



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**INSTITUTO DE CULTURA E ARTE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**FRANCISCO ELVIS RODRIGUES OLIVEIRA**

***PENSIERO DEBOLE E TEMPO DO ESPÍRITO EM GIANNI VATTIMO***

**FORTALEZA**

**2017**

FRANCISCO ELVIS RODRIGUES OLIVEIRA

***PENSIERO DEBOLE E TEMPO DO ESPÍRITO EM GIANNI VATTIMO***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC), como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Evanildo Costeski.

FORTALEZA

2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca Universitária  
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

- O47p Oliveira, Francisco Elvis Rodrigues.  
Pensiero debole e tempo do Espírito em Gianni Vattimo / Francisco Elvis Rodrigues Oliveira. – 2017.  
140 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2017.  
Orientação: Prof. Dr. Evanildo Costeski.
1. Filosofia. 2. Pós-modernidade. 3. Cristianismo. 4. Vattimo, Gianni. 5. Pensamento fraco. I. Título.  
CDD 100
-

FRANCISCO ELVIS RODRIGUES OLIVEIRA

***PENSIERO DEBOLE E TEMPO DO ESPÍRITO EM GIANNI VATTIMO***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC), como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Evanildo Costeski.

Aprovada em: \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Evanildo Costeski (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Profa. Dra. Ursula Anne Mathias (Examinadora)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Antonio Glaudenir Brasil Maia (Examinador)  
Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)

## AGRADECIMENTOS

A conclusão e concretização de um trabalho como este produz uma diversidade de sentimentos e emoções: alívio, reconhecimento, alegria, utilidade, realização e assim por diante. Ademais, junto com uma certa insatisfação positiva por querer mais e ir além, o sentimento que creio mais poder expressar é o de gratidão. Ao olhar para trás e ver o caminho percorrido, muitas são as pessoas que por ele passaram e agora não poderia deixar de fazer menção.

Agradeço a Deus, autor da vida. Sigo no desejo de trilhar a senda da caridade e do esvaziamento.

À minha esposa Verônica e nossa pequena Elena, pela compreensão e ânimo constantes. Sem vocês não teria chegado ao fim (ou sequer começado).

À Universidade Federal do Ceará pelo processo formativo que recebi e, ao mencionar a instituição, agradeço a cada professor com quem tive a honra de aprender e me tornar alguém melhor.

Ao querido orientador, Prof. Dr. Evanildo Costeski. Mais do que receber orientação, sua presença, sugestões, companheirismo, motivação e paciência, me levam a admirá-lo e a ter o orgulho de chamá-lo de amigo. Seu conhecimento e humildade conciliados me inspiram.

Ao querido Prof. Dr. Antonio Glaudenir Brasil Maia, pelo carinho e atenção que sempre dispensou, pelos livros, sugestões e análises críticas. Sua palavra amiga e animadora me acompanha desde outras tentativas. Muito obrigado.

À querida Profa. Dra. Ursula Anne Matthias, por aceitar participar da banca examinadora. Mais que isso, pelo seu olhar carinhoso que ultrapassou os meus limites e enxergou onde poderia chegar.

Ao Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto, da Universidade Federal de Santa Maria (RS), pelas preciosas sugestões e pelo envio de artigo, mesmo antes de publicar, confiando em quem nem conhecia. Sua generosidade ficará marcada.

Ao Prof. Dr. Pe. Mauro Mantovani, Reitor da Università Pontificia Salesiana (Roma), também pelo envio generoso de artigo e esclarecimentos inestimáveis.

À Renovação Carismática Católica, pelo amparo na missão e por ser sinal do tempo do Espírito.

A todos vocês, muito obrigado.

## RESUMO

Esta dissertação pretende examinar, a partir da perspectiva do pensamento fraco de Gianni Vattimo, a questão do retorno do religioso no contexto contemporâneo compreendido como pós-modernidade e como tal fenômeno é por ele compreendido como realização de uma era do Espírito. De sua perspectiva, Vattimo realiza uma reflexão a partir da dissolução da metafísica e das grandes narrativas, identificando estes elementos como características da modernidade e, a dissolução destes, como sendo a passagem crítica para o pós-moderno. À luz da aproximação que Vattimo faz de Nietzsche e Heidegger, os respectivos anúncios da morte de Deus e o do fim da metafísica, ganham relevo para sua abordagem sobre o retorno da religião e a proposta de um cristianismo não religioso. Uma vez que Vattimo associa a metafísica com a violência e a crença tradicional associa-se, por sua vez, com a metafísica, este trabalho tenciona demonstrar que a tese do pensamento fraco de Gianni Vattimo surge como agente redutor desta violência metafísica.

**Palavras-chave:** Pós-modernidade. Religião. Cristianismo. Pensamento fraco. Tempo do Espírito.

## ABSTRACT

This thesis intends to examine, from perspective of Gianni Vattimo's weak thought, the question of the return of the religious in the contemporary context understood as postmodernity and how such phenomenon is understood by him as realization of an era of the Spirit. From his perspective, Vattimo makes a reflection from the dissolution of metaphysics and grand narratives, identifying these elements as characteristics of modernity, and their dissolution as the critique passage to the postmodern. In the light of Vattimo's approach of Nietzsche and Heidegger, the respective announcements of the death of God and the end of metaphysics, acquire relevance for his approach to the return of religion and the proposal of a non-religious Christianity. Since Vattimo associates metaphysics with violence, and the traditional belief is associated, in turn, with the metaphysics, this work intends to demonstrate that Gianni Vattimo's thesis of weak thought appears as a reducing agent of this metaphysical violence.

**Keywords:** Postmodernity. Religion. Cristianity. Weak thought. Age of the Spirit.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>8</b>
<b>2 CONDIÇÃO PÓS-MODERNA E FIM DA MODERNIDADE: O ITINERÁRIO FILOSÓFICO DE GIANNI VATTIMO .....</b>	<b>12</b>
2.1 Alguns antecedentes: origem da pós-modernidade na filosofia .....	12
2.1.1 <i>Que é isso, a pós-modernidade?</i> .....	17
2.2 Lyotard e a condição pós-moderna .....	18
2.3 Dos grand récits às petits histoires .....	30
2.4 Vattimo no contexto da pós-modernidade: diálogo com Lyotard .....	33
2.5 A pós-modernidade “de” Vattimo .....	35
2.5.1 <i>Überwindung e Verwindung: ultrapassamento e convalescença</i> .....	37
2.5.2 <i>O fim da história como fim da historicidade: pós-modernidade e comunicação</i> .....	39
2.6 Fragmentação e descontinuidade .....	42
2.7 Nietzsche e Heidegger: influências sobre o pensamento de Vattimo .....	45
2.7.1 <i>Vattimo como leitor de Nietzsche</i> .....	50
2.7.2 <i>Vattimo como leitor de Heidegger</i> .....	52
2.8 Conclusão do primeiro capítulo .....	54
<b>3 PENSIERO DEBOLE E RETORNO DO RELIGIOSO NA PÓS-MODERNIDADE .....</b>	<b>56</b>
3.1 <i>Pensiero debole</i> : horizonte teórico .....	57
3.2 Vattimo, o retorno e a filosofia .....	65
3.3 A “pós-modernização” da religião .....	67
3.4 O retorno da questão religiosa: algumas causas .....	70
3.4.1 <i>Motivos de ordem pessoal</i> .....	70
3.4.2 <i>Motivos de ordem cultural</i> .....	74
3.4.3 <i>Motivos de ordem filosófica</i> .....	77
3.5 O retorno e o cristianismo pós-moderno .....	80
3.6 <i>Mezzo credente</i> : do acreditar pós-moderno .....	85
3.6.1 <i>Kenosis: enfraquecimento das estruturas fortes do ser</i> .....	87
3.6.2 <i>Secularização: produto do cristianismo</i> .....	91
3.6.3 <i>Caridade: expressão do pensiero debole</i> .....	95
3.7 Conclusão do segundo capítulo .....	99



<b>4 HERMENÊUTICA E TEMPO DO ESPÍRITO: VATTIMO E OS ENSINAMENTOS DE JOAQUIM DE FIORE .....</b>	<b>101</b>
4.1 <i>Di spirito profetico dotato</i> : Vida e obra de Joaquim de Fiore .....	102
4.2 Trindade como história.....	105
4.3 Pós-modernidade e tempo do Espírito .....	110
4.4 História da salvação como história da interpretação .....	114
4.5 Evangelho Eterno: secularização, hermenêutica e caridade .....	119
4.6 Conclusão do terceiro capítulo .....	125
<b>5 CONCLUSÃO .....</b>	<b>127</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>131</b>
Obras de Gianni Vattimo .....	131
Outras referências .....	134

## 1 INTRODUÇÃO

Dentro de um conjunto de características a partir das quais podemos identificar a sociedade contemporânea, um termo que surge com cada vez mais força e assentimento é “pós-modernidade”. A discussão sobre o fim da época moderna e sobre o fenômeno do pós-moderno exprime um forte desejo de compreensão da especificidade da nossa época histórica, mas também de nossa própria autoconhecimento. Uma espécie de desejo por descobrir as coordenadas para nosso viver, pensar e saber.

A discussão acerca do tema do moderno já ocupava alguns pensadores no início do século XX (lembramos os da chamada *cultura da crise* como Heidegger, Husserl, Scheler e Spengler, por exemplo). Tal consciência do “fim da época moderna” também pode ser encontrada presente já nas indagações de Nietzsche com o seu niilismo ocidental. Na sua esteira, diversos pensadores irão falar de um certo “pessimismo na civilização”, o que poderá dar abertura para a promoção do renascimento de um irracionalismo ou mesmo do sentimento religioso no século XX ainda nascente.

Todavia, é com o advento da II Guerra Mundial que o termo pós-moderno passa e se tornar de uso mais comum e, mais em particular, a partir dos anos 70 esta discussão passa a ser retomada fortemente, retornando ao centro dos debates culturais. O fato de se colocar em discussão a questão da modernidade, fundamentalmente, indica que a reflexão sobre o pós-moderno adquiriu significado essencial no panorama de nossa cultura contemporânea. A pós-modernidade tem ainda sido muitas vezes entendida como época de transição constante, época de crise, época de niilismo. Significativamente, junto com a noção de pós-moderno, uma série de outros “pós” também surgirão na contemporaneidade: pós-industrial, pós-comunista, pós-materialista, pós-histórico, pós-verdade e assim por diante.

A partir desta conjuntura, esta dissertação tem a pretensão de apresentar, ainda que de modo sumário, o pensamento do filósofo italiano Gianni Vattimo e sua contribuição para a compreensão da definição da pós-modernidade, mais em particular, como neste contexto se insere e é possível uma experiência religiosa, fenômeno que ele percebe retornar neste contexto histórico em que nos encontramos situados.

Um dos motivos pelos quais fomos levados a escolher Gianni Vattimo como principal pensador deste trabalho deve-se, entre outras coisas, ao fato do alcance de suas reflexões. Ainda que nossa proposta esteja delimitada em investigar o fenômeno religioso no contexto da pós-modernidade, a abrangência reflexiva que cobre seu pensamento é bastante grande. Há uma notável pluralidade temática a que se dedica refletir e que poucos âmbitos de

sua reflexão, à luz do *pensiero debole*, ficam sem ser contemplados. Política, religião, ética, estética, ontologia e comunicação são alguns dos pontos de interesse de Vattimo que, com admirável simplicidade e encanto ele os relaciona todos como algo indissociável, mas sempre relacionados entre si. O que, como veremos, termina por ser a característica mesma da pós-modernidade.

Uma breve biografia deste pensador: Gianterisio (Gianni) Vattimo é um filósofo italiano nascido a 4 de janeiro de 1936 em Turim onde, nesta mesma cidade, veio a ser aluno de Luigi Pareyson na Universidade de Turim, com quem estabeleceria grande laço de amizade. Depois, aprofundou seus estudos de filosofia hermenêutica na Alemanha, sob a orientação de Hans-Georg Gadamer e Karl Löwith, na Universidade de Heidelberg. Em 1964, ele assumiu a cátedra de seu mestre e, agora colega, Pareyson, lecionando primeiramente a disciplina de estética e, depois, filosofia teórica. Foi professor visitante em universidades americanas como em Los Angeles e Nova Iorque. Em conjunto com sua atividade acadêmica, Vattimo também atuou como político sendo deputado do parlamento europeu.

Possivelmente nenhum filósofo contemporâneo tenha contribuído tanto para um estudo sobre a pós-modernidade do que Gianni Vattimo. Mais em particular acerca do niilismo pós-moderno. Considerando-se apenas esta observação já estaríamos amparados suficientemente para argumentar em favor da importância de um estudo desta natureza. Ao lado deste debate, Gianni Vattimo insere reflexões sobre política, ética e religião, compondo uma grande tríade sobre a qual assentam-se seus estudos. Seleccionamos, pois, este último elemento como objeto de nossa pesquisa, mas sempre, a exemplo de Vattimo, relacionando com os demais temas que, conforme expusemos, para ele não caminham em separado.

Dito isto, temos que o primeiro capítulo desta dissertação ao qual denominamos *Condição pós-moderna e fim da modernidade: o itinerário filosófico de Gianni Vattimo*, busca situar o pensamento de Vattimo no contexto da pós-modernidade. Para tal finalidade, faremos uma breve passagem traçando as linhas iniciais do pós-moderno e que destacamos como marco a figura do filósofo francês Jean-François Lyotard. Em seguida, após as elaborações acerca do pós-moderno conforme concebe Lyotard, avançaremos para a organização do pós-moderno tal como entende Vattimo.

Para ele, os filósofos-chave em seu pensamento são Nietzsche e Heidegger. Na interpretação de Vattimo acerca destes filósofos está o cerne de sua contribuição para a filosofia italiana e ocidental, sempre trazendo a estes dois como sua maior influência. E, de acordo com Vattimo, foi justamente o estudo destes filósofos que possibilitou o retorno da religião cristã em sua vida. Este episódio não se dá apenas como algo marginal ou

estritamente pessoal, mas norteará suas reflexões dali por diante. Vattimo conduzirá para mais longe sua leitura sobre Nietzsche e Heidegger, encontrando em seus pensamentos uma herança cristã, isto é, o retorno da religião pós-moderna e o conteúdo da mensagem cristã teria as marcas do “fim da metafísica” e da “morte de Deus”. O que termina por nos conduzir à reflexão seguinte.

Assim, o segundo capítulo está dedicado ao estudo da posição que a religião assume na pós-modernidade, de acordo com a concepção de Gianni Vattimo e leva o nome de *Pensiero debole e o retorno do religioso na pós-modernidade*. Como indica o título, principiaremos nossa discussão tratando sobre a tese com a qual Vattimo ficou muito conhecido fora do roteiro italiano – visto que ele já adquirira reconhecimento em âmbito local –, o seu “estilo filosófico” do chamado pensamento fraco (*pensiero debole*), termo que é derivado de um livro homônimo que ele escreveu com Pier Aldo Rovatti (1983) e que conta, ainda, com a participação de outros filósofos que colaboraram nesta coletânea de ensaios.

Ao partir da base teórica Nietzsche-Heidegger, Vattimo desenvolve uma ontologia niilista que, em resumo, trata do enfraquecimento de qualquer estrutura de tipo peremptório que busque se impor sem abertura à discussão e ao diálogo. Por isso, Vattimo identifica a pós-modernidade como era da interpretação. E interpretação, como ele entende, seria a nova *koiné*, ou seja, o idioma corrente desta nossa condição histórica e cultural do século XX. Neste ambiente é que se inscreve a noção de retorno do religioso e de como se dá a experiência religiosa neste contexto hermenêutico, dialogante e de ausência de grandes verdades e grandes narrativas. Nesta época de pensamento enfraquecido, em que o ser reduz-se à sua historicidade e, afinal, época de dissolução da metafísica, a hermenêutica aparece como resultado de um pensamento radicalmente anti-metafísico. E a religião, mais em particular, o cristianismo, se deseja tornar-se plausível nesta época, deve compreender-se como abertura ao outro, em escuta atenta e diálogo constante, enfraquecimento das estruturas fortes. Ou seja, numa palavra, deve secularizar-se.

Finalmente, alcançando o terceiro capítulo, *Hermenêutica e tempo do Espírito: Vattimo e os ensinamentos de Joaquim de Fiore*, demonstraremos como o monge medieval Joaquim de Fiore tem contribuído para a filosofia pós-moderna de Vattimo e seu pensamento religioso. Diríamos que, ao lado de Nietzsche e Heidegger, Fiore seria o fio de ouro que costura o itinerário até aqui trilhado e dá o arremate na tese vattimiana naquilo que se refere à relação pós-modernidade e religião. A obra de Joaquim de Fiore fornece, conforme leitura de Vattimo, uma interpretação contínua para a mensagem bíblica. Ora, se esta época pós-moderna é uma época em que prevalece o caráter hermenêutico da verdade e, por seu lado, a

religião pós-moderna manifesta-se como religião que precisa interpretar continuamente “os sinais dos tempos” que, no dizer de Vattimo, ele chama de cristianismo hermenêutico, então, o trabalho de Fiore ganha nova vitalidade e atualidade. Daí a necessidade de expormos tal relevância do abade no pensamento religioso vattimiano.

Ou seja, a era pós-moderna e pós-metafísica conforme a entende Vattimo estaria assemelhada à chamada “idade do Espírito” ou “tempo do Espírito” anunciado na Idade Média por Joaquim de Fiore. Esta ressignificação e reinterpretação que Vattimo faz de Joaquim, embora apareça de maneira esparsa nos seus escritos alguma referência ao abade, vem adquirindo, a nosso ver, maior importância para Vattimo, porém ainda pouco explorada em trabalhos de ordem acadêmica como este que ora nos propomos. Acreditamos ser ainda um campo a ser perscrutado e desenvolvido, de maneira a dedicar a esta relação Vattimo-Fiore um maior fôlego.

Pensamos estar neste terceiro capítulo o elemento de maior novidade em termos de produção de pesquisa acadêmica e deste próprio trabalho acerca do pensamento vattimiano. Nele confluem as elaborações sobre pós-modernidade, hermenêutica, religião e tempo do Espírito. Afinal, uma espiritualização da leitura dos textos bíblicos – ou, simplesmente, uma leitura espiritual –, conforme será descrito, na realidade, não se encerra apenas no quadro teórico da Escritura ou da religião, mas afeta mesmo todos os outros aspectos da vida social. Seria como o resultado pós-moderno de um processo iniciado na modernidade.

## 2 CONDIÇÃO PÓS-MODERNA E FIM DA MODERNIDADE: O ITINERÁRIO FILOSÓFICO DE GIANNI VATTIMO

No primeiro capítulo desta investigação, teremos como objetivo situar Gianni Vattimo no contexto da pós-modernidade, bem como sua compreensão crítica e interpretação desta condição do mundo contemporâneo. A construção de sua filosofia, mais em particular no tocante a esta matéria do pós-moderno, está alicerçada sob a influência dos filósofos alemães Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger. Assim, a justo juízo, podemos afirmar que a sua tentativa de colocar em relação estes dois pensadores, faz compreender uma espécie de derivação causal entre a época pós-moderna e a interpretação-apropriação que ele faz do pensamento destes dois filósofos, compreendendo haver entre estes uma continuidade teórica. É à luz destes dois pensadores e sua crítica à metafísica que Vattimo assenta sua noção de pós-moderno<sup>1</sup>.

No entanto, antes de iniciar esta exposição da pós-modernidade em Vattimo e a influência recebida de Nietzsche e Heidegger, entendemos apropriado apresentar brevemente o filósofo que talvez diretamente tenha contribuído para a tematização do conceito de pós-moderno em filosofia, a saber, Jean-François Lyotard, de quem Vattimo recupera a noção de pós-modernidade como época em que não possuem mais valor os chamados metarrelatos. De modo que assentaremos esta exposição inicial em dois momentos: iniciando por identificar a noção de pós-moderno a partir de Jean-François Lyotard, conseqüentemente, as bases que este pensador forneceu para o pós-moderno em filosofia, como também as perspectivas que dele Vattimo chega a herdar, por exemplo, o enfraquecimento das cosmovisões de alcance universal, a estabilidade das noções últimas e os pontos de referência seguros e definitivos.

### 2.1 Alguns antecedentes: origem da pós-modernidade na filosofia

Nos anos que seguiram à II Guerra Mundial, viu-se difundir na filosofia a ideia de que o pensamento se encontrava diante de uma “reviravolta”, “viragem” (*Kehre*) ou, para usar outro termo, uma “virada epocal” (*svolta epocale*). Portanto, um momento de mudança radical, aonde chegou-se até mesmo a desenvolver a ideia de um fim iminente da própria

---

<sup>1</sup> Para cada um deles, Vattimo escreveu uma “introdução”: *Introduzione a Nietzsche* (1985) e *Introduzione a Heidegger* (1985), além de dedicar-lhes explicitamente outras obras como *Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione* (1974), *Dialogo con Nietzsche: saggi 1961-2000* (2000) e *Poesia e ontologia* (1967).

filosofia<sup>2</sup> (no sentido de disciplina científica e atividade do pensamento). Já Luigi Pareyson, mestre de Gianni Vattimo<sup>3</sup>, em sua obra *Verità e interpretazione* (1971) também compreendia esta época como um momento delicado para a filosofia: “A filosofia está hoje manifestamente em crise”<sup>4</sup>, diz ele. Outros campos do saber pareciam ocupar o lugar ora reservado à filosofia e esta não encontrando espaço e posto parece não ter mais nada que dizer. Quem toma voz são as outras ciências.

Outras formas de saber e outras espécies de atividades se dividem, ou melhor, disputam entre si o *regnum hominis* e, lutando por se superarem reciprocamente, concordam em não reconhecer à filosofia qualquer missão. Para a mentalidade hodierna, a filosofia já nada mais tem a dizer, porque o campo está dominado pela presença, cada vez mais invasora, da ciência, da arte, da política, da religião<sup>5</sup>.

Seria este o fim da filosofia? Caberia, talvez, lembrarmo-nos da indagação que se coloca Martin Heidegger já nas linhas iniciais de seu ensaio *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* no qual ele se põe – ou impõe – duas perguntas:

“1) Em que medida entrou a Filosofia, na época atual, em seu **estágio final**?”

---

<sup>2</sup> Trazemos aqui à memória o ensaio de Martin Heidegger *O fim da filosofia e tarefa do pensamento* (1964). Como veremos no decorrer desta investigação, Heidegger, juntamente com Nietzsche formam as colunas teóricas nas quais Vattimo sustenta e desenvolve seu pensamento filosófico. Demais, sobre a questão do pós-moderno, além do texto heideggeriano, também poderiam ser elencados no rol de pensadores do fim anunciado da filosofia nomes como o de Marx e Wittgenstein. O primeiro compreendia que o seu fim se daria após a transformação do mundo pela revolução do proletariado e transformação da *práxis*, o segundo asseverava que a filosofia seria supressa e daria espaço (ou se converteria) unicamente à função da linguagem. Já para Heidegger, o “acabamento” da filosofia de que fala está relacionado ao seu fim enquanto metafísica e a dissolução nas ciências da era técnica (*ge-stell*), assim, ao fim e ao cabo, seria para ela um novo começo (Cf. STEIN, Ernildo. *In: HEIDEGGER, Martin. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p.265 (Os pensadores, vol. XLV)).

<sup>3</sup> Cf. ANTISERI, Dario. *Le ragioni del pensiero debole: domande a Gianni Vattimo*. Roma: Borla, 1993 (Epistemologia contemporanea), p. 90). Luigi Pareyson foi um filósofo italiano, nascido em Piasco (1918) e morto em 1991, na cidade de Milão. Sua obra tem versado principalmente sobre filosofia da religião, estética e hermenêutica. Foi professor de Gianni Vattimo na Universidade de Turim (outro aluno ilustre que teve Pareyson por mestre foi Umberto Eco). Das obras de Pareyson destacamos (título original): *Verità e interpretazione* (1971); *Ontologia della libertà: Il male e la sofferenza* (1995. Póstuma); *Filosofia della libertà* (1989); *Filosofia dell'interpretazione* (1988); *La filosofia dell'esistenza e Karl Jaspers* (1940); *Esistenza e persona* (1950), para citar apenas algumas. É considerado um dos grandes “pais” da filosofia hermenêutica contemporânea, ao lado (ou anteriormente) de Gadamer e Ricoeur: “Costuma-se dizer que Pareyson, junto com Gadamer e Ricoeur, está na cabeça deste vasto movimento intelectual que nas últimas décadas tem elevado a hermenêutica (ou teoria da interpretação) à posição de uma nova perspectiva, de uma nova visão do mundo. (...). Já ao final dos anos quarenta, antes, pois, de Gadamer e Ricoeur, Pareyson situava o problema da interpretação no centro de uma reflexão que não se limitava a concebê-la como uma técnica de exegese textual, mas como o ‘órgão’ mesmo da filosofia” (GIVONE, Sergio. *Voz y disidencia: la configuración del espíritu filosófico europeo entre los siglos XIX y XX*. Trad. esp. Carolina del Olmo e César Rendueles, Madrid: Akal, 2001, p. 105).

<sup>4</sup> PAREYSON, Luigi. *Verdade e interpretação* [1971]. Trad. br. Maria Helena Nery Garcez e Sandra Nevez Abdo. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (Biblioteca universal), p. 221.

<sup>5</sup> PAREYSON, Luigi. *Verdade e interpretação*, p. 221.

2) Que tarefa ainda permanece reservada para o pensamento no **fim da Filosofia?**<sup>6</sup>.

Muito em particular, esta sensação estava por demais presente e viva no pensamento europeu, como dissemos anteriormente, nos anos sucessivos à guerra, mas, ainda mais acentuadamente, talvez, pelos anos 70<sup>7</sup>, carregada de uma impressão do fim do projeto moderno de civilização e emancipação. Tal movimento do pensamento manifesta-se, de modo especial, nos pensadores que têm sido denominados pós-modernos (ou do fim do moderno). Igualmente:

Que a modernidade como projeto universalista de “civilização” repousado sobre o otimismo de um progresso tecnológico inelutável, sobre um sentido seguro da história, sobre um domínio racional e democrático de um real entregue às diferentes utopias revolucionárias de um futuro emancipado, entrou em crise nos anos 70: tal é a evidência massiva que unifica os diferentes discursos sobre a pós-modernidade, sejam os franceses ou os internacionais<sup>8</sup>.

A despeito deste movimento ser marcadamente europeu, identificamos que alguns estudos mais recentes originados e produzidos em nosso país também têm identificado certo recebimento de influência deste universo intelectual, conforme podemos destacar a seguir: “O ambiente intelectual dos nossos dias, **também no Brasil**, é profundamente marcado pelo pensamento de um grupo de filósofos, sobretudo franceses, que se convencionou chamar de pós-modernos”<sup>9</sup>.

Ainda que não seja consenso aceitar e compreender que a época em que estamos assentados é chamada pós-modernidade, diversos pensadores passaram a assumir tal terminologia para descrever este itinerário temporal em que nos situamos. Entres estes,

---

<sup>6</sup> HEIDEGGER, Martin. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, p. 269, p. 65. Grifo nosso.

<sup>7</sup> Semelhante ideia para este marco histórico encontramos neste parágrafo de *A condição pós-moderna*, de Jean-François Lyotard: “Pode-se ver neste declínio dos relatos um efeito do desenvolvimento das técnicas e da tecnologias a partir da Segunda Guerra Mundial, que deslocou a ênfase sobre os meios de ação de preferência à ênfase sobre os seus fins” (LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna* [1979]. Trad. br. Ricardo Corrêa Barbosa, 15. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2013, p. 69).

<sup>8</sup> “Que la modernidad como proyecto universalista de ‘civilización’ descansado sobre el optimismo de un progreso tecnológico ineluctable, sobre un sentido seguro de la historia, sobre un dominio racional y democrático de un real entregado a las diferentes utopías revolucionarias de un futuro emancipado, haya entrado en crisis en los años 70: tal es la evidencia masiva que unifica los diferentes discursos sobre la posmodernidad, ya sean franceses o internacionales” (URDANIBIA, Iñaki. *Lo narrativo en la posmodernidad*. In.: VATTIMO, Gianni; et. al. *En torno a la posmodernidad* [1990]. Trad. esp. Luis de Santiago, Barcelona: Anthropos, 1990 (Hermeneusis, v. 9), p. 44).

<sup>9</sup> OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Prefácio. In.: MONTENEGRO, João Alfredo. *O cristianismo no pensamento de Gianni Vattimo*. Fortaleza: Expressão, 2012, p. 7. Grifo nosso.



podemos destacar<sup>10</sup> de modo mais sobrelevado o filósofo francês Jean-François Lyotard (1924-1998)<sup>11</sup>. Ainda que, ora utilizando, ora criticando o emprego desta nomenclatura, podemos também mencionar outros nomes como o sociólogo e filósofo francês Jean Baudrillard (1929-2007), o sociólogo escocês David Lyon (1948), o também sociólogo Michel Maffessoli (1944), Gilles Lipovetsky (1944)<sup>12</sup> e Zygmunt Bauman (1925-2017)<sup>13</sup>. Outros, ainda, como Jacques Derrida (1930-2004) e Paul Ricoeur (1913-2005), embora não falem tematicamente sobre a pós-modernidade, trabalham na esfera deste tipo de pensamento e, em geral, são também considerados filósofos pós-modernos, não obstante estes não terem assim se considerado. Finalmente, apontamos o filósofo italiano Gianni Vattimo (1936), grande expoente da filosofia pós-moderna e, como será posteriormente exposto, teórico do *pensiero debole* – pensamento fraco.

Ocorre que, embora estes e outros pensadores tragam em comum o uso da expressão “pós-modernidade”, nota-se a dificuldade em precisar o que seja ela. O que podemos asseverar é que das “inúmeras discussões sobre o tema da pós-modernidade há uma única convergência: a diversidade conceitual”<sup>14</sup>. Vattimo mesmo reconhece o limite e “fraqueza” que este termo traz consigo, no entanto, tal dificuldade não é por ele compreendida como algo negativo, tampouco algo a ser, por isso, rechaçado. Extraímos esta noção a partir do texto a seguir que nos permite intuir tal asserção. Nele, Vattimo trata sobre outro termo para ele igualmente problemático – *atualidade* – e dispara:

Como se vê, é um termo muito mais vago e difícil de definir. Tem a mesma generalidade e vagueza de palavras como “**modernidade**”, “**pós-modernidade**” e semelhantes. Porém, chamo a atenção para o fato de que, também quando os

---

<sup>10</sup> As indicações dos nomes a seguir estão destacadas, dentre outras obras, em ROCHA. Alessandro Rodrigues. *Filosofia, religião e pós-modernidade: uma abordagem a partir de Gianni Vattimo*. São Paulo: Ideias & Letras, 2014, p. 14 (“Pensadores como Jean François-Lyotard, Jean Baudrillard, Gianni Vattimo, David Lyon, Michel Maffesoli entre outros, assumem o termo pós-moderno, porém com ênfases distintas no que diz respeito àquilo que caracteriza tal condição cultural. Outros como Gilles Lipovetsky e Zygmunt Bauman, utilizam o termo pós-moderno no início de suas reflexões acerca da cultura contemporânea, mas, logo depois o abandonaram por outras categorias (hipermodernidade e modernidade líquida consequentemente)”).

<sup>11</sup> Para iniciar as intentadas exposições sobre a temática da pós-modernidade proposta neste primeiro capítulo, entendemos ser importante fazê-lo a partir deste pensador, uma vez que Gianni Vattimo também o toma por referência, embora dele se afaste em alguns pontos. Pretendemos, sem esgotar a questão, apresentar este recorte da aproximação-afastamento entre o pensador aqui pesquisado em relação a Lyotard. A escolha por Lyotard se faz óbvia por conta de ser ele considerado o marco introdutório do termo pós-moderno em filosofia.

<sup>12</sup> Este, em particular, emprega o termo “hipermodernidade” em crítica ao uso do termo pós-modernidade.

<sup>13</sup> Com o seu uso do termo “consciência pós-moderna”, a fim de indicar o que ele entende como o “fracasso” da modernidade.

<sup>14</sup> ROCHA. Alessandro Rodrigues. *Filosofia, religião e pós-modernidade*, p. 13.

empiristas falam de “experiência”, não usam a palavra em um sentido muito mais preciso<sup>15</sup>.

Destarte, vemos que a construção do pensamento e compreensão que cada um destes pensadores faz de tal terminologia está prenhe de ênfases bem diversas e ambivalentes, o que torna ainda mais complexo o estudo e definição do que seja o pós-moderno como designação desta nossa cultura contemporânea<sup>16</sup>, bem como pesar seu alcance, sua relevância e mesmo as consequências que se poderia ter para algumas das questões que hoje a filosofia enfrenta. No meio deste caleidoscópio polissêmico, desejamos, pois, delimitar nossa pesquisa, e investigar como se dá esta construção do pós-moderno circunscrevendo-a ao pensamento de Gianni Vattimo.

Com efeito, tal perímetro é uma trilha e não um trilho, visto que não minora nossa investigação as ocasiões de colocar Gianni Vattimo em diálogo com outros pensadores, permitindo-nos, com isso, desvelar suas influências, críticas e conexões. Por isso, a fim de alcançar esta empresa, entendemos como condição relevante, iniciarmos com uma breve exposição sobre o pós-moderno a partir da perspectiva de Lyotard<sup>17</sup>, buscando, em seguida, convergências e afastamentos a serem encontradas entre este e o pensamento de Gianni Vattimo. A escolha por principiar nossa investigação desta forma e por este autor, ao nosso ver, justifica-se por ser ele o inaugurador do termo pós-moderno em filosofia, afinal, “nada melhor para a compreensão do ambiente em que se gestou o assim chamado pensamento pós-moderno do que o famoso livro de J.-F. Lyotard ‘La condition post-moderne’”<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> VATTIMO, Gianni. *Adeus à verdade* [2009]. Trad. br. João Batista Kreuch, Petrópolis: Vozes, 2016 (Textos filosóficos), p. 38. Grifo nosso.

<sup>16</sup> Difícil, ainda, é precisar uma datação de início do pós-moderno, talvez tanto quanto de se aceitar consensualmente esta mesma terminologia. A título de exemplo, por vezes o pós-moderno tem sido situado como tendo seu marco iniciador a partir Revolução Francesa (1789); em outros momentos, está colocado a partir do famoso Maio de 68 ou, ainda, tem sido demarcado a partir II Guerra Mundial; visto que a pós-modernidade também é expressão de uso bastante frequente na arquitetura (talvez antes mesmo da filosofia), também é possível encontrar que o seu início teve até local e data precisas, quando da demolição do conjunto habitacional *Pruitt-Igoe* no dia 16 de março de 1972 em St. Louis, Missouri (EUA), marcando, assim, o fim do modernismo [arquitetônico].

<sup>17</sup> Nascido em Versailles, no ano de 1924, Jean-François Lyotard lecionou na França e Estados Unidos. Sua formação é fenomenológico-marxista. Por diversas vezes ele estabelece relação com as posições pós-estruturalistas até, enfim, alcançar sua teorização do pós-moderno. De suas obras, nos valeremos de duas, em particular, visando os fins desta investigação. São elas: *La condition postmoderne* (1979) e *Le postmoderne explique aux enfants* (1986). Lyotard veio a falecer no ano de 1998, em Paris, vitimado de leucemia.

<sup>18</sup> OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Antropologia filosófica contemporânea: subjetividade e inversão teórica*. São Paulo: Paulus, 2012 (Filosofia), p. 59.

### 2.1.1 *Que é isso, a pós-modernidade?*

Mas afinal, o que é isso, a pós-modernidade? Parafraseando Lyotard, nos perguntamos “o que é então o pós-moderno? Que lugar ocupa ou não ocupa no trabalho vertiginoso das questões lançadas às regras da imagem e da narrativa?”<sup>19</sup>. Entendemos que para podermos falar em pós-modernidade faz-se necessário, ao mesmo tempo, tratarmos sobre o contexto histórico em que acreditamos já não poder mais afirmar estarmos situados, qual seja, a modernidade. Esta, por sua vez, pode ser compreendida como aquele momento inscrito no tempo e que representa um tipo muito particular de concepção da realidade e do pensamento que já não tem sido mais aceito contemporaneamente por diversos filósofos contemporâneos, que sustentam mesmo esta vive já o seu ocaso no tempo atual. Uma das razões é que a posição da modernidade<sup>20</sup> é aquela em que se desenvolvem os grandes esquemas que pretendem açambarcar a totalidade da experiência humana, tornando-se marcada por formular um único – unitário – relato. Apesar de manter algumas diferenças da compreensão de Lyotard, vale trazer o pensamento de Lima Vaz no tocante ao seu entendimento sobre a modernidade, o qual acreditamos – ao menos neste fragmento – não distanciar demasiado do de Lyotard. Para ele a modernidade

pretende designar especificamente o terreno da urdidura das ideias que vão, de alguma maneira, anunciando, manifestando ou justificando a emergência de novos padrões e paradigmas da vida *vivida*. Em suma, *modernidade* compreende o domínio da vida *pensada*, o domínio das ideias propostas, discutidas, confrontadas nessa esfera do universo simbólico (...) e que denominamos *mundo intelectual*<sup>21</sup>.

A partir desta perspectiva, dizemos, de modo sintético e inicial, que a pós-modernidade pode ser entendida como a negação da modernidade enquanto sistema válido para se compreender o ser humano, analisado em rígidas categorias, fixas, absolutas e essenciais, associado aos ideais [modernos] de confiança e otimismo que distinguem este momento histórico, valendo-se de um metadiscorso com pretensões autolegitimantes de seu

<sup>19</sup> LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno explicado às crianças: correspondência 1982-1985* [1986]. Trad. port. Tereza Coelho, 2. ed. Lisboa: Dom Quixote, 1993, p. 24.

<sup>20</sup> Seguindo a advertência de Henrique C. de Lima Vaz, manteremos o uso do substantivo abstrato *modernidade* evitando a expressão *mundo moderno* por ser ainda mais abrangente do que o terreno em que pretendemos nos mover. Desejando, com isso, indicar que modernidade no sentido e para as pretensões deste trabalho quer dizer aquele “universo simbólico formado por razões elaboradas e codificadas na produção intelectual do Ocidente nesses últimos [...] séculos e que se apresentam como racionalmente legitimadas” (VAZ, Henrique C. de Lima. *Raízes da modernidade: escritos de filosofia VII*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002 (Filosofia, v. 55), p. 7). Para Lima Vaz, a modernidade constitui o “terceiro grande evento” da história intelectual do Ocidente, precedido pela “razão grega” e a “assimilação da filosofia antiga pela teologia cristã” (*Ibidem*).

<sup>21</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. *Raízes da modernidade*, p. 12.

*status* por meio de algumas grandes narrativas. Exemplo destas, sobressaem-se “dialética do espírito, a hermenêutica do sentido, a emancipação do sujeito racional ou trabalhador, o desenvolvimento da riqueza”<sup>22</sup>.

Numa palavra, a modernidade leva consigo uma forte carga metafísica<sup>23</sup>. Dizemos metafísica para indicar este horizonte no qual a modernidade está situada e caracterizada ao longo de sua história. Carregando ela a pretensão de uma legitimação última, absoluta e universal para os seus resultados. Uma das consequências identificadas com este movimento epistemológico é o fato de silenciar todo *outro* perguntar, ou seja, quaisquer outras posições em contrário, dialogantes ou indagadoras que desejem ir além das conclusões a que se tenham chegado e peremptoriamente estabelecidas pelo pensamento metafísico. Ora, o fato de perguntar além e ao contrário, é considerado como errôneo, pois se dirige na contramão de uma pretensa “verdade já demonstrada” metafisicamente. Em razão disto é que Vattimo equivalet modernidade com metafísica. Esta é a crítica a ser desenvolvida nas páginas seguintes.

## 2.2 Lyotard e a condição pós-moderna

Inicialmente, a pós-modernidade, enquanto objeto de estudo da filosofia – ou, para dizer melhor, a filosofia pós-moderna –, tem, possivelmente, seu marco e origem a partir da obra “A condição pós-moderna”<sup>24</sup> (*La condition postmoderne*), de 1979<sup>25</sup>, de Jean-François Lyotard. Uma vez que se atribui a ele a introdução da noção de pós-moderno em filosofia. Uma espécie de “texto-fundador” da pós-modernidade [filosófica]<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*, p. xv.

<sup>23</sup> Para identificar estas categorias fixas e absolutas, Vattimo utiliza com frequência o termo *Grund* indicando, com isto, o “fundamento que assegura a razão e de que a razão se assegura” (VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna* [1985]. Trad. port. Maria de Fátima Boavida, Lisboa: Presença, 1987, p. 37). De acordo com ele, a metafísica sempre compreendeu o ser sob esta perspectiva fundante, isto é, a noção de metafísica aqui apresentada indica – a despeito da complexidade de definição que o termo reclama – aquele caráter de pretensão de totalidade e absoluto: “a metafísica nasce de uma necessidade primitiva de fundação” (VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación* [1974]. Trad. esp. Jorge Binagui, Barcelona: Península, 1989 (Historia, ciencia, sociedade, v. 216), p. 111.

<sup>24</sup> No Brasil, as primeiras edições traziam o nome *O pós-moderno*. Ao recepcionar críticas pela tradução não fiel ao título original, este foi atualizado e assumiu a forma da tradução com a qual trabalhamos nesta pesquisa.

<sup>25</sup> Curiosamente, como veremos, este é o ano embrionário do pensamento fraco teorizado por Vattimo.

<sup>26</sup> Contudo, também é possível estabelecer uma espécie “co-fundação” (tomando licença com todas as implicações que o uso desta expressão possa acarretar) do pós-moderno em filosofia, considerando Richard Rorty e seu livro *Philosophy and the Mirror of Nature* (“A filosofia e o espelho da natureza”, 1980).

Como se sabe, esta obra *A condição pós-moderna*<sup>27</sup> começou como uma espécie de pesquisa sociológica, a princípio em uma região do Canadá, sobre a condição do saber na sociedade tardo-industrial, a sociedade ocidental desenvolvida. Assim, tratava-se, originalmente, de uma sorte de indagações sobre como se organiza o saber em geral nesta sociedade industrial e avançada. Como nas palavras introdutórias de Lyotard:

Este estudo tem por objetivo a posição do saber nas sociedades mais desenvolvidas. Decidiu-se chama-la de “pós-moderna”. A palavra é usada, no continente americano, por sociólogos e críticos. (...). Aqui, essas transformações serão situadas em relação à crise dos relatos<sup>28</sup>.

Ainda que o termo não tenha sido criado por Lyotard, pois já pelos anos 20 ou 30, começando no domínio da literatura e das artes, já se identificava o uso e aparecimento da expressão “pós-moderno” onde, àquela altura, se referia como uma literatura oposta à moderna (ou modernista)<sup>29</sup>. No que se refere à historiografia e principiando com a crítica dos estados nacionais – característicos da Europa moderna – e dando início a uma estrutura de um tipo de “globalização” política europeia, também neste sentido se poderia falar em pós-modernidade. Então, como vimos, o uso dos termos “pós-moderno”, “pós-modernismo” e “pós-modernidade” vêm sendo empregados antes mesmo que pela filosofia, já nas artes, literatura e, em certas ocasiões, também na arquitetura.

Curiosamente, em entrevista concedida por Lyotard à professora Teresa Oñate<sup>30</sup> no dia 13/12/1986, em Paris, ao ser perguntado sobre esta terminologia e a relação do filósofo entre modernidade e pós-modernidade, responde ele que “o termo pós-modernidade é um ‘falso nome’, um pseudônimo, que tomei inicialmente dos arquitetos italianos e de uma determinada corrente da crítica literária norte-americana”<sup>31</sup>. A resposta continua e, a certa altura, ele diz que a pós-modernidade simplesmente “não pode significar ‘aquilo que vem depois da modernidade’, pois a palavra moderno significa justamente ‘agora e depois de

---

<sup>27</sup> Como o próprio Lyotard esclarece este projeto, inicialmente, não constituiria um livro, mas tratava-se de um relatório, um projeto encomendado pelo governo canadense sobre as perspectivas do conhecimento no futuro, a “posição do saber nas sociedades mais desenvolvidas” (p. xv). Por isso, a razão de Lyotard chamá-lo de um “escrito de circunstância” (p. xvii).

<sup>28</sup> LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*, p. xv.

<sup>29</sup> Por exemplo, neste período este termo já é utilizado pelo historiador londrino Arnold Toynbee em seus volumes de *A study of history*.

<sup>30</sup> María Teresa Oñate Zubía é professora catedrática de filosofia na UNED (Madri).

<sup>31</sup> *El término postmodernidad es un “falso-nombre”, um pseudónimo, que tomé inicialmente de los arquitectos italianos y de una determinada corriente de la crítica literaria norteamericana* (LYOTARD, Jean-François. *Entrevista con Jean-François Lyotard*. A Parte Rei, Espanha, n. 49, p 1-10, 13 dez. 1986 (publicação de jan. 2007). Entrevista concedida a Teresa Oñate, p. 6. Tradução nossa).

agora' será 'agora'”<sup>32</sup>. Portanto, assevera o filósofo, que não se trata do fim de alguma coisa e início de outra, como se fosse uma sucessão encadeada, mas poderia se identificar mais como uma espécie de “melancolia pela legitimidade perdida”<sup>33</sup>. Vattimo manterá esta interpretação de Lyotard da não sucessão da modernidade à pós-modernidade como se fosse um processo contínuo.

Então, retomamos a pergunta, o que seria a condição pós-moderna e por que se tem falado em pós-modernidade? O filósofo francês a situa e define como sendo “o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX”<sup>34</sup>. Assim, a pós-modernidade não seria originariamente tanto uma espécie de estado dado, mas mais se assemelharia a uma determinada condição de tipo vivencial humana. De outro modo, a pós-modernidade não pode ser compreendida como uma época situada depois da modernidade, como se esta fosse uma etapa sucessiva da história, senão que melhor poderia ser dito sobre ela que, a partir do que insinua Lyotard, é algo mais *espacial* do que *temporal*. O que implica dizer que não nos situamos num “depois” da modernidade, senão que “sobre” ela estaríamos.

Colocadas estas bases, já na introdução de seu livro e sem precisar fazer grandes elucubrações, Lyotard deixa claro que a pós-modernidade surge quando começam a despontar descrença e desconfiança nestes grandes relatos universalistas e metafísicos: “simplificando ao extremo, considera-se ‘pós-moderna’ a incredulidade em relação aos metarrelatos”<sup>35</sup>. Portanto, podemos inferir que, ao passo que a modernidade é identificada pelas certezas absolutas e seguranças de verdade, o pensamento pós-moderno, em sendo pensamento de crise, identifica-se opostamente como pensamento de incerteza, descrença e ausência de fundamentos absolutos.

“Afirma-se atualmente que a modernidade está em crise e que ingressamos progressivamente na era da pós-modernidade”<sup>36</sup>. Esta crise é entendida por Lyotard como concessora de emancipação da razão e da liberdade em relação a influência que estes *grandes*

---

<sup>32</sup> No puede significar “lo que viene después de la modernidad”, pues la palabra “moderno” significa justamente “ahora y después de ahora” será “ahora” (LYOTARD, Jean-François. *Entrevista con Jean-François Lyotard*, p. 6. Tradução nossa).

<sup>33</sup> “Melancolía por la legitimidad perdida” (LYOTARD, Jean-François. *Entrevista con Jean-François Lyotard*, p. 6. Tradução nossa). Ao emprego do termo “melancolia” veremos mais adiante que Vattimo utiliza um substituto extraído, por sua vez, da leitura que faz de Martin Heidegger, passando a chamar de *Verwindung*, no sentido de convalescença, ou seja, ela é o operador que permite o salto, por assim dizer, da modernidade para a pós-modernidade.

<sup>34</sup> LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*, p. xv.

<sup>35</sup> LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*, p. xvi.

<sup>36</sup> ALMEIDA, Maria de Lourdes Pinto de. *Pós-modernidade & ciência: por uma história escatológica*. Campinas: Alínea, 2003, p. 77.

*relatos* modernos exercem. Por seu turno, estes são compreendidos por ele como totalitários, convertendo-se danosos para o ser humano por basearem-se em uma homogeneização que tende a eliminar a diversidade e a pluralidade. Exemplo destes grandes relatos diz respeito à justiça e à verdade, ambas em grau semelhante, pois, a estas ideias estão implicadas a noção de linearidade da história<sup>37</sup>, a presença de grandes heróis, e uma espécie de grande objetivo a ser alcançado univocamente pela humanidade etc<sup>38</sup>.

Numa palavra, o pensamento pós-moderno é um pensamento desencantado (termo que Vattimo utiliza com frequência). Isto porque Lyotard vincula e identifica a queda destes grandes relatos justamente com o fim da metafísica, em que esta pretendia elaborar um programa teórico-sistemático a funcionar como uma espécie de “liga” que enleava os mais diferentes acontecimentos históricos como sendo elementos pertencentes a uma única narrativa da qual estavam incluídos. A descrença neste ligame pode ser notada também em Max Weber, que no início do século XX, já mantinha esta compreensão com relação a direção que toma a modernidade rumo ao desencanto: “O destino de nosso tempo, que se caracteriza pela racionalização, pela intelectualização e, sobretudo, pelo ‘desencantamento do mundo’ levou os homens a banirem da vida pública os valores supremos e mais sublimes”<sup>39</sup>.

Voltando a Lyotard, para ele a pós-modernidade é o tipo de saber sobre o qual estão posicionadas as sociedades mais desenvolvidas. Nestas, não são mais plausíveis aquilo que ele denominou os *grand récits* e que são a marca caracterizadora da modernidade e seu pensamento técnico-científico (*Ge-stell*). Ou seja, trata-se dos grandes relatos, metanarrativas (*métarécits*). Estes são, poder-se-ia dizer, os grandes discursos totalizantes, os esquemas multiabarcadores, as grandes explicações oniabrangentes, narrações onicompreensivas, transcendentais ou mesmo universalistas, nas quais se assume uma compreensão de fatos, sejam eles de caráter histórico, científico, religioso ou social, de uma forma absoluta, pretendendo dar uma resposta e solução final (última) e fechada (peremptória) a todo tipo de contingência, como sendo o modo idôneo de explicação da história. Apresentam-se (ou pretendem apresentar-se), portanto, como descrições totais e neutras da realidade.

---

<sup>37</sup> No sentido de compreender a história humana como marcada pelo transcurso de conduzir desde a origem até uma sua meta, uma espécie de avanço teleológico da história que conduz a humanidade rumo à sua consecução e plenificação final.

<sup>38</sup> Cf. LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*, p. xvi.

<sup>39</sup> WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. Trad. br. Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota, São Paulo: Cultrix, 2011, p. 62. Esta tematicamente também aparece alhures em outra obra de Weber, por exemplo, em WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. br. José Marcos Mariani de Macedo, São Paulo: Companhia das Letras, 2004, passim.

De acordo com o filósofo francês, estes grandes modos de conceber a história humana, são características próprias da modernidade. Sendo esta, por sua vez, compreendida como uma época em que a cultura e o modo de ver o mundo<sup>40</sup> emoldura o acontecimento humano nestes grandes esquemas – modelos; relatos (*récits, racconti*). Desta forma, é possível expressar que “o discurso filosófico da modernidade caracteriza-se pelo primado da racionalidade instrumental e pela universalidade dos valores”<sup>41</sup>.

A peculiaridade que têm estas metanarrativas seria a de fornecer uma legitimação do pensar e do agir em termos de progresso e emancipação. E isto com base em uma teoria unificada da história como um percurso direto em direção a um meta-destino pré-estabelecido de natureza positiva (por exemplo, a liberdade, igualdade, e assim por diante). É esta noção de avanço contínuo e progresso emancipatório que possuía a modernidade, pois ela

desde pelo menos há dois séculos, ensinou-nos a desejar a extensão das liberdades políticas, das ciências, das artes e das técnicas, ensinou-nos a legitimar esse desejo porque esse progresso, dizia, deveria emancipar a humanidade do despotismo, da ignorância, da barbárie e da miséria<sup>42</sup>.

