH, 1991).

passado, ou seja, no evento Cristo, ao passo que a terceira idade de Fiore pauta-se na futura presença do Espírito em todo ser humano. A Igreja vê a si mesmo como a última etapa da história da salvação. Fiore entende que existe ainda uma última etapa que a supera, a do Espírito: a verdade do Espírito é superior à verdade da Igreja que é relativa.

Com um olhar também historicista, Löwith situa o pensamento de Fiore dentro de um esquema de correção do cristianismo. Segundo ele, os elementos originais da fé cristã como a vinda do Reino de Deus, a segunda vinda de Cristo, o arrependimento e o renascimento, via de regra, “são ofuscados por uma enorme quantidade de direitos adquiridos e interesses seculares” (LÖWITH, 1991, p. 158). É aí que o joaquinismo entra como um desses elementos corretivos:

Quase não se pode negar que o Cristianismo sempre conseguiu resistir, mesmo nos momentos em que ultrapassava uma situação crítica e discriminatória, quando era atacado e tinha que se defender: primeiro dos judeus e dos pagãos (São Paulo), depois das heresias (Tertuliano e Santo Agostinho), depois do averroísmo (São Tomás), a seguir da Igreja Clerical (Joaquim) e do aristotelismo escolástico (Lutero), e ainda do racionalismo cartesiano (Pascal) e mais tarde do seu próprio «insucesso» histórico através da secularização (Kierkegaard). (LÖWITH, 1991, p. 159).

Joaquim, assim como mais tarde Lutero⁹³, não imaginou que seu intento religioso original, ou seja, a historicização pensamento escatológico a respeito das últimas coisas com vistas “a dessecularização da Igreja e reposição do seu fervor espiritual”, seria invertido e passaria a legitimar a secularização do profano:

A revolução que havia sido anunciada dentro da estrutura de uma fé escatológica e com referência a uma vida monástica perfeita, foi retomada, cinco séculos mais tarde, por um sacerdócio filosófico, que interpretou o processo de secularização em termos de uma realização «espiritual» do Reino de Deus na Terra. (LÖWITH, 1991, p. 160).

Tillich tem uma perspectiva parecida a de Löwith. Segundo ele (2000, p. 185), os filósofos do iluminismo também dependeram das idéias de Fiore “ao acreditarem num terceiro período da história em que todos haveriam de ser ensinados diretamente pela luz interior, a luz da razão.” Também o movimento socialista, ao sugerir uma sociedade sem classes na qual todos seriam diretamente responsáveis perante os princípios fundamentais, baseia-se nas mesmas idéias. Daí ele concluir, não obstante esses pensadores não tivessem

⁹³ De certo modo, porém, a reforma na intenção de Joaquim foi uma ruptura muito mais radical com a Igreja oficial do que a reforma de Lutero, pois este nunca contestou a «letra» do Antigo e do Novo Testamento, mas tornou ainda mais literal a sua importância.

conhecido Joaquim e suas idéias diretamente, “que havia uma tradição de pensamento revolucionário, na Europa ocidental, devedora em muitos aspectos ao pensamento de Joaquim” (TILLICH, 2000, p. 185)

Vattimo, certamente, se insere na linha desse “sacerdócio filosófico” a que se referiu Löwith. Ao abordar o pensamento de Joaquim de Fiore, Vattimo se propõe a analisar suas implicações para o retorno da religião na contemporaneidade, visando mostrar também a “idéia da secularização como aspecto constitutivo da história do ser e, isto é, da história da salvação” (VATTIMO, 2004, 38). Como se viu, o esquema de Fiore é uma teologia da história ou uma história da salvação. Mas, em que consiste essa história? Salvação para Fiore (2004, p. 71), além do sentido de “emancipação”, significa, antes de tudo, “uma suavização e um enfraquecimento das estruturas ‘pesadas’ em meio às quais o ser se ‘deu’ no passado da civilização humana” (VATTIMO, 2004, p. 69). Ele não nega explicitamente o caráter transcendental e pós-morte da salvação, uma vez que admite que a filosofia não dispõe de “instrumentos para decidir a questão da imortalidade” (VATTIMO, 2004, p. 69). Por outro lado, afirma também que não existe nenhum suporte filosófico que permita falar em sobrenatural. Desse modo, o tema da salvação da alma no além é algo de que não se pode falar com “certeza” ou não se deve falar de modo algum. A salvação, diz Vattimo:

quer a pensemos como o télos da emancipação que dá sentido à vida de cada um de nós concebida dentro dos limites do nascimento e da morte terrenos, quer a pensemos como uma condição que será atuada na vida eterna após a morte [...] deve ter início aqui, caso contrário toda a história da sua preparação perderia o sentido. (VATTIMO, 2004, p. 71).

A leitura que Vattimo faz da história da salvação em sua forma tripartida, baseada no pensamento de Fiore, é a mesma daquela proposta por Löwith e Tillich, ou seja, em referência às pessoas da Trindade, a história tem três idades, estágios ou ondas: na primeira idade, a do Pai, se vivia sob o regime da lei e da escravidão, tendo no temor o fio condutor do período e no flagelo a palavra que resume a idade. Já na segunda idade, correspondente à era do Filho, a vida estava sob o domínio da graça e da servidão filial que eram regidas sob a insígnia da fé. A palavra de ordem dessa fase é a “ação”. Na terceira e última idade, a do Espírito, a ordem é a liberdade, o guia é a caridade e a palavra chave é a contemplação. No primeiro período têm-se os escravos, no segundo os filhos e no terceiro os amigos. O Antigo Testamento pertence ao Pai, o Novo ao Filho e a capacidade ou a liberdade de lê-los e interpretá-los espiritualmente é própria do Espírito. Isso faz com que a terceira idade, que Vattimo também

chama de “reino da caridade e da liberdade” (VATTIMO, 2004, p. 47), assuma características profundamente hermenêuticas e estéticas. Essa é a leitura que Vattimo faz de Fiore.

Com esse desenvolvimento da história da salvação associado às pessoas da Trindade, Fiore “introduz, na verdade, um ritmo histórico no interior da própria vida divina que é o ‘conteúdo’ da revelação” (VATTIMO, 2004, p. 44). Essa história da salvação se dá em termos mundanos e no caso específico da idade do espírito, passa especialmente pelos acontecimentos do fim da modernidade que apregoa o “fim da concepção da história como progresso linear” (VATTIMO, 2004, p. 56). Ora, se na pós-modernidade essa perspectiva de história se estabelece, tem-se, assim, um paradoxo em torno da idéia de uma religiosidade pós-moderna, nos termos do progressivismo teológico proposto por Fiore. A pergunta básica é: como pode ser possível uma terceira idade que se estabelece em uma linha de sucessiva, uma vez que, nos fins da metafísica, cai por terra a idéia de história enquanto progresso linear? Vattimo (2004) responde da seguinte forma: A recusa da idéia de progresso no pensamento contemporâneo está associada à suspeita de que esse tipo de idéia, no qual se pressupõe um avanço gradativo rumo a uma perfeição intramundana, pode resultar em posturas totalitárias. Nesse sentido, a proposta de Fiore é também uma metanarrativa que pode desembocar nesses desacertos. Contudo, se a história for considerada, mesmo com o progressismo de Fiore, como “destino de enfraquecimento” (VATTIMO, 2004, p. 34), da qual vem as mensagens que o ser historicamente qualificado deve responder, então, ainda que esteja presente aí uma certa idéia de história linear, não há o risco de um conceito totalitário e unificador da história, uma vez que nesse contexto o destino do ser é o enfraquecimento:

Ao pensamento pós-moderno o ser se dá como anúncio que provém de uma tradição da qual ele é herdeiro, de um "envio", [...] e existem boas razões para acreditarmos que este envio pertença à história da salvação tal como a concebe Gioacchino da Fiore. (VATTIMO, 2004, p. 58).

Vattimo identifica, portanto, a história tripartida de Fiore com a história do ser presente no pensamento pós-moderno: “Em termos muito sumários o que ocorre na filosofia com o fim da metafísica é parte da história da salvação tal como a formula Gioacchino” (VATTIMO, 2004, p. 59). A idade do espírito, assim, equivale ao período do fim da metafísica, à morte de Deus ou à pós-modernidade, embora ele reconheça que “Os sinais da aproximação da terceira idade, que hoje chamamos de época do fim da metafísica, obviamente não são para nós os mesmos de que falava Gioacchino” (VATTIMO, 2004, p. 45). Mas, ainda assim, Vattimo acredita que “o longo processo de secularização que nos separa da época histórica do abade

calabrês tenha sido um preenchimento de condições que aproximam o advento da terceira idade” (VATTIMO, 2004, p. 45). Uma vez feita o elo entre idade do espírito e fim da metafísica, o vínculo da terceira idade com a secularização torna-se uma consequência natural:

A hipótese que estou tentando esclarecer e corroborar [...] é de que justamente a secularização do pensamento e da sociedade moderna, que constitui também o sentido do fim da metafísica e da "descoberta" do ser como evento e como destino de enfraquecimento, seja aquilo que hoje devemos procurar ver no espírito de Gioacchino. (VATTIMO, 2004, p. 49).

