

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

**Douglas Willian Ferreira**

**A relação entre secularização e cristianismo na pós-modernidade: uma análise da proposta de Vattimo a partir da filosofia de Hans Blumenberg.**

**Juiz de Fora**

**2020**

**Douglas Willian Ferreira**

**A relação entre secularização e cristianismo na pós-modernidade: uma análise da proposta de Vattimo a partir da filosofia de Hans Blumenberg.**

Tese doutoral apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para a obtenção do título de doutor em Ciência da Religião. Área de Concentração: Filosofia da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Frederico Pieper Pires

Juiz de Fora

2020

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Ferreira, Douglas Willian.

A relação entre secularização e cristianismo na pós-modernidade : uma análise da proposta de Vattimo a partir da filosofia de Hans Blumenberg / Douglas Willian Ferreira. -- 2020.

256 f.

Orientador: Frederico Pieper Pires

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2020.

1. Metaforização. 2. Niilismo. 3. Amor-caridade. 4. Interpretação. 5. Secularização. I. Pires, Frederico Pieper, orient. II. Título.

**Douglas Willian Ferreira**

**A relação entre secularização e cristianismo na pós-modernidade: uma análise da proposta de Vattimo a partir da filosofia de Hans Blumenberg.**

Tese doutoral apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para a obtenção do título de doutor em Ciência da Religião.  
Área de Concentração: Filosofia da Religião

Aprovada em: \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2020

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Frederico Pieper Pires – Orientador  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Jonas Roos  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Humberto Araújo Quaglio de Souza  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Vicente de Paula Ferreira  
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

---

Prof. Dr. Vitor Chaves de Souza  
Universidade Metodista de São Paulo

Ao AMOR, princípio de minha existência, motivo de minhas ações...

## AGRADECIMENTOS

A Deus, princípio e autor da vida, que me fortaleceu com seu amor caridade quando pensei não ser possível realizar meus projetos;

Aos meus pais, Elder Maurício Ferreira e Vildânia Mara Ferreira, que por me amarem demais, compreenderam minhas ausências;

Aos meus irmãos Talita e Fernando, meus cunhados e sobrinhos por entenderem que meu fechamento em meus livros era a busca por um projeto de vida;

Ao Leonardo Elias Ferreira, grande amigo e companheiro de todas as horas, que me ajudou a suportar meus medos com a presença carinhosa e fraterna e seu sorriso;

Aos meus amigos, Vinícius e Marlom que me motivaram a crescer; ao Beto e Rodrigo Batista pelas risadas e cervejas dos finais de semana que ajudaram a superar todo tipo de tensão; ao Lauro César Lamounier e Willian Carvalho que não deixavam de provocar discussões profundas;

Aos professores, diretores e alunos do Colégio Invictus, que pacientemente lidaram com meu estresse dos dias turbulentos;

Aos outros amigos, que na distância não deixaram de me dar forças quando acreditei não conseguir;

Àqueles que, silenciosamente, se mantiveram como presença nessa jornada dos quatro anos de doutorado: colegas e conhecidos que sempre torciam por mim e se preocuparam com o meu bem-estar emocional;

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, que me permitiram esse salto e aprofundamento na Filosofia da Religião;

Ao meu orientador, professor Dr. Frederico Pieper Pires, que pacientemente me acolheu no doutorado, e me fez crescer intelectualmente. Ele que nunca me deixou ao ermo, sendo presença diretiva e amiga;

Aos colegas e amigos do doutorado, aqueles que já doutoraram, e aos que ainda fazem parte do PPCIR, por aprofundarem sempre questões pertinentes à tese;

Aos membros do Grupo ETER, na pessoa de minha amiga Elainy, que sempre liam com afino e rigor meus textos, e me ajudaram a reconstruir o projeto de doutorado;

Aos professores membros da banca que aceitaram prontamente o convite de compartilhar, comigo, sua interpretação do meu texto, lançando luz sobre os pontos obscuros;

À Universidade Federal de Juiz de Fora, pelo oferecimento de um curso gratuito e de qualidade;

À CAPES, pela garantia de meu bem-estar físico enquanto me dedicava ao crescimento intelectual.

O “reino dos Céus” é um estado do coração - não algo que vem “acima da terra” ou “após a morte” [...]. O “reino de Deus” não é alguma coisa que se espera; não tem ontem nem depois de amanhã, não vem em “mil anos” - é uma experiência do coração; está em toda parte, e não está em parte alguma...  
(NIETZSCHE, 2017b, p. 61).

[...] e a partir da antítese do Evangelho foi construída a *Igreja*... [...] Que a humanidade se tenha ajoelhado diante da antítese do que era a origem, o sentido, o *direito* do Evangelho, que na noção de “Igreja” ela tenha declarado santo precisamente o que o “anunciador da boa-nova” considerava como *abaixo* dele, como *atrás* dele – em vão se procura forma mais grandiosa de *ironia da história do mundo*...  
(NIETZSCHE, 2017b, p. 64).

## RESUMO

Essa tese doutoral tem por objetivo analisar o modo como Gianni Vattimo e Hans Blumenberg entendem a secularização e, a partir disso, a consequente possibilidade de permanência do cristianismo na pós-modernidade. Especificamente, buscou-se responder a seguinte problemática: em que medida é possível ainda afirmar a permanência do cristianismo na pós-modernidade, como quer Vattimo, diante da compreensão de secularização de Blumenberg? Para isso, tomou-se como objeto de estudo o pensamento filosófico de Blumenberg, sobretudo, sua obra *A legitimação da Idade Moderna* (2008) e os diversos escritos de Vattimo, ressaltando, contudo, *Depois da cristandade* (2004) e *O fim da modernidade* (2002). Partindo disso, defendeu-se a tese de que, depois do processo de secularização, é ainda possível notar a permanência do cristianismo na sociedade pós-moderna, mesmo quando se compreende a secularização como a reocupação funcional de espaços vazios deixados por outras épocas. Essa reocupação se dá, contudo, a partir da retórica, sobretudo em seu caráter metafórico defendido por Blumenberg como marca da antropologia filosófica. A metaforização abre espaço para a realização de uma ontologia hermenêutica e antropológica que garante ao ser humano uma nova função, a saber, não mais a de contemplador do universo, ou passivo frente à vontade divina, mas intérprete do mundo da vida e construtor de sua própria existência. Tem-se então a liberação da metáfora como condição de possibilidade de reafirmação do ser humano, não a partir de um racionalismo exagerado que resultaria nas afirmativas metafísicas, mas a partir do reconhecimento dos limites do ser humano. Nesse processo de metaforização, vê-se expressa a manifestação dos elementos niilistas, apontados por Vattimo como condição da pós-modernidade que resulta na abertura para a eventualidade do ser que, ao se dar no transcorrer do tempo, garante a pluralidade e diversidade. No âmbito dessa abertura, faz sentido um cristianismo que dialogue com essas culturas e fé plurais, o que só é possível quando se supera a condição dogmática e ortodoxa do cristianismo. Resulta desse cristianismo enfraquecido a afirmação do amor-caridade como princípio de saída para o encontro com o outro. Esse princípio, por si mesmo niilista e enfraquecido, não afirma um cristianismo violento e doutrinador, mas aponta para o fato de que o enfraquecimento e a debilidade do pensamento deixam como legado um cristianismo do coração e da humanidade do ser humano.

**Palavras-Chave:** Metaforização. Niilismo. Amor-caridade. Interpretação. Secularização.



## ABSTRACT

This doctoral thesis aims to analyze the way in which Gianni Vattimo and Hans Blumenberg understand secularization and from that, the consequent possibility of Christianity remaining in postmodernity. Specifically, we tried to answer the following problem: to what extent is it possible to affirm the permanence of Christianity in postmodernity, as Vattimo wants, in the face of Blumenberg's understanding of secularization? For this, Blumenberg's philosophical thought was taken as an object of study, above all, his work *The Legitimacy of the Modern Age* (2008) and the various writings of Vattimo, emphasizing, however, *After Christianity* (2004) and *The End of Modernity* (2002). Based on this, the thesis was defended that after the process of secularization it is still possible to notice the permanence of Christianity in postmodern society, even when secularization is understood as the functional reoccupation of empty spaces left by other times. This reoccupation occurs, however, based on rhetoric, especially in its metaphorical character defended by Blumenberg as a mark of philosophical anthropology. The metaphor opens space for the realization of a hermeneutic and anthropological ontology that guarantees the human being a new function, namely, no longer one that contemplates the universe, or passive to the divine will, but an interpreter of the world of life and builder of his own existence. Then, there is the liberation of metaphor as a condition for the possibility of reaffirming the human being, not from exaggerated rationalism that would result in metaphysical statements, but from the recognition of the limits of the human being. In this process of metaphor, the manifestation of the nihilistic elements expressed by Vattimo as a condition of postmodernity is expressed that results opening up to the eventuality of being, which, in the course of time, guarantees plurality and diversity. In the context of this opening, it makes sense for Christianity to dialogue with these plural cultures and faiths, which is only possible when the dogmatic and orthodox condition of Christianity is overcome. It results from this weakened Christianity the affirmation of love-charity as the starting principle for the encounter with the other. This principle, in itself nihilistic and weakened, does not affirm a violent and indoctrinating Christianity, but points to the fact that the weakening and weakness of thought leave a Christianity of the human heart and humanity as a legacy.

**Keywords:** Metaphor. Nihilism. love-charity. Interpretation. Secularization.

## SUMÁRIO

1.	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
2.	<b>MODERNIDADE E SECULARIZAÇÃO: O ENFRAQUECIMENTO DAS ESTRUTURAS DE SENTIDO NO PENSAMENTO DE GIANNI VATTIMO</b>	
	INTRODUÇÃO.....	20
2.1.	A MODERNIDADE EM VATTIMO.....	22
2.1.1.	A violência da modernidade: verdades metafísicas.....	24
2.1.2.	Da autenticidade e do apolíneo ao inautêntico e dionísíaco: o ocaso do sujeito.....	31
2.1.3.	O resultado do progresso é o mundo da técnica.....	37
2.1.4.	Ontologia da atualidade: o resultado da <i>Verwindung</i> .....	45
2.2.	DA ONTOLOGIA HERMENÊUTICA À HISTÓRIA DA SALVAÇÃO: COMO O MUNDO VERDADEIRO SE TORNOU FÁBULA.....	49
2.2.1.	Ainda sobre Ontologia: a nova concepção hermenêutica.....	50
2.2.2.	Compreendendo o niilismo.....	56
2.2.2.1.	<i>O Niilismo enquanto Verdade Absoluta</i> .....	56
2.2.2.2.	<i>O niilismo segundo Vattimo: da metafísica à interpretação</i> .....	59
2.2.2.3.	<i>A hermenêutica niilista de Vattimo</i> .....	65
2.2.3.	O mundo que se torna fábula não é relativista.....	69
2.2.4.	Da história como progresso à história da salvação.....	74
2.3.	SECULARIZAÇÃO: O PAPEL DA <i>KENOSIS</i> NA HISTÓRIA DA SALVAÇÃO.....	78
2.3.1.	A imanentização da transcendência: cristianismo é secularização.....	86
3.	<b>MODERNIDADE, PROGRESSO E SECULARIZAÇÃO: A FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE HANS BLUMENBERG E O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DAS METÁFORAS ABSOLUTAS</b>	
	INTRODUÇÃO.....	91
3.1.	A RELAÇÃO ENTRE MODERNIDADE E SECULARIZAÇÃO.....	93
3.1.1.	Modernidade é secularização?.....	93
3.1.2.	A filosofia da história: historicismo e historicidade.....	101
3.1.3.	O conceito de época e suas particularidades.....	106

3.2.	A SECULARIZAÇÃO E SUA PROPOSTA DE UMA FILOSOFIA ANTROPOLÓGICA.....	117
3.2.1.	<b>Ontologia hermenêutica e antropologia: uma nova leitura de Heidegger...</b>	117
3.2.2.	<b>Fenomenologia e Antropologia: para além de Husserl.....</b>	124
3.2.3.	<b>Uma perspectiva da modernidade: do gnosticismo à afirmação do sujeito.</b>	129
3.2.4.	<b>O indulto da curiosidade teórica.....</b>	137
3.2.4.1.	<i>Curiosidade e Iluminismo: enfim o progresso e a técnica.....</i>	143
3.3.	METÁFORAS ABSOLUTAS: UM MODO POSSÍVEL DA SECULARIZAÇÃO.....	151
3.3.1.	<b>O lugar da interpretação na modernidade legitimada pela antropologia...</b>	151
3.3.2.	<b>Hermenêutica metaforológica: uma superação da metafísica?.....</b>	153
3.3.3.	<b>Um mundo mais amável: a função dos mitos.....</b>	163
4.	<b>O CRISTIANISMO NA PÓS-MODERNIDADE: EFEITOS DA SECULARIZAÇÃO</b>	
	INTRODUÇÃO.....	170
4.1.	CRISTIANISMO E LINGUAGEM: DA VERDADE COMO <i>ALETHEIA</i> À METÁFORA ABSOLUTA.....	170
4.1.1.	<b>Metaforização e Pensamento Fraco.....</b>	177
4.1.2.	<b>Proximidade entre metaforização e niilismo pós-moderno: a metáfora como niilismo ou niilismo como metáfora absoluta?.....</b>	185
4.1.2.1.	<i>O niilismo da metáfora de Blumenberg.....</i>	185
4.1.2.2.	<i>O niilismo como metáfora absoluta em Vattimo.....</i>	188
4.1.3.	<b>O espectador do naufrágio e o cristianismo ocidental na pós-modernidade.....</b>	190
4.1.4.	<b>Secularização: a liquidação, a transferência conceitual ou o enfraquecimento do cristianismo?.....</b>	200
4.1.5.	<b>Secularização: desencanto ou liquidação do cristianismo.....</b>	211
4.2.	FILOSOFIA DA HISTÓRIA E ESCATOLOGIA CRISTÃ.....	215
4.2.1.	<b>O papel da reforma protestante na secularização.....</b>	220
4.2.2.	<b>O ser humano pós-moderno: intérprete e metaforólogo.....</b>	222
4.3.	CONSEQUÊNCIAS DA LEITURA DE BLUMENBERG NO PENSAMENTO DE VATTIMO.....	226
4.3.1.	<b>Cristianismo <i>versus</i> cristianismos: o legado da secularização.....</b>	231