Se entendemos que as narrativas são histórias que dotam as pessoas de valores, fornecem explicações e identificam as causas e cadeia de eventos, então, quando lemos uma narrativa, podemos antecipar como os eventos irão se desenrolar dentro desta. Dito isto, por seu turno, as grandes narrativas são, em certo sentido, “grandes teorias” que se esforçam por desvendar estes movimentos da história, bem como oferecer conselhos sobre como as pessoas deveriam conduzir suas vidas, o que pensar e como pensar.

É por isso que os grandes relatos não mais se apresentam na pós-modernidade como um recurso válido. A alternativa pós-moderna lyotardiana está agora centrada no *pequeno relato* local – ou relatos plurais – que está circunscrito ao tratamento dos eventos isolados e fragmentários, portanto, acontecimentos. A história passa agora a ser uma sucessão de intermináveis episódios fortuitos, um conjunto de eventos locais com – diríamos – minirrelatos que a legitima e explica. Com o fim destes grandes relatos legitimadores, vemos emergirem os pequenos relatos, o que caracteriza uma nova condição – agora – pós-moderna da vida humana. Deste modo, com o fim e dissolução da metafísica, possibilitou-se a aparição de relatos plurais, surgimento de novas vozes e uma abertura geral multiplamente ramificada

---

<sup>40</sup> É preciso esclarecer que quando se utiliza este tipo de indicação, “mundo” e “cultura”, está-se aqui referindo-se ao mundo e cultura ocidentais.

<sup>41</sup> SOUSA, Ronaldo José de. *Carisma e instituição: relações de poder na Renovação Carismática Católica*. Aparecida: Santuário, 2005, p. 15.

<sup>42</sup> LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno explicado às crianças*, p. 114.



voltando-se em diferentes direções umas das outras, contrapondo àquela ideia de linearidade, progressividade, ordenamento sucessivo.

Ora, como estes aspectos necessariamente progressivos e emancipatórios não mais se sustentam em nossa contemporaneidade é que pode-se afirmar que, neste sentido, a pós-modernidade fez-se possível exata e precisamente em virtude desta “crise dos relatos”<sup>43</sup> propugnados pela modernidade, já que “essa promessa não foi cumprida”<sup>44</sup>. Diz-se, pois, que a “pós-modernidade, portanto, trouxe, se não o fim, o questionamento dos valores hegemônicos, dos ideais e das instituições da modernidade”<sup>45</sup>. Estas metanarrativas, ou seja, as narrações globais que estão para além das pequenas e específicas narrações, por exemplo, da nossa vida ou da história do nosso grupo social, por alguma razão, não são mais credíveis, foram dissolvidas, isto porque “a realidade dos fatos de nossa história recente desmentiu todas as narrativas de emancipação da humanidade. É o próprio desenvolvimento da modernidade que impede a realização de suas promessas”<sup>46</sup>.

Interessante notar que ele ainda reconhece que esta questão das “grandes narrativas” foi-se tornando sempre mais complexa à medida que o debate sobre o pós-moderno foi sendo debatido no plano internacional<sup>47</sup>. Para tanto, ele procurou esclarecer um pouco mais este significado das metanarrativas em outra obra sua intitulada *O pós-moderno explicado às crianças*, que é alguns anos posterior ao seu famoso e já aqui utilizado livro *A condição pós-moderna*. Em sua fala está:

As “metanarrativas” de que se trata em *A condição pós-moderna* são aquelas que marcaram a modernidade: emancipação progressiva da razão e da liberdade, emancipação progressiva ou catastrófica do trabalho (fonte do valor alienado no capitalismo), enriquecimento da humanidade inteira através dos progressos da tecnociência capitalista, e até, se considerando o próprio cristianismo na modernidade (opondo-se, neste caso, ao classicismo antigo), salvação das criaturas através da conversão das almas à narrativa crística do amor mártir<sup>48</sup>.

Então, com esta citação, indicado está que as metanarrativas são por ele compreendidas como condicionantes de efetivação de um futuro, ou de uma Ideia – com *i* maiúsculo – a ser realizada a orientar todas as realidades humanas. Sem embargo, é com esta assertiva que ele reforça sua tese de que o “projeto” moderno entra em crise e não mais tem

---

<sup>43</sup> LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*, p. xv.

<sup>44</sup> LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno explicado às crianças*, p. 114.

<sup>45</sup> SOUSA, Ronaldo José de. *Carisma e instituição*, p. 19.

<sup>46</sup> OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Antropologia filosófica contemporânea*, p. 61.

<sup>47</sup> Cf. LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno explicado às crianças*, p. 31.

<sup>48</sup> LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno explicado às crianças*, p. 31.

como se sustentar ou legitimar, pois este pensa um ato original fundador com pretensões legitimantes universais, portanto, sem considerar as suas circunstâncias e idiosincrasias, orientando toda a vida humana a um mesmo fim<sup>49</sup>. De forma que tal pensamento totalizante, distintivo da modernidade, entra em crise e, para além de ser abandonado, este perfaz o caminho de uma verdadeira liquidação.

O meu argumento é o de que o projeto moderno (da realização da universalidade) não foi abandonado e esquecido, mas destruído, “liquidado”. Há diversas formas de destruição, diversos nomes que a simbolizam. “Auschwitz” pode ser considerado como um nome paradigmático para o “inacabamento” trágico da modernidade<sup>50</sup>.

Esta incredulidade nos metarrelatos que, para Lyotard, tipifica o pensamento e a condição pós-moderna apresenta a própria pós-modernidade como sendo uma reivindicação maior do papel individual em relação ao universal. A fragmentação já não passa a ser mais considerada como algo negativo, mas, ao contrário, é tida e havida favoravelmente porque permite ao indivíduo a sua libertação das ilusões, dos mitos e utopias. Enfim, a pós-modernidade aparece como época do início do fim dos ideais modernos, de desencanto ante seus projetos e promessas de um futuro melhor que as ciências pretendiam oferecer. Portanto, trata-se de uma época de declínio e suspeita de alguma estrutura de tipo unidirecional; é época de anúncio de um “obituário”: a morte do ideal de progresso (enquanto linearidade, perfectibilidade). Não faz falta invocar o texto prefaciatório desta obra de Lyotard em sua edição brasileira, escrito por Wilmar do Valle Barbosa, em que acreditamos sintetizar bem o que temos apresentado até o momento:

Desde o momento em que se invalidou o enquadramento metafísico da ciência moderna, vem ocorrendo não apenas a crise de conceitos caros ao pensamento moderno, tais como “razão”, “sujeito”, “totalidade”, “verdade”, “progresso”. (...). O pós-moderno, enquanto condição da cultura nesta era, caracteriza-se exatamente pela incredulidade perante o metadiscurso filosófico-metafísico, com suas pretensões atemporais e universalizantes<sup>51</sup>.

Atesta Lyotard, que o novo saber agora está fundado na instabilidade e age por meio de paralogia<sup>52</sup>, isto é, sua validade está local e historicamente situada, e se legitima

<sup>49</sup> Cf. LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno explicado às crianças*, p. 32.

<sup>50</sup> LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno explicado às crianças*, p. 32.

<sup>51</sup> BARBOSA, Wilmar do Valle. Prefácio. In.: *A condição pós-moderna*, p. vii.

<sup>52</sup> Este neologismo de Lyotard refere-se não apenas a um tipo de falsa argumentação racional, senão que a uma categoria de “movimentos” gramaticais do jogo linguístico científico. Conforme a nota de número 211 do último capítulo de *A condição pós-moderna* em que traz: “Não foi possível no quadro deste estudo analisar a forma que toma o retorno do relato nos discursos de legitimação tais que: o sistemático aberto, a localidade, o antimétodo, e

através de um relato *ad hoc*<sup>53</sup>. A única coisa válida seria, pois, a descontinuidade, a paralogia. Fora dela, tudo se torna fábula, ilusão, pressupostos sem legitimação, paradigmas que controlam, mas que não têm fundamento. Deste modo, para que o conhecimento e a ação tenham validade, não devem forcejar nem mesmo se preocupar com o mais além do horizonte local. O mundo agora é o pequeno mundo regional, nacional, grupal, setorial, onde se opera a mesma regra do jogo de linguagem adotado pelo acordo local. A relação entre os diversos jogos de linguagem origina, portanto, um novo jogo.

Instaura-se com o pós-moderno não mais o pensamento totalizante e universal, mas um pensamento multicultural, de pluralidade e diferença. O mundo pós-moderno é caracterizado, por isso, como multiplicidade dos jogos de linguagem que competem entre si e que, portanto, nenhum destes jogos pode mais reivindicar para si aquela legitimidade definitiva de sua forma de pensar e demonstrar o mundo. Possivelmente, o único ponto de convergência e concordância de era pós-metafísica do pensamento em termos de reflexão filosófica seja este: “não admitem uma fundamentação única, última, normativa”<sup>54</sup>.

Convenhamos que os dados do problema da legitimação do saber, estejam hoje suficientemente desembraçados para o nosso propósito. O recurso aos grandes relatos está excluído; não seria o caso, portanto, de recorrer nem à dialética do Espírito nem mesmo à emancipação da humanidade para a validação do discurso científico pós-moderno. Mas, como vimos, o “pequeno relato” continua a ser a forma por excelência usada pela invenção imaginativa, e antes de tudo pela ciência. Por outro lado, o princípio do consenso como critério de validação também parece bem insuficiente<sup>55</sup>.

Com esta deslegitimação da racionalidade totalizadora, põe-se em prática – procede, efetiva-se – aquilo que chegou-se a chamar de “fim da história”<sup>56</sup>. Afinal, a pós-

---

em geral **tudo o que nós agrupamos aqui sob o nome de paralogia**” (LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*, p. 120. Grifo nosso).

<sup>53</sup> Trata-se de um tipo de ideia, teoria ou argumento que indica aquilo que vale apenas para um caso particular, sem pretensões absolutas ou outros casos possíveis, como seria a pretensão do pensamento metafísico (Cf. AUDI, Robert (editor). *Diccionario Akal de filosofía* [1995]. Trad. esp. Huberto Marraud; Enrique Alonso, 5. ed. Madrid: Akal, 2004, p. 336).

<sup>54</sup> VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo (eds.). *El Pensamiento débil* [1983]. Trad. esp. Luis de Santiago, 3. ed. Madrid: Cátedra, 2000 (Teorema), p. 11.

<sup>55</sup> LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*, p. 111.

<sup>56</sup> Já no século XIX encontramos esta referência ao fim da história, particularmente, em Hegel com sua obra póstuma *Filosofia da história*, passando por Marx até o contemporâneo Francis Fukuyama e seu ensaio *O fim da história* (1989), posteriormente tornado livro sob o título *O fim da história e o último homem* (1992). Para Fukuyama, o “fim da história” seria a capacidade de suprir todas as necessidades humanas. Alcançado este estágio, as questões principais seriam atingidas e findariam os fundamentos dos princípios e das instituições. Embora Vattimo faça um contraponto a este último pensador ao dizer: “Não sei se essa situação pode ser chamada de fim da história, no sentido de Fukuyama (1992). Sobretudo porque as coisas continuam a ir adiante e o que parece excluído e apenas e precisamente aquilo que mais desejamos: a conversão, a catástrofe, a revolução” (VATTIMO, Gianni. *Adeus à verdade*, p. 122). Ou ainda: “Não para abandonar-se à tese de

modernidade manifesta que a razão também foi uma narrativa entre outras na história – uma grande narrativa, contudo, uma entre outras. Vivemos a presença da morte dos metarrelatos, uma desconstrução do *cogito* e das utopias de unidade.

Ora, se os metarrelatos são aquelas verdades pretendidas – ou supostamente – universais, últimas ou absolutas, então estas têm a ver com as teorias que estão firmemente estabelecidas na modernidade. Alguns exemplos destes que poderiam ser brevemente arrolados aqui são aqueles que postulam a emancipação da humanidade por meio de discursos legitimantes de projetos políticos ou científicos. Seria o caso da emancipação que se daria por meio da revolução do proletariado (Karl Marx), da evolução da natureza (Charles Darwin), por meio da criação de riqueza (Adam Smith), ou da dominação do inconsciente (Sigmund Freud), ou ainda, o funcionalismo, o feminismo e assim por diante. Estas são todas “grandes narrativas”, tanto no campo do iluminismo, do idealismo ou do marxismo, para Lyotard são todas narrativas totalizantes<sup>57</sup>.

Por exemplo, o iluminismo constitui-se como um metarrelato em sentido de que trazia este a ideia de que a história humana é a história de um esclarecimento contínuo da consciência através do progresso do saber positivo e da ciência. O esclarecimento que se daria com apropriação da realidade e do seu conhecimento objetivo das ciências positivas e com a consequente aplicação na realidade por meio da tecnologia<sup>58</sup>. Por este ponto de vista é que se afirma que ele alberga a metanarrativa, pois este entende que existe um sentido na história humana e que este é a gradual tomada de consciência do mundo através da ciência e da técnica que visam o constante melhoramento da condição de existência da vida humana em geral.

Esta disposição geral da modernidade em definir os elementos de um discurso num discurso sobre estes elementos combina-se com o reestabelecimento da dignidade das culturas narrativas (populares), já no humanismo renascentista, e diversamente no **iluminismo**, no *Sturm und Drang*, na filosofia idealista alemã, na escola histórica na França. A narração deixa de ser um lapso da legitimação. Este apelo explícito ao

---

Fukuyama, segundo a qual a história chegou ao seu fim porque todos estamos no mesmo redil sob um único pastor” (VATTIMO, Gianni. *Ecce comu: como se llega a ser lo que se era* [2007]. Trad. esp. Rosa Rius Gatell y Carmen Castells Auleda, Buenos Aires: Paidós, 2009 (Espacios del saber, v. 73), p. 41). Em que pese estas afirmações, ele também reconhece os vários sentidos a que tal expressão lhe foi atribuída: “Ora, a experiência de ‘fim da história’ parece largamente difundida na cultura do século XX, onde, sob muitas formas, regressa continuamente à espera de um ‘ocaso do Ocidente’” (VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*, p. 10).

<sup>57</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. *Hermenéutica y experiencia religiosa después de la ontoteología*. In.: ORTIZ-OSÉS, Andrés; LANCEROS, Patxi (Eds.). *La interpretación del mundo: cuestiones para el tercer milenio*. Barcelona: Anthropos, 2006 (Hermeneusis, v. 23), p. 44.

<sup>58</sup> Neste sentido é que podemos inferir que o iluminismo estaria vinculado ao positivismo, este compreendido como expressão maior daquele.

relato na problemática do saber é concomitante à emancipação dos burgueses em relação às autoridades tradicionais<sup>59</sup>.

Logo, esta metanarrativa assume que o saber mostra-se legítimo na medida em que favorece a emancipação à liberdade dos povos. Está baseada na possibilidade de estabelecer um nexos entre teoria [“iluminada”] e práxis. De modo que o metarrelato iluminista, pode ser identificado na consciência do pensamento científico-tecnológico, mas que não tem servido necessariamente para melhorar a existência humana, ao contrário, por vezes, criando mais problemas do que os resolvem. Portanto, este metarrelato é invalidado quando se observa certos usos que tem tido a tecnologia e a ciência que, no lugar de libertadores, aparecem como mecanismos totalitários, revelando seu potencial destruidor.

No âmbito do idealismo (e aqui acentuam-se Fichte, Schelling e Hegel) seria, em Lyotard, algo muito semelhante ao metarrelato iluminista, uma vez que o idealista também identifica certo encadeamento histórico e um progressivo desenvolvimento da consciência racional. Esta, ao espiritualizar a realidade material consegue apropriar-se dela, tornando-se mais consciente de si mesma. Com isso, ao passo que o grande relato iluminista era o do saber sobre o objeto, de sua parte, o relato idealista está orientado a ver a história humana como uma progressiva “espiritualização” do homem, ou seja, um gradativo desenvolvimento de sua consciência de si.

O idealismo alemão recorre a um metaprincípio que simultaneamente fundamenta o desenvolvimento ao mesmo tempo do conhecimento, da sociedade e do Estado na realização da “vida” de um Sujeito que Fichte chama “Vida divina” e Hegel “Vida do espírito”. Nesta perspectiva, o saber encontra de início sua legitimidade em si mesmo, e é ele que pode dizer o que é o Estado e o que é a sociedade<sup>60</sup>.

Desse modo, para a metanarrativa idealista, o saber manifesta-se legítimo tendo em vista que não persegue uma finalidade específica, mas conforma-se como conhecimento desinteressado e especulativo que o espírito tem de si mesmo. Este acredita poder justificar o valor das ciências no âmbito do “debate enciclopédico” da vida do espírito.

Ocorre que este otimismo oculto do relato idealista vai à baila, e o exemplo é o de *Auschwitz* ou, ainda, o do totalitarismo soviético, pois embora seja real, não é racional. O devir racional da história que a filosofia de modo otimista tentava explicar (por exemplo, com assertiva de que, em certa medida e de alguma forma, um mal poderia vir a tornar-se ou servir a algum bem).

---

<sup>59</sup> LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*, p. 54. Grifo nosso.

<sup>60</sup> LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*, p. 62.

Cada uma das grandes narrativas de emancipação, seja qual for o gênero a que ele concedeu a hegemonia, foi, por assim dizer, invalidada no seu princípio ao longo dos cinquenta últimos anos. – Tudo o que é real é racional, tudo o que é racional é real: “Auschwitz” refuta a doutrina especulativa. Pelo menos esse crime, que é real, não é racional<sup>61</sup>.

Daí Lyotard afirmar implacavelmente que é “o crime que inaugura a pós-modernidade”<sup>62</sup> e, também em virtude disto, estes metarrelatos idealistas da história humana caíram, foram refutados, não possuem mais sentido, afinal, diante deste quadro, “como poderiam as grande narrativas de legitimação permanecer credíveis?”<sup>63</sup>.

Finalmente, ao elencar o metarrelato marxista, compreende este como uma espécie de junção, mistura ou fusão das concepções anteriores. À medida que o marxismo discorre acerca do fim da alienação, de uma reapropriação de si mesmo por parte do homem, pode ser percebido também algo do grande relato idealista nele presente. Por certo, é forçoso precisar que, à medida que o relato iluminista fala desde uma abordagem espiritual, o relato marxista o faz a partir de uma abordagem materialista.

Seria fácil mostrar que o marxismo oscilou entre os dois modelos de legitimação narrativa que descrevemos. O Partido pode tomar o lugar da universidade – o proletariado, o do povo ou da humanidade, o materialismo dialético, o do idealismo especulativo, etc.; pode daí resultar o estalinismo e sua relação específica com as ciências, que lá estão apenas enquanto citação do metarrelato da marcha para o socialismo como equivalente da vida do espírito. Mas ele pode, ao contrário, conforme a segunda versão, desenvolver-se em saber crítico, postulando que o socialismo não é senão a constituição do sujeito autônomo e que toda a justificação das ciências é dar ao sujeito empírico (o proletariado) os meios de sua emancipação em relação à alienação e à repressão: sumariamente, foi esta a posição da Escola de Frankfurt<sup>64</sup>.

Assim, a metanarrativa marxista, com esta sua tendência de assunção de caráter da forma estalinista de um materialismo dialético, parece reduzir as ciências a uma mera “citação” de si mesma, apresentando-se, por um lado, como o “saber dos saberes” e, de outra parte, propensa a assumir também aquela forma crítica de um saber multidisciplinar (v.g. Escola de Frankfurt) identificando o socialismo com a constituição de um sujeito autônomo e das ciências com todos os meios oferecidos possíveis ao proletariado com vistas a sua emancipação. “O marxismo seria uma ciência voltada para a emancipação da classe

---

<sup>61</sup> LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno explicado às crianças*, p. 42.

<sup>62</sup> LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno explicado às crianças*, p. 33.

<sup>63</sup> LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno explicado às crianças*, p. 33.

<sup>64</sup> LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*, pp. 65-66.

trabalhadora, assim como a economia política clássica teria sido a ciência da ascensão da burguesia”<sup>65</sup>.

De maneira que, com relação a esta grande narrativa marxista, Lyotard avança que o aspecto totalitário também está ali latente (citamos como exemplo o regime comunista e as consequências totalitárias do comunismo soviético): “Tudo o que é proletário é comunista, tudo o que é comunista é proletário: “Berlim 1953, Budapeste 1956, Checoslováquia 1968, Polônia 1980” (e eu não estou a ser exaustivo) refutam a doutrina materialista histórica: os trabalhadores erguem-se contra o Partido<sup>66</sup>.

Para além destas três categorias elencadas de metarrelatos, Lyotard, no seu livro provocativamente intitulado *O pós-moderno explicado às crianças* incorpora ainda outras duas grandes narrativas “nas quais se tenta ordenar a enorme quantidade de acontecimentos”<sup>67</sup>. Estas são a narrativa cristã e a narrativa capitalista.

O pensamento e a ação dos séculos XIX e XX são regidos por uma Ideia (entendo Ideia no sentido kantiano). Esta Ideia é conforme a da emancipação. (...): narrativa cristã da redenção do pecado adâmico pelo amor, narrativa *aufklärer* da emancipação da ignorância e da servidão pelo conhecimento e igualitarismo, narrativa especulativa da realização da Ideia universal pela dialética do concreto, narrativa marxista da emancipação da exploração e da alienação pela socialização do trabalho, narrativa capitalista da emancipação da pobreza pelo desenvolvimento tecnointerindustrial<sup>68</sup>.

Brevemente, o metarrelato do cristianismo é o da salvação das criaturas por meio do amor do filho de Deus. Este relato, em seu viés religioso ou mesmo secularizado segue ainda condicionando à modernidade ocidental. E o metarrelato capitalista é aquele da emancipação da pobreza através do desenvolvimento técnico-industrial.

Tudo o que é democrático é pelo povo e por ele, e inversamente: “Maio 1968” refuta a doutrina do liberalismo parlamentar. O social quotidiano faz claudicar a instituição representativa. – Tudo o que é livre jogo da oferta e da procura é propício ao enriquecimento geral, e inversamente: as “crises de 1911, 1929” refutam a doutrina do liberalismo econômico, e a “crise de 1974-1979” refuta a organização pós-keynesiana dessa doutrina<sup>69</sup>.

Resumindo, temos propugnados os relatos *Aufklärer* da emancipação da ignorância e da servidão por meio do conhecimento e do igualitarismo, o relato especulativo

<sup>65</sup> ALMEIDA, Maria de Lourdes Pinto de. *Pós-modernidade & ciência*, p. 42.

<sup>66</sup> LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno explicado às crianças*, p. 42.

<sup>67</sup> LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno explicado às crianças*, p. 38.

<sup>68</sup> LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno explicado às crianças*, pp. 38-39.

<sup>69</sup> LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno explicado às crianças*, pp. 42-43.

da realização da Ideia universal por meio da dialética, o relato marxista da emancipação da alienação por meio da socialização do trabalho, o relato capitalista da emancipação da pobreza através do desenvolvimento tecnoindustrial e, por fim, o relato cristão da redenção da falta adâmica vencida pelo amor. De uma forma ou de outra, estes relatos modernos carregam em comum o fato de reproduzir a Ideia de que possibilitam a consecução da emancipação da totalidade da espécie humana, findando em liberdade universal absoluta.

### 2.3 Dos *grand récits* às *petites histoires*

Assim, acompanhando Lyotard, pode-se dizer que acontece no pós-moderno um movimento de abandono destes *grands récits* para dar lugar às *petites histoires*. Noutras palavras, não toma mais lugar aquela linguagem geral, mas o que se percebe é o aparecimento de múltiplos discursos, “cada uma das grandes narrativas de emancipação, seja qual for o gênero a que ele concedeu a hegemonia, foi, por assim dizer, invalidada no seu princípio ao longo dos cinquenta últimos anos”<sup>70</sup>. Enquanto a modernidade tinha a pretensão do estabelecimento da subjetividade como princípio construtor da realidade, o mundo pós-moderno desfez os metarrelatos, pois aqueles perderam sua credibilidade, no sentido de progresso ou história singular. O homem pós-moderno não conduz mais sua vida em conformidade com apenas um relato. A vida humana tem-se tornado por demais complexa para isso. Cada região existencial do ser humano como que assenta-se sobre um relato que a justifique, um relato próprio. É o que se tem chamado de microrrelatos. Um relato para cada realidade, não-linearidade, não-progressividade, pluralismo. Talvez, mesmo, ecletismo, porque o indivíduo pós-moderno está submetido a uma avalanche de informações e estímulos os mais diversos, por isso ele não se aferra a nada, não pretende certezas absolutas, não se surpreende, nem mesmo com que suas opiniões sejam constantemente cambiantes. Exemplo deste gosto “eclétrico” e mutável do indivíduo pós-moderno lemos a seguir:

O ecletismo é o grau zero da cultura geral contemporânea: ouve-se *reggae*, vê-se *western*, come-se McDonald’s ao meio-dia e cozinha local à noite, usa-se perfume parisiense em Tóquio, e roupa “retrô” em Hong-Kong, o conhecimento é matéria para concursos televisivos. É fácil encontrar público para as obras ecléticas<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno explicado às crianças*, p. 42.

<sup>71</sup> LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno explicado às crianças*, p. 19.



Antecipando as reflexões de Gianni Vattimo sobre sua contribuição a esta temática que tratamos aqui, mas para sustentar a ideia da citação acima de Lyotard, encontramos em Vattimo citação muito semelhante. Achemos por bem indica-lo nesta altura, a fim de reforçar o que está posto:

Temos observado com frequência, nesta ou naquela situação, a contradição dos jovens antiglobalização que comem no McDonald's, usam sapatos, camisetas e calças rigorosamente de marca, consomem a música e o cinema que chega dos Estados Unidos e, que, no fim das contas, rejeitam aquele poder do qual, na realidade, são os maiores mantenedores, praticamente produtos do mesmo<sup>72</sup>.

Eis aqui uma das principais diferenças entre os grandes relatos da modernidade e os pequenos relatos da pós-modernidade. Cada indivíduo possui diferentes microrrelatos, muito provavelmente desatrelados daqueles metarrelatos, mas que podem até mesmo ser entre si contraditórios, conforme lemos no excerto do texto acima. Isto porque o ser humano pós-moderno não vive – ou ocupa-se, preocupa-se com – esta contradição, uma vez que ele mesmo esquadrinhou cada uma destas esferas até transformá-las em fragmentos.

Pensamento fragmentado é o traço pós-moderno. O homem pós-moderno vive a vida como se esta fosse um conjunto de fragmentos independentes entre si, que podem migrar de posicionamento sem nenhuma sensação de contradição interna<sup>73</sup>. Como os microrrelatos são de tipo pragmático, estes pretendem responder ao critério de utilidade, o que significa dizer que embora sejam cambiáveis, não implica que uma eventual mudança não seja feita sem esforços maiores.

O uso destas linguagens, contudo, não é qualquer um. Ele está submetido a uma condição que se pode dizer pragmática, a de formular suas próprias regras e de perguntar ao destinatário se ele as aceita. Satisfazendo esta condição, define-se uma axiomática, a qual compreende a definição dos símbolos que serão empregados na linguagem proposta, a forma que deverão respeitar as expressões desta linguagem para poderem ser aceitas (expressões bem formadas), e as operações que serão permitidas sobre estas expressões, e que definem os axiomas propriamente ditos<sup>74</sup>.

Destarte, nesta nova racionalidade pós-moderna não estaria mais constado aquele prefixo, aquela partícula *meta*, uma vez que não mais se admitem as metanarrações como fios condutores para interpretar o passado ou para prospectarem o futuro. Trata-se, ao revés, de uma forma de racionalidade local estabelecida de quando em quando como um tipo de

---

<sup>72</sup> VATTIMO, Gianni. *Ecce Comu*, p. 26.

<sup>73</sup> Esta característica também terá forte incidência sobre o fenômeno religioso pós-moderno. Esperamos demonstrar a seguir.

<sup>74</sup> LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*, p. 77.

validação limitada, possivelmente a exemplo daquele princípio de falseabilidade de que falava Popper, isto é, que vale enquanto não é falseado, refutado.

Se nos voltarmos às últimas páginas de *A condição pós-moderna*, leremos ainda um comentário a respeito do “contrato temporário”. À ideia acima de Popper e seu princípio de falseabilidade, Lyotard acrescenta que esta também se faz presente, por exemplo, nas relações sociais como é o caso do assim chamado “casamento temporário” – uma espécie de convivência *ad experimentum* – cada vez mais comum e presente nas relações afetivas atualmente. E não apenas no tocante à união amorosa, mas tal critério incide também no modo de participar nas associações, na vida e nas demais relações sociais como um tipo de condição que dura e vai bem “até que...”, o que indica o caráter transitório e não duradouro destes vínculos. Em outras palavras, esta realidade do pensamento atende à nova lógica do provisório.

Esta orientação corresponde à evolução das interações sociais, onde o contrato temporário suplanta de fato a instituição permanente de matérias profissionais, afetivas, sexuais, culturais, familiares e internacionais, como nos negócios políticos. A evolução é, assim, equívoca: o contrato temporário é favorecido pelo sistema por causa de sua grande flexibilidade, de seu menor custo, e da efervescência de motivações que o acompanha, sendo que todos estes esforços contribuem para uma melhor operatividade.<sup>75</sup>

Sendo assim, na visão de Lyotard, este fenômeno traria algo de positivo, como sendo uma espécie de fenômeno libertador-emancipatório, pois alcança como conclusão que o saber pós-moderno é um tipo de saber que parte do reconhecimento do caráter polimórfico dos jogos linguísticos e se concretiza no quadro de uma racionalidade plural tendo em vista uma legitimação fluída, parcial e reversível, o traria como resultado, por exemplo, uma menor dependência de alguma pertença definitiva ou de uma identificação profunda.

#### **2.4 Vattimo no contexto da pós-modernidade: diálogo com Lyotard**

Pois bem, alcançamos agora o pensamento de Gianni Vattimo – que, de certa forma, considera-se herdeiro de Lyotard – e, uma vez colocados os pressupostos da senda lyotardiana nos quais Vattimo está assaz trilhado, cabe-nos indagar onde ele está posicionado com relação ao discurso do filósofo francês sobre a pós-modernidade e quais são os

---

<sup>75</sup> LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*, p. 119.

acréscimos, modificações e contribuições que ele faz a este pensador e a esta condição em que nos situamos epocalmente.

Sabe-se que, depois de Lyotard, a discussão sobre esta temática encaminhava-se praticamente para o seu fim. Tanto o filósofo francês quanto J. Habermas<sup>76</sup> teriam dado por resolvida a sua polêmica ao passo que ia se avizinando a década de 90. Vattimo, aparentemente na contramão, retoma e recolhe destes autores suas ideias, continuando o debate e impulsionando-o mais além, em particular, a partir de seu trabalho *La fine della modernità* (1985), que conferiu mais forma e vigor à discussão, enquanto parecia, com isso, começar a desligar-se da ideia original de seu criador.

Ainda acompanhando Lyotard, Vattimo também faz a leitura de que a pós-modernidade implica uma pluralidade que não seja dominável do ponto de vista central, mas que esta exige outro tipo de legitimação, por isso, ele retoma e assume o vocábulo “metarrelato” (*metaracconto; metanarrazione*) e sua tese que compreende a pós-modernidade como a época em que estes deixam de ter valor<sup>77</sup>.

Os “grandes relatos”, aqueles que não se limitavam a legitimar, em sentido narrativo uma série de fatos e comportamentos, mas que na modernidade e sob o impulso de uma filosofia cientificista buscaram uma legitimação “absoluta” numa estrutura metafísica do curso histórico, perderam a credibilidade<sup>78</sup>.

Mais uma vez a exemplo de Lyotard, Vattimo também percebe, identifica algum avanço na atenção posta sobre a questão da pós-modernidade. É possível acrescentar, ainda,

---

<sup>76</sup> Fazemos tal afirmação a partir da leitura do texto *Etica dell'interpretazione* no qual Vattimo discute com ambos os filósofos e expõe sua visão sobre esta matéria. Em especial, tal reflexão pode ser encontrada no primeiro capítulo deste ensaio que recebe o título *Postmodernità e fine della storia* (pp. 13-26). Não nos deteremos em confrontar as teses de Lyotard e Habermas, mas reenviamos, ainda, ao ensaio de Richard Rorty (1991) em que ele põe em relação estes dois filósofos e as abordagens do pós-modernos e do metarrelato. Contudo, nos atrevemos a dizer brevemente que Habermas entende a pós-modernidade como um esgotamento do modelo da modernidade, como o ocaso de ideias e práticas sociais de tipo linear. Ou seja, não renuncia à modernidade, mas a entende como um projeto inacabado (mas não falido). Por sua vez, Lyotard, como temos buscado expor, argumenta contra a falta de credibilidade destas concepções universalistas. Portanto. Ele sustém que a modernidade não é um projeto inconcluso ou esquecido, senão que, mais propriamente, destruído, liquidado (veja-se em RORTY, Richard. *Habermas and Lyotard on postmodernity*. In.: *Essays on Heidegger and others*. New York: Cambridge University Press, 1991, pp. 164-176).

<sup>77</sup> A título de curiosidade e sem pretender exaurir com mais uma definição, é interessante notar que, durante um debate entre Gianni Vattimo e René Girard, este último equivale, ainda, estas “grandes narrativas” à “ideologia” (Cf. GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. *Verità o fede debole? dialogo su cristianesimo e relativismo*. Massa: Transeuropa, 2006, p. 41). Sintetiza, a nosso ver, numa palavra, aquilo que temos delineado a partir do percurso reflexivo que fizeram os autores ora expostos – Lyotard e Vattimo.

<sup>78</sup> “I “grandi racconti”, quelli che non si limitavano a legittimare in senso narrativo una serie di fatti e comportamenti, mas che nella modernità e sotto la spinta di una filosofia scienista hanno cercato una legittimazione “assoluta” in una struttura metafisica del corso storico, hanno perduto credibilità” (VATTIMO, Gianni. *Etica dell'interpretazione*. Torino: Rosenberg & Selier, 1989 (Ermeneutica, v. 5), p. 14. Tradução nossa).

que um certo reconhecimento de que a pós-modernidade todavia continua como um tipo de relato, mas, desta vez, aparece o seu caráter enfraquecido e, por isso, é mais “preferível” em relação ao relato “forte” da modernidade. O relato pós-moderno, para Vattimo, carrega algo de niilista e precisamente aí reside sua legitimação. Se se continua a sustentar a consideração de que a pós-modernidade é um relato, evita-se a queda numa mera e simples defesa de uma pluralidade irreduzível de razões locais, o que, por seu turno, poderia derivar num insustentável relativismo.

No entanto, seria necessário imputar a Lyotard uma possível “falta de consciência” de que seu percurso reflexivo crítico às metanarrativas e a não mais aceitação da vigência de sua validade terminou por criar um novo tipo de metarrelato em que o próprio relato do fim dos metarrelatos se transformou, por seu turno, numa outra metanarrativa, refutando a si própria pela mesma tese que antes a certificava<sup>79</sup>. Uma vez que, para Lyotard, a dissolução dos metarrelatos é definitiva, não seria esta asseveração também um metarrelato?<sup>80</sup> Vattimo observa a lacuna deixada por Lyotard e propõe esta mesma indagação que citamos acima, mas colocada sob outra forma: “O que significa afirmar que os ‘metarrelatos’ foram invalidados senão voltar a propor, por sua vez, um ‘metarrelato’?”<sup>81</sup>. Sobre esta radicalização da pretensão de legitimação Vattimo assume que

é verdade, como disse Lyotard, que a pós-modernidade é o fim dos metarrelatos, das grandes interpretações globais (ilustração, idealismo, positivismo, marxismo) da história humana, mas se este “fim” dos metarrelatos não deve aparecer (como parece que acaba por acontecer com o próprio Lyotard) com o descobrimento que uma verdadeira estrutura do ser, que excluiria os metarrelatos, deverá se apresentar, por sua vez, ao contrário, como o resultado de um assunto do qual oferece uma leitura precisa<sup>82</sup>.

---

<sup>79</sup> Da extração das leituras e cotejamentos feitos entre a compreensão lyotardiana e vattimiana sobre o pós-moderno, inferimos que Lyotard não alcança as conclusões niilistas a que Vattimo chega e que depois as vincula à sua noção de pós-modernidade. Lyotard parece apenas atingir a decisão de que os relatos de emancipação não nos valem mais, produzindo certa medida de desconfiança geral para com o pensamento racional, positivista. Por isso, para ele, a solução seria, como vimos, uma espécie de “habilitação” dos relatos locais, regionais – os pequenos relatos. Todavia, estes não deixam de ser racionais, embora não mais carregados de aspecto totalizante, e tampouco seguros e confiantes daquele caráter emancipatório. De certo modo e por algum caminho percorrido, seria possível fazer uma leitura de Lyotard na qual se enxergaria também um nível de cumprimento daquele “enfraquecimento” (*indebolimento*) que Vattimo chegará a postular. No entanto, é preciso divisar que este *indebolimento* percebido a partir de certa leitura em Lyotard não carrega – ao menos não nos aparece – a conotação ontológica expressa no pensamento vattimiano.

<sup>80</sup> Cf. RÖMER, Margot. *La transestética postmoderna*. Caracas: Fundación Banco Mercantil; Universidad Católica Andrés Bello, 2003, p. 66 (“la disolución de los metarrelatos es definitiva, pero, ¿no es esa aseveración, dice Vattimo, también un metarrelato?”).

<sup>81</sup> “Che cosa significa affermare che i “metaracconti” sono stati invalidati, se non proporre a própria volta un “metarraconto”? (VATTIMO, Gianni. *Etica dell’interpretazione*, p. 15. Tradução nossa).

<sup>82</sup> VATTIMO, Gianni. *Nihilismo y emancipación: ética, política, derecho* [2003]. Trad. esp. Carmen Revilla, Barcelona: Paidós, 2004 (Biblioteca del presente, v. 26), p. 117.

Vemos que progressivamente Vattimo nos conduz pelos caminhos que suas reflexões vão abrindo e mostrando que a pós-modernidade, do modo por ele entendido, é interdependente da modernidade e que dela se distancia, ao mesmo tempo, sem deixá-la de lado, sem abandoná-la. Portanto, reforçamos, não há ideia de uma superação, senão que esta relação e aproximação da modernidade é por ele verificada como “recuperação-revisão-convalescência-distorção”<sup>83</sup>: o que equivale à *Verwindung*. Nesta altura percebemos dar-se certo o distanciamento da postura de Vattimo daquela postulação realizada por Lyotard, onde Vattimo explicitamente assume seu próprio caminho e estilo de pensamento com relação a esta matéria.

Os conceitos-guia que aqui nos servem não podem ser nem aquele do fim dos “metarrelatos” de Lyotard – por demais “catastrófico” ao nos apresentar a modernidade como já abandonada toda ela às nossas costas –; nem aquele da comunidade ilimitada da comunicação – que retoma simplesmente o projeto da subjetividade emancipatória moderna. (...). Podem, em vez disso, nos guiar os conceitos heideggerianos – mas já radicados em Nietzsche – de *An-denken* e de *Verwindung*<sup>84</sup>.

Finalmente, qual seria a saída – se houver alguma – vislumbrada por Vattimo? Ora, para ele, a pós-modernidade deve ser concebida como o momento da história do ser em que se desfazem as estruturas fortes, com isso, o ser vive o seu declinar. De tal forma que, se reconhecermos que também a teorização acerca do pós-moderno apresenta-se como mais um relato, provavelmente não deveríamos simplesmente dizer que não existem mais os metarrelatos da modernidade (não mais o idealismo, não mais o marxismo, não mais o iluminismo), mas devemos e podemos colocar a pergunta sobre como tal fato ocorreu, isto é, como esses metarrelatos chegaram a perder sua autoridade. É o que trataremos de buscar responder e expor nas linhas a seguir.

## 2.5 A pós-modernidade “de” Vattimo

Vattimo aproxima o moderno do pós-moderno contrastando os valores e pressupostos que estão associados a estes dois termos. A modernidade, que ele chega a

---

<sup>83</sup> “represa-rassegnazione-convalescenza-distorsione” (VATTIMO, Gianni. *Etica dell’interpretazione*, p. 17. Tradução nossa). Esta noção é tomada a partir de Heidegger, tornando-se central no pensamento vattimiano.

<sup>84</sup> “I concetti guida che qui ci servono non possono essere né quello di fine dei “metaracconti” di Lyotard troppo “catastrofico” nel presentarci la modernità come ormai tutta alle nostre spalle; né quello di comunità illimitata di comunicazione – che riprende semplicemente il progetto della soggettività emancipatória moderna. (...). Possono invece guidarci i concetti heideggeriani – ma già radicati in Nietzsche – di *An-denken* e di *Verwindung* (VATTIMO, Gianni. *Etica dell’interpretazione*, p. 18. Tradução nossa).

apontar o seu início por volta do final do século XV, o “início oficial da idade moderna”<sup>85</sup>, está associada ao pensamento ilustrado, ao racionalismo iluminista e, por conseguinte, ao fundacionalismo<sup>86</sup>. Por exemplo, ele faz alhures referência a Descartes, como o prototípico filósofo moderno, que buscou estabelecer certas bases de conhecimento acerca do objeto pensado e emitindo com o famoso *cogito ergo sum*, a sua declaração mais incontestável para o indivíduo e que sobre tal acerto estaria fundado o conhecimento.

Portanto, Vattimo também<sup>87</sup> concebe que esta confiança extremada na verdade e no fundacionalismo é característica notoriamente do pensamento moderno. Este pensamento fundacional também acarretará efeitos com relação ao entendimento que se tinha da vida e da história humanas. Para exemplificar, e de maneira bem lassa, o valor que mais afeta a vida moderna é o valor da “moda”, da “novidade” que está corrente, numa palavra, “modismo”. Versa-se sobre categoria de “novo”, ou seja, “época do ser pensado sob o signo do *novum*”<sup>88</sup> que substitui a anterior, em razão da novidade que traz consigo. Ora, superação de uma novidade pela outra, é um movimento imparável, pois uma novidade envelhece e logo é substituída por outra. Como resultado “desencoraja toda a criatividade ao mesmo tempo que a exige e a impõe como única forma de vida”<sup>89</sup>.

Nesta perspectiva, a modernidade pode ser entendida como uma “época em que se torna valor determinante o fato de ser moderno”<sup>90</sup>. Mesmo correndo o risco de cair em uma tautologia com esta sentença, Vattimo segue no raciocínio e diz que esta é também uma época em que o artista é pensado como um “gênio criador”<sup>91</sup>, o que abre justamente o caminho a este modo pensar e valorizar o – e cada vez mais, sempre mais – novo, original. Por isso, “a

---

<sup>85</sup> VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente* [1989]. Trad. port. Hossein Shooja e Isabel Santos, Lisboa: Relógio d’água, 1992, p. 8. A mesma expressão acha-se no ensaio de Vattimo *Posmodernidad: ¿Una sociedad transparente?* In.: En torno a la postmodernidad, p. 9 (“fecha en que ‘oficialmente’ se pone el comienzo de la edad moderna”). Em verdade, trata-se do mesmo texto publicado em dois veículos, o que aqui trabalhamos sob o título português “*Pós-moderno: uma sociedade transparente?*” incorporou-se ao livro supracitado *A sociedade transparente* (*La società trasparente*, publicado por *Garzanti Editore* em 1989 e tendo sua versão em Portugal lançada pela *Relógio d’água* em 1992) e o outro, onde Vattimo comparte seu ensaio com outras mãos dando origem ao texto em sua versão espanhola.

<sup>86</sup> Ainda que ao longo da história da filosofia este termo tenha recebido diversas significações, aqui a empregamos conforme entende Vattimo no seu sentido mais geral, ou seja, o de fundamento (*Grund*), causa, sentido e razão de ser (Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia* [1971]. Trad. br. Alfredo Bosi, 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 474). Ainda pode querer indicar a tentativa de uma explicação precisa da natureza do conhecimento ou da justificação, aparecendo, assim, como teoria epistemológica baseada em crenças fortes, certas e seguras que se erguem na construção do conhecimento (Cf. AUDI, Robert (editor). *Diccionario Akal de filosofía*, pp. 444-446).

<sup>87</sup> Neste ponto congruente com Lyotard.

<sup>88</sup> VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*, p. 134.

<sup>89</sup> VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*, p. 132.

<sup>90</sup> VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*, p. 7.

<sup>91</sup> VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*, p. 8.

lógica da modernidade é a lógica do tempo linear, como processo contínuo e unitário que caminha para o melhor – ao menos segundo a visão ilustrada da modernidade”<sup>92</sup>. Tal categoria de pensamento não era, segundo Vattimo, referência em épocas anteriores à modernidade, ao contrário – afirma –, valorizava-se precisamente a permanência, as repetições e paradigmas, pois entendia-se que “a imitação dos modelos era um elemento de extrema importância”<sup>93</sup> até mesmo de segurança e identidade social e comunitária.

### 2.5.1 *Überwindung e Verwindung: ultrapassamento e convalescença*

Como, então, se daria a passagem da modernidade à pós-modernidade para nosso Vattimo? De saída, ele argumenta que a modernidade não pode ser superada criticamente, porque é propriamente esta categoria de novidade e superação crítica que constitui o pensamento moderno. Sendo assim, ele admite não ser possível sair da modernidade, nem da metafísica, pela simples via da superação (*Überwindung*)<sup>94</sup> ou da mera crítica, pois isto ainda implicaria a permanência no horizonte moderno e fundacional. Por isso, a atitude com relação ao metarrelato moderno deve ser a da *convalescência*: sofremos os efeitos de sua presença passada, mas ainda não nos recuperamos o suficiente para poder contribuir como algo novo e alternativo.

O pós-moderno compreendido por Vattimo carregaria uma espécie de manutenção de vínculo com o moderno, em termos de *aceitação-distorção*, a um só tempo, trazendo em si as “marcas” da modernidade. Se transformarmos esta declaração em uma imagem, de uma maneira bem rudimentar, poderíamos ilustrar com o seguinte: não se trata de pôr de lado ou apartar algo, como quem pretende apagar um erro ou jogar fora uma roupa velha (este é o sentido de *Überwindung*), mas a alegoria aqui estaria próxima da de alguém que carrega em seu corpo os sinais de uma enfermidade por que passou e da qual ainda segue convalescendo (eis aqui a *Verwindung*)<sup>95</sup>. Por isso, o pensamento pós-moderno não chega abandonar por

<sup>92</sup> VATTIMO, Gianni. *Nihilismo y emancipación*, p. 69.

<sup>93</sup> VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*, p. 8.

<sup>94</sup> Apenas como adiantamento podemos dizer que com termo *Überwindung* Vattimo faz alusão às intenções heideggerianas de quem carrega grande influência em sua teorização, conjuntamente com Nietzsche. Vattimo emprega este termo em certo sentido semelhante àquele de *aufhebung*, para indicar uma superação ou supressão dialética de um estado em relação ao outro. O termo que Vattimo se vai utilizar para confrontar a *Überwindung* será *Verwindung*, querendo indicar uma relação “de aceitação, de continuação, de (dis-)torção” (VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia* [1994]. Trad. br. Raquel Paiva, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, p. 81). Mais adiante trataremos detidamente esta questão.

<sup>95</sup> Esta ideia está bem comentada na nota n.º 14 do capítulo IV (*Religião*) em VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação*, p. 87: “É o termo que Heidegger utiliza para indicar a relação a relação que, para ele, o pensamento mantém com a metafísica: que é reconhecida no seu caráter de esquecimento do ser; portanto, seria,

completo o moderno, como dissemos, mas também já não está mais “preso” a estes seus discursos. Vattimo compreende esta relação ainda com outro vocábulo alemão: *An-denken*, isto é, a relação entre um e outro momento do pensamento (moderno e pós-moderno) está baseada na re-memoração do ser que, a exemplo da *Verwindung*, é a atitude dis-torcionante em relação aos discursos herdados, transmitidos<sup>96</sup> pela metafísica.

a metafísica não pode ser objeto de uma superação, como se fosse um erro do qual nos libertamos mediante a crítica, (...) a modernidade não pode ser *superada criticamente*, porque justamente a categoria de superação crítica lhe é constitutiva; não se pode sair da modernidade – ou da metafísica – através da via da superação – ou da crítica –, porque isto significaria permanecer precisamente dentro do horizonte moderno, da fundação, do historicismo<sup>97</sup>.

Vemos, portanto, que esta característica do pensamento moderno, a saber, aquele “em que dominam as categorias de novidade e de superação”<sup>98</sup>, já não se sustenta, uma vez que tal noção de superação (*Überwindung*) indicaria uma substituição de uma verdade por outra “mais verdadeira” e, como nos indica o pensamento pós-moderno, a *Überwindung* acaba cedendo espaço para a *Verwindung*<sup>99</sup>, ou seja, para a aceitação-distorção. Esta noção retirada de Heidegger pretende substituir aquelas pretensões da modernidade de estabelecer o novo sucede a outro novo e assim continuamente. Com isso, a *Verwindung* não carrega a pretensão de uma superação por algo mais novo e mais forte que o estágio anterior. Desse

---

então, ‘superada’ (*überwunden*); mas, por não se tratar de corrigir o erro da metafísica com uma visão mais objetivamente verdadeira de como as coisas são, a saída da metafísica se mostra mais complicada. (...). O que podemos fazer para ‘sair’ do esquecimento metafísico do ser é apenas uma *Verwindung*: termo que, mantendo um nexos liberal com a *überwunden*, superar, significa, porém, no uso comum: convalescer de uma doença, conservando-lhe, porém, os traços, resignar-se de alguma coisa”. Adicionamos, ainda, a contribuição de Dario Antiseri (1993) sobre esta terminologia em que ele defende que a “*Verwindung* é o modo no qual o pensamento pensa a realidade do ser entendido como *Ueber-lieferung* e *Ge-schick*. Neste sentido, é sinônimo de *An-denken*” (ANTISERI, Dario. *Le ragioni del pensiero debole*, p. 12).

<sup>96</sup> Outro vocábulo muito caro a Vattimo e que também importa do sentido alemão *Überlieferung*. Indicando que o ser se dá, se transmite. Liga-se a outra noção de que é esta transmissão o destino (*Geschick*) do ser. Este termo pretende indicar o caráter do Ser como evento e que se envia e é também enviado. A forma *Geschick* representa este envio-destino do ser entendido como mensagem que se transmite a partir da tradição da qual é proveniente.

<sup>97</sup> “la metafísica non può essere oggetto di un superamento, come se fosse un errore di cui liberiamo mediante la critica, (...), la modernità non può essere *superata criticamente*, giacché proprio la categoria del superamento critico la costituisce; non si può uscire dalla modernità – o dalla metafísica – attraverso la via del superamento per l’appunto nell’orizzonte moderno, della fondazione, dello storicismo” (VATTIMO, Gianni. *Etica dell’interpretazione*, p. 18. Tradução nossa).

<sup>98</sup> VATTIMO, Gianni. *O fim da Modernidade*, p. 10.

<sup>99</sup> A primeira vez em que Vattimo se apropria deste termo é em um texto de 1980: *As aventuras da diferença*. Lá encontramos a dicção: “Esta complexidade manifesta-se, por exemplo, no texto sobre a *Ueberwindung der Metaphysik*, onde a aproximação dos termos *Ueberwindung* e *Verwindung* alude ao fato de que a metafísica, na realidade, não se pode superar verdadeiramente. E isto não só no sentido de que não é algo que se ‘deixe pôr de parte como uma opinião’, mas também, e principalmente, na medida em que a ‘metafísica, uma vez ultrapassada, não desaparece. Regressa sob uma outra forma e mantém o seu domínio como distinção permanente do ser em relação ao ente” (VATTIMO, Gianni. *As aventuras da diferença* [1980]. Trad. port. José Eduardo Rodil, Lisboa: Edições 70, 1988 (Biblioteca de filosofia contemporânea, v. 6), p. 122).



modo, a “novidade” – se podemos falar assim, mas sem aquela ênfase a que nos referimos – da pós-modernidade está na noção de uma “dissolução da categoria do novo, como experiência de ‘fim da história’”<sup>100</sup>. Finalizamos este tópico com a citação preciosa de um texto retirado de *La transestética postmoderna* (2003) da venezuelana Margot Römer (1938-2005), neste, que é um de seus últimos textos encontramos:

Vattimo (1991) aceita, como característica comum da pós-modernidade, a afirmação constante acerca do fim da história, ao qual alguns colocam um tom apocalíptico, sobretudo, diz ele, quando o asseveram as esquerdas. Assim, o tema surge, às vezes como negação polêmica, como é o caso de Habermas e, outras, como alternativa positiva, que seria o caso de Lyotard. (...). Ambos desconfiam dos metarrelatos e da guia dos intelectuais<sup>101</sup>.

