

Acreditar em acreditar com Gianni Vattimo¹

Believe in believing with Gianni Vattimo

*Léa Freitas Perez**

Resumo

O texto apresenta o argumento nuclear de Gianni Vattimo acerca da religião na contemporaneidade, tal como desenvolvido em “Acreditar em acreditar”, pautado num pensamento fraco, pós-metafísico, interpretando o significado da mensagem do cristianismo através do conceito de kenosis (encarnação de Deus em seu filho, o Cristo salvador) como evento de enfraquecimento (leia-se secularização).

Palavras-chave: *Vattimo. Religião. Acreditarem acreditar. Nihilismo.*

Resumé

Le texte présente l'argument nucléaire de Gianni Vattimo sur la religion dans la contemporaine tel que développé dans Croire en croire, basée sur une pensée faible, post-métaphysique, ou l'interprétation de la signification du message du christianisme est faite à travers du concept de la kénose (l'incarnation de Dieu en son fils, Christ, le Sauveur) comme un événement de faiblesse (lire la sécularisation)

Mots-clés: *Vattimo. Religion. Croyez croire. Nihilisme.*

¹ Recebido em: 21/03/2012. Aprovado em: 23/07/2012.

* Dr. em Antropologia pela Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, professora associada da UFMG, Belo Horizonte, e-mail: leafreitasperez@gmail.com

*Um texto exige que se o reconstrua.
O texto só vive se em contato
com outro texto.*
Bakhtin

*É no cristianismo que encontro o
“texto” original daquela transcrição
que é a ontologia débil, à qual, muito
provavelmente, cheguei porque partia
dessas raízes*
Vattimo

I

O objetivo deste texto é apresentar o argumento nuclear de Gianter시오 Vattimo, mais conhecido como Gianni Vattimo, acerca da religião na contemporaneidade, tal como desenvolvido em *Acreditar em acreditar* (1998), pautado num pensamento fraco, pós-metafísico, interpretando o significado da mensagem do cristianismo através do conceito de *kenosis* [encarnação de Deus em seu filho, o Cristo salvador] como evento de enfraquecimento [leia-se secularização].

É importante frisar que o texto foi-me encomendado pelo saudoso Flávio Pierruci, que teve a genial ideia de montar uma mesa redonda cujo espírito era ir além de nossas estreitas [e muitas vezes tacanhas, acrescento eu] fronteiras disciplinares e acolher como quem chega de fora um autor cujo pensamento põe em ação dispositivos conceituais distintos do nosso próprio movimento de pensar. Assim, tentado manter-me fiel ao espírito da mesa na qual o texto foi apresentado, convém declarar/confessar como cheguei a Vattimo. Como da antropologia fui para a filosofia.

Sou tida e havida, e isto tanto pode ser tanto uma crítica/acusação quanto um elogio, muito mais a primeira situação

do que a segunda, creio eu, como pós-moderna. E como tal, obcecada em pensar as relações entre tradição e modernidade, em situar a proveniência e a ancoragem logo-fonocêntrica e onto teológica de nossos modos de pensar e de agir em coletividade, e isso desde a ótica da religião, mais ainda das diferentes epifanias do sagrado, com ênfase na propriedade que o sagrado tem de colocar coisas e/ou ideias e pessoas antes separadas em contiguidade, criando um amplo campo de possibilidades de expressões/modulações religiosamente informadas. Implica levar em consideração que o sagrado não atua de modo teleológico, mas, ao contrário, enfatiza experiências lúdicas, hedonistas e hibridizantes, em plena sintonia com o espírito da época. Grande problema para a antropologia em sua clássica e fundante ancoragem cartesiano-hegeliana, que toma a si a tarefa de transformar as representações nativas [ideias obscuras e confusas] em conhecimento [ideias claras e distintas], exorcizando de seu horizonte compreensivo e de seu *telos* explicativo “os valores [humanos, muito humanos]”, de modo a “substituí-los por uma lei interna de organização [formal]” [Bastide, 1970, p. 57]. Assim, por esse gesto, o equívoco, os abismos, as vertigens do símbolo, as tentações dos sentimentos coletivos desaparecem. Mecanismo de defesa contra o irracional, “mais exatamente contra a irrupção possível do sagrado” [Bastide, 1970, p. 58].

Bem, foi nessa discussão que encontrei e me encantei com Vattimo. Inicialmente com *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna* [Vattimo, 2002]. Sua reflexão sobre o fim da modernidade (na companhia de Nietzsche e de Heidegger, seus dois grandes interlocutores) e a interpelação que faz a antropologia a partir de sua afinidade/vocação hermenêutica e de seu pendor metafísico, seduziram-me desde logo. Só mais tarde, e como desdobramento, é que comecei a ler sua reflexão sobre religião, e desde sua relação

de afinidade, e *double bind* com outro personagem desta mesa, Derrida². Outra relação de sedução avassaladora³!

Como diria Lévi-Strauss, Vattimo é bom para pensar. Sua escritura solicita a reflexão sacudindo-a, desconstruindo verdades e certezas arraigadas em nossos modos habituais de pensamento. Incita uma relação de leitura que não implica simples identificação e/ou confirmação. Absolutamente não! Faz valer a ideia de Bakhtine, segundo a qual, a tarefa da compreensão “não deve excluir a possibilidade de uma modificação de seu próprio ponto de vista”, uma vez que “a palavra do outro deve se transformar em minha-estrangeira [ou em estrangeira-minha]. Distância [exotopia] e respeito” [apud. Amorim, 2001, p. 192]. Pensamento fraco, como forma particular de niilismo, eis o ponto em Vattimo e o começo de meu encantamento com ele⁴. O niilismo, tomado em sua positividade, nada mais é do que o enfraquecimento das categorias caras ao pensamento onto teológico, logofonocêntrico e etnocêntrico em sua variante ocidental moderna, da qual a antropologia é produto e tributária⁵. Fim da metafísica ocidental e de seu projeto de reduzir o mundo à objetividade mensurável. Gritaria para os que acreditam em toda forma de

² Li *Acreditar em acreditar* em 2007 e fiquei de tal modo entusiasmada com as possibilidades heurísticas que ele abria que, durante as XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, realizadas nesse mesmo ano em Buenos Aires, conversei com Flávio a respeito. Desconfio que essa tenha sido a razão de ele generosamente se lembrar de mim quando da organização da mesa na ANPOCS.

³ Como já mencionei em outro lugar, *double bind* [duplo vínculo], proposto por Gregory Betenson em 1956, refere-se à existência de injunções paradoxais [aporéticas], dupla postulação. Uso aqui na sua acepção derridiana, que remete ao senso mesmo da diferença e da indeterminação no que tange à solução e ao fechamento de uma questão de pensamento. Em uma só palavra: “indecidibilidade” (Perez, 2011, p. 23, nota 4).

⁴ O niilismo de que trata Vattimo é aquele que assume em toda sua radicalidade a conversão da verdade em fábula sem transcendência.