4.3.2.	Superar o gnosticismo é superar a religião?.....	235
4.3.3.	Os cristianismos pós-modernos a partir de Vattimo e Blumenberg.....	238
5.	(IN)CONCLUSÃO .....	242
	REFERÊNCIAS .....	248

## 1 INTRODUÇÃO

Muitos são os modos de compreensão do fenômeno chamado secularização. Religiosos, filósofos, teólogos, cientistas da religião e juristas são alguns daqueles que tem se dedicado a formular um conceito e dar um sentido a esse acontecimento que marcou, para tantos, a mudança da Idade Média à modernidade. Entendida, primeiramente, como a passagem de um estado clerical regular para um estado secular, no *Código de Direito Canônico*<sup>1</sup> a secularização carrega esse sentido da exceção dos padres em relação às regras de obediência e pobreza próprias daqueles que vivem a vida monástica, ou reclusa em comunidades. Trata-se, portanto, de um termo técnico que designa a ação ritual dessa mudança de estado da vida dos clérigos. Na teologia, dentre tantas formulações, a secularização também pode ser entendida como um processo de dessacralização da vida, isto é, de afastamento do ser humano de Deus, das questões referentes à espiritualidade e à transcendência. Na filosofia, a questão é ainda mais ampla: a secularização pode ser identificada com o afastamento da influência religiosa no que diz respeito à produção intelectual, à política, às questões éticas e morais, ao desenvolvimento da ciência e da técnica, de tal modo que a grande maioria dos filósofos a entende como um processo positivo de independência e liberdade<sup>2</sup> do ser humano frente os desmandos divinos.

Diante dessa pluralidade de formulações, que não se esgotam na tipologia acima, é relevante, nesta tese, de modo particular, tratar das formulações de Gianni Vattimo e Hans Blumenberg acerca da secularização e, diante disso, da possibilidade de manutenção do

---

<sup>1</sup> No Código de Direito Canônico entre os cânones 607 a 709 é tratada a questão *Dos institutos religiosos*, a desvinculação dos membros e sua saída dos institutos religiosos. Para isso ver: [http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici\\_po.pdf](http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici_po.pdf).

<sup>2</sup> De acordo com Blumenberg a liberdade é um fim em si mesmo e não um meio. Isso é, a liberdade quer a si mesma independentemente de sua qualidade moral visto que ela é o princípio que permite a escolha, inclusive, o mal escolher fazer o bem. De acordo com Blumenberg: “Um Deus pode impedir que o homem, em um caso dado, conheça uma verdade, mas não pode induzir a este erro sem que o homem, por sua parte, não entre livremente no risco de ser enganado. Assim, pois, o homem não é livre porque pode apoiar seus atos em razões, mas porque pode renunciar às razões. A liberdade absoluta seria a disposição e a possibilidade de renunciar na questão da verdade, a fim de não correr o risco ao erro” (2008, p. 185). Aqui, Blumenberg não está identificando liberdade e Deus, mas como na metáfora absoluta, aponta que a liberdade nada pode ser mais que possibilidade, portanto, liberdade. Vattimo diz que a liberdade é a capacidade de emancipação possível ao ser humano. Em *A sociedade transparente*(1992) o autor afirma que a liberdade é desenraizamento, ou seja, é a derrubada de uma ideia de realidade absoluta e verdadeira que abre espaço para a dimensão da pluralidade de vozes, ou, como ele afirma, de racionalidades locais, de dialetos que tomam a palavra e não são mais silenciados. Não se trata de uma liberdade entendida como abandono de todas as regras, mas um processo de reconhecimento de que “também os dialetos têm uma gramática e uma sintaxe” (1992, p. 15). Com isso, Vattimo quer dizer que a liberdade é uma questão prática e não uma liberdade abstrata, e essa metáfora linguística aponta para o fato de que um conceito que absolutize sua compreensão a fragiliza nessa filosofia enfraquecida. Na prática, porém, a liberdade se manifesta na libertação das diversidades que ganham voz e tomando a palavra, se fazem reconhecidas. Nesse sentido, considerando seu aspecto hermenêutico, poderíamos dizer com Vattimo que o cristianismo é uma doutrina da interpretação. Entendido assim, a doutrina ganha um sentido de enfraquecimento e abertura, de diálogo constante e nunca findado.

cristianismo na pós-modernidade secularizada. A complexidade desse conceito exige lidar, sobremaneira, com a seguinte questão: seria a secularização uma transferência ou uma liquidação da herança cristã? Em meio a essa pergunta surge, contudo, a proposta de superação de Vattimo. Enquanto ele entende a secularização como enfraquecimento das estruturas da verdade metafísica, resultando disso um pensamento débil, interpretativo e niilista, Blumenberg afirma que a secularização é, antes, uma reocupação retórica, onde a metáfora ganha espaço como garantia de uma proposta legítima de modernidade que não passa pela tradução dos conceitos teológicos em conceitos políticos. Nessa lógica, Blumenberg é incisivo na crítica à proposta de Schmitt que, para ele, além de se caracterizar como uma tradução dos conceitos religiosos em conceitos políticos, acaba fazendo como Löwith, que defende um teorema da secularização que resulta na transformação da escatologia cristã em filosofia da história. Essa filosofia da história não pode ser uma teologia camuflada que se volta para o ser humano para não macular a imagem do Deus cristão. Por isso, a secularização, ao invés de representar indiretamente o interesse de Deus numa teologia disfarçada, é a representação do interesse humano de afirmar sua liberdade.

Desse modo, a secularização não pode ser, segundo Blumenberg, uma tradução dos conteúdos teológicos, o que resultaria numa tipologia dualista de um mundo da vida *versus* uma outra realidade, mas sim, o fenômeno de repartição de papéis, ou reocupação funcional, de certas ideias e estruturas. Para tal afirmação, diz Garcia (2003, p. 127) em *La secularización después de Blumenberg* [A secularização depois de Blumenberg] que Blumenberg se apropria da distinção de Cassirer entre substância e função, para então apontar que a crítica à existência de um substancialismo histórico tido como secularização, não exclui a possibilidade de se manter uma continuidade funcional entre o medievo e a Idade Moderna. Assim, a filosofia moderna substitui a função que desempenhava a teologia na época medieval. Inclusive, em *La legitimación de la Edad Moderna* [A legitimação da Idade Moderna] diz Blumenberg (2008, p. 74) que “quando a filosofia moderna tenta entender-se a si mesma em flagrante contradição com sua pré-história teológica, que considera *superada*, segue vinculada ao marco referencial de seu aborrecimento”<sup>3</sup>. Diante disso, surge então o seguinte problema: em que medida é possível ainda afirmar a permanência do cristianismo na pós-modernidade, como quer Vattimo, diante da compreensão de secularização de Blumenberg? A resposta pode parecer óbvia, num

---

<sup>3</sup> Texto original: “Cuando la filosofía intenta entenderse a si misma en crassa contradicción con su prehistoria teológica, que considera superada, sigue vinculada al marco referencial de su aborrecimiento” (BLUMENBERG, 2008, p. 74). No decorrer da tese, aparecerá grande quantidade de citações em língua estrangeira. Todas elas foram traduzidas pelo autor dessa tese. Em nota de rodapé seguirá a citação original, a fim de que o leitor possa consultar e conferir o original.

primeiro momento, mas se apresenta complexa na medida em que serão feitas aproximações e distanciamentos conceituais entre os autores.

Responder a esse problema exige uma aproximação do papel da linguagem que permeia o pensamento de ambos. Em Blumenberg, a metaforologia com seu processo de valorização da retórica e fim das concepções absolutas, resultada da conceituação, dá ao ser humano um papel ativo frente ao mundo da vida. Com Vattimo, essa antropologização da filosofia pode ser levada a cabo com a proposta de uma hermenêutica niilista como garantia do enfraquecimento das estruturas violentas da verdade metafísica. Quando se considera a dimensão metaforológica de Blumenberg é que se pode entender a permanência do cristianismo na pós-modernidade ocidental, de modo enfraquecido e não mais doutrinário. A permanência desse cristianismo é, portanto, consequência da liberdade do ser humano que na livre escolha pode se manter ou não fiel, promovendo a humanidade do ser humano a partir de ações caritativas, de modo a trazer para a contemporaneidade a possibilidade de um cristianismo não religioso.

Nessa concepção de um cristianismo pós-moderno e enfraquecido, manifesta-se o aspecto antropológico que Blumenberg aponta como crucial para uma nova maneira de fazer filosofia. Trata-se de uma ontologia antropológica em que o ser humano desempenha um importante papel. Resulta disso uma humanização do humano a partir da valorização de sua corporeidade e inserção no mundo. Seu olhar investigativo, que não se perde em questões absolutamente transcendentais, transformado em contemplação, se modifica num agir ativo de quem olha para o céu preocupado em dar sustento às afirmações científicas acerca daquilo que vê, ou seja, olha para o céu para compreender a terra. Contudo, a ciência que resulta dessa atividade investigativa do ser humano não retrata um princípio absoluto da modernidade. Para Blumenberg (2008), inclusive, essa ideia de começo absoluto da modernidade é tão irracional quanto qualquer defesa de criação *ex nihilo*. A legitimidade da modernidade está na tentativa, dentro de um novo contexto, de dar respostas aos problemas antropológicos, principalmente aqueles que se referem às instituições temporais, não utilizando de funções teológicas, mas antropológicas. Segundo Blumenberg (2008), a legitimidade da modernidade está na capacidade que ela teve de findar com o dualismo gnóstico que perdurou por todo o pensamento ocidental, desde a antiguidade. Ao conferir importância ao papel ativo desempenhado pelo ser humano, a modernidade foi capaz de dar novo valor à liberdade humana, de tal modo que suas atitudes não resultavam mais dos desmandos do Deus criador, - entendidos aqui como o seguimento cego às regras e imposições resultadas da figuração de um Deus absoluto -, mas da capacidade reflexiva da qual deriva uma revalorização das instituições temporais.

Essa superação da gnose aponta para uma valorização da *kénosis* de Deus, porque no processo de antropologização, isto é, de valorização dessa inserção humana no mundo da vida, acontece a própria despotencialização da imagem de Deus que se opõe a essa figuração do Deus amor. O efeito desse processo de rebaixamento e humanização do divino é o reconhecimento do valor que o mundo tem para o ser humano como lugar em que se torna possível sua constituição pessoal, seus projetos e sonhos a partir de sua liberdade. Dessa atitude de fabulação e metaforização da verdade metafísica, vê-se despontar o respeito e tolerância pela diversidade que deixará impresso como marca dessa pós-modernidade a capacidade de dialogar e escutar aqueles que possuem pontos de vista e modos de entender distintos do meu. Nesse sentido, a pós-modernidade é o espaço em que ainda se torna possível falar de cristianismo, não mais aquele universal e absoluto, doutrinário e dogmático<sup>4</sup>, mas que resulta do processo mesmo de inserção do ser humano no mundo da vida. Decorre disso que a nova função do cristianismo, ou para dizer no plural, dos cristianismos, seria a de compreensão do mundo da vida, da imanência, dessa realidade temporal limitada experimentada pelo ser humano. E essa nova função não é desempenhada a partir das premissas doutrinárias, mas da atitude caritativa promovida pelas mensagens dos evangelhos e pelas atitudes de Cristo. Um cristianismo plural que não tem por função levar o ser humano a Deus, mas o ser humano ao outro que lhe é semelhante. Esse cristianismo como metáfora absoluta torna possível a compreensão desses modos diversos de o ser humano estabelecer relações.

Ante o pensamento teológico de supervalorização da onipotência divina e impotência humana, se encontra a autoafirmação do ser humano no próprio processo de esvaziamento de Deus. Essa autoafirmação não se identifica com a proposta antropocêntrica moderna; afinal, tem que se considerar que perdura uma compreensão enfraquecida do ser humano. Isto é, trata-

---

<sup>4</sup> O dogma e a doutrina são expressões da fé eclesial, portanto, institucional. Trata-se de mecanismos externos ao ser humano que são impostos para a busca de seu aperfeiçoamento humano e religioso. O dogma e a doutrina, quando postos lado a lado à valorização do enfraquecimento e da liberdade, se mostram como princípio exterior ao ser humano, e por isso, determinante de suas ações. Não que se queira aqui desvalorizar os dogmas, sua história e sua importância na constituição da religião institucional, mas ao admiti-lo como fundamento da verdade, estaríamos retomando o modelo metafísico de se pensar a realidade. E nesse sentido, um modelo metafísico religioso. Muitas vezes o dogma e as doutrinas parecem coercitivos e não promotores da liberdade humana. Pautando-se na filosofia de Blumenberg, o sistema dogmático e doutrinário é conceitual, isto é, fechado em suas afirmações, ou seja, o enunciado dogmático visa a objetividade da realidade. Isso aponta para o fato de que o enunciado dogmático em sua essência é um enunciado natural. Nesse sentido, uma religião dogmática e doutrinária, é menos reflexiva e menos crítica, uma vez que o apego a verdades eternas acaba fechando-a nos conceitos que acreditam tudo dizer sobre o mundo da vida. Seguindo a distinção de Rahner em *O dogma repensado* (1970, p. 23), o enunciado dogmático é diferente do kerigma: enquanto aquele é palavra do magistério, esse é a mensagem, propriamente dita, da salvação. Desse modo, à doutrina corresponde uma percepção teológica, por isso, poder dizer, por exemplo, de uma doutrina católica ou protestante. A filosofia do enfraquecimento e da metáfora está mais próxima do kerigma e de sua compreensão sempre aberta. É por isso que, de certo modo, o enfraquecimento se põe como superação da doutrina e do dogma.



se de o ser humano se auto afirmar em sua limitação e humanidade e não em querer se afirmar sabedor de todas as coisas e dominador da natureza. Não é uma potencialização do ser humano frente o mundo, uma posição metafísica de estar teorizando o mundo como se estivesse fora dele, mas de inserção no mundo da vida, interpretando-o. Mobilizar essa característica do ser humano, sua eventualidade e participação na constituição de si mesmo é crucial na tentativa de resolver o problema colocado nesta tese, de investigação da possibilidade de permanência do cristianismo na pós-modernidade, mesmo quando esse cristianismo passa por um processo de secularização, entendida como reocupação funcional.