### 2.5.2 *O fim da história como fim da historicidade: pós-modernidade e comunicação*

Em que sentido Vattimo assume o “fim da história”? Identificamos três grandes razões compreendidas por ele: *a)* a primeira consiste em que os séculos XIX e XX estão carregados de *ideologia* com a sua noção linear de história. Isto implica dizer uma visão seletiva e tendenciosa da história que tem servido, por exemplo, a propósitos políticos de certos grupos e pessoas em detrimento dos demais. Tal caso recebe dura crítica de Vattimo ao declarar que esta visão de progresso tem servido apenas para representar um ideal europeu de homem<sup>102</sup>, como modelo de desenvolvimento e civilização. Mas, e o os outros? Existe uma variegada perspectiva histórica que alberga tantas histórias não contadas. Por esta razão, este silenciamento ou, pelo menos, o não dar voz a estes outros constitui, para Vattimo, um ato de violência para com estes. Exemplo disto seria a compreensão ocidental da história como progresso da razão, o que serviu para justificar a colonização dos países considerados menos desenvolvidos, menos racionais, portanto, “inferiores”. Uma ideologia assim tem servido para apoiar jugos, genocídios e escravidões ao longo da história humana.

De fato, que se transmite do passado? Nem tudo o que aconteceu, mas apenas aquilo que parece relevante: por exemplo, na escola estudamos muitas datas de batalhas, tratados de paz, revoluções; mas nunca nos narram as transformações do modo de nutrição, do modo de viver a sexualidade, ou coisas semelhantes. Assim, aquilo de que fala a história são as vicissitudes da gente que conta, dos nobres, dos soberanos,

<sup>100</sup> VATTIMO, Gianni. *O fim da Modernidade*, p. 10.

<sup>101</sup> RÖMER, Margot. *La transestética postmoderna*, p. 65.

<sup>102</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*, p 9.

ou da burguesia quando se torna classe de poder: mas os pobres, ou os aspectos da vida que são considerados “baixos”, não “fazem história”<sup>103</sup>.

Continuando, *b)* a segunda assevera que o colapso da concepção linear da história também foi causado por alguns eventos práticos, mais notadamente, o fim do imperialismo europeu e do colonialismo. Povos outrora dominados começaram por se rebelar e “insistir” por “contar a sua história”, movimento que forceja os dominantes, desenvolvidos, os narradores da história a notar que existem “versões inéditas” ainda não contadas, ou seja, histórias alternativas e que tal ideologia de progresso está profundamente implicada por conta de suas graves injustiças. Como lemos a seguir: “O ideal europeu de humanidade revelou-se como um ideal entre outros, não necessariamente pior, mas que não pode, sem violência, pretender valer como verdadeira essência do homem, de qualquer homem”<sup>104</sup>.

Finalmente, *c)* a terceira seria, para Vattimo, que o significado de pós-modernidade está intimamente ligado ao fato de vivermos em uma sociedade de comunicação de massa, os *mass media*. Esta característica da sociedade pós-moderna como uma sociedade circunstanciada pelos *media* tem servido para promover uma espécie de falta da autotransparência e o caos informativo, mas é justamente aí que reside, conforme Vattimo, a possibilidade de emancipação<sup>105</sup>: “A par do fim do colonialismo e do imperialismo, um outro grande fator foi determinante para a dissolução da ideia de história e para o fim da modernidade. referimo-nos ao advento da sociedade de comunicação”<sup>106</sup>.

Em oposição ao que acreditavam Adorno e Horkheimer<sup>107</sup> com sua “predição” de que os *mass media* poderiam conduzir a sociedade à uma homologação generalizada<sup>108</sup>, Vattimo acredita que o efeito desta explosão midiática é causar uma fragmentação da visão que temos de sociedade e mergulhá-la num aprofundado pluralismo, em virtude dos diversos

<sup>103</sup> VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*, p. 9.

<sup>104</sup> VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*, p. 10.

<sup>105</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*, p. 10.

<sup>106</sup> VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*, p. 10.

<sup>107</sup> Separamos alguns excertos: “O segmento sobre a ‘indústria cultural’ mostra a regressão do esclarecimento à ideologia, que encontra no cinema e no rádio sua expressão mais influente” (ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos* [1969]. Trad. br. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985, p. 16); “O cinema e o rádio não têm mais necessidade de serem empacotados como arte. A verdade de que nada são além de negócios lhes serve de ideologia” (ADORNO, Theodor W. *Indústria cultural e sociedade*. Trad. br. Júlia Elizabeth Levy; et. al. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011 (Leitura), p. 8); “Progreso y barbarie están hoy tan enmarañados en la cultura de masas, que únicamente un bárbaro ascético opuesto a ésta y al progreso de los medios puede restablecer la ausencia de barbarie. Ninguna obra de arte, ningún pensamiento tiene posibilidad de sobrevivir que no conlleve la renuncia a la falsa riqueza y a la producción de primera calidad, al cine en color y a la televisión (...)” (ADORNO, Theodor W. *Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada* [1951]. Trad. esp. Joaquín Chamorro Mielke, 3. ed. Madrid: Taurus, 2001 (Ensayistas, v. 274), p. 48).

<sup>108</sup> VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*, p. 11.

pontos de vista, percepções e perspectivas que despontam de maneira alternativa. Percebe-se que as chamadas “subculturas” tem, sim, “algo a dizer” e estão habilitadas a fazê-lo<sup>109</sup>.

A análise de Vattimo sobre a comunicação de massa se aplica de um modo ainda mais pujante nos efeitos que o uso cada vez mais generalizado da internet tem produzido. Embora ele tenha escrito *A sociedade transparente* nos albores do surgimento da internet e muito antes do *boom* das redes sociais, ainda assim podemos colher neste seu texto sólidas reflexões para o momento contemporâneo<sup>110</sup>. Por exemplo, se poderia ser aventado que, ao passo que as estações de rádio e televisão alternativas concederam voz a grupos antes fora da grande mídia, as redes sociais como o *Twitter*, *Facebook* e *Instagram*, além dos *blogs* e o *Youtube* têm conduzido este processo para cada vez mais longe, permitindo que qualquer pessoa, com mínimo acesso à tecnologia possa expressar sua visão de mundo<sup>111</sup>.

Para Vattimo, a liberdade de informação e a multiplicidade de mídias eliminam a possibilidade de conceber uma a realidade como algo único e linear. Isto acarreta certas consequências epistemológicas, uma vez que a pluralidade de histórias e de vozes nesta era da comunicação de massa traz uma série de antropologias e racionalidades múltiplas à tona<sup>112</sup>. Por isso, no entender de Vattimo, este evento solapa a possibilidade de construir um conhecimento sobre determinados fundamentos, bem como a tendência a universalizar e de impor uma visão única de como o mundo está ordenado. Tal visão fica cada vez mais enfraquecida neste contexto comunicacional. Daí, como resultado deste processo, Vattimo enxerga na modernidade tardia a realização daquela profecia de Nietzsche que diz que mundo

---

<sup>109</sup> “Nos Estados Unidos das últimas décadas tornaram a palavra minorias de todo o gênero, apresentaram-se na ribalta da opinião pública culturas e subculturas de toda a espécie. (...). Esta multiplicação vertiginosa da comunicação, este ‘tomar a palavra’ por parte de um número crescente de subculturas, é o efeito mais evidente dos *mass media*, e é também o fato que – relacionado com o fim, ou pelo menos com a transformação radical, do imperialismo europeu – determina a passagem da nossa sociedade à pós-modernidade” (VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*, pp. 11-12).

<sup>110</sup> Por não ser objetivo deste trabalho explorar tal questão, nela não nos deteremos. Apenas apresentamos de passagem, por conta de Vattimo também relacionar este episódio comunicacional como emancipação e, em certa medida, também aí estaria incluída a religião pós-moderna em tal contexto.

<sup>111</sup> Nos permitimos fazer aqui uma breve observação de ordem pessoal fruto de observação e constatação com relação aos chamados “famosos da internet”, que estão alçando cada vez mais ao *status* de celebridade e formadores de opinião – ou “influenciadores”, como também têm sido designados. Embora muitos não estejam inseridos na grande mídia, eles produzem seus conteúdos, divulgam nos canais que elencamos acima e alcançam, muitas vezes, milhões usuários, influenciando os gostos, opiniões e comportamentos. Na esteira deste fenômeno, o que também chama a atenção é que a grande mídia e o mercado publicitário começam por perceber o “poder” destes meios e destas novas vozes, tanto que, por vezes os *youtubers* ou *bloggers* têm sido financiados para aparecer com um produto de certa marca ou falar a respeito deste. Ainda mais recentemente, eles começam a sair do mundo virtual e a ganhar espaço no mundo real, seja concedendo entrevistas, aparecendo ou apresentando programas de televisão ou, ainda, realizando espetáculos.

<sup>112</sup> De outro modo, trata-se de perceber “as racionalidades constituintes dos inúmeros ‘dialetos’ que representam o mosaico cultural de nosso mundo contemporâneo” (ROCHA. Alessandro Rodrigues. *Filosofia, religião e pós-modernidade*, pp. 66-67).

tornou fábula, quer dizer, a dissolução da concepção unívoca da história e suas implicações sobre o conhecimento e a realidade, termina por libertar as diferenças e permitindo racionalidades locais virem à superfície. É neste sentido que o pensamento fraco pós-moderno é, também, *pensamento da diferença*.

## 2.6 Fragmentação e descontinuidade

Com o propósito de avançarmos no raciocínio e buscar compreender o modo como Vattimo interpreta a modernidade e a pós-modernidade, o alcance e chegada de sua interpretação, cremos ser proveitoso para este estudo a referência que faz Thomas G. Guarino<sup>113</sup>: “Se o ‘moderno’ colocou seus esforços num pronunciado acento da homogeneidade do pensamento, cultura e prática, a resposta pós-moderna tem sido a de celebrar a descontinuidade e o pluralismo”<sup>114</sup>. O que nos faz compreender que a pós-modernidade se utiliza das “dimensões essenciais da vida histórica atual, como as nossas interações em determinadas sociedades, culturas e práticas”<sup>115</sup>, enquanto o moderno situa sua compreensão do homem naqueles termos de fundacionalismo. Enquanto a experiência pós-moderna é fragmentada, pluralista e múltipla, a modernidade, com sua narrativa coerente, é (pretende ser) unificada. A modernidade enxerga a história como que em movimento direcional partindo de uma origem em direção a uma progressão lógica.

E é esta a tese que vertebra o pensamento moderno na tradição filosófica ocidental: a ideia de progresso, a defesa da história do humano, do sujeito e da história em geral. Assim, pois, conforme tal concepção existiria um fio condutor, uma linha sobre a qual seguir avançando sempre adiante, progressivamente, numa palavra, haveria um *telos*. Ideia que é possível ser observada contida em Martin Heidegger, de quem Vattimo é leitor e intérprete, tendo no filósofo alemão grande influência no seu mover filosófico:

Pois o ser do ente mostrou-se, desde o começo da filosofia, e neste próprio começo, como o fundamento (*arché, áition*, princípio). Fundamento é aquilo de onde o ente

---

<sup>113</sup> Professor de teologia sistemática na *Seton Hall University* (EUA). Achamos conveniente colocá-lo no rol das fontes desta pesquisa porque, como ele mesmo define seu trabalho, situa-se “na fronteira entre a filosofia e a teologia”. Talvez um pouco do que faça o pesquisador que se dedica à leitura de Gianni Vattimo, que também trafega nestes limites, ao que o próprio Vattimo chama em certo contexto de “problemas de fronteira” (VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação*, p. 9).

<sup>114</sup> “If the ‘modern’ placed a pronounced stress on the homogeneity of thought, culture and practice, the postmodern response has been to celebrate discontinuity and pluralismo” (GUARINO, Thomas G. *Vattimo and theology*. London; New York: T & T Clark, 2009, p. 6. Tradução nossa).

<sup>115</sup> “essential dimensions of actual historical life such as our embeddedness in determinate societies, cultures and practices” (GUARINO, Thomas G. *Vattimo and theology*, p. 6. Tradução nossa).

como tal, em seu tornar-se, passar e permanecer, é aquilo que é e como é, enquanto cognoscível, manipulável e transformável<sup>116</sup>.

Ele postula que a história do ser humano na modernidade, portanto, a partir de uma posição metafísica, é entendida como a história de seu autoconvencimento da possibilidade de se alcançar um efetivo conhecimento da realidade tal como ela é. Partindo da ideia da categoria de “fundamento” (*Grund*), isto é, dos princípios constitutivos de todas as coisas, as *arxai*, a origem, onde a meta seria a consecução final de um absoluto, em que a história humana estaria inscrita e que se tem a pretensão de alcançar certo objetivo final.

Existiria, pois, uma natureza humana a estabelecer a constituição de uma identidade entre todos os indivíduos, de forma tal que todos possuem as mesmas capacidades, mesma razão, sensibilidade, interesses e assim por diante, independentemente de contextualizações espaço-temporais em que as diferentes e diversas existências estejam circunscritas. Uma vez que Vattimo tem em Heidegger um de seus principais marcos teóricos e que formam o seu pensamento e itinerário filosófico, acerca desta matéria aqui principiada, tomemos-lhe emprestada a palavra: “No sentido de seu raio ilimitado de ação **todos os entes se equivalem**. (...). Dentro da totalidade do ente não há razão para se privilegiar este ente que se chama homem e ao qual pertencemos por acaso”<sup>117</sup>.

Aos olhos de Vattimo, toda esta concepção programática do pensamento não tem mais sustentação na condição epocal em que estamos situados e que manifestam, ainda, uma situação de violência que se impõe como inaceitável para os dias atuais: o conhecimento como apropriação do objeto em sua verdade, aquilo que acontece sendo tido como algo natural e necessário. Ele afirma que o pensamento moderno ocidental<sup>118</sup> assumiu como traço fundamental esta característica de uma história universal e unicultural, portanto, único cânon histórico-narrativo válido. É este “excesso de consciência histórica”<sup>119</sup> que, segundo Vattimo, enfraquece a personalidade moderna.

Neste cenário em que está inserida a existência pós-moderna propalada por Vattimo, as condições que agora definem o humano na sociedade são totalmente novas e diferentes daquelas expostas pela modernidade, ainda que se reconheça, quando em vez, devedora da própria modernidade. Justamente por isso, como visto, Vattimo não fala em uma

---

<sup>116</sup> HEIDEGGER, Martin. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, p. 66.

<sup>117</sup> HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica* [1953]. Trad. br. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969 (Biblioteca tempo universitário, v. 1), p. 35. Grifo nosso.

<sup>118</sup> Vale ressaltar que Vattimo refere-se a Ocidente equivalendo-o à Europa e vice-versa.

<sup>119</sup> VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche* [1985]. Trad. port. António Guerreiro, Lisboa: Presença, 1990, p. 29.

“superação” ou “ultrapassamento” da metafísica (*Überwindung*) senão que uma *Verwindung*, indicando que ela pode apenas ser aceita, distorcida<sup>120</sup>. Dito de outro modo, aquilo que chamamos de pós-moderno ou contemporâneo indica um tipo de pensamento que pensa o mundo de forma simultânea e não mais como sucessão, “ultrapassamento”. Esta forma de racionalidade já não mais pode ser considerada operante. Caberia aqui a elucidação que faz Santiago Zabala, aluno e grande referência intérprete de Vattimo:

Enquanto “*Überwindung*” refere-se a um abandono completo do problema, a “*Verwindung*”, em vez disso, alude à forma como se supera uma grande decepção não por esquecimento, mas ter chegado a um acordo com ela, ou, como disse Heidegger, “o que acontece quando, no domínio do humano, trabalha-se através do sofrimento ou da dor”<sup>121</sup>.

Temos que o pensamento vattimiano nos indica a sua reinterpretação-aceitação daquela concepção de *Verwindung* e *An-denken* promovida por Heidegger e iluminadas também pelo pensamento de Nietzsche. Vattimo vê nestes pensadores, o itinerário e base teórica partir da qual pode expor a “sua” pós-modernidade.

Pós-moderno, podemos traduzir, é o que mantém com o moderno um vínculo *verwindend*: que o aceita e o recupera, trazendo em si mesmo as marcas, como de uma doença da qual continuamos a estar convalescentes, e em que ainda continua, mas distorcendo-a<sup>122</sup>.

Com isto, Vattimo intenta demonstrar a relação sinonímica entre modernidade e metafísica, e a partir dela conceber o que foi chamado de “a” história. Já a metafísica, esta será percebida como a época do pensamento onde o *ser* se apresenta como “forte”, como fundamento – a “história do ser”, para seguir as pegadas do pensamento de Heidegger: “A metafísica é, pois, história do ser e, ao mesmo tempo (posto que o sentido da definição é idêntico), nossa história”<sup>123</sup>.

<sup>120</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso* [2002]. Trad. br. Cynthia Marques, Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 148.

<sup>121</sup> “While “*Überwindung*” refers to a complete abandonment of the problem, “*Verwindung*” instead alludes to the way one surpasses a major disappointment not by forgetting it but by coming to terms with it or, as Heidegger said, “what happens when, in the human realm, one works through grief or pain” (ZABALA, Santiago. *Being is conversation: remains, weak thought, and hermeneutics*. Aurora, Barcelona, n. 12, p. 93-104, nov. 2011, p. 98. Tradução nossa). De modo semelhante, este autor também trata em: ZABALA, Santiago. *The remains of being: hermeneutic ontology after metaphysics*. New York: Columbia University Press, 2009, p. 5).

<sup>122</sup> “Postmoderno, possiamo tradurre, è ciò che há con il moderno un rapporto *verwindend*: che lo accetta e riprende, portandone in sé le tracce, come di una malattia della quale continuiamo ad essere convalescente, e che lo prosegue, ma distorcendolo” (VATTIMO, Gianni. *Etica dell’interpretazione*, p. 19. Tradução nossa).

<sup>123</sup> VATTIMO, Gianni. *Introducción a Heidegger* [1985]. Trad. esp. Alfredo Báez, Barcelona: Gedisa, 1986 (Hombre y sociedad), p. 78.

## 2.7 Nietzsche e Heidegger: influências sobre o pensamento de Vattimo

Começa-se, aqui, a perceber as influências que serão formadoras da base do pensamento de Vattimo e sua teorização do pensar o pós-moderno: Nietzsche e Heidegger<sup>124</sup>. Centrais para a sua filosofia, pode ser dito que estes pensadores seriam os “proto-pós-modernistas”, pois é onde começam a convergir as intuições que tiveram os dois filósofos alemães – a juízo de Vattimo – entre si e das quais ele as assume<sup>125</sup>. Gianni Vattimo concebe Nietzsche e Heidegger como os paradigmas para a feitura da transição do moderno ao pós-moderno<sup>126</sup>, considerando, portanto, estes dois filósofos como espécie de “pais’ do pensamento pós-moderno”<sup>127</sup>.

Para ele, as diferentes considerações que sobre a pós-modernidade têm sido desenvolvidas somente podem adquirir algum rigor e dignidade filosófica quando relacionadas com a problemática heideggeriana do ultrapassamento da metafísica e com a problemática nietzschiana do eterno retorno e “morte de Deus”. Resumindo, existe uma continuidade teórica entre Nietzsche e Heidegger<sup>128</sup> e é esta continuidade a linha decisiva que marca a pós-modernidade<sup>129</sup>. Diz-nos:

Com efeito, só da relação com a problemática nietzschiana do eterno retorno e a heideggeriana da superação da metafísica, as teorizações dispersas e nem sempre

---

<sup>124</sup> Sem pretender realizar grandes justificativas sobre a aproximação do pensamento de Vattimo ao de Nietzsche-Heidegger, é importante destacar a notória e constante presença destes ao longo de suas obras. Para citar algumas (apresentamos em seu título original): *Ai di là del soggetto: Nietzsche, Heidegger e l’ermeneutica* (1981); as suas famosas introduções dedicadas a estes dois pensadores: *Introduzione a Heidegger* (1971) e *Introduzione a Nietzsche* (1985); *Dialogo con Nietzsche – Saggi 1961-2000* (2000); *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (1963); *Ipotesi su Nietzsche* (1967). Se considerarmos, ainda, os livros que não são dedicados especificamente a eles, mas que os mencionam, aumentaríamos de modo considerável as referências.

<sup>125</sup> No entanto, é preciso aclarar que Vattimo realiza uma leitura muito própria e única destes dois filósofos. Por isso, acompanhamos as reflexões propostas pelo Prof. Dr. Glaudenir Maia quando põe em contato os “mestres com o discípulo”. Queremos dizer com isso, que Vattimo recebe a herança nietzschiano-heideggeriana não de um modo passivo, mas reelaborando suas noções e as reinserindo ou ressignificando no cenário pós-moderno (Cf. MAIA, Antonio Glaudenir Brasil. *A dimensão ética da ontologia da atualidade de Gianni Vattimo*. 2010. 196 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010, p. 75).

<sup>126</sup> Vattimo “junta Nietzsche, Heidegger e o pós-modernismo” (PECORARO, Rossano. *Nilismo e (pós)modernidade: introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005, p. 69).

<sup>127</sup> TEIXEIRA, Evilázio Borges. *A fragilidade da razão: pensiero debole e nilismo hermenêutico em Gianni Vattimo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005 (Filosofia, v. 191), p. 7. Apesar de compreender os limites, deficiências e imprecisões que pode adquirir esta imputação de “pais da pós-modernidade”, optamos por manter a citação aqui destacada, no conferindo a esta palavra o sentido influência teórica de onde parte Vattimo para sua tese do pós-moderno.

<sup>128</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. *Etica dell’interpretazione*, p. 77.

<sup>129</sup> “É provável que o reconhecimento da substancial continuidade entre Nietzsche e Heidegger constitua ainda a linha decisiva daquilo que chamamos pós-modernidade em filosofia” (VATTIMO, Gianni. *Etica dell’interpretazione*, p. 80. Tradução nossa).

coerentes do pós-modernismo adquirem rigor e dignidade filosófica; e só em relação ao que evidenciam as reflexões pós-modernas sobre as novas condições de existência no mundo tardo-industrial, as intuições filosóficas de Nietzsche e Heidegger se caracterizam, de maneira definitiva, como irredutíveis à pura e simples *Kulturkritik* que percorre toda a filosofia e cultura do princípio deste século<sup>130</sup>.

Estes dois filósofos colocam em tela a concepção de fundamento. A posição de ambos está em, de um lado, tomarem certa distância com relação ao pensamento ocidental na qualidade de pensamento do fundamento, mas, por outro, também evitam dispor críticas a este tipo pensamento para não ensejar uma proposta de outro fundamento mais verdadeiro. É este o motivo pelo qual, de acordo com Vattimo, os dois alemães podem ser considerados como filósofos pós-modernos, por recusarem uma proposta do tipo de uma superação crítica que deixaria o pensamento ainda prisioneiro dentro da mesma lógica que eles haviam posto em discussão<sup>131</sup>. E assumir os vetores principais ou essenciais da filosofia de Nietzsche e Heidegger nos ofereceria uma compreensão mais adequada da pós-modernidade. Como sustenta Scopinho (2004): “Ambos, F. Nietzsche e M. Heidegger, contribuem para o que G. Vattimo chama de momentos ‘positivos’ para a reconstrução filosófica, que se apresenta num momento significativo da história”<sup>132</sup>. De forma que Vattimo,

ao se reportar a Nietzsche e a Heidegger, procura explicitar que a *pós-modernidade* não pretende uma “re-apropriação” nem uma “nova” fundamentação mais verdadeira, pois empreende toda uma “crítica” à tradição filosófico-metafísica, não admitindo mais a ideia de superação crítica própria do pensamento moderno como pressuposto da interpretação filosófica. Busca compreendê-la com base no *precário*, no *frágil*, no *oscilante* e no *fragmentário*, valendo-se do enfraquecimento das estruturas estáveis do pensamento. A pós-modernidade representa, desse modo, uma leitura “crítica” dos ideais legitimadores da Modernidade, não a reduzindo apenas a um momento posterior da Modernidade, pois isto já representaria o ponto de vista moderno-metafísico<sup>133</sup>.

Ora, se esta etapa “ultrametafísica” da forma de pensar não oferece um ser mais verdadeiro, então o discurso sobre o ser deve ser pensado sob a forma de *evento*, afinal “é o próprio ser que não se deixa mais pensar sob a categoria – também essa apenas uma das epocalidades – da presença inteiramente realizada; portanto, o ser é evento”<sup>134</sup>. Ainda sobre

<sup>130</sup> VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*, p. 7.

<sup>131</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*, pp. 7-8.

<sup>132</sup> SCOPINHO, Sávio Carlos Desan. *Filosofia e sociedade pós-moderna: crítica filosófica de Gianni Vattimo ao pensamento moderno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004 (Filosofia, v. 174), p. 22.

<sup>133</sup> MAIA, Antonio Glaudenir Brasil. *A dimensão ética da ontologia da atualidade de Gianni Vattimo*, p. 77.

<sup>134</sup> “è l’essere stesso che non si lascia più pensare sotto la categoria – anch’essa solo una delle epocalità – della presenza tutta dispiegata; dunque l’essere è evento” (VATTIMO, Gianni. *Etica dell’interpretazione*, p. 19. Tradução nossa).



este caráter de eventualidade do ser que revela a presença latente de Heidegger e Nietzsche sobre o pensamento de Vattimo lemos:

Os dois pensamentos são na verdade muito semelhantes, unidos pelo fato de pensar o ser não como estrutura e *Grund*, mas como *evento*. (...). Também para ele [Heidegger], como para Nietzsche, o pensamento é *An-denken*, e não representação ou fundação, porque *não existe outro ser* senão as aberturas histórico-destinais em que as várias humanidades históricas fazem experiência do mundo<sup>135</sup>.

Este é o motivo porque Vattimo coloca no debate Nietzsche e Heidegger. A relevância destes dois filósofos está sustentada na afirmativa de que eles fornecem o rigor e credibilidade às demais teorias pós-modernas que, na concepção vattimiana, carecem demasiado destes aspectos e frequentemente aparecem incoerentes entre si. É como se estes autores oferecessem a “liga” que faltava ao pensamento em sua reflexão sobre a contemporaneidade. O entendimento de Vattimo é que eles foram os que lançaram as bases do que hoje temos designado com o nome de “pós-modernidade”. Em suma, Vattimo, ao partir do pensamento de Nietzsche sobre a morte de Deus e da proposição de Heidegger sobre o fim da metafísica, termina por levar às últimas consequências esta defundacionalização de todo discurso sobre a realidade<sup>136</sup>.

O passo decisivo para estabelecer a conexão entre Nietzsche-Heidegger e o “pós-modernismo” é a descoberta de que, aquilo que este último pretende sugerir como o prefixo “pós” e propriamente a atitude que, em termos diferentes, mas segundo a nossa interpretação, profundamente afins, Nietzsche e Heidegger procuram construir perante a herança do pensamento europeu (...)<sup>137</sup>.

Surge daí, uma séria discordância à herança do pensamento europeu moderno construído por Gianni Vattimo, notadamente a partir da crítica heideggeriana ao humanismo e da visão nietzschiana do “niilismo consumado”<sup>138</sup>. A referência feita a esta expressão de

---

<sup>135</sup> VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche: ensaios 1961-2000* [2000]. Trad. br. Silvana Cobucci Leita, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010 (Biblioteca do pensamento moderno), p. 333. Grifo nosso.

<sup>136</sup> Cf. ROCHA, Alessandro Rodrigues. *Filosofia, religião e pós-modernidade*, p. 41.

<sup>137</sup> VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*, pp. 7-8.

<sup>138</sup> A expressão “*nichilismo compiuto*” tem sido traduzida por vezes como “niilismo completo” (versão portuguesa) e também por “niilismo consumado”. Optaremos pela segunda forma ainda que reconhecendo os limites desta tradução para o nosso idioma em relação à sua significação original – já esta sofrendo transformações quando vertida, por sua vez, quando do alemão para o italiano. No entanto, utilizaremos a explicação que fornece o Prof. Dr. Omar Lucas Perroux em sua tese doutoral, na nota explicativa n.º 68 que, a nosso parecer, contribui no entendimento desta expressão: “‘*Nichilismo compiuto*’, na expressão de Vattimo, para designar o niilismo consumado. O verbo italiano *compiere* procede do latim *complere* (preencher, completar, cumprir a promessa) e significa positivamente realizar, alcançar o fim, atingir o termo” (SALES, Omar Lucas Perroux Fortes de. *A teologia trinitária da revelação na história proposta por Bruno Forte: perspectivas do diálogo com o niilismo contemporâneo de Gianni Vattimo*. 2012. 192 f. Tese (Doutorado em

Nietzsche pretende argumentar que “o homem rola do centro para o X”<sup>139</sup>. Indica dizer que o ser não mais existe e que o niilismo seria a nossa única esperança e *chance*<sup>140</sup>, isto é, marca o homem como completamente desencantado. Nas palavras do ítalo-brasileiro Rossano Pecoraro: “O niilismo (consumado) é a nossa chance porque não pretende ultrapassar a alienação mediante a tentativa de uma reapropriação, como sempre aconteceu no século XX”<sup>141</sup>. Desta forma, Nietzsche resume sua teorização sobre a morte de Deus. Este agora está “permitido” a morrer porque, em nosso contexto temporal, o conhecimento não se faz mais necessitar de causas absolutas, o mundo tem se tornado cada vez menos real e mais *fabular*<sup>142</sup>.

Niilismo significa aqui o que significa para Nietzsche, na nota do início da velha edição de *Wille zur Macht*: a situação na qual o homem rola do centro para X. Mas o niilismo, nesta concepção, é também idêntico ao definido por Heidegger: processo no qual, no fim, do ser como tal “não resta mais nada”<sup>143</sup>.

O pensamento dirige-se, assim, para a dissolução das estruturas fortes da racionalidade e da sua pretensão universalizante. Esta direção não quer dizer que é o ser humano quem “decide” que as metanarrativas não valem mais, mas pretende indicar que há uma certa direção no sentido do ser e que conduz o pensamento até a dissolução das categorias do eterno, absoluto e verdadeiro. É este o movimento niilista positivamente compreendido por Vattimo (no sentido de liquidação da autoridade, hierarquia e disciplina). Tal caminho – mais que isso, esta clareira, no sentido de Heidegger (*Lichtung*)<sup>144</sup> – que foi

---

Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2012, p. 38). Ademais, é válida a observação de Rossano Pecoraro: “Consumar significa: desdobrar alguma coisa até a plenitude de sua essência; levá-la à plenitude, *producere*. Por isso, apenas pode ser consumado, em sentido próprio, aquilo que já é” (PECORARO, Rossano. *Niilismo e (pós)modernidade*, p. 55).

<sup>139</sup> VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*, p. 21; *Más allá del sujeto*, pp. 51-52.59; *The responsibility of the philosopher*, p. 24.

<sup>140</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*, p. 21. Também sobre esta “única chance” lemos em artigo de Vattimo o seguinte extrato: “A visão “niilista” que o pensamento fraco extrai da meditação sobre Nietzsche, Heidegger, também propõe uma – se quiser paradoxal – filosofia da história e do seu sentido, que pode ser resumida na ideia do enfraquecimento do ser como a única possibilidade de emancipação” (VATTIMO, Gianni. *O pensamento dos fracos*. A Parte Rei, Espanha, n. 54, p. 1-2, nov. 2007, p. 1).

<sup>141</sup> PECORARO, Rossano. *Niilismo e (pós)modernidade*, p. 64.

<sup>142</sup> Referência a obra de F. Nietzsche que titula esta expressão: *Como o “mundo verdadeiro”, acabou por se tornar fábula* (Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*: ou como filosofar com o martelo. Trad. br. Marco Antonio Casa Nova, Rio de Janeiro: Reluma Dumará, 2000, p. 35).

<sup>143</sup> VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*, p. 21.

<sup>144</sup> Usamos provocativamente esta expressão no sentido empregado por Heidegger e reapropriado por Vattimo. A “possibilidade de um aparecer e de um mostrar-se, como a clareira (*die Lichtung*)” (HEIDEGGER, Martin. *O fim da filosofia e a questão do pensamento*, p. 75). Vattimo apropria-se desta ideia e assevera que o pensamento pós-moderno é um “pensamento de clareira”, no que indica abertura à entrada de luz e que contrasta com a floresta cerrada (*Dickung*). Assim, neste pensamento de clareira, “a verdade já não se dá com as características impositivas da evidência metafísica” (VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*, p. 64).

aberto depara-se agora com um novo modo de relacionar-se com o ser. Vattimo o chama de *pensamento fraco*<sup>145</sup>.

Finalmente, estamos na época em que se confronta o passado (modernidade, metafísica) por meio do *indebolimento*, como dissolução e antiautoritarismo. Compreende, Vattimo, existir uma tendência na história do Ocidente para a qual é preciso o pensamento corresponder. E esta é a sua própria dissolução. Assim está demarcado o sentido em que se faz preciso entender o niilismo e pensamento fraco por ele advogados. São estes os traços que devem caracterizar a filosofia da pós-modernidade, a filosofia na era pós-moderna.

Curiosamente, em entrevista concedida a Fernando Colina Pérez e Maricio Jalón para a *Revista da Associação Espanhola de Neuropsiquiatria*, Vattimo declara que sua aproximação destes dois pensadores aconteceu não de forma programática, mas, em certa medida, deu-se como uma casualidade<sup>146</sup>: quando estudava com Luigi Pareyson, ele testemunha que estava passando por uma fase em que, da sua formação católica “de esquerda”, estava migrando para uma sólida crítica à modernidade baseada num certo anti-modernismo neo-tomista e comunitarista. Encontrava ele grande relação com a Escola de Frankfurt e, por este motivo, desejava estudar Adorno<sup>147</sup>. No entanto, Pareyson, seu professor, o “empurrou a estudar Nietzsche”<sup>148</sup>. Era por volta dos anos 1960. Foi assim que ele chegou até Nietzsche e à sua crítica “mais ‘pós-moderna’ do presente”<sup>149</sup>. A aproximação de Vattimo a Heidegger chegaria também por outras razões casuais. Assim diz-nos ele: “no momento de minha concentração em seus escritos coincidiu com a publicação do livro de Heidegger sobre Nietzsche, com que me vi, por conseguinte, obrigado a estudar Heidegger”<sup>150</sup>.

Sintetizando o que foi exposto, podemos dizer que com Nietzsche, Vattimo postula que é a fabulação do mundo verdadeiro a autêntica história da filosofia: Platão, Kant e

---

<sup>145</sup> Oportunamente será retomada e aprofundada a noção de *pensamento fraco* onde o contextualizaremos na sua relação com o que ele compreende com o retorno da religião. Nossa intenção será demonstrar como todos estes elementos estão imbrincados em Vattimo: *religião, niilismo, violência, caridade, pensamento fraco, hermenêutica*. Assim, reaparecerão componentes aqui já expostos e surgirão outros novos enriquecendo e fazendo crescer as reflexões aqui situadas. O fito de preparar as bases para o próximo debate cremos estar realizado, embora que cientes estamos de seu caráter sempre sintético e nunca esgotável daquilo que até momento tem sido apresentado.

<sup>146</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. *Entrevista con Gianni Vattimo*. Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatria, v. 15, n. 54, p. 495-510, 13 mar. 1995. Entrevista concedida a Fernando Colina Pérez e Mauricio Jalón, pp. 496-497.

<sup>147</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. *Entrevista con Gianni Vattimo*, p. 496.

<sup>148</sup> “empujó a estudiar Nietzsche” (Ibidem, p. 496. Tradução nossa).

<sup>149</sup> VATTIMO, Gianni. *Entrevista con Gianni Vattimo*, p. 496.

<sup>150</sup> “el momento de mi concentración en sus escritos coincidió con la publicación del libro de Heidegger sobre Nietzsche, con lo que me vi, por conseguinte, obligado a estudiar a Nietzsche” (Ibidem, pp. 496-497. Tradução nossa).

o positivismo, por exemplo. O que sobreviveu como “resquício” destes foi a “vontade de poder”. Assim, para Vattimo, marchando com Nietzsche, assume a história da metafísica – que anda em conjunto com a história do Ocidente, tem como corolário, o niilismo. Já, com Heidegger, Vattimo expõe que a história do Ocidente deságua no niilismo que se apresenta, também, sob a forma de fim da metafísica, porque se efetiva na realização do pensamento técnico-científico (*Ge-stell*). Numa palavra, para Vattimo, a ciência-técnica é niilismo. Tal identificação somente pôde ser alcançada por meio de sua, mui particular, hermenêutica de Nietzsche-Heidegger.

Destacaremos, a seguir, uma breve indicação das influências do pensamento de Nietzsche e de Heidegger nas obras de Vattimo e o modo como cada um destes autores tem inspirado o pensamento vattimiano.

### **2.7.1 Vattimo como leitor de Nietzsche**

Inicialmente gostaríamos de registrar que acompanhamos a sagaz observação que faz o Wolfgang Sützl, professor assistente na Universidade de Ohio (EUA), em seu livro *Emancipación o violencia*, quando diz que não deixa de haver certa ironia no fato de ser precisamente Vattimo a fazer uma reinterpretação pós-moderna das obras de Nietzsche, pois, em virtude de Vattimo haver nascido em Turim, compartilha com Nietzsche justamente a cidade em que este caiu em uma “obnubilação da consciência”<sup>151</sup>, no ano de 1889. Foi em Turim que se deu o apogeu da produtividade de Nietzsche. Lá ele concluiu, por exemplo, *O crepúsculo dos ídolos e Ecce homo*.

Sobre Nietzsche, Vattimo declara ser legítimo afirmar que a pós-modernidade tem nele o seu marco: “Pode-se sustentar que legitimamente que a pós-modernidade filosófica nasce na obra de Nietzsche”<sup>152</sup>. De sua leitura sobre Nietzsche, Vattimo encontra – em particular nas obras *Humano, demasiado humano* (1878), *Aurora* (1881), *Gaia ciência* (1882) e na *Segunda intempestiva* (1874) – o gérmen da pós-modernidade:

Na intempestiva sobre a história, Nietzsche coloca pela primeira vez o problema do *epigonismo*, ou seja, do excesso de consciência histórica que atormenta o homem do século XIX (podemos dizer: o homem do início da tardo-modernidade) e o impede de produzir verdadeira novidade histórica (...)<sup>153</sup>.

---

<sup>151</sup> “obnubilación de la conciencia” (SÜTZL, Wolfgang. *Emancipación o violencia*: pacifismo estético en Gianni Vattimo. Barcelona: Icaria Editorial, 2007, p. 49. Tradução nossa).

<sup>152</sup> VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*, p. 131.

<sup>153</sup> VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*, p. 131.

Destas e outras obras de Nietzsche, Vattimo resgata a ideia aqui já apresentada de que somente é possível uma saída da modernidade não pela via do ultrapassamento (*Überwindung*), senão que pela via da distorção-aceitação-reinterpretação (*Verwindung*). “Nietzsche vê muito claramente – já no texto de 1874 – que a superação é uma categoria tipicamente moderna e que, portanto, não é passível de poder determinar uma saída da modernidade”<sup>154</sup>, ao menos nestes termos.

Juntamente com esta noção de *Verwindung*<sup>155</sup> Vattimo unirá a conhecida declaração de nietzschiana da *Morte de Deus*, onde destacamos os aforismos 108<sup>156</sup> e 125<sup>157</sup> de *A gaia ciência*, mas também estando presente em *Assim falou Zaratustra*<sup>158</sup>, e que, à interpretação vattimiana, a declaração nietzschiana da morte de Deus não deve ser entendida como uma espécie de tese ateuista, mas, na contramão, a declaração da morte de Deus deve ser entendida como a dissolução da verdade mesma, assim como de qualquer outro fundamento. Não existem mais fundamentos para o pensamento ou para a ação que posam garantir uma estabilidade e veracidade absolutas, nem religiosa nem secular. Noutras palavras, somente “matando” Deus é aberta a possibilidade de uma saída da modernidade! Este evento significa, pois, “a passagem do moderno ao pós-moderno”<sup>159</sup>. O horizonte aberto depois disto é o da *ontologia hermenêutica*: crítica da cultura e nova proposta ao problema da verdade e do ser<sup>160</sup>.

Deus “morre”, morto pela religiosidade, pela vontade da verdade que os seus fiéis sempre cultivaram e que os leva agora a reconhecê-lo também a Ele como um erro sem o qual agora se pode bem passar. É com esta conclusão que se sai verdadeiramente da modernidade, segundo Nietzsche. (...) É este o momento a que se pode chamar do nascimento da pós-modernidade na filosofia<sup>161</sup>.

<sup>154</sup> VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*, p. 132.

<sup>155</sup> Faz-se necessário esclarecer que Nietzsche não chegou a se utilizar deste termo explicitamente, mas Vattimo enxerga a sua presença a partir do uso que faz o filósofo alemão a partir do uso que deste verbete ele faz. Então, para Vattimo, o primeiro a falar em termos de *Verwindung* foi Nietzsche (Cf. VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*, p. 131).

<sup>156</sup> “Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra” (NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência* [1882]. Trad. br. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das letras, 2011 (Coleção das obras de Nietzsche), p. 135).

<sup>157</sup> “Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! (...). ‘O que são essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?’” (NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*, p. 148).

<sup>158</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. Trad. br. Mário da Silva, 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, p. 29.

<sup>159</sup> MAIA, Antonio Glaudenir Brasil. *A dimensão ética da Ontologia da atualidade de Gianni Vattimo*, p. 92.

<sup>160</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*, p. 12.

<sup>161</sup> VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*, p. 133.

Ainda uma outra noção extraída de Nietzsche e utilizada-ressignificada em Vattimo é a do *eterno retorno*. Com tal ideia, ele estabelece mais uma coincidência entre Nietzsche e a pós-modernidade. O uso de tal conceito realiza aquela noção de *Verwindung* conforme proposta e utilizada por Vattimo. A partir desta noção do eterno retorno, esparsamente presente na filosofia de Nietzsche, vemos a formação argumentativa do chamado pensamento fraco. Vattimo busca, portanto, “mostrar a ligação entre o niilismo, como fim das estruturas metafísicas, e a ideia do eterno retorno, como destino”<sup>162</sup>.

Todos os conceitos indicados confluem, assim, para indicar aquilo que Vattimo propõe como uma relação temporal não autoritária, o que faz modificar radicalmente a noção mesma da metafísica, como dissemos, não mais superada, mas distorcida. Com isso, a noção de eterno retorno “purifica” qualquer resquício de pretensão de infinitude. De modo que é preciso compreender o eterno retorno para compreender também que o mundo pós-moderno é avesso às estruturas providenciais estáveis fornecedoras de sentido, que abrem caminho ao “progresso” (naquele sentido linear e único já criticado).

### 2.7.2 Vattimo como leitor de Heidegger

Retomando a tentativa de explicitação da noção de *Verwindung* – que aparentemente é marginal nos escritos de Heidegger, já que ele o utiliza com moderação listando apenas em três delas: *Holzwege* (Caminhos de floresta), *Vorträge und Aufsätze* (Ensaio e Conferências) e, sobretudo, em *Identität und Differenz* (Identidade e diferença) – Vattimo faz uma releitura muito acurada, mas também muito peculiar, transformando este termo em algo central em sua filosofia e mesmo da teoria do pós-moderno.

Como dissemos anteriormente, é no capítulo 5 (“*An-denken*. O pensar e o fundamento”) de *As aventuras da diferença* que aparece pela primeira vez alguma referência de Vattimo feita à *Verwindung*, no qual ele a utiliza com o intuito de falar sobre a insuperabilidade da metafísica, como também abordamos linhas atrás: “A superação da metafísica exige um exercício do pensar que se dê fora das categorias metafísicas”<sup>163</sup>. Com isto presente, podemos afirmar que a *Verwindung* é o agente operador da aceitação-distorção da metafísica, mas, a um só tempo, também de sua crítica e censura. É esta a única maneira pela qual podemos recuperar-nos dela. Assim, ao tomar este termo emprestado de Heidegger,

<sup>162</sup> MOTA, Maurício Sandro de Lima. *A verdade frágil*: Gianni Vattimo, leitor de Nietzsche e Heidegger. Campina Grande: EDUEPB, 2013 (Subtractum), p. 60.

<sup>163</sup> MOTA, Maurício Sandro de Lima. *A verdade frágil*, p. 120.

Vattimo pretende indicar uma espécie de “torção livre” da tradição que, ao mesmo tempo, não deixar de manter certa relação com ela.

Vattimo fala em termos de recuperação e convalescença por entender que uma superação total não é possível. Assim, se se pode falar em alguma espécie de “princípio-fundamento”, não será mais feito naquela concepção de um fundamento que “funda e sossega”<sup>164</sup>, senão como “ponto de partida de um processo”<sup>165</sup>. Com o risco de não ser uma boa analogia, evocamos a imagem de alguém que chega ao fundo, mas que lá não fica, no lugar, toma impulso para de lá sair. Vale a pena tomar aqui a reflexão que faz Santiago Zabala em seu artigo *Being is conversation* (2011):

Entre as mais importantes consequências da “destruição” do Ser como presença preconizada por Heidegger, para além da “superação” da metafísica e da elevação da hermenêutica à uma categoria central no interesse filosófico despertado por esta matéria, está o enfraquecimento do Ser aos seus próprios vestígios<sup>166</sup>.

Portanto, a *Verwindung* é um pensamento de desfundação (*Ab-grund*), pensamento rememorante (*An-denken*)<sup>167</sup>, por isso, pensamento *transmetafísico*. Numa palavra, se a *Aufhebung* é uma forte superação, a *Verwindung*, ao contrário, supõe uma espécie de “superação imprópria”, porque enfraquecida... Este caminho distorcionante das categorias apresentadas por Vattimo, a partir de sua leitura dos filósofos alemães aqui elencados, faz com que ele alcance um ponto de união entre os dois, chegando Vattimo a afirmar que em ambos os pensadores reside uma noção de “niilismo”<sup>168</sup>.

As etapas do itinerário heideggeriano podem muito claramente aproximar-se das de Nietzsche: o efeito niilista da autodissolução da noção da verdade e de fundamento em Nietzsche tem o seu paralelo na “descoberta” heideggeriana do caráter “epocal” do ser; também em Heidegger o ser (já) não pode funcionar com *Grund*, nem para as coisas nem para o pensamento<sup>169</sup>.

<sup>164</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*, p. 45.

<sup>165</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*, p. 45.

<sup>166</sup> “Among the most important consequences of Heidegger’s destruction of Being as presence, in addition to the overcoming of metaphysics and the elevation of hermeneutics to the center of philosophical concern, is the weakening of Being to its own remains” (ZABALA, Santiago. *Being is conversation*, p. 94. Tradução nossa).

<sup>167</sup> Que pensa o ser como envio e destino, ou seja, trata-se do pensamento que está contido dentro do horizonte linguístico da tradição em que é lançado.

<sup>168</sup> Por certo que se entende estes termos naquela concepção originária de Nietzsche: como dissolução de todo e qualquer fundamento último e que, na cultura ocidental em geral e na história da filosofia, “Deus morreu” e “mundo verdadeiro tornou-se fábula” (Cf. VATTIMO, Gianni. *Nihilismo y emancipación*, p. 9). Apesar disso, também Vattimo concebe uma carga niilista em Heidegger, um niilismo histórico-ontológico. Assim, enquanto para Nietzsche o niilismo consiste na “desvalorização dos valores supremos”, para Heidegger, o niilismo é o “esquecimento do ser”. Ambos encontram seus caminhos na autodissolução da verdade.

<sup>169</sup> VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*, p. 139.

Outro importante aspecto importante para a compreensão pós-heideggeriana no contexto em que Vattimo situa o trabalho deste filósofo é o seu entendimento de que Heidegger, em seu trabalho, realiza uma desconstrução da história da metafísica ao compreender esta como “esquecimento do ser”<sup>170</sup>. Apesar de o “ser” ser um dos principais temas da metafísica, uma das grandes contribuições de Heidegger à filosofia está em conceber a história da metafísica como esquecimento do ser. Uma das maneiras mais elementares da metafísica vir a se tornar esquecimento do ser é justamente o fato de pensar o ser como um objeto representável, ou seja, que conduz a um pensamento de fundação. É o que o termo *ontoteologia* pretende bem representar como isto acontece.

De forma que, para Heidegger, a tarefa da filosofia estaria albergada na tentativa de “recordar” (*An-denken*) o ser por meio da desconstrução da história da metafísica e sua aliança entre a metafísica e a teologia. Tal tarefa está em sua investida em distinguir o ser do ente. Com isso, ao buscar este recordar do ser, Heidegger termina por desenvolver, também, uma forma não-fundacional de pensamento, que Vattimo promove com o seu pensamento fraco. Portanto, Vattimo aceita a análise heideggeriana da constituição ontoteológica da metafísica. Veremos adiante que o retorno vattimiano ao cristianismo está marcado também por uma tentativa de distinção entre o cristianismo metafísico e uma certa instância pós-metafísica dele.

## 2.8 Conclusão do primeiro capítulo

Com base nas reflexões até aqui expostas – ainda que sempre de modo sumário, aberto e sem pretensões de açambarcar ou esgotar toda a questão – pensamos ter sido possível cumprir o objetivo de traçar uma ideia das implicações da pós-modernidade conforme teorizada por Gianni Vattimo. Veremos que esta abordagem se fará necessária para determinar os próximos conteúdos que apresentaremos nos capítulos seguintes.

Neste primeiro capítulo, expusemos os aspectos de seu pensamento em que ele recebe a “herança lyotardiana”, apontando este filósofo (J.-F. Lyotard) como iniciador do pós-moderno em filosofia. Depois, procuramos indicar os eixos teóricos a partir dos quais Vattimo pensa a pós-modernidade que, como vimos, trata-se de um pensamento distorcionante e que o

---

<sup>170</sup> Vattimo resgata a assertiva de Heidegger quando retomava a discussão acerca do ser e seu esquecimento no decorrer da história da metafísica: “Embora nosso tempo se arrogue o progresso de afirmar novamente a ‘metafísica’, a questão aqui evocada caiu no esquecimento” (HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo* [1986]. Trad. br. Marcia Sá Cavalcante Schuback, 7. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: São Francisco, 2006 (Pensamento humano), p. 37.



ser que se dá nesta ontologia pós-moderna é um ser não estruturado em instâncias universais ou absolutas.

Assim, aplicando o filtro da *Verwindung*, o pensamento consegue escapar da tentação da busca por fundamentos últimos ou únicos e, precisamente por isso, Vattimo pode afirmar que a pós-modernidade traz como característica ser um pensamento desfundado, ou seja, sem pretensões fundantes ou metafísicas. Para alcançar estas conclusões, demonstramos que Vattimo rememora as teses de Nietzsche e Heidegger – sempre presentes em seus escritos –, mas que, ao mesmo tempo, à medida que ele avança em seu trabalho especulativo, suas reflexões adquirem um traço cada vez mais próprio e único.