⁵ Para Vattimo, “a positividade, no sentido da factividade, da eventualidade”, ou seja, “a criaturalidade” constitui “o conteúdo essencial da experiência religiosa”. Diz ele, ainda, que “prestar justiça à significação da experiência do regresso significará pois, em primeiro lugar, permanecer no horizonte deste duplo sentido da positividade; a criaturalidade, como historicidade concreta e perfeitamente determinada; mas, reciprocamente, a historicidade como proveniência de uma origem, que, enquanto não metafisicamente estrutural, essencial, tem igualmente todos os traços da eventualidade e da liberdade” (Vattimo, 2000, p. 102). Para uma impressionante cartografia da proveniência e ancoragem da antropologia nos quadros da modernidade ocidental ver, entre outros: Affergan (1987) e Foucault (1966).

fundamento (do ser como estrutura eterna, e como objetividade, da realidade como empiricidade absoluta, enfim como ente, de representação, essa tão cara à ortodoxia antropológica etc.). Fim do sono no jardim feliz! Entrada no humano, demasiadamente humano mundo do ser na hi[e]stória⁶. Enfraquecimento do ser, mergulho no efêmero, pós-modernidade para quem não teme o tropo! Um convite/solicitação/incitamento a pensar uma antropologia que, na contra mão do senso comum do populismo antropológico em vigência, configura-se desprovida de pautas normativas e nominativas, que se reintegra à banalidade, ao cotidiano e ao jogo do porvir... sobretudo de uma antropologia que busque ultrapassar (tal como genialmente nos propõe Otávio Velho, fazendo uma vigorosa aproximação entre antropologia e teologia, tal como Vattimo faz entre filosofia e teologia) sua ancoragem apofática, isto é, “a busca do reconhecimento empírico daquilo que na verdade já é pressuposto teoricamente”, por uma busca catafática, “baseada em afirmações positivas”, com o intuito de atingir “um *homo absconditus* na antropologia” e nele “buscar as suas próprias manifestações, as “homofanias” (em correspondência às manifestações de Deus, as teofanias)⁷. Ou, mais eruditamente – para não misturar o grego e o latim e para nos aproximarmos do próprio nome da disciplina – buscar as “*antropofanias*”. Antropofanias que uma antropologia apofática pode explorar e experimentar, em direção diferente à de uma antropologia - catafática - que se confunda com o imediatamente dado tomado como auto evidente (como no populismo antropológico) ou com as construções conceituais,

⁶ Como já disse em outro lugar, “o termo história é grafado propositadamente hi[e]stória para ressaltar o *double bind* que o tropo comporta e solicita como fato e artefato histórico, como evento e acontecimento socioantropológico, como real factual e construção imaginária e/ou discursiva” (Perez, 2011, p. 23, nota 4).

⁷ Cabe lembrar que, muito embora, tal como assinalou um dos pareceristas deste texto, Vattimo possa ser acusado, e tratar-se-ia de uma “acusação é frequente” de “ser uma espécie de teólogo, tentando ainda defender a viabilidade do cristianismo no mundo (Europa) contemporâneo”, a questão me parece ser mais delicada e complexa, uma vez que nos termos do pensamento fraco a teologia tanto abandona seu pendor metafísico, como torna-se uma via como qualquer outra para acreditar em acreditar, já que trata-se de uma abordagem filosófica das Escrituras, que parte, como se verá mais adiante, da morte do fundamento absoluto, do ser como fundamento e da realidade como fundamento último.

restituindo a “chama das coisas” para “retornar e desenvolver o conhecimento no sentido da intimidade, comunhão, integridade e participação associado ao ato nupcial: o tal do “conhecimento no sentido bíblico” (Velho, 2006, p. 7, 14, 15).

Em suma: o que encanta no pensamento/proposição/reflexão de Vattimo sobre a experiência religiosa pós-moderna é que ele a liberta de sua carga metafísica, onto-teológica, logo-fonocêntrica, instaurando-a no *double bind* do acreditar em acreditar, relançando o *religare* (próprio ao religioso) à experiência singular do homem ordinário, que somos todos e cada um de nós, na escuta de uma mensagem de amor e de respeito, logo de partilha e de comunhão. Experiência antropológica em seu sentido mais estrito, muitas vezes esquecida pelos próprios antropólogos.

II

Para começar, alguns dados biográficos e bibliográficos.

Gianni Vattimo nasceu em 04 de janeiro de 1936 em Turim, sob o signo de capricórnio, regido por Saturno, o deus do tempo, o grande senhor do karma.

Discípulo de Luigi Pareyson, graduou-se em filosofia em Turim, em 1959⁸. Especializou-se em Heidelberg com Karl Löwith e Hans-George Gadamer, cujo pensamento introduziu na Itália⁹.

⁸ Pareyson foi também professor de Umberto Eco e de Mario Perniola. Sua obra está ligada à filosofia da existência, à hermenêutica, à filosofia da religião e à estética. Temas caros a Vattimo. Foi um crítico do idealismo alemão, dedicando-se particularmente a avaliar as consequências da queda do sistema hegeliano, tal como conduzida por Kierkegaard. Seu foco era o papel e o lugar da pessoa no seio da existência, o que inclui um vínculo essencial com a divindade.

⁹ Löwith, aluno de Heidegger, se filia à grande tradição cética e seu pensamento se articula em torno da liberdade do espírito. Seu ponto era levar o pensamento para além das vias tradicionais e ver como a filosofia de Hegel e de Marx alimentou a filosofia existencial e como conduziu do humanismo ao niilismo (questão central em Vattimo). Especialista em Nietzsche (fonte de inspiração fundamental para Vattimo), tomava a ideia do eterno retorno para pensar a continuidade da história e para integrá-la ao mundo da existência humana, visto como um universo desprovido de fim e sem Deus (questão retomada em *Acreditar em acreditar*). O longo Hans-George Gadamer morreu com 102 anos (vida longa a todos nós!), é o mais importante teórico da hermenêutica, para a qual deu um enfoque ontológico.

As marcas desses ilustres professores são presenças vivas no pensamento de Vattimo.

Heiddeger, Nietzsche, Pareyson e Sergio Quinzio são seus principais interlocutores¹⁰.

Em 1964, tornou-se professor de estética na Universidade de Turim e, a partir de 1982, de filosofia teórica. Ensinou, na condição de professor visitante, em várias universidades dos Estados Unidos da América do Norte.

Uma faceta da produção intelectual de Vattimo que merece destaque é a sua produção jornalística. Não somente torna a filosofia assunto de jornal, mas também assunto cotidiano, sem contudo banalizá-la. Em seus artigos de jornal realiza, como bem observa Raquel Paiva (prefaciadora de *A tentação do realismo*), “uma acurada cartografia da quotidianeidade [que] não se aparta dos seus conceitos mais caros e fundadores, como o *pensiero debole* ou mesmo a sua ‘hermenêutica niilista’” (Vattimo, 2001, p. 12)¹¹.

¹⁰ Teólogo e especialista em exegese bíblica, Quinzio pensa e vive a experiência da fé como risco supremo no senso de que “confiar numa promessa de salvação significa o mesmo que suspender a própria vida sobre um abismo” (apud Crespi, 1999, p. 56). Sua visão da salvação me parece afinar-se perfeitamente com esses tempos de incerteza em que vivemos. Para ele, com a modernidade, a revelação cristã deixa de ser concebida como certeza total, como verdade absoluta e definitiva, ancorada em fórmulas perenes. Passa a ser pensada “como a mais radical confutação do ser humano em sua pretensão de possuir um conhecimento absoluto pelo fato de ser racionalmente necessário”. A “verdade de Deus se revela cada vez mais claramente paradoxal, não podendo ser decidida pela evidência ou por dedução”. Vale dizer que a experiência moderna da crise da religião e do niilismo que acompanha a secularização configura-se como possibilidade de aproximação do significado mais profundo da encarnação e morte do Cristo e de nossa tragédia existencial individual (apud Crespi, 1999, p. 57).