A história da salvação, sob essa perspectiva, se torna a história do espiritualizar do cristianismo e os termos “espiritualização” e “enfraquecimento” se configuram como paradigmas a partir dos quais é possível interpretar as mudanças da cultura atual. Espiritualizar é também enfraquecer. A história é a história da salvação e esta é o enfraquecimento do ser. A tese de Pires (2007), inclusive, segue essa linha. Para ele, o cristianismo é o elemento interno à metafísica que permite falar da história do ser como destino de enfraquecimento. A era do ser enfraquecido coincide com a idade do espírito. O ser debilitado, portanto, é o ser da era espiritual.

Vattimo nesse momento faz um relacionamento importante: a história da salvação acontece com o espiritualizar das Escrituras e tal processo nada mais é do que o enfraquecimento presente na sociedade e no pensar ocidental. E o entendimento desse relacionamento, ou seja, do enfraquecimento do ser como fenômeno de espiritualização da leitura da Escritura, só é possível pela via da secularização.

Para que fosse possível compreender que o enfraquecimento do ser, ao qual se refere o pensamento pós-metafísico, é um fenômeno de "espiritualização" do sentido da Escritura, já evoquei a secularização que caracteriza o mundo moderno. (VATTIMO, 2004, p. 59).

Partindo de um esquema proposto por Dilthey, Vattimo (2004) explica o processo espiritualizante da análise bíblica da seguinte forma. A predominância do rigorismo na interpretação da Bíblia se deu devido ao ambiente grego no qual o cristianismo se desenvolveu em seus primeiros séculos. Esse ambiente era profundamente marcado por uma perspectiva hermenêutica que favorecia a busca de fundamentos estáveis, últimos e imutáveis. Na época da queda do império romano esse contexto se tornou ainda mais acentuado e a fé cristã, por motivos sociais e institucionais, teve que abdicar de sua perspectiva original kenótica em favor da perspectiva metafísica grega. Quando Vattimo se refere à filosofia grega

ele está especialmente pensando na estrutura parmenidiana que dominou a tradição filosófica européia, segundo a qual “acredita que se possa extrair um fundamento último da realidade sob a forma de uma estrutura objetiva que se dá fora do tempo, como uma essência ou uma verdade matemática” (VATTIMO, 2004, p. 10). Nessa estrutura o Ser é concebido como unidade e imobilidade e o mundo sensível como uma ilusão.⁹⁴ Heidegger (2002, p. 251) se refere a essa filosofia como filosofia “grega tardia”. O fato do cristianismo ter adotado as categorias fortes da metafísica, portanto, foi mais por causa da influência grega do que da mensagem evangélica (PIRES, 2008, p. 169).

Vattimo destaca, porém, que ao lado da interpretação literal que se verificou no Ocidente desde o início do cristianismo, aplicada com fins objetivistas, corria paralelamente um viés contrário, agrupado sob a tarja de joaquinismo, que teria sido marginalizado pela “aliança entre o rigor iluminista do racionalismo anti-religioso e o rigor disciplinar das igrejas” (VATTIMO, 1999a, p. 76).

Mas o que viria a ser, enfim, essa leitura espiritual ou secularizada da Bíblia? Embora Vattimo (1998) não apresente uma proposta clara, é possível delinear dois aspectos daquilo que pode ser uma possível resposta. Primeiramente a interpretação da Bíblia é livre e pessoal. Isso, porém, não equivale à aceitar de qualquer análise porque, para Vattimo “não existe experiência da verdade senão como experiência de participação em uma comunidade” (RORTY, 2006, p. 71). Daí chega-se ao segundo aspecto, ou seja, a leitura da Escritura deve processar-se na “comunidade viva dos crentes” ou no ambiente da comunidade da igreja que não é, necessariamente, a autoridade eclesiástica (VATTIMO, 1998, p. 55-56). Vattimo (1998) não identifica a igreja com a hierarquia católica. A igreja para ele (2004, p. 16) é a “comunidade de crentes que, na caridade, ouvem e interpretam livremente [...] o sentido da mensagem cristã.” O Espírito Santo que Jesus enviou no Pentecostes, diz ele (1998, p. 98), é aquele “que assiste à Igreja na interpretação secularizante das Escrituras”. Colocado de outra forma, Vattimo está sugerindo que o controle antes exercido pela igreja na leitura da Escritura, é assumido e aplicado, na terceira idade de Fiore, pelo Espírito. Isso não significa, porém, que se deva desconsiderar o legado da igreja. Mesmo “as definições do papa e dos concílios penso deverem também ser levados em conta” (VATTIMO, 1998, p. 85).

⁹⁴ É claro que a forma aristotélica do primeiro motor e a platônica do mundo das idéias, enquanto formas de *arcai*, também estão presentes no que Vattimo entende como filosofia grega, uma vez que, como ocorre em Parmênides, reside nelas uma necessidade de fundamentos estáveis. Em *Cristianismo e relativismo*, Vattimo (2010, p. 86) associa a violência metafísica e igualmente o mecanismo violento vitimário citado por Girard à estrutura racional, rígida e totalizante presente também no logos heraclidiano.

A leitura espiritual proposta por Vattimo, portanto, envolve dois aspectos: leitura pessoal (que não significa individual) e ausência da norma eclesiástica. Ora, mas o que é, afinal, essa “comunidade da igreja” a que Vattimo se refere já que ela não é a autoridade eclesiástica? Ele não explica claramente, mas se refere a ela como sendo a comunidade de intérpretes (VATTIMO, 2004, p. 65-66) ou a “comunidade daqueles que acreditam em Jesus Cristo” (VATTIMO, 1998, p. 93). Estes seriam os instrumentais do Espírito a partir dos quais a leitura espiritual se basearia. Embora haja lacunas nas respostas de Vattimo, a espiritualização da Escritura, para ele, pode ser resumida no enfraquecimento e secularização da leitura literal da Bíblia:

Trata-se, de um lado, de esclarecer o nexo entre espiritualização e enfraquecimento e, de outro, mostrar que a nossa cultura atual manifesta sinais reconhecíveis de uma transformação que pode ser interpretada precisamente em tais termos. (VATTIMO, 2004, p. 59).

O grande motivo de ser da leitura espiritual da Bíblia e dos dogmas (católicos especialmente) é a necessidade de atenuar o peso da letra diante da diversidade religiosa do tempo atual. O encontro com outras formas religiosas, segundo Vattimo (1998) forçou o cristianismo a admitir que ele não era o depositário final da única verdade da religião. Para que o diálogo pudesse ser estabelecido era necessário o acolhimento dessas religiões numa atitude ecumênica. É aí que entra a leitura espiritual, baseada na noção de caridade,⁹⁵ sem a qual, a análise bíblica continuará enrigessida, excludente e violenta. Mas para além do ecumenismo, o espiritualizar da interpretação das Escrituras propicia também a quebra da rigidez dogmática e abre novamente a possibilidade de diálogo do mundo pós-moderno com a religião, especialmente com o cristianismo ou, como Vattimo prefere, nos tornam “novamente livres para escutar as palavras da Escritura” (VATTIMO, 2004, p. 13). Isso porque, segundo ele (1998), foi por conta da rigidez dogmática que a idéia de Deus se tornou incompatível com ao raciocínio humano. Uma vez, portanto, que a leitura literal não mais se sustém, os discursos totalizantes e as diferenças entre sacro e profano deixam de existir. Aliás, o fim dessa diferença é “o primeiro sentido do parentesco reconhecido entre filosofia pós-metafísica e tradição religiosa do Ocidente” (VATTIMO, 1998, p. 64).