Este itinerário especulativo aqui exposto nos permite considerar que o pensamento vattimiano abre à possibilidade para um reencontro entre a fé e a razão nesta época pós-moderna e pós-metafísica. Esta é a discussão que tentamos promover no capítulo seguinte: como se relaciona a tese do pensamento fraco de Vattimo com o retorno da religião neste contexto da tardo-modernidade. Nesse intuito, uma pergunta pode guiar nosso caminho: em que condições a filosofia pode pensar a religião e como pode sustentar a filosofia cristã (ou filosofia da religião) o seu exercício reflexivo em um mundo cujo contexto parece não mais fazer sentido conceber verdades fortes e absolutas e, menos ainda, professar uma fé dogmática sob o risco de etiquetar-se como intolerante e violenta?

### 3 *PENSIERO DEBOLE* E O RETORNO DO RELIGIOSO NA PÓS-MODERNIDADE

O segundo capítulo desta dissertação pretende colocar em relevo o entendimento de Gianni Vattimo do que ele considera como o retorno do religioso às voltas com o debate filosófico tardo-moderno. Ou seja, como a filosofia, em seu aspecto pós-moderno pode [voltar a] dialogar com a religião. Sempre se tratando explícita e estritamente de filosofia, mas sendo possível que esta volte a pensar o Ser, Deus, e conceitos correlatos como pecado, salvação, criação etc. Esta “abertura ao ser” tem sido possibilitada – para falar ligeiramente – pela queda dos metarrelatos.

Entendendo Vattimo que a pós-modernidade abarca em si uma tomada de consciência da impotência da razão moderna, parece plausível este movimento de retorno a sagrado. Como nem o historicismo, nem o positivismo, ou o marxismo, tampouco o cientificismo pôde demonstrar a não existência de Deus, por isso, “então nos vemos novamente livres para escutar as palavras a Escritura”<sup>171</sup>. Neste cenário de abertura e diálogo, ele defende a possibilidade de que a filosofia possa novamente fazer uma escuta atenta e séria das Escrituras, mas sem implicar naquela metafísica ontoteológica subjacente na modernidade, em busca do “Deus dos filósofos”.

Para tal intento, convém retomar brevemente do ponto que deixamos o debate no capítulo precedente, mais precisamente, a noção de *Verwindung* que Vattimo reapropria e ressignifica – como dissemos – de Heidegger. Vimos que não é possível uma superação da metafísica em seu sentido estrito, de deixar pra trás, suceder algo novo que a substitua como nova verdade mais verdadeira. Porém, tomando emprestado o ponto de vista de Heidegger, Vattimo também defende que uma tal superação da metafísica, se possível for, somente se dará pela via da *Verwindung* que, em outras palavras, significa a via do enfraquecimento (*indebolimento*). E aqui a reflexão começa a noz conduzir e a dedicar atenção ao pensamento fraco e, a partir dele, as possibilidades para uma religião pós-moderna. Este será, portanto, o duplo itinerário deste capítulo: buscar uma compreensão teórica do pensamento fraco e como este trabalha a questão da religião na contemporaneidade.

---

<sup>171</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 13.

### 3.1 *Pensiero debole*: horizonte teórico

Vattimo ficou muito conhecido por seu estilo filosófico do assim chamado *pensiero debole*<sup>172</sup>. À semelhança de como fizemos no início ao indicar o sentido de pós-moderno em Lyotard, também de maneira direta e muito simples, dizemos que o *pensiero debole* indica uma não admissão de um fundamento único, último e normativo. Ou seja, trata-se de uma “renúncia” voluntária, argumentada e consciente a qualquer espécie de fundamentação metafísica, e nas suas mais diversas variações. É uma renúncia ao pensamento de forte de Verdade e Razão, com letra maiúscula para dar lugar às verdades e razões, em letra minúscula, portanto, verdade e razão em sua forma pós-modernas enfraquecidas. Como na dicção de Alessandro Rodrigues Rocha (2014): “A pós-modernidade abre caminho, segundo G. Vattimo, à tolerância, à diversidade. É a passagem do pensamento forte, metafísico, das cosmovisões filosóficas universais, das crenças verdadeiras, ao **pensamento fraco**, a uma **ontologia fraca**”<sup>173</sup>. Veremos estes desdobramentos nas próximas linhas.

---

<sup>172</sup> A compreensão do significado que traz a expressão *pensiero debole* compreende um grande arcabouço reflexivo, não estando adstrito meramente ao debate filosófico-cultural. Ele estende-se pela discussão ético-política, estética, comunicacional e, conforme a presente reflexão, também no plano filosófico-religioso. Ainda que Vattimo não faça expressamente teologia, os resultados de sua reflexão *enfraquecida* conduz o pensamento a tal aproximação. Existe um certo nível de dificuldade no tocante a tradução da expressão *pensiero debole* para o nosso idioma sem que seu sentido etimológico original seja prejudicado. De acordo com o Prof. Dr. Glaudenir Maia a expressão italiana *debole*, dentre outras significações, quer dizer *pouca força, inclinação, disposição*, o que nos afastaria de uma possível tradução tendida a usar a palavra “frágil” (*fragile*). Assim, ainda que não atendendo ao real significado que expressa o termo original, o que melhor se aproximaria ainda seria a tradução de *debole* por *fraco* (Cf. MAIA, Antonio Glaudenir Brasil. *A dimensão ética da ontologia da atualidade de Gianni Vattimo*, p. 17; MAIA, Antonio Glaudenir Brasil. *Dialética, diferença e pensiero debole em Gianni Vattimo*. Argumentos, Fortaleza, v. 7, n. 14, p. 36-50, jul./dez. 2015, p. 37). Em vista disso, optaremos traduzir *pensiero debole* por “pensamento fraco” acompanhando, assim, a observação de Rossano Pecoraro que adverte como inadequadas algumas traduções que trazem a forma “pensamento débil” ou “pensamento frágil” (cf. PECORARO, Rossano. *Nilismo e (pós)modernidade*, p. 10). Pior ainda é a aparição da tradução desta expressão com o “pensamento mole” (Cf. SALES, Omar Lucas Perrou Fortes. *A teologia trinitária da revelação na história proposta por Bruno Forte*, p. 43). Daí alguns estudiosos de Vattimo no Brasil preferirem manter a forma original *pensiero debole* sem traduzi-la (Cf. SALES, Omar Lucas Perrou Fortes de. *A vocação nilista da hermenêutica filosófica de Gianni Vattimo radicada no processo da secularização cristã*. Horizonte, Belo Horizonte, v. 13, n. 39, p. 1580-1608, jul./set. 2015, passim. Também vê-se esta opção pelo termo original em MAIA, Antonio Glaudenir Brasil. *O fenômeno do retorno da religião e a questão da secularização: uma leitura a partir da reflexão de Gianni Vattimo*. In.: MAIA, Antônio Glaudenir Brasil; OLIVEIRA, Geovane Paulino (Orgs.). *Filosofia, religião e secularização*. Porto Alegre: Fi, 2015 (Filosofia & Interdisciplinaridade, v. 24). No entanto, faz-se notar ainda o que tem ocorrido mais recentemente, o emprego de outra tradução aproximativa que opta por usar *pensamento enfraquecido* (Cf. FERREIRA, Vicente de Paula. *Cristianismo não religioso no pensamento de Gianni Vattimo*. Aparecida: Santuário, 2015, passim), para imprimir esta noção de algo em curso, em desenvolvimento, transitoriedade e impermanência, na tentativa de evitar que o termo *fraco* possa dar margem ao entendimento como se fosse algo inútil, sem força, de pouco valor. Compreendendo a importância que também tem esta designação, ela será empregada em nossa pesquisa, como também aparecerá a forma já consagrada (pensamento fraco) por ser a mais recorrente nos trabalhos e publicações em nosso idioma, sem, contudo, deixarmos de fazer aparecer a forma original *pensiero debole*. Sob estas três formas orbitarão as inferências que pretendemos realizar acerca da expressão a partir de agora apresentada.

<sup>173</sup> ROCHA, Alessandro Rodrigues. *Filosofia, religião e pós-modernidade*, p. 133. Grifo nosso.

Este “pensamento fraco” – como tem sido maiormente conhecido e traduzido em nossa língua – é uma tentativa de compreender e reconfigurar os vestígios da história do pensamento de modo que estejam a entrar em acordo com a condição pós-moderna. Para Dario Antiseri (2008), que contribui em obra conjuntamente com Gianni Vattimo, ao tratar sobre o *pensiero debole* ele indica que este é

o ofuscamento da noção de verdade; a devastação do mito da evidência; a despedida da categoria de progresso e de superação e, ainda, o fim da modernidade; a dissolução da filosofia fundacional (...) um comportamento nem iluminista nem romântico, mas respeitosa e crítico no confronto com a tradição; uma ética da *pietas* contra aquilo que provém do passado; uma política da tolerância<sup>174</sup>.

Embora não seja o objetivo deste trabalho realizar uma espécie de genealogia reconstrutiva do pensamento de Vattimo, o que nos exigiria contemplar todo um arco teórico<sup>175</sup>, passando pelas influências de Nietzsche e Heidegger (com sua leitura “enfraquecida” destes), a crítica da modernidade e da metafísica (em sua noção de violência), seu entendimento de pós-modernidade e niilismo (ativo e reativo), seu pensamento político (traduzido na expressão “comunismo hermenêutico”), até o nascimento e construção do *pensiero debole*, ao mesmo tempo, entendemos ser importante selecionar alguns pontos para podermos cumprir nossa tarefa de explanar a relação e compreensão vattimiana no tocante a sua teorização sobre a religião tardo-moderna.

Para tal, nos encontramos agora em posição de abordar um pouco da significação do termo *pensiero debole* – seguramente o termo mais conhecido e o que possivelmente tenha consagrado mais notoriedade e repercussão a Vattimo. Tanto e de tal forma, que tem sido quase uma legenda com a qual se costuma apresentar as suas posições teóricas (seja abordando o viés da política, da religião, da arte, comunicação, hermenêutica, entre outros)<sup>176</sup>, em que sempre está presente a “etiqueta” *pensiero debole*: algo como “política e pensamento fraco”, “religião e pensamento fraco”, “arte e pensamento fraco” e assim por diante.

---

<sup>174</sup> VATTIMO, Gianni; ANTISERI, Dario. *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*. Catanzaro: Rubbettino, 2008, p. 21.

<sup>175</sup> As menções a seguir não se obrigam a estar em uma ordem específica (cronológica, de itinerário teórico e assim por diante). O intuito aqui é apenas elencar alguns elementos de que trata o extenso arcabouço reflexivo de Vattimo.

<sup>176</sup> Certamente, por questões procedimentais, não teremos as condições de trabalhar a incidência do *pensiero debole* em cada um destes campos, bem como a teses levantadas por Vattimo nas diversas áreas e nas quais ele possui larga produção filosófica. Um trabalho desta natureza exigiria um fôlego não exequível para o que se propõe um trabalho de nossa ordem dissertativa. Esperamos poder fazê-lo mais oportunamente.

A aparição da expressão *pensiero debole* deu-se abertamente por primeira vez no ano de 1983<sup>177</sup>, quando da publicação de uma antologia de textos chamada *Il pensiero debole*. Nesta obra, Vattimo edita em companhia de Pier Aldo Rovatti e traz a colaboração de grandes nomes da filosofia como Umberto Eco, Maurizio Ferraris e Franco Crespi, por exemplo. Ainda que nem todos os autores que compõem a obra sejam concordes – o que faz deste termo um verdadeiro “slogan polivalente”<sup>178</sup> –, os textos nela recolhidos pretendem oferecer uma espécie de genealogia da tradição que tem se mostrado cada vez mais cética em relação ao progresso e que, por sua vez, está consciente da “vitória” do niilismo. O pensamento fraco, pois, é o pensamento “do ocultamento do ser”<sup>179</sup>, pensamento consciente das múltiplas histórias e vozes surgidas – ou possibilitadas – na esteira do pensamento pós-moderno, transformando-se em narrativas, entregando-nos a um mundo do fragmentário, provisório, interino: “As histórias se multiplicam, existem “muitas” histórias. (...). E assim se pensou, e ainda se pensa, que estamos na época das razões múltiplas; que o pensamento “fraco” significa pluralismo”<sup>180</sup>. Leiamos o que fala um dos principais discípulos e comentadores de Vattimo, Santiago Zabala (2011):

Pensamento fraco é um termo formulado por Vattimo no início dos anos 80 e que Rorty endossou logo em seguida. Este convida filósofos analíticos e continentais a abandonarem suas reivindicações metafísicas das descrições globais do mundo. Com esta ideia, verdades filosóficas, religiosas e científicas não estão apenas circunscritas aos seus próprios paradigmas históricos, mas, principalmente, são concebidas somente como um efeito contingente de seus paradigmas históricos<sup>181</sup>.

<sup>177</sup> A data marca a edição do livro e seu uso público, mas, na realidade, o *pensiero debole* ganhou este nome ainda mais cedo, no outono de 1979 (Cf. VATTIMO, Gianni. *Not being God: A collaborative autobiography* [2008]. Trad. ing. William McCuaig, New York: Columbia University Press, 2009, p. 86). Vattimo estabelece este ano como data de “estreia” do pensamento e atribui, ainda, a Pier Aldo Rovatti a criação de tal expressão (Cf. VATTIMO, Gianni. *Mi filosofia como ontología de la actualidad*. Anthropos, Espanha, n. 217, p. 19-41, 2007. Entrevista concedida a Luca Savarino e Federico Vercellone, p. 30). Em que pese ainda ser possível encontrar outros termos que lhes tenham servido como antecedentes, por exemplo, “*ragione debole*” (razão fraca). Esta expressão foi inventada por Carlo Augusto Viano no seu texto *La ragione, l’abbondanza e la credenza* (1979) e que Vattimo assume que “praticamente copieei com o meu ‘pensamento fraco’” (Cf. VATTIMO, Gianni, *Not being God*, p. 93). Depois, Viano tornou-se um dos mais ferrenhos críticos de Vattimo e do pensamento fraco (Cf. VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar* [1996]. Trad. port. Elsa Castro Neves, Lisboa: Relógio d’água, 1998, p. 25), chegando a escrever um ensaio intitulado “*Va pensiero*”, ao qual Vattimo respondeu com um artigo “*Ma va là pensiero*” (Cf. VATTIMO, Gianni. *Not being God*, p. 94).

<sup>178</sup> VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo. *El pensamiento débil*, p. 16.

<sup>179</sup> Algo que pode ser visto em termos de prefiguração já em Heidegger, Nietzsche, Kafka e Wittgenstein, por exemplo. Destes, como sabemos, Vattimo estará influenciado, em particular, pelos dois primeiros.

<sup>180</sup> VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo. *El pensamiento débil*, p. 69.

<sup>181</sup> “It invites analytic and continental philosophers to abandon their metaphysical claim to global descriptions of the world. In this idea, philosophical, religious, and scientific truth are not only circumscribed to their own historical paradigms but, most of all, conceived only as contingent effects of their historical paradigms.” (ZABALA, Santiago. *Being is conversation*, p. 101. Tradução nossa).

Dizemos, pois, que tal livro em conjunto com outro de nome *O fim da modernidade* (1987), compõem, ambos, uma perspectiva para o desenvolvimento de uma filosofia para o século XXI, no sentido de lidar ou mesmo confrontar a passagem da modernidade à pós-modernidade, isto é, o acontecimento cultural destes últimos anos. Todos estes eventos são formas de enfraquecimento (*indebolimento*) que, de acordo com os teóricos do pensamento fraco (escola fraquista), dos quais Vattimo é um dos principais expoentes (ainda que não sejam muitos, na realidade)<sup>182</sup>, pensam que são sinais de que se deveria interpretar como uma direção “*indebolita*” da história, que se poderia descrever como “fraqueza do ser”<sup>183</sup>.

É preciso ressaltar, ainda, que esta noção de pensamento fraco teorizada por Vattimo também tem sido alvo de interpretações “distorcidas” (o trocadilho – *calembour*<sup>184</sup> – com a noção de *Verwindung* foi inevitável!) conferindo compreensões, por exemplo, de que se trata de um relativismo total que implicaria num tipo de “vale tudo” indiscriminado. Ele rechaça tais alegações que veem “o pensamento fraco como inspirador de uma ética em que *everything goes*, na qual triunfam o arbítrio e as puras pulsões individuais”<sup>185</sup>. Sobre este aspecto, trazemos a explicação de Thomas G. Guarino, expoente comentador de Vattimo na língua inglesa:

Vattimo diz que esta aceitação do significado do niilismo hermenêutico não quer dizer que “‘tudo vale’” e qualquer um pode falar o que quiser” (*DMD*, 57). Ele também nos diz que nem toda interpretação é válida; esta deve ser validada pela via do consenso, por meio de uma comunidade de investigadores (*DC*, 86). Existem regras e critérios, então, mesmo que a próprias regras sejam relativas a determinadas formas de vida, casadas com estruturas particulares de significado<sup>186</sup>.

<sup>182</sup> Ainda que não sejam muitos os “adeptos” nomes importantes tem se apresentado como teóricos do pensamento fraco, a exemplo, de –além de – Pier Aldo Rovatti, Richard Rorty e Fernando Savater, para citar alguns (Cf. FERREIRA, Vicente de Paula. *Cristianismo não religioso no pensamento de Gianni Vattimo*, p. 20).

<sup>183</sup> É oportuno fazer notar que Pier Aldo Rovatti, ao final de sua contribuição nesta coletânea (*Transformaciones a lo largo de la experiencia*), conclui seu texto com a seguinte observação: “Portanto, existe algo de transitório e de intermédio na expressão ‘pensamento fraco’” (VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo. *El pensamiento débil*, p. 75). Isto para indicar este caráter transitório, fragmentário, passageiro e efêmero, sobre qual falamos. É como se este modo de pensar pós-moderno estivesse situado, provisoriamente, entre a) a razão forte da modernidade, com sua pretensão de dizer a verdade e b) a debilidade que contempla o próprio nada. Nesta *mezza verità* em que se encontra, o pensamento fraco ainda tem um longo caminho a percorrer e dar sua contribuição, por ainda é defensável como atual (Cf. VATTIMO, Gianni. *O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco*. In.: PECORARO, Rossano; ENGELMANN, Jaqueline (Org.). *Filosofia contemporânea: niilismo, política, estética*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008, p. 16).

<sup>184</sup> *Calembour* é um termo de origem francesa e pretende indicar um certo jogo de palavras, tal como a nossa expressão em português. Vattimo a utiliza no início do seu texto aqui citado (Cf. VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*, p. 7).

<sup>185</sup> VATTIMO, Gianni. *O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco*, p. 11.

<sup>186</sup> “Vattimo *does say* that accepting the significance of hermeneutical nihilism does not mean that ‘everything goes and anyone can say whatever he wants’ (*ADG*, 33). He also tells us that not every interpretation is valid; it must be valid by way of consensus, by way of a community of inquirers (*AC*, 67). There are rules and criteria,

Ainda nesta esteira, acrescenta o comentador:

Vattimo, então, dificilmente sancionará as influências moderadoras de Gadamer. Ele tem dito, é verdade, que a interpretação não é uma questão de “vale tudo” (DC, 104)<sup>187</sup>. Ele implica, em vez disso, que o reconhecimento da comunidade da fecundidade de uma interpretação, seus benefícios conforme descrito no diálogo e no consenso, agora se torna o padrão para uma adequação interpretativa (...) <sup>188</sup>.

Talvez por isso, a noção do “pensamento fraco” dê margem ao principal argumento em contra, que o torna alvo de uma valoração negativa de si mesmo, uma vez que parece apresentar-se como um tipo de pensamento “inútil”, no sentido de realizar qualquer tentativa crítica, seja de ordem política, social ou econômica, isto é, qualquer uma de ordem prática. Com isso, parece comportar o pensamento fraco a ideia de certo “conformismo” perante a realidade e a conjuntura humana em suas diversas situações, por não se propor nem trabalhar no horizonte de uma “verdade”, tampouco, de querer ser um “programa”.

Para além e a despeito destas posições distorcidas, ainda que não seja nossa intenção fazer apologia ou investida contra o pensamento vattimiano, desejamos aclarar alguns argumentos. O pensamento fraco ou enfraquecido, é preciso dizer de saída, não se pretende entender como uma escola (em seu sentido estrito e forte)<sup>189</sup> – embora o filósofo tenha consciência do impacto que suas reflexões tem gerado, como ele mesmo atesta, sua noção de *pensiero debole*, ainda que sem pretender-se “acabou por parecer o rótulo de uma corrente, se não uma escola”<sup>190</sup>, no entanto, “de modo nenhum unida em torno de um núcleo de teses características”<sup>191</sup>. Talvez o pensamento fraco seja melhor descrito como um *convite*, ou uma *sugestão* mais do que um “programm” ou uma “nova tese filosófica”.

---

then, even if rules themselves are relative to determinate forms of life, wedded to particular frameworks of meaning” (GUARINO, Thomas G. *Vattimo and theology*, p. 34. Tradução nossa).

<sup>187</sup> Na edição que temos em nosso idioma *Depois da cristandade*, traz a forma: “Certamente, concluindo de forma provisória, não se pode dizer, aqui, que “tudo está colocado” (VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 104). Optamos por manter a forma aproximativa de tradução “vale tudo”, para conservar a ideia que Guarino levanta na citação e que também pretendemos acompanhar.

<sup>188</sup> “Vattimo, then, will hardly sanction Gadamer’s moderating influences. He has told us, it is true, that interpretation is not a matter of “everything goes” (AC, 82). He implies, rather, that the community’s recognition of the fruitfulness of an interpretation, its benefits as outlined in dialogue and consensus, now become the standard for interpretative adequacy (...)” (GUARINO, Thomas G. *Vattimo and theology*, p. 141. Tradução nossa).

<sup>189</sup> Há que se notar, entretanto, que Vattimo em texto mais recente chega a usar a expressão “escola fraquista”, mas tal fórmula não traz a carga que teria, por exemplo as “escolas clássicas” da filosofia. O próprio Vattimo aventa que esta “escola” é mais conhecida pelas polêmicas e insucessos do que pelo seu sucesso, como seria o caso de uma pretendida escola no rigor de sua acepção (Cf. VATTIMO, Gianni. *O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco*, p. 10).

<sup>190</sup> VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*, p. 24.

<sup>191</sup> VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*, p. 24.

Os trabalhos reunidos neste volume dificilmente poderiam ser enquadrados em uma determinada escola, se levarmos em conta a procedência variada e as distintas orientações teóricas de seus autores. Porém, todos têm em comum o seguinte (chamemos ideia, sensação, impressão ou pressuposto): (...) as perorações italianas em torno da crise da razão (...) <sup>192</sup>.

Esta maneira enfraquecida de pensar começa por assistir a uma profunda “crise da razão” <sup>193</sup> (clássica, normativa, global etc.). Algumas contribuições teóricas tentaram resolver tal problema, como seria o caso citar, o neoestruturalismo francês (final do século XX), embora similarmente tenham incorrido no mesmo risco ou tendência de descair em erros análogos perpetrados pela razão de tipo metafísica, que é, propriamente, a que entra em crise, daí, Vattimo considerar “a história da filosofia do século XX como um enfraquecimento progressivo da oposição entre o racional e irracional” <sup>194</sup>.

As teorias estruturalistas e as filosofias da nova subjetividade são postas em contato com um reagente que lhes faz adquirir uma tonalidade diferente e põe de manifesto, tanto suas intenções totalizadoras com relação à presença mascarada, no seu seio, da lei da *reductio ad unum*. A estas alturas, a “crise” de fundamentos já não pode ser tratada como uma verdade incongruente, mas passível de ser substituída por uma verdade distinta: de fato, o que entra em crise é a própria ideia de verdade <sup>195</sup>.

O *pensiero debole* utiliza, como referencia primordial, as próprias elaborações de seu modo de conceber a pós-modernidade, portanto, a partir da hermenêutica, buscando situar-se nas coordenadas teóricas expostas que, por seu turno, conduzem a uma ontologia débil.

A filosofia de Gianni Vattimo caracteriza-se por filosofia interpretativa da cultura ocidental sob o crivo do enfraquecimento (*indebolimento*) das estruturas estáveis do ser, traduzida numa **ontologia débil** ou **ontologia do declínio**, segundo a qual o período pós-moderno corresponde positivamente ao momento em que de modo contraditório e ambíguo se aborda o ser debilitado enquanto evento, acontecimento efêmero, essência imersa na temporalidade <sup>196</sup>.

Com isso, a ontologia da qual está carregada do pensamento enfraquecido termina por revelar um modo de pensar que traz as marcas da “caducidade” e da “mortalidade” <sup>197</sup>. O

<sup>192</sup> VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo. *El pensamiento débil*, pp. 13-14.

<sup>193</sup> VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo. *El pensamiento débil*, p. 13.

<sup>194</sup> VATTIMO, Gianni. *Estamos perdendo a razão? In.: LE NOUVEL OBSERVATEUR (Org.). Café Philo: as grandes indagações da filosofia [1998]. Trad. port. Procópio Abreu, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999, p. 61.*

<sup>195</sup> VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo. *El pensamiento débil*, p. 12.

<sup>196</sup> SALES, Omar Lucas Perroux Fortes de. *A teologia trinitária da revelação na história proposta por Bruno Forte*, p. 44. Grifo nosso.

<sup>197</sup> Cf. VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo. *El pensamiento débil*, p. 34.



ser pós-moderno, como pensado pelo *pensiero debole*, é um ser desfundado, sem sustento sobre o qual se apoiar. Ele entende que a “natureza” do ser é a do acontecer. Desta forma, o ser assume um caráter efêmero, histórico, portanto, acontecimento, ou seja, o ser *não é*, o ser *a-contece*<sup>198</sup>. Esta é a ideia central e confluyente nas teses nietzschianas e heideggerianas que interpretam o ser como *evento*.

O pensamento fraco está basicamente voltado sua atenção à defesa filosófica do anti-fundacionalismo, visto que intenta demonstrar a fraqueza do ser com relação à verdade objetiva e a ascensão da hermenêutica como método primário da investigação filosófica<sup>199</sup>. Isto significa que ele não tem pretensões hegemônicas, não se apresenta como pensamento definitivo, nem com pensamento de fundamento (*Grund*), ao contrário, tende mais para uma “teoria do debilitamento como traço constitutivo do ser na época do fim da metafísica”<sup>200</sup>. Desta perspectiva, o *pensiero debole* constitui-se como “uma outra forma de ser no mundo frente à condição metafísica (...), o pensamento forte, o racionalismo fechado, o discurso unívoco”<sup>201</sup>. Demais, tal pensamento é, ainda, influenciado precipuamente pela filosofia de Nietzsche e Heidegger, ao que Vattimo advoga a rejeição da metafísica e uma reinterpretação da noção de verdade como modo de abertura de horizontes. Vejamos o que ele nos diz em sua própria dicção acerca do ser:

Nietzsche e Heidegger pensam-no radicalmente como *acontecimento* [evento] e para ele é, portanto, decisivo, exatamente para falar do ser, compreender “em que ponto” nós e ele próprio estamos. A ontologia não é mais do que a interrupção da nossa condição ou situação, já que o ser não é nada, fora do seu “acontecimento”, que sucede no seu e no nosso historicizar-se<sup>202</sup>.

Caminhando nesta reflexão, Vattimo alcança sua muito própria e particular interpretação de que existe uma conexão última a que nos conduz o pensamento fraco (e aqui chegamos ao estágio em que ele nos aponta para suas conclusões de ordem filosófico-religiosas pretendidas nesta investigação): de alguma forma, esta visão da história como enfraquecimento das estruturas fortes (pensamento forte)<sup>203</sup> encontra correspondência com a

<sup>198</sup> VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo. *El pensamiento débil*, p. 34.

<sup>199</sup> Neste sentido, Vattimo segue a trilha de Nietzsche quando afirmou que “não existem fatos, somente interpretações” (RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. *O futuro da religião: solidariedade, caridade e ironia* [2004]. Trad. br. Eliana Aguiar e Paulo Ghiraldelli, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006, p. 64).

<sup>200</sup> VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*, p. 25.

<sup>201</sup> ROCHA. Alessandro Rodrigues. *Filosofia, religião e pós-modernidade*, p. 167.

<sup>202</sup> VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*, p. 9.

<sup>203</sup> Pensamento forte sendo compreendido no sentido tradicional de fundação. Portanto, o pensamento fraco rejeita esta categoria de pensar forte e situa-se na fragmentação explicativa e pluralidade hermenêutica. Vale recordar que esta razão débil, o pensamento fraco, relaciona-se, ainda, com aquela noção de *Verwindung* e *An-*

mensagem cristã da encarnação de Deus (*secularização*). Para ele, a encarnação também é uma forma – talvez a suprema – e maior modelo de enfraquecimento do Ser<sup>204</sup>: o Deus que se fez homem e que não mais chama os homens de servos, senão que os chama de amigos (Cf. Jo, 15, 15). Trata-se, pois, de um Deus que se rebaixa. Nos termos Escriturais, Vattimo lança mão do uso da palavra grega *kenosis*<sup>205</sup>, indicando precisamente esta ideia de rebaixamento, esvaziamento, aniquilamento: “Sendo ele de condição divina, não se prevaleceu de sua igualdade com Deus, mas aniquilou-se a si mesmo [*heauton ekenósen*], assumindo a condição de escravo e assemelhando-se aos homens. E, sendo exteriormente reconhecido como homem, humilhou-se ainda mais, tornando-se obediente até a morte, e morte de cruz” (Fl 2, 6-8).

Dispondo-nos para a próxima e principal reflexão deste trabalho – a questão da religião pós-moderna em Vattimo –, o parágrafo anterior quis assinalar uma das principais implicações do *pensiero debole* vattimiano: para ele, é uma maneira de libertar a experiência humana da dominação do dogma, seja no plano secular ou no religioso. É o resultado da confluência das leituras que ele faz de Heidegger (esquecimento do Ser) e de Nietzsche (“morte de Deus”) em que o pensamento torna-se capaz de se articular nesta “meia luz”, nesta clareira (*Lichtung*, em chave heideggeriana)<sup>206</sup>. Um caminho que, se chega a se reencontrar com o Ser, o faz apenas com os seus traços, os seus vestígios e lembranças: “um Ser usado e enfraquecido e, por conta disso, digno de atenção”<sup>207</sup>.

Finalmente, Vattimo conduz-nos a declarar que o pensamento fraco, lido nesta chave religiosa, é interpretação secularizada da experiência religiosa – pós-moderna<sup>208</sup>. A este propósito, como uma espécie de “revisão” do seu *Il pensiero debole* (1983), 25 anos depois

*denken*, da qual temos falado. Em relação sinonímica, estes dois termos ligam-se ao *pensiero debole* no sentido de negar e não pretender um absoluto, uma *archai* metafísica (Cf. VATTIMO, Gianni. *Etica dell'interpretazione*, p. 20).

<sup>204</sup> Cf. VATTIMO, Gianni; SEQUERI, Pierantelo; RUGGERI, Giovanni. *Interrogazioni sul cristianesimo: cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo?* Roma: Lavoro; Fossano: Esperienze, 2000, p. 30.

<sup>205</sup> *Kenosis* (κένωσις), derivado do verbo *kenoo*, é o termo grego para “esvaziamento”, e seu significado teológico remete ao esvaziamento da própria vontade, com vistas a ser totalmente receptivo a vontade de Deus, num movimento de esvaziar-se (*kenosis*) e preencher-se (*pleró*). Entretanto, a noção que será aqui utilizada é a que Vattimo emprega tomando-a dos textos bíblicos, das cartas paulinas, em particular, Filipenses 2. Segundo o *Dicionário de Paulo e suas cartas*, uma das possíveis interpretações da ação de Cristo com seu esvaziamento kenótico é que ele “esvaziou-se de suas **prerrogativas e da glória de ser divino** ou do direito de reivindicar essas prerrogativas. (...) Essas prerrogativas acarretam glória e autoridade, que lhe pertenciam em virtude de Cristo ser igual a Deus” (HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (orgs.). *Dicionário de Paulo e suas cartas* [1993]. Trad. port. Bárbara Theoto Lambert, 2. ed. São Paulo: Paulus/Vida Nova/Loyola, 2008, p. 322. Grifo nosso). Este conceito assume papel central no desenvolvimento da filosofia de Vattimo. O retomaremos oportunamente.

<sup>206</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. *Not being God*, p. 87.

<sup>207</sup> VATTIMO, Gianni. *Not being God*, p. 87.

<sup>208</sup> Por exemplo: “Devo dizer que onde penso a inspiração cristã mais se faz sentir na minha leitura do pensamento heideggeriano é na sua caracterização em sentido ‘débil’” (VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*, p. 24).

em artigo intitulado *O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco* (2008), ele chega mesmo a anunciar que “o pensamento fraco é a **única filosofia cristã disponível na pós-modernidade**”<sup>209</sup>.

Em modo de conclusão deste tópico, podemos sintetizar que, ao passo que o pensamento forte acredita, o pensamento fraco “acredita que acredita”. Ou seja, não acredita em alguma coisa (de maneira expressa e fortemente), mas acredita acreditar em alguma coisa, contudo, sem aquela segurança e peremptoreidade do pensamento forte, por isso trata-se de uma *fede indebolita*, uma fé enfraquecida, que não se impõe como único caminho, que até mesmo duvida daquilo em que ora crê. O primeiro “acreditar”, neste sentido, assume o caráter de um “opinar”, pensar, mas com alguma margem de incerteza e mesmo incredulidade; já o segundo “acreditar”, é o acreditar como convicção e certeza de ou em alguma coisa. Por isso, citando Vattimo, “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”<sup>210</sup>.

### 3.2 Vattimo, o retorno e a filosofia

De acordo com o exposto no final do capítulo primeiro, quando Gianni Vattimo começa a abordar a questão da religião em sua filosofia, ele o faz por volta do início dos anos 90, em particular, e a primeira vez em que ele ocorre uma menção mais direta e explícita a esta matéria está em seu livro *Etica dell'interpretazione* (1989)<sup>211</sup>. Esta atenção inicial que, a princípio e para um olhar distante, poderia aparecer como uma espécie de “capricho” do filósofo, tem-se demonstrado ganhar uma meditação cada vez maior, mais séria e profunda<sup>212</sup>. Nossa intenção é demonstrar que, para além das questões pessoais – ainda que estas também estejam presentes –, encontram-se vínculos estreitos desta sua reflexão sobre o fenômeno

<sup>209</sup> VATTIMO, Gianni. *O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco*, p. 12. Grifo nosso.

<sup>210</sup> VATTIMO, Gianni. *O pensamento dos fracos*, p. 2.

<sup>211</sup> Precisamente no capítulo quatro: “*Ermeneutica e secolarizzazione*” em que ele faz referência ao seu mestre Luigi Pareyson que, já pelos anos 50, iniciava a falar sobre o “*problema del cristianesimo*” (problema do cristianismo) (p. 49). Embora seja preciso notar que, de alguma forma, certas leituras podem identificar a proximidade orbitante desta questão mesmo em publicações mais antigas, por exemplo, o seu estudo *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione* (1968). Uma vez que este é considerado o “pai” do protestantismo liberal, concebemos como nunca afastada totalmente a matéria religião nas obras de Vattimo. O movimento que vemos descrever agora é uma sua acentuada volta, o caminho do regresso feito por ele e ganhador de espaço de suas reflexões tardias.

<sup>212</sup> De fato, no ano de 2007, Vattimo chega a declarar que sua filosofia tem se voltado cada vez mais para a reflexão política e religiosa: “Agora, eu me interesso quase exclusivamente pela (filosofia) política e pela reflexão religiosa” (VATTIMO, Gianni. *O pensamento dos fracos*, p. 1).

religioso, percebido por ele como retornando e redivivo na pós-modernidade, com a hermenêutica ontológica e com o pensamento niilista. Para Vattimo, tudo isto está entretido *na e pela* tradição cristã. Ou seja, o pensamento de Vattimo encontra em si mesmo uma raiz cristã de fundo, particularmente apresentada na transcrição filosófica daquele evento cristão que já aludimos anteriormente da *kenosis*.

A fim de citarmos outras obras em que Vattimo trata desta matéria, e com as quais buscaremos iluminar nossa pesquisa, poderíamos invocar, além da já citada *Etica dell'interpretazione*, outras como *Oltre l'interpretazione* (1994), em que dedica um capítulo inteiro para abordar a temática da religião. Lá encontramos os principais conceitos lançados e retomados posteriormente em outras obras, alguns em formato mais evoluído em termos de reflexão e maturação de pensamento. Alguns termos e conceitos começarão a surgir ressignificados, por exemplo: *secularização*, *caridade*, *pietas* e *kenosis*. Os demais textos que começam a aparecer reforçando as ideias destes anteriores e tornando cada vez mais frequente esta abordagem feita por Vattimo são: *La religione* (1996), conhecido também como *O seminário de Capri*. Nesta obra, Vattimo colabora no ensaio *La traccia della traccia* (O vestígio do vestígio). Tal seminário ficou famoso também por reunir grandes nomes que, em conjunto com ele, discutem a questão da religião: Jacques Derrida (que editou este livro junto com Vattimo), Algo Gargani, Eugenio Trías, Hans-Georg Gadamer, Maurizio Ferraris e Vincenzo Vitiello. Continuamos com outra famosa obra chamada *Credere di credere* (1996). Este texto também aparece como fundamental, não apenas pela importância de seu conteúdo, mas por ser nele onde reforça sua chave de leitura da religião em princípio pós-moderno. Para não alongarmos demasiado nesta explanação inicial citamos, de passagem, ainda outras obras importantes desta mesma trama: *Addio a la verità* (2009), *Ecce comu* (2007), *Il futuro della religione* (2004), escrito em parceria com Richard Rorty e organizado por Santiago Zabala; *Verità o fede debole* (2006) e o *Dopo la cristianità* (2002). Estas e outras obras indicam o interesse e produção dos últimos anos (para dizer melhor, décadas recentes) em que o “Vattimo tardio” deita atenção a esta matéria<sup>213</sup>.

A pós-modernidade argumenta que as formas modernas de racionalidade estão agora em profunda retirada. A própria tese de racionalização, de que Deus acabaria por desaparecer em face da educação continuada, foi totalmente desacreditada. E abordagens

---

<sup>213</sup> Fazemos menção à “recente” dedicação a este tema, pois no início de seu trabalho intelectual, Vattimo dedicava-se a concepção estética da filosofia, em particular, em Aristóteles (conceito de *techne*). Vide o seu trabalho derivado da sua pesquisa na graduação *Il concetto di fare in Aristotele* (1961). Depois de abandonar Aristóteles, Vattimo dedicou-se à hermenêutica, aos estudos de Gadamer, Heidegger e Nietzsche. Caminhos que prepararam sua reflexão sobre a religião.

racionalistas quase não resolveram os problemas intratáveis do sofrimento humano ou a guerra global. Em geral, então, a colonização da modernidade do mundo por uma razão luminosa, científica, agora parece um sonho utópico equivocados.

Por isso, reforçamos a afirmativa inicial: para Vattimo, a pós-modernidade traz consigo a possibilidade de um *revival* da religião<sup>214</sup>, seja na vida do homem tardo-moderno (pós-moderno) e ainda à própria filosofia que é, uma vez mais, convidada a pensar a religião em nosso quadro temporal, retorno este, que “parece ser o grande apelo do momento”<sup>215</sup>. A religião voltou agora, e de forma robusta, para a praça pública. Veremos, entretanto, que o retorno de que fala Vattimo não implica num retorno à posição católica ortodoxa, mas que seu catolicismo retornado é consideravelmente único e muito próprio<sup>216</sup>.

### 3.3 A “pós-modernização” da religião

Talvez seja de difícil compreensão (ou aceitação) para nossa cultura brasileira e o cenário em que vivemos e fomos formados, ouvir dizer de um “retorno do sagrado”, retorno à religião, ao sentimento religioso e assim por diante, uma vez que, em grande medida, a isto se poderia objetar afirmando que a religião sempre esteve presente em nossa ambiência e que, de fato, nunca houve uma retirada, talvez nem mesmo uma diminuição desta presença sacra em nosso quadro teórico-vivencial para que seja plausível uma abordagem propugnando um seu retorno. De fato, o sentimento religioso é sempre muito vivo e presente em nosso contexto cultural. No entanto, quando Vattimo aborda esta situação ele reconhece que o faz partir de seu olhar europeu, mais aproximadamente, italiano. Portanto, vemos onde está situada a sua reflexão.

---

<sup>214</sup> Este “reavivamento” do religioso poderia ser pensado na forma das grandes três religiões, os chamados “povos do livro”, a saber, o cristianismo, o judaísmo e o islamismo, para não mencionar também uma presença mais notável de religiões de inspiração oriental e as religiosidade de tipo menos ortodoxas. Em que pese Vattimo chega a mencionar numa e noutra parte o islã e o judaísmo, demoraremos nosso debate aqui em torno do cristianismo, que é, por excelência, a experiência da qual Vattimo parte e para a qual tem retornado.

<sup>215</sup> FIGUEIRA, Eulálio Avelino Pereira. *Por uma superação da epistemologia tradicional no campo da religião a partir do pragmatismo de Richard Rorty*. In.: QUEIROZ, José J.; GUEDES, Maria Luiza; QUINTILIANO, Angela Maria Lucas (orgs.). *Religião, modernidade e pós-modernidade: interfaces, novos discursos e linguagens*. Aparecida: Ideias & Letras, 2012, pg. 44.

<sup>216</sup> Naturalmente a reflexão sobre o retorno que Vattimo faz está às voltas do cristianismo, mais propriamente, do cristianismo católico que, como será exposto, faz parte de sua tradição e formação. É neste plano que está inscrita nossa investigação. No entanto, o pensamento Vattimo também não fica sujeito apenas a esta tradição religiosa, permitindo-se o mesmo tecer reflexões reportando-se a outras expressões religiosas, como o islamismo e o judaísmo onde também percebe semelhante fenômeno de nova vitalidade. Assim, seu trajeto fica na esfera dos chamados “povos do livro” e, em certo grau, também é possível encontrar proferimentos acerca de certas influências de cunho oriental na espiritualidade pós-moderna.

Não obstante este limite teórico da investigação, quando se aventa sobre o retorno em Vattimo, ainda que situado em seu contexto velho-mundista, pensamos as possibilidades de tal reflexão fazer eco à nossa realidade<sup>217</sup>. Ainda assim, se não falamos em vias de retorno, decerto podemos falar em nova vitalidade e ressignificação em alguns setores das igrejas cristãs, coincidindo precisamente no momento que Vattimo percebe lá também o seu retornar, ou seja, depois do pós-guerra e acentuadamente no início dos anos 70<sup>218</sup>. Também somos cômicos de não enveredar pelo caminho de uma análise mais meticolosa deste fenômeno em nosso país, sob pena de descarmarmos em realizar uma historiografia ou sociologia, mas não filosofia<sup>219</sup>. Mas é tomando posse deste caráter não-limitado e não situado do pensamento filosófico que falamos com liberdade em retorno do sagrado.

Esta sensibilidade ao sagrado não está circunscrita tão-somente às reflexões vattimianas, mas diversos outros autores também tem compreendido este momento como aberto à uma nova vitalidade religiosa. Como é de esperar, as impressões que cada estudioso tem a respeito desta matéria também não são unívocas, mas o fenômeno está posto e cabe a cada um sua hermenêutica acerca dele. Mesmo o Papa Emérito Bento XVI, sério desafeto de Vattimo e por ele criticado em diversos livros, artigos e entrevistas, também compreende este momento como o de um novo vigor espiritual, mas não mais aos moldes metafísicos. Durante entrevista concedida a Peter Seewald (1954)<sup>220</sup>, o Papa Ratzinger assume que estamos diante

---

<sup>217</sup> Mesmo porque Vattimo tem forte aproximação e trânsito com a América Latina, consequentemente também com o Brasil, onde já esteve por algumas vezes proferindo conferências, concedendo entrevistas e demais atividades. Ademais, Vattimo, declaradamente comunista – catocomunista –, desenvolve certa adesão, mais tardiamente, ao chavismo e ao bolivarianismo, o que demonstra também um conhecimento ou interesse por parte de dele com relação à América Latina. Neste sentido, não seria forçoso afirmar que, ainda que ele escreva do seu ponto de vista ítalo-europeu, este não desconsidera outras realidades quando desenvolve suas teses, tendo aí também incluídas suas reflexões de ordem filosófico-religiosas, como a do retorno. Sobre a posição política de Vattimo em relação à América Latina – mais propriamente Cuba, Venezuela, Bolívia e Brasil – nos referimos à obra *Hermeneutic Communism* (2011). Livro que, inclusive, está dedicado a “Castro, Chávez, Lula e Morales” (VATTIMO, Gianni; ZABALA, Santiago. *Comunismo hermenéutico: de Heidegger a Marx* [2011]. Trad. esp. Miguel Salazar, Barcelona: Herder, 2012 (Pensamiento Herder), p. 11). Curiosamente, este livro foi publicado primeiramente em inglês (2011) e, somente em 2014, foi publicada uma tradução para o idioma mater dos autores italianos pela editora Garzanti. Ademais, ao escrever sobre o “futuro da religião” no segundo capítulo do seu *Addio alla verità* (2009), Vattimo aparece convicto de que esta matéria não está adstrita à sua realidade apenas: “Não acho que esta seja apenas uma experiência ‘italiana’” (VATTIMO, Gianni. *Adeus à verdade*, p. 60).

<sup>218</sup> Seria possível, então, para além e ao lado de um retorno, também de uma sua recuperação, recordação ou retomada (Cf. MARDONES, José Maria. *Síntomas de un retorno: la religión en el pensamiento actual*. Santander: Sal Terrae, 1999 (Presencia social, v. 22), p. 20).

<sup>219</sup> Embora seja, por vezes, inevitável tal aproximação e diálogo entre estes e outros campos do saber. Vattimo realiza tal movimento e o mesmo também poderá ser percebido algures nesta pesquisa.

<sup>220</sup> Jornalista alemão, trabalhou em grandes veículos compatriotas como as revistas *Spiegel*, *Stern* e o jornal *Zeitung*.

de uma “nova compreensão do religioso”<sup>221</sup>, mas desta vez, adenda ele, “não como fenômeno mitológico, de natureza arcaica”<sup>222</sup>. Talvez por isto mesmo, este fenômeno desperte interesse de diversos saberes: do campo sociológico, teológico e filosófico, por exemplo. Este “surto” de religiosidade traz as características mesmas da pós-modernidade, destacando dentre elas, a *fragmentação*.

Partindo do horizonte de cristão católico – do qual Vattimo também é herdeiro, egresso e regresso – há quem identifique algumas causas que marcam o renascimento do sentido do sagrado, a citar: “o Concílio Ecumênico Vaticano II, a eleição de Karol Wojtyła ao pontificado e o desenvolvimento dos grupos carismáticos americanos e sua rápida expansão pela Europa”<sup>223</sup>. Ainda, “na Europa católica, o último quarto do século XX apresentou uma sociedade paradoxal, maciçamente secularizada e descristianizada e, no entanto, vendo nascer movimentos de recristinização por todos os cantos”<sup>224</sup>.

Seja como for, a questão de Deus, do Ser, reaparece neste cenário e traz como marca o *desencanto* deixado pela modernidade e é este o destino (*Geschick*) mesmo do pensamento neste marco da cultura pós-moderna, a exigência de voltar a pensar aquilo que o pensamento positivo acreditava haver liquidado ou, pelo menos, esquecido. Porém, como quem volta de uma guerra, ou quem se restabelece de uma doença, a religião que retorna na pós-modernidade também não volta incólume. De modo que Vattimo não nega o advento de um interesse pelo religioso neste ambiente cultural pós-moderno, mas tal fenômeno de uma *devotio postmoderna*<sup>225</sup> se faz preciso interpretá-lo<sup>226</sup>.

---

<sup>221</sup> XVI, Bento. *Luz do mundo: o Papa, a Igreja e os sinais dos tempos: uma conversa com Peter Seewald* [2010]. Trad. br. Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 167.

<sup>222</sup> XVI, Bento. *Luz do mundo*, p. 167.

<sup>223</sup> SOUSA, Ronaldo José de. *Carisma e instituição*, p. 21.

<sup>224</sup> SOUSA, Ronaldo José de. *Carisma e instituição*, pp. 21-22.

<sup>225</sup> DUQUE, João Manoel Correia Rodrigues. *Devotio postmoderna: da cibergnose à compaixão*. In.: QUEIROZ, José J.; GUEDES, Maria Luiza; QUINTILIANO, Angela Maria Lucas (orgs.). *Religião, modernidade e pós-modernidade: interfaces, novos discursos e linguagens*. Aparecida: Ideias & Letras, 2012, pg. 75.

<sup>226</sup> A mesma observação e identificação de necessidade de explicação faz também Franco Crespi, com quem Vattimo já dividiu algumas publicações: “A renovação atual do interesse pela religião, portanto, pode ser explicada, ao menos em parte, como reação a situações de desorientação generalizada provocadas, na sociedade contemporânea, pelo aumento de complexidade decorrente da acentuada diferenciação dos âmbitos de significado e pelo pluralismo das fontes de produção dos valores e dos modelos culturais” (CRESPI, Franco. *A experiência religiosa na pós-modernidade* [1997]. Trad. br. Antonio Angonese, Bauru: EDUSC, 1999 (Filosofia e política), p. 9).

### 3.4 O retorno da questão religiosa: algumas causas

Quando Vattimo fala de retorno da religião na era pós-moderna, este não pode ser compreendido como simplesmente um fato acidental ou casual<sup>227</sup>. Muito menos como sendo fruto de uma espécie de eleição deliberada e volitiva de um certo grupo de intelectuais que agora “resolveram” voltar a considerar esta questão. Longe disso, o fenômeno do retorno do religioso é por ele considerado como um essencial aspecto da contemporaneidade e da nossa história do Ser. Daí ele utilizar o termo alemão *Geschick*, destino. Está no destino do ser tornar a apresentar a questão religiosa<sup>228</sup>. No entanto, para compreender melhor as “razões do retorno”, entendemos ser oportuno discorrer como Vattimo desenvolve sua reflexão. Com base nas leituras realizadas dos escritos de Vattimo, conseguimos identificar três causas, razões ou motivações que ele concebe como possibilitadoras do retorno e porque a filosofia volta a dar atenção a este objeto.

#### 3.4.1 *Motivos de ordem pessoal*

Como é sabido, Vattimo possui em sua história particular uma sólida formação cristã, por isto elencamos como motivo a sua índole pessoal<sup>229</sup>. Ele é considerado como um pensador católico e, ele mesmo assim se tem declarado: “Também eu me defino como cristão porque creio que o cristianismo seja mais ‘verdadeiro’ do que qualquer outra religião precisamente pelo fato de que em qualquer sentido *não é uma religião*”<sup>230</sup>. Também em outro momento temos esta declaração: “Eu me professo um crente, mas crente no ‘Deus da Bíblia’. A Bíblia é a base de uma tradição à qual eu pertencço, e sem a qual não consigo pensar a mim [mesmo]”<sup>231</sup>. E ainda: “Me professo cristão porque me dou conta que, se se retirasse a Bíblia

<sup>227</sup> Cf. DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (orgs.). *A religião: o seminário de Capri* [1996]. Trad. br. Tadeu Mazzola Verza, São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 92.

<sup>228</sup> Por exemplo: “Podemos, ao contrário, supor legitimamente que o retorno seja um aspecto (ou o aspecto) essencial da experiência religiosa” (DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (orgs.). *A religião*, p. 92.

<sup>229</sup> Como avalia José Maria Mardones, este aspecto pessoal, de fato, não passa ao largo do desenvolvimento teórico-filosófico de Vattimo, senão que lhe é forte operador de sua produção intelectual: “O autor que fala mais explicitamente sobre os dados ou experiências pessoais que endossa o ‘renascer do interesse religioso’ é G. Vattimo” (MARDONES, José Maria. *Síntomas de un retorno*, p. 18).

<sup>230</sup> GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. *Cristianismo e relativismo: verdade ou fé frágil?* [2006]. Trad. br. Antônio Bicarato, Aparecida: Santuário, 2010, p. 54. No original: “Anch’io mi definisco cristiano perché credo che il Cristianesimo sai più ‘vero’ di tutte le altre religioni proprio pe fato che in qualche senso *non è una religione*” (GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. *Verità o fede debole?*, p. 34).

