

O sentido de secularização em Vattimo

Cleber A. S. Baleeiro¹

RESUMO

Para Vattimo secularização tem sentido de enfraquecimento do ser, o que desfundamenta qualquer idéia de fundamentação. Secularização, para ele, tem um sentido diferente do habitual, pois não é privatização da religião, muito menos perda de plausibilidade. Ela tem origem na mensagem cristã, a partir do anúncio da encarnação como *kénosis*, quando Deus se encarna em Jesus destituindo-se de sua transcendência. A secularização enquanto característica ontologia hermenêutica possibilita a total pluralidade de interpretações, ademais, nela há um “limite” que possibilita o diálogo, a *caritas*, o amor.

Palavras-chave: Gianni Vattimo – secularização – enfraquecimento – religião – modernidade.

ABSTRACT

For Vattimo secularization has the meaning of impairment of the being that take apart any idea of fundamental. Secularization has a different meaning that we are used to, for it is not a religion privatization, neither the lost of plausible things. It has origin in the Christian message, from the announcement of the incarnation as *kenosis*, when God incarnates in Jesus suspending from its transcendence. Being a hermeneutic ontological feature, the secularization makes the diversities of interpretations possible, where there is a limit that makes possible the dialogue, the *carista*, the love.

Keywords: Gianni Vattimo – secularization – impairment – religion – modernity.

¹ Mestre em ciências da religião pela UMESP.

Introdução

1. *Secularização como enfraquecimento*

No ensaio *As estruturas das revoluções artísticas*² Vattimo, a partir de teóricos como Weber, Gehlen, Blumemberg e Koselleck, relaciona secularização a modernidade. Nessa relação com o progresso a secularização se torna uma espécie de fé no progresso, que se expressa como valoração da novidade. É ao mesmo tempo uma fé secularizada e uma fé na secularização (VATTIMO, 2002, p. 97). Nesse texto ele aponta um nexos entre modernidade, secularização e progresso:

(a) a modernidade se caracteriza como a época da *Diesseitigkeit*, do abandono da visão sagrada da existência e da afirmação de esferas de valor profanas, isto é, em suma, da secularização; (b) o ponto chave da secularização, no plano conceitual, é a fé no progresso (ou a ideologia do progresso), que se constitui mediante uma retomada da visão hebraico-cristã da história, da qual se eliminam “progressivamente” todos os aspectos e referências transcendentais; já que, precisamente para escapar de teorizar o risco do fim da história (que é um risco quando não se crê mais numa outra vida, no sentido pregado pelo cristianismo), o progresso se caracteriza cada vez mais como um valor em si; (...) (c) essa extrema secularização da visão providencialista da história equivale simplesmente a afirmar o novo como valor, e como valor fundamental (VATTIMO, 2002, p. 98-99).

Em consequência da contínua busca do novo o progresso rotinizou-se, ou seja, a novidade deixou de ser novidade. Se a novidade não se constitui mais uma novidade, perde seu valor, o que provoca um processo de dissolução da idéia de progresso. A partir de Gehlen, Vattimo (2002, p. 101) afirma que a secularização contém uma tendência dissolutiva, por isso é uma ameaça à noção de progresso por poder torná-la vã.

Nos textos posteriores a secularização assume em Vattimo contornos mais genéricos que no citado ensaio, bem como nos estudos das ciências

² Este ensaio que compõe *O fim da modernidade*, de 1985, foi publicado originalmente em 1983, na *Rivista di Estetica*.

sociais, principalmente nos da “teoria da secularização”, porque para ela não se refere somente à fé no progresso ou dessacralização, mas principalmente ao enfraquecimento do ser que acontece na relação entre modernidade e religião e que se dá na *Andenken* heideggeriana, mas também na história da salvação, conforme falaremos mais à frente. Nesse sentido, a secularização, para além da simples relação entre modernidade e religião, se coloca como o caminho da hermenêutica da atualidade. Logo no início do ensaio *A secularização da filosofia* Vattimo (1991, p. 37) diz que esse título representa o *status* da hermenêutica na cultura das últimas décadas, de forma que pode-se comparar à difusão do marxismo nos anos 50 e 60 ou do estruturalismo dos anos 70.