¹¹ Não me parece vão mencionar que um certo segmento do mundo intelectual brasileiro tem verdadeira ojeriza dos meios de comunicação, atacando vigorosamente quem deles participa. Na antropologia é célebre o caso de Roberto Da Matta, que não teve medo que tomar o boi pelos chifres e que nos últimos anos do trecho de sua vida pessoal, marcada por mortes e por doenças, tem dado forma a crônicas de jornal (Estado de São Paulo, O Globo e Jornal da Tarde) sua magistral reflexão sobre o Brasil, num viés assumidamente literário, sem descurar de uma vigorosa ancoragem conceitual. Como ele mesmo diz, com as crônicas, ensaia “pela primeira vez de modo mais franco e aberto, a tentativa de alinhar alguns fatos num fio literário”. Trecho da vida, ainda segundo ele, que “tem revelado que cabe a nós, humanos, dar sentido – como homens entre homens, como dizia Sartre – a todos (e eu repito todos!) os acontecimentos que constituem e dão fundamento às nossas trajetórias” (Da Matta, 2009, p. 12). Flávio foi outro pioneiro na sociologia a fazer do jornal um meio de divulgação do conhecimento produzido na academia.

Três traços pessoais são fundamentais em sua reflexão: a assumida homossexualidade, a formação cristã e a militância política comunista.

Transitou por diferentes partidos, foi candidato à prefeitura de uma pequena cidade calabresa e membro eleito do parlamento europeu. Foi membro na juventude da Ação Católica. Mais recentemente aderiu à Igreja Valdense¹².

Em entrevista declarou diante da pergunta de como poderia ser cristão, assumindo-se comunista, homossexual e defensor do niilismo e da secularização: “Sou cristão e tudo isso, sem muitos conflitos. É evidente que não sou homossexual por ser cristão. Mas se sou comunista, sou-o apenas porque sou cristão”¹³.

Declara ainda que se aproximou de Nietzsche e de Heidegger por causa de suas posições cristãs e que durante muito tempo se considerou “cristão de esquerda”, mas que seu “problema de cristão” é que a igreja o escandaliza porque cria-lhe obstáculos a crer. Aqui um ponto que me parece fundamental: o *double bind* e a refração entre sua experiência individual singular e a experiência coletiva mais geral. Mais adiante volto a esse ponto.

Sobre a adesão à Igreja Valdense e do pretense abandono do catolicismo diz:

Nunca acreditei que devia abandonar a Igreja Católica. A ideia de converter-me do catolicismo ao luteranismo não me passa nem pela antecâmara do cérebro. [...] Aproximei-me só porque a Igreja Valdense aceita bem os homossexuais. [...] a Igreja Católica tratou-me sempre como uma ovelha negra.

¹² Reza o mito de origem da Igreja que Pedro Valdo (rico comerciante e banqueiro de Lyon) nunca havia pensado em Deus até o dia em que um de seus convidados morreu repentinamente numa festa por ele promovida. Foi quando viu sua grande necessidade de salvação e converteu-se a Cristo. Tornou-se estudioso das Escrituras até que, em 1173, vendeu quase todos os seus bens e saiu pregando o Evangelho. Os valdenses tentaram acomodar-se ao sistema vigente na Igreja Católica, mas já em 1184 foram excomungados. O grupo passou a ser visto como uma “seita” que ficou conhecida como “Os pobres de Lyon”. Os valdenses pregavam contra a opulência e o luxo da hierarquia eclesiástica e afirmavam o direito de cada fiel de ter a Bíblia em sua própria língua, sendo somente ela a fonte de toda autoridade eclesiástica. Em termos de doutrina seguiam a simplicidade que acreditavam ser o padrão do Novo Testamento.

¹³ Entrevista na Universidade do Porto em março de 2008. Disponível na versão eletrônica da revista *Religare*.

Sobre seu itinerário religioso diz:

Dos 15 aos 25 anos, eu ia à missa todos os dias, comungava, recitava o breviário, era um pequeno padre. Quando estive na Alemanha a estudar, praticamente deixei a prática religiosa: o meu compromisso religioso estava muito ligado à luta político-religiosa italiana. A experiência católica dos jovens na Itália dos anos 50-60 era mais político-religiosa que mística. Agora também pratico pouco, porque me conhecem, sabem os meus hábitos, perguntam “o que quer aquele?” Mas gostaria de frequentar mais a igreja, os sacramentos...

III

O tema da mesa, a religião hoje, outras leituras, outras ideias, cai como uma luva para Vattimo, pois é exatamente isso que ele faz.

Sobre sua proposição filosófico-existencial acerca do lugar e da função (se função existe, bem entendido) da religião nos tempos que correm diz:

A minha inspiração religiosa-política inspirou uma filosofia atenta aos problemas da sociedade. O meu é um ‘pensamento fraco’ que pensa a história da emancipação humana como uma progressiva redução da violência e dos dogmatismos e que favorece a superação daquelas estratificações que deles derivam (Vattimo, 2001, p. 49).

Credere di credere (1996), *Dopo da cristinaità: per un cristenismo non religioso* (2002) e *Il futuro della religione: carità, ironia, solidarietà* (2005, diálogo com Rorty) podem ser tomados, pelo menos é desse modo que o faço, como uma trilogia na qual Vattimo trata do tema da religião na contemporaneidade, interpretando o significado da mensagem do cristianismo através do conceito de *kenosis* (encarnação de Deus em seu filho, o Cristo salvador) como evento de enfraquecimento (leia-se secularização). A essa trilogia pode ser acrescentado *La*

religion (1996), resultado do seminário de Capri que, reuniu, em 1992, na referida cidade italiana, um seleto grupo de intelectuais e de amigos (Jacques Derrida, Eugênio Trías, Aldo Gargani, Vincenzo Vitiello, Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer) para discutir o renascer da religião na contemporaneidade.

Acreditar em acreditar, Depois da cristandade – por um cristianismo não religioso, O futuro da religião: caridade, ironia, solidariedade, mais do que títulos de livros são o que se poderia chamar de fórmula/programa da proposição/pensamento de Vattimo sobre a religião na contemporaneidade. Com todo o risco do reducionismo proveniente da síntese, pode-se dizer, jogando com os tropos, que se trata de uma filosofia cristã da pós-modernidade, ou uma filosofia pós-cristã da modernidade, o que vem a ser, se não me engano, o outro nome da transfiguração pós-cristã da irreligiosidade, termos que me foram propostos pelo caríssimo coordenador da mesa.

Da complexa tessitura da reflexão/proposição de Vattimo sobre a religião na contemporaneidade, por uma questão de economia e de estratégia textual, vou destacar apenas quatro pontos, aqueles que mais de perto me tocaram e que me parecem se implicar mutuamente e que são tratados por ele em *Acreditar em acreditar*, livro que tomo como guia neste texto¹⁴:

- 1) sua tese nietzschiano-heideggeriana sobre o *double bind* secularização e religião; modernidade e niilismo;
- 2) sua afetação pelo tema;
- 3) a religião como retorno e o retorno da religião;
- 4) acreditar em acreditar [ou sua variante brasileira crer que se crê] como fórmula e como prática da experiência religiosa contemporânea, pós cristã e não religiosa.

A tese articula três planos: a consideração da “modernidade como consumação final da crença no ser e na realidade enquanto dados objetivos que o pensamento deveria limitar-se a contemplar para se conformar às suas leis” (AA, p.19); da secularização como característica da história do Ocidente moderno e como fator

¹⁴ AA doravante designa *Acreditar em Acreditar* nas referências bibliográficas.

interno ao cristianismo, pois ligada positivamente ao sentido da mensagem de Jesus [AA, p. 32]; do niilismo como resultado e como sentido da história do ocidente [AA, p. 22], uma vez que a história da modernidade é a história do debilitamento e da dissolução do ser (da metafísica) [AA, p. 32].