<sup>231</sup> “Io mi professo credente, ma credente nel ‘Dio della Bibbia’. La Bibbia è la base di una tradizoine a cui io appartengo, e senza la quale non riesco a pensarmi” (D’ARCAIS, Paolo Flores; ONFRAY, Michel; VATTIMO,



da minha ‘biblioteca’ mental, não poderei mais pensar a mim mesmo (Croce: ‘Não podemos não nos dizer cristãos...’)<sup>232</sup>. A despeito desta declaração pessoal, em certos ambientes eclesiais, ele também é reputado como representante do relativismo, conceito reiteradamente criticado por Bento XVI, em que pese este nunca o tenha criticado nominalmente<sup>233</sup>.

Sua trajetória de vida, educação e formação – da infância à universidade –, está orbitada no seio do contexto religioso cristão-católico. Naturalmente esta presença traz uma carga de influência sobre ele, seja na formação inicial recebida (moral, educacional, acadêmica etc.), seja no momento do afastamento e da sua reaproximação ao enredo de fé destes últimos anos. Como ele mesmo testemunha em sua autobiografia: “Eu sou um rebento das instituições. As religiosas, no meu caso. As corporações religiosas me educaram”<sup>234</sup>.

Logo de muito cedo, Vattimo passa a frequentar o oratório de *San Filippo Neri* que ficava situado vizinho a sua casa. No oratório, Vattimo chegou exercer certa liderança, como na Ação católica de Turim: “Eu sempre fui um bicho no grupo, um bicho gregário, não

Gianni. *Atei o credenti?* Filosofia, política, ética, scienza, Roma: Fazi, 2007 (Le terre/Pensiero, v. 169), p. 11. Tradução nossa.

<sup>232</sup> “Mi profeso cristiano perché mi rendo conto che, se togliessi la Bibbia dalla mia ‘biblioteca’ mentale non potrei più pensarmi (Croce: ‘Non possiamo non *dirci* cristiani...’)” (D’ARCAIS, Paolo Flores; ONFRAY, Michel; VATTIMO, Gianni. *Atei o credenti?*, p. 161. Tradução nossa).

<sup>233</sup> Apenas para fazer uma breve nota sobre a relação de Vattimo com o papado, sabe-se que ele dedicou diversas críticas ao pontificado de João Paulo II e também ao de Bento XVI. Ocorre que, mais recentemente, com relação à condução da Igreja pelo Papa Francisco, parece que Vattimo tem recebido sua postura de um modo mais favorável, amigável (pelo menos, com menor reticência). No entanto, mesmo que Vattimo perceba alguma mudança, ele entende que de qualquer maneira “um papa é um papa”. Mesmo assim, para ele, é “melhor **Bergoglio** do que **Ratzinger**” (VATTIMO, Gianni. *Sem conflito não há liberdade?*. São Leopoldo, 12 nov. 2013. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias?catid=525572&id=525572:sem-conflito-nao-ha-liberdade-entrevista-com-gianni-vattimo>>. Acesso em: 14 ago. 2016). Já em 2015, em nova entrevista à IHU ONLINE, Vattimo assume que “os dois primeiros anos do pontificado de Francisco me parecem um grande milagre do Espírito Santo, especialmente porque, em certo sentido, eles salvaram a Igreja do suicídio que parecia próximo aos Papas anteriores” (VATTIMO, Gianni. *O Papa que salvou a Igreja do suicídio. Um grande milagre*. São Leopoldo, 18 mai. 2015. Disponível em: <[http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=5925&secao=465](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5925&secao=465)>.

Acesso em: 15 nov. 2016). Por ocasião do recém-falecimento de Zygmunt Bauman (09/01/2017), este mesmo veículo traduziu e publicou nova entrevista em que Vattimo fala deste pensador e, a certa altura, da relação recente que este estabeleceu com as ideias do Papa Francisco: “Só podia estar de acordo com um **papa** como **Francisco**. Digamos a verdade, Francisco é hoje o guia de uma igreja onde – ao menos nas intenções do seu pontífice – a verdade não é mais dogmática, mas é a participação caritativa de muitos. A caridade, antes de tudo. Não é por acaso que **Francisco** é a única voz radicalmente a favor da acolhida dos migrantes. Um tema que para **Bauman** era muito importante” (VATTIMO, Gianni. *Bauman só podia estar de acordo com um papa como Francisco*. São Leopoldo, 11 jan. 2017. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/563850-bauman-so-podia-estar-de-acordo-com-um-papa-como-francisco-entrevista-com-com-gianni-vattimo>>. Acesso em: 11 jan. 2017). Nos limitamos a destacar apenas estas entrevistas que Vattimo concedeu para um veículo nacional, mas podem ser encontradas diversas outras entrevistas onde ele tem mencionado sua visão sobre o pontificado de Francisco, como também inúmeros são os sites de várias nacionalidades em que ele emite sua opinião.

<sup>234</sup> VATTIMO, Gianni. *Not being God*, p. 40.

obstante o meu próprio perfil pessoal. Era imprestável no futebol, mas acabei me tornando um dos líderes da *Azione Cattolica* (Ação Católica) em Turim”<sup>235</sup>.

Nesta mesma obra *Not being God* (com título original *Non essere Dio*, 2008) é interessante notar o itinerário pelo qual percorre Vattimo: das missas diárias antes da escola, do escritório, antes das aulas na universidade, até finalmente – e simplesmente – parar de fazê-lo<sup>236</sup>. É precisamente com esta sentença que ele abre o parágrafo inicial de *Acreditar em acreditar* (1998): “Durante muito tempo levantei-me cedo, para ir à missa, antes da escola, do escritório, das aulas na universidade”<sup>237</sup>. Assim tem início uma “saga” pessoal que ele, bem humoradamente chama de “em busca do templo perdido”<sup>238</sup> ou, como ele também descreve este processo, como o seu “itinerário (religioso-filosófico-político)”<sup>239</sup>. Curioso notar a declaração que faz Vattimo sobre esta sua vivência filosófico-religiosa<sup>240</sup>: “minha existência se sustenta sobre pilares em grande parte mitológicos, dos quais, entretanto, não me envergonho”<sup>241</sup>.

Um dos grandes mestres que teve, o monsenhor Pietro Caramello, foi quem apresentou a Vattimo o pensamento de Santo Tomás de Aquino. Após sua morte, Vattimo o chamaria mais que um professor, mas um mestre, diretor espiritual e amigo<sup>242</sup>. Tudo isto para podermos demonstrar que o contato que Vattimo teve com a filosofia deu-se, como ele mesmo vem a reconhecer, por meio do pensamento cristão.

Meu itinerário com relação à fé cristã é também um “modelo estatístico” daquele que é comum a tantas pessoas que tiveram a mesma formação que eu. Durante o imediato pós-guerra, quando tinha cerca de dez anos de idade, eu frequentava a paróquia e foi ali que se formaram as minhas atitudes diante do mundo e dos outros, bem como meu interesse social e político além do religioso. E foi em correspondência a esta mistura de interesses que decidi estudar filosofia na universidade<sup>243</sup>.

<sup>235</sup> VATTIMO, Gianni. *Not being God*, p. 40.

<sup>236</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. *Not being God*, p. 27.

<sup>237</sup> VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*, p. 7.

<sup>238</sup> VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*, p. 7.

<sup>239</sup> VATTIMO, Gianni. *Ecce comu*, p. 93.

<sup>240</sup> O contrário também poderia se dar: religioso-filosófica.

<sup>241</sup> VATTIMO, Gianni; DOTOLO, Carmelo. *Dios: la posibilidad buena: un coloquio en el umbral entre filosofía y teología* [2009]. Trad. esp. Antoni Martínez Riu, Barcelona: Herder, 2012, pp. 59-60. Em outra parte, acompanhando esta linha de autorreflexão ele vai dizer que a sua experiência religiosa se dá também como experiência filosófica da religião (Cf. VATTIMO, Gianni; SEQUERI, Pierantgelo; RUGGERI, Giovanni. *Interrogazioni sul cristianesimo*, 2000, p. 23).

<sup>242</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. *Not being God*, p. 12.

<sup>243</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 8.

Além do Pe. Pietro Caramello, já na universidade, Vattimo depara-se com outro grande mestre e responsável por sua formação filosófica e manutenção do interesse religioso, Luigi Pareyson<sup>244</sup>. Dele aprende o pensamento de autores marcados pelo cristianismo como, por exemplo, Emmanuel Mounier<sup>245</sup>, Jacques Maritain<sup>246</sup> e o próprio Pareyson<sup>247</sup>. Antagonicamente, sua prática religiosa é interrompida de vez quando de sua estada na Universidade de Heidelberg para cumprir seus estudos de avançados em filosofia<sup>248</sup>. A partir de então, parece haver um abandono ou certo distanciamento de qualquer vínculo religioso-cristão, tanto de cunho prático quanto filosófico, o que retornaria, como já assinalamos, por volta do fim dos anos 80 e mais acentuadamente na década de 90, onde o desenvolvimento do seu *pensiero debole* passa por uma “reviravolta teológica”.

Ainda no tocante às questões pessoais e os motivos para o regresso ao religioso, Vattimo admite a possibilidade de creditar este movimento a alguns acontecimentos que, como ele aventa, têm a ver com a “fisiologia da maturação e do envelhecimento”<sup>249</sup>, assim como episódios em que ele tem feito a experiência da perda de pessoas próximas e queridas<sup>250</sup>. Alguns destes fatos são narrados em sua autobiografia: a morte de sua irmã, do mestre Pareyson, e seus companheiros Gianpiero Cavaglià e Sergio Mamino, o primeiro, morto pela primeira onda de AIDS na Itália (1992)<sup>251</sup>, o segundo, de câncer (2003)<sup>252</sup>. Talvez

---

<sup>244</sup> Sobre ele pode-se dizer, sinteticamente, sua compreensão da hermenêutica estava posta a partir experiência religiosa (Cf. VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação*, p. 82).

<sup>245</sup> Quando jovem, Vattimo chegou a fundar um grupo de estudantes voltado a este pensador. O grupo se chamava “Grupo Mounier” (Cf. VATTIMO, Gianni. *Not being God*, p. 42).

<sup>246</sup> Deste filósofo, Vattimo herda o desejo de contribuir com um “novo humanismo cristão, livre tanto do individualismo liberal, quando do coletivismo e do determinismo marxista” (VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, pp. 8-9). É ainda herdeiro de sua desconfiança em relação a certos dogmas da modernidade e, em função desta, começou a estudar Nietzsche e Heidegger (Cf. *Ibidem*, p. 9).

<sup>247</sup> Conforme indicado anteriormente, a propósito de Pareyson, Vattimo dedica o capítulo 4 (Ermeneutica e secolarizzazione) do seu livro *Etica dell'interpretazione* a Luigi Pareyson, onde trata da “atualidade do cristianismo” (p. 49) já indicado por este, onde Vattimo chega a dizer admiradamente de seu mestre o quão audaz ele foi ao dizer, naqueles anos 50, que “o cristianismo é o problema central da filosofia” (cf. VATTIMO, Gianni. *Etica dell'interpretazione*, p. 50. Leia-se também ANTISERI, Dario. *Le ragioni del pensiero debole*, p. 91). Não por menos que Vattimo tenha a ele dedicado uma artigo publicado no jornal *La Repubblica*, sob o título “Luigi Pareyson, o homem que amou o risco” (VATTIMO, Gianni. *Luigi Pareyson, l'uomo che amo il rischio*. La Repubblica, 10 ago. 1997).

<sup>248</sup> Na Alemanha torna-se aluno de Hans-Georg Gadamer chegando, posteriormente, a traduzir *Verdade e Método* Vattimo, tornando-se, assim, um dos responsáveis pela inserção do pensamento gadameriano naquele país.

<sup>249</sup> VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*, p. 10.

<sup>250</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*, p. 10.

<sup>251</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. *Not being God*, p. 124.

<sup>252</sup> Para além de fazer o texto parecer um tipo de “fofoca filosófica”, entendemos como pertinente a exposição destes dados para compreendermos o itinerário reflexivo-vivencial percorrido por Vattimo. Ademais, todos estes dados de sua vida privada estão inscritos nesta autobiografia a que nos referimos – com muita singeleza, diga-se – o que nos faz sentir “autorizados” a citá-los, compreendendo-os como importante componente de nossa pesquisa e construção do pensamento de Vattimo no tocante à matéria aqui investigada.

por isso, a religião apareça, neste primeiro momento, como um agente calmante, sedante para o filósofo, como ele chegou a declarar: “É verdade, eu vivi a religião primariamente como um tranquilizador, algo calmante, nas décadas recentes. Que mal há nisso?”<sup>253</sup>.

Para finalizarmos esta etapa de identificação de eventos pessoais na formação da compreensão religiosa em Vattimo, cumpre indicar um último caso, e este será o marco determinante para o desenvolvimento do seu pensamento nesta matéria: um ex-estudante de Vattimo chamado Marco Vallora (1953)<sup>254</sup> pediu para que ele fizesse uma resenha do livro de um autor até então desconhecido por Vattimo, René Girard, cujo título era *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978)<sup>255</sup>. Em sua autobiografia, ao narrar este episódio, Vattimo permite-nos entender que a leitura desta obra viria a ser decisiva para a sua reaproximação filosófica que alcança as ponderações de que os fenômenos de secularização do sagrado dados na modernidade são herança/produto do cristianismo. Arriscamos dizer que aí estão os germens do *pensiero debole* e do niilismo pós-moderno teorizados por Vattimo<sup>256</sup>.

E foi aqui que René Girard entrou. Uma vez mais, casualmente: Marco Vallora, um ex-estudante meu, me pediu para fazer a resenha do livro de Girard *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*. (...) Eu li Girard e isto foi como uma iluminação. (...) Foi ele quem me re-cristianizou (embora à minha própria maneira), foi com ele que eu comecei a pensar que poderia ser possível ligar enfraquecimento, secularização e cristianismo juntos<sup>257</sup>.

Resumindo o que foi dito, este “giro religioso” encontrado em Vattimo estaria assentado em três grandes experiências de sua vida pessoal, como vimos: a) a separação e morte de pessoas queridas a ele, b) a maturidade e envelhecimento como indicadora dos limites da vida humana que instiga por perguntas sobre o “mais além” e, por fim, c) as próprias limitações da existência e realização humanas<sup>258</sup>.

### 3.4.2 *Motivos de ordem cultural*

Neste segundo momento, podemos inferir que o retorno à religião em tempos pós-modernos relaciona-se, também, com elementos de caráter cultural. Com isso intentamos

<sup>253</sup> VATTIMO, Gianni. *Not being God*, p. 161.

<sup>254</sup> Hoje reconhecidamente um dos mais importantes homens da cultura italiana contemporânea, professor de estética e arquitetura em Milão, além de crítico de arte colaborando no jornal *La Stampa*.

<sup>255</sup> No Brasil recebeu o título “Coisas ocultas desde a fundação do mundo” (Paz e Terra, 2009).

<sup>256</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. *Not being God*, pp. 149-151.

<sup>257</sup> VATTIMO, Gianni. *Not being God*, pp. 149-151.

<sup>258</sup> Cf. MARDONES, José Maria. *Síntomas de un retorno*, p. 18.

dizer que esta atenção ao religioso deve-se ao fato de que, na sociedade atual, aparece como cada vez mais tangível a tomada de lugar que a religião vem ocupando em nossa sociedade contemporânea. Em particular, nos meios de comunicação e editorial. Veja-se a presença cada vez mais assídua de temas ou personagens de cariz religioso nestes espaços: desde entrevistas em programas de rádio, tv e internet, passando pelos canais confessionais, aos *best-sellers* de livros com este teor. É como se onde quer que nos encontremos ou que estejamos lendo ou assistindo, “Deus ainda está ao nosso redor...”<sup>259</sup>.

Partilhando deste sentimento-percepção-reflexão, Vicente de Paula Ferreira no seu livro *Cristianismo não religioso no pensamento de Gianni Vattimo* (2015) escreve:

[Vattimo] considera que há, desde as grandes peregrinações para estar com o papa até os movimentos *new age* e telepregadores, um considerável retorno de cenários religiosos. Paradoxalmente entende que, ao mesmo tempo em que cresce o interesse por temas religiosos, diminui a adesão de grandes massas a Igrejas e aos seus ensinamentos práticos dogmáticos<sup>260</sup>.

Assim, este giro religioso vem assumindo-se como um dos maiores desafios que pensamento filosófico contemporâneo enfrenta. As religiões<sup>261</sup> aparecem sob este prisma como uma instância dadora de sentido e significado existenciais no meio do caos de nossa sociedade de mercado, materializadora da felicidade e orientada ao consumo – cada vez mais – desenfreado.

Seria, em certo sentido, este segundo momento do retorno como uma espécie de “concepção funcionalista” da religião. A religião que aparece neste cenário *desencantado* e ausente de fundamentos seguros existenciais como um tipo de “catalizador emocional”. Esta postura pode ser severamente criticada, mas é ainda apenas um “lampejar” daquilo a que Vattimo pretende nos conduzir e desejamos expor mais claramente a seguir. Ou seja, a religião pós-moderna é ainda muito mais do que o simples conforto e agente tranquilizador<sup>262</sup> – mesmo que também este aspecto se faça presente.

<sup>259</sup> VATTIMO, Gianni. *O futuro da religião*, p. 110.

<sup>260</sup> FERREIRA, Vicente de Paula. *Cristianismo não religioso no pensamento de Gianni Vattimo*, p. 113. Em Vattimo, mesmo princípio encontra-se em VATTIMO, Gianni. *Igrejas sem religião, religião sem igrejas*. Interações, Uberlândia, v. 5, n. 7, p. 165-172, jan./jun. 2010, p. 166.

<sup>261</sup> Ainda que Vattimo aborde maiormente o cristianismo – e o cristianismo católico –, sua reflexão não está encerrada a apenas esta realidade, pois o fenômeno religioso retornado também tem sido perceptível em outras denominações e inspirações religiosas. Sem avançar muito neste tópico, poderíamos apontar o renovado interesse, em particular, de um não desprezível número de jovens, pelo islamismo e, muitas vezes, por aquele em sua vertente mais radical-extremista (vide os alistamentos deles junto ao estado islâmico noticiados constantemente). O mesmo se nota no tocante da busca pelas raízes africanas, judaicas e assim por diante. Por certo, cada um em sua contextualização e proporção.

<sup>262</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*, p. 14.; VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara*, p. 117.

Por outro lado, a religião ainda é valorada pelo reconhecimento de seu elemento comunitário e social, conferindo um caráter identitário localmente situado. Este vácuo existencial e de sentido deixado pelo consumismo parece também cooperar para a recuperação de uma espiritualidade perdida, o que faz aproximar novamente as pessoas da religião, pelo menos da busca de algum conteúdo que forneça significado à sua existência.

Existe, ainda, um aspecto de ordem histórico-cultural que confere um tom “apocalíptico” ao retorno e caracteriza esta sociedade contemporânea como marcada por um sério desencanto. Assim, tal retorno à religião também decorre, senão todo, pelo menos em parte, em razão da descrença e desencanto para com a ciência, ou seja, com o pensamento técnico-científico. Isto porque “o desencanto do mundo produziu também um radical desencanto da própria ideia de desencanto; ou, noutros termos, que a desmistificação acabou por voltar-se contra si própria, reconhecendo também como mito o ideal da liquidação do mito”<sup>263</sup>. Dizemos com isto que este “sentimento apocalíptico” pode ser percebido por meio de outros riscos que têm assolado o mundo, por exemplo, os malefícios causados à ecologia, as delicadas questões referentes à manipulação genética, como também elementos de caráter existencial, isto é, a perda do sentido e significado da existência, caracterizado, entre outras coisas, por um consumismo cada vez mais desenfreado. Disto podemos argumentar que o retorno da religião pode acontecer, antes de qualquer coisa, também em virtude de uma experiência caracterizada pelo medo.

Poderíamos adicionar novos elementos como explicações para o reflorescimento do sagrado nos dias atuais e que têm chamado, assim, a filosofia novamente a um debate. Para além destas características “assombrosas”, teríamos, ainda, a dissolução dos sistemas de ciências que deveriam cumprir o papel de segurança, ou seja, de verdade em responder às questões postas pelo homem. Deveriam, porque, como Vattimo sustenta, também este sistema não respondeu às questões que cabiam a ele. O pensamento técnico-científico (*Ge-stell*), a sociedade da organização total, não foi capaz de suplantar totalmente a religião. Desse modo,

A queda dos interditos filosóficos contra a religião, já que é justamente disso que se trata, coincide com a dissolução dos grandes sistemas que acompanharam o desenvolvimento da ciência, da técnica e da organização social modernas; e, portanto, com o desaparecimento de qualquer fundacionalismo – em outras palavras, daquilo que a consciência comum parece buscar em sua volta à religião<sup>264</sup>.

---

<sup>263</sup> VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*, p. 18.

<sup>264</sup> DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. *A religião*, p. 93.

Finalmente, parece evidente que as diversas religiões, mesmo em nossa época atual se apresentam gozando de “boa saúde”, a despeito de todo prognóstico e movimento contrário (leia-se racionalismo positivista, [mito do] cientificismo e afins). Este retorno, conforme juízo de Vattimo, não pode ser amparado sob nenhum conceito metafísico – como, segundo ele, diversas religiões ainda se autocompreendem –, quer dizer, como estruturas objetivas e verdadeiras que pretendem descrever a realidade de forma fiel. Vattimo reage em contra desta concepção de um tipo de volta à religião metafísica. Na realidade, quando ele trata do retorno, sua proposta está numa espécie de cristianismo enfraquecido (*debole*) e secularizado: “não pretendo de modo nenhum reencontrar o cristianismo reordenando a minha vida com base na moral católica oficial (...), não penso que se trate (...) de reencontrar as verdades da fé na sua literalidade (...)”<sup>265</sup>.

### 3.4.3 *Motivos de ordem filosófica*

Por fim, para completar este percurso<sup>266</sup> de compreensão das causas do retorno, chegamos às razões filosóficas. Vattimo sustenta a posição de que o pensamento tardo-moderno precisa afastar-se do preconceito cientificista que proclama que, se algo não está amparado por um objeto de saber positivo, não é benemerente de crédito e atenção epistemológica, devendo estar situado fora do campo do saber. Tal argumentação assemelha-se, de certo modo, a também uma expressão de tipo metafísica.

É neste sentido que aparece o pensamento de Gianni Vattimo assumindo para si a tarefa de “transpassar” – distorcer (a), recuperar-se (da) – metafísica. Quando esta tarefa é realizada, outros modos de compreender e explicar a realidade podem ser recuperados. Entre estes saberes – amiúde considerados míticos – outrora postos de lado, está a religião. Esta também está engendrada (e engendra) no universo humano e não pode dele ser desconsiderada. Portanto, uma vez que a verdade não sustenta mais sua concepção partindo da perspectiva da representação e da objetividade (como pretendido pela lógica positivista), ela agora está aberta a outros modos de entendê-la. Com isso, um dos resultados possível é reassunção ou reabilitação de saberes prévia e anteriormente inabilitados.

Isto significa dizer que a filosofia, entre outras razões, não possui mais justificativas para o seu ateísmo, dado que a certeza da verdade que ela acreditava alcançar

<sup>265</sup> VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*, p. 72.

<sup>266</sup> Possivelmente seja melhor, no lugar de “percurso”, chamar de “atalho”, visto que não pretendemos encerrar o assunto nestas poucas linhas expostas, nem teríamos as condições necessárias para abarcar a totalidade da explicação.

fora também refutada. Dessa forma, “perderam o valor todas as razões fortes para um ateísmo filosófico”<sup>267</sup>. Por isso, Vattimo põe em discussão este silêncio da filosofia sobre Deus – próprio de muitas correntes filosóficas contemporâneas – afirmando ser tal posição apenas uma inércia por parte da filosofia e não, de fato, uma posição racional sustentada pela via da argumentabilidade.

O silêncio da filosofia sobre Deus parece ser hoje carente de razões filosoficamente relevantes. Em sua maioria os filósofos não falam de Deus, ou, antes, se consideram explicitamente ateus ou irreligiosos, por puro hábito, quase por uma espécie de inércia<sup>268</sup>.

Desse modo, “o renascimento da religião na cultura contemporânea não pode deixar de representar um problema para uma filosofia que se habituou a não mais considerar relevante a questão de Deus”<sup>269</sup>. Daí a filosofia, ora “emudecida” sobre esta perspectiva, está como que instigada a voltar sua atenção uma vez mais para este fenômeno que, como vimos, Vattimo faz-nos reconhecer a sua centralidade, atualidade e premência. Sob esta perspectiva, se quiser estar atenta às razões da atualidade, a filosofia deverá, portanto, tomar ciência do renascimento da religião na consciência comum, e “aproximar-se” novamente de Deus para um debate.

Vattimo sustenta, ainda, outro motivo para tal silenciamento sobre Deus: a tecnologia. Para ele, “a tecnologia suaviza a existência de forma a tornar menos angustiante a pergunta sobre as últimas coisas”<sup>270</sup>. Nesse sentido, pode-se afirmar que o pensamento moderno, técnico-científico, supre a necessidade de perguntas ulteriores, o que entendemos como uma caracterização de um pensamento de superficialidade, ou – para não parecer radical – ao menos imediatista. Vattimo demonstra, entretanto, um desencanto com a ciência e com a técnica<sup>271</sup>, que volta contra si mesma e reencontra-se com seu limite<sup>272</sup>: Deus, esta “hipótese extrema demais”<sup>273</sup>. Destarte, entendemos que esse progresso tecnológico, de algum modo, expressa uma forma de transição do mundo “real” para um mundo “virtual” e isto não deixa se apresentar como um tipo de processo de “espiritualização”<sup>274</sup>.

<sup>267</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 109.

<sup>268</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 109.

<sup>269</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 110.

<sup>270</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 113.

<sup>271</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*, p. 18.

<sup>272</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*, p. 12.

<sup>273</sup> DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. *A religião*, p. 93.

<sup>274</sup> Cf. BORGHESI, Massimo. *Secularización y nihilismo: cristianismo y cultura contemporánea* [2005]. Trad. esp. Manuel Oriol, Madrid: Encuentro, 2007, p. 42.



Ademais, tendo em vista que nem mais a modernidade se afirmou como verdadeira, no sentido de verdade absoluta e segura para a explicação do mundo e dos seus fenômenos, caindo esta também num processo de descrença, onde assiste-se agora ao “crepúsculo das grandes metanarrativas”<sup>275</sup>, podemos declarar que “hoje já não existem razões filosóficas plausíveis e fortes para ser-se ateu, ou para recusar a religião”<sup>276</sup>. Ademais, como Vattimo nos diz em *Depois da Cristandade* (2004):

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. Somente uma filosofia ‘absoluta’ pode se sentir autorizada a negar a experiência religiosa<sup>277</sup>.

Como nem a filosofia pode se arrogar absoluta, então o fiel pode voltar-se para a redescoberta da religião: desta vez, porém, não mais naquele sentido absoluto como da metafísica. Não se trata mais de um tipo de obediência cega à religião ou do medo do “fogo devorador”<sup>278</sup>, mas agora dotada de consciência e senso crítico, onde o praticante pode se sentir livre para debater e questionar as razões de sua fé. Nesse sentido, o Deus que Nietzsche declara morto é o da metafísica (o Deus moral, Deus fundamento), pois não chega ele a negar a existência do divino. Se o fizesse, cairia nas mesmas teias das que estava por colocar em tela criticando.

Na esteira desta explanação, podemos voltar a pensar “licitamente” a religião. Não apenas esta, mas também voltam à berlinda da reflexão, por força desta hermenêutica niilista, os debates em torno da arte e do mito<sup>279</sup>. Tudo isso para dizermos e defendermos que a religião não é mais um problema a ficar de fora da filosofia, já que “o ‘fim da modernidade’, ou, em todo o caso, a sua crise, trouxe também consigo a dissolução das principais teorias filosóficas que julgavam ter liquidado a religião”<sup>280</sup>. Com respeito a este discurso moderno de

---

<sup>275</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 109.

<sup>276</sup> VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*, p. 17. Em ideia semelhante, o filósofo declara: “Hoje não existem razões filosóficas de peso para ser ateu ou para, em qualquer caso, abandonar a religião (VATTIMO, Gianni. *Hermenêutica y experiencia religiosa después de la ontoteología*, p. 44).

<sup>277</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 12. Na esteira destas reflexões, Paolo Flores d’Arcais, em diálogo com Gianni Vattimo e Michel Onfray, também defende que “A filosofia não assumiu o ateísmo como seu habitat ‘natural’” (D’ARCAIS, Paolo Flores; ONFRAY, Michel; VATTIMO, Gianni. *Atei o credenti?*, p. 3).

<sup>278</sup> Cf. Deuteronômio 4, 24.

<sup>279</sup> Não enveredaremos, por certo, na questão estética, embora Vattimo a ela também dedique esforço reflexivo, mas, por não estar no escopo de nosso trabalho, achamos por bem meramente fazer menção sem, contudo, prosseguir nesta direção, optando por uma simples digressão.

<sup>280</sup> VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*, p. 17.

repulsa a religião, e uma vez que Vattimo também traz fortes influências do romantismo alemão, pensamos ser proveitoso encerrar com uma cita de Novalis:

O resultado do pensamento moderno foi chamado de filosofia e nela se reuniu tudo aquilo que se opunha ao antigo, especialmente cada ideia contrária à religião. A princípio, o particular ressentimento contra a fé católica transformou-se num ódio progressivo à Bíblia, ao credo cristão e, finalmente, estendeu-se para todas as religiões<sup>281</sup>.

### 3.5 O retorno e o cristianismo pós-moderno

Com o intenso avanço de publicação de livros exaltando o ateísmo, pode parecer, em certa medida, um tanto pueril afanar-se a abeirar da disposição em falar sobre a religião na contemporaneidade<sup>282</sup>, mais ainda, falar de um seu “retorno”<sup>283</sup>. No entanto, este movimento está em andamento e muitas vezes aparece relacionado com o surgimento da pós-modernidade. Um dos mais sagazes pensadores sobre esta matéria na atualidade é o filósofo aqui estudado, o italiano Gianni Vattimo. Para ele, não deixa de ser intrigante que, ao passo em que o século pareça ter terminado “com o fim do fenômeno que vinha-se chamando ‘secularização’”<sup>284</sup>, também e ao mesmo parece que neste novo milênio desponta “um interesse renovado pela religião”<sup>285</sup>.

A exemplo do que dissemos mais acima, para Vattimo, o retorno do religioso na condição pós-moderna não é algo acidental, tampouco é visto como uma espécie de uma eleição subjetiva de uma comunidade de pensadores decididos, novamente, a estudar o ser e o fenômeno da religião. Não. O retorno do religioso é considerado um aspecto mesmo essencial da existência contemporânea. Está no destino (*Geschick*) do ser esta reviravolta que permite que a questão religiosa volte a ser apresentada. Assim:

a volta da religião em nossa experiência, não é um fato puramente acidental, a ser posto de lado para simplesmente nos concentrarmos nos conteúdos que desse modo

<sup>281</sup> NOVALIS, Friedrich Von Handenberg. *La cristiandad o Europa* [1826], Trad. esp. Lorena Díaz González, Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009 (Pequeños grandes ensayos), pp. 34-35.

<sup>282</sup> O que, em outros termos, Vattimo considera como “ontologia da atualidade” ou “ontologia da atualidade” (VATTIMO, Gianni. *Nihilismo y emancipación*, p 19). Expressão advinda de Foucault, que procura contrapor-se uma analítica da verdade. Para Vattimo, indica que a filosofia, neste contexto contemporâneo pós-moderno é possível interpretar o ser sem precisar fazer um retorno às raízes metafísicas tradicionais.

<sup>283</sup> Colocando-nos na esteira de Vattimo, o debate aqui levantado é feito a partir de uma “ontologia da atualidade” ou, para usar o jargão deste perspectiva religiosa, trata-se da leitura do “sinal dos tempos” (Cf. VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação*, p. 9).

<sup>284</sup> VATTIMO, Gianni. *Hermenéutica y experiencia religiosa después de la ontoteología*, p. 43. O texto citado é resultado de uma conferência proferida diretamente em espanhol em evento acontecido no mês de novembro de 2002, na Pontificia Universidad Católica del Perú).

<sup>285</sup> VATTIMO, Gianni. *Hermenéutica y experiencia religiosa después de la ontoteología*, p. 43.

retornam. Podemos, ao contrário, supor legitimamente que o retorno seja um aspecto (ou o aspecto) essencial da experiência religiosa<sup>286</sup>.

É este o conceito que embasa a tese vattimiana do – pode-se expressar – retorno pós-moderno da religião na época após a religião. Isto indica dizer que a pós-modernidade transgrediu, abalou os “cânones” do racionalismo moderno e o pensamento técnico-científico (*Ge-stell*), que acreditava haver suplantado totalmente a religião. Tal transgressão propiciada pela pós-modernidade, permite, conforme Vattimo, que a religião reapareça, ainda que de forma alterada, enfraquecida, debilitada, ou seja, a religião retorna, mas em caráter metamorfoseado, transformado. Mesmo a despeito destas condições, Vattimo ainda admite poder chamar tal fenômeno como se fosse uma “vitória de Deus”<sup>287</sup>.

Evidente que a aceitação desta possibilidade de retorno (e, de algum modo, necessidade), não supõe fazer a filosofia cair numa espécie de aliança acrítica com a nova religiosidade, mas a *devotio postmoderna* não se pretende mais envolta naquele tipo de comunitarismo, tampouco mergulhada em fundamentalismo. Porque, no contexto atual, ainda que legitimada, a experiência religiosa somente se pode formular tendo em conta o fim da metafísica e a queda das grandes metanarrativas. Com isso, o processo de debilitação proporcionados pela pós-modernidade, tanto constatam a ausência de razões fortes para um ateísmo filosófico, mas também, ainda que abrindo possibilidade da filosofia pensar a religião, esta aparece limitada enquanto discurso fundador, dogmático e impositivo. É nesta medida e neste marco que pode reelaborar um novo diálogo entre filosofia e religião.

Também é preciso estabelecer que quando Gianni Vattimo trata sobre este retorno, não quer indicar que a religião esteve, em algum momento, totalmente fora e ausente da vida dos indivíduos e da sociedade ocidental<sup>288</sup>, em qualquer momento ou lugar, mesmo a despeito do crescente número de pessoas declaradamente sem religião ou ateias. Como vimos, Vattimo ilustra sua própria experiência religiosa como espécie de “amostragem” do que ele percebe ocorrer na atualidade. Por isso mesmo, ele se permite – conforme em *Acreditar em acreditar* (1998) – escrever em um tom mais pessoal sobre esta temática<sup>289</sup>, um pouco aquilo que está indicado em outro pensador que Vattimo também dialoga, Schleiermacher:

---

<sup>286</sup> DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. *A religião*, p. 92.

<sup>287</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 105.

<sup>288</sup> Cf. BALEEIRO, Cleber Araújo Souto. *Secularização do Ocidente e retorno do religioso*: considerações de Gianni Vattimo a um problema epistemológico atual. *Correlatio*, São Paulo, n. 13, p. 183-193, jun. 2008, p. 186.

<sup>289</sup> “O tema da religião e da fé parece requerer uma escrita necessariamente ‘pessoal’ e comprometida” (VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*, p. 7).

“Seguramente não se pode compreender o espírito sagrado sem o espírito sagrado”<sup>290</sup>. Com isso, este renovado interesse

é o restabelecimento presente de algo que acreditávamos ter esquecido definitivamente, a reativação de um vestígio adormecido, a reabertura de uma ferida, a reparação de algo que fora removido, a revelação de algo que pensávamos ser uma *Überwindung* (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<sup>291</sup>.

Conforme também já aludimos acima, ainda que Vattimo trate desta questão a partir de sua perspectiva de homem italiano, europeu, ocidental, suas reflexões vêm adquirindo força e expressão também em textos no Brasil<sup>292</sup>. No entanto, como europeu, não faz falta indicar um pouco do contexto contrastante deste fenômeno ocorrido por lá: como é sabido, a Europa vem passando por um movimento – paradoxalmente ao retorno – de descristianização, em que a prática cristã<sup>293</sup> há muito vem-se percebido em declínio. Ao mesmo tempo, os intelectuais europeus veem-se cercados por um crescente e assertivo Islã e suas mesquitas “brotando” em cada grande cidade, suscitando uma repergunta pela sua origem ora esquecida, o cristianismo. Que fazer, então, com esta secularizada e laicista Europa em face desta renovada expressão religiosa?

Gianni Vattimo intuiu um movimento da Europa por (re)encontrar a sua identidade cultural. Isto acontece, segundo ele, num momento político intenso, como a queda do comunismo, as mudanças políticas e econômicas ocorridas na construção da Europa unida<sup>294</sup>, ou ainda, com a “queda dos interditos filosóficos contra a religião (...) e a dissolução

<sup>290</sup> SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica: arte técnica da interpretação* [1959]. Trad. br. Celso Reni Braida, 10. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: São Francisco, 2015 (Pensamento humano), p. 67.

<sup>291</sup> DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. *A religião*, p. 91.

<sup>292</sup> Já expusemos a penetração do pensamento vattimiano em países de língua inglesa, em particular, por força de sua amizade com Richard Rorty, que chegou a declarar que “os escritos de Gianni Vattimo estão entre as mais imaginativas contribuições para a tradição do pensamento filosófico que flui a partir de Nietzsche e Heidegger” (RORTY, Richard. *Heideggerianism and Leftist Politics*. In.: ZABALA, Santiago. *Weakening Philosophy: Essays in honour of Gianni Vattimo*. London: Mc Gill-Queen’s University Press; Montreal Kingston, 2007, p. 149. Tradução nossa) e também a sua ampla aceitação em países latinos, inclusive o Brasil, tendo Vattimo comparecido a diversos encontros no país e concedido diversas entrevistas em canais variados. Faz-se notar, também, além do interesse que o Brasil vem – ainda aos poucos – adquirindo pelas suas reflexões, também é recíproco o seu interesse pelo Brasil e pela América Latina. Veja-se a referência que ele faz ao nosso país quando da publicação do seu *Ecce comu: cómo se llega a ser lo que se era* (2007). Nesta obra, em que Vattimo trata do futuro da religião e do futuro do comunismo (propondo um “catocomunismo”), diversas vezes ele cita o ex-presidente Lula. O mesmo se dá na obra já citada *Comunismo hermenêutico* e, ainda, em *Atei o credenti?* (2007), onde ele faz nova referência a Fidel e a Chávez (p. 134).

<sup>293</sup> Vattimo deixa entrever que o declínio da forma que aparece está mais para o tocante à prática da religião e seu critério dogmático e moral. No entanto, a busca por um tipo de vivência comunitária, espiritual, conforto e ligação ao sagrado ascendem contrastando com o perfil descristianizado europeu-ocidental.

<sup>294</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 95.

dos grandes sistemas que acompanharam o desenvolvimento da ciência, da técnica e da organização social modernas (...)”<sup>295</sup>.

Neste sentido, ao realizar este movimento de busca de sua identidade cultural<sup>296</sup>, a Europa depara-se justamente com sua “origem cristã sob a forma de uma herança”<sup>297</sup>. Daí Vattimo afirmar que o Ocidente é cristianismo secularizado<sup>298</sup>. O Ocidente, ou a Europa, constituídos originalmente como sociedade leiga, não religiosa, ou até mesmo ateuista, depara-se, por mais paradoxal que possa parecer, com uma inegável raiz cristã em sua formação. Retirar o Cristianismo da Europa é, portanto, tirar-lhe ela própria. Está, assim, tal pensamento nas seguintes linhas: “Assim como a literatura ocidental não seria pensável sem os poemas homéricos, sem Shakespeare, sem Dante, assim também a nossa cultura [europeia] em seu conjunto mais amplo não teria sentido se quiséssemos amputar-lhe o cristianismo”<sup>299</sup>.

Em outro texto, está presente a mesma ideia. Assim lemos:

porque retirar a Bíblia do Ocidente é retirar do Ocidente o sentido. Seria como retirar Dante da história da literatura italiana. Os escritos de Dante, assim como os de Shakespeare, tornam-se incompreensíveis se não se leu a Bíblia; porém, é possível ler a Bíblia sem ler Dante ou Shakespeare<sup>300</sup>.

Em tal movimento de identificação cultural, Vattimo afirma que o Ocidente tem de se confrontar com fenômenos como a racionalização capitalista weberiana, o mundo da informação e interpretação sem centro, e uma tendência a enfraquecer o sentido de termos como “ser” e “realidade”. Temas, portanto, ora discutidos nesta dissertação. Isto posto, Vattimo compreende que tais fenômenos acontecem como confirmação da vocação íntima da Europa (ou do Ocidente, ou, o que é o mesmo, da modernidade), ou seja, o enfraquecimento da dureza do real<sup>301</sup>, do sentido da realidade<sup>302</sup>.

---

<sup>295</sup> DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. *A religião*, p. 93.

<sup>296</sup> Tal movimento de busca denota o mesmo aspecto da Religião que Vattimo destaca, ou seja, o retorno. Talvez seja este um dos motivos de a Europa reencontrar o Cristianismo como herança, pois a Europa, ao buscar sua identidade, assume a mesma dinâmica da Religião cristã: fazer o caminho do retorno.

<sup>297</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 94. (Desse modo, tal reencontro da Europa – que busca sua identidade com a religião, que nunca “morreu” de fato, antes, “convalesce”, insiste e retorna – torna-se importante em toda argumentação construída por Vattimo).

<sup>298</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 102.

<sup>299</sup> RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. *O futuro da Religião*, p. 74.

<sup>300</sup> VATTIMO, Gianni; CAPUTO, John D. *Después de la muerte de Dios: conversaciones sobre religión, política y cultura* [2007]. Trad. esp. Antonio José Antón, Buenos Aires: Paidós, 2010, p.61.

<sup>301</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 98.

<sup>302</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 99.

Semelhante asseveração indica o que está no cerne mesmo da etimologia da palavra Ocidente: “a terra do ocaso, do declinar do ser”<sup>303</sup> ou, como denomina Heidegger, “a terra do crepúsculo”<sup>304</sup>. Vattimo sustenta que hoje o Ocidente só pode ser definido como cristianismo secularizado. Não se pode negar, com efeito, as raízes cristãs do Ocidente<sup>305</sup> ou, nas palavras de Vattimo (parafrazeando Benedetto Croce), “não podemos não nos dizer cristãos”<sup>306</sup>. A própria ideia de unidade da Europa (vide os esforços pela construção da União Europeia, uma única moeda e políticas comuns...)<sup>307</sup> tem, em seu íntimo, o mesmo ideal bíblico-cristão de unidade, de “membros de uma mesma comunidade”<sup>308</sup>.

Ainda que Vattimo trabalhe mais detidamente no horizonte da reflexão cristã, mais alhures temos visto reflexões sobre outras religiões, como a muçulmana, o que indica um fenômeno não adstrito apenas ao cristianismo. Elencamos este exemplo apenas a título de ilustração, conquanto aqui nos deteremos ao retorno no tocante ao cristianismo (particularmente, o católico), como está posto em suas principais obras sobre esta temática. O fato é que, para além da presença islâmica na Europa, o fenômeno redivivo religioso também açambarca o cristianismo que tem se reaproximado e reconfigurado desta sociedade ocidental científica e racionalizada<sup>309</sup>.

### 3.6 *Mezzo credente*: do acreditar pós-moderno

A exposição desta questão em Vattimo compreende diversos elementos que podem ser levados em conta na relação atual do debate sobre a religião, como também sobre o ateísmo. Lembremos que, em certa ocasião Vattimo nos narra, quase como uma crônica, que certa vez precisava falar com um velho amigo, o professor Gustavo Bontadini (1903-1990)<sup>310</sup>, de dentro de uma cabine telefônica e em meio ao barulho do trânsito e demais sons típicos de

<sup>303</sup> VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*, p. 22.

<sup>304</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 38.

<sup>305</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 102.

<sup>306</sup> RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. *O futuro da Religião*, p. 75; VATTIMO, Gianni; CAPUTO, John D. *Después de la muerte de Dios*, pp. 61-62.

<sup>307</sup> Mesmo a despeito da recente saída do Reino Unido da União Europeia (*Brexit*). É preciso salientar que Vattimo foi um dos deputados formadores do parlamento europeu e quando da escrita dos textos que aqui trabalhamos, a saída não havia ocorrido.

<sup>308</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 103.

<sup>309</sup> Para indicar uma explicação e plausibilidade também do mundo não cristão como renascente em nossa contemporaneidade, Vattimo, que escreve *Después de la muerte de Dios* em conjunto com John D. Caputo, adverte que a filosofia é um produto europeu e, como tal, está repleta de contribuições e influência gregas, judaicas e islâmicas (Cf. VATTIMO, Gianni; CAPUTO, John D. *Después de la muerte de Dios*, p. 153).

<sup>310</sup> Grande expoente do movimento neotomista italiano. Foi professor de outros ilustres filósofos, tais como Emanuele Severino e Giovanni Reale.

uma cidade. A certa altura, seu amigo lhe perguntou se ele ainda cria em Deus, ao que Vattimo respondeu: “creio que creio”<sup>311</sup>. Tal fato deu origem ao título do livro precursor dos demais que se seguiram às reflexões que Vattimo iria construir em torno da questão da religião: *Credere di credere* (Acreditar em acreditar). Este episódio será como a forma pela qual Vattimo vai elaborar sua teoria sobre a religião, a partir do *creio que creio*, aquele cristão *mezzo credente*, que crê pela metade; no nosso jargão em português, o equivalente ao “não-praticante”.

Anos à frente, Vattimo chegará mesmo a afirmar que, para além de ser um *meio-crente*, ele é – podemos usar este oxímoro – um “ateu católico” (ou ateu cristão)<sup>312</sup>, ou seja, aquele que entabula uma vinculação mais cultural, histórica e artística com a religião, do que nos seus aspectos religiosos, dogmáticos e morais. Aliás, tais aspectos aparecem sempre duramente criticados por Vattimo. Ele parece adotar uma espécie de “teologia *mezzo credente*”<sup>313</sup> em que idealiza um modelo de cristianismo para este fiel – uma espécie de *mezza verità* para um *mezzo credente*. Sobre isto declara Richard Rorty: “Sua teologia é explicitamente designada por aqueles que ele chama de “meio crentes”, as pessoas que São Paulo chamava de “fé morna” – o tipo de pessoa que só vai à igreja em casamentos, batismos e funerais”<sup>314</sup>. Vattimo resume graciosamente esta exposição em uma frase em italiano, mas que tem correspondência com nosso idioma: “Graças a Deus, sou ateu”. Neste seu mote preferido<sup>315</sup>, ele quer indicar este “cristianismo niilista” que permite não mais falar em “leis naturais” ou em termos de dogmas: a verdade do cristianismo, sustenta, é aquela que proclama a sua dissolução. Neste sentido, o cristianismo é a religião que dilui todas as religiões, deixando, ele mesmo de ser também: cristianismo como operador do destino niilista do ser<sup>316</sup>.

A expressão ‘sou ateu, graças a Deus’ é dita em italiano [e em português] como fosse uma espécie de piada paradoxal, mas não o é tanto assim. É precisamente enquanto herdeiro da tradição judaico-cristã, que pensa o real como criação e como história de salvação, que o pensamento pós-moderno se liberta, realmente, da

<sup>311</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*, p. 66; VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 8.

<sup>312</sup> Extraímos esta inferência, por exemplo, desta declaração que ele fez em entrevista: “Eu me considero cristão, mas estou convicto de que o Deus que estava morto em Nietzsche não era o Deus de Jesus. Inclusive acredito que, precisamente **graças a Jesus, sou ateu**” (VATTIMO, Gianni. *A religião é inimiga da civilização?*. São Leopoldo, 02 mar. 2009. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-anteriores/20309-a-religiao-e-inimiga-dacivilizacao-artigo-de-gianni-vattimo>>. Acesso em: 07 set. 2016. Grifo nosso).

<sup>313</sup> Cf. MAIA, Antonio Glaudenir Brasil. *A dimensão ética da ontologia da atualidade de Gianni Vattimo*, p. 164.

<sup>314</sup> RORTY, Richard. *Anticlericalismo e ateísmo*. In.: *O futuro da religião*, p. 54.

<sup>315</sup> Cf. GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. *Verità o fede debole*, p. 34.

<sup>316</sup> Cf. GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. *Verità o fede debole*, p. 34.

metafísica objetiva do cientificismo, e passa a ser capaz de corresponder à experiência da pluralidade das culturas e da historicidade contingente do existir<sup>317</sup>.

Temos ainda outra fala de Vattimo nesta esteira:

Quando digo que ‘graças a Deus sou um ateu’, ‘graças a Deus’ é muito importante, significa graças à história da revelação, da salvação, da dissolução do Ser que sou um ateu e essa história realmente é minha fundamentação paradoxal<sup>318</sup>.

Conforme Vattimo, portanto, é possível voltar a pensar a religião<sup>319</sup>, mas não fazê-lo de forma a prescindir dos processos que debilitaram, enfraqueceram a ontologia da simples presença e da “razão forte”. A religião que retorna, retorna secularizada: é este o cristianismo da época do fim da metafísica que Vattimo reencontra e está transcrito em sua ontologia fraca. Sendo assim, ela não pode mais pretender-se como verdade autêntica e única – a pós-modernidade é época que não se pensa em *A* verdade, mas em *as* verdades. Não mais como explicação objetiva da estrutura do mundo, de como ele é e estabelecendo uma ultimidade fundamental integradora de tudo. A religião pós-moderna, como entendida por Vattimo, está aberta ao seu dar-se histórico-destinal, não mais pode ser configurada com as estruturas violentas de poder, do dogmatismo, fundamentalismo e da disciplina.

Um retorno, portanto, somente pode se dar sob os termos de uma “ontologia do declinar”, ou seja, uma “ontologia fraca”, desenvolvida no curso do processo de enfraquecimento das estruturas fortes e violentas concretizado na “condição tardo-moderna, pós-moderna, tecnológica”<sup>320</sup>. Uma vez que a religião não mais pode ser pensada nas categorias de uma estrutura metafísica objetivista, o seu retorno estaria marcado sob a forma do enfraquecimento. Pois, enfraquecendo as noções fortes da religião é como se estivesse, Vattimo, olhando para o futuro da religião.

*A ontologia do declinar* de Vattimo tem suas premissas e pontos de referências nos discursos de Nietzsche e de Heidegger, esforçando-se por esclarecer a *concepção do ser* que não somente sustenta a hermenêutica contemporânea, mas, sobretudo, por

<sup>317</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 14.

<sup>318</sup> RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. *O futuro da religião*, p. 87. Princípio equivalente encontramos em VATTIMO, Gianni. *Hermenêutica y experiencia religiosa después de la ontoteología*, pp. 51-52.

<sup>319</sup> Aliás, não apenas a filosofia “volta” a pensar sobre a questão da religião, mas mesmo a própria teologia assume tal despedida da metafísica tradicional e põe-se em marcha a tratar sobre a experiência religiosa e de fé. Como lemos neste excerto do artigo do Prof. Dr. Evanildo Costeski: “A teologia, livre da metafísica tradicional, sente-se mais à vontade para discursar sobre os problemas da existência humana e se põe em busca de uma nova racionalidade capaz de exprimir as diversas experiências de fé” (Cf. COSTESKI, Evanildo. *Fé, sentimento e violência*. Argumentos, Fortaleza, v. 8, n. 15, p. 59-71, jan./jun. 2016, p. 69).

<sup>320</sup> VATTIMO, Gianni. *Más allá del sujeto*, pp. 9-10.



investigar as implicações de uma concepção não-metafísica [*debole*] do ser, da verdade, do papel da filosofia no fim da metafísica, da época do *Ge-Stell* heideggeriano e do anúncio nietzschiano da ‘*morte de Deus*’<sup>321</sup>.