A marca antropológica no pensamento filosófico, somada à sua característica retórica que deixa aberto novamente o espaço para o mito, a metáfora e a fábula, não é, contudo, uma reafirmação metafísica às avessas. Como diz Vattimo (2004, p. 31), “a superação da metafísica, se quiser ser realmente radical, não pode ser reduzida a um valor de pura e simples re-legitimação do mito, da ideologia e, mesmo, do salto pascaliano na fé”. É importante essa advertência vattimiana, porque exclui a possibilidade de entender esse cristianismo na qualidade de metáfora absoluta resultado do processo de secularização, como uma tentativa de tornar legítima novamente a verdade metafísica. Mais ainda: fica esclarecido que nesta tese não se propõe uma mitologização do cristianismo a partir da compreensão costumeira de mito como oposição ao pensamento racional. Não há um racionalismo do tipo cartesiano disposto a afirmar o cristianismo enquanto verdade indubitável, mas uma releitura do papel que o cristianismo desempenha na sociedade pós-moderna como uma possibilidade de acesso e ajuda ao outro, como proposta de melhoramento da vida frente os fundamentalismos crescentes que fazem cessar o diálogo e colocam em risco a liberdade do ser humano.

Como se vê, o aspecto linguístico e hermenêutico niilista se mostram como modos não metafísicos nem objetivantes de pensar o cristianismo como possibilidade de vivência no mundo da vida. Com isso, é importante ressaltar que os argumentos e ideias contidos nesta tese não visam ser uma afirmação universal nem mesmo uma cristianização do mundo. Reconhecer a valorosa contribuição e influência do cristianismo na constituição do pensamento ocidental pós-moderno não é afirmar esse cristianismo como fonte de verdade inquestionável para toda a humanidade. Sobretudo porque, evidencia-se essa continuidade do cristianismo enquanto possibilidade e não como assertividade. Por isso, aquilo que contém nesta tese em termos de interpretação do pensamento de Vattimo e Blumenberg e da possibilidade de aproximação entre as propostas filosóficas e compreensão da secularização nesses autores, é ainda uma interpretação dentre tantas que poderão se realizar. Percebe, o leitor, essa grandeza do papel desempenhado pelo aspecto linguístico no desenvolvimento das ideias aqui contidas, na medida

em que acompanha o desenvolvimento da tese. Enquanto no capítulo primeiro há uma maior discussão com o pensamento de Vattimo, no capítulo segundo tem-se um texto mais expositivo. Isso se deve, sobretudo, pela percepção da pouca inserção do pensamento de Blumenberg na academia brasileira, de tal modo que, considerando essa tímida tradução dos textos do filósofo alemão e estudos sobre ele, é preferível deixar falar mais sua filosofia que discuti-la. Esse não foi o caso com relação ao pensamento de Vattimo que amplamente se debate e se traduz no meio acadêmico.

Teve-se como objeto de estudo, portanto, o pensamento filosófico de Blumenberg e Vattimo. Sobretudo, o modo como os autores compreendem modernidade, secularização, e conseqüentemente, o que ficará em um terceiro momento, o cristianismo na pós modernidade. Para justificar a afirmação acerca da possibilidade de permanência do cristianismo, parte-se do pensamento de Vattimo. No primeiro capítulo, intitulado, *Modernidade e secularização: o enfraquecimento das estruturas de sentido no pensamento de Gianni Vattimo* buscou-se analisar a argumentação de Vattimo para a afirmação do cristianismo como possibilidade na pós-modernidade. Para isso, inicia-se da consideração de que o interesse de Gianni Vattimo em compreender a modernidade não é um fim em si mesmo, mas aponta para a afirmação de uma pós-modernidade em que não é mais viável sustentar fundamentos e verdades absolutas. A questão da verdade se apresenta como central para o desenvolvimento da tese, sobretudo, porque o enfraquecimento é resultado de uma compreensão da verdade distinta daquela que a metafísica produziu e propagou. Dessa superação da metafísica, surge o interesse pela verdade hermenêutica que para Vattimo passa pela eventualidade do ser de Heidegger que em Nietzsche transita pela proclamação de que “não há fatos, somente interpretação; [...] isto já é uma interpretação” (NIETZSCHE, 2006c, fragmento 7[60] p. 222). Partindo desse pressuposto, ocupar-se-á da proposta de uma hermenêutica niilista desenvolvida por Vattimo, que resulta numa ontologia hermenêutica, ou seja, uma compreensão da atualidade a partir da inserção e experiência que se faz dela. Nesse ponto, se ressalta a racionalidade que embasa a hermenêutica para fugir, assim, de todo irracionalismo ou relativismo que costumeiramente são apontados pelos críticos como marca do pensamento de Vattimo. Na terceira e última parte desse capítulo, se desenvolvem questões referentes ao processo de secularização e sua relação com o cristianismo. Para isso, é dada ênfase ao uso do conceito de *kenosis*, uma vez que ele aponta para a encarnação e, consecutivamente, para o enfraquecimento de Deus. Numa leitura ampla, seria a *kenosis* o enfraquecimento da ideia de verdade, e a superação da busca por um centro organizador que estrutura a vida, a história e o pensamento humano.

Tendo compreendido o pensamento de Gianni Vattimo, consegue-se dar um passo em direção a Blumenberg. Como os autores formulam de modo distinto sua compreensão do que seja a secularização, torna-se necessário adentrar no pensamento do filósofo alemão para, posteriormente, serem possíveis aproximações entre as duas propostas, de modo a afirmar a permanência do cristianismo na pós-modernidade não como uma simples repetição secular dos conceitos cristãos medievais. Visando essa relação entre cristianismo e secularização, passamos para o segundo capítulo, *Modernidade, progresso e secularização: a filosofia da história de Hans Blumenberg e o processo de construção das metáforas absolutas*. Nesse capítulo, debruçou-se sobre o pensamento de Blumenberg, sobretudo no que diz respeito à questão de uma nova compreensão da modernidade e o papel das metáforas como uma tentativa de superação do gnosticismo. Iniciou-se essa jornada demonstrando o sentido da legitimidade da modernidade no pensamento de Blumenberg e sua correspondente crítica dos teoremas da secularização que nada mais são que uma retradução dos conceitos teológicos para o âmbito político. Depois disso, tratou-se sobre a construção da filosofia da história desse autor e sua crítica ao substancialismo histórico que resulta numa valorização da antropologia e do mundo da vida. Isto é, não se pode afirmar uma continuidade histórica a partir de elementos comuns a todas as épocas, afinal, cada momento histórico é resultado do papel exercido pelo ser humano em seu meio. Isso impossibilita dizer que há uma essência histórica que deve ser mantida e que perdura com o passar do tempo. Diante disso, surge a questão central desse capítulo que seria o papel desempenhado pelas metáforas no pensamento de Blumenberg e que permite estabelecer uma relação entre esse filósofo e Vattimo no que diz respeito ao processo de secularização e manutenção do cristianismo enfraquecido, diferente daquele cristianismo dogmático e doutrinário. No conjunto dessas metáforas, Blumenberg fala de metáforas absolutas, que são absolutas não no sentido metafísico, mas porque se apresentam como possibilidades e instrumentos de interpretação e compreensão da realidade por grande parcela da humanidade. Tais metáforas absolutas se apresentam como componentes que ajudam o ser humano a lidar com a sua limitação frente a infinitude do universo. Diante disso é que o cristianismo passa a figurar como uma dessas metáforas. Isso será amplamente percebido na defesa que se faz no capítulo seguinte.

Finalmente, no terceiro capítulo, *O cristianismo na pós-modernidade: efeitos da secularização*, se estabelece um diálogo entre Blumenberg e Vattimo apontando as possíveis relações entre um pensamento metafórico com o hermenêutico, sem esquecer de considerar as diferenças e distanciamentos entre os autores. Num primeiro momento, discorre-se acerca de uma nova compreensão da verdade do cristianismo, diferente da verdade metafísica e mais

próxima da verdade hermenêutica caracterizada, por Heidegger, como *aletheia*. Resulta disso um cristianismo enfraquecido, porque não ortodoxo, mas inserido no mundo da vida, capaz de facilitar as relações que os seres humanos estabelecem entre si. Esse cristianismo da caridade leva os seres humanos à prática do amor<sup>5</sup>, mostrando que, em meio a uma sociedade plural, se propõe aquilo que do cristianismo permite a proximidade com o outro. Não se trata de uma visão inocente e acrítica, por parecer demasiadamente otimista, pondera-se o fato de estarmos envolvidos por uma sociedade onde cresce cada vez mais o discurso fundamentalista que dificulta tais práticas de tolerância e proximidade do diferente. Considerando isso, se desenvolve uma investigação acerca da identidade desse cristianismo num mundo que se tornou fábula e que carrega, por assim dizer, traços da metaforização e interpretação. Esses conceitos remetem novamente à compreensão do niilismo na constituição do pensamento pós-moderno. Por isso, é importante dedicar-se a entender, para além de Blumenberg, a metáfora como um modo de acontecimento desse niilismo na pós-modernidade. Essa metáfora não é uma nadificação da vida, da realidade e dos sentidos, mas a demonstração de que não há verdade final, interpretação precisa e aplicação mais adequada. Cada um compreende a vida, de modo distinto e próprio, a partir de uma metáfora. Esse esvaziamento de uma objetividade caracterizaria, o niilismo na metáfora absoluta. Ao mesmo tempo, esse niilismo da metáfora apontaria para a possibilidade de ser também o niilismo uma metáfora absoluta, e é enquanto metáfora que ele parece se apresentar na proposta hermenêutica de Vattimo, afinal, compreende-se bem a pós-modernidade a partir dessa condição niilista que enfraquece os pontos de vista absolutos. Seguindo essa lógica de enfraquecimento, se desenvolve uma compreensão do cristianismo a partir de sua relação e compreensão da história, sobretudo,

---

<sup>5</sup> O amor é entendido na tese como a máxima da moralidade. Essa perspectiva é defendida, por exemplo, por Sponville. O amor é esse sentimento que ao mesmo tempo se faz virtude, sobretudo, quando é amor aos que odiamos, amor aos que não nos fazem falta ou que somos indiferentes. O amor é o contrário da força (SPONVILLE, 2009, p. 297) Esse amor, quando resultado desse esforço de amar indistintamente e sem limites é a caridade que torna o amado caro ao amante. É um amor que afirma ao mesmo tempo a existência do amado e do amante, a doçura, a possibilidade de se afirmar menos, o sacrifício de si, a abertura para a afirmação do outro. Como afirma Anders Nygren (*apud* SPONVILLE, 2009, p. 299) é um amor que não se dirige àquilo que é digno de amor, mas ao voltar-se àquilo que aparentemente não tem valor, confere a ele sua dignidade. No âmbito desse cristianismo do enfraquecimento essa é a maior e a mais bela qualidade de Deus: Deus é amor, e por ser assim, enfraquece suas prerrogativas de poder e juízo e se faz humano. Não é aquele Deus de Spinoza que é tão cheio de si, e que por ser carregado de tanta potência, é incapaz de amar porque é difícil a Ele existir outra coisa ou ser que não Ele. Se brota desse Deus amor um sentimento de tamanha grandeza, o ser humano se aproxima do divino quando ama. Esse amor é enfraquecimento e renúncia. E se Deus não existe? Como compreender esse amor-caridade? Partindo desse pressuposto, resta desse amor essa dimensão de humanidade que ele aponta, e ainda, a benevolência que dele resulta. De acordo com Sponville (2009, p. 302), “a caridade seria como que uma fraternidade de mortais”. Talvez a palavra possa dar a entender que o amor é um sentimento qualquer, contudo, formulado como está nessa tese, ele exige certo grau de maturidade para ser compreendido e vivido.

tentando desvencilhar, como quer Blumenberg, a identificação entre o progresso e escatologia secularizada. Nesse ínterim, far-se-á a comparação da epocalidade de Blumenberg com a ideia de superação de Vattimo.