○ núcleo da reflexão de Vattimo parece-me corresponder exatamente ao ponto chave em toda e qualquer discussão sobre religião na contemporaneidade, qual seja: o retorno da religião e a religião como retorno, pois como mostra em “O vestígio do vestígio”, seu texto para o seminário de Capri, “a religião é experimentada como um retorno, como um vestígio adormecido, pois o retorno é o aspecto essencial da experiência religiosa [Vattimo, 2000, p. 91]. Trata-se, portanto, de seguir os rastros desse vestígio em nossa experiência histórica.

○ argumento gira em torno da ideia de que existe uma relação fundamental de implicação entre o fim da metafísica e a doutrina cristã da *kenosis*¹⁵. O ponto é a relação de proveniência entre a herança cristã e o niilismo, entre a doutrina cristã da encarnação do filho de Deus e o anúncio de uma ontologia do debilitamento [AA, p. 27].

Pela encarnação em seu Filho, Deus se rebaixa, pois assume inteiramente a condição humana e, assim, perde a conotação terrifiante e violenta do Deus absoluto e do juiz ameaçador, que lhe era atribuída pela religião primitiva (atávica e natural). A mensagem cristã da caridade pode tornar-se a base para uma sociedade tolerante, uma vez que Deus (fundamento último), enfraquecido porque humanizado, logo despojado de sua onipotência original, aceita a possibilidade da própria derrota, abrindo espaço para a purificação da fé (fé pós-moderna) de qualquer segurança fácil e de qualquer conformismo entorpecedor. Assim, o mandamento supremo do Cristo, a *karitas* (o amor de Deus por suas criaturas), enquanto rejeição da violência, torna-se a base para a experiência religiosa contemporânea.

¹⁵ “Descobrir o nexa entre história da revelação cristã e história do niilismo quer dizer também, nem mais nem menos, confirmar a validade do discurso heideggeriano sobre a metafísica e o seu fim” [AA, p. 31].

Nos rastros de Heidegger, Vattimo afirma que a história da metafísica é a história do ser e de sua vocação niilista (AA, p. 26). Neste sentido, o niilismo é uma tradução da ideia de encarnação e o debilitamento/rebaixamento de Deus é o senso próprio da modernidade e da secularização. Lança a indagação de que a dissolução do sujeito que a cultura de massas opera, isto é, o debilitamento da individualidade do ente presente, é também (*et pour cause*) uma brecha, um além-clausura que prepara a saída da metafísica, sugerindo que nos perguntemos se essa inevitável dissolução, que também é o debilitamento das estruturas fortes da modernidade, não seria também uma oportunidade de “salvação, no sentido do mote evangélico: quem não perder a alma não a salvará”, o que evidencia as relações fundantes entre religião e modernidade, entre secularização e cristianismo (AA, p.45).

O que me parece encantador nesse argumento é que, vendo o brilho do além clausura, resgata a positividade da secularização, assumindo-a como “o processo de deriva que liberta a civilização laica moderna de suas origens sagradas” (AA, p. 32) e, ao fazê-lo, cria a possibilidade, via pensamento fraco, de a mensagem cristã ser pensada filosoficamente como o anúncio de uma ontologia do debilitamento que abre, por sua vez, a possibilidade para uma experiência religiosa não violenta e não absoluta. Em seus próprios termos: “o sentido ‘positivo’ da secularização, isto é, a ideia de que a modernidade laica se constitui também e, sobretudo como continuação e interpretação des-sacralizante da mensagem bíblica” (AA, p. 33).

Desde logo chama atenção, o que me encantou, obcecada que sou pelo tema, a escrita em primeira pessoa de AA, pois articula de modo exemplar e brilhante o sensível e o inteligível, temas caros à antropologia em sua vertente lévi-straussiana, trazendo a reflexão sobre religião para o plano do humano, demasiadamente humano e a filosofia para uma perspectiva reflexiva, hoje igualmente em voga na antropologia, mas geralmente equivocadamente tratada, uma vez que pouco ou

nada considera a proveniência, fundamental para Vattimo, como se verá na sequência.

A escritura na primeira pessoa evoca sua proveniência pessoal de cristão que “durante muito tempo”, diz na primeira frase de *AA*, levantava-se “cedo, para ir à missa, antes da escola, do escritório, das aulas na universalidade”, tanto porque “o tema da religião e da fé parece requerer uma escrita necessariamente ‘pessoal’ e comprometida; embora não seja essencialmente narrativa e talvez não tenha sempre muito claramente como referência um eu narrante-crente”. Assim, o tom pessoal e comprometido da primeira pessoa não se relaciona, como ele mesmo diz, a nenhuma “busca do tempo perdido” (*AA*, p. 7).

○ que me incita nesta escritura em primeira pessoa, tão mal compreendida em uma certa visão populista da antropologia, é que nela não há nada de saudosismo e de anacronismo. Muito menos de egocentrismo, do tipo canônico “estive lá, logo eu sei, e tenho autoridade para dizer quem eles [os nativos, travestidos de interlocutores no jargão politicamente correto] são e que, frequentemente, não sabem, para a suprema realização do antropólogo-profeta, detentor da palavra libertadora.” Dizer para o outro o que ele é, pressupondo que ele não saiba ou saiba pouco o que é, não pode ser mais onto-teológico, logofonocêntrico e etnocêntrico do que é.

○ tom pessoal e comprometido ultrapassa seu declarado “renovado interesse individual por este tema”; pois o que é decisivo é “pressentir um ressurgimento do interesse religioso no clima cultural em que me movo”, diz (*AA*, p. 8). Usa a experiência individual para ler os sinais dos tempos. Usa a refração do individual no coletivo, não tratando o individual como mera idiosincrasia, nem o coletivo como soma do individual, muito menos o coletivo como uma espécie de super orgânico e/ou estrutura [que me parece vir a ser o mesmo], como pode acontecer em algumas variantes da antropologia contemporânea às quais Marshal Sahlins, antropólogo com veia de historiador, atribui o “fracasso da imaginação antropológica”, que é, também

et por cause, o do “pensamento social ocidental”, que teima em observar as sociedades “através de um vidro esfumado, utilizando ‘modelos estatísticos’ *post facto*, que se satisfazem com a totalização dos efeitos das infinitas opções individuais e que depois fazem valer esses resultados empíricos como uma verdadeira ordem cultural. Ansiamos (diz ele) pelos “modelos mecânicos”, fornecidos pelas sociedades que sabem agir de acordo com relações prescritas, em vez de determinarem suas relações pelos modos de interação. Ficamos muito mais confortáveis com as lógicas aristotélicas de “estrutura social”, legadas por nossos doutores escolásticos: os grupos corporados e as normas jurídicas de um Radcliffe-Brown, arranjos organizados em caixinhas não-contraditórias e de comportamento não-problemático, um papel para cada *status* e cada qual em seu lugar determinado. Somos como fiéis no templo de Termino, deus das marcações de fronteiras (religião é isto ou aquilo, se relaciona deste ou daquele modo com a sociedade, ou antropologia é isto ou aquilo, por exemplo). Quando confrontados por pessoas que parecem criar suas regras em movimento (e isso me parece ser uma das características fundamentais do religioso na contemporaneidade), que fazem do fato social uma ficção frente a seus verdadeiros interesses (é exatamente isso a lógica do sincretismo religioso), lembramo-nos de nós mesmos e começamos a falar, misteriosa ou dialeticamente, de princípios antitéticos, de propriedades e tipos de causação. Um sistema, ou uma estrutura, (continua dizendo Sahlins) aparece enquanto “ideal” ou “ideológico ou ‘meramente simbólico’ (uma das possibilidades de reduzir o religioso a uma simples questão de foro íntimo ou a uma forma de falsa consciência, ou o simbólico como apanágio da definição de cultura, por exemplo); enquanto a vida, do modo como é vivida, é real, empírica ou prática. Temos dificuldade em imaginar que (e aqui vejo o ponto fundamental da indagação de Sahlins), no nível do significado, que é o nível da cultura, ser e ação sejam intercambiáveis. Para sermos mais exatos (avança ele), temos dificuldade de encontrar o lugar teórico para essa

ideia, apesar de reconhecemos e agirmos sobre ela durante nossas existências”. Em suma, diz Sahlins – com o que concordo integralmente – “o que quero assinalar é que, no nível do significado, sempre existe uma reversibilidade potencial entre tipos de ações e categorias de relações”. Vale dizer que “verbos significam tanto e tão bem quanto substantivos, e a ordem estrutural pode ser trabalhada tão bem em uma direção quanto em outra” (Sahlins, 1994, p. 45, 46, 47).