A modernidade, concebida como secularização, como desenvolvimento interno e próprio da leitura da Bíblia e seu conseqüente êxito filosófico na dissolução da metafísica,

⁹⁵ E, a exemplo do que o corre na secularização, cujo limite é a caridade (VATTIMO, 1998), esta se apresenta também como o limite da leitura espiritual da Bíblia (VATTIMO, 2004) e, por extensão, torna-se a principal característica da era do espírito.

significa, para Vattimo, “ler os sinais dos tempos segundo o esquema de Gioacchino da Fiore” (VATTIMO, 2004, p. 50). Em outras palavras, o processo de secularização do Ocidente, identificado também com a morte de Deus e com a superação da metafísica, desembocou na idade do Espírito profetizada por Fiore que é, também, o último estágio da história da salvação. Vattimo considera a experiência religiosa ocidental como “uma longa “matança” de Deus como se fosse uma tarefa na qual se resume o próprio sentido da religião” (VATTIMO, 1998, p. 39); e Fiore é tomado como “emblema deste modo de conceber e viver a experiência religiosa” (VATTIMO, 1998, p. 39).

4.3. O último contexto do enfraquecimento: a caridade

Em Vattimo (1998) o conceito de caridade, além de servir como o conteúdo da *kenosis*, é também a palavra que define a terceira idade proposta por Fiore. Nessa, diz Vattimo (2004, p. 45), não existe “mais o texto e sim o espírito da revelação; não mais os servos e sim amigos; não mais o temor ou a fé e sim a caridade”. Se, como já visto, a era do espírito se identifica com pós-modernidade, então o princípio da caridade torna-se chave no pensamento de Vattimo, especialmente no tocante à secularização. A caridade é aí o princípio a partir do qual devem ser dirimidos todos os atos da humanidade frente ao mundo plural e pós-metafísico, como também em face à Igreja e mesmo ante ao processo secularizatório (1998). A caridade é também, segundo Vattimo (2008a), uma atitude dialogal frente às múltiplas e possíveis interpretações que aparecem no mundo. Ela abre o diálogo entre presente e passado, assim como com outras culturas, aproximando-se, nesse momento, da idéia de *An-denken* e *pietas* (VATTIMO, 2007a). O diálogo pautado na caridade não busca a verdade e nem o sentido, mas produz, ele mesmo, “verdade” e “sentido” no horizonte da história. Por conta disso, a caridade se torna o sentido último do cristianismo, muito embora “o amor como sentido ‘último’ da revelação não tem qualquer ultimidade verdadeira” (VATTIMO, 1998, p. 60).⁹⁶ Mas, mesmo como critério supremo, a caridade não pode ser

⁹⁶ Vattimo divaga no que se refere a conferir um valor totalizante à sua noção de caridade. Embora ele tente não ultimizar o amor, ele acaba por fazê-lo de qualquer modo. Sem meias palavras, ele se refere a esse princípio como sendo a “descoberta da verdade última” (VATTIMO, 1998, p. 77), ou como “um mandamento ‘formal’, quase como o imperativo categórico kantiano” (VATTIMO, 1998, p. 62).

ultimizada, uma vez que isso traria de volta a violência⁹⁷ implícita em todo discurso totalizante e silenciaria qualquer pergunta posterior.

Pode-se iniciar o debate acerca da caridade em Vattimo, fazendo posicionando-se no tocante ao uso de termos. Nas suas obras em português (tanto no Brasil quanto em Portugal), na maior parte das vezes, o termo caridade aparece como tradução de *caritas*, que, por sua vez, é a forma latina do termo grego *ágape*. É possível notar, entretanto, a presença de caridade e *caritas* numa mesma obra. Em *Acreditar em acreditar* (1998), por exemplo, traduzida para o português de Portugal, o vocábulo *caritas* aparece três vezes ao lado das vinte e seis vezes da palavra caridade. Semelhantemente, a obra *Depois da Cristandade* (2004), traduzida para o português do Brasil, apresenta *caritas* três vezes contra dezoito do termo caridade. Outro termo, também muito comum nas traduções da palavra latina é amor, que igualmente disputa um lugar ao lado de caridade, nas obras de Vattimo. Desse modo tem-se *caritas*, caridade e amor como termos possíveis para expressar um aspecto importante do pensamento de Vattimo. Qual, porém, é o mais adequado? A exemplo do que ocorreu no estudo acerca do pensamento enfraquecido, em que se optou pelo uso do termo “fraco”, ao invés de “débil” ou “debole”, baseado, sobretudo, na maior frequência do termo nas traduções brasileiras, segue doravante, a escolha pelo termo caridade, pelas mesmas razões.⁹⁸

Vattimo utiliza o conceito de caridade bem livremente, sem se ater aos pormenores semânticos do termo. Para ele *caritas*, *eros* e *ágape* são relativamente a mesma coisa ou estão estreitamente relacionados.⁹⁹ “não estou absolutamente convencido de que se possa sustentar que este amor, *eros*, não tem a ver com a *caritas*, com a *ágape*, que é pregada pelo Evangelho” (VATTIMO, 1998, p. 69). Tal atitude é compreensível, ao menos, por dois motivos. O primeiro está ligado à leitura não metafísica, que Vattimo tem, acerca da idéia de *caritas*, o que o impediria de conferir ao termo qualquer sentido rígido.¹⁰⁰ A segunda tem a ver com a própria história da interpretação desses termos que não encontra uniformidade entre seus intérpretes.

De acordo com Brown (2000), aquilo que se tem traduzido ou aquilo que se conhece como sendo “amor” se diferencia em grego com várias expressões. *Phileo* é a palavra que mais comumente se emprega e indica uma atração geral para com uma pessoa ou coisa. Em

⁹⁷ Aliás, para Vattimo (1998, p. 60, nota 16) “o silenciar de qualquer pergunta ulterior com a peremptoriedade autoritária do primeiro princípio, [é.] a única definição filosófica possível da violência”.

⁹⁸ Embora, ao contrário das expressões “débil” (Portugal) e “fraco” (Brasil), o termo “caridade” apareça tanto nas traduções brasileiras como portuguesas.

⁹⁹ A *pietas* também poderia ser acrescentada nessa tríade. Confira as páginas 19-21 dessa dissertação. Pires, inclusive, ao acentuar o aspecto ético da idéia de *caritas*, a analisa em consonância com a noção de *pietas* que, segundo ele, em Vattimo, significam a mesma coisa. Confira PIRES, 2007, p. 231.

¹⁰⁰ Essa é, inclusive, a opinião de Pires (2007, p. 228).

primeiro plano fica o significado de amor para com os parentes e amigos, mas a área inteira da afeição inclui também deuses, homens e coisas como objetos possíveis. *Philia*, por conseguinte, denota “amizade”, “favor”; e *philos* é um “parente” ou “amigo”. Com sentido oposto aparece o *eros*, ou seja, o “amor” que deseja ter ou tomar posse. *Agapao*, que originalmente significava “honrar” ou “dar boas-vindas”, é, no grego clássico, a palavra que tem menos sentido específico; freqüentemente se emprega como sinônimo de *phileo*, sem haver qualquer diferença necessariamente nítida quanto ao significado. No novo testamento, porém, o verbo *agapao* e o substantivo *agapê* assumiram um significado especial, sendo empregados para falar do amor de Deus ou o modo de vida que nele se baseia.

Segundo a New Word Encyclopedia (2010), no novo testamento, *ágape* significa, sobretudo, o amor de Deus para com a humanidade, o que confere ao termo um caráter de amor incondicional, voluntário, auto-sacrificante e gratuito. Veja-se, por exemplo, os textos: “Pois Deus amou tanto o mundo que entregou seu Filho único” (João 3,16)¹⁰¹; “Mas Deus demonstra seu amor para conosco pelo fato de Cristo ter morrido por nós quando éramos ainda pecadores” (Romanos 5,8), “Aquele que não ama não conheceu a Deus, porque Deus é amor” (1 João 4,8). Esse amor também pode ser vivido nas relações interpessoais, de um ser humano para o outro: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Mateus 22,39), “Amai-vos uns aos outros como eu vos amei” (João 15,12), “A caridade não pratica o mal contra o próximo. Logo, a caridade é a plenitude da lei” (Romanos 13,10).¹⁰² Como também pode ser uma forma do amor do homem para com Deus: “Amarás o Senhor teu Deus com todo o teu coração, de toda tua alma e de todo o teu entendimento” (Mateus 22,37). No entanto, o verbo *agapao* é também usado em um sentido negativo, conservando seu significado mais geral de “carinho” ao invés de amor incondicional, ou divino. Tais exemplos incluem: “pois Demas me abandonou por amor do mundo presente. Ele partiu para Tessalônica” (2 Timóteo 4,10); “pois amaram mais a glória dos homens do que a de Deus” (João 12,43), e “a luz veio ao mundo, mas os homens preferiram as trevas à luz, porque suas obras eram más” (João 3,19).