Partindo desse ponto, destaca-se a importância da superação do gnosticismo para a afirmação da encarnação de Deus e sua humanidade como fatores de enfraquecimento do pensamento metafísico. Quer dizer, a *kenosis* consuma o processo empreendido por Blumenberg de superação do gnosticismo, sobretudo porque a atitude de rebaixamento de Deus ilustra a superação da oposição entre céu e terra, uma vida mais perfeita *versus* essa vida decaída experimentada no mundo da vida. Destarte, a partir dessas questões, poder-se-á passar ao último ponto a ser levantado: a relação entre cristianismo e secularização, para assim, dar resposta à questão da permanência do cristianismo na pós-modernidade secularizada. Esse cristianismo, enquanto metáfora absoluta, que se apresenta ao ser humano pós-moderno como uma possibilidade de entendimento de seu modo de inserir-se no mundo da vida se apresenta como pluralidade, como cristianismos. É no sentido de se apresentar como essa metáfora absoluta, que o cristianismo se mantém na pós-modernidade adquirindo, portanto, nova função no contexto da vida humana, isto é, deixando de ser regulador da vida pelos dogmas e doutrinas, se tornando condição de entendimento dessa inserção do mundo da vida

Enfim, para assegurar a hipótese aqui levantada, optou-se pelas obras de Vattimo que tratam especialmente a relação entre cristianismo e secularização, esbarrando, conseqüentemente, nos escritos em que o autor discorre acerca de hermenêutica niilista e do enfraquecimento do ser. Obras como *Depois da cristandade* (2004), *As aventuras da diferença* (1988), *Diálogo com Nietzsche* (2010) e *O fim da modernidade* (2002) foram amplamente citadas. Em Blumenberg enfatizou-se sobremaneira a obra *La legitimación de la Edad Moderna* (2008) e dela se derivou a leitura de obras como *Descripción del ser humano* (2011) [Descrição do ser humano] e *Paradigms for a metaphorology* (2010) [Paradigmas para uma metaforologia]. O debate com outros autores como Heidegger e Nietzsche foi crucial e frutífero, além das interpretações de diversos estudiosos de Blumenberg e Vattimo. Acreditamos que a contribuição específica desta tese está em ser a primeira a propor o debate e aproximação entre os dois autores, sobretudo no âmbito da Ciência da Religião, e seu debate filosófico acerca da secularização.

## 2 MODERNIDADE E SECULARIZAÇÃO: O ENFRAQUECIMENTO DAS ESTRUTURAS DE SENTIDO NO PENSAMENTO DE GIANNI VATTIMO

### INTRODUÇÃO

Esse capítulo aborda o pensamento de Vattimo, especialmente as noções de modernidade e secularização que apontam para a permanência do cristianismo na contemporaneidade. Sabe-se que não são poucos os autores, artigos, teses e livros que tratam desses conceitos em Vattimo, mas achou-se por bem apresentar nesse primeiro capítulo tais considerações para dar ao leitor condições conceituais que garantam um entendimento sobre o que é proposto nesta tese. A partir disso, se mostra como a modernidade torna mais profundo o cristianismo e como a questão do niilismo e da interpretação garantem essa dimensão de profundidade. Depois, será abordada a teoria da secularização que, na análise ontológica de Vattimo, é entendida como enfraquecimento do ser.

Buscar-se-á não ficar em meras repetições da escrita de Vattimo e, nesse sentido, foram retomadas as fontes inspiradoras desse autor, como alguns escritos de Nietzsche, Heidegger e Gadamer. Alguns dos principais estudiosos de Vattimo em âmbito nacional e internacional foram postos em diálogo na tentativa de apresentar o que já se produziu e como o autor foi entendido. Outros pensadores serão confrontados com o pensamento de Vattimo, bem como, haverá aqueles que mesmo não o tendo influenciado, apresentam pontos em comum que em muito ajudam a entender, sob outro prisma, certas concepções. Não sem propósito, o diálogo com outros filósofos e/ou teólogos e sociólogos garante uma análise menos repetitiva do pensamento do filósofo de Turim.

Na primeira parte desse capítulo, parte-se da consideração de que o interesse de Gianni Vattimo em compreender a modernidade não é um fim em si mesmo, mas aponta para a afirmação de uma pós-modernidade em que não é mais viável sustentar fundamentos e verdades absolutas. Não se pode perder de vista a influência de Nietzsche e Heidegger sobre a maneira de Vattimo entender a modernidade: um retorno aos fundamentos primeiros e à originalidade, isto é, como a busca por fundamentações lógicas, racionais e científicas que fazem dessa modernidade um acontecimento inaugural, por romper com os aspectos religiosos que a antecederam. Nesse sentido, e para uma melhor compreensão do tempo presente, se coloca aqui o desafio de analisar o modo como o filósofo de Turim concebe a modernidade. Para isso, se faz o seguinte trajeto: parte-se da denúncia vattimiana de que a modernidade é um momento “violento”, sobretudo quando se deixa direcionar pela suposição de que é preciso

romper com toda a história do pensamento para, com isso, afirmar uma proposta original, naturalmente moderna, que conseqüentemente delinea a ideia de progresso. Um pouco mais adiante, faz-se necessário demarcar o que caracterizam as verdades metafísicas e assim, entender o que o autor considera ser uma ontologia da atualidade. Importante é destacar a consistência da realidade para o pensamento moderno e a crise do sujeito, que aqui é entendida a partir dos conceitos de autenticidade e inautenticidade de Heidegger associados à compreensão nietzschiana de apolíneo e dionisíaco. Nesse panorama, é que se entende o impulso que o progresso garantiu para o desenvolvimento do mundo da técnica. Finalmente, na primeira parte deste capítulo, é apresentado um esboço da proposta de superação dessa modernidade enfatizando os dois modos que Vattimo, a partir de Heidegger, percebe como possíveis: de um lado, uma superação/rompimento como *Ueberwindung*, e de outro, aquele que é mais caro ao autor, como *Verwindung*, ou seja, a superação/retomada. Nesse tópico é importante a caracterização e compreensão dos principais acontecimentos que marcaram a modernidade enquanto tal.

Na segunda parte deste capítulo, trata-se da proposta desenvolvida por Vattimo de uma hermenêutica niilista. Nesse ponto, se ressalta a racionalidade que embasa a hermenêutica para fugir assim de todo irracionalismo ou relativismo costumeiramente apontados pelos críticos como marca do pensamento de Vattimo. E isso é possível a partir da construção filosófica de Heidegger, especialmente do enfraquecimento do ser, sua eventualidade, e da morte de Deus proclamada por Nietzsche como pressuposto de que os fatos não existem, mas somente as interpretações. Mas esse sujeito que interpreta não remeteria novamente ao sujeito consciente da modernidade que foi abandonado com o enfraquecimento das estruturas metafísicas? A solução vem de Nietzsche: enquanto ser que interpreta, o ser humano é melhor compreendido como além-do-homem, pois somente ele tem a coragem de tornar o mundo fábula. Essa seria a *alma mater* da hermenêutica como garantia, inclusive, da permanência da religião em meio ao Ocidente secularizado. Resultado disso é a nova concepção da história que deixa de ser entendida como um progresso, o rompimento de uma época com a anterior, para ser entendida como o transcórrer da salvação. O que garante, inclusive, uma compreensão da modernidade como etapa desse processo que não se findou, nem findará. Essa segunda parte é densa em seus aspectos filosóficos.

Finalmente, a terceira parte desse capítulo trata sobre a secularização e sua relação com o cristianismo. Para isso, é dada ênfase ao uso do conceito de *kenosis* uma vez que ele aponta para a encarnação e, consecutivamente, para o enfraquecimento de Deus. Numa leitura ampla, seria a *kenosis* o enfraquecimento da ideia de verdade, e a superação da busca

por um centro organizador que estrutura a vida, a história e o pensamento humano. O cristianismo é apresentado, portanto, no contexto da secularização como *kenosis*, daí resultando a possibilidade de sua permanência na sociedade pós-moderna. Secularização é fundamentalmente *kenosis*. Nessa terceira e última parte enfatiza-se questões pertinentes à compreensão da atualidade e de possíveis limites do pensamento de Vattimo.

## 2.1 A MODERNIDADE EM VATTIMO

Para que se compreenda com clareza o papel da secularização em Vattimo, é necessário, primeiro, entender a modernidade segundo a ótica desse autor. A primeira consideração a se fazer, no entanto, é a de que Vattimo é devedor do pensamento de Nietzsche e Heidegger em sua compreensão sobre o que é ser moderno. Ambos os autores apontam a ideia de fundamento como o cerne desse pensamento moderno que se quer novo, como o despontar de uma nova época, diferente em todos os aspectos, daquilo que até então existiu e aconteceu. Somado a esses autores, também Habermas em *O discurso filosófico da modernidade* (2000), ajuda a compreender esse tempo convicto do domínio do futuro, que se encontra aberto ao novo que há sempre de vir. Ou seja, a modernidade é o momento em que “o progresso se coagula, tornando-se norma histórica” (HABERMAS, 2000, p. 20), de modo que ele se torna regra porque o desenvolvimento tecnológico e científico, resultado da supervalorização da capacidade racional humana, impulsiona o ser humano ao desejo de aperfeiçoamento e domínio. Para Habermas, Hegel teria sido o primeiro a tomar como problema filosófico “o processo pelo qual a modernidade se desliga das sugestões normativas do passado” (HABERMAS, 2000, p. 24), isto é, seu desejo de novidade. Sendo assim, não faz mais sentido fundamentar as normas e projetos numa divindade e Hegel é o primeiro a apontar que a subjetividade se torna o princípio dos novos tempos.

Antes, porém, de se considerar o papel do sujeito nesse processo, tem que se enfatizar o descontentamento com a maneira de se colocar o mundo, a natureza e o próprio ser humano como objeto a ser pesquisado. Os homens de ciência e os intelectuais não se satisfaziam com as respostas encantadoras da religião e sua mitologia. O frenesi das novas descobertas atestava o fato de que ser moderno é não olhar para trás, mas para frente. E o progresso trouxe em seu bojo um desenfreado desejo de inovação. Com isso, a própria concepção de história e de historicidade mudam de sentido, deixando de ser entendida como continuidade, e caracterizando-se pelos rompimentos. É nesse sentido que Harvey (1992, p. 22) em *Condição pós-moderna* atesta que



a transitoriedade das coisas dificulta a preservação de todo sentido de continuidade histórica. Se há algum sentido na história, há que descobri-lo e defini-lo a partir de dentro do turbilhão da mudança. Um turbilhão que afeta tanto os termos da discussão como o que está sendo discutido. A modernidade, por conseguinte, não apenas envolve uma implacável ruptura com todas e quaisquer condições históricas precedentes, como é caracterizada por um interminável processo de rupturas e fragmentações internas inerentes.

Desse modo, a modernidade se mostra fugidia, e aponta para um processo interno de contradições. Ou seja, quando os pensadores modernos põem para si a missão de entender a realidade que os cerca, apresentando aquilo que eles acreditam ser os melhores mecanismos para tal compreensão, o que não faltará são as oposições: no âmbito da teoria política a concepção antropológica dos contratualistas em oposição à teoria política cristã que caracterizava a política e a sociedade a partir da natureza do ser humano, tendo em vista ser ele uma criatura de Deus, que age de acordo com a vontade divina. Ainda mais, dentro do próprio contratualismo a diversidade de interpretação acerca do ser humano que em Rousseau é concebido como o “bom selvagem” opondo-se à formulação de Hobbes do ser humano enquanto animal egoísta; no campo econômico o capitalismo nascente se vê afrontado pelo socialismo de Marx; no plano ético Kant sai em defesa do dever, enquanto Jeremy Bentham e Stuart Mill afirmam uma vertente utilitarista. Essa fragmentação e contingência, contudo, não evidencia uma fraqueza do pensamento moderno. Ao contrário, são muitas certezas a se digladiarem, querendo se impor e se tornar paradigma, de tal modo que, mesmo em meio a tanta pluralidade, a pretensão de fundamento impossibilita o diálogo entre as tantas oposições. As respostas elaboradas pelos modernos, sem entrar aqui na análise de sua relevância e valor, são transitórias e isso dificulta o reconhecimento da continuidade histórica, uma vez que o apelo ao novo e ao original, afirma Vattimo (1992, p. 8), “se liga a uma perspectiva mais geral que, como sucede na época do Iluminismo, considera a história humana como um progressivo processo de emancipação” resultando na impossibilidade de se “falar da história como qualquer coisa de unitário”. Torna-se claro, então, aquilo que Vattimo quis dizer ao afirmar que a modernidade é “a época em que se torna valor determinante o fato de ser moderno” (VATTIMO, (1992, p. 7).

O otimismo com relação ao novo impulsionava o ser humano a novas descobertas, ao aprofundamento dos métodos científicos, ao desenvolvimento de novas teorias que ajudassem a compreender aquilo que até então só encontrava explicações religiosas fundamentadas na Bíblia. Mas o otimismo cego fez escorregar por entre os dedos os riscos aos quais o ser humano se expunha ao cultuar desmedidamente o fato moderno da modernidade. Prova disso é que “o

século XX – com seus campos de concentração e esquadrões da morte, seu militarismo e duas guerras mundiais, sua ameaça de aniquilação nuclear e sua experiência de Hiroshima e Nagasaki – certamente deitou por terra esse otimismo” (HARVEY, 1992, p. 23), permitindo ver que os mais nobres ideais modernos acabaram por culminar em desumanidades e barbaridades. Para alguns autores, esse foi o resultado da supervalorização da razão humana. Isso porque, para outros, essas barbaridades foram fruto de um desvio do projeto iluminista, especialmente com uma concepção utilitarista da razão. Essa excessiva confiança no novo não teria sido tão dogmática e violenta<sup>6</sup> quanto a metafísica? A superação e o rompimento com o passado e suas verdades dogmáticas não teria resultado em novos dogmatismos?

Esse é o risco que a modernidade não foi capaz de reconhecer: a superação, o progresso e rompimento com o passado, motivado pelo incessante desejo do novo, fez do novo uma verdade metafísica. A própria modernidade reafirmou, de uma maneira laica, os dogmatismos, as verdades supremas e as transcendências das quais queria se tornar independente. Rompendo com a tradição, os modernos foram incapazes de entender que os erros do passado seriam repetidos, com conteúdo diferente, na mesma forma e estrutura.