Muito embora a relação entre o individual e o coletivo, mais notadamente ainda, entre o indivíduo e a sociedade, seja o fundamento mesmo das ciências sociais, elas parecem ter imensa dificuldade em lidar com essa relação. No caso da religião mais ainda. Tudo se passa como se na experiência religiosa não houvesse de fato agência humana individual, tal como reza o credo da “religião como ópio do povo”, desconsiderando-se assim que, tal como nos ensinou Marcel Mauss, e que vamos encontrar ecos em Vattimo, em seu comentário acerca do “fenômeno da refração perpétua”, característico para ele da vida religiosa. Nosso venerando ancestral diz que “uma religião determinada não é senão uma espécie de abstração, de extrato convencional da vida religiosa de todos os adeptos” e que ela não se expande de modo uniforme entre todos os indivíduos. Cada adepto “refrata” a vida religiosa a seu modo, “sub-grupos” se formam, “mais ou menos estáveis, mais ou menos isolados”. Vale dizer que “a vida religiosa é contínua gestação, pois “a cada instante em uma dada religião, como em uma dada sociedade, se produzem correntes sociais determinadas, que marcam a queda ou o nascimento de uma ideia ou de uma prática”. Em suma, “a religião, como todos os fenômenos sociais, é um *constante devir*: o número de suas segmentações e suas procriações, frustradas e viáveis, é normalmente infinito” (Mauss, 1968, p. 99).

A pessoalidade narrativa trata a religião não somente como questão de atualidade, mas também de cotidiano e de sentimento. Trata-se de experiência, de “sensibilidade religiosa” que diz ele sentir à sua volta, ressurgindo, “na sua rigorosa

imprecisão e indefinibilidade” e carregada pela experiência da morte de pessoas queridas [AA, p. 8, 10].

Essa sensibilidade religiosa rigorosamente imprecisa e indefinível que vemos surgir próxima a nós, embora muitas vezes não a queiramos ver, justamente porque sua imprecisão e sua indefinibilidade assustam/apavoram nossos corações e nossas mentes profundamente modernos, corresponde ao “acreditar em acreditar” que, por sua vez, corresponde para Vattimo a seu reencontro niilista com o cristianismo, isto é, cristianismo como herança (proveniência) e como texto transcrito pela ontologia débil [AA, p. 24, 31].

Cristianismo paradoxalmente, *et comme il se doit*, reencontrado através de Nietzsche e de Heidegger, sob a forma do acreditar e em acreditar [Vattimo, 2004, p. 9]. Reconhecimento de uma herança, de uma proveniência, portanto de um dado solo histórico-teológico que se transfigura em uma experiência de enfraquecimento do ser, logo de disseminação da origem e de deriva do sentido.

Acreditar em acreditar, diz ele, é uma “apologia do crente não praticante” [AA, p. 66]. A expressão diz respeito a um episódio em que se entrecruzam o pessoal e o intelectual. Trata-se de uma ligação que fez, de um barulhento telefone público, a um antigo professor, Gustavo Bontadini, por conta de um concurso de cátedra e da necessidade de “falar da ‘baixa cozinha’ acadêmica”. Bontadi, nos conta, é “um grande expoente da filosofia católica ‘neoclássica’, aristotélico-tomista” [eta trem complicado, não? Assustador! Parece o Deus primitivo], com quem não falava há muito tempo, e com quem “não partilhava as teses teóricas, mas a quem estava ligado por afeto e admiração”. Desde logo, o professor quis desviar do tema, perguntando de repente a Vattimo, no começo da conversa, quando ainda estavam se cumprimentando, se, no fundo, ele [Vattimo] ainda acreditava em Deus. Respondeu “que pensava acreditar”, o que desde então diz parecer-lhe a melhor formulação das suas relações com a religião, a cristã católica em que cresceu e que

continua a ser seu ponto de referência quando pensa na religião [AA, p. 66].

Voltando ao caso do telefonema ao antigo professor, em *Depois da cristandade*, e mais uma vez articulando o plano de sua experiência de homem de seu tempo e de intelectual, anuncia o que considero o ponto chave para a compreensão da religião nos dias de hoje, o “ambíguo significado da fé”, “sentido profundamente marcado pela incerteza da opinião [Vattimo, 2004, p. 8, 9]. Diz que seu “pensamento é exemplar apenas no sentido em que nos referimos a ‘um exemplar’, a algo que corresponde a um grande número de objetos semelhantes como um automóvel de uma certa marca ou um modelo estatístico”, este último tão ao gosto de certos estruturalistas, que se autoconsideram guardiões fiéis no templo de Termino, como disse Sahlins, acima citado, eu diria guardiões cruéis, da herança de Lévi-Strauss [Vattimo, 2004, p. 8].

Sobre a complexidade paradoxal da expressão e das dificuldades de sua tradução em outras línguas comenta, na introdução de *Depois da cristandade*, que *credere* (em italiano) “tanto pode significar ter fé, convicção, certeza de alguma coisa, quanto opinar ou acreditar em algo com uma certa margem de incertezas”. Na expressão acreditar em acreditar, diz ele, o primeiro acreditar corresponde ao sentido da dúvida, ao passo que o segundo refere-se à fé, a convicção, a certeza [Vattimo, 2004, p.7]. Adentrando na labilidade paradoxal da expressão, comenta o quanto “é complicado colocar lado a lado os dois sentidos do verbo, já que, se simplesmente opino, penso, acredito, com alguma probabilidade de certeza e fé, a coisa toda se torna ambígua e suspeita” [Vattimo, 2004, p. 7].

No *post-scriptum* de AA, Vattimo volta ao tema da primeira pessoa, comentando a experiência de escrever “este livrinho edificante e autobiográfico [AA, p. 95]. Ao escândalo de um filósofo escrever na primeira pessoa rebate dizendo “que um discurso sobre religião, que não seja apenas uma investigação erudita, histórico-documental, só pode formular-se

deste modo”, pois somente assim pode-se “assumir o risco de um compromisso direto e pessoal em relação às experiências e conteúdos de que se fala” [AA, p. 94]. Mais ainda, e aqui ele lança uma potente provocação para nós, um tal modalização funciona como revelação da vacuidade do tom impessoal reinante, que esconde “uma espécie de hipocrisia moral, que a própria experiência religiosa deveria desmascarar e tornar inaceitável” [AA, p. 94].