Para Tillich (2000), - que, como Vattimo, se baseia em Santo Agostinho - caridade¹⁰³, é uma mescla de *ágape* e *eros*. Segundo afirma, o *ágape* é Deus descendo ao homem através da humilhação de Cristo para elevar toda a humanidade. O *eros*, por sua vez, é um movimento de baixo para cima, é um desejo de plenitude provocado pelo maior no menor. “O *Logos* que se faz carne é *ágape*.”, diz Tillich, “Mas toda a carne (toda a realidade natural e histórica)

¹⁰¹ As traduções citadas nesse tópico são todas da *Bíblia de Jerusalém* (1980).

¹⁰² Percebe-se que, por vezes, a *Bíblia de Jerusalém* também traduz *ágape* por caridade.

¹⁰³ Tillich (2000, p. 128) não usa a expressão “caridade” por considerar que ela está “degenerada”. Ele prefere a expressão latina *caritas*.

deseja Deus; isso é *eros*.”, conclui. Se é assim, logo “não se pode falar de amor para com Deus se eliminarmos *eros*. Trata-se do amor para com o mais alto poder de ser que existe, no qual nos realizamos” (TILLICH, 2000, p. 128). Pode-se dizer, portanto, com base no que fora posto, que tratar o conceito de *ágape* de forma geral para designar diferentes formas de amor, como o faz Vattimo, não é novidade na história da interpretação desse termo grego.

Reportando-se a Agostinho, Vattimo (1999a, p. 79; Tb. 2004) toma a idéia de “ama e faze o que quiseres” (*Dilige, et quod vis fac*) para afirmar que a caridade é “o único critério na base do qual se deve encarar a secularização” (VATTIMO, 1998, p. 59). Mas a caridade, para Vattimo (1999a) não é apenas o limite da secularização é também o seu fim. É o que sobra depois do desmascaramento da verdade objetiva. Não se trata, entretanto, de uma verdade purificada de suas representações, mas de uma modalidade de verdade dialogal definida em termos de caridade:

O que permanece, ou merece permanecer, no fim - se é que existe um fim - da secularização completada? Não o verdadeiro como dado imóvel, finalmente livre das suas máscaras, mas a “caridade”, o amor, que é conversação, mais do que visão silenciosa daquilo que é. (VATTIMO, 2003b, p. 18).

Nesse sentido a secularização significa uma “deriva indefinida, limitada apenas pelo princípio da caridade” (VATTIMO, 1998, p. 61). Esse princípio, enquanto tal, somente terá validade se não for expresso de maneira concreta na realidade das pessoas. Logo, o contexto histórico em que se vive, o “aqui e agora” (VATTIMO, 1998, p. 38), é o ambiente apropriado para o exercício do princípio regulador da secularização e também o guia na leitura e interpretação do texto bíblico.¹⁰⁴ O que Vattimo (1998) pretende é fazer um paralelo com Jesus, ou seja, assim como nos evangelhos Jesus é descrito reduzindo a Lei e os Profetas ao princípio do amor,¹⁰⁵ a secularização ou o movimento da *kenosis* igualmente reduziu os conteúdos da fé cristã, reencontrados através da ontologia débil, ao princípio da caridade. Ou, em termos mais radicais, o princípio da caridade é o “único conteúdo decisivo da mensagem evangélica” (VATTIMO, 1999a, p. 79).

A única verdade que as Escrituras nos revelam, aquela que não pode, no curso do tempo, sofrer nenhuma desmistificação¹⁰⁶ - visto que não é um enunciado experimental, lógico metafísico, mas sim um apelo prático - é a verdade do amor, da caritas. (RORTY, 2006, p. 71).

¹⁰⁴ Pires (2007, p. 228) fala da *caritas* como “princípio hermenêutico para o diálogo”.

¹⁰⁵ Vattimo, provavelmente, pensa nas passagens evangélicas de Mateus 22,34-40 e Marcos 12,28-31.

¹⁰⁶ É provável que o termo correto nessa frase seja “desmitificação”, como aparece em outros textos de Vattimo. Possivelmente trata-se de erro ortográfico.

Essa redução, para Vattimo, significa “interpretar a palavra evangélica como o próprio Jesus a ensinou, traduzindo a letra muitas vezes violenta dos preceitos e profecias em termos mais conformes ao mandamento supremo da caridade” (VATTIMO, 1998, p. 73). Essa “letra violenta” a que Vattimo se refere é outra forma dele se referir ao conceito de verdade metafísica. A caridade surge, assim sendo, como oposto ou como uma alternativa a essa verdade: “Aplicar o princípio de caridade em lugar do princípio de verdade exige que se preste atenção ao outro, também e sobretudo reduzindo o peso dos próprios preconceitos” (VATTIMO, 2003b, p. 21). De acordo com Vattimo (2004; Tb. PIRES, 2008), o pensamento ocidental - por força da influência grega que concebe a realidade em termos objetivos - se impôs à mensagem cristã originária que lhe era contrária, ou seja, que apontava para o enfraquecimento das estruturas rígidas sobre as quais a sociedade grega estava posta. Este elo com o modelo grego de pensar levou os pais da igreja e depois todo o pensamento medieval, a identificar Cristo com a verdade. Com isso surge a idéia de uma verdade básica a partir da qual o pensar só se dava em termos descritivos e objetivos. Consequentemente, o discurso católico passou a sustentar que “não há liberdade sem a verdade, não há caridade sem a verdade” (VATTIMO, 2006, p. 80).

Essa luta entre o “resíduo objetivo” da metafísica grega e a novidade representada pelo movimento inaugural da mensagem cristã é, segundo Vattimo, uma tentativa de estabelecer a verdade em vez amizade. Amizade essa que conseguiu algumas vitórias em Kant, Nietzsche e Heidegger. Contudo, segundo Vattimo, mesmo estes dois últimos não levaram a cabo, de forma radical, a proposta da mensagem cristã paradigmática na *kenosis*: “Nietzsche e Heidegger [...] permanecem, eles também, prisioneiros do objetivismo grego e se recusam a levar até as últimas consequências as implicações da revolução antimetafísica cristã” (VATTIMO, 2004, p. 138). Implicações estas que “não podem ser plenamente desenvolvidas sem o recurso à caridade” (VATTIMO, 2004, p. 138). Em outras palavras, é na caridade que se abre o horizonte no qual se configurará um “valor” de consenso e é a partir daí que se pode falar que a verdade é uma “emersão da caridade no lugar do próprio valor tradicional do verdadeiro” (VATTIMO, 2004, p. 66).¹⁰⁷

Com a morte do Deus moral se abriu o caminho para a verdade do cristianismo originário, ou seja, para a verdade que não se constrói na obediência, mas na amizade. Essa

¹⁰⁷ A experiência pós-moderna da verdade apresenta-se como experiência estética, o que, todavia, “nada tem a ver com a redução da experiência da verdade a emoções e sentimentos ‘subjetivos’, mas, antes, leva a reconhecer o vínculo da verdade com [...] a ‘substancialidade’ da transmissão histórica” (VATTIMO, 2007, p. XIX). É por isso que para Vattimo (2007, p. XVII) a pós-modernidade representa “uma possibilidade de existência diferente para o homem”.

morte significa que não existe nenhuma verdade objetiva e que toda expectativa de verdade não pode ser nada mais é do que “a expressão de uma amizade, ou de uma vontade de potência, de uma ligação subjetiva” (VATTIMO, 2004, p. 131).

Ora, assim como o pensamento religioso, ao diminuir o peso da letra e ao aceitar a verdade das outras religiões, acabou descobrindo o princípio da caridade; também o pensamento filosófico, ao perceber a que a história do ser, na época do fim da metafísica, é um destino de enfraquecimento, se conscientizou de que esse destino era sua única referência em termos de interpretação e escolhas morais. Sendo assim, é possível estabelecer um elo entre o princípio da caridade e a idéia de enfraquecimento: ambos significam a redução da violência. De acordo com Vattimo, a redução da violência presente na dureza do pensar filosófico, resultantes de uma leitura da história do ser como evento, é “um sinônimo do que a linguagem religiosa chama de caridade atestando, mais uma vez, não apenas uma analogia e sim um verdadeiro parentesco, como proveniência, entre a filosofia pós-metafísica e a herança cristã” (VATTIMO, 2004, p. 67). Talvez seja por conta disso que, para Vattimo, “Verdade como *caritas* e ser como *Ereignis*, evento, são dois aspectos estreitamente interligados” (VATTIMO, 2004, p. 140).

Uma tal luta, ou conflito, entre “verdade” e “caridade” só se tornou evidente no nosso mundo da comunicação generalizada, e podemos considerá-la um problema que constitui a nossa vocação histórica [...]. Hoje, a babel comunicativa nos fez ver explicitamente o nexos entre verdade e poder, e o único princípio ético e político em que podemos nos inspirar, com a esperança de uma certa racionalidade, é mesmo o princípio de caridade. (VATTIMO, 2003b, p. 21).