### 2.1.1 A violência da modernidade: verdades metafísicas

É sinal de estima para a filosofia, e para as demais ciências, a busca e o desejo de afirmar a verdade, e a partir dela, colocar-se numa posição privilegiada de superioridade e domínio. Desde os gregos (como exemplo se tem a filosofia de Platão<sup>7</sup>), é latente o interesse em encontrar a verdade das coisas, o desvelamento daquilo que elas são e que torna acessível a ideia que se esconde nas coisas, se encobre. Na concepção metafísica resultada do desenvolvimento do pensamento platônico, verdade quer dizer “a conformidade da proposição com a coisa”

---

<sup>6</sup> É necessário esclarecer aqui o significado que tem a violência no pensamento de Vattimo. Não se trata, como é possível notar, do uso de força física, mas daquilo que impede que algo se realize enquanto “vocação essencial da coisa”. Para Vattimo (*apud* PECORARO, 2005, p. 23), “é necessário pensar a violência em termos de silenciamento, interrupção do diálogo de perguntas e respostas”. Ou seja, é aquilo que não permite a discussão porque já possui um caráter de fundamento último. Segundo o autor, exemplo dessa violência seria a identificação que predominou e predomina nos ensinamentos da Igreja Católica, e porque não dizer, das religiões cristãs, entre lei e natureza (VATTIMO, 2004, p. 142-143). A violência está no fato de se passar da descrição de um comportamento natural a afirmação de uma norma. Assim, a violência surge quando o ideal gradualmente se transforma no real racionalizado como se o natural fosse ideal.

<sup>7</sup> Em Platão essa perseguição pela verdade é nitidamente encontrada em sua teoria do conhecimento. Diz Vattimo (2016, p. 21): “Com Platão, a verdade das coisas é posta nas ideias: ou seja, naquelas essências transcendentais que se colocam como modelos imutáveis das várias realidades e que garantem a própria possibilidade de falar sensatamente”. Nesse sentido, a verdade é a finalidade da filosofia. E o que caracteriza o filósofo é essa sua proximidade com ela, a ponto de romper com o mundo aparente, e no lado externo da caverna, poder ver as coisas como elas são em si mesmas, iluminados pela luz da verdade e do bem.

(VATTIMO, 1996, p. 78). Em *A essência da verdade* (2007), Heidegger afirma que o verdadeiro está contido naquilo que foi enunciado e, desse modo, diferencia a verdade em particular da verdade em geral<sup>8</sup>. Interessa, contudo, o fato de que essa verdade que o ser humano acessa é a coincidência entre aquilo que se diz, o enunciado, e a coisa mesma (HEIDEGGER, 2007, p. 14). Essa essência da verdade, ou seja, sua universalidade, aquilo que faz toda verdade ser verdadeira, ao que parece, motiva o pensamento moderno, sobretudo em sua vertente filosófica e científica: a coincidência entre as formulações proposicionais que traduzem o comportamento do ser humano e da natureza, e o próprio acontecer das coisas narradas e investigadas. A obviedade do que foi narrado garante, nessa lógica, a verdade do que foi dito. O discurso científico, e da filosofia moderna, se faz porta voz da evidência e do fundamento. Desse modo, o conhecimento que o ser humano deseja sempre mais dominar e produzir, resulta dessa sua vontade de acessar a verdade. Mas de que verdade se fala? Heidegger aponta que a verdade como coincidência é um dos modos de compreensão da verdade uma vez que ela se refere ao enunciado e, portanto, não abarca todo o significado do verdadeiro.

Mas Vattimo lembra que não foram somente os gregos a se interessarem pelo alcance da verdade. Na Idade Média, com o cristianismo, “a verdade das coisas é colocada no além que conheceremos somente quando virmos a Deus na outra vida” (VATTIMO, 2016, p.21). A escolástica, retomando a idade clássica, entende a verdade como adequação entre enunciado e coisa. Segundo Heidegger (2007, p. 19), “na Idade Média e mais tarde se definia: *veritas est adaequatio rei et intellectus sive enuntiationis*, a verdade é a adequação do pensamento ou do enunciado à coisa”. Em que medida, contudo, uma tal formulação é adequada para a proposta metafísica da modernidade? Na medida em que, na pretensão de encontrar um fundamento último, a modernidade reitera como verdade aquilo que resulta de suas experimentações. Isso implica na distinção elaborada por Descartes, de duas dimensões do ser humano: aquela que experimenta e que caracteriza sua corporeidade e sentido (*a res extensa*) que garante o acesso

---

<sup>8</sup> É necessário apontar que a obra heideggeriana *Sobre a essência da verdade* (1979b), ultrapassa o simples uso que aqui se faz do termo. Contudo, não cabe nesta tese o desenvolvimento do parecer de Heidegger acerca da verdade. Essa primeira concepção da verdade metafísica é que perpassa toda a busca realizada pela modernidade e, por isso, aqui se detém nessa formulação. Vale lembrar que a compreensão da verdade como não-ocultamento que Heidegger propõe a partir do termo grego *aletheia*, indica a abertura que a pós-modernidade, sobretudo em seu aspecto hermenêutico, realiza. A verdade como *aletheia* aponta para aquilo que não pode ser descrito nem demonstrado, mas que pode ser mais uma vez interpretado (HEIDEGGER, 2007, p. 29). Segundo Heidegger, esse seria o motivo pelo qual Platão apresenta a *aletheia* na alegoria da caverna, para assim, deixar claro, que a verdade será sempre buscada, caracterizada pela saída do homem do interior da caverna. Apesar dessa plasticidade do termo que permite o entendimento da verdade como desvelamento, em Platão, há uma imposição da essência da verdade, que deve ser apreendida pelo ser humano a partir da ascese garantida pela dialética. Essa verdade como fundamento é que caracteriza sua concepção metafísica.

às coisas; e aquela que através da racionalidade afirma a verdade do experienciado (a *res cogitans*), capaz de formular as teorias e de propor a universalidade dos resultados. O pensamento moderno quer se apropriar da verdade através da adequação do intelecto à coisa, ou seja, a partir da representação. Para tal, utiliza de diversos mecanismos que o aproxima dela, e com tal proximidade, dota o ser humano de uma singularidade única e de centralidade no desenvolvimento teórico. Exemplo disso é Kant que, por sua vez, “faz a verdade residir na mente, nas estruturas estáveis com que a razão organiza um mundo de fenômenos dos quais não se sabe, porém, como seja ‘em si mesmo’” (VATTIMO, 2016, p. 21).

A verdade, como a concebe metafisicamente a modernidade, não deixa espaço para o erro, para o pensar diferente e para uma reinterpretação da coisa, isto é, um racionalista, mesmo que sabedor de que o empirismo é um modo diverso do seu de entendimento do mundo, vê esse diferente como um erro, que ao tentar reinterpretar a realidade, acaba por se enganar e, por isso, deve ser extirpado enquanto proposta de conhecimento. Mesmo que formada por uma pluralidade de pensamentos e correntes, cada uma delas se via e se entendia como a mais correta e, por isso, capaz de se sobrepor às demais possibilidades. No positivismo de Comte, por exemplo, assim como no próprio racionalismo cartesiano, se evidencia a ligação causal entre a verdade e o método, ou seja, a verdade só pode ser acessada a partir de um método, sendo ele, o experimental. A física, ciência que bem caracteriza essa época o aponta: o universo é organizado por leis que são traduzidas em fórmulas, que permitem ao ser humano acessar a própria verdade do mundo. Essa matematização, que já aparece com Descartes e Galileu, é um modo de operacionalizar da melhor maneira a adequação do enunciado à coisa. Para Gadamer (1997, p. 360), por exemplo, “a essência do método experimental é a elevação acima da casualidade subjetiva da observação, e com ajuda disso dá-se o conhecimento da regularidade da natureza”. Assim, o método experimental procura elevar o ser humano acima da causalidade subjetiva, dando objetividade à ciência.

Vê-se despontar aqui a típica violência que caracteriza a verdade metafísica: assim como ela não admite o erro, ela também não admite o pensar ‘diverso de’, e com isso, ressalta sua estrutura estável. A própria história da busca pela verdade que aqui foi traçada em termos gerais, se identifica com a história da metafísica. Nela, o que se tem, é uma obstrução a qualquer tentativa dialógica, uma vez que não há o que decidir acerca do verdadeiro, porque a verdade não é questão de decisão, mas de descoberta. Para além do campo da ciência, essa verdade, quando entranhada nas concepções políticas, é a inimiga de uma sociedade democrática. Tomando de Popper a afirmação de que “os inimigos da sociedade aberta” são esses teóricos que acreditam poder alcançar e formular a verdade de um modo metafísico, Vattimo conclui

que “a verdade em si é inimiga da sociedade aberta e, especificamente, de toda política democrática” (VATTIMO, 2016, p. 20). Fato é que, todo poder político que acreditou ser o único porta voz da verdade, tendeu a resultar em atos desumanos, em cerceamento da liberdade e perseguições. Paradigmático dessa postura é o próprio nazismo, com sua verdade da raça, ou seja, com a defesa da supremacia da raça ariana.

Na modernidade, há um conflito de forças que quer se impor como estrutura da realidade e embasar o mundo verdadeiro. Na política, isso é percebido, por exemplo, quando o estado quer decidir o que é melhor para os cidadãos, mesmo se isso significa passar por cima de suas escolhas e preferências. “Lá onde a política busca a verdade não pode existir democracia” (VATTIMO, 2016, p. 26), mas uma política de especialistas e técnicos. Pode-se dizer, também, que onde a política faz da mentira uma verdade, fenômeno que hoje denomina-se como “*fakenews*” também se tem um enfraquecimento da democracia. Afinal, por trás desse pretensão controle da verdade há o desejo de dominar, e isso é evidenciado não somente no campo político, mas também no religioso. Como exemplo, tem-se as verdades estabelecidas pela Igreja Católica, com seu *corpus* dogmático e sua concepção de natureza humana e realidade. Vattimo é enfático ao apontar esse pretensão domínio da verdade por parte da Igreja, que se quer porta voz do divino na terra. De um modo mais claro, quando as instituições religiosas se opõem ao uso de preservativos, a vivência da homossexualidade, ou quando defende que o casamento só é legítimo entre um homem e uma mulher, que a vida familiar se constitui, numa concepção tradicional, entre homem, mulher e seus filhos, encontra-se o cristianismo como uma verdade fática que dita como são as coisas. Nessa lógica, o que se tem é “o escândalo de uma pregação cristã que pretende ditar a ‘verdade’ sobre como ‘realmente são’ as coisas da natureza, da vida humana, da sociedade, da família: Deus como fundamento, e, claro, a Igreja como sua porta-voz autorizada a decidir em última instância” (VATTIMO, 2016, p. 62).

Nota-se, com isso, que a força dessa verdade metafísica se faz presente em alguns setores da modernidade. Com essa pretensão de verdade, segundo Vattimo, evidencia-se também a violência desse pensamento metafísico. Nietzsche é a fonte da qual toma Vattimo para fazer essa associação entre a verdade metafísica e a violência. Segundo o filósofo italiano, “Nietzsche é muito explícito nesse sentido. Para ele, a metafísica é um ato de violência, quer apropriar-se das ‘regiões mais férteis’, ou seja, dos princípios primeiros para poder dominar todas as consequências” (VATTIMO, 2016, p. 84). Desde a *Metafísica* (2002) de Aristóteles, a condição de sabedoria do ser humano é colocada na capacidade de o ser humano saber sobre a totalidade que abarca, sobretudo, poder saber sobre as causas primeiras para poder, desse modo,

controlar todos os efeitos<sup>9</sup>. Em termos gerais, e ultrapassando a concepção metafísica aristotélica, não seria essa a ambição dos demais saberes: filosófico, político, religioso e científico, que apontam para a estabilidade de certas concepções e visões de mundo, colocando-se como os únicos responsáveis por controlar as causas e efeitos de todos os acontecimentos e possibilidades?

Essa maneira de a verdade ser colocada como estruturação da realidade torna impotente a vontade, e decadente a vida. Em *Diálogo com Nietzsche* (2010), Vattimo (2010, p. 38) afirma que a estrutura estável da verdade não permite a flexibilização da vida e enquadra a vontade numa estrutura do passado, de tal modo que o ser humano se sente impotente para superar aquilo que já foi estabelecido. É nesse sentido que a vontade se torna refém da verdade. No que se refere à questão religiosa, essa relação entre verdade e vontade se comprova, uma vez que, enquanto as verdades bíblicas vão se tornando, ao longo da história judaico-cristã, o mecanismo de salvação, o ser humano vê cada vez mais sua vontade sendo esmagada pelas verdades reveladas na Bíblia. Isso acontece porque toda afirmação de si mesmo, de sua humanidade, passa a ser vista como uma afronta a Deus e, por isso, deve ser punida. Essa identidade entre a verdade e o transcendente, em termos nietzschianos, é um atentado à vida e por isso é violenta. Ou mesmo, num caminho inverso, a extrema valorização da interioridade como o espaço da legitimidade da vida, do encontro com Deus e do único caminho capaz de salvação, implica na difamação da vida enquanto vontade e instinto. É a verdade apolínea se sobrepondo ao dionisíaco<sup>10</sup>.

A verdade concebida metafisicamente estrutura a realidade sob uma dualidade que acaba por legitimar certa visão de mundo como verdadeiro e eterno, em oposição ao que é decadência e engano. Mais que isso, se existe um mundo mais verdadeiro, uma compreensão da natureza e uma tradição cultural, moral e religiosa mais verdadeira que outra, há também um grupo de eleitos que fazem a experiência dessa verdade. Isso supõe, de um modo geral, a

---

<sup>9</sup> Afirma Aristóteles que a metafísica enquanto ciência por excelência, é a que tem “mais autoridade sobre os dependentes, é a que conhece o fim para qual é feita cada coisa; e o fim em todas as coisas é o bem e, de modo geral, em toda natureza o fim é o sumo bem. Do que foi dito resulta que o nome do objeto de nossa investigação refere-se a uma única ciência: esta deve especular sobre os princípios primeiros e as causas, pois o bem e o fim das coisas é uma causa” (Metafísica I, 2, 11, 982<sup>b</sup>, 5-10).