A filosofia só pode se apresentar como secularizada se mantiver em si a herança nietzscheano-heideggeriana de destituição da fundamentação, expressa tanto na morte de Deus como no *Ge-Schick* (envio, transmissão), em que o ser não pode mais ser apreendido, mas apenas rememorado. Nesse sentido Vattimo (1991, p. 43) propõe a seguinte questão: “Perguntar-se pelo significado ‘secularizante’ que reveste a atual difusão da hermenêutica como última (ou mais recente) *koiné* filosófica de nossa cultura, significa perguntar-se o que é o pensamento que não se pensa já como labor de fundamentação”. Ele então afirma que para aqueles que interpretam a superação da metafísica como rompimento, um calar-se sobre o ser, da filosofia já não resta nada. Mas, retornando a *O crepúsculo dos ídolos*, Vattimo diz que quando o mundo verdadeiro se torna fábula o mundo aparente desaparece porque não há mais distinção entre um e outro. O mundo aparente não fica como o único mundo. O que resta é somente a história das fabulações. Portanto, a secularização da filosofia pode ser pensada como a hermenêutica que supera a metafísica rememorando, reconstruindo a história do ser. Nesse sentido podemos dizer que uma filosofia secularizada não é aquela que busca a verdade última, nem a que estabelece caminhos para se chegar a essa verdade, mas a que na eventualidade do ser, se coloca como simples intérprete de seus vestígios.

Partindo da noção do ser como *Ereignis* Vattimo afirma que dele o que dispomos são apenas as transmissões históricas, e a forma como respondemos a elas deve levar em conta seu caráter secularizado. Deste modo o filósofo de Turim pode dizer: “a secularização não é só um destino da

filosofia: afeta o ser mesmo que ‘se dá’ finalmente, na época do final da metafísica, como aquele que se retrai e se desvanece” (VATTIMO, 1991, p. 53). Sendo assim, a história da filosofia é filosofia da secularização (VATTIMO, 1991, p. 52), ou seja, a rememoração que fazemos da história do ser com o objetivo de interpretar somente o que dele se manifesta (suas transmissões) deve ser sempre uma atitude secularizante.

Em outro ensaio intitulado *A filosofia e o declínio do Ocidente*, que trata da dissolução da idéia de história como curso linear e, conseqüentemente, da descentralização do Ocidente – sempre tido como o mais alto grau de evolução política, cultural, econômica, intelectual, etc. – Vattimo (1999a, p. 48) interliga modernidade, cristianismo, Ocidente e secularização, para chegar à seguinte conclusão: “O Ocidente, pode-se dizer, declina porque declinar constitui a sua vocação histórica. Em outras palavras, a história, no único modo que o Ocidente consegue concebê-la e vivê-la, é a história da secularização”. Para isso ele parte da teoria weberiana do nexo entre ética cristã, capitalismo e racionalização e diz que não se pode pensar em modernidade sem ter em mente a herança cristã expressa nos dogmas e na ética. Em linhas gerais o que Vattimo quer mostrar é que tanto a secularização como o Ocidente são indissociáveis porque têm como origem a mesma modernidade que nasceu da herança cristã.

De um ponto de vista bastante genérico, secularização tem em Vattimo sentido de enfraquecimento, de perda das categorias fortes da metafísica como radicalização de sua própria essência, isso ficou perceptível nos três ensaios. Esse enfraquecimento tem sua origem na história da salvação, especificamente na *kénosis* como um esvaziamento de Deus. Há, portanto, entre secularização e modernidade um nexo decorrente de suas origens cristãs. Nesse sentido mais genérico é possível falar de secularização da filosofia, de um pensamento que, superando a noção de ser como presença, se compreende sempre como uma interpretação.