Além do conceito de verdade como dado objetivo, outro adversário importante da idéia da caridade como única mensagem cristã possível, é a noção de justiça de Deus. Segundo Vattimo (1998), na teologia e na ética cristã é comum a caridade ceder lugar para a justiça de Deus. Isso se dá, de acordo com ele, por conta de uma leitura equivocada do Novo Testamento cuja mensagem se orienta para o reconhecimento da caridade como único critério supremo. Essa questão gerou um debate entre Vattimo e Sérgio Quinzio. Esse criticou a Vattimo dizendo que ele, ao radicalizar o papel da caridade, estava eliminando um importante aspecto do ensinamento bíblico que é a justiça de Deus. Vattimo (1998) se defende afirmando que a justiça de Deus está ligada à idéia de sagrado natural que comporta em si um alto grau de violência e, como tal, deve ser secularizada ou debilitada em nome da caridade. Ademais, partindo daquilo que parece ser uma leitura lexicográfica da Escritura, Vattimo (1998) enxerga, sobretudo no Novo Testamento, uma maior referência à caridade do que à justiça de

Deus; e é daí que ele entende que a “caridade toma o lugar da disciplina” (VATTIMO, 1999a, p. 76). A caridade, portanto, como entende Vattimo, não é utilizada para suplantiar o conceito de justiça divina, como sua oposta, mas para contrapor a idéia de sagrado natural violento que, por sua vez, está intimamente ligada ao ensinamento acerca da justiça de Deus. Desse modo, a “afronta” que Vattimo faz à justiça de Deus é somente por extensão, não havendo no seu pensamento nenhuma forma de oposição explícita. Vattimo, na verdade, se refere à caridade e à justiça de Deus como “os dois rostos de Deus”, representando, cada um deles, “momentos diversos da história da salvação” (VATTIMO, 1998, p. 89).

O princípio da caridade deve se prestar a tornar o cristianismo mais leve e menos punitivo, e é com esse pensamento que Vattimo (1998) se volta para os dogmas da igreja. Seu objetivo é mostrar que o princípio da caridade não anula os dogmas, mas os suaviza. Para tanto ele recorre, novamente, ao conceito de secularização, tratado-o, porém, em termos de desmitificação. Uma vez que a secularização esvazia o cristianismo de seus aspectos rígidos e, mais do que isso, desabona qualquer leitura totalitária e definitiva das Escrituras, os dogmas da igreja também devem a ser tratados de maneira menos rigorosa. É a partir daí que Vattimo utiliza o termo desmitificação como um substituto de secularização. Não há nenhum interesse em se evitar o termo secularização. Isso é feito, talvez, porque Vattimo não pretende sucumbir os dogmas, mas relê-los.

Segundo ele (1998), toda gama de relatos míticos da Bíblia devem ser vistos como recursos pedagógicos usados para conduzir a humanidade ao aprendizado da caridade como princípio básico de Jesus. Nos mitos da Escritura está “escondido” o princípio da caridade. Por isso, essa carga mítica precisa ser removida. E é aí que a secularização apresenta-se como um processo de desmitificação e racionalização¹⁰⁸ que abre campo para uma espécie de maturidade religiosa.¹⁰⁹ Essa desmitificação, entretanto, nunca ocorre plenamente (VATTIMO, 1998, p. 54) e a secularização será sempre um ato inacabado:

a idéia de secularização como deriva indefinida, limitada apenas pelo princípio da caridade, permite-me sair do *impasse* em que sempre se encontrou a consciência moderna perante a revelação cristã: a impossibilidade de aderir a uma doutrina que parece, com excessiva dureza, contrapor-se às “conquistas” da razão iluminada, demasiado carregada de mitos que requerem imperiosamente ser desmascarados. (VATTIMO, 1998, p. 61).

¹⁰⁸ Vattimo (1998) contrapõe certo tipo de racionalidade teológica que, em face das desgraças do mundo aparente, projeta todo o bem para outro mundo. De igual modo ele rejeita a racionalidade moderna que, baseada no historicismo e no desenvolvimento da ciência, apregoa o ateísmo e o fim da religião. Racionalizar em Vattimo, portanto, tem o sentido de tornar compreensível à mente humana, sem nenhuma pretensão de se chegar à verdade derradeira.

¹⁰⁹ Vattimo não usa o termo maturidade religiosa de forma direta. Isso se dá, talvez, porque o termo é muito presente nos teólogos da morte de Deus e da secularização e também está vinculado a certa noção moderna de progresso que Vattimo (1999a) pretende superar.

Assim sendo a mensagem cristã, em Vattimo (1998) torna-se um convite permanente a uma leitura desmitificadora da Escritura à luz da caridade e obrigatoriamente dentro do horizonte histórico.¹¹⁰ Não se trata, porém, daquele tipo de desmitificação, ligado ao conceito de progresso, que prevê a autonomia progressiva da razão humana em face do domínio do religioso. Essa idéia de desmitificação revela-se, no entender de Vattimo (1992, p. 47), “um mito”. Desmitificar significa reduzir os mitos herdados ao princípio da caridade. Nada mais. Tal desmitificação se propõe a retirar do cristianismo sua roupagem religiosa, marcadamente dogmática e rigidamente constituída de valores morais concebidos à luz de uma cultura totalizante na qual justiça e castigo andam juntas. E é desse vínculo que vem o caráter altamente repressivo dos dogmas católicos, especialmente no que se refere ao tema da homossexualidade e do sacerdócio feminino.¹¹¹

No primeiro caso Vattimo entende que também a moral sexual deve sofrer um processo de desmitificação para tornar-se “mais livre” e perder sua aura sagrada. Na prática, segundo ele (1998), isso já vem acontecendo porque os líderes católicos não seguem à risca a ordem do dogma. Isso mostraria que, de certo modo, também a liderança da igreja reconhece a rigidez de tal preceito.¹¹² Se o princípio da caridade fosse aplicado a esse tema, não seria difícil aceitar a homossexualidade, visto que o rejeitar se estabelece por conta de um modelo de família tradicional que foi, segundo ele, dogmatizada pela igreja através de uma análise literal de certos textos bíblicos “a destruição de Sodoma e Gomorra, por exemplo” (VATTIMO, 2004, p. 63).

No que se refere ao sacerdócio feminino, ele (1998) sugere que os avanços da sociedade moderna, no tocante ao papel da mulher, são suficientes para suplantarem a idéia de que o sacerdócio deve ser sempre masculino. Vattimo recorre ao papel de Maria como mãe de Jesus para contrapor ao dogma da exclusividade masculina no exercício do sacerdócio, que, segundo ele, se mantém apenas “com base no facto de os apóstolos terem sido homens” (VATTIMO, 1998, p. 70) e de Deus ser chamado de “pai e não mãe” (VATTIMO, 1998, p. 74).

Em suma, para ele (1998), tanto a moral sexual como toda a perspectiva geral acerca de Deus, não somente podem como devem passar, sem receios, por um processo de desmitificação. Isso tornaria a fé “mais fácil” e mais racional o que, para ele, implica em não

¹¹⁰ O princípio da caridade, aliás, torna-se, em Vattimo (1999a), no ponto de convergência entre a hermenêutica niilista e a tradição religiosa do Ocidente. A ética do mundo pós-moderno ou pós-metafísico, que Vattimo também chama de ética hermenêutica, é também baseada na caridade.

¹¹¹ Vattimo se refere a esse tipo de dogmatismo como “superstições metafísicas” (VATTIMO, 1998, p. 73).

¹¹² Como é sabido, Vattimo é homossexual e, além do estudo da filosofia, a questão da moral sexual foi outra razão que o levou a “sair” da igreja (VATTIMO, 1998, p. 70).

se “deixar afastar do ensinamento de Cristo por causa de preconceitos metafísicos”, sejam esses preconceitos frutos da mentalidade cientista ou historicista que considera a fé cristã algo logicamente inaceitável, ou do autoritarismo eclesiástico que, em nome de Deus, estabelece o sentido da revelação na forma de mitos irracionais (VATTIMO, 1998, p. 54). Embora Vattimo acredite que a desmitificação torne a fé mais praticável, ele não sugere um abandono do dogma, mas uma releitura, à luz do horizonte histórico, daqueles aspectos que ele considera particularmente escandalosos:

Em vez de se apresentar como um defensor da sacralidade e intangibilidade dos “Valores”, o cristão deveria actuar como um anarquista não violento, como um desconstrutor irônico das pretensões das ordens históricas, guiado não pela procura de uma maior comodidade para si, mas pelo princípio da caridade em relação aos outros. (VATTIMO, 1998, p. 91).