Indo além, questiona a própria escritura canônica da filosofia que o retorno da religião provoca: “não só acidentalmente e por motivos estilísticos”, mas também “uma revisão do modo de formular o discurso filosófico, pelo menos tal como pensei e pratiquei até agora” [AA, p. 95-96]. Afetação pelo tema, diriam meus colegas antropólogos, que, no entanto, ainda insistem em manter sua autoridade escondida sob a capa do nós, ou do eles, advindo da dita observação de campo e de um olhar distanciado. Vattimo coloca o ponto que me parece central: o da escritura da experiência na/da experiência da escritura, única via heurísticamente potente em se tratando de religião e de antropologia.

No final de *AA* numa pérola escritural diz:

“Acreditar em acreditar”, no fundo, quer dizer um pouco tudo isto [está se referindo aos elementos nucleares de seu argumento: dissolução da metafísica; “experiência religiosa como sentimento de dependência, consciência de que a minha liberdade é iniciativa iniciada”; pensamento filosófico do ser como evento intrinsecamente orientado em sentido religioso; atitude religiosa não racionalizada; aceitação da existência de um certo grau de mito na vida pessoal que não tem que ser necessariamente traduzido em termos racionais; secularização da razão em nome da caridade]: talvez também apostar no sentido de Pascal, esperando vencer sem estar absolutamente certo disso. Acreditar em acreditar ou ainda: esperar acreditar [AA, p. 93].

Sobre *Acreditar em acreditar*, livro e fórmula, declara na mencionada entrevista:

Falo do retorno a um certo discurso religioso e da crise da metafísica. Já não há razões filosóficas para ser ateu. O cientismo é uma filosofia relativamente superada, o historicismo também. Estes dois grandes horizontes do ateísmo moderno já não contam... Então Deus não morreu? Quem o sabe? O Deus do teísmo, o Deus moral, garante da ordem natural do mundo, para mim morreu verdadeiramente, porque não precisamos dele. Quanto mais inventámos o pára-raios e a tecnologia, menos devemos rezar para que não nos caia um temporal em cima. Mas isto não quer dizer que o Deus cristão fosse esse Deus. Sempre pensei que Nietzsche, no fundo, era um pensador cristão, que decretava a morte do Deus metafísico¹⁶. O Deus metafísico foi sempre muito difícil de suportar mesmo para os cristãos – como se explica o pecado, a predestinação? O Deus de Jesus Cristo, para mim, ainda está vivo. Esse Deus que Nietzsche decretou como morto é o Deus em que a Igreja ainda crê? Até certo ponto, sim, no sentido de que esse Deus é o garante da ordem natural. Depende sempre da ideia de que na Bíblia está a verdade sobre a ordem natural do mundo. Provavelmente, não é assim: na Bíblia, está o convite à salvação da alma. Para saber como devo salvar a alma [não] tenho que saber se o sol está quieto ou gira... Nietzsche defende que Deus morreu depois de ter realizado o seu escopo: crer em Deus serviu para organizar uma sociedade ordenada e também para construir a ciência moderna, porque o monoteísmo é fundamental para pensar o mundo como sistema físico. Logo, este Deus já não servia.

Ultrapassando o plano redutor e francamente paroquial em que usualmente se põe a questão da fé e de seu retorno na contemporaneidade, e articulando o plano pessoal com a

¹⁶ Comentando a morte de Deus anunciada por Nietzsche, em *Depois da cristandade*, Vattimo, remarca, e isso me parece fundamental para o entendimento da religião na contemporaneidade, que um tal anúncio “não é tanto, ou principalmente, uma afirmação de ateísmo, como se ele estivesse dizendo: Deus não existe. Uma tese do gênero, a não-existência de Deus, não poderia ter sido professada por Nietzsche, pois do contrário a pretensa verdade absoluta que esta encerraria ainda valeria para ele como um princípio metafísico, como uma “estrutura” verdadeira do real que teria a mesma função do Deus da metafísica tradicional. Onde quer que haja algo absoluto, mesmo que seja a afirmação da não-existência de Deus, ainda existe sempre a metafísica, ou seja, justamente aquele Deus que Nietzsche acredita ter descoberto que é supérfluo. Enfim, a morte de Deus significa para Nietzsche que não há um fundamento definitivo, e nada mais” (Vattimo, 2004, p. 9). Impossível ser tão simples e ao mesmo tempo tão avassalador, pois nos remete inapelavelmente para o humano, demasiadamente humano do ser no tempo (leia-se no século). Morte de Deus, o outro nome da secularização.

reflexão filosófica, e que se relaciona ao quarto ponto que quero destacar, diz que a questão da fé não é “qualquer coisa que se proponha de novo”, pois é “constitutivo da problemática religiosa justamente o fato de ela se sempre o retomar de uma experiência de algum modo já feita”, o que equivale a dizer que “nenhum de nós, na nossa cultura ocidental – e se calhar em qualquer cultura – começa do zero na questão da fé religiosa”, ecoando o fenômeno da refração nos termos de Mauss [AA, p. 8].

Como já mencionei: trata-se de retorno da religião e da religião como retorno. Retorno entendido como proveniência de um núcleo de conteúdos de consciência esquecidos, recusados, mas não necessariamente inconscientes, relativos a uma outra época de nossas vidas. É esse entendimento do retorno que autoriza-o a introduzir sua tese central sobre a relação entre religião e secularização. Aqui a grande intuição de Vattimo é a transfiguração que ele opera em uma certa doxa corrente entre nós. A secularização é o traço constitutivo de uma experiência religiosa autêntica, uma vez que “significa exatamente, e antes de mais nada, relação de proveniência de um núcleo sagrado do qual nos afastamos e que, todavia, permanece ativo mesmo na sua versão ‘decaída’, distorcida, reduzida a termos puramente mundanos” [AA, p. 9].

A religião que retorna, livre do peso metafísico, acena para a possibilidade de realização no cristianismo de sua vocação de secularização e de superação da violência metafísica. O argumento é construído a partir de uma interpretação do dogma da encarnação, compreendo-o como *kenosis*, isto é, rebaixamento de Deus ao nível do ser humano, deslocamento do lugar que lhe era atribuído pela metafísica, desmentido dos traços “naturais da divindade”.

O processo de secularização, que é o correlato da antropomorfização de Deus, todavia, não purifica a fé de seus elementos religiosos. A morte de Deus não mata a religião, pois o que morre é o fundamento absoluto, é o ser como fundamento,

é a realidade como fundamento último. Ao contrário, possibilita a emergência da mensagem cristã: Jesus veio para revelar e desmentir a violência metafísica do sagrado natural (AA, p. 32). A antropomorfização de Deus, nos termos de Vattimo, me parece em sintonia com as homofanias de Otávio Velho.

Dito de outro modo: a *kenosis*, desmentindo o “salto da fé”, é o único grande paradoxo e o escândalo da revelação, pois corresponde à exclusão de todos os aspectos transcendentais, incompreensíveis, misteriosos e bizarros da fé. Trata-se do ensinamento de Jesus de que não devemos nos considerar servos de Deus, mas seus amigos. A *kenosis* é, assim, um princípio crítico de orientação no mundo e na relação com a igreja oficial (AA, p. 58).

O fim do Deus metafísico prepara o caminho para o reencontro do Deus cristão não violento e não absoluto (AA, p.30). Aqui Vattimo está adotando a tese de seu mestre Quinzio relativa à nossa relação com a revelação cristã. Para Quinzio, “o grito supremo de Cristo na cruz, abandonado pelo Pai, constitui o mistério central da mensagem evangélica e de nossa tragédia existencial. Mas é nesse momento de aniquilamento de Deus e de desespero mais profundo que, para Quinzio, a salvação pode se realizar: a fé, belíssima fórmula, “é somente o sim que o homem diz ao silêncio de Deus”, crer na salvação, assumindo o risco que Deus não salve. Aceitação da incerteza radical (apud. Crespi, 1999, p. 58).