2. As raízes cristãs da secularização

Para Vattimo (2004, p. 90), a secularização nasce no Ocidente pela relação que este tem com o cristianismo. Ele acredita que falar de Ocidente é falar de cristianismo. Essa afirmação não implica numa

visão religiosa do Ocidente, mas no reconhecimento de que nas bases de sua formação está a herança cristã, que continua viva, ainda que de forma secularizada. Nesse sentido ele diz:

A secularização do espírito europeu da idade moderna não é apenas a descoberta e a desmitificação dos erros da religião, mas também a sobrevivência, em formas diversas e, num certo sentido, degradadas, daqueles “erros”. Uma cultura secularizada não é uma cultura que tenha simplesmente atirado para trás das costas os conteúdos religiosos da tradição, mas que continua a vivê-los como vestígios, modelos ocultos e deturpados, mas profundamente presentes (VATTIMO, 1992, p. 47).

Com outras palavras, Vattimo (1998, p. 32) se diz conduzido a “uma concepção da secularização característica da história do Ocidente moderno como fato interior ao cristianismo, ligado positivamente ao sentido da mensagem de Jesus; e a uma concepção da história da modernidade como debilitamento e dissolução do ser (da metafísica)”.

Aqui há um claro distanciamento do sentido de secularização como desaparecimento da religião. Ela permanece presente ainda que de forma secularizada. Não há como deixar de notar uma proximidade com o pensamento de Weber, para quem a secularização nasce no cristianismo como um encontro entre o judaísmo e o pensamento grego, eliminando os meios mágicos de busca de salvação. Mas se Weber concebe secularização³ como dessacralização, Vattimo a concebe como enfraquecimento, conforme afirmamos anteriormente. De qualquer forma, a origem desse processo de enfraquecimento está no cristianismo: “é no cristianismo que encontro o texto original daquela transcrição que é a ontologia débil, à qual, muito provavelmente, cheguei porque partia dessas raízes cristãs” (VATTIMO, 1998, p. 67).

³ Pierucci (1998) afirma que a preferência de Weber seria pelo termo desencantamento, no lugar de secularização. Na obra weberiana, secularização seria a diminuição do *status* religioso, enquanto desencantamento seria um tipo de secularização da religião, em que a magia deixaria de ser o meio de salvação, dando lugar à ética.

Radicalmente Vattimo afirma que a secularização é a própria essência do cristianismo. É a interpretação da *kénosis* como esvaziamento de Deus que aponta para uma destranscendentalização, um enfraquecimento da idéia de Deus como absoluto, onipotente, totalmente Outro. Essa essência está na mensagem cristã que, mesmo interpretada na maioria das vezes em termos absolutos, aos poucos vai criando as condições necessárias para a superação da metafísica. Isso pode ser melhor explicado neste trecho do seu ensaio *A idade da interpretação*:

O cristianismo introduz no mundo o princípio da interioridade, com base no qual a realidade “objetiva” perderá pouco a pouco seu peso determinante. A frase de Nietzsche “não há fatos, apenas interpretações” e a ontologia hermenêutica de Heidegger não farão mais que levar tal princípio às suas conseqüências extremas. A relação da hermenêutica moderna com a história do cristianismo, portanto, não é apenas aquilo que sempre se acreditou, ou seja, o vínculo essencial que a reflexão sobre a interpretação sempre teve com a leitura dos textos bíblicos. O que proponho aqui é, ao contrário, que a hermenêutica, em seu sentido mais radical, expresso na frase de Nietzsche e na ontologia de Heidegger, é o desenvolvimento e a maturação da mensagem cristã (VATTIMO, 2006, p. 67).

Nietzsche e Heidegger, então, apenas dão continuidade a um processo muito mais longo de superação da metafísica, que não se completa neles, já que a saída da metafísica não é um rompimento mas uma longa despedida que se dá na constante lembrança de sua história.