### 3.6.1 *Kenosis: enfraquecimento das estruturas fortes dos ser*

Este ocaso do ser, segundo Vattimo, é a condição necessária para o retorno à religião. Por mais paradoxal que se apresente tal afirmação, de que o Ocidente tem, no seu cerne, a vocação ao esvaziamento – que ele chamará de *kenosis*<sup>322</sup>, resgatando um termo de inspiração bíblico-cristã – uma vez que Heidegger lembra que o Ocidente é justamente a “terra do ocaso, do declinar do ser”<sup>323</sup> ou a “terra do crepúsculo”<sup>324</sup>. É neste contexto que Vattimo invoca o termo paulino, para indicar tal movimento debilitante (*indebolimento*) do ser. Como exposto anteriormente, a *kenosis* confere a noção de rebaixamento do fundamento, ou seja, aquilo que seculariza todo possível transcendentalismo. Esta é, sinteticamente, a chave com que Vattimo lê este renovado interesse pela religião e sua possibilidade-plausibilidade de regresso. Procuraremos expor nas linhas a seguir o uso que ele faz deste vocábulo, que chega mesmo a tornar-se algo central em seu desenvolvimento teórico-filosófico.

Com base nas alegações que tencionamos realizar acima acerca da recuperação do cristianismo conforme a compreensão vattimiana, não seria uma estranheza perceber que o seu pensamento está profundamente tomado por esta noção bíblica da *kenosis*<sup>325</sup> (sinteticamente: a noção do auto-esvaziamento de Deus ocorrido na sua Encarnação), sendo esta, uma imagem que figura com bastante frequência e relevância em seu pensamento. Para além do debate religioso que é levantado, esta noção da qual Vattimo também se reapropria e ressignifica, traz sérias implicações em outros campos, por exemplo, na ética. Por exemplo, ele busca compreender de que maneira a crise da metafísica origina (ou possibilita) uma ética diversa daquela pensada pela tradição, agora assumindo e adquirindo uma nova postura neste contexto contemporâneo compreendido como pós-modernidade. É o que chama de uma “ética

<sup>321</sup> MAIA, Antonio Glaudenir Brasil. *A dimensão ética da ontologia da atualidade de Gianni Vattimo*, p. 56.

<sup>322</sup> “religião tem como seu fundamento a ideia da encarnação de Deus, que concebe, como *Kenosis*, como abaixamento, e, traduzimos nós, como enfraquecimento” (VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação*, p. 75). Ainda em VATTIMO, Gianni. *Hermenéutica y experiencia religiosa después de la ontoteología*, pp. 50-51.

<sup>323</sup> VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*, p. 22.

<sup>324</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 38. Poucas linhas adiante, Vattimo adiciona ainda outra ideia e chama de “terra do crepúsculo do sacro” (p. 39).

<sup>325</sup> Em que pese já termos feito alguma definição do termo e seu significado para o pensamento paulino, cabemos adicionar mais alguns comentários. A *kenosis*, conforme disposta e empregada na carta aos Filipenses 2, 6-8, está inserida num conjunto de teorias cristológicas relacionadas ao estado de divindade de Cristo que se encarna (kenoticismo).

pós-moderna”<sup>326</sup>. O termo é fruto de uma hermenêutica muito própria que o Vattimo confere e propõe sobre a passagem de uma ética do Outro – com *O* maiúsculo – para uma ética do outro e, por que não, dos outros, com *o* minúsculo<sup>327</sup>. Na medida em que agora, para Vattimo, religião e ética estão interconectadas em seu trabalho, o cristianismo figura como a origem histórica de uma dupla ênfase: uma sobre a secularização e outra sobre o imperativo do amor-*caritas*, em que ambos carregam grande importância para a redução da violência no mundo real atual<sup>328</sup>.

Para Gianni Vattimo, o Deus Encarnado, o Deus kenótico, pode trazer esta possibilidade à luz, por conta de que Ele mesmo submete-se à história por força do seu amor à humanidade. O que ele pretende indicar é que a história pode tomar medidas de ação sem que seja necessária remetê-las a um para além (*al di là*) infinito e transcendente. Tudo está historicizado. Com isso, não existe mais necessidade de algum referente metafísico na ética sem transcendência de Vattimo. Portanto, sua ética também é kenótica, esvaziada, desfundada. Destarte, “a inquietação chave para Vattimo é sustentar que o cristianismo, primeiramente, não é uma verdade e sim a aventura do amor kenótico”<sup>329</sup>.

Portanto, esta passagem extraída da carta de Filipenses, como lemos<sup>330</sup>, é central no Novo Testamento e anuncia o auto-esvaziamento do Filho de Deus (Cf. Fl 2, 6-8). Este é um dos poucos trechos bíblicos invocados por Vattimo em seus livros, mas que o torna central e reproduz em seu pensamento para indicar o “enfraquecimento” de Deus e a sua renúncia de todo poder e autoridade, na forma de uma auto-humilhação que é a “dissolução da sua transcendência”<sup>331</sup>. Deus se transforma em ser humano, faz-se carne e, com isso, mortal como o ser humano. Ele, o princípio transcendente, primeiro, *arché*, origem e fim, faz o caminho do des-fundamento, e em certo sentido, se a-narquiza.

Nesta passagem de Filipenses, que narra brevemente a história do Filho de Deus tornado homem, Vattimo enxerga no auto-esvaziamento da soberania divina esta

---

<sup>326</sup> VATTIMO, Gianni; ZABALA, Santiago (comp.). *Nihilismo y emancipación*, p. 85.

<sup>327</sup> Cf. VATTIMO, Gianni; ZABALA, p. 85.

<sup>328</sup> Sobre as implicações estritamente no campo da ética a partir do pensamento de Vattimo, remetemos ao precioso trabalho doutoral já citado do Prof. Dr. Glaudenir Brasil. Aqui apenas fazemos uma breve pontuação, em virtude do escopo do trabalho seguir outro enfoque específico (MAIA, Antonio Glaudenir Brasil. *A dimensão ética da ontologia da atualidade de Gianni Vattimo*. 2010. 196 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010).

<sup>329</sup> FERREIRA, Vicente de Paula. *Cristianismo não religioso no pensamento de Gianni Vattimo*, p. 109.

<sup>330</sup> Vale retomar o texto: “Sendo ele de condição divina, não se prevaleceu de sua igualdade com Deus, mas aniquilou-se a si mesmo, assumindo a condição de escravo e assemelhando-se aos homens. E, sendo exteriormente reconhecido como homem, humilhou-se ainda mais, tornando-se obediente até a morte, e morte de cruz” (Fl 2, 6-8).

<sup>331</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 40.

vulnerabilidade-fragilidade que inusitadamente conflui, para ele, com o pensamento fraco de Nietzsche e sua declaração da morte de Deus (o Deus moral metafísico), assim como com o pensamento de Heidegger e sua declaração do fim da metafísica. É esta reinterpretação do cristianismo que Vattimo concebe como possível. A que está aberta, atenta e à escuta para perceber a “ligação entre ontologia niilista e *kenosis* de Deus”<sup>332</sup>, este grande paradoxo divino que exclui “todos aqueles aspectos transcendentos, incompreensíveis, misteriosos e, creio, também bizarros (...)”<sup>333</sup> da visão natural-violenta de Deus. Por conseguinte, pode-se admitir que o evento kenótico do Filho de Deus traz consigo a origem da ontologia do declinar<sup>334</sup>.

Convém adicionar que, para além dessas razões de crítica à objetividade, Vattimo assume reivindicar a *kenosis* também como uma maneira de polemizar contra a Igreja hierárquica, em particular, a figura do Papa (à época Bento XVI), ao considerá-lo como crítico e inimigo do *pensiero debole*:

Além disso, uma enésima versão da *kenosis* é esta: a teologia tem sentido para mim enquanto, ao final, fala-se da Igreja, da história da humanidade. Ou seja, a *kenosis* me interessa **para poder polemizar com o Papa**, não porque assim descubro como Deus é. E não se trata apenas de um propósito de católico intolerante, mas trata-se de algo mais: é outra maneira de levar a sério a *kenosis* sustentando que a história de Deus é também a história da humanidade, da Igreja destes tempos<sup>335</sup>.

Em sua *kenosis*, o Filho de Deus renuncia ao poder e à autoridade divinas. Tendo por base sua leitura deste evento kenótico, Vattimo concebe um movimento em que também a filosofia renuncie às pretensões de verdade e ultimidade. Assim, ambos os conhecimentos, a filosofia e a teologia, podem aportar, digamos, em uma mesma direção, porque as duas estão com suas atenções voltadas para a superação das afirmações fortes, das grandes verdades: pensamento forte<sup>336</sup>. Esta é a razão pela qual Vattimo chega a declarar que “o cristianismo é um estímulo, uma mensagem que põe em movimento uma tradição de pensamento que pode chegar a dar-se conta de sua independência da metafísica”<sup>337</sup>.

<sup>332</sup> VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação*, p. 77.

<sup>333</sup> VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*, p. 49.

<sup>334</sup> Como nas palavras de Crespi (1997): “O pressuposto de base da reflexão de Vattimo é a afirmação de que há uma convergência substancial entre o fim da metafísica e a doutrina cristã da encarnação ou da *kenosis* de Deus” (CRESPI, Franco. *A experiência religiosa na pós-modernidade*, p. 59).

<sup>335</sup> VATTIMO, Gianni; DOTOLO, Carmelo. *Dios: la posibilidad buena*, p. 34. Grifo nosso.

<sup>336</sup> Para ilustrar brevemente em exemplos, temos: *a) na filosofia*: quando baseia-se nas pretendidas estruturas fortes e estáveis; *b) na teologia*: quando certos ensinamentos bíblicos, morais e doutrinários são advogados como verdades absolutas e universais.

<sup>337</sup> VATTIMO, Gianni; CAPUTO, John D. *Después de la muerte de Dios*, p. 60.

Em resumidas contas, podemos deixar entrever que a ação kenótica de Deus anunciada pela fé cristã, tem sido experimentada – ou levada a cabo, realizada – na renúncia da filosofia a qualquer tipo de reclamo objetivo e forte de verdade (*pensiero forte*). Desta forma, o pensamento contemporâneo pode confirmar a mensagem central do Evangelho, de que aquilo que é verdadeiramente importante é a *caritas* (caridade), mais do que (ou, no lugar de) uma busca e afirmação de alguma verdade objetiva, absoluta e universal.

Isto leva-nos a declarar que, em lugar de serem inimigos jurados, o pensamento fraco e a fé cristã estariam profunda e inextricavelmente conectados. A *kenosis* divina revelada em Jesus ensina-nos que Deus manifesta a si mesmo como alguém que, voluntariamente, renuncia sua autoridade, abalando qualquer tentativa de asserção declarativa de verdade. Por esta razão, Vattimo faz a leitura da “fraqueza” da *kenosis* cristã e encontra nela as raízes da secularização. Interpretando de “forma vattimesca”<sup>338</sup>, pode-se dizer que a *kenosis* inaugura o processo de secularização e nela, Vattimo “vê a antecipação da cultura pós-moderna com seus traços distintivos”<sup>339</sup>.

A *kenosis*, finalmente, nos é demonstrada Vattimo, como uma espécie de ponto convergente entre cristianismo e filosofia hermenêutica. De tal maneira que pode ser dito que o cristianismo kenótico e hermenêutico de Vattimo, está carregado de certa tendência à secularização, uma vez que renuncia a seu protagonismo, tomando este aspecto como arquétipo da dissolução do absoluto. O Deus “fraco”, enfraquecido, *debole*, a partir de sua Encarnação, mostra-se não mais como o Deus natural violento, mas um Deus debilitado no contato com o ser humano, um Deus não-violento que tem em si o mandamento-princípio da *caritas*-caridade. Um Deus que partilha de sua existência mais por meio da amizade que pelo senhorio. Nesta herança cristã, inclinada e propensa ao enfraquecimento (ao niilismo e à secularização) é que está albergada a chance do retorno do sagrado no atual contexto tardo-moderno.

---

<sup>338</sup> GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. *Cristianismo e relativismo*, p. 54. No original: “maniera vattimesca” (GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. *Verità o fede debole?*, p. 33).

<sup>339</sup> ROCHA. Alessandro Rodrigues. *Filosofia, religião e pós-modernidade*, p. 177.

### 3.6.2 Secularização: produto do cristianismo

Sabemos que o conceito de secularização tem sido utilizado pelos mais variados campos do saber e assumindo diversos empregos e fins<sup>340</sup>. No entanto, para os objetivos desta dissertação, gostaríamos de destacar que tal terminologia (em conjunto com as derivações secularismo, secular, secularidade) recebe na modernidade uma significação que a pretende distinguir do período medieval, indicando aquilo que não estaria sob a jurisdição eclesiástica, mas situando-se fora dela, portanto, sob a jurisdição secular. O *Dicionário de ética cristã* traz uma observação interessante sobre este objeto: “Os padres de paróquias, por exemplo, eram chamados de clero secular porque não estavam sob a regulamentação monástica”<sup>341</sup>. Assim, secularização, secularismo, também se referia à separação das autoridades civil e religiosa.

Mais tardiamente, pelo final do século XIX e princípio do século XX, o termo secularização adquiriu um caráter ainda mais fortemente antirreligioso, passando a ser “sinônimo de negação da causalidade sobrenatural e da afirmação de uma abordagem não-religiosa da existência”<sup>342</sup>. Por exemplo, com relação ao século XIX, a crítica à religião estava expressa no pensamento científico positivista, como é o caso em Auguste Comte. Já o século XX nascente parece portar como uma espécie de “marca registrada” dos intelectuais desta época, assumir uma postura secularizada como forma de oposição contrastante ao sagrado. Numa palavra, podemos definir secularização como um “processo mediante o qual um entendimento sobrenaturalista do mundo é substituído por um entendimento naturalista, e [em que] a religião deixa de ser uma influência social ou cultural efetiva”<sup>343</sup>.

A secularização liga-se, ainda, ao período da reforma protestante, momento em que toma lugar uma perda de confiança na interpretação religiosa da sociedade e busca-se, ao contrário, formas racionais de explicação desta realidade. Assim, os princípios assentados, firmes e fortes da Idade Média, começam por ruir e, junto com eles, também os paradigmas de valores e de autoridade (eclesiástica, no caso). Instaure-se um processo de “mundanização” da sociedade. Como consequência, a máxima expressão deste processo é o próprio obnubilar-se da religião e o recrudescimento do pensamento positivista.

---

<sup>340</sup> Por exemplo, no campo da sociologia foi bastante empregada por Max Weber, com sua explicação de que o capitalismo seria o calvinismo secularizado. A arte, pintura, literatura, para citar alguns, também têm seus vieses de aplicação da ideia de secularização.

<sup>341</sup> HENRY, Carl F. H. (org.). *Dicionário de ética cristã* [1973]. Trad. port. Elizabeth Gomes, São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 541.

<sup>342</sup> HENRY, Carl F. H. (org.). *Dicionário de ética cristã*, p. 541.

<sup>343</sup> HENRY, Carl F. H. (org.). *Dicionário de ética cristã*, p. 541.

Poderíamos, portanto, resumir secularização com base em três horizontes primordiais: a) o primeiro situando-se no âmbito jurídico-canônico, b) o segundo, numa visão histórico-política e, c) o terceiro, no plano cultural. Ao primeiro, podemos fazer referência, como indicamos acima, à passagem que se dá do estado eclesiástico ao secular; a seguinte está na perda do poder religioso para o poder civil; e, finalmente, um marcado enfraquecimento de símbolos religiosos na sociedade civil<sup>344</sup>.

Um dos principais “teólogos da secularização”<sup>345</sup> é o alemão Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) cujo trabalho serviu para inflamar o debate teológico sob este viés ocorrido por volta dos anos 60. Bonhoeffer, entre outras teses, propõe uma leitura não religiosa da Bíblia. Nele estaria, diríamos, a “centelha do cristianismo não religioso”<sup>346</sup>, do qual Vattimo atualmente é grande expoente. Por este motivo, “para muitos, portanto, Bonhoeffer é como um precursor dos teólogos da morte de Deus”<sup>347</sup>.

Pois bem, na esteira de Bonhoeffer, Vattimo compreende a secularização no contexto religioso não como termo negativo ou pejorativo, como em geral esta palavra pode ser concebida. Para ele, o cristianismo igualmente não deveria entender a secularização como algo a ser rechaçado, senão que deveria perceber neste fenômeno uma “vitória” da fé cristã. Na realidade, Vattimo sustenta que se entendêssemos que o verdadeiro fruto da religião é a caridade (*caritas*, tolerância) e que a caridade está vinculada à *kenosis* de Deus, então, poderíamos começar a entrever que a secularização não é inimiga da religião, mas que ela está inscrita no gradual processo deste auto-rebaixamento de Deus. Com efeito, em vez de aparecer como adversária da mensagem cristã, a secularização associa-se como um seu componente primordial. Lemos em Vattimo:

“Uma consequência imediata desta observação é a de que não tem sentido, para o cristianismo, se colocar no novo espaço de conflito interculturais procurando se constituir como identidade forte. A sua vocação é muito mais a de aprofundar a própria fisionomia de fonte e condição para a **laicidade**”<sup>348</sup>.

A partir do que aí está, concluímos que, na concepção de Vattimo, a secularização é o reconhecimento de um mundo que está pleno de uma pluralidade interpretativa em que o

<sup>344</sup> Cf. FERREIRA, Vicente de Paula. *Cristianismo não religioso no pensamento de Gianni Vattimo*, p. 99.

<sup>345</sup> Cf. CRESPI, Franco. *A experiência religiosa na pós-modernidade*, p. 25.

<sup>346</sup> Cf. VATTIMO, Gianni; CAPUTO, John D. *Después de la muerte de Dios*, pp. 22-23.

<sup>347</sup> VATTIMO, Gianni; CAPUTO, John D. *Después de la muerte de Dios*, p. 23.

<sup>348</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 123. A versão em língua inglesa deste volume traz, no lugar de “laicidade”, a palavra “*secularity*” (secularização), o que, para fins de nossa investigação, pensamos atender melhor ao que está exposto (Cf. VATTIMO, Gianni. *After christianity* [2002]. Trad. ing. Luca D’Isanto, New York: Columbia University Press, 2002, p. 98). Grifo nosso.

cristianismo não pode arrogar para si um acesso privilegiado à verdade. Mas é precisamente nestas realizações secularizadas que a civilização pode responder positivamente ao anúncio cristão, conforme segue: “Se a civilização moderna se seculariza, este é um modo positivo com o qual ela responde ao apelo da sua tradição religiosa”<sup>349</sup>. E esta sociedade – o Ocidente – por sua vez, será capaz de reconhecer, de fato, e apropriar-se de sua própria identidade, quando reconhecer que não é mais do que cristianismo secularizado.

Por isso, a secularização é elemento que enseja o retorno ao sagrado. Noutras palavras, a secularização não apenas pode ser definida como um processo histórico de distanciamento de qualquer expediente mítico-religioso, mas também, e ao mesmo tempo, apresenta-se como dispositivo que vai contra qualquer tipo de pretensão de razão forte (a científica, por exemplo) que arrogue para si o monopólio da verdade e descrição da realidade. Então,

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<sup>350</sup>.

Vattimo chega à conclusão de que a secularização é evento positivo para a fé cristã, devendo ser considerado como uma das suas maiores consecuições. Para ele “a secularização moderna, como ‘enfraquecimento’ do ser, não seria o resultado da crise do cristianismo, mas um produto deste”<sup>351</sup>. Em verdade, ele defende que o encargo da religião pós-moderna não está em fortalecer sua própria doutrina, porém, em saber de que maneira a religião, o cristianismo reencontrado, pode continuar contribuindo, à sua maneira única, para nossa cultura contemporânea, algo que exige uma ampla abertura à pluralidade hermenêutica em relação a outras culturas e religiões.

A hipótese a que somos levados é que a própria hermenêutica, como filosofia que traz consigo certas teses ontológicas, seja fruto da secularização, como retomada, prosseguimento, ‘aplicação’, interpretação dos conteúdos da revelação cristã da encarnação de Deus<sup>352</sup>.

---

<sup>349</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 38.

<sup>350</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 35.

<sup>351</sup> BORGHESI, Massimo. *Secularización y nihilismo*, p. 64.

<sup>352</sup> VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação*, p. 80.

Numa palavra, o cristianismo não religioso<sup>353</sup> de Vattimo é também cristianismo sem pretensões de uma atitude missionária, no sentido de desejar converter os demais povos, línguas e culturas ao seu quadro teórico filosófico-religioso-espiritual. De imediato, e via de exemplo, tal atitude traz consequências positivas para um diálogo ecumênico:

Uma leitura mais espiritual do texto bíblico, e dos dogmas cristãos de forma geral, parece ser hoje uma demanda que serve não apenas para reconhecer a essência profundamente religiosa de tantos aspectos da sociedade secularizada, mas também para tornar possível o diálogo ecumênico das igrejas cristãs entre si e delas com as outras religiões. O reconhecimento de direitos iguais para as culturas outras, (...) exige o abandono dos comportamentos “missionários”, isto é, da pretensão de levar ao mundo pagão a verdade única<sup>354</sup>.

Temos, pois, que para ele, a secularização não implica uma “superação-ultrapassamento” do cristianismo, mas, em vez disso, afigura-se como legítima continuação, contudo, em forma de filosofia hermenêutica, aberta ao diálogo e interpretação, pois, como ele profere: “a hermenêutica se apresenta como um pensamento fundamentalmente amigo da religião”<sup>355</sup>. Nisto, Vattimo vislumbra que as filosofias seculares da história, são uma oportunidade de continuação da mensagem cristã, em sua forma enfraquecida, não-violenta, kenótica.

De acordo com isso, a nosso ver, Vattimo equivale niilismo à secularização, igualando-os (ontologia niilista). Porque, ao passo que a secularização, como vimos, marca um processo de afastamento dos fortes vestígios da civilização e do sagrado, ela também nos remete, favorece e oportuniza a dissolução do caráter “sagrado natural violento”<sup>356</sup> da religião. Logo, a secularização é um fenômeno marcadamente cristão. Para o filósofo do *pensiero debole* a secularização indica, ao mesmo tempo, a dessacralização do sagrado e a redução da violência nele ocultada<sup>357</sup>. Ao desmascarar a violência do sagrado metafísico, a secularização prepara para a centralidade e autenticidade da mensagem cristã: a caridade.

Para fins de término desta reflexão, vemos que Vattimo percorre – bem como conduz o leitor consigo – uma espécie de itinerário que compreende a sua percepção peculiar

---

<sup>353</sup> O cristianismo não religioso pode talvez, encontrar equivalência a outra denominação que tem ganho projeção em língua inglesa, qual seja, os “un-churched christians” ou cristãos sem igreja, indicando aqueles que procuram viver uma fé cristã, mas “sem a referência a alguma instituição, seja ela qual for” (VATTIMO, Gianni. *Igrejas sem religião, religião sem igrejas*, p. 171).

<sup>354</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 65.

<sup>355</sup> VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação*, p. 71.

<sup>356</sup> VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*, p. 13.

<sup>357</sup> Para Vattimo, a violência é um ato do discurso. Não se trata de um ato de violência em sentido estrito, embora, de acordo com o pensamento de Vattimo, a metafísica pode também conduzir a uma violência desta ordem.



sobre *Encarnação, kenosis e secularização*. Poder-se-ia exprimir a relação deste trinômio ainda de outra maneira, ou seja, que a sua concepção de *Encarnação e kenosis* encontra-se e dá as boas-vindas à *secularização* como ponto de chegada reflexiva. De forma que estes elementos são a chave em que ele faz a leitura da possibilidade do retorno à experiência religiosa: “se existe em mim uma vocação para reencontrar o cristianismo ela significa, antes de mais, a tarefa de repensar os conteúdos da revelação em termos secularizados – também no sentido de ‘conforme ao século’”<sup>358</sup>. São estes os termos que ele encontra para um possível reencontro com o cristianismo, pensar os conteúdos da fé a partir de uma positiva secularização. Não como que volta arrependido à casa paterna, mas como quem interpreta os textos sagrados à luz do mandamento da caridade<sup>359</sup>. Deus deixa de ser supremo comandante e passa a ser amigo.

### 3.6.3 *Caridade: expressão do pensiero debole*

Nas obras de Vattimo, um outro conceito que adquire centralidade é o da *caritas*<sup>360</sup>. Tal noção extrapola os muros do debate religioso-filosófico desenvolvido por ele, alcançando desdobramentos em vários outros campos: política, ética e moral, por exemplo. Aliás, esta é característica marcante do pensamento vattimiano, ao desenvolver reflexões cujo pano de fundo aparenta situar-se ou provir do campo religioso (*kenosis, caritas*), mas que tem graves implicações para a vida social contemporânea, para a academia e para o pensamento em sentido geral. Retomando o que já dissemos logo no início, são estes “problemas de fronteira”<sup>361</sup> com os quais preocupa-se – interessa-se – Vattimo. Dizemos com isso, que o enfoque do pensamento religioso de Vattimo não está situado distante de seu projeto filosófico – ou vice-versa –, diversamente, ele os conecta inextricavelmente, fazendo-os concorrer entre si em pertinência e relevância.

Inicialmente, poderíamos nos pôr a questão sobre se existiria algum limite a este processo de secularização<sup>362</sup>. Junto com esta questão, é lícito indagar até onde iria tal processo

---

<sup>358</sup> VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*, p. 72.

<sup>359</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*, p. 73.

<sup>360</sup> Por caridade, Vattimo não quer apenas indicar o aspecto assistencial, ou de virtude em fazer o bem ao outro, ou ser generoso. Com o emprego da palavra *caritas* ele pretende conferir um sentido mais amplo, significando um ato de entrega, graça de amor. Nesta sua compreensão, a *caritas* não apenas esvazia Deus mesmo (por amor dos homens), mas também as estruturas fortes do pensamento, tornando-o pensamento fraco, anti-fundamentador. Portanto, pensamento de tolerância e de pluralidade.

<sup>361</sup> VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação*, p. 9.

<sup>362</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*, p. 58.

de dissolução que, como Vattimo expõe, é próprio do cristianismo. Noutras palavras, até que ponto é possível distender a tarefa do niilismo conforme reclamado pelo pensamento fraco e por sua ontologia hermenêutica? Ora, Vattimo encontra a resposta precisamente no mandamento cristão do amor, da graça, da amizade. Para dizer categoricamente: encontra resposta na *caritas* (caridade). Ela é “o núcleo da encarnação e carrega em seu bojo o projeto ético de superação da metafísica, configurando-se como o limite e critério da secularização”<sup>363</sup>.

Em que ponto termina este processo contínuo de transformação? Quais são seus limites? Ou, acaso já chegamos a um ponto em que não existem mais limites, onde podemos simplesmente fazer o que queremos? Não, posto que, embora o acontecimento do cristianismo coloca em funcionamento os processos de secularização, podemos também encontrar nas Escrituras um limite para a secularização e, portanto, um guia para a dessacralização: a caridade”<sup>364</sup>

Sem este princípio, o edifício do *pensiero debole* construído por ele poderia ser considerado meramente como projeto de dissolução das estruturas fortes, mas que traria como resultado, ao fim a ao cabo, o desfecho de deixar o ser humano sem qualquer tipo de apoio, sustento e amparo, nem qualquer tipo de critério para tomar decisões, por exemplo. Seria como uma espécie de tudo vale em que nada vale. Por esta razão, Vattimo encontra no “princípio da caridade”<sup>365</sup> a via para o desprendimento da violência da metafísica dogmática, princípio este que faz conjunto com o desenvolvimento de sua *ontologia do declinar* (fraca, niilista) e sua *ontologia hermenêutica*. A caridade forma parte, portanto, como elemento ético de sua *ontologia niilista e ética hermenêutica*<sup>366</sup>.

Ainda, o preceito cristão da caridade, com sua negação da violência, tem muito que ver com o pensamento pós-metafísico, com base nas proposituras de Vattimo, o que significa dizer que a metafísica implica violência porque não aberta ao diálogo, peremptória, fechada a qualquer discurso e assertiva em contrário, pois pretende ser absoluta, única e universal: “Nascida em uma situação de ameaça e de violência, a metafísica é, ela mesma, por sua vez, um ato violento”<sup>367</sup>. Se, pois, assim é o pensamento metafísico, o pensamento pós-metafísico não pode conter estes aspectos violentos. É nesta medida que Vattimo defende uma coincidência entre a *caritas* cristã e o caráter pacifista pós-metafísico. Em entrevista ao

<sup>363</sup> ROCHA, Alessandro Rodrigues. *Filosofia, religião e pós-modernidade*, p. 182.

<sup>364</sup> VATTIMO, Gianni; CAPUTO, John D. *Después de la muerte de Dios*, p. 68.

<sup>365</sup> Ele encontra este caráter de princípio também nos filósofos pós-analíticos (Cf. VATTIMO, Gianni. *Estamos perdendo a razão?*, p. 62).

<sup>366</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. *Etica dell'interpretazione*, p. 9.

<sup>367</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara*, p. 106.

*Cadernos IHU*, da UNISINOS, Vattimo indica ainda que “como religião da caridade, o cristianismo é a religião da pós-modernidade”<sup>368</sup>.

A possibilidade histórica que hoje transmite a tradição que anuncia a dissolução de Deus é a *caritas*, que deriva do enfraquecimento das estruturas fortes do ser: a história que nos alcança anuncia a impossibilidade de manter as pretensões do pensamento metafísico que, dando por certo um acesso privilegiado à realidade, acredita ser capaz de captar os princípios certos e fundantes dos ser<sup>369</sup>.

Por isso, seja no cristianismo quanto na ontologia fraca (*ontologia debole*) existe o apelo a uma redução da violência (violência metafísica). A partir e com base nesta nova ótica, o cristianismo reencontrado de acordo com a análise vattimiana, não pode mais conceber-se como aquele que pretende ou promove uma verdade absoluta e, em sua propositura, de “que hoje não pode ser meramente reposto em sua literalidade”<sup>370</sup>. Vattimo, ao compreender que há no cristianismo um tal movimento contínuo de abertura e interpretação, afirma que não caberia mais neste aquele corpo doutrinal fechado:

O reencontro do cristianismo tornou-se possível graças à dissolução da metafísica – isto é, graças ao fim das filosofias objetivistas, dogmáticas, e também das pretensões de uma cultura, a europeia, que acreditava ter descoberto e realizado a verdadeira “natureza” do homem (...) <sup>371</sup>.

Em certo sentido, acompanhando o raciocínio de Gianni Vattimo, é possível dizer que a caridade é uma espécie de fundamento sem fundamento, um fundamento desfundado, fraco, enfraquecido, *debole*, aquele que enfrenta e desvenda a violência metafísica dissolvendo-a. Com isso, o Vattimo deixa entrever que na caridade está, possivelmente, um único princípio inviolável, no sentido de que além dele não se poderia ir e, que este princípio, apresenta-se como o operador redutor da violência metafísica, mas sem incorrer como seu substituto, portanto, novo agente de violência.

Ora, se se diz que “a violência é filha da *verdade*, é consequência das ideias fortes e dos ideais absolutos”<sup>372</sup>, para o pensamento vattimiano, a caridade acaba por se tornar uma “nova verdade”, porém, e como dissemos, uma verdade desfundada, pois permite dissolver a violência da metafísica científicista com o seu contrário, quando compreende-se que não é a

<sup>368</sup> VATTIMO, Gianni. *O cristianismo é a religião da pós-modernidade*. In.: *Cadernos IHU em formação: Os desafios de viver a fé em uma sociedade pluralista e pós-cristã*. São Leopoldo: ano 3, n. 24, 2007, p. 13.

<sup>369</sup> VATTIMO, Gianni; CAPUTO, John D. *Dios: la posibilidad buena*, p. 20.

<sup>370</sup> VATTIMO, Gianni; SEQUERI, Pierantgelo; RUGGERI, Giovanni. *Interrogazioni sul cristianesimo*, p. 14).

<sup>371</sup> VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*, p. 57.

<sup>372</sup> BORGHESI, Massimo. *Secularización y nihilismo*, p. 73.

verdade que faz com que todos estejamos em acordo, senão que quando todos estamos em acordo é que se dá a verdade: “não dizemos que estamos de acordo quando encontramos a verdade, mas dizemos que encontramos a verdade quando estamos de acordo”<sup>373</sup>. Este mesmo princípio encontramos sob outra forma, que achamos por bem também elencar aqui: “Não estamos de acordo de que encontramos a verdade e, talvez não possamos estar, mas, sim, podemos dizer que, pelo menos, encontramos alguma verdade quando nos colocamos de acordo sobre algo”<sup>374</sup>.

Sendo assim, é na procura, na busca e intenção de realizar algum acordo que se encontra a caridade e não no acordo propriamente. A caridade dilui a violência metafísica enquanto é vontade de encontro aberto e dialogante ao outro, ao diferente, ao plural; é atenção e escuta. Por esta razão, Vattimo defende que a verdade do cristianismo anuncia esta dissolução forte e peremptória de verdade, tornando-se, o cristianismo mesmo, a origem do processo de secularização:

a secularização é a verdade o cristianismo: a mensagem de Cristo não ecoa no vazio, mas propõe uma tarefa em relação à situação em que nos encontramos, e esta situação, para ser compreendida à luz da caridade, deve, em todo o caso, definir-se em termos reconhecíveis<sup>375</sup>.

Daí Vattimo pôr-se em marcha a compreender o cristianismo a partir do seu pensamento enfraquecido. Sinteticamente, para ele, é do cristianismo que provém e se extraem as noções de hermenêutica, niilismo, e pensamento fraco: “Estou convicto de que o belo do cristianismo é ter esvaziado um pouco toda a força do ‘verdadeiro’”<sup>376</sup>.

De acordo com sua visão, a violência pode ser entendida como um tipo de atitude que cala e silencia qualquer possível pergunta, que nega e se fecha ao diálogo: “Quando alguém quer me dizer a verdade absoluta, é porque quer me manter sob controle, sob seu encargo”<sup>377</sup>. E a caridade, ao ser colocada no jogo substituindo a noção de verdade como objetividade (ser como presença, verdade como *adaequatio*), finalmente dilui a violência da metafísica. Por este motivo, a caridade é o limite da secularização, para que esta não “recaia”

---

<sup>373</sup> GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. *Cristianismo e relativismo*, p. 52. Originalmente sob a forma: “non diciamo che ci mettiamo d’accordo quando abbiamo trovato la verità, mas diciamo dia ver trovato la verità quando ci siamo messi d’accordo” (GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. *Verità o fede debole?*, p. 32).

<sup>374</sup> VATTIMO, Gianni; CAPUTO, John D. *Después de la muerte de Dios*, p. 70.

<sup>375</sup> VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*, p. 78.

<sup>376</sup> GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. *Cristianismo e relativismo*, p. 52. Originalmente sob a seguinte fórmula: “Sono convinto che il bello del Cristianesimo è aver svuotato un po’ tutta la forza del ‘vero’” (GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. *Verità o fede debole?*, p. 36).

<sup>377</sup> VATTIMO, Gianni; CAPUTO, John D. *Después de la muerte de Dios*, p. 71.

do lugar que desejava sair. À noção de verdade, substitui-se pela de caridade, amor, amizade. De certo modo, Vattimo recupera o que disse Dostoievski: “se se visse forçado a escolher entre Cristo e a verdade, escolheria a Cristo”<sup>378</sup>, ou seja, antes a amizade que a verdade<sup>379</sup>. Amizade aqui representando o pensamento enfraquecido, princípio da caridade, não-violência e, verdade, o pensamento forte, metafísico, violento. Ele conclui mordazmente tais reflexões declarando que, com base no exposto, o futuro do cristianismo pós-moderno é não ser religioso: “É chegado o momento em que o cristianismo realize este destino não-religioso, que lhe pertence”<sup>380</sup>. Pois, ao falar em caridade-*caritas* implica em que se fale em justiça, amor solidariedade, respeito às diferenças e também de defesa daqueles mais fracos. Neste sentido, enfraquecendo-se e tornando-se irmãos. Afinal, *Ubi caritas...*

### 3.7 Conclusão do segundo capítulo

As formulações até aqui apresentadas tiveram a intenção de expor, ainda que concisamente, o pensamento vattimiano na formulação de seu edifício filosófico-religioso e o seu novo modo de conceber e viver a experiência religiosa. As implicações filosóficas na vida do homem pós-moderno em relação a este retorno aventado por Vattimo é que, para ele, a história do ser é/tornou-se história da salvação e esta, história da interpretação. A nova sensibilidade da experiência religiosa compreende que a história da salvação não é apenas a história daqueles que recebem o anúncio, mas é também ela história do anúncio.

Para nos salvarmos é necessário que compreendamos a palavra de Deus na Escritura e a apliquemos corretamente à nossa condição e situação (*subtilitas applicandi*). Não só: é igualmente necessário interpretá-la de forma a que não se choque com a razão, usando, portanto, as nossas faculdades para respeitar profundamente a palavra de Deus e evitar que lhe sejam atribuídos significados aberratórios (...). Na tradição cristã a salvação e a interpretação estão ligadas<sup>381</sup>.

Neste movimento de presentificação da historicidade constitutiva do processo de salvação, Vattimo compara com o aspecto de eventualidade do Ser (Heidegger), do seu acontecimento que se anuncia e constantemente exige atualização, reinterpretação, novo diálogo. É deste modo que ele sustenta que esta era pós-metafísica está profundamente

<sup>378</sup> VATTIMO, Gianni; CAPUTO, John D. *Después de la muerte de Dios*, p. 70.

<sup>379</sup> Em outro lugar, Vattimo também postula isto sob outra forma: “Acredito no mandamento cristão da caridade muito mais do que no direito natural do homem” (D’ARCAIS, Paolo Flores; ONFRAY, Michel; VATTIMO, Gianni. *Atei o credenti?*, p. 134).

<sup>380</sup> VATTIMO, Gianni; CAPUTO, John D. *Después de la muerte de Dios*, p. 74.

<sup>381</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 77.

marcada pelo seu aspecto da caridade e da amizade. Esta matriz da mensagem secularizadora do cristianismo, com sua tendência à dissolução daquelas estruturas fortes do Ser, da rigidez da interpretação das Escrituras, da autoridade da Hierarquia e do cânon dogmático têm sua origem, à concepção de Vattimo, no monge calabrês que viveu no medievo entre os anos 1130 e 1202: Gioacchino da Fiore. É sobre a leitura e interpretação de Fiore que Vattimo lhe tem feito – em especial, na sua contribuição à construção de seu pensamento religioso – que pretendemos dissertar no capítulo seguinte.

#### 4 HERMENÊUTICA E TEMPO DO ESPÍRITO: VATTIMO E OS ENSINAMENTOS DE JOAQUIM DE FIORE

Neste terceiro e último capítulo da dissertação (entretanto, sem desejar conferir um sentido de conclusivo, de encerramento peremptório de questão), temos como propósito pôr em relação e identificar a leitura que Gianni Vattimo faz do monge italiano nascido na Idade Média chamado Joaquim de Fiore<sup>382</sup> e como este controverso religioso o tem influenciado em suas reflexões pós-modernas, mais em particular, no que se refere ao horizonte da hermenêutica, como também a ocupação vattimiana sobre o processo de secularização relacionado com a caridade (conceitos apresentados no capítulo anterior). Como veremos, tais considerações conduzem Vattimo a compreender a era pós-moderna, marcadamente secularizada e niilista, como sendo a terceira idade, a era do Espírito, profetizada por Joaquim de Fiore. Este seria o signo sob o qual estaria inscrito o retorno do sagrado pós-moderno.

Embora não pretendamos a esta altura do trabalho inserir um “novo personagem” sob o risco mudarmos o enfoque da pesquisa, ao mesmo tempo, reputamos oportuno e pertinente contextualizarmos brevemente sobre Joaquim de Fiore, sua vida, pensamento e influência exercida (“posteridade espiritual”<sup>383</sup>) para uma boa compreensão daquilo que Vattimo extrai dele e o que também traz de contribuição ao seu pensamento, mais marcadamente sobre a questão hermenêutica e da construção da “imagem da religiosidade pós-moderna”<sup>384</sup>.

---

<sup>382</sup> No original italiano, o nome do monge sobre o qual trataremos agora traz a forma Gioacchino da Fiore. No entanto, este nome tem recebido outras escritas conforme variação do idioma para o qual é vertido. Por exemplo, temos visto aparecer como *Joachim of Fiore* (inglês), *Joaquín de Fiore* (espanhol), *Joaquim de Flora* (Portugal). No Brasil, figura como *Joaquim de Fiore*. Esta é a forma como os expoentes pesquisadores em nosso país tem-se referido ao monge calabrês, dentre os quais destacamos: Noeli Dutra Rossatto, Henrique C. de Lima Vaz e Flora Simonetti Coelho. Seguiremos, portanto, a mesma escrita, embora, eventualmente, possamos grafar conforme a matriz italiana.

<sup>383</sup> Referência à obra de Henri de Lubac onde o autor reconhece a importância do abade e o reflexo de seu pensamento até nossos dias (LUBAC, Henri de. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*: I. De Joaquín a Schelling [1981]. Trad. esp. Julio H. Martín de Ximeno, Madrid: Encuentro, 2011 (Religión, v. 441)).

<sup>384</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 55.

#### 4.1 *Di spirito profetico dotato: Vida e obra de Joaquim de Fiore*

Joaquim de Fiore foi um monge calabrês, nascido por volta do ano de 1130<sup>385</sup> em Celico, pequena cidade situada aos pés do monte *La Sila*, na província de Cosenza, Itália. Vattimo encontra nos ensinamentos do autor medieval grande suporte para o desenvolvimento de suas ideias. O monge faz em tom quase profético um anúncio daquilo que Vattimo trabalha em suas obras, isto é, a chegada de um novo tempo, etapa, estágio ou idade que, como veremos, assemelha-se àquilo que Gianni Vattimo tem afirmado acerca do fim da metafísica e o que ele denomina e entende por pós-modernidade<sup>386</sup>. A exemplo do cotejamento que fizemos entre Nietzsche e Vattimo (quando destacamos anteriormente o fato de que este tenha nascido na mesma localidade em que o filósofo alemão sofreu o seu “declínio mental”), também não deixa de nos chamar a atenção que Gianni Vattimo, ainda que nascido em Turim, também tenha vivido parte de sua vida na Calábria, portanto, a mesma região de Joaquim de Fiore, a quem agora nos referimos.

Joaquim de Fiore foi um abade cisterciense, teólogo, exegeta, filósofo, místico, defensor do milenarismo e do advento da idade do Espírito<sup>387</sup>. Com relação a sua origem, ela é bem controversa – assim como sua vida e obra<sup>388</sup>. Algumas hipóteses assumem que ele era de família camponesa, um “servo da gleba”<sup>389</sup> ou pertencente a uma família de agricultores<sup>390</sup>,

<sup>385</sup> Dificil e imprecisa a datação de seu nascimento. Alguns livros trazem o ano de 1130, outros 1132 ou 1135. Menos incerta e improvável, ainda, são algumas poucas fontes que optam por datar seu nascimento em 1145. Acompanhamos o período que parece mais plausível que compreende os anos 1130 e 1135.

<sup>386</sup> “A compreensão espiritual da história, desenrolada a partir da interpretação dos três estados do mundo, cada um deles atribuído a uma das figuras trinitárias – que Vattimo associa com o anúncio pós-moderno do fim da metafísica” (ROSSATTO, Noeli Dutra. *Hermenêutica e profecia: Joaquim de Fiore na leitura de Vattimo*. Aporia, Santiago de Chile, n. especial, p. 34-48, 2016, p. 36).

<sup>387</sup> O milenarismo cristão é uma forma de entender e propor a história como um processo contínuo de progresso e avanço humano a partir de um plano imanente. Joaquim de Fiore termina por ser uma das figuras de maior expressão desta perspectiva de reflexão cristã sobre a história.

<sup>388</sup> Uma das razões das divergências dos estudos biográficos de Joaquim de Fiore deve-se ao tempo muito posterior de escrita de sua biografia (cerca de dois séculos após sua morte), somando-se os dados reais que foram sendo misturados aos dados fantásticos, maravilhosos e lendários. Por isso, ele aparece “ora de família nobre, servindo como pajem na corte dos Normandos, ora um servo ligado à terra na sociedade feudal do Sul da Itália, que se redime e enfrenta a situação quase como se fosse um reformador social. Pode ainda ser um ‘illiteratus’ (analfabeto) que deve sua sabedoria quase exclusivamente a Deus, que o favoreceu com a graça mística desde a juventude; ou um judeu convertido, que, por isso mesmo, guardou de suas origens o pendor para a apocalíptica e para a escatologia” (COELHO, Flora Simonetti. *Joaquim de Fiore: a vida, a obra e o pensamento*. Rio de Janeiro: Ágora da Ilha, 2002, p. 27).

<sup>389</sup> ROSSATO, Noeli Dutra. *Joaquim de Fiori: Trindade e nova era*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004 (Filosofia, v. 173), p. 12.

<sup>390</sup> IRITANO, Massimo. *Gioacchino da Fiore: attualità di un profeta sconfitto*. Catanzaro: Rubbettino, 2015 (Zonafranca, v. 21), p. 10; MOTTU, Henry. *La manifestazione dello Spirito secondo Gioacchino da Fiore: ermeneutica e teologia della storia secondo il “Trattato sui quattro Vangeli”* [1977]. Trad. ita. Roberto Usseglio. Genova: Marietti, 1983 (Dabar, v. 6), p. 11.



por exemplo. No entanto, esta teoria tem perdido força e a que mais parece ter fundamento é a “suposição de que teve ele uma origem urbana”<sup>391</sup>. Com base nesta tese mais bem fundada, acredita-se que Joaquim de Fiore tenha vindo de uma família razoavelmente abastada e teve como pais o tabelião Mauro e sua esposa Gemma. Esta informação torna-se importante para a reconstrução de seu itinerário especulativo e espiritual, pois ele deixa de ser visto como um simples iletrado *monachus*, ignorante e pobre, para um jovem calabrês que desde cedo frequentou as melhores escolas de Cosenza, grande celeiro cultural e religioso de seu tempo<sup>392</sup>. O que também explicaria sua habilidade em manejar o latim e o grego clássicos, bem como o conhecimento das fontes “patrísticas e monásticas, às quais recorre e que cita abundantemente em seus escritos”<sup>393</sup>.

Conta-se que certa vez, em peregrinação à Terra Santa, Joaquim aprofundou a sua fé entregando-se a um intenso misticismo, aparentemente em razão de ter presenciado uma grande calamidade, talvez uma epidemia de peste. Passou, então, a quaresma daquele ano em contemplação no Monte Tabor<sup>394</sup>, onde se diz ter recebido, em visão, a inspiração divina que guiaria todo o resto da sua vida. Foi nesta revelação que ele “percebeu claramente toda a verdade que resultava da ‘concórdia’ entre o Novo e o Antigo Testamento, conforme mais tarde ele próprio insinuaria, em uma passagem da sua Exposição ao Apocalipse (*Expositio in Apocalypsim, f. 39c*)”<sup>395</sup>. Depois desta viagem, abandonou todos os seus bens para vestir o hábito e fazer voto de castidade, e dedicar-se ao jejum e oração, entrando para o convento cisterciense aos 25 anos de idade, vindo a tornar-se abade em Corazzo no ano de 1177.

Joaquim de Fiore, no período de sua vida, chegou a conviver com três Papas, a quem submetia suas obras e que eram-lhe favoráveis: Lucio III, Urbano II e Clemente III<sup>396</sup>. Morreu no dia 30 de março de 1202 em Pietrafitta e foi enterrado no mosteiro de São Martinho de Canal (*San Martino di Canale*). Posteriormente, em 1226, seus restos mortais foram transferidos para a abadia de San Giovanni in Fiore.

---

<sup>391</sup> ROSSATTO, Noeli Dutra. *Joaquim de Fiori*, p. 12.

<sup>392</sup> Cf. ROSSATTO, Noeli Dutra. *Joaquim de Fiori*, p. 13.

<sup>393</sup> ROSSATTO, Noeli Dutra. *Joaquim de Fiori*, p. 13.

<sup>394</sup> Local onde, segundo os Evangelhos, se deu o episódio da Transfiguração de Cristo diante de seus discípulos (Cf. Mateus 17, 1-13; Marcos 9, 2-13; Lucas 9, 28-36).

<sup>395</sup> ROSSATTO, Noeli Dutra. *Joaquim de Fiori*, p. 13.

<sup>396</sup> Apesar do assentimento dos três Papas, seu trabalho chegou a ser rejeitado por iminentes figuras como Boaventura e Tomás de Aquino. Houve, ainda, uma condenação de trechos de sua obra por parte do IV Concílio de Latrão, em 1215 (Cf. ROSSATTO, Noeli Dutra. *Joaquim de Fiori*, p. 59). No entanto, tal condenação não se deu à pessoa do abade, tampouco rejeitou-se toda sua obra, senão que apenas alguns trechos de seus escritos que foram considerados mais obscuros ou discutíveis.

Dentre suas 22 obras, destacam-se a *Liber Concordiae Novi ac Veteris Testamenti* (Concórdia entre o Novo e o Antigo Testamento), também chamada *Liber Concordia*, editada em 1519, em Veneza, por Simone de Luere; *Expositio in Apocalypsim* (Exposição ao Apocalipse), esta editada em 1527 e é considerada a obra-prima de Joaquim de Fiore; finalmente, *Psalterium decem chordarum* (Saltério de dez cordas), com edição também em 1527. Evidenciamos estes três títulos por se tratarem das chamadas “obras maiores” de Joaquim, formando a sua grande “trilogia”, cujo foco está em ocupar-se da profecia bíblica, particularmente, naquilo que se refere ao futuro da Igreja<sup>397</sup>.

Portanto, sem dúvida pode-se dizer que “Joaquim de Fiore foi uma das figuras de maior relevo do século XIII”<sup>398</sup>. Tamanha estima e fama adquiriu em seu tempo, que sua mensagem se difundiu até mesmo fora dos círculos religiosos, alcançando, dentre outros nomes de destaque, o grande poeta Dante Alighieri (1265-1321)<sup>399</sup> que, em sua *Divina comédia*, faz menção a ele no canto XII do *Paraíso*: “*Rabano è qui, e lucemi da lato / il calabrese abate Giovacchino, / di spirito profetido dotato*”<sup>400</sup>. Mais contemporaneamente, tem-se percebido um renovado interesse pelo pensamento de Joaquim de Fiore – e não apenas na Itália –, seja pela perspectiva místico-religiosa e milenarista, como também pela sua contribuição à teologia e à filosofia<sup>401</sup>. Nesta última perspectiva – que é sobre a qual ora nos

<sup>397</sup> Cf. COELHO, Flora Simonetti. *Joaquim de Fiore*, pp. 43-48; ROSSATTO, Noeli Dutra. *Joaquim de Fiori*, p. 14.

<sup>398</sup> MCGINN, Bernard. *L'abate calabrese: Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale*. Genova: Marietti, 1990 (Opere di Gioacchino da Fiore, v. 2), p. 13.

<sup>399</sup> Cf. TRONCARELLI, Fabio. *Gioacchino da Fiore: la vita, il pensiero, le opere*. Roma: Città Nuova, 2002, p. 66. Ao que parece a relação de “Joaquim em Dante” está para além da simples admiração do poeta, deixando entrever que Fiore tenha substancialmente influenciado sua obra, como lemos na pesquisa de Claudio Stroppa: “Dante Alighieri fu un ammiratore di Gioacchino da Fiore ed è molto probabile che non solo conoscesse il *Liber Figurarum*, ma avesse sotto gli occhi il códice Reggio Emilio scritto forse a Firenze intorno a 1270, retandone fortemente impressionato, e con esso possono esseri compresi molti enigmi che da sempre costituivano un rompicapo per gli interpreti di Dante: la rapresentazione della Trinità in tre cerchi iridati (Paradiso XXXIII), il primo nome di Dio (Paradiso XXVI), la lettera M che si trasforma nell’aquila ingigliata (Paradiso XVII), l’intera disposizione dei beati nel cielo delle stelle fisse e della rosa mistica, il carro della Chiesa trainato da grifoni del Purgatorio, e persino il Veltro” (STROPPA, Claudio. *La città degli angeli: il sogno utopico de Fra Gioacchino da Fiore*. Catanzaro: Rubbettino, 2004, p. 66).