Argumenta, e isso me parece fundamental para pensar a religião na contemporaneidade, que “o sentido principal, da centralidade da ideia de secularização como fato ‘positivo’ interior à tradição cristã é, precisamente, o de negar [a] imagem objetivista do retorno. O Deus, reencontrado na pós-modernidade pós-metafísica é, tão-somente, o Deus do livro”, isto é não somente o autor da revelação bíblica (sentido subjetivo do genitivo), mas também “um Deus que se apresenta a nós somente no livro, que não ‘existe’ ‘como uma realidade objetiva fora do anúncio de salvação” (Vattimo, 2004, p. 15).

Secularização como fato positivo, isto é,

a dissolução das estruturas sagradas da sociedade cristã, a passagem a uma ética da autonomia, à laicidade do estado, a uma literalidade menos rígida na interpretação dos dogmas e dos preceitos, não deve ser entendida como um decréscimo ou uma despedida do cristianismo, mas como uma realização mais plena da sua verdade que é [...] a *kenosis*, o rebaixamento de Deus, o desmentir dos traços “naturais” da divindade [AA, p. 39].

○ “sagrado natural é violento não só enquanto o mecanismo vitimário supõe uma divindade sedenta de vingança, mas também enquanto atribui a essa divindade todas as características de onipotência, absolutismo, eternidade e ‘transcendência’ em relação ao homem” [AA, p. 29].

A redução da violência é “um processo sempre em curso e não uma condição ideal de autenticidade que se possa estabelecer definitivamente, adequando-se a uma essência eterna do homem, da moral, da sociedade” [AA, p.72]. Violenta e negativa é a visão das filosofias da religião de base existencialista, que opõem à teologia natural (que demonstra a existência de Deus como causa do mundo) uma antropologia negativa (que demonstra a existência de Deus – o Deus onipotente e absoluto da metafísica – a partir da problemática irresolúvel da condição humana [AA, p. 30]. Um choque para as concepções fundamentalistas seja da religião, seja da antropologia.

A filosofia hoje, para Vattimo, face ao pluralismo pós-moderno, não tem mais necessidade de ser uma filosofia ateuista, pois uma vez que, se Deus morreu, com ele morreram os fundamentos, as certezas absolutas [Vattimo, 2004, p.12].

A religião que retorna, e que Vattimo reencontra, é um cristianismo cujos conteúdos da revelação são pensados em termos secularizados e “conformes ao século” – “ler os sinais dos tempos, sem outra reserva além do mandamento do amor”, tal como o Evangelho nos convida a fazer, portanto, como ele aponta brilhantemente “em termos que não pugnam à minha,

pouca ou muita, cultura de homem do meu tempo” [AA, p. 62, 72, 73, 77]. Ou seja, religião não é anacronismo.

Logo, não se trata de um movimento de volta para trás, isto é, de “voltar arrependido à casa paterna” (leia-se à disciplina católica) e dispor-se à submissão e à mortificação da soberba intelectual [AA, p. 73]. O retorno niilista da religião corresponde a uma reivindicação [aqui Vattimo oferece uma dura oposição ao conservadorismo da igreja católica e se aproxima do título que o querido Flávio deu à minha intervenção na mesa] do “direito de voltar a ouvir a palavra evangélica sem ter por isso de partilhar as verdadeiras superstições, em matéria de filosofia e moral, que ainda obscurecem a doutrina oficial da Igreja”, sem a exigência do salto no paradoxo [aposta pascaliana] ou da aceitação irracional da autoridade [AA, p. 73, 85, 86]. Refere-se a coisas como a obstinada negação do sacerdócio feminino, o tabu da homossexualidade. Sua reivindicação é por uma interpretação da “palavra evangélica como o próprio Jesus a ensinou, traduzindo a letra muitas vezes violenta dos preceitos e profecias em termos mais conformes ao mandamento supremo da caridade” [AA, p. 73].

O ponto chave de seu argumento: caridade - o amor de Deus pelas criaturas é o próprio sentido da mensagem bíblica - como “princípio geral que pode estabelecer um limite à secularização” e que conforma o acreditar em acreditar, uma fé reduzida [AA, p. 86].

A caridade como norma escatológica e como sentido ecumênico e, assim, como limite à secularização, está “destinada a permanecer mesmo quando a fé e a esperança não forem mais necessárias, uma vez realizado completamente o reino de Deus”, pois a salvação buscada “através da aceitação radical do significado da *kenosis*” não é uma salvação que dependa somente de cada um. Trata-se de uma modalidade de salvação (muito próxima de uma ética) que afirma “a necessidade da graça como dom que vem do outro” [AA, p. 98]. E dom, embora seja apanágio da antropologia, desde o célebre ensaio de Mauss

(1977), dificilmente é pensado em sua dimensão kenótica. Parece-me que aprenderíamos muito com a leitura de Vattimo, notadamente sobre o outro, *autri*, ontológico, escatológico, não o outro eu, ôntico, mensurável, logo classificável, como costuma ser na antropologia.

Declarando-se, como já mencionado, um “crente não praticante”, propõe que antes de mais nada [e eu acrescentaria acima de tudo] “a interpretação ‘*kenotica*’ dos artigos da fé ande a par e passo com a vida de cada um, com o empenho por encarnar concretamente os princípios na própria existência, e isto não pode converter-se numa fórmula” [AA, p. 74]. Eis aqui o que antes comentei acerca da recondução da religião ao humano e à experiência de vida de cada um que Vattimo realiza e que me parece fundamental para uma visão *à la fois* mais realista e mais generosa da religião em conformidade com o século. Uma antropologia mundana no lugar de sua concepção metafísico-transcendental.

Nesta interpretação, na qual podemos encontrar a dimensão antropológica da religião, o Credo, “é também e, sobretudo um ‘símbolo’ de valor externo, em que se reconhecem os membros de uma comunidade, uma espécie de palavra de ordem, de ‘cartão’ destinado a funcionar como um sinal de reconhecimento” [AA, p. 74, 75]. Logo, o Credo deixa de ser um campo de luta em torno de um único termo, pois as palavras da Escritura não são consideradas como algo dado, objetivado. O ponto é resguardar a essência (não essencial) da revelação reduzida à caridade e à graça, tudo o mais “deixado ao caráter não definitivo das diversas experiências históricas, e das mitologias que, periodicamente, aparecem como ‘comprometedoras’ para as diversas humanidades históricas”. Dito de outro, dizer que o Credo não tem “o som realista que os adeptos de uma fé concebida metafisicamente pensam dever atribuir-lhe” [AA, p. 75]. O Deus pai vem carregado de referências à experiência individual e a um modelo de família, mas também a um sentimento de dependência. Vale dizer que a revelação bíblica assim pensada relaciona-se a uma

“história que continua” e na qual “estamos implicados”, uma “salvação em curso” [AA, p. 41].

O pecado torna-se algo de pouca importância, pois o caráter misericordioso de Deus supera sua justiça. O Deus pós-metafísico revela um cristianismo que deixa de ser trágico e apocalíptico como é o tradicional, uma vez que numa concepção secularizada ou fraca:

a dureza, a severidade, o rigor que caracterizam a justiça divina se perdem, assim como o próprio sentido do pecado [o próprio pecado como sentido], a realidade do mal [o mal da realidade] e consequentemente, também a necessidade de redenção [redenção como necessidade] [AA, p. 87].