Outra coisa que Vattimo quer apontar nesta citação de *A idade da interpretação* é a ligação entre hermenêutica e cristianismo. É inegável a contribuição da leitura da Bíblia para o desenvolvimento da hermenêutica. Já desde os pais da Igreja a tentativa de compreensão do texto gerou vários métodos como meio de interpretação, mas foi com a Reforma e seu princípio de *sola scriptura* que a hermenêutica começou a se desprender da leitura oficial da Igreja. Porém, no sentido enfraquecido em que Heidegger a emprega, ela se origina como fato interno à própria mensagem cristã. Vattimo (1999b, p. 75) nos lembra que o fato da hermenêutica ter nascido no Ocidente não foi acaso: “a hermenêutica filosófica moderna nasce na Europa, não apenas porque

aqui existe uma religião do livro que concentra toda a sua atenção sobre o fenômeno da interpretação; mas porque esta religião tem como seu fundamento a idéia da encarnação de Deus, que concebe como *kénosis*, como abaixamento, e, traduzimos nós, como enfraquecimento”.

Se Vattimo compreende secularização como enfraquecimento, por que continuar utilizando um termo tão genérico e polissêmico? Mesmo diante do risco de empregar mal ou esvaziar seu conteúdo semântico sua opção pelo termo secularização está no destaque que dá ao caráter religioso do processo de dissolução da metafísica. “Secularização” aponta para a herança cristã presente na ontologia hermenêutica pós-metafísica, enquanto enfraquecimento não expressa a totalidade dessa compreensão. Ele continua argumentando:

Se, como já disse, admito que o fato de preferir a leitura débil de Heidegger a outras perspectivas filosóficas é uma consequência da minha herança cristã, a visão da modernidade como época final da metafísica que dessa ontologia deriva poderá também reconhecer-se decisivamente marcada em sentido religioso, e a centralidade do conceito de secularização exprimirá, com exatidão, este reconhecimento (VATTIMO, 1998, p. 34).

Para aqueles que vêem na secularização uma ameaça à fé ou aos seus “fundamentos” a afirmação de que ela tem sua origem na tradição cristã torna-se um escândalo e até uma contradição, mas para Vattimo ela é a ação da mensagem cristã e pode ser lida positivamente pelos próprios religiosos. Além disso, é a secularização como enfraquecimento que permite que a religião retorne. As possibilidades para os religiosos advindas desse retorno não estão somente no renovado interesse nas experiências religiosas, mas também na voz que é dada a religião já que ela não pode mais ser vista como inferior à razão científica.

3. *Kénosis e secularização*

A mais forte imagem de secularização presente na obra de Vattimo é a da encarnação de Deus em Jesus como expressa na Carta aos Filipenses 2: 5-7: “Seja a atitude de vocês a mesma de Cristo Jesus, que, embora sendo Deus, não considerou que o ser igual a Deus era

algo a que devia apegar-se; mas esvaziou-se a si mesmo, vindo a ser servo, tornando-se semelhante aos homens” (Nova Versão Internacional). No contexto da passagem bíblica, *kénosis* tem sentido de esvaziamento, do abandono de Deus da força de sua própria divindade. Mas qual o significado desse esvaziamento para a secularização? No auto-esvaziamento de Deus ele perde sua transcendência, assumindo-se como parte deste mundo. Isso relaciona-se com o enfraquecimento do ser, com a dissolução da metafísica. É nesse sentido que Vattimo (2001, p. 86) diz que “(...) a secularização não é um termo que se choque com a essência da mensagem e sim um aspecto constitutivo: como evento salvífico e hermenêutico, a encarnação de Jesus (*kenosis*, o rebaixamento de Deus) é ela mesma, acima de tudo, um fato arquetípico de secularização”. Scopinho (2001, p. 99) resume a leitura da *kénosis* em Vattimo nos seguintes termos:

Considera-se que a questão fundamental do cristianismo é a *kenosis*, a qual propõe uma imagem de Deus que se encarna na realidade histórica do mundo, superando toda uma mentalidade transcendente e metafísica. A dimensão *kenótica*, entendida como presença de Deus na história, questiona a concepção naturalista e pré-cristã de uma possível leitura do cristianismo.

Quando entendemos que em Nietzsche o Deus que morre é somente o Deus moral, o fundamento que sustentou toda a metafísica, desde os gregos até o próprio Nietzsche, podemos dizer que é na *kénosis* que encontra-se sua “sentença de morte”. No esvaziamento de Deus (da idéia de transcendência, mas também de fundamento) se inicia um processo de enfraquecimento que culmina na superação da metafísica. A *kénosis* é, portanto, pelo menos no pensamento de Vattimo, o centro da mensagem cristã e aquilo que de mais enfático nos chega como herança do cristianismo.