A caridade, portanto, não somente é uma importante característica da pós-modernidade, como é também o limite da secularização e da interpretação da Escritura. Como princípio evangélico, é o referencial a partir do qual Jesus leu e interpretou toda a Escritura. Essa postura de Jesus evidencia que a caridade se presta, entre outras coisas, para atenuar o peso da letra ou da análise rígida da Escritura que, por sua vez, legitima certos dogmas que são, na perspectiva de Vattimo, tanto impraticáveis como difíceis de serem aceitos racionalmente. Assim sendo, a caridade é também um princípio de enfraquecimento na medida em que atua como diminuidora do rigor dos dogmas e da moral religiosa e permite uma maior proximidade da religião com o pensar racional. Todo esse vínculo estabelecido entre caridade e rigidez na leitura da Bíblia pode ser resumido no conceito de secularização. Em outros termos, embora a caridade seja o limite da secularização, essa é também uma forma de caridade.

4.4. Considerações finais

Vattimo (2001a; Tb. VATTIMO, 2001a) engloba tanto a morte de Deus como o fim da metafísica, sob a categoria do niilismo que, para ele, significa “o fim da crença em uma ordem objetiva do mundo” (VATTIMO, 2004, p. 132).¹¹³ Em outro momento Vattimo afirmou que Nietzsche não enxergou que o niilismo não é somente efeito do anúncio da morte de Deus proferida por ele, mas é, igualmente, da morte de Deus em Jesus descrita nos evangelhos:

¹¹³ De modo circular Vattimo (2007a) também resume todo o processo do niilismo na morte de Deus.

“Não é tão absurdo sustentar que a morte de Deus anunciada por Nietzsche é, em muitos sentidos, a morte de Cristo na cruz narrada pelos evangelhos” (VATTIMO, 2007a, p. 66). Ora, uma vez sustentado esse “absurdo”, não fica difícil para Vattimo afirmar que “os herdeiros mais radicais do princípio antimetafísico, introduzido no mundo por Cristo são o Nietzsche da morte de Deus e o Heidegger doutrina da *Ereignis*” (VATTIMO, 2004, p. 137).

A morte de Deus em Nietzsche, ou a superação do Deus moral, definida no pensamento contemporâneo como o fim da metafísica, não implica, segundo Vattimo (2004), no término da experiência religiosa. Antes, “justamente porque este Deus-fundamento último, que é a estrutura metafísica do real, não é mais sustentável, torna-se novamente possível uma crença em Deus” (VATTIMO, 2004, p. 12). Teixeira coloca que a morte de Deus significa “o fim da estrutura estável do ser, e também qualquer possibilidade de enunciar que Deus existe ou não existe” (TEIXEIRA, 2005, p. 114-115). Rocha (2008), por sua vez, afirma que o Deus que morreu em Nietzsche foi aquele que nasceu da religião cristã e do platonismo cujo legado foi um dualismo intransponível entre o mundo do ser e o mundo do devir.

Vattimo, em vários aspectos, segue a proposta de Hamilton, especialmente no tocante à centralidade da *kenosis* de Jesus e do princípio do amor ao próximo como as únicas formas de se viver num mundo para o qual Deus está morto. O elo entre encarnação e o fim da religiosidade cristã tradicional também pode ser visto como um paralelo da *kenosis* e a religião natural citados por Girard. O deus cristão que morre na teologia de Hamilton, por sua vez, pode ser lido como o deus metafísico de Vattimo. Finalmente, o realizar da esperança cristã no contexto da sociedade humana como sendo a única forma de cristianismo possível fecha a lista de aspectos comuns entre Vattimo e o teólogo radical. Mas Hamilton não foi tomado para se estabelecer as semelhanças entre seu pensamento e o de Vattimo. Suas considerações foram abordadas porque elas resumem, ao menos em parte, a leitura que se tem feito acerca da idéia nietzschiana da morte de Deus.

O conceito de secularização como processo que cumpre a história da salvação, sempre guiada pela idéia da morte de Deus e da *kenosis*, se inspira, segundo Vattimo (VATTIMO, 1998), além de em Heidegger e Girard, também Fiore. A idade do espírito tem a marca da idéia que Vattimo tem do termo espírito. Trata-se de uma época que não se baseia em uma perspectiva rígida da realidade, especialmente no tocante à leitura da Bíblia e dos dogmas da igreja. A etapa final da história da salvação, identificada com a terceira idade de Fiore e com a pós-modernidade, é dominada pelo caráter secundário, ornamental e estético que toma o lugar da verdade objetiva da época metafísica:

o próprio termo “espírito”, “pneuma” significa, em origem, sopro, vento, hálito; algo essencialmente volátil, fugaz, do qual o pensamento já perdeu a memória quando começou a concebê-lo como finalidade evidente e incontestável da autoconsciência. (VATTIMO, 2004, p. 68).

O reino do espírito é também o reino do poético e do estético. Espiritualização, portanto, equivale a estetização, ou como Vattimo prefere “suavização” e “poetização” do real” (VATTIMO, 2004, p. 70). Escutar este anúncio, diz Vattimo, “ainda que somente no plano teórico, já é um modo de preparar a sua realização” (VATTIMO, 2004, p. 72). A espiritualização, porém, não se refere apenas à análise da Bíblia. Ela tem a ver com todos os aspectos da vida pós-moderna: “o efeito do pluralismo cultural, sociopolítico etc., que caracteriza o mundo pós-moderno, é uma espécie de ‘espiritualização’ do próprio sentido da realidade” (VATTIMO, 2004, p. 65). O enfraquecimento das estruturas fortes do ser que parece surgir do triunfo da técnica, é na verdade, o significado que a espiritualização adquire na pós-modernidade. Com isso se pode dizer que espiritualização em Vattimo (1998) tem dois sentidos: um propriamente teológico que refere-se a leitura da Bíblia, e outro de caráter político-social que se refere a esse enfraquecimento do ser no mundo técnico; e tanto o primeiro como o segundo podem ser resumidos na idéia de secularização. Naturalmente a leitura enrijecida das Escrituras que predominou no Ocidente, conforme Vattimo apresenta, está vinculada a conceitos metafísicos, especialmente o de sagrado natural. Esses aspectos, porém, perdem força com a *Verwindung*, a morte de Deus ou com a *kenosis* que são, cada um deles, uma forma de secularização ou ainda, uma leitura espiritual da Bíblia.

Vattimo se utiliza, portanto, das categorias da morte de Deus e da superação da metafísica para falar de uma forma de cristianismo desprovida de valores universais e rígidos, baseado na doutrina da *kenosis*, tendo na secularização a sua forma e linguagem. Essa abordagem acaba por sugerir um tipo ético e secularizado de cristianismo semelhante àquele anunciado na Teologia da Morte de Deus. A idéia geral é de um cristianismo cujos “valores” sejam fracos e surjam de forma histórica no diálogo com o seu tempo.

Em Vattimo, a base da análise filosófica é religiosa, sendo que o destino tanto da filosofia quanto da religião é a secularização. Daí surge os aspectos mais significativos da idéia religiosa de Vattimo que são o negar da herança platônica do cristianismo e o admitir da fé em termos caridade. Essa fé, para ser válida, deve ser realizada na história e fundar-se na aceitação da diferença e do diálogo como forma de se promover o sentido. Sentido esse que se dará sempre em constante troca com a tradição. E é nesse contexto que se pode falar da espiritualização das Escrituras como mecanismo de enfraquecimento, como secularização. É nele também que o ser pôde ser lido como debilitado e a caridade achou novamente a chance de retomar o lugar que havia perdido para a disciplina.

5. CONCLUSÃO

Pretendeu-se, nas análises anteriores, evidenciar a centralidade do tema da secularização em Vattimo. Definir de forma simples o termo, bem como explicar exatamente o papel desse tema na estrutura geral da filosofia de Vattimo não é algo fácil, quiçá, possível de fazê-lo. Como ele mesmo coloca, não existe um significado unívoco para a secularização, conseqüentemente, não se pode perder de vista a ambigüidade do termo. Ao longo de suas obras e artigos ele apresenta várias vezes ditos como: “secularização significa exactamente, e antes de mais, relação de proveniência de um núcleo sagrado do qual nos afastamos e que, todavia, permanece activo mesmo na sua versão ‘decaída’” (VATTIMO, 1998, p. 9). Ou ainda: “Secularização não é apenas redução do sagrado, a alienação do divino, a perda da religiosidade [...] Secularização é, mais fundamentalmente, um aspecto essencial da história da salvação” (VATTIMO, *apud*, PIRES, 2007, p. 198). Noutra momento ele diz também que, embora o Ocidente se considere laico, suas raízes moldam-se pela herança cristã, e é isso que o leva “a falar de secularização ‘positiva’ como traço característico da modernidade” (VATTIMO, 1998, p. 35). E ainda em outro momento Vattimo afirmou: “O sentido em que emprego o termo secularização é exactamente este: uma aplicação interpretativa da mensagem bíblica que a desloca para um plano que não é o estritamente sacramental, sagrado, eclesiástico” (VATTIMO, 2004, p. 60).