O amor de Jesus pelas criaturas nos resgata do pecado porque nos revela sua nulidade. No amor começa a redução da violência metafísica, pois (e aqui é nítido o diálogo de Vattimo com Derrida) se a norma da secularização é a caridade, em linguagem ética ela remete à redução da violência em todas as suas formas e impõe respeito pelas expectativas morais dos outros, da comunidade em que se vive. É nesse sentido que a ação de Cristo em relação ao mal é:

uma ação de dissolução irônica; exatamente o oposto de tantos comportamentos cristãos que se sentem no dever de exagerar o enorme poder do mal no mundo, como se este fosse um modo de enfatizar o poder salvífico de quem dele nos liberta [AA, p. 88].

Assim, a redenção (se redenção existe) não vem do arrependimento do pecado como operação de luta contra o mal, mas do amor incondicional como fonte de organização da convivência¹⁷. Em outros termos: o Deus da justiça, atemorizante e violento, é dissolvido pela *kenosis* e, em seu lugar, surge o Deus

¹⁷ Se o amor incondicional pode ser fonte de organização da convivência, ele é dom, dom do nada. Uma antropologia do amor poderia partir daqui e pensar como os laços sociais são acontecimentos em aberto, cujas disseminações produzem efeitos que alteram o curso dos próprios acontecimentos.

da misericórdia. Essa é a libertação. A justiça divina enquanto atributo próximo da ideia natural do sagrado é secularizada, em nome do mandamento único do amor (o amor como único mandamento). Assim, os dois rostos de Deus enunciam “uma relação entre dois momentos diversos da história da salvação” (AA, p. 89). Um momento metafísico-natural e outro niilista. A secularização, graças à relação de amizade que a encarnação de Deus estabeleceu com o homem, é assim, a essência da história da salvação.

A experiência religiosa não está portanto em contradição com a história, justamente o contrário, desenvolve-se na adesão constante à história, reconhecendo a sua própria historicidade. Considero esse ponto de fundamental importância, pois nos incita a pensar outramente as relações da religião com a história¹⁸.

Assim concebido, o cristianismo é a brecha niilista operante no interior da metafísica, e sua interpretação secularizada abre a possibilidade da transfiguração pós-cristã da religião. Desconfio que tenha sido essa a posição de Vattimo que tenha agradado a Flávio. O que vem a ser a constatação nietzschiana de “como o mundo verdadeiro terminou por tornar-se uma fábula”, de como são violentos, como bem aponta Paiva, “os sistemas que se supõem verdadeiros e definitivos, inclusive o da pretensão da prevalência do real”, ou em outros termos, a tentação do realismo (AA, p. 13).

Na situação contemporânea, isto é, nos quadros do pluralismo pós-moderno, que é o outro nome da morte de Deus, como não mais existe uma filosofia (seja o hegelianismo, seja o marxismo, seja o cientificismo) que acredite poder demonstrar a não-existência de Deus, estamos liberados para escutar as palavras da Escritura. Essa é a mensagem cristã de Vattimo. Escutar as palavras da Escritura, percebendo “o quanto é insustentável a visão do ser como estrutura eterna que se espelha na metafísica objetiva”, assumindo o risco de acreditar

¹⁸ Lancei algumas ideias a esse respeito em Perez (2010).

em acreditar que “tudo o que nos resta” é “a noção bíblica da criação e da contingência e historicidade de nosso existir” secular e filosófico (Vattimo, 2004, p. 13). Sugiro que ouçamos com atenção essa mensagem, com vistas à sua aplicação em nosso mundinho intelectual, assaltado cada vez mais, e de modo extremamente violento, fazendo-me lembrar do Deus primitivo, por um fundamentalismo produtivista, que nos reduz a *homo lattes*, que buscam a salvação na quantidade de artigos publicados para não morrerem.

Neste mundo “de explícita tomada de consciência de que o ser e a realidade são posições, produto, do sujeito” não mais existem “razões filosóficas plausíveis e fortes para ser-se ateu, ou para recusar a religião (AA, p. 17, 20). O cumprimento da redenção se realiza no interior mesmo da história secular, esse é o sentido religioso da secularização. A salvação passa por uma interpretação pessoal do sentido dos textos evangélicos: aqui e agora em consonância com os sinais dos tempos, pois na experiência religiosa secularizada o pensamento não pode mais ser considerado como reflexo de estruturas objetivas, mas tão somente como arriscada interpretação de heranças, apelos, proveniências. Aqui a ancoragem hermenêutica de Vattimo, que o faz criticar o modo simplório como a antropologia, no geral, se apropria da hermenêutica, reduzindo-a, no mais das vezes, à simples busca do significado.

Dito de outro modo e para terminar: a história da salvação é (*et pour cause*) a história da interpretação (AA, p. 42), ou seja, a salvação passa pela interpretação (AA, p. 55), uma vez que se trata de pensar “a salvação como recepção” da mensagem kenótica, de realizar uma “hermenêutica”, que não somente entenda:

o texto evangélico para aplicá-lo à nossa vida; mas primeiro e mais genericamente de qualquer ‘passar a prática’, esta compreensão identifica-se com a própria história da (nossa) salvação e a interpretação pessoal das Escrituras é o primeiro imperativo que as próprias Escrituras nos propõem (AA, p. 55).

Vale dizer que a experiência religiosa é “sentimento de dependência” no sentido de consciência de que a liberdade individual “é iniciativa iniciada”, uma vez que na perspectiva do pensamento fraco, o ser não é pensado “como uma estrutura necessária dada de uma vez por todas” (tal como acredita uma antropologia canonicamente estruturalista, que desconsidera a agência do sujeito individual), mas como “evento”, tudo por considerar o evento como “fruto de uma iniciativa, aquela que eu próprio me sinto ‘efeito’, herdeiro e destinatário” (AA, p. 92).

Todo um programa de reflexão para a antropologia se abre com Vattimo, e esse meu modesto *working in progress* quis apenas traçar alguns poucos vestígios, sem nenhuma intenção e/ou pretensão de originalidade e de ineditismo, em consonância com o pensamento fraco. Que o caro leitor, que teve a caridade de chegar até aqui, tome este texto, nada mais, nada menos, como uma ficção (a minha própria a partir da de Vattimo), isto é, como matéria significativa, aberta à própria ficção do leitor.

Referências

AFFERGAN, Francis. *Exotisme et altérité*. essai sur les fondements d’une critique de l’anthropologie. Paris: PUF, 1987.

AMORIM, Marília. *O pesquisador e seu outro*. Bakhtin nas Ciências Humanas. São Paulo: Musa Editora, 2001.

BASTIDE, Roger. Conclusão de um debate recente: o pensamento obscuro e confuso. *Tempo Brasileiro*, n. 25, São Paulo, 1970.

CRESPI, Franco. *A experiência religiosa na pós-modernidade*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 1999.

DA MATTA, Roberto. *Crônicas da vida e da morte*. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (Org.). *A religião*: o seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. une archéologie des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1966.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. *Sociologia e Antropologia*. v. II. São Paulo: EPU, 1977.

_____. Généralités sur la théorie des religions. *Oeuvres*. v. 1. Les fonctions sociales du sacré. Paris: Les Editions de Minuit, 1968.

PEREZ, Léa Freitas. Religião e cultura de consumo. *Horizonte*, v. 8, n. 17, 2010.

_____. *Festa, religião e cidade: corpo e alma do Brasil*. Porto Alegre: Medianiz, 2011.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

VATTIMO, Gianni. *A tentação do realismo*. Rio de Janeiro: Instituto Italiano di Cultura, 2001.

_____. *Acreditar em acreditar*. Lisboa: Relógio D'Água, 1998.

_____. *As aventuras da diferença*. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

VELHO, Otávio. *Trabalhos de campo, antinomias e estradas de ferro*. Aula inaugural proferida no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2006.