<sup>10</sup> É importante salientar que Nietzsche não constrói uma relação de oposição entre o apolíneo e o dionisíaco. Segundo Vattimo (2010, p. 185), em *Diálogo com Nietzsche*, na tragédia a relação de ambos é simbolizada numa relação de irmandade no qual “Dioniso fala a língua de Apolo, mas no final Apolo fala a língua de Dioniso”. Contudo, Nietzsche não rechaça a batalha que ambos os espíritos, dionisíaco e apolíneo, travam entre si. Aqui, se quer realçar aquilo que compõe a identidade de cada uma dessas divindades e que, por extensão, retrata as possibilidades do espírito humano. Apolo, o racional, moral, o mundo das formas. Dionísio, o estético, criativo, o simbólico.

existência dos “melhores” em oposição aos piores e fracos. Nietzsche, em *O anticristo* (2017b, p.78) afirma:

A realidade é que aqui a mais consciente *presunção dos eleitos* se disfarça de modéstia: desse modo colocaram a *si próprios*, a “comunidade”, os “bons e justos” de uma vez por todas, de um lado, do lado da “verdade” – e o resto, “o mundo”; do outro... *Aí está* a mais funesta espécie de loucura das grandezas jamais vista na terra: pequenos abortos de beatos e de mentirosos começam a se arrojar as noções de “Deus”, de “verdade”, de “luz”, de “espírito”, de “amor”, de “sabedoria”, de “vida”, como se fossem sinônimos deles próprios, para estabelecer assim seus próprios limites no “mundo”.

É relevante notar que não somente se defende a ideia de que a verdade está do lado dos piedosos, dos sábios e dos virtuosos, mas sobretudo, que ela se identifica com aquilo mesmo que eles são, de tal modo que o outro, aquele que não se encaixa nessas adjetivações, mais que uma simples oposição, é um erro. Essa distinção: de um lado os membros da comunidade, e do outro, eles, os diferentes, os pecadores e mundanos, que embasa essa dualidade do mundo, é usada para sustentar não somente uma supremacia religiosa, mas também cultural. As teorias evolucionistas, nas mais diversas vertentes do final do século XIX e início do século XX, são exemplos dessa arrogância da verdade afirmada por um grupo, o dos melhores, em oposição àqueles que ainda precisam passar por um processo de ‘aperfeiçoamento cultural’. Nesse contexto, o etnocentrismo, principalmente o eurocentrismo, é a figuração dessa pretensão de verdade e sabedoria de uma certa comunidade em detrimento às demais, “é como dizer: nós europeus somos a melhor forma de humanidade, todo o curso da história se ordena conforme realize mais ou menos completamente esse ideal” (VATTIMO, 1992, p. 10). Mais que isso, essa presunção resulta, como apontado, em descabidas crueldades que, justificadas por um conceito de raça, por exemplo, impulsionaram os países europeus a desbravarem o continente africano e, numa suposta tentativa de aperfeiçoamento cultural e social daquele povo, impuseram a cultura e os costumes europeus como uma maneira de aproximar os povos africanos da verdade cultural e da sabedoria europeia que caracterizariam, numa escala evolucionista, o cerne da civilização. É inegável que a ideia de superioridade cultural advinda do evolucionismo ainda ecoa na atualidade e se faz ouvir no preconceito, ainda existente, com os elementos da cultura africana e sua tradição religiosa<sup>11</sup>. A verdade metafísica, mostra mais uma vez, sua face violenta.

<sup>11</sup> Não se quer aqui correr o risco de ser generalista com essa afirmação. O preconceito a que se faz referência é aquele que ainda tem espaço na sociedade brasileira. Não é raro jornais e noticiários trazerem casos de racismo, com relação aos negros, e de preconceito religioso, com relação aos seguidores de tradições religiosas de matriz africana. Para isso ver, dentre tantas obras, GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo; HUNTLEY, Lynn.

Dados os exemplos, o que de fato se nota é que o mundo verdadeiro se apresenta como um sistema unívoco. Enquanto tal, o mundo verdadeiro é uma representação do próprio mundo das ideias de Platão, que numa contraposição ao mundo das aparências, se apresenta como superior e perfeito. No cristianismo, esse mundo perfeito é o mundo espiritual, em contraposição à terra. Na modernidade, o mundo verdadeiro é aquele que se desvela ao ser humano a partir da capacidade investigativa e da curiosidade, em oposição ao mundo desconhecido, regido por uma vontade desconhecida. Esse dualismo, que é significativamente um problema resultado da pretensão de verdade, perpassa também as questões morais, uma vez que, a moral ocidental é pensada, segundo Nietzsche, a partir da razão socrática, platônica e cristã se desdobrando na totalidade da vida social. Nesse sentido, os vários aspectos da vida individual e social passam a ser vistos como fenômenos morais, principalmente porque contrapõe “um mundo verdadeiro a um mundo falso, um *dever* ser a um ser de fato” (VATTIMO, 2017, p. 117). Assim, a identificação entre verdade e comportamento ético perpassa pela ideia do dever, que com ela, supõe princípios racionais que ajudam o ser humano a sufocar os impulsos e paixões. Uma ética que reclama para si a verdade, a ética do “dever”, se coloca como instrutora do ser humano, porque implica em apontar fundamentos de validade universal que devem ser seguidos por ele para assim fazer dele alguém que reafirma sempre sua racionalidade, em oposição àquilo que é irracional e movido pelos desejos e instintos. Para Vattimo (2016, p. 94), “um fundamento último é aquele do qual não se podem indicar condições que, por sua vez, deem fundamentação; se não tem condições, é incondicionado, pode apenas apresentar-se como uma verdade absoluta que ninguém deveria poder rejeitar”. A ética metafísica faz duras recomendações ao ser humano pautada no princípio de que existe uma essência humana que “deve” ser aprimorada e desenvolvida a partir desses fundamentos que “devem” condicionar suas ações.

Como se vê, “o que se chama de verdade não é outra coisa que a conformidade de nossos discursos a certas regras universalmente aceitas” (VATTIMO, 2010, p. 57). Uma universalidade que é estabelecida pelo ser humano para que pudesse se sentir o conhecedor de toda a realidade. Contudo, a verdade como correspondência é um golpe contra a vida<sup>12</sup> e as

---

*Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil.* São Paulo: Paz e Terra 2000. Também a obra *O negro no mundo dos brancos* (2007) de Florestan Fernandes, onde é feita uma análise do modo como o racismo opera no Brasil, estabelecendo hierarquias entre negros e brancos a partir dos costumes.

<sup>12</sup> Aqui o termo vida se refere ao modo como Nietzsche a formula e compreende: vida como algo imperfeito, que se opõe à noção de Verdade como conformidade, que caracteriza o caráter vivente do ser humano, e é próprio da vontade de potência, dotada de um caráter histórico, no sentido de interpretação (VATTIMO, 2010, p. 90-92).



vivências humanas, uma vez que encerra em si toda certeza e possibilidades. Não seria essa mais uma violência metafísica?

### 2.1.2 Da autenticidade e do apolíneo ao inautêntico e dionisíaco: o ocaso do sujeito

É necessário contextualizar aqui o sujeito metafísico, ou seja, o ser humano potencializado, de características fortes, que no âmbito social promove a distinção de classes a partir das relações de poder, e reflete uma estrutura de imposição de forças numa relação de submissão. Como exemplo dessa relação tem-se o servo e o escravo, o suserano e o vassalo, o burguês e proletário. Essa subjetividade forte é também o sujeito do conhecimento, que faz das coisas, objetos a serem investigados e, na medida em que dispõe de tudo como objeto, afirma sua subjetividade cognoscente. Segundo Vattimo essa afirmação do ser humano enquanto sujeito é uma herança da tradição cristã e burguesa que se figura, por exemplo, na postura do testemunho. Em *As aventuras da diferença* (1988) afirma ele que “testemunho, como termo filosófico e teológico, evoca o *pathos* com que o existencialismo considerou, a partir de Kierkegaard, a irrepetível existência do indivíduo, a sua peculiar e individualíssima relação com a verdade” (VATTIMO, 1988, p. 49). Assim, no cristianismo, o testemunho está ligado à defesa de uma ideia que o indivíduo acredita verdadeira e experimentável. Prova disso é que tendo sido feita a experiência da verdade é possível testemunhá-la e os mártires cristãos seriam a figuração dessa compreensão. Para Vattimo, pautado em Nietzsche, dar provas dessa experiência da verdade a partir do derramamento de sangue seria loucura, uma vez que se caracteriza por ser, antes, um ato passional e interessado.

Mas a verdade defendida pelo mártir é pessoal e está em conformidade com certos esquemas práticos compartilhados por um momento histórico. O mártir, através do testemunho, faz uma apropriação e instrumentalização da verdade. Vattimo compara essa situação do sujeito-testemunha com a autenticidade do *Dasein*<sup>13</sup>, visto que o testemunho implica a relação do sujeito com a verdade. Assim, “a noção de testemunho é aproximável da autenticidade heideggeriana, no sentido em que esta se contrapõe à existência não-autêntica do mundo do

---

<sup>13</sup> Heidegger, em *Ser e Tempo* (2005), se coloca a tarefa de compreender o ser humano, chamado por ele de *Dasein*, a partir da temporalidade. Nas palavras do filósofo: “A ‘essência’ deste ente está em ter de ser. A quididade (essência) deste ente, na medida em que se possa falar dela, há de ser concebida a partir de seu ser (existência). [...] A essência do *Dasein* está em sua existência. As características que se podem extrair deste ente não são, portanto, ‘propriedades’ simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela ‘configuração’. As características constitutivas do *Dasein* são sempre modos possíveis de ser e somente isso. Toda modalidade de ser deste ente é primordialmente ser. Por isso, o termo *Dasein*, reservado para designá-lo, não exprime a sua quididade como mesa, casa, árvore, mas como o ser (HEIDEGGER, 2005, p. 77-8).

*Man*” (VATTIMO, 1988, p. 57). Desse modo, há também uma apropriação da verdade por parte do *Dasein* quando ele projeta para si suas possibilidades e esse projeto implica uma decisão que é algo puramente individual, não num sentido da verdade originária, aquela que leva ao desocultamento, mas como afirma Karl Löwith em *Heidegger, pensador de um tempo indigente* (2006) [Heidegger, pensador de um tempo indigente], a que se encontra no “*Dasein* ôntico do ser humano, cuja existência é o pressuposto para todo o possível ser verdade” (LÖWITH, 2006, p. 183). Contudo, ao fazer uma crítica à metafísica, diz Vattimo, Heidegger avalia também a concepção de sujeito, pois vê que é necessário deixar de falar de autenticidade uma vez que quem se lança nos projetos é o ser.

Nessa lógica, o *Dasein* se encontra na inautenticidade, porque ele tende a assumir a opinião dos outros, sendo influenciado, em suas decisões, pelo modo de pensar e agir da maioria. Para Vattimo, essa crítica ao sujeito é resultada do “ocaso do papel hegemônico da consciência (entendida, antes de mais, como consciência de si), quer em relação às outras forças internas que constituem a pessoa, quer em relação ‘às potências históricas’” (VATTIMO, 1988, p. 63). A subjetividade consciente, afirma Vattimo, aponta para a noção de verdade e do ser como fundamento, características primárias da modernidade (VATTIMO, 1991, p. 122-123)<sup>14</sup>.

Orientado pela filosofia de Nietzsche, o autor afirma que essa subjetividade desde Sócrates, com sua forma definida e racional, marca a atitude apolínea, que vai contra a vida e as pulsões (VATTIMO, 1991, p. 121). Essa é, caracteristicamente, a atitude de uma subjetividade que se põe como autônoma, capaz de se tornar o termômetro que fixa o que é ou não verdadeiro. Uma subjetividade que se encontra nas bases do realismo uma vez que se legitima como reprodutora da realidade a partir de sua capacidade de ordenamento racional e que põe fim à força dionisíaca. Vattimo defende que o realismo de Sócrates é o exato oposto ao espírito dionisíaco, já que na filosofia socrática “o mundo apolíneo da forma definida se fecha sobre si mesmo, recusando qualquer relação com o diferente” (VATTIMO, 2017, p. 61). Esse fechamento do mundo apolíneo sobre si mesmo, tem correspondência em Heidegger, segundo Vattimo, com a perda do sentido eventual da verdade. E esse desenvolvimento da metafísica que resulta no esquecimento do ser em detrimento do ente, aparece em Nietzsche, como o

---

<sup>14</sup> Pode-se encontrar essa autoconsciência fundante, construtora de verdades teóricas, no *Discurso do Método* (1979) de René Descartes. Quando o autor estabelece um método universal inspirado no rigor matemático e na razão propondo quatro regras (evidência, análise, síntese e comprovação) que ajudam a teorizar o mundo, ele quer, no fundo, apontar para a capacidade do sujeito de construir o conhecimento e de se conhecer. Segundo Alessandro Rocha em *Filosofia, religião e pós-modernidade* (2013, p. 25) “pensar é mais do que simplesmente conhecer algo, é ser alguém”. Isso implica em reconhecer o surgimento da subjetividade no mesmo instante em que acontece a construção do conhecimento.

desenvolvimento da razão socrática, que é caracteristicamente uma organização total do mundo e, portanto, promoção da metafísica (VATTIMO, 2017, p. 61).