Por conta dessas leituras variadas da idéia de secularização em Vattimo, um apontamento objetivo pode reduzir de sentido. De todo modo pode-se dizer que secularização para ele serve para designar fenômenos de enfraquecimento, especialmente do sagrado. Toda essa experiência de enfraquecimento das estruturas fortes é a forma de realiza-se da *kenosis*, identificada também com a secularização, na qual se dá a história salvífica.

O conceito de secularização em Vattimo também fica explicitado à luz do dito nietzscheano da morte de Deus. Na verdade, morte de Deus e secularização são equivalentes em Vattimo. Partindo de uma análise de *A gaia ciência* Vattimo diz que a morte de Deus “pode também indicar-se com outro termo, secularização” (VATTIMO, 1999a, p. 79-80). Matar Deus, enquanto verdade objetiva, enquanto núcleo sagrado regulador e fonte de

violência, torna-se, portanto, o destino do Ocidente e o aspecto decisivo do processo que Vattimo chamou de secularização. Daí abre-se outra conclusão que lhe é equivalente: o destino do Ocidente é a secularização ou a secularização é a resposta do Ocidente ao apelo da sua mensagem religiosa. Isso se dá porque o Ocidente se desenvolveu em torno da leitura e interpretação da Escritura cuja mensagem central é a *kenosis*, o esvaziamento de Deus. Logo, a faceta da filosofia na pós-modernidade, na perspectiva de Vattimo, é essencialmente hermenêutica, uma vez que foi interpretando a Escritura que o Ocidente se formou. Em outras palavras, a ontologia hermenêutica e o fim da metafísica da presença nada mais são do que leituras secularizantes da mensagem cristã (VATTIMO, 2004). Tem-se, novamente, um ambiente apropriado para se apontar mais um sentido de secularização em Vattimo, a saber: uma categoria hermenêutica a partir da qual é interpretado o mundo ocidental, tanto no plano político-social como filosófico-religioso. Talvez seja por isso que algumas vezes Vattimo se refira à sua teoria da secularização como filosofia da secularização (2003a, 59), teologia da secularização (1998, p. 58) e até mesmo doutrina da secularização (VATTIMO, 1998, p. 80). Deveria acrescer aí também a sociologia ou antropologia da secularização, visto que suas idéias são muito dependentes de pensadores como Weber e Girard.

A filosofia de cunho pós-metafísico, portanto, se organiza e se orienta rumo ao enfraquecimento porque ela foi concebida sob essa atmosfera kenótica. Por força da doutrina da *kenosis*, a história salvífica caminha rumo ao enfraquecimento. Assim, a história da metafísica torna-se a história do enfraquecimento. Daí tem-se também que a debilidade do ser no fim da história metafísica equivale ao esvaziamento do cristianismo na história ocidental, cuja conseqüência imediata é o retorno distorcido do religioso ou a aceitação irônica do sagrado. Todas essas manifestações de enfraquecimento presentes no mundo ocidental são paradigmáticas na mensagem bíblica da *kenosis*, sendo todas igualmente aglutinadas por Vattimo em torno da idéia secularização.

Secularização, portanto, é o modo através do qual se atua o enfraquecimento do ser e a secularização por excelência é o esvaziar-se de Deus como *kenosis*. Esse processo é, ao mesmo tempo, o centro e o destino da história salvífica, compreendida por Vattimo à luz dos pensamentos de Joaquim da Fiore René Girard. É a partir dessa secularização e desse enfraquecimento que uma filosofia realmente pós-metafísica encontra os mecanismos

necessários para avaliar criticamente a si própria e também as várias formas do retorno do religioso.¹¹⁴ A filosofia nesses termos é uma parenta secularizada da revelação bíblica ou um equivalente filosófico da mensagem religiosa do Ocidente.

Secularização em Vattimo tem também um estreito vínculo com a modernidade. O desenvolvimento técnico-científico e seus reflexos sobre o sujeito foram vistos pelo cristianismo tradicional como o aniquilar dos valores sagrados. Vattimo enxerga, porém, que todo esse processo está calcado na própria realidade religiosa do Ocidente. Para ele, é perfeitamente razoavelmente reconhecer que todos os aspectos essenciais do mundo ocidental se estruturam tendo como referência as Escrituras hebraico-cristãs. Foi o cristianismo que levou às maiores transformações sociais no Ocidente e tudo se deu pela via da secularização, já bem identificada em Max Weber. Esse entendimento, como visto, está calcado no pressuposto de que tanto a modernidade como o Ocidente são resultantes da mensagem cristã. É nesse momento que fica evidente que, para Vattimo, uma sociedade da interpretação sem limites se configura como o prosseguimento lógico de um mundo que tem por base a Escritura. Assim Vattimo conclui que o enfraquecimento do ser é o próprio sentido da mensagem cristã que fala *kenosis*, cujo equivalente é também a secularização.

Embora secularização em Vattimo signifique o afastamento do sagrado, esse afastamento nunca é plenamente realizado e não implica no distanciamento da matriz religiosa. Tal matriz é mantida, não obstante seja distorcida. Isso se dá porque, seguindo os passos da *Verwindung* de Heidegger, Vattimo não concebe nenhuma idéia pós-metafísica que seja um desligamento radical no qual o que surge nada mais tem do que fica para trás. Uma vez mais, o fio condutor é a idéia de que o capitalismo moderno não acontece como abandono da religiosidade medieval, mas como sua aplicação transformada. O mesmo pensamento Vattimo aplica à filosofia. Segundo ele, as várias metafísicas da história até Hegel, Marx e Comte nada mais são do que análises da teologia da história hebraico-cristã, pensadas fora do contexto teológico original. Desse modo, a secularização para Vattimo é o fenômeno através do qual a sociedade ocidental se desliga das suas matrizes religiosas originais num processo de perda e ganho que resulta da leitura irônica dessa matriz que é, ao mesmo tempo, conservada e esvaziada.

¹¹⁴ Vattimo faz referência a essa idéia em diversas ocasiões (2004; 1998; 2000).

O progresso e a modernidade surgem nesse contexto. Assim, a religião, que ao longo da modernidade, pensou-se estar extinta, retorna na pós-modernidade sob uma forma distorcida, irônica, mas não menos relevante. Ela perde suas características reguladoras (no sentido de oferecer uma verdade ou um fundamento último como fora o deus moral no passado) e assume traços secularizados que se resumem numa maior flexibilidade da leitura das Escrituras e na prática dos dogmas católicos. Vattimo espera que esse amenizar na interpretação da Bíblia crie um ambiente mais leve ou mais fácil para o exercício da fé cristã.

Chega-se, portanto, à sentença final acerca das especulações dos conceitos que envolvem o termo secularização em Vattimo: secularização, com toda a sua carga religiosa, ou principalmente em virtude dela, representa um dos pilares, quiçá, o pilar principal da filosofia vattimiana. Todos os demais aspectos importantes da sua estrutura filosófica – especialmente o pensamento enfraquecido, a hermenêutica niilista e a ontologia do enfraquecimento – podem ser entendidos ou, ao menos, passam pelo que Vattimo concebe como sendo secularização. Assim sendo, a secularização, como aceitação irônica do sagrado quer dizer que a mensagem cristã, seja na vertente agostiniana ou joaquinista, está na base do mundo e do pensar ocidental. E a ironia – que aí se associa aos termos “retomada” e “distorção” – diz respeito ao fato de que o ápice do entendimento do divino passa pela morte do divino. Foi isso que os Evangelhos mostraram com a metáfora da *kenosis* e foi isso também que Nietzsche preconizou e o mundo ocidental vivenciou em fins da modernidade com o apogeu do mundo da técnica científica. Deus morre e é exatamente isso que abre as condições de possibilidade para se falar de Deus e se experimentar a religião no contexto da pós-modernidade. Daí a ironia. Daí a secularização.

REFERÊNCIAS

BIÉLER, André. **O pensamento econômico e social de Calvino**. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990.

BROWN, Colin; LOTHAR, Coenen (Org.). Amor. In. BROWN, Colin; LOTHAR, Coenen (Org.). Amor. **Dicionário internacional de teologia do novo testamento**. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1.