Frederico Pieper (2007, p. 223-225) aponta uma possível crítica à encarnação como *kénosis*. Ele diz que Vattimo é seletivo em destacar apenas a primeira parte do texto de Filipenses, desprezando a continuação, onde o mesmo Deus que se esvazia em Jesus é exaltado e colocado na posição de senhor. Ele diz também que num contexto ainda maior, o da teologia paulina, a salvação não está condicionada à encarnação mas

à morte e ressurreição. Enfim, para ele o Deus encarnado do Novo Testamento não perde sua natureza divina e sua encarnação precede a exaltação. Mas Pieper diz ainda que essa crítica pode ser amenizada se levarmos em consideração duas questões: 1- o texto de Paulo não se constitui um fundamento para sua filosofia; 2- influenciado por Girard, Vattimo concebe a pregação da encarnação como uma novidade em relação ao Deus violento da metafísica. Diante dessa crítica é importante lembrar também que a leitura que Vattimo faz do texto de Filipenses é, conforme ele próprio propõe, uma leitura “espiritualizada”, que é aquela onde o leitor se torna o próprio autor da Bíblia e que o sentido do texto não é necessariamente o literal (VATTIMO, 2001, p. 39). Hick (2000, p. 139) nos ajuda a entender isso quando diz que nos primórdios do cristianismo a encarnação era uma metáfora comparada à linguagem do amor, em que exageros e extravagâncias eram válidos e que a literalidade do conceito só adquiriu força posteriormente.

O interesse de Vattimo não é teológico, muito menos dogmático. Seu interesse na *kénosis* está unicamente na força simbólica que empresta à secularização como enfraquecimento. Ele parte desse arquétipo porque acredita que está nas raízes do Ocidente. Seu interesse não é estritamente religioso, mas ele procura fazer uma filosofia que dialogue com a religião e, acima de tudo, que, assumindo seu enfraquecimento, se posicione criticamente diante da ameaça do fundamentalismo e do comunitarismo a que está exposta a religião que retorna. No entanto, por ser a filosofia própria do Ocidente, é também herdeira da *kénosis*, ou seja, encontra nesta o princípio de dissolução da metafísica continuado e intensificado por Nietzsche e Heidegger. Sobre a relação da filosofia com a *kénosis* Vattimo (2002, p. 105-106) diz:

Para a filosofia, uma concepção de si própria como leitura dos sinais dos tempos, sem que isso se reduza a puro registro passivo do curso dos tempos, só parece ser possível à luz da doutrina cristã da encarnação do filho de Deus. “À luz” da encarnação, mais uma vez, é uma expressão que procura entender uma relação cuja problematicidade irresolvida constitui o próprio cerne da experiência da eventualidade: a encarnação de Deus, de que aqui se trata, não é apenas um modo de expressar em termos míticos o que a filosofia finalmente descobre como resultado de uma busca raci-

onal. Tampouco a encarnação é a verdade última, desmistificada e reconduzida ao seu sentido próprio das enunciações da filosofia. (...) essa relação problemática entre filosofia e revelação cristã é o próprio sentido da encarnação. Deus encarna-se, isto é, revela-se, num primeiro momento, na anunciação bíblica que, no final, “dá lugar” ao pensamento pós-metafísico da eventualidade do ser. Só na medida em que encontra a proveniência neotestamentária é que esse pensamento pós-metafísico pode se configurar como um pensamento da eventualidade do ser, não reduzido à pura aceitação do existente, ao puro relativismo histórico e cultural.

Por fim, é importante destacar que a secularização presente na *kénosis*, por se constituir do esvaziamento da transcendência de Deus, se contrapõe a algumas teologias do século XX. A crítica de Vattimo engloba não somente teologias que se posicionaram contra a secularização compreendendo-a como “abandono do sacro ou uma pecaminosidade difundida”, mas também aquelas que a viram como um fator positivo de autonomia humana e responsabilidade diante do mundo. Para ele as teologias que assumiram a secularização a compreenderam como uma manifestação radical da transcendência de Deus, não assumindo em sua reflexão a *kénosis*, que, ao contrário, dá a idéia de um Deus que se aproxima do mundo (VATTIMO, 2001, p. 51).