Logo, o espírito apolíneo, encarna a pretensão de domínio da subjetividade, através da organização, do desenvolvimento da razão técnico-científica e do domínio dessa mesma razão. Os instintos vitais, de um espírito dionisíaco que promove a vida e que se caracteriza com o momento da inautenticidade heideggeriana, tem que se livrar da força dessa subjetividade que submete tudo às exigências universais do conhecimento. Mais que isso, o espírito apolíneo eleva a consciência a uma instância suprema. Vale ressaltar que a consciência deve ser entendida como “contraposição ao instinto” (VATTIMO, 2017, p. 64), porque tenta explicar o mundo em conceitos universalmente aceitos. Quando Sócrates prefere “saber que nada sabe” a afirmar qualquer tipo de conhecimento advindo da sensibilidade, aponta para essa primazia da consciência. É ela a garantia de toda a potencialidade do sujeito forte que se estabelece na modernidade. Por isso, o sujeito consciente tem uma percepção do mundo como um sistema organizado racionalmente, e por ser desse modo, como um sistema possível de ser compreendido e dominado pelo ser humano. A modernidade desempenha bem essa potencialização de uma subjetividade consciente, quando promove a figura do ser humano em certos acontecimentos históricos. A título de exemplificação tem-se o Iluminismo, a reforma religiosa, a revolução francesa e a chegada dos europeus no novo mundo. Habermas (2000, p. 26), tratando desses acontecimentos da modernidade, enfatiza a reforma protestante e afirma:

Com Lutero, a fé religiosa tornou-se reflexiva; na solidão da subjetividade, o mundo divino se transformou em algo posto por nós. Contra a fé na autoridade da pregação e da tradição, **o protestantismo afirma a soberania do sujeito** que faz valer seu discernimento: a hóstia não é mais que farinha, as relíquias não são mais que ossos. Depois, a declaração dos Direitos do Homem e o Código Napoleônico realçaram o princípio da liberdade da vontade como o fundamento substancial do Estado, em detrimento do direito histórico (grifo nosso).

Assim, superou-se o fundamento religioso dos direitos do homem, que até então, se pautavam nos mandamentos divinos, e era imposto de fora, como um sufocamento à subjetividade. Agora, o princípio da subjetividade encontra sua liberdade sob o respaldo de uma razão que leva o ser humano a passos largos para o progresso. Também Frederico Pieper, analisando a concepção que Vattimo tem da modernidade, parte da ideia de que ela é a “rejeição da tradição e o culto à novidade” (PIEPER, 2007, p. 120) e identifica o início desse processo em Lutero quando esse rechaça a tradição como fonte de autoridade para a interpretação dos textos bíblicos justificando, na Dieta de Worms, suas ideias a partir das escrituras e da razão.

Há nesse fato, o que Pieper não apontou, uma centralidade do sujeito consciente que é capaz de se desfazer dos absurdos até então tidos como críveis, como a transubstanciação e a venda de indulgências, dentre outros, e a valorização da razão humana como princípio de discernimento contra todo erro ou imposição irrefletida da fé. No panorama específico da Reforma Protestante, ao que parece, até mesmo a fé passa por essa subjetivação, no sentido de que se torna uma questão de escolha e de adesão consciente.

Todavia, mais uma vez, foi no âmbito do racionalismo cartesiano que essa subjetividade encontrou hospedagem e ganhou força teórica: o sujeito passou a ser o fundamento da distinção entre o verdadeiro e o falso. O “*Cogito ergo sum*” é o ápice dessa potencialização da consciência do ser humano como construtora, ordenadora e geradora no universo, porque “o ‘sujeito’ se descobre inserido e envolvido no mundo, toma consciência do seu papel criador; as suas interpretações ‘subjetivas’ são convencionais mas, ao mesmo tempo e paradoxalmente, efetivas” (PECORARO, 2005, p. 22). O mundo só tem sentido, e com ele o sujeito, como produção de uma mente pensante. A consciência é, portanto, condição da existência, e se coloca, inclusive, como se vê nas *Meditações* (1979) de Descartes, como o lugar privilegiado da alma que se opõe aos sentidos e ao corpo, qualificando-os como algo secundário. Mas, como demonstrado acima, o fato de que o sujeito consciente seja posto como fundamento da realidade faz do ser humano teórico<sup>15</sup>, como diz Nietzsche, um pressuposto violento. Por isso, a superação da violência a que Vattimo se propõe, exige uma dissolução dessa consciência subjetiva, justamente porque é necessário superar essas formas de coerção que legitimam a violência. É indispensável, nesse movimento de superação, retomar em Nietzsche a multiplicidade das forças que operam no sujeito e que apontam para o dionisíaco como “uma possibilidade ‘livremente poetante’ que vive no interior do mundo das formas definidas e tende a ultrapassar os limites estabelecidos por este” (VATTIMO, 2017, p. 55).

Ultrapassar as formas definidas supõe eliminar as polaridades consolidadas pelo ideal metafísico que opõem verdade e mentira; ciência e fé; sujeito e objeto; senhor e escravo. Essa superação se manifesta numa variedade de formas. Por exemplo, quando a dignidade da pessoa humana, tão defendida na promulgação dos *Direitos do homem e do cidadão* passa a ser associada à dignidade do trabalho, a gritante oposição entre burguês e proletário é posta em

---

<sup>15</sup> Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche (1992, p. 108) identifica o ser humano moderno com o ideal de homem teórico da cultura alexandrina. Segundo ele, esse homem teórico “equipado com as mais altas forças cognitivas, que trabalha a serviço da ciência” tem suas raízes em Sócrates. E na modernidade encontra seu reflexo no sistema educacional que aponta para a formação do erudito, o ser humano culto que se lança insatisfeito em suas descobertas e novos conhecimentos, contrário ao ser humano não-teórico, aquele que propõe para si sua existência, feliz em ter adquirido conhecimento a partir de suas faculdades.

xeque. Seria mesmo a verdade estabelecida por uma classe que se respalda no poder econômico, ou seja, que detém em suas mãos os meios de produção? Ainda nessa lógica, seriam os burgueses, por serem quem são, mais dignos que os proletários, e tal dignidade a justificativa de seu domínio e violência? Contudo, se o trabalho é o princípio do qual nasce a dignidade do ser humano, é inválida a pretensão sustentada até então pela burguesia, e antes dela, pelos senhores e pelo suserano, de fixar e estabilizar papéis sociais.

Além disso, a infalibilidade do conhecimento que o ser humano supunha garantir com sua racionalidade é desmantelada pela finitude. Por ser finito, ele não pode ter o conhecimento completo da realidade. Nesse contexto, é necessário libertar o espírito dionisíaco, como diz Nietzsche, porque o dionisíaco repudia esse mundo enrijecido, o mundo, segundo Vattimo, “da distinção entre verdade e mentira, da *ratio* desdobrada em divisão de papéis sociais, do deus das máquinas detentor de um significado abrangente do mundo que escapa aos indivíduos” (VATTIMO, 2017, p. 81). É necessária a sobrevivência do dionisíaco, porque seria esse o modo de libertar o espírito humano daqueles imperativos do absoluto metafísico, bem como, da pretensão de consciência do sujeito que finda com as possibilidades de escolha do ser humano. O mundo dionisíaco é promotor da criatividade humana, e com ela, tenta superar a diferença estabelecida pelas polaridades metafísicas entre saber e fazer, ser e parecer etc. Essa proposta de desconstruir a concepção de um mundo estruturado por formas eternas, naturais, divinas e objetivas, segundo Nietzsche, exige a força de Dionísio que, ao contrário daquela força da violência metafísica, “explode continuamente do jogo das forças, que são forças bem precisas, isto é, os instintos do corpo, a sensualidade, a vitalidade animal” (VATTIMO, 1988, p. 116). Essa força põe em crise o caráter de violência, ela é a vontade de poder<sup>16</sup> que dispõe o *Übermensch* (além-do-homem). O *Übermensch* é o ser humano capaz de superar, nele mesmo, a polaridade do mundo metafísico quando reconhece que nele “estão unidos criador e criatura”, de tal maneira que, “no homem há matéria, fragmento, abundância, lodo, argila, absurdo, caos; mas no homem há também criador, escultor, dureza de martelo, deus-espectador e sétimo dia” (NIETZSCHE, 1992, p.131-2).

---

<sup>16</sup> A Vontade de Poder é a força desmascaradora e desestruturante da realidade. Não se trata da “tomada de poder tecnocrática do homem ocidental que liquidou todos os resíduos metafísicos” (VATTIMO, 1988, p. 118), mas a vontade de vida. Em *A Gaia Ciência* (2017a) Nietzsche faz tal identificação ao apontar que “A luta pela vida não passa de uma exceção, uma restrição momentânea da vontade de viver; a grande e a pequena luta giram em toda parte em torno da preponderância, do aumento, da extensão do poder, em conformidade com a vontade de poder que é precisamente a vontade da vida” (NIETZSCHE, 2017a, p.222). Finalmente, Pecoraro (2005, p. 22) afirma que “a vontade de potência não possui nada de racional, ela é impulso criador fora de qualquer mecanismo de utilidade ou de economia, é arte que liberta as forças do universo simbólico e consome a violência do dogmatismo, dos absolutos metafísicos do pensamento ocidental”.

Vê-se assim que é irrefreável o ocaso do sujeito, tendo em vista que, mesmo diante da força inédita da subjetividade, em gerar a liberdade reflexiva e “minar a religião”, como afirma Habermas, ela não tem força suficiente para garantir à razão o poder unificador da religião (HABERMAS, 2000, p. 30). Quando Nietzsche aponta para a necessidade de se reafirmar o dionisíaco para que a violência da metafísica seja desestruturada, no fundo, o que ele permite interpretar nessa proposta é também a insuficiência do apolíneo, racional, diante de certas questões que a razão é incapaz de solucionar, como aquela que faz referência ao sentido da vida. O sujeito racional que estrutura essa tal compreensão da realidade dá espaço para que surja o além-do-homem. Vattimo (1988, p.63), em *As aventuras da diferença* enfatiza, que o *Übermensch* não deve ser confundido com uma “hiper-humanidade” que intensifica o sujeito burguês e cristão, mas na medida em que nega essa intensidade, aponta para a posição chave que o ser humano ainda ocupa. Mas, por que se faz necessário superar o sujeito se ele continua a exercer um papel importante? O que diferencia o sujeito consciente da metafísica do *Übermensch*?

Para Frederico Pieper (2007, p. 84) “a investida contra o sujeito se dá por motivos éticos”, diante da cumplicidade entre o sujeito e a sociedade técnica que dispõem do mundo como organização total. Isso significa que é necessário superar o sujeito “autotransparente” para que seja possível uma abertura ao diálogo que é, ao mesmo tempo, o reconhecimento da multiplicidade do presente, e da mesma pluralidade de mensagens enviadas pelo passado. Por outro lado, Pecoraro enfatiza que a crise do humanismo, entendido aqui como sinônimo de crise do sujeito, é provocada pela impossibilidade do humanismo “de resolver-se em um apelo a um fundamento transcendente” e, por isso, o anúncio nietzschiano da morte de Deus se torna “a verdadeira substância da crise do humanismo” (PECORARO, 2005, p. 65). Enquanto Pieper aponta para uma questão prática dessa crise, Pecoraro destaca a questão teórica; ambos, contudo, esbarram na técnica como um fator importante no desencadeamento da crise e seu processo de desumanização. Reconhecer, no âmbito ético, a pluralidade de vozes, é estar ciente de que o ser humano não está inserido na realidade de forma objetiva, sem ser por ela tocado. Melhor dizer que a historicidade é constitutiva do ser humano e, por isso, só se pode dizer da verdade enquanto situada num contexto que marca sua própria forma de vida. O mundo histórico é uma orientação para o ser humano, uma vez que é nele que se faz escolhas e que se pode tomar decisões. Essa não excepcionalidade do ser humano, como se percebe no sujeito consciente, é o que caracteriza o *Übermensch* que põe “a descoberto os nossos inconscientes movediços” (VATTIMO, 1988, p. 64) e a historicidade que constitui o ser humano, seu mundo e suas escolhas.

### 2.1.3 O resultado do progresso é o mundo da técnica

Uma vez que se relaciona a cumplicidade entre o sujeito consciente e o mundo da técnica, se faz necessário entender o que seria propriamente esse mundo da técnica, apontando suas principais características e sua ligação com a ideia de progresso. Vale ressaltar, num primeiro momento, que a ideia de progresso é um legado do Iluminismo<sup>17</sup> uma vez que ela se apoia no poder da razão de unificar os acontecimentos e desenvolvimento histórico. Desse modo, o progresso passa a ser naturalizado pelo ser humano, apontando também um acúmulo dos bens espirituais, ou seja, culturais. Assim, é possível deduzir do pensamento de Vattimo dois sentidos, ao nosso ver, opostos, de progresso. De um lado, a conotação forte, associada a um modo tradicional de organização do mundo que supõe a passagem de situações torpes, inferiores, para uma condição de superioridade e de elevação. Essa concepção é encontrada, sobretudo, na obra *O fim da modernidade* (2002), em que o progresso é sempre um apontamento para o futuro. É marcante a associação dessa ideia de progresso com a filosofia da história, que o concebe como linear e automático. De outro, um sentido otimista e fraco que permite entender o progresso como um olhar para o passado, e desse modo, constituir com ele uma “relação de conservação-distorção-esvaziamento” (VATTIMO, 1992, p. 48) que é nostálgico, na medida em que se apresenta como uma experiência de desmistificação, esvaziamento ou diluição (VATTIMO, 1992, p. 48-49), caracterizado, sobretudo, por uma contingência e probabilidade, uma construção intencional. Esse entendimento é encontrado, por exemplo, em *A sociedade transparente* (1992) e seria o apontamento para a possibilidade da secularização, inclusive, para a secularização da própria ideia de progresso.