CALVINO, João. **A verdadeira vida cristã**. São Paulo: Novo Século, 2000.

CHAMPLIN. R. N. Joaquim de Floris. In. CHAMPLIN. R. N. Joaquim de Floris. **Enciclopédia de bíblia, teologia e filosofia**. 8 ed. São Paulo: Hagnos, 2006. v. 3.

COX, Harvey Gallagher. **A cidade do homem: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica**. Tradução de Jovelino Pereira Ramos e Myra Ramos. São Paulo: Paz e Terra, 1971.

CULLMAN, Oscar. **Cristo e o tempo: tempo e história no cristianismo primitivo**. Tradução de Daniel Costa. São Paulo: Custom, 2003.

FIORE, Joaquim de. Introdução ao apocalipse. **Veritas**, Porto Alegre, v. 47, n. 3, p. 453-471, set. 2002.

FRANGIOTTI, Roque. “Tudo o que é sólido se desfaz em ar” ou do “pensamento fraco”. **Lumen**, São Paulo, v.7, n.15, p.71-78, jul/nov. 2001.

GIBELLINI, Rossino. **A teologia do século XX**. Tradução de João Paixão. São Paulo: Loyola, 2002.

GIRARD, René. VATTIMO, Gianni. **Cristianismo e relativismo: verdade ou fê frágil?** Tradução de Antônio Bicarato. Aparecida: Santuário, 2010.

HAMILTON, Willian. O que é a “morte de Deus”? In: **Deus está morto?: religião e ateísmo num mundo em mutação**. Tradução de A. de Araújo. Petrópolis: Vozes, 1970.

HEIDEGGER, Martin. **Caminhos da Floresta**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

HIGUET, Etienne A (org). **Teologia e modernidade**. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

LABRUNIE, Claude. **Conceito cristão de história**. 2010. Disponível em <http://www.monergismo.com/textos/historia/conceito_cristao.htm>. Acesso em 01/10/10.

LACOSTE, Jean-Yves. Secularização. In. LACOSTE, Jean-Yves. Secularização. **Dicionário crítico de teologia**. Tradução Paulo Meneses [ET AL]. São Paulo: Paulinas, Loyola, 2004.

LOWITH, Karl. **O Sentido da História**. Lisboa: Edições 70, 1991.

MAIA, Hermistein. **Fundamentos da teologia reformada**. São Paulo: Mundo Cristão, 2007.

MARRAMAIO, Giacomo. **Poder e secularização: as categorias do tempo**. Tradução de Guilherme Alberto Gomes de Andrade. São Paulo: Unesp, 1995.

MENDONÇA, Antônio Gouveia. FILHO, Prócoro Velasques. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990.

MICHAELIS. Débil. In. MICHAELIS. Débil. **Moderno dicionário da língua portuguesa**. Editora Melhoramentos, 2009a. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=débil>> Acesso em: 09 set. 2010.

MICHAELIS. Debole. In. MICHAELIS. Debole. **Dicionário Escolar Italiano-português, português-italiano**. Editora Melhoramentos, 2009b. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/escolar/italiano/index.php?lingua=italiano-portugues&palavra=debole>> Acesso em: 09 set. 2010.

NEW WORLD ENCYCLOPEDIA. Agapê. In. **New World Encyclopedia**. Agapê. 2008. Disponível em: <<http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Agape>> Acesso em: 3 nov. 2010.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

PAIVA, Raquel. A potência do pensamento de Gianni Vattimo para a comunicação. **A Parte Rei**. Madri, n. 54, nov. 2007. Disponível em: <<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/paiva54.pdf>> Acesso em: 03 fev. 2010.

PANNENBERG, Wolfhart. **Filosofia e Teologia: tensões e convergências de uma busca comum**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Paulinas, 2008.

PECORARO, Rossano. **Os filósofos:** clássicos da filosofia. De Ortega y Gasset a Vattimo. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2008. v. 3.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, vol. 13, n. 37, jun. 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69091998000200003&script=sci_arttext#5not> Acesso em: 29 nov. 2010.

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

ROCHA, Alessandro Rodrigues. Morte de Deus e pensamento fraco: contribuições da filosofia pós-moderna à vivência e comunicação da espiritualidade cristã. **Ágora Filosófica**. Recife, ano 2, n. 1, jan/jun. 2008. Disponível em: <<http://www.unicap.br/revistas/agora/numeros/2/arquivos/artigo%201.pdf>> Acesso em: 29 nov. 2010.

ROCHA, Lindomar Mota. A identidade da técnica e o controle do mundo. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de; SOUZA, José Carlos Aguiar de (Org.). **Consciência planetária e religião:** desafios para o século XXI. São Paulo: Paulinas, 2009.

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

SCOPINHO, Sávio Desan. **Filosofia e sociedade pós-moderna:** crítica filosófica de G. Vattimo ao pensamento moderno. Porto Alegre: PUC-RS, 2004.

SENA, Flávio. JÚNIOR, Roberto Lúcio Diniz. Niilismo e religião: para um diagnóstico nietzschiano da contemporaneidade. **Ciências da Religião:** História e Sociedade. São Paulo, v. 5, n. 1, 2007. Disponível em: <<http://www3.mackenzie.br/editora/index.php/cr/article/viewFile/494/311>> Acesso em: 21 out. 2010.

SOUZA, José Carlos Aguiar de. **O projeto da modernidade:** autonomia, secularização e novas perspectivas. Brasília: Liber Livro Editora, 2005.

TEIXEIRA, Evilásio Borges. **A fragilidade da razão:** “Pensiero debole” e niilismo hermenêutico em Gianni Vattimo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

TILLICH, Paul. **História do pensamento cristão.** Tradução de Jaci Maraschin. 2 ed. São Paulo: ASTE, 2000.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da modernidade**. Tradução de Elia Ferreira Edel. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

VATTIMO, Gianni. **As aventuras da diferença**: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche. Tradução de José Eduardo Rodil. Lisboa: Ed. 70, 1988.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger**. Tradução de João Gama. Lisboa: Ed. 70, 1989.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Nietzsche**. Tradução de António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1990a.

VATTINO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo (orgs). **El pensamiento debil**. 2. ed. Madrid: 1990b.

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

VATTIMO, Gianni. **A sociedade transparente**. Tradução de Hossein Shooja e Isabel Santos. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.

VATTIMO, Gianni. **La secularización de la filosofía**: hermenéutica y posmodernidad. Barcelona: Gedisa, 1994. 296p.

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

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

VATTIMO, Gianni. Estamos perdendo a razão? In: LE NOUVEL OBSERVATEUR. **Café philo**: as grandes indagações da filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999b.

VATTIMO, Gianni; DERRIDA, Jaques [orgs]. **A religião**: o seminário de Capri. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'água, 2000.

VATTIMO, Gianni. **A tentação do realismo**. Tradução de Reginaldo di Piero. São Paulo: Instituto Italiano de Cultura, 2001a.

VATTIMO, Gianni. Comprender el mundo-transformar el mundo. In: HABERMAS, Jürgen et al. **El ser que puede ser comprendido es lenguaje**: homenaje a Hans-Georg Gadamer. Madrid: Síntesis, 2001b.

VATTIMO, Gianni. Comunicação e transparência. In: FRANÇA, Vera (org). **Livro do XI Compós 2002: estudos de comunicação e ensaios de complexidade 2**. Porto Alegre: Sulina, 2003b.

VATTIMO, Gianni. A filosofia e o declínio do Ocidente. In: MARTINS, Francisco Menezes; SILVA, Juremir Machado da. **Para navegar no século XXI: tecnologias do imaginário e cibercultura**. 3.ed. Porto Alegre: Edipucrs/Sulina, 2003a.

VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso**. Tradução de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VATTIMO, Gianni. O fim da filosofia na idade da democracia. In: PECORARO, Rossano. **Nilismo e pós modernidade: introdução ao pensamento fraco de Gianni Vattimo**. Rio de Janeiro: Puc Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. Tradução de Eduardo Brandão. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007a.

VATTIMO, Gianni. O pensamento dos fracos. In. **Monográfico Gianni Vattimo**. Revista de Filosofia A parte Rei. N. 54, novembro/2007.

VATTIMO, Gianni. O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco. In. PECORARO, Rossano (Org.). **Filosofia contemporânea: niilismo, política, estética**. São Paulo: Loyola, 2008a.

VATTIMO, Gianni. Não há mais uma única verdade para toda a humanidade: considerações sobre a pluralidade histórica do ser. **Revista da ESPM** (Escola Superior de Propaganda e Marketing), São Paulo , v.15, n.3 , p. 90-99, maio 2008b.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1967.