4. O limite: caritas

Até onde vai a secularização? Vattimo encontra na *caritas* o critério para julgar a secularização e o agir no mundo. Ele vai buscar esse critério na tradição cristã, mais especificamente na frase de Agostinho: “*Dilige et quod vis fac*”, que tem o sentido de que dentro dos limites do amor devem ser enquadradas todas as ações. Nesse sentido o limite da secularização, da ética e da hermenêutica é o amor. Para Vattimo, todo o Novo Testamento é orientado por esse critério e a interpretação de Jesus do Antigo Testamento tem a intenção de revelar o amor de Deus pelas criaturas. Mas isso não faz do amor um princípio metafísico, aliás, sua grande possibilidade é a de conter em si a pluralidade. Pelo critério do amor somos levados a não absolutizar nossa experiência religiosa e a aceitar como possíveis outras experiências.

Em termos filosóficos a *caritas* como critério é identificada com a comunidade. É nesse sentido que Vattimo (2001, p. 86-87) diz:

Não é qualquer secularização que é boa e positiva e nem qualquer interpretação é válida; é preciso que pareça válida para uma comunidade de intérpretes. Usando uma linguagem mais explicitamente espiritual, poderíamos dizer que o único limite para a secularização é o amor, a possibilidade de comunicação com uma comunidade de intérpretes.

Se por um lado a *caritas* é o limite da secularização, por outro ela não pode ser secularizada. Vattimo (1998, p. 62) justifica isso afirmando que ela é um mandamento “formal”, “quase como o imperativo categórico kantiano; não ordena alguma coisa determinada de uma vez por todas, mas aplicações que se devem ‘inventar’ em diálogo com as situações específicas à luz daquilo que as Escrituras sagradas revelam”. Aqui surge uma questão confusa no pensamento de Vattimo: a afirmação da *caritas* como um mandamento, o que implica na idéia de que alguém manda e alguém tem que obedecer, caindo novamente na metafísica da presença. Pieper (2007, p. 238) tenta resolver esse problema pensando no amor como sua própria lei, assim ele se niiliza enquanto lei. O amor pode ser limite da secularização porque é algo que sempre se interpõe aos determinismos. Nada é absoluto diante do amor pois ele nada mais é que acolhimento do outro.

Referências bibliográficas

HICK, John. **A metáfora do Deus encarnado**. Petrópolis: Vozes, 2000.

PIEPER, Frederico. **A vocação niilista da hermenêutica**: Gianni Vattimo e religião. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2007. (Tese de Doutorado em Ciências da Religião).

_____. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo: n. 37/13, 1998.

SCOPINHO, Sávio Carlos Desan. **Filosofia e sociedade pós-moderna**: Crítica filosófica de G. Vattimo ao pensamento moderno. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

- VATTIMO, Gianni. **Acreditar em acreditar**. Lisboa: Relógio d'Água, 1998.
- _____. A filosofia e o destino do Ocidente. **FAMECOS**. Porto Alegre: n. 10, junho de 1999a.
- _____. A idade da interpretação. In: ZABALA, Santiago (Org.). **O futuro da religião**: Solidariedade, caridade e ironia. Rio de Janeiro: Reluma Dumará, 2006.
- _____. **A sociedade transparente**. Lisboa: Relógio d'Água, 1992.
- _____. **Depois da cristandade**: Por um cristianismo não religioso. Record, Rio de Janeiro, 2004.
- _____. **Ética de la interpretación**. Barcelona: Paidós, 1991.
- _____. **O fim da modernidade**: Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Martins Fontes: São Paulo, 2002.
- _____. O vestígio do vestígio. In: VATTIMO, G.; DERRIDA, J. (Orgs). **A religião**: O Seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- _____. **Para além da interpretação**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999b.