<sup>400</sup> ALIGHIERI, Dante. *La divina commedia: Paradiso*. v. III. Firenze: La Nuova Italia, 1970, p. 165.

<sup>401</sup> Entendemos que uma das razões para esta nova vitalidade do pensamento de Joaquim deve-se, entre outros fatores, por sua recente reabilitação na Igreja, o que tem gerado um movimento de retomada de seus escritos e um aumento do número de publicações acerca do monge, sua vida, obra e pensamento. Com o intuito de sabermos como estaria o posicionamento atual da Igreja com relação ao abade, nos correspondemos com algumas figuras de relevo na Igreja da Itália que trabalham, vivem e conhecem de perto a Igreja institucional e detém certo conhecimento sobre esta situação. Para cumprir este objetivo, enviamos primeiramente uma pergunta por e-mail ao pregador da casa pontifícia, Frei Raniero Cantalamessa, a fim de que ele pudesse fornecer alguma informação sobre estes aspectos. Em resumidas contas, Raniero nos respondeu que “a tendência que acredito ser a mais comum hoje em dia é de considerá-lo [Joaquim] como um pensador ortodoxo (a sua diocese promove a sua causa de beatificação)” (CANTALAMESSA, Raniero. *Gioacchino da Fiore [mensagem pessoal]*. Mensagem recebida por <elvisroliveira@hotmail.com> em 7 mar. 2016). Já o presidente nacional do *Rinnovamento Nello Spirito Santo* e membro de três conselhos pontifícios (leigos, famílias e nova

interessamos –, apontamos os trabalhos de Ernesto Buonaiuti (Itália), Bernard McGinn (EUA), Henry Mottu (Suíça), Marjorie Reeves (Inglaterra) e, possivelmente o mais destacado, Henri de Lubac (França) – com sua projeção do joaquinismo para nossos dias<sup>402</sup>. No Brasil, destacam-se os estudos de Noeli Dutra Rossato (RS) e Flora Simonetti Coelho (RJ), para citar alguns dos nomes mais notáveis.

## 4.2 Trindade como história

Joaquim de Fiore é uma espécie de herdeiro da tradição inaugurada por Santo Agostinho (354-430) naquilo que se refere à proposição de uma filosofia da história. Como é sabido, Santo Agostinho é a grande figura do período patrístico. Também é conhecido o seu trabalho de interpretação da história à luz de um exame do Antigo e do Novo Testamento, abordando uma concepção linear da história – portanto, enquadrado dentro da tradição cristã ocidental – que viria a ser a concepção dominante em todo o Ocidente de uma interpretação do tempo que se encaminha em direção ao futuro<sup>403</sup>. Já a teologia de Joaquim de Fiore fornece um paradigma que habilita uma interpretação secular da escatologia cristã. O abade oferece pela primeira vez um “historicismo teológico”, enquanto o cristianismo patrístico não pensava a existência cristã num sentido histórico. A título de exemplo, para Santo Agostinho, Deus estava igualmente próximo em cada época, não havendo desenvolvimento real da história.

Tal posicionamento meta-histórico de Santo Agostinho, abertamente anti-apocalíptico, não será posto em questão até Joaquim de Fiore<sup>404</sup>, que começa por se afastar das interpretações que lhe precederam. Diante da abordagem agostiniana, Fiore traça uma posição mais imanente, de caráter milenarista. Em meio a aproximações e distanciamentos de

---

evangelização), Salvatore Martinez, foi mais entusiasta sobre o papel de Joaquim e sua figura na Igreja atualmente: “Sobre o pensamento de Joaquim de Fiore, sou feliz em comunicar que não só ele, asceta e homem de penitência, de enorme perfil testemunhal, foi reintroduzido plenamente no seio da Igreja Católica, mas informo ainda que, depois de oito séculos de sua partida, a arquidiocese de Cosenza-Bisignano mantém viva a fama de santidade de Joaquim, com o processo de beatificação que foi iniciado” (MARTINEZ, Salvatore. Gioacchino da Fiore [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <elvisroliveira@hotmail.com> em 7 mai. 2016).

<sup>402</sup> Cf. MCGINN, Bernard. *L'abate calabrese*, p. 206.

<sup>403</sup> Claudio Stroppa faz um interessante ensaio sobre uma possível influência do pensamento agostiniano sobre Joaquim de Fiore que leva o título “*Il pensiero di Sant'Agostino e la possibile influenza su Gioacchino da Fiore*”. Não avançaremos neste debate por não estar no escopo de nossa pesquisa, no entanto, reenviamos a este estudo em STROPPA, Claudio. *La città degli angeli*, pp. 59-71.

<sup>404</sup> Podemos nos amparar na seguinte citação do Prof. Noeli neste seu artigo: “A exegese da tradição, tal como havia sido concebida pelo pensamento patrístico, e da forma como estava sendo praticada ao longo da Alta Idade Média, sofrerá uma profunda mudança nas mãos de Joaquim” (ROSSATTO, Noeli Dutra. *Hermenêutica medieval: a compreensão espiritual de Joaquim de Fiore*. Trans/Fom/Ação, Marília, v. 35, n. especial, p. 99-118, 2012, p. 100).

Agostinho, o abade Fiore herda deste o seu esquema septenário das idades, mas, ao mesmo tempo, introduz uma variante e, como resultado, reduz para três idades. Além disso, ele irá propor uma noção de história que não está mais centrada na figura do Cristo (como a concebe Santo Agostinho que propunha uma interpretação cristocêntrica da história)<sup>405</sup>, mas, para Joaquim de Fiore, Cristo é o “começo do fim”<sup>406</sup>, e sua teoria está voltada para a Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, o Espírito Santo<sup>407</sup>. Neste sentido, Cristo teria pouco relevo na obra Joaquim<sup>408</sup>. Outro ponto de distanciamento entre ambos está em que, para Agostinho, a “sétima idade” estaria situada em um para além da história, ao passo que para o abade Fiore estaria justamente dentro do processo histórico<sup>409</sup>. Para Fiore, “a Trindade acaba servindo de chave hermenêutica da História, não mais apenas de vida anagógica que nos leva à compreensão do Deus. A História é devir em Deus e Deus é devir na História”<sup>410</sup>.

A interpretação que Joaquim de Fiore faz do tempo dá-se a partir de uma meditação sobre a Trindade – o Pai, o Filho e o Espírito Santo – em que ele busca demonstrar o reflexo desta noção trinitária de Deus no tempo do mundo, entendida como uma sucessão de três etapas, estágios ou idades, onde estariam refletidas em cada uma destas as qualidades dos três aspectos de Deus: “É sob o mistério da Trindade que Joaquim constrói a periodização que representa as três idades do mundo (*status mundi*)”<sup>411</sup>. Com isto, ele divide a história humana em três grandes períodos em que cada um relaciona-se com uma das Pessoas da Trindade. Outra perspectiva importante no pensamento joaquimista<sup>412</sup> é seu exame realizado sobre o

---

<sup>405</sup> Sobre esta interpretação de Santo Agostinho trazemos aquilo que escreveu o então jovem doutor Joseph Ratzinger (Papa Bento XVI) em sua dissertação de habilitação para a docência universitária: “Podemos resumir brevemente, dizendo que, para o esquema agostiniano, Cristo é o fim dos tempos (...)” (RATZINGER, Joseph (Bento XVI). *A teologia da história de São Boaventura*. Trad. port. Maria Manuela Brito Martins. Porto: Editorial Franciscana, 2010, p. 25).

<sup>406</sup> RATZINGER, Joseph (Bento XVI). *A teologia da história de São Boaventura*, p. 141. Henri de Lubac, a certa altura chega a afirmar que “Cristo tem relativamente pouca relevância na obra de Joaquim (Cf. LUBAC, Henri de. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, P. 59).

<sup>407</sup> Cf. COELHO, Flora Simonetti. *Joaquim de Fiore*, p. 71).

<sup>408</sup> LUBAC, Henri de. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, pp. 58-59.

<sup>409</sup> Apesar da postura de Agostinho estar mais próxima da forma oficial da Igreja, em sua posição transcendental, não há justeza em reputar o monge como um “anti-católico”, conforme defende Henry Mottu. Para este, Joaquim seria muito mais um “trans-católico”, em virtude de que seu pensamento versa mais sobre uma “superação de um cristianismo surdo ao chamado do Espírito do que como uma oposição direta, historicamente ausente, ao papado” (MOTTU, Henry. *La manifestazione dello Spirito secondo Gioacchino da Fiore*, p. 123).

<sup>410</sup> COELHO, Flora Simonetti. *Joaquim de Fiore*, p. 129.

<sup>411</sup> FALBEL, Nachman. *São Bento e a ordo monachorum de Joaquim de Fiore*. Revista USP, São Paulo, v. 30, n. 39, p. 273-276, jun./ago. 1996, p. 273.

<sup>412</sup> Extraíndo das explicações de Henri de Lubac, Noeli Dutra Rossatto esclarece a diferenciação dos termos “joaquimista” e “joaquinita”. O primeiro remete à obra e pensamento do próprio Joaquim de Fiore e o segundo tem que ver com sua herança de pensamento desenvolvida por seus seguidores (Cf. ROSSATTO, Noeli Dutra. *Joaquim de Fiori*, p. 17; LUBAC, Henri de. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, p. 16). Já em italiano

Antigo e o Novo Testamento, imprimindo uma particular ênfase no Apocalipse de São João<sup>413</sup>, servindo de base para uma hermenêutica que objetiva demonstrar uma concordância (*concordia*)<sup>414</sup> entre o Antigo e o Novo Testamento<sup>415</sup> e a prefiguração da vinda do Cristo, como também a prefiguração de um tempo ulterior, que seria a vinda do Espírito Santo. Vejamos o ensinamento de Joaquim de Fiore em seu *Liber Concordia* extraída a partir da interpretação de Henry Mottu:

Em particular, é muito interessante, destacar que, no segundo texto da *Concordia* que agora examinaremos, Joaquim percebe designado em Abraão e Zacarias “os pais do primeiro estado”, em Isaac e João Batista os do “segundo estado”, em Jacó e no homem Jesus aquele do “terceiro estado”, nos doze patriarcas e nos doze apóstolos “as ordens dos justos”, em Sara e Elisabete, “a Igreja eleita”, que permanece estéril “até a plenitude dos tempos”<sup>416</sup>.

Ainda sobre seu método por concórdia, vale a pena destacar o que continua a nos dizer o próprio abade e como ele define tal método:

Por concórdia, entendemos mais propriamente a similitude entre iguais proporções que se estabelecem com o Novo e o Antigo Testamento. E digo iguais quanto ao número (*aeque dico quo ad numerum*), não quanto à dignidade (*dignitas*). Assim, um personagem corresponde a outro personagem, uma ordem à outra ordem e uma guerra a outra guerra; e esta paridade é tal como se um (personagem) olhasse na face

---

e em espanhol, os termos são indicados como *gioacchinita/joaquinita* para o primeiro caso e *gioacchimita/joaquimita* para o segundo.

<sup>413</sup> “O sistema de pensamento joaquimista se apoia sobre a ideia-chave de que haveria uma concordância entre os eventos narrados no Antigo Testamento e os do Novo. Tal concordância permitiria o entendimento da época presente e a previsão do desenrolar futuro da história. Mais do que isso, a chave para a descoberta de tais concordâncias seria o Apocalipse de São João” (DOBRORUKA, Vicente. *Considerações sobre o pensamento trinitário de Joaquim de Fiore*. Múltipla, Brasília, v. 6, n. 8, p. 9-27, jul. 2000, p. 12).

<sup>414</sup> Não nos deteremos na análise e exposição do método de Joaquim de Fiore, mas convém dizer que seu método, como o nome indica, está carregado de uma hermenêutica dos fatos históricos que não têm muita correspondência com a tradição e pretende uma “harmonia” ou “concordância” entre figuras do Antigo com as do Novo Testamento, realizando, em seu procedimento, uma proporção numérica e paralela entre os personagens. Isto, por si, difere seu princípio hermenêutico de outros métodos, como o do alegórico, por exemplo. A título de ilustração, Fiore argumenta que as figuras veterotestamentárias de Abraão, Isaac e Jacó corresponderiam, *per concordia*, aos personagens do Novo Testamento Zacarias, João Batista e Jesus, respectivamente (Cf. ROSSATTO, Noeli Dutra. *Joaquim de Fiori*, p. 243). Sobre estes dois últimos personagens diz-se que “o que João Batista é para o tempo de Cristo, Jesus é para o tempo do Espírito” (COELHO, Flora Simonetti. *Joaquim de Fiore*, p. 109). Assim, o método da “concórdia” consiste em colocar em relação harmoniosa os textos sacros e reencontrar uma “conformidade estrutural” entre os vários períodos da história (Cf. MOTTU, Henry. *La manifestazione dello Spirito secondo Gioacchino da Fiore*, pp. 91-92; LUBAC, Henri de. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, p. 43).

<sup>415</sup> Sobre isto o monge Fiore trata na obra *Concordia Novi ac Veteris Testamenti (Concórdia entre o Novo e o Antigo Testamento)*, que foi editado no ano de 1519, em Veneza, por Simone de Luere (Cf. ROSSATTO, Noeli Dutra. *Joaquim de Fiori*, p. 24).

<sup>416</sup> “In particolare, è molto interessante rilevare che, nel secondo testo della *Concordia* che ora esamineremo, Gioacchino vede designati in Abramo e Zacaria “i padri del primo stato”, in Isaaco e Giovanni Battista quelli del “secondo stato”, in Giacobbe e nell’uomo Gesù quelli del “terzo stato”, nei dodici patriarchi e nei dodici apostoli “gli ordini dei giusti”, in Sara e in Elisabetta “la Chiesa eletta”, che rimane sterile “fino alla pienezza dei tempi” (MOTTU, Henry. *La manifestazione dello Spirito secondo Gioacchino da Fiore*, p. 95. Tradução nossa).

do outro. Por exemplo, são correspondentes Abraão e Zacarias, Sara e Isabel, Isaac e João Batista, o homem Jesus e Jacó, os doze Patriarcas e o mesmo número de Apóstolos, e outros tantos similares. E tudo o que ocorre nestes casos não é alcançado mediante o sentido alegórico, senão pela concórdia entre os dois testamentos, pois de ambos resulta uma única compreensão espiritual<sup>417</sup>.

Este ritmo trinitário da história, segundo Joaquim de Fiore, exhibe uma aquisição e expressão crescentes no tempo de qualidades e virtudes por parte do homem, bem como um progressivo florescimento da sua liberdade e perfeição. Assim, na leitura de Fiore, a idade que corresponde à Pessoa do Pai é caracterizada pelo domínio da Lei e do conhecimento e do temor de Deus. Joaquim a representa pela noite, pelas ervas, água e inverno e sua duração se estende até a “hora da encarnação redentora”<sup>418</sup>. Por sua vez, a idade do Filho, está marcadamente caracterizada pelo predomínio da graça, da sabedoria, da fé e da valorização dos jovens. É a “era da Igreja presente”<sup>419</sup> e aquilo que simboliza este estado é a primavera, a aurora, as espigas e o vinho. Finalmente, a terceira idade, o tempo do Espírito, está em perspectiva futura para Fiore, portanto, ainda não realizada (mas iminente), e estaria caracterizada pela liberdade e compreensão perfeita, pelo amor, amizade e valorização das crianças<sup>420</sup>. Seus símbolos são o meio-dia, o verão, a colheita do grão e o óleo. Citando Joaquim, assim escreve Luciano De Crescenzo:

A história da humanidade pode ser dividida em três Eras consecutivas, uma diferente da outra: a primeira, aquela que vai da Criação do Universo até o nascimento de Jesus, onde quem comandava era o Pai, a segunda, do nascimento de Jesus até hoje, caracterizada pelo Filho, e a terceira, aquela que está prestes a iniciar justamente nestes dias, gerida pelo Espírito Santo. Três também são os seus ideais nos quais inspirar-se: a Lei, a Graça, e a Liberdade<sup>421</sup>.

<sup>417</sup> FIORE, Joaquim de. *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*. Apud.: ROSSATTO, Noeli Dutra. *Hermenêutica e profecia*, p. 40.

<sup>418</sup> LUBAC, Henri de. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, p. 22.

<sup>419</sup> LUBAC, Henri de. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, p. 22.

<sup>420</sup> Conforme Flora Simonetti cita Joaquim fazendo referência à obra de *Tractatus super quatuor Evangelia*: “Pois, no que concerne ao povo, no primeiro estado do mundo, a maturidade dos velhos precedia a multidão dos fiéis, ensinando-os com conselhos e exemplos a amar as coisas que duram, e a desprezar as que perecem; no segundo, a paciência dos jovens; no terceiro, a sinceridade das crianças” (COELHO, Flora Simonetti. *Joaquim de Fiore*, p. 87). Baseando-se no *Liber Concordiae*, V, cap. 84, o artigo de Adeline Rucquoi extrai as mesmas ideias: “O primeiro tempo era do inverno e das ortigas; o segundo, da primavera e das rosas; o terceiro seria o do verão e dos lírios” (RUCQUOI, Adeline. “*No hay mal que por bien no venga*”: Joaquín de Fiore y las esperanzas milenaristas a fines de la Edad Media. Clío & Crímen, Durango, n. 1, p. 217-240, 2004, p. 230).

<sup>421</sup> “La storia dell’umanità può essere divisa in tre Ere consecutive, l’una diversa dall’altra: la prima, quella che va dalla Creazione dell’Universo alla nascita di Gesù, dove a comandare è stato il Padre, la seconda, dalla nascita di Gesù a oggi, caratterizzata dal Figlio, e la terza, quella che sta per iniziare proprio in questi giorni, gestita dallo Spirito Santo. Tre anche gli ideali relativi cui ispirarsi: la Legge, la Grazia e la Libertà” (CRESCENZO, Luciano De. *Storia della filosofia medievale*. Milano: Oscar Mondadori, 2002, p. 54. Tradução nossa).

Com este anúncio de uma terceira era, a do Espírito, a visão histórico-trinitária de Joaquim de Fiore desejava alertar os chefes da Igreja, incluindo o Papa, a fim de que recuperassem o antigo espírito dos padres da Igreja. Ele “esperava para a ‘terceira idade’ uma espiritualização completa do homem, corpo e alma”<sup>422</sup> e seu maior desejo era poder ver os cristãos e os judeus de braços dados, depois de ter feito do Antigo e do Novo Testamento um único texto. Como era seu costume dizer: “Se Deus existe, só pode ser Um, então que sentido pode haver em chamá-lo com nomes diferentes?”<sup>423</sup>.

É preciso dizer, ainda, que esta expectativa de uma nova época que caracterizava o contexto em que viveu Joaquim de Fiore<sup>424</sup>, ele não a inscreve sob uma perspectiva de mera profecia, mas fundamentalmente ele o faz com base em uma interpretação dos símbolos contidos nas Escrituras. Neste sentido, Joaquim de Fiore é mais um hermeneuta do que um profeta. Talvez por esta razão, a interpretação que ele faz da história tem ido além dos círculos religiosos e repercutido até mesmo diante de algumas leituras mais laicizadas do tempo histórico, conforme faz notar Henri De Lubac (2011), que enxerga traços do joaquimismo em sistemas como o positivismo, o marxismo e o historicismo, por exemplo, constituindo, assim, a chamada “posteridade espiritual” do abade<sup>425</sup>:

Por outra parte a posteridade está constituída pelos teólogos, “espirituais”, profetas, filósofos, reformadores, revolucionários, aventureiros de toda espécie, que de uma ou outra forma recolheram a ideia fundamental que Joaquim havia deduzido de sua exegese: a de um “terceiro estado” por vir, no tempo e sobre esta terra, que seria a idade do Espírito<sup>426</sup>.

Outra grande estudiosa da obra de Joaquim de Fiore, Marjorie Reeves (1905-2003), também defende que as ideias do abade têm estado presentes ao longo dos séculos que

<sup>422</sup> LUBAC, Henri de. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, p. 33.

<sup>423</sup> “Se Dio esiste non può essere che Uno, e allora che senso há chiamarlo con nomi diversi?” (CRESCENZO, Luciano De. *Storia della filosofia medievale*, p. 54. Tradução nossa).

<sup>424</sup> Por exemplo, na seguinte citação: “Outros movimentos que igualmente pretendem ser um retorno ao Evangelho e à Igreja das origens especulam sobre o futuro da humanidade, apoiando-se no Apocalipse ou nos textos dos profetas. Fala-se de movimentos apocalípticos ou milenaristas. (...). Os escritos do santo monge calabrés, Joaquim de Fiore, contribuíram para alimentar essas fantasias. Após a era do Pai, a do Antigo Testamento, e a do Filho, o tempo da Igreja, ia começar incessantemente a era do Espírito, o que relativizava o Igreja em vigor” (COMBY, Jean. *Para ler a história da Igreja: I. Das origens ao século XV* [1984]. Trad. br. Maria Stela Gonçalves, 2. ed. São Paulo: Loyola, 1993, pp. 160-161).

<sup>425</sup> Sobre a posteridade de Joaquim e sua influência nos séculos posteriores até nossos dias remetemos ao estudo de LUBAC, Henri de. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. Já em *Depois da cristandade* (2004), Gianni Vattimo assinala que, para os propósitos do uso que ele faz da leitura de Joaquim de Fiore, os expoentes da posteridade espiritual do abade que mais se aproximariam de seu desenvolvimento teórico seriam Novalis, Schleiermacher e Schelling (Cf. VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 46).

<sup>426</sup> LUBAC, Henri de. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, p. 14.

se seguiram à sua morte. Tal fenômeno, assegura, deve-se ao impacto emocional e à esperança escatológica que trazem suas ideias:

O significado histórico de Joaquim reside na qualidade da dinâmica de certas ideias-chave que ele proclamou. Elas trabalharam no subterrâneo dos séculos seguintes, de tempos em tempos, gerando uma nova vida em um grupo ou indivíduo. Sua qualidade vital surgiu do fato de que elas operaram na imaginação, movendo para a esperança e, também, para a ação; com isso, seu impacto foi mais emocional do que intelectual<sup>427</sup>.

### 4.3 Pós-modernidade e tempo do Espírito

Pois bem, após esta breve introdução e sintética exposição do pensamento joaquimista, cremos poder passar sumariamente à apresentação da presença-influência de Joaquim de Fiore nas obras e no pensamento de Gianni Vattimo, mais em particular, naqueles textos escritos após os anos 90, portanto, o período que marca o seu chamado “giro teológico” (*svolta teologica*)<sup>428</sup>. Com isso, fazemos notar não apenas o interesse e cada vez maior fascínio de Vattimo, senão também a relação que tem o *pensiero debole* com o tema religioso.

Cabe notar que o próprio Joaquim de Fiore não foi, em sentido estrito, um renovador, revolucionário ou reformador, mas, para Vattimo, ele constitui autêntica reviravolta no seu pensamento, constituindo uma espécie de “aposta” de modelo de uma comunidade de fiéis, ou seja, de um cristianismo estetizado e espiritualizado (no sentido de hermenêutica espiritual, baseada na caridade), onde o espírito da caridade cristã (*caritas*) “liberta-se” da letra da Lei e da Escritura e, portanto, da metafísica, enfim, significa que passou pelo processo de secularização.

Joaquim de Fiore aparece eventualmente em alguns dos escritos de Gianni Vattimo. A primeira aparição de Fiore em texto seu acha-se em *Oltre l'interpretazione*, texto de 1994 (*Para além da interpretação*, 1999). Esta primeira referência deve-se à análise de Vattimo que afirma encontrar nas raízes do cristianismo uma correspondência com a

<sup>427</sup> REEVES, Marjorie. *The influence of prophecy in the later middle ages: a study in joachimism*. New York: Oxford University Press, 1969, p. 135.

<sup>428</sup> “O pensamento de Vattimo reencontrou em si mesmo uma raiz cristã de fundo, em particular, isto se apresenta como a transcrição filosófica do evento especificamente cristão da “kenosis”, isto é, do rebaixamento com o qual Deus escolheu se encarnar em Jesus Cristo e de tornar homem” (MANTOVANI, Mauro. *Gioacchino da Fiore nel pensiero di Gianni Vattimo*. Florensia, San Giovanni in Fiore, n. XVIII-XIX, p. 1-15, 2004/2005, p. 1).



hermenêutica e que esta “pertence à tradição religiosa do Ocidente”<sup>429</sup> que, por sua vez, estabelece um nexos também entre a “ontologia niilista e *Kenosis* de Deus”<sup>430</sup>.

Esta visão em alternativa àquela dogmático-disciplinar, Vattimo a encontra, afirma ele, em Joaquim de Fiore, como sendo uma espécie de “ancestral” deste novo filão de interpretação da história do cristianismo, uma leitura mais espiritual e menos dogmática, menos ligada ao rigor e à observância disciplinar<sup>431</sup>. Daí por diante, Joaquim de Fiore pode ser tido em conta como uma das “inquietudes filosóficas e intelectuais” de Vattimo, frequentemente recobrando presença em algum texto seu. Tanto que alguns anos mais tarde, em *Depois da cristandade* (2004) Vattimo dispensa ainda maior atenção a Fiore e desenvolve mais acuradamente seu pensamento, chegando a dedicar um capítulo inteiro ao monge (capítulo 2: *Os ensinamentos de Gioacchino*)<sup>432</sup>.

Vemos que Gianni Vattimo encontra sustento teórico nos “ensinamentos de Gioacchino”<sup>433</sup>, notadamente para sua tese acerca do retorno do religioso, compreendendo nos escritos do abade uma espécie de “profecia” apregoada por Joaquim. Para além disso, “Vattimo encontra a sua consonância com o ensinamento de Joaquim a partir da consideração do fim da metafísica, do ser como evento e como destino de enfraquecimento”<sup>434</sup>. De certa forma, Vattimo traz para si o trabalho de explanar tal pensamento, “encontrando nele familiaridades no que se reporta ao pensamento fraco, e o reencontro possível entre filosofia e religião”<sup>435</sup>. Este reencontro, contudo, não significa que “a Filosofia tenha o dever de retornar pura e simplesmente à Bíblia e, eventualmente, à Igreja”<sup>436</sup>. Ao contrário, Vattimo irá traçar, neste ponto, partindo dos ensinamentos de Fiore, como pode se dar este retorno sem prejuízo da razão filosófica e sem implicar em um retorno àquela metafísica objetivista.

Conforme afirmação artigo de Constança Marcondes César (2006), ao tratar da compreensão Joaquim de Fiore feita por Gianni Vattimo, encontramos: “É a Joaquim de Flora

<sup>429</sup> VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação*, p. 76.

<sup>430</sup> VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação*, p. 77. Ainda que não haja nenhuma menção expressa a Joaquim de Fiore no livro *Acreditar em acreditar* (1998), nota-se relevante que o Prof. Mauro Mantovani repute importante sua leitura em “chave joaquimita”, pois neste escrito Vattimo trabalha bastante a temática da secularização e da *kenosis*, o que vem a caracterizar a leitura que ele faz do abade calabrês (Cf. MANTOVANI, Mauro. *Gioacchino da Fiore nel pensiero di Gianni Vattimo*, pp. 2-3).

<sup>431</sup> Cf. MANTOVANI, Mauro. *Gioacchino da Fiore nel pensiero di Gianni Vattimo*, p. 2.

<sup>432</sup> Além deste capítulo citado, Vattimo ainda retoma as reflexões sobre o monge Fiore em algumas páginas dos capítulos seguintes, *O Deus ornamento* (capítulo 3) e *História da salvação, história da interpretação* (capítulo 4).

<sup>433</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 37.

<sup>434</sup> MANTOVANI, Mauro. *Gioacchino da Fiore nel pensiero di Gianni Vattimo*, p. 8.

<sup>435</sup> ROCHA. Alessandro Rodrigues. *Filosofia, religião e pós-modernidade*, pp. 147-148.

<sup>436</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 38.

(sic) que nosso filósofo recorre, para compreender o paradoxo da diluição/renascimento do sagrado, em nosso tempo”<sup>437</sup>. Por esta razão, Joaquim de Fiore apresenta-se para Vattimo como grande referência quanto ao novo modo de compreender e viver a experiência religiosa, configurando como um modelo alternativo para a compreensão da mensagem cristã de uma forma mais ampla.

Vattimo, lendo Fiore, entende que a Bíblia não mostra um conjunto de narrações objetivamente verdadeiras cujo sentido é preciso esclarecer, mas ela apresenta um desafio exegético que permite uma abertura de sentido capaz de se lançar para o futuro. Este novo modo de interpretar o cristianismo proposto por Vattimo, nos conduz à ideia fundamental do pensamento de Joaquim de Fiore, porém, Vattimo o faz de filtrada à luz da crítica da metafísica da presença e dos dogmas.

E é desta leitura que Vattimo faz, que ele começa por entrever uma relação entre a idade do Espírito de Fiore e o seu *pensiero debole*. Afinal, esta era do “‘enfraquecimento’ do ser, se impõe como uma visão *estética* do mundo na qual desaparecem as diferenças ético-ontológicas”<sup>438</sup>. E, com isso, o cristianismo possibilita uma abertura que “contribui para esse acontecimento na medida em que a *kenosis* cristológica indica (...) a eliminação do rosto autoritário de Deus”<sup>439</sup>. O resultado deste processo seria, precisamente, a chegada da idade do Espírito, pois, desse modo, o enfraquecimento do ser coincide com uma espécie de plenitude escatológica<sup>440</sup>. Demais, resgatando o conceito de caridade trabalhado no capítulo anterior, temos que ele está intimamente ligado à idade do Espírito, no sentido que neste estágio desaparece a “letra” dos textos sagrados, sua “literalidade” e a caridade surge como, além de um cumprimento da Lei, também como a sua “superação”: a idade do Espírito.

Em concordância com o que já indicamos no primeiro capítulo, Vattimo proclama com entusiasmo o advento do pós-moderno, ao que ele acredita ser esta época da possibilidade de uma transformação do passado autoritário para uma nova era de liberdade. Ele alega que a “superação” da metafísica possibilita uma recuperação da fé cristã, embora transformada, enfraquecida, “pós-modernizada”, isto é, sem aqueles aspectos do literalismo, da hierarquia e da violência metafísica. Daí ele identificar a era pós-moderna com a idade do Espírito, uma vez que Vattimo compreende ambas as épocas como tempo de tolerância,

---

<sup>437</sup> CÉSAR, Constança Marcondes. *Secularização e pós-modernidade em Gianni Vattimo*. Reflexão, Campinas, v. 31, n. 90, p. 121-127, jul./dez. 2006, p. 121.

<sup>438</sup> BORGHESI, Massimo. *Secularización y nihilismo*, p. 42.

<sup>439</sup> BORGHESI, Massimo. *Secularización y nihilismo*, p. 42.

<sup>440</sup> Cf. BORGHESI, Massimo. *Secularización y nihilismo*, p. 42.

compreensão, diálogo e ecumenismo. Nisto é que, em sua forma, a pós-modernidade de Vattimo, identifica-se como realização da *idade do Espírito joaquimita*<sup>441</sup>.

Por este motivo, a fim de alcançar tal conclusão e articular sua tese da religiosidade pós-moderna, é que Vattimo resgata o pensamento do monge Joaquim de Fiore, de quem passa a ser uma espécie de “dependente” para construir sua reflexão sobre a questão da religião na tardo-modernidade. Gianni Vattimo se escuda na interpretação espiritual da Escritura praticada por Fiore, como também de sua visão da história como sendo um contínuo progresso em direção àquela idade do Espírito. Este é o suporte teórico que Vattimo encontra no abade para sustentar sua visão de um cristianismo não dogmático, não religioso. A conclusão a que se chega é que esta nova época que Joaquim identificava como era espiritual, Vattimo a concebe como “a Era Hermenêutica”<sup>442</sup>. Este é, para Vattimo, um dos tópicos principais onde a obra de Joaquim ganha relevo e atualidade:

Giacchino da Fiore, quer em parte pelo conteúdo específico da sua atitude perante a idade do Espírito, quer por sua atitude teológica geral, que compreende a história da salvação como história de uma transformação “espiritualizante” do sentido da Escritura, é tomado aqui como emblema deste modo de conceber e viver a experiência religiosa<sup>443</sup>.

Esta é também a leitura que faz Noeli Dutra Rossato (2016) onde, em seu artigo, afirma que Vattimo extrai de Joaquim dois tópicos principais como mais importantes para a atualidade do pensamento pós-moderno. Trata-se da compreensão da história da salvação como leitura espiritualizante da Escritura, o que identifica este processo com o pensamento pós-metafísico e da compreensão do ser como evento<sup>444</sup>. O outro ponto de destaque tem a ver com a hermenêutica conferida pelo abade Fiore, ao que Vattimo afirma ter ele provocado uma “transformação decisiva na exegese medieval da Bíblia, principalmente porque ele modifica e completa as várias teorias dos múltiplos sentidos da Escritura”<sup>445</sup>.

Assim, Vattimo dá importância a dois tópicos principais do pensamento joaquimita por encontrar correspondência com dois dos atuais temas da filosofia contemporânea. A teoria da história de Joaquim encontraria correspondência com as propostas hoje em voga de enfraquecimento do ser; e a teoria hermenêutica, por sua vez, corresponderia às atuais tendências interpretativas que, na busca da verdade, enveredam para o lado do gradativo abandono da letra ou do texto, dando destaque

<sup>441</sup> Cf. BORGHESI, Massimo. *Secularización y nihilismo*, p. 73.

<sup>442</sup> ROCHA. Alessandro Rodrigues. *Filosofia, religião e pós-modernidade*, p. 147.

<sup>443</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 39.

<sup>444</sup> Cf. ROSSATTO, Noeli Dutra. *Hermenêutica e profecia*, p. 35.

<sup>445</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 41; ROSSATTO, Noeli Dutra. *Hermenêutica e profecia*, p. 35.

ao espírito da letra. Na sequência, avaliaremos esses dois tópicos joaquimitas, retomados por Vattimo<sup>446</sup>.

#### 4.4 História da salvação como história da interpretação

Se, como vimos anteriormente, a história da salvação agora se dá não mais como algo objetivo, senão que se apresenta como história da interpretação, Joaquim de Fiore tem muito a ensinar neste contexto. Ele conferiu às Sagradas Escrituras uma interpretação muito própria, que chegou a denominar “inteligência espiritual” (*intellectio spiritualis*)<sup>447</sup>, quer dizer, a “capacidade de entender os eventos narrados pela Bíblia antes, e talvez, mais fundamentalmente, como ‘figuras’ de outros eventos históricos, do que como parábolas voltadas para a edificação dos fiéis”<sup>448</sup>, a fim de encontrar nos primeiros profecias sobre eventos futuros no curso da salvação.

Uma vez que a salvação agora assume um caráter histórico-interpretativo, pode-se dizer que ela ainda não se efetivou plenamente, mas está em curso, ou seja, a salvação se dá com a interpretação. Para nos salvarmos é preciso, pois, interpretar a palavra de Deus na Escritura e aplicar corretamente à própria condição histórica e situação epocal. Uma vez que o próprio Cristo é a interpretação do Pai, o verbo (*Logos*), a salvação para os homens também passa pela interpretação das escrituras<sup>449</sup>.

Sobre isto fala Joaquim de Fiore e Vattimo assenta sua interpretação do que chama “a ‘idade do Espírito’”. Como vimos, a Sagrada Escritura é entendida por Fiore a partir de um enquadramento histórico. Isto implica dizer que “a interpretação de história de Joaquim de Fiore nasce de uma exegese das Escrituras Sagradas a qual, em resumo, leva a uma aplicação do método à história da humanidade”<sup>450</sup>. Daí sua divisão da história do mundo naqueles três momentos ou idades que expusemos de modo sintético anteriormente.

Vemos residir nesta matéria a relevância dos ensinamentos de Joaquim, quer dizer, no fato de tornar presente a história como constitutiva do processo de salvação, ao que Vattimo compara com o caráter de acontecimento-eventualidade do Ser que se anuncia e que requer ser atualizado. Disso depreendemos, portanto, que “a própria noção de uma história

<sup>446</sup> ROSSATTO, Noeli Dutra. *Hermenêutica e profecia*, p. 35.

<sup>447</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 41.

<sup>448</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 41.

<sup>449</sup> ROCHA. Alessandro Rodrigues. *Filosofia, religião e pós-modernidade*, p. 147; Cf. VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 44.

<sup>450</sup> FALBEL, Nachman. *São Bento e a ordo monachorum de Joaquim de Fiore*, p. 273.

aberta e não ‘já dada’, herança do pensar de Joaquim de Fiore, inspira o percurso vattimiano de compreensão da história como lugar das possibilidades do evento do ser”<sup>451</sup>.

No livro *Depois da cristandade* (2004), onde elabora sua particular visão do cristianismo, Vattimo adota esta teoria dos três estados (idades) apresentadas pelo monge Joaquim de Fiore. Retomando brevemente: segundo ele, a história estaria dividida em três estágios. O primeiro estágio, o do Pai, é caracterizado pela escravidão sob o jugo da lei. Na relação do homem com Deus, a reverência seria o mais importante. Por esta razão, ela é assinalada pelo temor ao Deus “totalmente outro”. A segunda idade pertence ao Filho. Nesta, os homens tornam-se filhos de Deus. Graça e fé desempenham um papel principal neste estágio no qual a liberdade verdadeira ainda não estaria, entretanto, realizada, pois, como filhos de Deus, os seres humanos ainda permanecem sujeitados a Deus (servidão filial). Esta idade é ainda marcada pelo auto-rebaixamento do Filho de Deus, por meio de sua *kenosis*. Por último, a verdadeira liberdade somente aparece na idade do Espírito, na qual os seres humanos tornam-se amigos de Deus. É o tempo do *Evangelho Eterno*<sup>452</sup>. Trata-se de um tempo de caridade, igualdade e liberdade.

Para Joaquim de Fiore (e por isso Vattimo considera e desenvolve tal pensamento) a era do Espírito será, portanto, um tempo em que não se necessitará mais de instituições, onde se estaria “liberado justamente das suas máscaras metafísicas e, o que é a mesma coisa, igrejísticas (*sic*) e disciplinares”<sup>453</sup>. Neste sentido, poderão ser dispensadas as estruturas do poder temporal da Igreja, uma vez que qualquer “plebeu” será “imperador”, ou seja, terá a sabedoria divina que os iluminará igualmente (inspiração divina). Lemos em Vattimo:

O que são as três idades que constituem o esquema da história segundo Gioacchino é algo bem conhecido. Elas se modelam de acordo com a articulação das pessoas da Trindade. “Três são os estados do mundo que os símbolos dos textos sagrados nos prospectam. O primeiro é aquele em que vivíamos sob a lei; o segundo, aquele em que vivemos sob a graça; o terceiro, cujo advento está próximo, aquele que no qual viveremos em um estado de graça mais perfeito. O primeiro transcorreu na escravidão, o segundo é caracterizado por uma servidão filial, o terceiro acontecerá sob a insígnia da liberdade. O primeiro é marcado pelo temor, o segundo pela fé, o terceiro pela caridade. O primeiro período é aquele dos escravos, o segundo o dos filhos, o terceiro o dos amigos. (...). O Primeiro estado pertence ao Pai, que é autor de todas as coisas; o segundo ao Filho, que se dignou compartilhar a nossa lama; o

<sup>451</sup> SALES, Omar Lucas Perrou Fortes de. *A vocação niilista da hermenêutica filosófica de Gianni Vattimo radicada no processo da secularização cristã*, p. 1603.

<sup>452</sup> Expressão extraída por Joaquim de Fiore a partir do livro do *Apocalipse* de São João, capítulo 14, versículo 6. Indica conhecimento espiritual e superior que é caracterizado pela idade do Espírito e que substituirá o literalismo com que a Escritura é interpretada.

<sup>453</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 115.

terceiro ao Espírito Santo, sobre o qual diz o Apóstolo: ‘Onde estiver o Espírito do Senhor, aí está a liberdade’” (*Conc. f. 12 b-c*)<sup>454</sup>.

Joaquim de Fiore chegou mesmo a identificar esta idade do Espírito com uma ordem monástica descalça, o que estaria inclinado a interpretar como sendo a ordem franciscana. Gianni Vattimo e seu discípulo Santiago Zabala, já se referiram à idade atual como sendo uma “idade da interpretação”<sup>455</sup>, em que é assumida a possibilidade de uma interpretação cada vez mais espiritual (ou enfraquecida) da tradição, a fim de possibilitar uma amizade com o outro: “história da salvação como história de uma transformação ‘espiritualizante’ do sentido da Escritura”<sup>456</sup>. Com isso, é possível entrever nos escritos de Vattimo que esta interpretação espiritual dos traços da tradição é necessária para que se possa pensar de acordo com a abertura da idade da interpretação, ou seja, da era hermenêutica, pós-moderna, enfraquecida, niilista (como tratamos no capítulo anterior).

De acordo com Vattimo, a relevância que Joaquim de Fiore traz é sua visão da revelação e salvação como sendo parte constitutiva de um processo único e dinâmico e que ainda está em curso, o que consiste em uma crescente espiritualização do sentido da Escritura. Esta declaração tenciona uma verdade profunda: a ação de Deus ainda está viva e vibrante nos dias de hoje e a revelação é, em certo sentido, um evento sempre em andamento. Assim, na idade do Espírito, o literalismo bíblico é rejeitado e a letra dos textos escriturais nos interliga à cultura na qual a Escritura nasceu. Esta sua contribuição acerca da verdade do cristianismo como um contínuo desdobrar-se na história é das mais notáveis no pensamento de Joaquim.

Com base nisto, Vattimo compreende a noção de história em Joaquim como um paradigma para a filosofia pós-moderna da história que pode unir a tradição do cristianismo e o florescimento da cultura ocidental. É através deste processo secularizante-espiritualizante que cada vez mais deixa de lado o significado literal da Escritura que “poderão ser reconhecidos como genuína história da salvação tantos aspectos do mundo moderno e da nossa contemporaneidade que, para uma mente rigorosamente ‘ortodoxa’, parecem ser puros

<sup>454</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 43. Para esta assertiva, Vattimo baseia-se nas obras *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* (1519) e *Expositio in Apocalypsim* (1527).

<sup>455</sup> “Neste livro, Rorty e Vattimo partem da constatação de que a humanidade entrou ‘na idade da interpretação’, na qual o pensamento é dominado por preocupações que não são pertinentes apenas à ciência, apenas à filosofia ou apenas à religião” (ZABALA, Santiago. *Uma religião sem teístas e ateístas*. In.: RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. *O futuro da religião*, 20). Nesta mesma obra, Vattimo colabora com o ensaio *A idade da interpretação*, pp. 63-76.

<sup>456</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 39.

fenômenos de abandono e distanciamento da religião”<sup>457</sup>. Mas, como temos visto, na realidade é este processo que permite uma sua reaproximação e retorno.

Retomando o livro *Depois da cristandade* (2004), lemos nele que Vattimo devota um capítulo inteiro para trabalhar esta relação entre a história da salvação e a história da interpretação<sup>458</sup>. O cristianismo estabelece que em Jesus a salvação é dada de uma vez por todas, isto é, a salvação é essencialmente cumprida na encarnação, morte e Ressurreição de Jesus. Jesus é a interpretação da “Lei e dos Profetas”. Mas não como última palavra, senão como parte – importante – da história da salvação, mas o Espírito Santo é quem completa a missão salvadora da humanidade, através da história junto aos fiéis. Por isso, é possível entender aquela sentença “convém a vós que eu vá” (Jo 16, 7) de Jesus ressuscitado como uma porta aberta à nova era cristã, isto é, a terceira idade de Fiore.

Novamente e noutros termos, Vattimo alega que a salvação não estaria simplesmente garantida de uma vez por todas por Jesus Cristo mediante sua morte e Ressurreição, mas o envio do Espírito<sup>459</sup> mostra que o cristianismo é chamado a administrar, moldar e promover a mensagem da salvação a partir de uma contínua resposta à divina revelação perpassando toda a história. Procedendo desta forma, a revelação assume uma qualidade progressiva: isto quer dizer que a comunidade interpretativa deixa de ser apenas uma recebedora passiva de uma mensagem herdada, senão que pode contribuir ativamente com a significação espiritual da Escritura, assistindo os fiéis nesta “ulterior empreitada hermenêutica”<sup>460</sup>. Aqui está a leitura que Vattimo faz da passagem da idade do Filho para época do Espírito, a era hermenêutica, da leitura espiritual, não é aquela de uma compreensão objetiva e cada vez mais profunda da letra dos textos, mas a “interpretação como criatividade” seria a principal característica, pois rompe com as suas fronteiras disciplinares<sup>461</sup>.

Dada esta leitura feita a partir do olhar de Vattimo sobre Fiore, parece-nos que a salvação “pede” por uma espécie de “cumprimento adicional”. Em outras palavras, o anúncio da salvação sob esta ótica leva a entender que este “precisa das interpretações que o recebam,

---

<sup>457</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, pp. 62-63.

<sup>458</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, pp. 75-88.

<sup>459</sup> Dado no evento de Pentecostes, conforme narrativa de At 2, 1-4: “Chegando o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar. De repente, veio do céu um ruído, como se soprasse um vento impetuoso, e encheu toda a casa onde estavam sentados. Apareceu-lhes então uma espécie de línguas de fogo que se repartiram e pousaram sobre cada um deles. Ficaram todos cheios do Espírito Santo e começaram a falar em línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem”.

<sup>460</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p.78.

<sup>461</sup> Cf. VATTIMO, Gianni; SEQUERI, Pierantelo; RUGGERI, Giovanni. *Interrogazioni sul cristianesimo*, p. 72.

o atualizem e o enriqueçam”<sup>462</sup>. Em vista disto é que este cumprimento tem seu lugar por meio do trabalho hermenêutico dos fiéis, com aquela assistência do Espírito Santo que indicamos no parágrafo anterior – Ele que é “a pessoa mais deliciosamente ‘hermenêutica’ da Trindade”<sup>463</sup>. Como consequência, a interpretação não é meramente um meio para entender a revelação, mas, ao contrário, é uma parte constitutiva dela. A interpretação da Escritura é essencial para a história da salvação, como assim coloca Vattimo:

A história da salvação que continua na idade do Espírito, após a descida do Paracleto (*sic*) em Pentecostes, não é movida simplesmente pelo fato biológico da existência de novas gerações que devem ser evangelizadas; ela é história, como o era aquela narrada no Antigo Testamento até a vinda do Messias, tem um sentido e uma direção, e a interpretação da Escritura que nela se realiza é sua parte integrante e não apenas episódio de erronias ou entendimentos fiéis, literários (e, portanto, enquanto erronias, não essenciais em si) de um sentido da Escritura que é dado de forma definitiva. **A história da salvação procede como história da interpretação**, no sentido forte no qual o próprio Jesus foi interpretação viva e encarnada da Escritura<sup>464</sup>.

Esta relação entre a história da salvação e a história da interpretação habilita Vattimo a compreender a hermenêutica como um produto do cristianismo. O evento Jesus é, ele mesmo, essencialmente hermenêutico; como vimos, Jesus é a viva interpretação da Lei e dos Profetas. Mais que isso, a visão cristã na revelação e salvação – conforme esquematizado acima – resulta na ideia de uma espécie de “produtividade da interpretação”<sup>465</sup>, o que implica que esta interpretação não é “tão-somente um esforço para apreender o sentido originário do texto (por exemplo, a intenção do autor) e reproduzi-lo com o máximo de rigorismo, mas acrescenta algo de essencial ao próprio texto”<sup>466</sup>. Ademais, a ideia de uma produtividade da interpretação é, pode-se dizer, uma nova etapa na história da salvação, em que – como indicamos – continua como história da interpretação.

Parece-nos muito esclarecedora a leitura que faz Giovanni Giorgio sobre este aspecto interpretativo que Vattimo extrai de Joaquim de Fiore. Vejamos a explicação que Giorgio nos concede em uma nota de rodapé de seu livro *Il pensiero di Gianni Vattimo* (2006):

(...) aquilo que é mais perceptivelmente enfatizado por Vattimo, também como herança mais significativa do pensamento de Joaquim de Fiore, é o fato de que a

<sup>462</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p.79.

<sup>463</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p.78.

<sup>464</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p.79. Grifo nosso.

<sup>465</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p.81.

<sup>466</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 81.



história da salvação não está fechada e, na verdade, na idade do Espírito, propõe-se como um processo que envolve toda a história do mundo e, portanto, todas as pessoas, todas as culturas, em uma grande inspiração universalista, conectando, assim, a salvação, o universalismo e o ecumenismo, como, de algum modo queriam os românticos Schelling, Novalis e Schleiermacher, que retomaram as teses de Joaquim. E isto precisamente por causa da secularização, que, neste momento, não pode ser mais lida como desvio do cristianismo, mas como o seu cumprimento ecumênico na atualidade da história da salvação, que vai coincidir com a história do ser<sup>467</sup>.

Assim, de acordo com o ensinamento de Joaquim de Fiore, será sempre preferível uma interpretação cada vez mais espiritual da Escritura e, com isso, “menos ligada ao rigor de definições dogmáticas e de observância disciplinar estrita”<sup>468</sup> como, também, interpretações libertadoras mais atentas à escuta da proveniência destinal em que nos encontramos situados *da e na* história do ser. De resto, uma escuta da tradição eclesial

dirigida à comunidade viva dos crentes (...) [que] não se restringe à doutrina *ex cathedra* (...) [e] não fornece princípios dogmáticos claros, como as definições do papa e dos concílios, os quais, obviamente, penso deverem também ser levados em conta. Mas a relação com a tradição viva da comunidade dos crentes é bastante mais pessoal e arriscada, faz parte daquele dever global de reinterpretar pessoalmente a mensagem evangélica com a qual se identifica a tarefa do crente<sup>469</sup>.

#### 4.5 Evangelho Eterno: secularização, hermenêutica e caridade

A secularização como enfraquecimento das estruturas fortes (a transmissão da mensagem kenótica) é levada a cabo pelo Espírito, conforme esquematizado por Vattimo, por meio do historicismo Trinitário de Joaquim de Fiore. De acordo com a leitura feita por Vattimo a partir de Joaquim, as idades do Pai (Antigo Testamento) e do Filho (Novo Testamento e surgimento da Igreja) são superadas pela idade do Espírito. Neste sentido, Jesus seria a “dobradiça” que abre o início da era do Espírito. Em todo caso, na idade do Espírito, o

---

<sup>467</sup> “(...) quello che viene sottolienato più vistosamente da Vattimo, anche come eredità più significativa del pensiero di Gioacchino da Fiore, è il fatto che la storia della salvezza non si è e non è chiusa, e anzi, nell’età dello Spirito, si propone come un processo che coinvolge l’intera storia del mondo, e quindi tutte le genti, tutte le culture, in un grande afflato universalistico, legando così in uno salvezza, universalismo e ecumenismo, come in qualche modo volevano i romantici Schelling, che ripresero le tesi di Gioacchino. E questo proprio per il fatto della secolarizzazione, che, a questo punto, non può essere letta più come devianza da cristianesimo, ma come suo inveramento ecumenico nella attualità della storia della salvezza, che va a coincidere con la storia dell’essere” (GIORGIO, Giovanni. *Il pensiero di Gianni Vattimo: L’emancipazione dalla metafisica tra dialettica ed ermeneutica*. Milano: FrancoAngeli, 2006. Tradução nossa).

<sup>468</sup> VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação*, p. 77.

<sup>469</sup> VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*, p. 85.

que “aparece sempre mais [é] o sentido ‘espiritual’ da Escritura e em que a caridade toma o lugar da disciplina”<sup>470</sup>.

Vattimo reconhece nesta mensagem secularizadora a raiz mais própria do cristianismo, como foi dito, a tendência à dissolução das estruturas estáveis e fortes do Ser, na quais também se inclui as suas próprias: a autoridade sacerdotal, a rigidez da letra da Bíblia, o cânon e os dogmas indiscutíveis e o poder disciplinar da Igreja como instituição. No mundo hodierno, corresponder à secularização, implica – à visão de Vattimo – no acolhimento da existência de diversas imagens do mundo, na aceitação e defesa do pluralismo e da diferença. Enfim, esta era do Espírito, que ele identifica como anúncio da era pós-moderna e do *pensiero debole*, traz consigo uma exigência que opõe-se ao dogmatismo, e aos “monolinguismos” autoritários.

A Idade do Espírito Santo que, na teoria da história de Flora (*sic*) inaugura a leitura espiritual, isto é, alegórica e anagógica, dos textos sagrados, é aproximada, por Vattimo, da nossa época, que se caracteriza pela liberdade interpretativa, pela pluralidade das interpretações<sup>471</sup>.

Vattimo, na esteira de Fiore, utiliza sua concepção da história como um extenso quadro teórico contra o qual posiciona seu próprio entendimento da *kenosis*. Dentro desse quadro teórico, Vattimo também coloca a esperança de Schleiermacher de que todos possam ser “autores” de sua própria Bíblia, assim como relaciona tal reflexão à estética de Novalis e sua concepção anti-disciplinar do cristianismo:

Mais do que seguir Joaquim, entretanto, trata-se aqui de levar a sério a *Kenosis*. A esta tradição joaquinista (*sic*), em sentido muito amplo, pode-se juntar as páginas de Schleiermacher em que se exprime o sonho de uma religião em que cada um possa ser o autor da própria Bíblia, ou as páginas de Novalis, em que o mesmo sonho de um cristianismo já não dogmático e disciplinar acompanha uma reavaliação dos aspectos “estéticos” da religiosidade (as imagens, Nossa Senhora, os ritos)<sup>472</sup>.

Com isso, Vattimo considera esta ligação encontrada entre a tradição religiosa do Ocidente e a hermenêutica, como sendo benéfica por diversas razões, à guisa de exemplo: como um encorajamento ao pensamento sobre a centralidade da interpretação, a liberação do mito da objetividade, e a leitura “espiritual” da Escritura neste largo quadro teórico joaquimita que fornece a oportunidade aos fiéis de superar a disciplina eclesial. O primeiro corolário,

---

<sup>470</sup> VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação*, p. 76; GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. *Verità o fede debole?*, p. 9.

<sup>471</sup> CÉSAR, Constança Marcondes. *Secularização e pós-modernidade em Gianni Vattimo*, p. 125.

<sup>472</sup> VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação*, p. 76.

então, para aquela noção de Deus Pai (primeira idade), é que esta maneira de se referir a Deus é associada por Vattimo, assim como por Joaquim, a um “literalismo” como uma aproximação da Escritura, ao que Vattimo ainda associa tal “literalismo” ao fato de ser “disciplinar” e, portanto, está ligado à “violência”. Escreve ele,

o que é o cristianismo? É a crença de que Deus é um em três pessoas? Tomemos o credo na missa: se me detenho em cada proposição desta confissão, não existe nem um só artigo que eu possa crer literalmente. Por exemplo, Jesus está sentado à direita do Pai. Por que à direita? Por que o Pai e não a mãe? Existem muitos literalismos que estão ultrapassados<sup>473</sup>.

No entanto, é preciso fazer notar que embora Vattimo faça esta crítica, imediatamente após a sentença acima citada ele adiciona: “por outra parte, ainda creio que o poder e a verdade do cristianismo é o acontecimento da intervenção de Deus na história<sup>474</sup>. Continuando, para Vattimo, não apenas Deus Pai representaria um literalismo ultrapassado, mas também, a própria paternidade de Deus parece igualmente sê-lo, à uma primeira vista, o exemplo de mais um “literalismo” a ser secularizado.

Sobre a figura de Deus Pai, Vattimo o identifica como aquela imagem do “sagrado natural violento”<sup>475</sup> que é, por sua vez, elucidado ou transposto pelo Filho, isto é, o enfraquecimento das reivindicações sacras dá-se por meio da oferta da amizade em lugar da servidão, e espalha-se pelo Espírito enquanto a secularização torna-se cada vez mais claramente uma realidade na modernidade. É nesta perspectiva de leitura dos escritos de Vattimo que se torna possível identificar o uso que ele faz do pensamento de Joaquim de Fiore.

Tomando a obra *Después de la muerte de Dios* (2010), em que Vattimo escreve em parceria com John D. Caputo, vemos este último situar Joaquim de Fiore dentro de uma tradição que, a partir dele, alcança também pensadores como Schelling, Hegel, Feuerbach, até os chamados pensadores da morte de Deus. Caputo pensa, ainda, que Vattimo igualmente está inserido neste quadro, relacionado como está com sua tese de secularização e as teologias da morte de Deus. A partir do que aqui afirmamos, exporemos a continuação um excerto do texto referido. Permita-se a longa citação que advém:

existe uma semelhança familiar profunda entre a tese de secularização de Vattimo e as teologias da morte de Deus. Por mais radicais que possam ser, estas são teologias

<sup>473</sup> VATTIMO, Gianni; CAPUTO, John D. *Después de la muerte de Dios*, p. 149.

<sup>474</sup> VATTIMO, Gianni; CAPUTO, John D. *Después de la muerte de Dios*, p. 149.

<sup>475</sup> VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*, p. 13.

com um pedigree *cristão* e mobilizam as doutrinas da Trindade e da Encarnação. Tendem para uma exposição que lança sombra sobre o judaísmo e, portanto, reestabelecem o que Derrida chama o “duelo entre o cristão e o judeu”. De Joaquim de Fiore, até os pensadores contemporâneos da morte de Deus, passando por Hegel, Schelling e Feuerbach, estas teologias traçam sempre a transição da transcendência à imanência, da alienação e do estranhamento até o retorno, de Deus como um pai distante e severo ao Deus como um filho e irmão e, portanto, espírito de amor. Alguém tem que desempenhar o papel do malvado (“a religião do pai”) nesta história, e este é, inevitavelmente, o judaísmo. A morte de Deus é um *grand récit* em toda regra que guarda certa cumplicidade com a história de Hegel sobre os judeus, assim como com certa leitura rápida de São Paulo acerca dos judeus. Esta é uma história *supersessionista* sobre a transição da antiga lei dos fariseus à benigna nova lei do amor e do dom, da letra morta do literalismo ao espírito vivente, da legalidade escravista à religião dos filhos e amigos de Deus, da economia do olho por olho à economia do dom etc<sup>476</sup>.

Embora seja possível imputar a Vattimo uma certa medida de má interpretação do texto de Joaquim feita por ele no que se refere ao seu esquema Trinitário<sup>477</sup>, em sua defesa, podemos dizer que é precisamente pelo modo como o pensamento fraco se apresenta (algo não fechado, mas aberto ao diálogo, ao diferente e à crítica) é que naturalmente leituras diferentes da realizada por ele com relação a Fiore poderão surgir. Afinal, ele mesmo prontamente assume que também ele tem dificuldades no entendimento do monge calabrés (“Este é o caminho que traça Joaquim de Fiore – a quem, por certo, me custa entender”)<sup>478</sup>. De modo que não faz falta dizer que esta alegada má interpretação ou – como ele também faz ao interpretar Nietzsche e Heidegger – apropriação muito particular e única do texto de Joaquim mantém aberta à possibilidade da chave de leitura que Vattimo vem sustentando com relação ao supersessionismo<sup>479</sup>, ou seja, de que

neste sentido, Vattimo está ampliando a descontinuidade entre o Antigo e o Novo Testamento. O Deus do Antigo Testamento é, então, caracterizado por ele como

<sup>476</sup> VATTIMO, Gianni; CAPUTO, John D. *Después de la muerte de Dios*, pp. 126-127.

<sup>477</sup> Como exemplo de textos em que observam esta “má interpretação” de Vattimo de Fiore, remetemos aos seguintes artigos: ROSSATTO, Noeli Dutra. *Hermenêutica e profecia*: Joaquim de Fiore na leitura de Vattimo. *Aporía*, Santiago do Chile, n. especial, p. 34-48, 2016; ROSSATTO, Noeli Dutra. *Hermenêutica medieval*: a compreensão espiritual de Joaquim de Fiore. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 35, n. especial, p. 99-118, 2012. E ainda, NEWHEISWER, David. *Conceiving transformation without triumphalism*: Joachim of Fiore against Gianni Vattimo. *The Heythrop Journal*, n. 52, p. 1-13, mai. 2011.

<sup>478</sup> Cf. VATTIMO, Gianni; CAPUTO, John D. *Después de la muerte de Dios*, p. 151.

<sup>479</sup> O termo supersessionismo indica a superação, uma substituição de algo por outro que lhe seja superior ou mais atual, válido e assim por diante. Neste caso, o termo é advindo da teologia e também é chamado de “teologia da substituição”. Resumidamente, trata-se da ideia de que a Igreja cristã haveria suplantado ou, pelo menos, realizado as promessas feitas à de Israel, o judaísmo, com relação ao plano da salvação. Desse modo, a Igreja passaria a ser entendida com o “Novo Israel”, como se a aliança entre Deus e o povo eleito tivesse sido abrogada. De forma análoga, tal teoria sustenta haver uma substituição entre o Novo Testamento, que toma o lugar do Antigo Testamento. Assim, a Antiga aliança vê-se substituída pela Nova.

transcendente, totalmente outro, Pai, severo, violento, enquanto os termos-chave do Novo Testamento são Encarnação, kenosis, secularização, Espírito e amor<sup>480</sup>.

Por este motivo que o principal interesse de Vattimo em Joaquim de Fiore está em sua leitura da Escritura à luz da terceira idade, não uma leitura literal ou analógica, mas uma leitura espiritual<sup>481</sup>. Ainda que para Vattimo, estes sinais da época do fim da metafísica não sejam estritamente iguais aos da terceira idade de Joaquim, ele é tomado pelas suas ideias daquela “inteligência espiritual” da Escritura e, neste sentido, a obra do abade lhe serve como uma espécie roteiro<sup>482</sup>, pois, para Vattimo, o método exegético de Joaquim de Fiore, sob a perspectiva da idade do Espírito, ao destacar uma época em que predomina “não mais o texto e sim o espírito da revelação; não mais servos e sim amigos; não mais o temor ou a fé e sim a caridade; e, talvez, também não mais a ação e sim a contemplação”<sup>483</sup>, isto é um indicativo de que se encontra já em Fiore os germens deste longo processo de secularização em que hoje nos encontramos na sociedade pós-moderna. Com isso, “a leitura espiritual do Evangelho me [Vattimo] parece uma exigência sacrossanta para se ter bem presente quando se considerar estas questões”<sup>484</sup>.

O apelo de Joaquim está na imanência da salvação permitindo que se reinterprete a Escritura sob uma forma espiritual que percebe a salvação como um contínuo processo em andamento<sup>485</sup>. Vattimo não estaria tão interessado nos aspectos literais das profecias de Joaquim, por acreditar que certos eventos não podem ser tidos como símbolos de outros eventos (ainda que mais discretos), de modo que o uso que faz Vattimo de Joaquim está mais estreita e manifestamente ligado à sua hermenêutica. Como segue:

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

---

<sup>480</sup> “In this way, Vattimo is magnifying discontinuity between the Old and the New Testament. The God of the Old Testament is then characterized by him as transcendent, wholly other, Father, severe, violent while the keys terms of the New Testament are incarnation, kenosis, secularization, Spirit and love” (DEPOORTERE, Frederick. *Christ in postmodern philosophy: Gianni Vattimo, René Girard, and Slavoj Zizek*. New York: T & T Clark, 2008, pp. 20-21. Tradução nossa).

<sup>481</sup> Cf. ZABALA, Santiago. *Weakening Philosophy*, p. 275.

<sup>482</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 45.

<sup>483</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 45.

<sup>484</sup> VATTIMO, Gianni; SEQUERI, Pierantelo; RUGGERI, Giovanni. *Interrogazioni sul cristianesimo*, p. 62.

<sup>485</sup> Faz-se necessário recordar que, em Vattimo, “salvação” adquire um significado muito único, qual seja, a dissolução das estruturas fortes e a sanção de uma pluralidade que dá sustento à emancipação. É precisamente este ponto que o pensamento joaquimista torna-se particularmente atraente para Vattimo e que torna Joaquim de Fiore um tipo de “patrocinador inconsciente” do seu *pensiero debole* (Cf. GUARINO, Thomas G. *Vattimo and theology*, p. 2).

No entanto, por esta mesma razão, a profecia não pode objetivar, sem se contradizer, um rigorismo realístico<sup>486</sup>.

Com base nesta discussão, identificamos que Gianni Vattimo traz à luz, portanto, uma correspondência entre os conceitos aqui já explorados de hermenêutica, niilismo, secularização etc. com a idade do Espírito joaquimita. De forma que a idade da interpretação em que se encontra a religião pós-moderna realiza uma hermenêutica bíblica que substitui a Lei e a autoridade eclesial pelo reino da *pietas* e da *caritas*. Estes seriam, conforme Vattimo, os testemunhos da identidade cristã na pós-modernidade<sup>487</sup>, em oposição crítica àquela metafísica da presença e do dogma. Numa palavra, a “religião fraca” (*religione debole*) concebida pela pós-modernidade vattimiana, está enraizada na terceira idade anunciada por Fiore, a idade do Espírito que, por sua vez, equivale e coincide com a idade da interpretação. Com base na proposta vattimiana, este seria o resultado de uma ética pautada na liberdade-caridade sem necessidade de um fundamento único e último, liberado que está daquela estrutura violenta metafísica<sup>488</sup>.

Creemos que não existam maiores dificuldades para identificar a compreensão dos motivos pelos quais Vattimo é atraído pelo pensamento de Joaquim de Fiore e a pujança que o monge adquire para os desenvolvimentos religiosos da hermenêutica de Vattimo. A idade do Espírito profetizado por este, como época de um entendimento espiritual iluminado, vem a ser um protótipo daquilo que Vattimo se utiliza para sustentar sua própria e contínua reinterpretação bíblica, em particular, no que tange à sua visão da finalidade da doutrina cristã, acerca possibilidade de uma hermenêutica libertadora e emancipatória das restrições institucionais.

Com isso, a idade do Espírito, para Vattimo, não seria outra coisa senão um desdobramento contínuo do seu *pensiero debole*, como se fosse um progressivo desenrolar do cristianismo kenótico que dissolve todas as formas fortes de afirmações metafísicas, inclusive as da religião. É neste sentido que ele declara:

---

<sup>486</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 42.

<sup>487</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 16. Vattimo faz tal provocação de que a “identidade” do cristão radica-se muito mais nestes elementos de caridade e piedade do que naqueles objetivo-dogmáticos e disciplinares. Definir um cristão não é tão obvio quanto possa parecer, mas não se fazer isto por uma vida documental ou censitária (Cf. VATTIMO, Gianni; SEQUERI, Pierantgelo; RUGGERI, Giovanni. *Interrogazioni sul cristianesimo*, p. 71).

<sup>488</sup> Assim completamos a parábola. Ou seja, finalizamos praticamente no ponto de onde começamos esta investigação, ao refletir sobre a noção de pós-modernidade, em que o processo de dissolução das metanarrativas possibilita a “desmitologização” de toda autoridade e dissolução das pretensões de objetividade (Cf. VATTIMO, Gianni. *A idade da interpretação*. In.: RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. *O futuro da religião*, p. 69).

Não renuncio a usar aqui este termo, pós-moderno, porque, fiel ao ensinamento de Gioacchino, estou convencido de que a história da salvação anunciada pela Bíblia se realize nos eventos da história mundana (...). A história da salvação passa por nós por meio dos acontecimentos da modernidade; e eventualmente da sua crise, visto que as teorias da pós-modernidade falam a respeito de um fim da modernidade e de um fim da concepção da história como progresso linear<sup>489</sup>.

Simplesmente, isto significa dizer que, na marcha da história, a metafísica estaria muito lentamente resolvendo a si mesma num niilismo interpretativo e na secularização social, dentro de um processo que é, ele mesmo – para utilizar os termos cristãos –, o efeito da *caritas*. De forma que a civilização ocidental estaria orientada para este enfraquecimento do ser. Então, aqui, a história possui um claro sentido e direção: a dissolução das estruturas fortes. E esta interpretação está carregada daquela compreensão espiritual da Bíblia assinalada por Joaquim de Fiore, que ilumina e ultrapassa o sentido apenas literal, o sentido doutrinal do texto. Sendo assim, Joaquim de Fiore é o emblema de Gianni Vattimo da religião pós-moderna<sup>490</sup>.

Enfim, o que profeticamente Joaquim de Fiore anunciava, Gianni Vattimo encontra em todos os seus sinais a resposta para poder afirmar que entramos, finalmente, nesta época. Como ele, assim, afirma: “Servindo-nos livremente da terminologia de Joaquim, podemos dizer que estamos vivendo na era do Espírito”<sup>491</sup>. Esta seria a época do fim da metafísica, do niilismo consumado, da religião kenótica e não violenta, do cristianismo não-religioso, mas religião “amigável” – baseada na *caritas* e da *pietas* –, da época da poetização do real e da comunicação generalizada em que não apenas poucos detém a voz e a narrativa da história, mas cada um conta a história como pequenas narrativas. Resgatando os elementos e conceitos explorados nesta pesquisa e, de alguma forma, unindo todos eles, com Vattimo torna-se possível concluir que estes “sinais dos tempos” lidos em chave espiritual nos conduzem, enfim, à idade do Espírito.

#### 4.7 Conclusão do terceiro capítulo

O “método de Fiore” permite que Vattimo (re)interprete a Escritura – e mesmo reconstrua o seu sentido de história da salvação – à luz do seu pensamento enfraquecido. Tal enfraquecimento, reconhece o destino do Ser não mais como algo duradouro ou como estrutura estável, senão como revelação transitória, passageira e efêmera. A hermenêutica de

<sup>489</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, pp. 55-56.

<sup>490</sup> Cf. MANTOVANI, Mauro. *Gioacchino da Fiore nel pensiero di Gianni Vattimo*, p. 13.

<sup>491</sup> VATTIMO, Gianni. *Adeus à verdade*, p. 69.

Joaquim de Fiore permite que Vattimo supere qualquer interpretação literal das Escrituras em favor de uma contínua reinterpretação, moderada apenas pelo afastamento da violência. Ou seja, a caridade se reafirma como limite do processo de secularização, e esta [a secularização] é um aspecto essencial na história da salvação. Neste sentido, o abade Fiore serve, para Vattimo, como uma espécie de “protótipo de legitimação”<sup>492</sup> para sua tese do *pensiero debole*, assim como aos conceitos de *caritas*, *kenosis*, secularização e nihilismo que a ele se vinculam. Mais que isso, Joaquim de Fiore aparece como uma espécie de testemunha de uma hermenêutica contínua que corre sob a história do cristianismo<sup>493</sup>.

Assim, podemos dizer que este movimento de Fiore, conforme o apresentamos e compreendemos, antecipa a direção de Vattimo da pós-modernidade como era pós-metafísica do enfraquecimento do Ser onde “o reino do espírito [é] entendido como suavização e ‘poetização’ do real”<sup>494</sup>. Disto temos que este apelo de Vattimo por uma suavização da realidade equivale, pois, a nada menos que um idealismo e um espiritualismo totalmente estetizados. Para além dos enigmas teológicos que Joaquim de Fiore nos deixou para refletir, compreendemos que algo do seu misticismo ressoa na releitura que Vattimo faz sobre esta época da secularização como idade do Espírito em que o retorno do religioso, o fim da metafísica e – seguindo a citação de Novalis – “a reconciliação e a ressurreição da Europa” coincidem perfeitamente<sup>495</sup>.

Entendemos que a leitura que fizemos de Vattimo, bem como da presença e influência de Joaquim de Fiore em seu pensamento, nos permite dizer que a secularização seria precisamente o cumprimento da revelação cristã e que, por esta via de interpretação, Vattimo entende ser possível uma fé que não precise ser, ao mesmo tempo, uma espécie de “salto”. Com isso, o uso que faz Vattimo do esquema joaquimita dos três estados, conforme procuramos expor neste capítulo, desestabiliza as configurações religiosas – e por que não dizer, também, políticas – precedentes à idade do Espírito.

---

<sup>492</sup> GUARINO, Thomas G. *Vattimo and theology*, p. 131.

<sup>493</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação*, p. 76.

<sup>494</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 70.

<sup>495</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, pp. 49-50.



## 5 CONCLUSÃO

Alcançamos o epílogo deste trabalho de dissertação. Ao longo dos capítulos que compõem nossa pesquisa, buscamos expor e argumentar a noção que Gianni Vattimo desenvolve acerca de sua teorização de uma religiosidade pós-moderna, mais em particular, a noção de um cristianismo não religioso.

Para cumprir esta tarefa, inicialmente colocamos em relevo o quadro teórico em que ele se move, e que tem sido compreendido como pós-modernidade. Por esta razão, fizemos notar que o pós-moderno em filosofia teve sua origem com Jean-François Lyotard, entre o fim dos anos 70 e início dos anos 80. Partindo do conceito de pós-moderno oriundo da arquitetura, a pós-modernidade, para Lyotard, queria indicar uma experiência social em um mundo tecnológico que termina por revelar o fim das metanarrativas e a perda da confiança no progresso geral da humanidade.

Após situar a condição epocal por onde correria nossa pesquisa, demonstramos que Vattimo, em certa medida, recebe este pensamento lyotardiano como herança (ou ao menos por ele é inspirado), mas que, ao lado das convergências, também notabilizam-se afastamentos. Assim, a pós-modernidade, conforme entendida por Vattimo, anuncia-se como fim da história – em termos de curso unitário e linear. Configura-se como uma *Verwindung* da tradição ocidental a que pertence e, neste sentido, a pós-modernidade expressa-se como fim do historicismo e fim da metafísica.

O percurso que fizemos nesta investigação encaminhou-se, então, para as teses da “morte de Deus” nietzschiana e a do “fim da metafísica” heideggeriana. No pensamento destes autores está a gênese do *pensiero debole* de Vattimo, como em uma espécie de movimento de continuidade e descontinuidade, visto que Vattimo utiliza de maneira muito única estes autores para fundamentar suas reflexões. A partir de seus conceitos, Vattimo formula uma ontologia fraca, distorcida e rememorante<sup>496</sup>. E desta tese vattimiana do enfraquecimento, podemos depreender que se trata de um pensar que renuncia a um fundamento e que, por conseguinte, não visa uma propositura de categorias em termos de imperativos, mas interpretativos.

Tal abordagem nos encaminhou a buscar melhor compreensão da obra de Vattimo, em particular, no tocante ao impacto desta questão em seu pensamento religioso que, a certa altura, pudemos denominar de cristianismo kenótico, ou não religioso. Vattimo

---

<sup>496</sup> Conforme discorreremos nas seções onde abordamos alguns conceitos como *Verwindung*, *Überwindung*, *Geschick* e *Ge-stell*, por exemplo.

apresenta Deus, mas em forma relativizada e eventual. Isto é, o conceito de Deus em sua filosofia assume mais uma caráter de projeto do que de fundamento<sup>497</sup>; apresenta-se menos como verdade do que como amizade, caridade. Este aspecto da *caritas* acarretará fortes desdobramentos que ultrapassam simplesmente o campo do religioso. A caridade assume uma espécie de princípio que se sobressai e está sempre presente no pensamento vattimiano e naqueles assim chamados problemas de fronteira, alcançando e iluminando suas reflexões políticas, éticas, estéticas, religiosas e assim por diante, conforme já aludimos.

Certamente que quando Vattimo propõe que a filosofia volte a debater séria e abertamente a questão da religião e diz que quando ela não o fazia era por uma espécie de “ateísmo por inércia”, ele não está tentando “convencer” um ateu a crer em Deus. Não é disso que se trata. O *pensiero debole* vattimiano inscreve-se não como uma sorte de acreditar, mas é possível dizer que ele é “prescritivo” no sentido em que concerne à (de)formação e (des)fundação da crença tradicional. Este seria, em resumo, o seu “acreditar em acreditar”. O *credere* vattimiano não está preocupado em realizar um debate sobre a existência ou não-existência de Deus, tampouco pretende provar ou desconstruir os objetos da fé. No entanto, a experiência religiosa pós-moderna é uma experiência de *indebolimento*, de enfraquecimento dos tradicionais conteúdos dogmáticos da fé – a cristã, em particular.

De modo que a experiência religiosa na pós-modernidade, conforme pudemos compreender de Vattimo, estaria mais relacionada em recuperar o impacto ético da autêntica mensagem cristã do amor-caridade (*caritas*). Este princípio cristão da caridade seria o operador de redução – ou mesmo desativação – daquilo que ele entende como violência metafísica (no sentido que esboçamos ao longo do trabalho e que refere-se ao sagrado natural de Girard retomado por Vattimo). De certa forma, Vattimo remodela esta noção de caridade, assim como a de secularização, onde o imperativo da vocação cristã não estaria mais em seu aspecto “missionário”, senão que passaria a ser o de estar aberto e à escuta do outro – com o minúsculo. A amizade no lugar da verdade é apresentada por Vattimo como o modelo mais inclusivo de cristianismo.

Dadas estas indicações, Vattimo admite e sustenta um movimento de um renovado interesse religioso em nosso ambiente cultural pós-moderno, mas que se faz preciso interpretá-lo, em lugar de simplesmente aceitá-lo. O que pretendemos dizer, como vimos, é que o fenômeno de secularização, longe de ser algo negativo para o cristianismo, é um traço constitutivo da própria experiência religiosa vivida nesta nossa condição epocal. Assim, a

---

<sup>497</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. *Interrogazioni sul Cristianesimo*, p. 89.

secularização apresenta-se como sinônimo de enfraquecimento do ser; este, por sua vez, é identificado por Vattimo no evento da Encarnação do Filho de Deus. A Encarnação como enfraquecimento da ideia de um Deus distante e inalcançável, para um Deus próximo e amigo. Deste modo, a mensagem cristã é mensagem de enfraquecimento e o papel do cristão seria continuar tal enfraquecimento das estruturas fortes e estáveis do ser.

Uma vez realizada esta conexão, diríamos – na esteira de Vattimo – que o papel de Jesus seria de revelação e desmistificação da letra do Evangelho. Em Jesus e no seu abaixamento kenótico, Vattimo vê a dissolução do sagrado violento e a chave para uma metafísica do enfraquecimento, de modo que ele concebe desdobramentos também de ordem cultural que incidem sobre a sociedade. A *kenosis*, enquanto mecanismo desativador da violência, apresenta-se na sociedade sob a forma de secularização e de dessacralização. O que, longe de ser algo a ser afastado ou negado, deve ser assumido como um movimento que joga em favor do cristianismo e não o contrário. Tal noção secularizada de Deus é o que, à visão de Vattimo, permite uma possibilidade de articular uma nova perspectiva de cristianismo na tardo-modernidade.

Depois de conectarmos pós-modernidade, religião, cristianismo, secularização, *kenosis* e caridade, estabelecendo e descobrindo o parentesco entre estas partes, podemos assumir que o escopo de nossa pesquisa construiu-se em vistas de fazer compreender a noção de pós-modernidade (primeiro capítulo) e como esta prepara ou abre-se para um novo diálogo religioso, sendo possível identificar um fenômeno de renovado interesse pelo sagrado sob a forma contemporânea (segundo capítulo).

No entanto, uma melhor compreensão deste modo alternativo de conceber a mensagem cristã e a experiência religiosa pós-moderna em Vattimo, a nosso ver somente estaria completa quando colocada em confronto com a mensagem do monge Joaquim de Fiore e sua ideia de uma interpretação espiritual da mensagem bíblica e o advento de uma nova era sob o signo do Espírito Santo. Vattimo, por seu turno, dá nova vida às indicações de Joaquim de Fiore e as insere e ressignifica em suas considerações do fim da metafísica e do anúncio do ser como evento e como destino ao enfraquecimento. Assim, o caráter do ser como acontecimento que se anuncia e requer ser atualizado e interpretado encontra equivalência, conforme Vattimo, no ensinamento de Joaquim de Fiore da historicidade como constitutiva do processo de salvação.

Com isso, a idade do Espírito anunciada por Fiore no século XII fornece sustento teórico para a proposta vattimiana de uma ética da liberdade e da caridade, que não necessita nem se assenta em um fundamento e, portanto, deslegitima qualquer ato ou estrutura violenta.

O resultado do fim da metafísica da presença é que o cristianismo, conforme leitura de Vattimo, não tem mais o peso da letra da Escritura, da Lei e do Dogma, mas baseia-se na ética do amor, da liberdade, da caridade. Seria possível, pois, entender que entramos neste tempo do Espírito.

Enfim, Gianni Vattimo é um pensador realmente muito sagaz e suas contribuições para a filosofia notam-se como cada vez mais pertinentes e necessárias. A partir da perspectiva desta pesquisa, diríamos que este é o impacto que a leitura de Vattimo nos causa. Como não admirar a multiabrangeência de seu conhecimento que convida ao debate tantos quadros teóricos, pensadores de orientações e tempos diferentes, provocando uma reflexão profunda, mas sem o fardo fatigante que tal empreitada poderia ocasionar? Transmitindo com deslumbrante simplicidade e encanto até mesmo conceitos complexos e intrincados, como o caso dos filósofos alemães que indicamos como origem da construção de seu pensamento: Nietzsche e Heidegger.

Nosso empenho buscou explicar – esperamos que com semelhante simplicidade e agudeza, mas sem abeirarmo-nos do simplório e do ligeiro – os principais passos que conduziram Gianni Vattimo no seu caminho em direção a pensar a imagem de uma religião pós-moderna, de um cristianismo não religioso, tal como dos possíveis efeitos na sociedade e no pensamento contemporâneo. Em tempos de discursos sobre tolerância, contra xenofobia e contra qualquer tipo de outridade – em que pese sempre haver também discursos na mão contrária –, o resultado a que chegamos do pensamento de Vattimo é que a *caritas* cristã, como agente operador de redução de violência, de abertura ao diálogo (com o outro, o novo, o diferente e assim por diante), aparece para nós como objeto de importante reflexão e convite a deitar atenção. A amizade-caridade passa a ser via autêntica para a promoção de um tipo de sociedade mais aberta, tolerante e pacificada.

## REFERÊNCIAS

### Obras de Gianni Vattimo

VATTIMO, Gianni; DERRIDA, Jacques (orgs.). *A religião: o seminário de Capri* [1996]. Trad. br. Tadeu Mazzola Verza, São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

\_\_\_\_\_. *A religião é inimiga da civilização?*. São Leopoldo, 02 mar. 2009. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-anteriores/20309-a-religiao-e-inimiga-dacivilizacao-artigo-de-gianni-vattimo>>. Acesso em: 07 set. 2016.

\_\_\_\_\_. *A sociedade transparente* [1989]. Trad. port. Hossein Shooja e Isabel Santos, Lisboa: Relógio d'água, 1992.

\_\_\_\_\_. *After christianity* [2002]. Trad. ing. Luca D'Isanto, New York: Columbia University Press, 2002.

\_\_\_\_\_. *As aventuras da diferença* [1980]. Trad. port. José Eduardo Rodil, Lisboa: Edições 70, 1988 (Biblioteca de filosofia contemporânea, v. 6).

\_\_\_\_\_. *Acreditar em acreditar* [1996]. Trad. port. Elsa Castro Neves, Lisboa: Relógio d'água, 1998.

\_\_\_\_\_. *Adeus à verdade* [2009]. Trad. br. João Batista Kreuch, Petrópolis: Vozes, 2016 (Coleção textos filosóficos).

\_\_\_\_\_; D'ARCAIS, Paolo Flores; ONFRAY, Michel. *Atei o credenti?* Filosofia, política, ética, scienza, Roma: Fazi, 2007 (Le terre/Pensiero, v. 169).

\_\_\_\_\_. *Bauman só podia estar de acordo com um papa como Francisco*. São Leopoldo, 11 jan. 2017. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/563850-bauman-so-podia-estar-de-acordo-com-um-papa-como-francisco-entrevista-com-com-gianni-vattimo>>. Acesso em: 11 jan. 2017.

\_\_\_\_\_; ZABALA, Santiago. *Comunismo hermenéutico: de Heidegger a Marx* [2011]. Trad. esp. Miguel Salazar, Barcelona: Herder, 2012 (Pensamiento Herder).

\_\_\_\_\_; GIRARD, René. *Cristianismo e relativismo: verdade ou fé frágil?* [2006]. Trad. br. Antônio Bicarato, Aparecida: Santuário, 2010.

\_\_\_\_\_. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso* [2002]. Trad. br. Cynthia Marques, Rio de Janeiro: Record, 2004.

\_\_\_\_\_; CAPUTO, John D. *Después de la muerte de Dios: conversaciones sobre religión, política y cultura* [2007]. Trad. esp. Antonio José Antón, Buenos Aires: Paidós, 2010.

\_\_\_\_\_. *Diálogo com Nietzsche: ensaios 1961-2000* [2000]. Trad. br. Silvana Cobucci Leita, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010 (Biblioteca do pensamento moderno).

\_\_\_\_\_; DOTOLO, Carmelo. *Dios: la posibilidad buena: un coloquio en el umbral entre filosofía y teología* [2009]. Trad. esp. Antoni Martínez Riu, Barcelona: Herder, 2012.

\_\_\_\_\_; ROVATTI, Pier Aldo (eds.). *El Pensamiento débil* [1983]. Trad. esp. Luis de Santiago, 3. ed. Madrid: Cátedra, 2000 (Teorema).

\_\_\_\_\_. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación* [1974]. Trad. esp. Jorge Binagui, Barcelona: Península, 1989 (Historia, ciencia, sociedade, v. 216).

\_\_\_\_\_; et. al. *En torno a la posmodernidad* [1990]. Trad. esp. Luis de Santiago, Barcelona: Anthropos, 1990 (Hermeneusis, v. 9).

\_\_\_\_\_. *Ecce comu: como se llega a ser lo que se era* [2007]. Trad. esp. Rosa Rius Gatell y Carmen Castells Auleda, Buenos Aires: Paidós, 2009 (Espacios del saber, v. 73).

\_\_\_\_\_. *Entrevista con Gianni Vattimo*. Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría, v. 15, n. 54, p 495-510, 13 mar. 1995. Entrevista concedida a Fernando Colina Pérez e Mauricio Jalón).

\_\_\_\_\_. *Estamos perdendo a razão? In.: LE NOUVEL OBSERVATEUR (Org.). Café Philo: as grandes indagações da filosofia* [1998]. Trad. port. Procópio Abreu, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

\_\_\_\_\_. *Etica dell'interpretazione*. Torino: Rosenberg & Selier, 1989 (Ermeneutica, v. 5).

\_\_\_\_\_; ZABALA, Santiago. *Hermeneutic comunism: from Heidegger to Marx*. New York: Columbia University Press, 2011.

\_\_\_\_\_. *Hermenéutica y experiencia religiosa después de la ontoteología*. In.: ORTIZ-OSÉS, Andrés; LANCEROS, Patxi (Eds.). *La interpretación del mundo: cuestiones para el tercer milenio*. Barcelona: Anthropos, 2006 (Hermeneusis, v. 23).

\_\_\_\_\_. *Igrejas sem religião, religião sem igrejas*. Interações, Uberlândia, v. 5, n. 7, p. 165-172, jan./jun. 2010.

\_\_\_\_\_; SEQUERI, Pierantgelo; RUGGERI, Giovanni. *Interrogazioni sul cristianesimo: cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo?* Roma: Lavoro; Fossano: Esperienze, 2000.

\_\_\_\_\_. *Introdução a Nietzsche* [1985]. Trad. port. António Guerreiro, Lisboa: Presença, 1990.

\_\_\_\_\_. *Introducción a Heidegger* [1985]. Trad. esp. Alfredo Báez, Barcelona: Gedisa, 1986 (Hombre y sociedad).

\_\_\_\_\_. *Luigi Pareyson, l'uomo che amo il rischio*. La Repubblica, 10 ago. 1997.

\_\_\_\_\_. *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenêutica* [1980]. Trad. esp. Juan Carlos Gentile Vitale, Barcelona: Paidós, 1989.

\_\_\_\_\_. *Mi filosofía como ontología de la actualidad*. *Anthropos*, Espanha, n. 217, p. 19-41, 2007. Entrevista concedida a Luca Savarino e Federico Vercellone.

\_\_\_\_\_. *Nihilismo y emancipación: ética, política, derecho* [2003]. Trad. esp. Carmen Revilla, Barcelona: Paidós, 2004 (Biblioteca del presente, v. 26).

\_\_\_\_\_. *Not being God: A collaborative autobiography* [2008]. Trad. ing. William McCuaig, New York: Columbia University Press, 2009.

\_\_\_\_\_. *O cristianismo é a religião da pós-modernidade*. In.: *Cadernos IHU em formação: Os desafios de viver a fé em uma sociedade pluralista e pós-cristã*. São Leopoldo: ano 3, n. 24, 2007.

\_\_\_\_\_. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna* [1985]. Trad. port. Maria de Fátima Boavida, Lisboa: Presença, 1987.

\_\_\_\_\_; RORTY, Richard. *O futuro da religião: solidariedade, caridade e ironia* [2004]. Trad. br. Eliana Aguiar e Paulo Ghiraldelli, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

\_\_\_\_\_. *O Papa que salvou a Igreja do suicídio. Um grande milagre*. São Leopoldo, 18 mai. 2015. Disponível em: <[http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=5925&secao=465](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5925&secao=465)>. Acesso em: 15 nov. 2016.

\_\_\_\_\_. *O pensamento dos fracos*. *A Parte Rei*, Espanha, n. 54, p. 1-2, nov. 2007.

\_\_\_\_\_. *O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco*. In.: PECORARO, Rossano; ENGELMANN, Jaqueline (Org.). *Filosofia contemporânea: niilismo, política, estética*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

\_\_\_\_\_. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia* [1994]. Trad. br. Raquel Paiva, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

\_\_\_\_\_; ANTISERI, Dario. *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*. Catanzaro: Rubbettino, 2008.

\_\_\_\_\_. *Sem conflito não há liberdade?*. São Leopoldo, 12 nov. 2013. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias?catid=525572&id=525572:sem-conflito-nao-ha-liberdade-entrevista-com-gianni-vattimo>>. Acesso em: 14 ago. 2016.

\_\_\_\_\_. *The responsibility of the philosopher* [2000]. Trad. ing. William McCuaig, New York: Columbia University Press, 2010.

\_\_\_\_\_; GIRARD, René. *Verità o fede debole? dialogo su cristianesimo e relativismo*. Massa: Transeuropa, 2006.

## Outras referências

XVI, Bento. *Luz do mundo: o Papa, a Igreja e os sinais dos tempos: uma conversa com Peter Seewald* [2010]. Trad. br. Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2011.

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia* [1971]. Trad. br. Alfredo Bosi, 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos* [1969]. Trad. br. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

\_\_\_\_\_. *Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada* [1951]. Trad. esp. Joaquín Chamorro Mielke, 3. ed. Madrid: Taurus, 2001 (Ensayistas, v. 274).

ALIGHIERI, Dante. *La divina commedia: Paradiso. v. III*. Firenze: La Nuova Italia, 1970.

ALMEIDA, Maria de Lourdes Pinto de. *Pós-modernidade & ciência: por uma história escatológica*. Campinas: Alínea, 2003.

ANTISERI, Dario. *Le ragioni del pensiero debole: domande a Gianni Vattimo*. Roma: Borla, 1993 (Epistemologia contemporanea).

AUDI, Robert (editor). *Diccionario Akal de filosofía* [1995]. Trad. esp. Huberto Marraud; Enrique Alonso, 5. ed. Madrid: Akal, 2004.

BALEEIRO, Cleber Araújo Souto. *Secularização do Ocidente e retorno do religioso: considerações de Gianni Vattimo a um problema epistemológico atual*. Correlatio, São Paulo, n. 13, p. 183-193, jun. 2008.

BORGHESI, Massimo. *Secularización y nihilismo: cristianismo y cultura contemporánea* [2005]. Trad. esp. Manuel Oriol, Madrid: Encuentro, 2007.

CANTALAMESSA, Raniero. Gioacchino da Fiore [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <elvisroliveira@hotmail.com> em 7 mar. 2016.

CÉSAR, Constança Marcondes. *Secularização e pós-modernidade em Gianni Vattimo*. Reflexão, Campinas, v. 31, n. 90, p. 121-127, jul./dez. 2006.

COELHO, Flora Simonetti. *Joaquim de Fiore: a vida, a obra e o pensamento*. Rio de Janeiro: Ágora da Ilha, 2002.

COMBY, Jean. *Para ler a história da Igreja: I. Das origens ao século XV* [1984]. Trad. br. Maria Stela Gonçalves, 2. ed. São Paulo: Loyola, 1993.

COSTESKI, Evanildo. *Fé, sentimento e violência*. Argumentos, Fortaleza, v. 8, n. 15, p. 59-71, jan./jun. 2016.

CRESCENZO, Luciano De. *Storia della filosofia medievale*. Milano: Oscar Mondadori, 2002.



CRESPI, Franco. *A experiência religiosa na pós-modernidade* [1997]. Trad. br. Antonio Angonese, Bauru: EDUSC, 1999 (Filosofia e política).

DEPOORTERE, Frederick. *Christ in postmodern philosophy: Gianni Vattimo, René Girard, and Slavoj Zizek*. New York: T & T Clark, 2008.

DOBRORUKA, Vicente. *Considerações sobre o pensamento trinitário de Joaquim de Fiore*. Múltipla, Brasília, v. 6, n. 8, p. 9-27, jul. 2000.

DUQUE, João Manoel Correia Rodrigues. *Devotio postmoderna: da cibergnose à compaixão*. In.: QUEIROZ, José J.; GUEDES, Maria Luiza; QUINTILIANO, Angela Maria Lucas (orgs.). *Religião, modernidade e pós-modernidade: interfaces, novos discursos e linguagens*. Aparecida: Ideias & Letras, 2012.

FALBEL, Nachman. *São Bento e a ordo monachorum de Joaquim de Fiore*. Revista USP, São Paulo, v. 30, n. 39, p. 273-276, jun./ago. 1996.

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

FIGUEIRA, Eulálio Avelino Pereira. *Por uma superação da epistemologia tradicional no campo da religião a partir do pragmatismo de Richard Rorty*. In.: QUEIROZ, José J.; GUEDES, Maria Luiza; QUINTILIANO, Angela Maria Lucas (orgs.). *Religião, modernidade e pós-modernidade: interfaces, novos discursos e linguagens*. Aparecida: Ideias & Letras, 2012.

FIGURE, Gioacchino da. *Il saltério a dieci corde*. Roma: Viella, 2004.

GIORGIO, Giovanni. *Il pensiero di Gianni Vattimo: L'emanzipazione dalla metafisica tra dialettica ed ermeneutica*. Milano: FrancoAngeli, 2006.

GIVONE, Sergio. *Voz y disidencia: la configuración del espíritu filosófico europeo entre los siglos XIX y XX*. Trad. esp. Carolina del Olmo e César Rendueles, Madrid: Akal, 2001.

GUARINO, Thomas G. *Vattimo and theology*. London; New York: T & T Clark, 2009.

HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (orgs.). *Dicionário de Paulo e suas cartas* [1993]. Trad. port. Bárbara Theoto Lambert, 2. ed. São Paulo: Paulus/Vida Nova/Loyola, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica* [1953]. Trad. br. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969 (Biblioteca tempo universitário, v. 1).

\_\_\_\_\_. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. In.: Conferências e escritos filosóficos. Trad. br. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os pensadores, v. XLV).

\_\_\_\_\_. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. In.: Sobre a questão do pensamento. Trad. br. Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009 (Textos filosóficos).

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo* [1986]. Trad. br. Marcia Sá Cavalcante Schuback, 7. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: São Francisco, 2006 (Pensamento humano).

HENRY, Carl F. H. (org.). *Dicionário de ética cristã* [1973]. Trad. port. Elizabeth Gomes, São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

IRITANO, Massimo. *Gioacchino da Fiore: attualità di un profeta sconfitto*. Catanzaro: Rubbettino, 2015 (Zonafranca, v. 21).

LUBAC, Henri de. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore: I. De Joaquín a Schelling* [1981]. Trad. esp. Julio H. Martín de Ximeno, Madrid: Encuentro, 2011 (Religión, v. 441).

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna* [1979]. Trad. br. Ricardo Corrêa Barbosa, 15. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2013.

\_\_\_\_\_. *Entrevista con Jean-François Lyotard*. A Parte Rei, Espanha, n. 49, p. 1-10, 13 dez. 1986 (publicação de jan. 2007). Entrevista concedida a Teresa Oñate.

\_\_\_\_\_. *O pós-moderno explicado às crianças: correspondência 1982-1985* [1986]. Trad. port. Tereza Coelho, 2. ed. Lisboa: Dom Quixote, 1993.

MAIA, Antonio Glaudenir Brasil. *A dimensão ética da ontologia da atualidade de Gianni Vattimo*. 2010. 196 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

\_\_\_\_\_. *Dialética, diferença e pensiero debole em Gianni Vattimo*. Argumentos, Fortaleza, v. 7, n. 14, p. 36-50, jul./dez. 2015.

\_\_\_\_\_. *O fenômeno do retorno da religião e a questão da secularização: uma leitura a partir da reflexão de Gianni Vattimo*. In.: MAIA, Antônio Glaudenir Brasil; OLIVEIRA, Geovane Paulino (Orgs.). *Filosofia, religião e secularização*. Porto Alegre: Fi, 2015 (Filosofia & Interdisciplinaridade, v. 24).

MANTOVANI, Mauro. *Gioacchino da Fiore nel pensiero di Gianni Vattimo*. Florenzia, San Giovanni in Fiore, n. XVIII-XIX, p. 1-15, 2004/2005.

MARDONES, José Maria. *Síntomas de un retorno: la religión en el pensamiento actual*. Santander: Sal Terrae, 1999 (Presencia social, v. 22).

MARTINEZ, Salvatore. *Gioacchino da Fiore* [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <elvisroliveira@hotmail.com> em 7 mai. 2016.

MCGINN, Bernard. *L'abate calabrese: Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale*. Genova: Marietti, 1990 (Opere di Gioacchino da Fiore, v. 2).

MOTA, Maurício Sandro de Lima. *A verdade frágil: Gianni Vattimo, leitor de Nietzsche e Heidegger*. Campina Grande: EDUEPB, 2013 (Subtractum).

MOTTU, Henry. *La manifestazione dello Spirito secondo Gioacchino da Fiore: ermeneutica e teologia della storia secondo il “Trattato sui quatro Vangeli”* [1977]. Trad. ita. Roberto Usseglio. Genova: Marietti, 1983 (Dabar, v. 6).

NEWHEISWER, David. *Conceiving transformation without triumphalism: Joachim of Fiore against Gianni Vattimo*. The Heythrop Journal, n. 52, p. 1-13, mai. 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência* [1882]. Trad. br. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das letras, 2011 (Coleção das obras de Nietzsche).

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. br. Mário da Silva, 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos: ou como filosofar com o martelo*. Trad. br. Marco Antonio Casa Nova, Rio de Janeiro: Reluma Dumará, 2000.

NOVALIS, Friedrich Von Handenberg. *La cristiandad o Europa* [1826], Trad. esp. Lorena Díaz González, Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009 (Pequeños grandes ensayos).

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Antropologia filosófica contemporânea: subjetividade e inversão teórica*. São Paulo: Paulus, 2012 (Filosofia).

\_\_\_\_\_. Prefácio. In.: MONTENEGRO, João Alfredo Montenegro. *O cristianismo no pensamento de Gianni Vattimo*. Fortaleza: Expressão, 2012.

PAREYSON, Luigi. *Verdade e interpretação* [1971]. Trad. br. Maria Helena Nery Garcez e Sandra Nevez Abdo. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (Biblioteca universal).

PECORARO, Rossano. *Nilismo e (pós)modernidade: introdução ao “pensamento frado” de Gianni Vattimo*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

RATZINGER, Joseph (Bento XVI). *A teologia da história de São Boaventura*. Trad. port. Maria Manuela Brito Martins. Porto: Editorial Franciscana, 2010.

REEVES, Marjorie. *The influence of prophecy in the later middle ages: a study in joachimism*. New York: Oxford University Press, 1969.

ROCHA, Alessandro Rodrigues. *Filosofia, religião e pós-modernidade: uma abordagem a partir de Gianni Vattimo*. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.

RÖMER, Margot. *La transestética postmoderna*. Caracas: Fundación Banco Mercantil; Universidad Católica Andrés Bello, 2003.

RORTY, Richard. *Habermas and Lyotard on postmodernity*. In.: *Essays on Heidegger and others*. New York: Cambridge University Press, 1991.

ROSSATTO, Noeli Dutra. *Hermenêutica e profecia: Joaquim de Fiore na leitura de Vattimo*. Aporía, Santiago de Chile, n. especial, p. 34-48, 2016.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica medieval: a compreensão espiritual de Joaquim de Fiore*. Trans/Fom/Ação, Marília, v. 35, n. especial, p. 99-118, 2012.

\_\_\_\_\_. *Joaquim de Fiori: Trindade e nova era*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004 (Filosofia, v. 173).

RUCQUOI, Adeline. “*No hay mal que por bien no venga*”: Joaquín de Fiore y las esperanzas milenaristas a fines de la Edad Media. Clío & Crímen, Durango, n. 1, p. 217-240, 2004.

SALES, Omar Lucas Perroux Fortes de. *A teologia trinitária da revelação na história proposta por Bruno Forte: perspectivas do diálogo com o niilismo contemporâneo de Gianni Vattimo*. 2012. 192 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2012.

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

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica: arte técnica da interpretação* [1959]. Trad. br. Celso Reni Braidão, 10. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: São Francisco, 2015 (Pensamento humano).

SCOPINHO, Sávio Carlos Desan. *Filosofia e sociedade pós-moderna: crítica filosófica de Gianni Vattimo ao pensamento moderno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004 (Filosofia, v. 174).

SOUSA, Ronaldo José de. *Carisma e instituição: relações de poder na Renovação Carismática Católica*. Aparecida: Santuário, 2005.

STROPPIA, Claudio. *La città degli angeli: il sogno utopico di Fra Giocchino da Fiore*. Catanzaro: Rubbettino, 2004.

SÜTZL, Wolfgang. *Emancipación o violencia: pacifismo estético en Gianni Vattimo*. Barcelona: Icaria Editorial, 2007.

TEIXEIRA, Evilázio Borges. *A fragilidade da razão: pensiero debole e niilismo hermenêutico em Gianni Vattimo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005 (Filosofia, v. 191).

TRONCARELLI, Fabio. *Giocchino da Fiore: la vita, il pensiero, le opere*. Roma: Città Nuova, 2002.

URDANIBIA, Iñaki. *Lo narrativo en la posmodernidad*. In.: VATTIMO, Gianni; et. al. *En torno a la posmodernidad* [1990]. Trad. esp. Luis de Santiago, Barcelona: Anthropos, 1990 (Hermeneusis, v. 9).

VAZ, Henrique C. de Lima. *Raízes da modernidade: escritos de filosofia VII*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002 (Filosofia, v. 55).

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. br. José Marcos Mariani de Macedo, São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Ciência e política: duas vocações*. Trad. br. Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota, São Paulo: Cultrix, 2011.

ZABALA, Santiago. *Being is conversation: remains, weak thought, and hermeneutics*. Aurora, Barcelona, n. 12, p. 93-104, nov. 2011.

\_\_\_\_\_. *The remains of being: hermeneutic ontology after metaphysics*. New York: Columbia University Press, 2009.

\_\_\_\_\_. *Weakening Philosophy: Essays in honour of Gianni Vattimo*. London: Mc Gill-Queen's University Press; Montreal Kingston, 2007.