Enquanto associado à metafísica, o progresso se caracteriza por valorizar “aquilo que é mais avançado, em termos de conclusão, aquilo que está mais perto do final do processo” (VATTIMO, 1992, p. 8). A suposição dessa necessidade de evolução, que caracteriza o progresso, carrega consigo tudo aquilo que até agora se caracterizou como propriedades

---

<sup>17</sup> Em sua obra *As razões do Iluminismo* (1987) Sergio Rouanet (1987, p. 200) resume nos seguintes termos as principais elaborações do Iluminismo: “O Iluminismo foi, entre outras coisas, a matriz do pensamento liberal. Recolhendo a herança do século anterior, o Iluminismo cria ou reelabora temas que constituiriam depois a base teórica do liberalismo. Basta citar, por exemplo, a doutrina da tolerância, com Voltaire, ou das garantias contra o Estado, com Montesquieu (em sua leitura um tanto idealizada do sistema constitucional inglês), ou **a ideia do progresso**, com Condorcet, ou o papel da ciência no aperfeiçoamento material e moral dos homens, com Diderot, ou, em geral, a teoria dos direitos humanos, presente em maior ou menor grau dos principais autores” (grifo nosso).

metafísicas. Em *Ética de la interpretación* [Ética da interpretação] Vattimo (1991, p. 97-98) afirma:

Temos dado conta de que o “progresso”, sobretudo em termos de tecnologia, pode conduzir a consequências catastróficas para a vida. Pois uma possibilidade tal ingressa plenamente na tradição: sempre a invenção de novas técnicas tem comportado a possibilidade de uma aplicação sua que fosse perversa, ou tem aberto traços antes desconhecidos.<sup>18</sup>

Entendido desse modo, o progresso é uma utopia, porque elabora uma visão otimista do mundo da técnica que, na medida em que vê realizar seu programa de racionalização e aperfeiçoamento dos meios técnicos, percebe que tal programa se volta contra a razão quando resulta nas perversidades contra a própria humanidade. O caráter metafísico do progresso se evidencia, sobretudo, quando se defende uma concatenação dos acontecimentos que supõe o princípio de causalidade. Mais que isso, o progresso supõe um fim da história, entendendo a história como um processo unitário que em dado momento, consegue instaurar aquelas condições finais estabelecidas como o coroamento da historicidade. Nessa lógica, o progresso adquire um caráter transcendente e teleológico, “eliminando”, diz Habermas (2000, p. 20) “da relação do presente com o futuro a qualidade do novo, a ênfase no começo imprevisível”. Surge daí a crítica de Vattimo ao progresso pelo progresso, que nada muda, porque traduz a imobilidade dos fatos que pode ser exemplificada na imobilidade aparente do mundo da técnica, aquela na qual o ser humano parece estar sempre no mesmo lugar: o lugar da incompletude, do desejo de ser mais e de fazer mais, de um niilismo como condição metafísica da ação humana, como um lugar do qual não se é possível sair. Uma experiência em que sempre se olha e se tem como meta um outro instante. E mesmo que esse avanço seja possível, ele não parece acontecer, porque novamente perdura a insatisfação. Essa é a rotina do progresso, a imobilidade do mundo.

Também no âmbito teórico o progresso se torna rotina, diz Vattimo, e o desenvolvimento da técnica resultou na secularização da ideia mesmo de progresso. Com isso, Vattimo assume o pensamento de Arnold Gehlen, e defende um “esvaziamento” dessa noção através da transformação da história da salvação em história do progresso (VATTIMO, 2002, p. XIII). De uma maneira mais clara, a busca por uma condição perfeita, que se dá no paraíso, e que caracteriza a proposta de salvação do cristianismo, é trazida para a imanência. Há uma

---

<sup>18</sup> Texto original: “Nos hayamos dado cuenta de que el ‘progreso’, sobre todo en términos de tecnología, puede conducir a consecuencias catastróficas para la vida. Pues una posibilidad tal ingresa plenamente en la tradición: siempre la invención de nuevas técnicas há comportado la posibilidad de una aplicación suya que fuera perversa, o há abierto riesgos antes desconocidos” (VATTIMO, 1991, p. 97-98 ).



supressão de um “para onde”, do apontamento para um lugar ou condição diversa daquela que o próprio ser humano vive. Nesse sentido, é que se percebe a dissolução do progresso como projeto de futuro, como o concebeu o Iluminismo. A ciência e a arte exemplificam essa diferenciação entre uma concepção forte de progresso e de sua secularização. Enquanto a ciência e a técnica possuem um desenvolvimento que é contínuo e cumulativo, e Thomas Kuhn reforça essa ideia quando apresenta *A Estrutura das revoluções científicas* (2001)<sup>19</sup>, a arte, enquanto produto do gênio, não permite comparações com aquilo que fora produzido anteriormente. Por isso, não cabe a formulação de uma ideia de progresso. Para Vattimo (2002), na arte não há uma exigência de validade ou veracidade das coisas. Ela não busca encontrar a verdade, e essa é uma sua diferença com relação à teoria científica. A arte, em suas revoluções, não busca afirmar um paradigma que seja a melhor demonstração do real e que tenha correspondência com a realidade. Nela, o paradigma ganha papel de persuasão, ou seja, tem uma função em relação a uma forma de vida e não o interesse de afirmar uma verdade (VATTIMO, 2002, p. 85-88). Nesse sentido é que se pode apontar para uma crise da concepção de história e, com isso, de progresso dado que “se não há um curso unitário dos acontecimentos humanos, também não se poderá sustentar que eles avançam para um fim” (VATTIMO, 1992, p. 09).

Mas essa não seria a concepção de progresso que sustenta o mundo da técnica. A novidade na técnica e na indústria aponta para um fim. Segundo Heidegger, o mundo da técnica se caracteriza pela *Ge-stell*, que Vattimo traduz como imposição<sup>20</sup>, a maneira de o ser humano dispor ou impor as coisas como objetos que podem ser manipulados. Esse “por”, da imposição, implica a exploração e o controle. Heidegger (2008, p. 12), em *A questão da técnica*, caracteriza a técnica como “meio para um fim”, como “desencobrimento” (HEIDEGGER, 2008, p. 17) ou seja, mostra aquilo que não produz a si mesmo, “a técnica vige e vigora no âmbito onde se dá

---

<sup>19</sup> É conhecida a obra de Thomas Kuhn em que o autor desenvolve a característica histórica das ciências naturais a partir de conceitos como paradigmas e Ciência normal. De um modo geral, há um momento da ciência em que os paradigmas conseguem responder, durante algum tempo, aos anseios da comunidade científica. Esse paradigma, fornece “problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência” (KUHN, 2001, p. 13). Contudo, em outros momentos, não consegue mais dar respostas plausíveis aos problemas da ciência, o que implica o acontecimento de uma Revolução científica. A nova teoria, resultada dessa revolução, requer uma reconstrução e reavaliação dos fatos anteriores. Desse modo, se vê delineando o progresso histórico que a ciência implica.

<sup>20</sup> *Ge-stell* também pode ser traduzido como composição. Essa foi, por exemplo, a tradução feita por Emmanuel Carneiro Leão no ensaio *A questão da técnica* (in HEIDEGGER, **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p. 11 a 38). Importante notar que o que se coloca em evidência no *Ge-stell* é a maneira de a técnica se “pôr” da natureza. Segundo Heidegger (2008, p. 24): “O verbo “pôr” (*steUen*), inscrito no termo com-posição, “*Gestell*”, não indica apenas a exploração. Deve também fazer ressoar o eco de um outro “pôr” de onde ele provém, a saber, daquele pro-por e ex-por que faz o real vigente emergir para o desencobrimento”

descobrimto e des-encombrimento, onde acontece *aletheia*, verdade” (HEIDEGGER, 2008, p. 18)<sup>21</sup>, por isso, o “impor” é apropriação, porque traz à luz aquilo que estava escondido na natureza. E ao torná-lo visível, dele se dispõe. Fica clara a proposta de Heidegger de que mesmo que o ser humano disponha de instrumentos para realizar de certa maneira seu desejo de domínio da natureza ele, contudo, não tem “em seu poder o desencobrimto em que o real cada vez se mostra ou se retrai e esconde” (HEIDEGGER, 2008, p. 21). Nesse sentido é que se percebe o despontar da eventualidade do ser<sup>22</sup>. O desencobrimto se dá na medida em que o ser humano responde ao chamado que o ser lhe faz; não é um simples feito humano que se relaciona com as coisas como um sujeito que domina o objeto. Assim, “quando, portanto, nas pesquisas e investigações, o ser humano corre atrás da natureza, considerando-a um setor de sua representação, ele já se encontra comprometido com uma forma de desencobrimto” (HEIDEGGER, 2008, p.22). Segundo Vattimo (2002, p. 178-9),

Heidegger escreve que “aquilo que experimentamos no *Ge-stell*... é um prelúdio do que se chama *Er-eignis* [evento, apropriação, etc.]. Este, porém, não se enrijece necessariamente no seu prelúdio. Já que no *Ereignis* se anuncia [*spricht...an*] a possibilidade de o puro e simples desenvolver-se e viger [*Walten*] do *Ge-Stell* *verwindet* num *Ereignis* mais de princípio”. Na sequência do texto, fica claro que o *Ge-stell*, o mundo da técnica, não é apenas aquele em que a metafísica alcança seu ponto culminante e seu mais elevado e completo desenvolvimento, mas também, e por isso mesmo, ‘um primeiro lampear do *Ereignis*.

O que Vattimo pretende enfatizar, a partir do pensamento de Heidegger, é que a técnica ao mesmo tempo em que aponta para uma culminância da metafísica, aponta para o perigo “quando cresce a aparência de que tudo que nos vem ao encontro só existe à medida que é um

<sup>21</sup> Heidegger, para caracterizar a técnica moderna como esse des-encombrimento usa de um exemplo que é necessário trazer aqui para um esclarecimento desse termo. Segundo ele, “uma região se desenvolve na exploração de fornecer carvão e minérios. O subsolo passa a se descobrir, como reservatório de carvão, o chão, como jazidas de minério. Era diferente o campo que o camponês outrora lavrava, quando lavar ainda significava cuidar e tratar. O trabalho camponês não provoca e desafia o solo agrícola. Em contraste, explora-se uma área da terra a fornecer carvão e minérios. A terra se des-enobre, neste caso, depósito de carvão e o solo, jazida de minerais. Era outro o lavradio que o lavrador dispunha outrora, quando dis-por ainda significava lavar, isto é, cultivar e proteger. A lavra do lavrador não desafiava o lavradio. Na semeadura, apenas confiava a semente às forças do crescimento, encobrimto-a para seu desenvolvimento. Hoje em dia, uma outra posição também absorveu a lavra do campo, a saber, a posição que *dis-põe*” da natureza. E dela dis-põe, no sentido de uma exploração. A agricultura tornou-se indústria motorizada de alimentação (HEIDEGGER, 2008, p. 19).

<sup>22</sup> Heidegger usa o termo *ereignis* para caracterizar essa eventualidade do ser. Em *Introdução a Heidegger* Vattimo (1989, p. 115-116) explica: “Heidegger escolhe a palavra *Ereignis* porque, devido à sua raiz, o vocábulo permite conceber a relação entre o homem e o ser como apropriação recíproca (*eigen* = próprio): ‘o homem está ligado [*vereignet*] ao ser e o ser por sua vez está remetido [*zugeeignet*] ao homem’. O evento é esta relação de recíproco, *Uebereignen*, de expropriação-apropriação. A palavra *Ereignis*, usada neste sentido completo, é tão fundamental e determinante na nossa época da história do ser como é, para os gregos, o termo *λόγος* ou, para os chineses, o Tao. O mundo do *Ereignis* é o mundo do fim da metafísica: quando o ser já não se pode pensar como simples presença, só pode aparecer como evento”.

feito do homem. Esta aparência faz prosperar uma derradeira ilusão, segundo a qual, em toda parte, o homem só se encontra consigo mesmo” (HEIDEGGER, 2008, p. 29). Esse perigo, portanto, se evidencia na forma do domínio, que para Vattimo (2002, p. 28), surge do projeto da técnica “de concatenar tendencialmente todos os entes em vínculos causais previsíveis e domináveis”. A metafísica identifica o ser do ente como a presença do que está presente. Na metafísica, o ser é pensado como ser-representado, isto é, trazido à consciência mediante as contribuições da técnica. Ou seja, acredita-se que a partir dos instrumentos técnicos se chega à verdade “verdadeira” do ser, tendo em vista que o sujeito pensa o ser como “ser representado”, e por isso, totalmente dependente daquele que é representante. Do ponto de vista de Vattimo (1988, p. 120), “representado não significa naturalmente, imaginado, fantasiado, sonhado, mas trazido à consciência, ao ser, mediante procedimentos rigorosos, como os da ciência experimental e da técnica, que não só deles depende, mas que a funda na sua próxima possibilidade”. É notória, portanto, a ligação entre técnica e metafísica dado que o ser humano acredita representar o ser de um modo inquestionável, e evidente, e sustenta essa certeza no desenvolvimento técnico e nas abordagens das ciências da natureza. O mundo da técnica, como metafísica realizada, ao acentuar o esquecimento da diferença ontológica, faz do ser objeto e reduz a verdade a um equipamento ou instrumento. Essa objetivação retira do ser sua dimensão de ausência e seu caráter de desvelamento, de algo que não está dado por completo, mas que se mostra. Com isso, a técnica se torna o auge do esquecimento metafísico do ser, ao passo que é também uma abertura para a rememoração. Tendo em vista que o *Ge-stell*, que aponta para a inovação constante da ciência é o espaço da transitoriedade, é também ele o primeiro passo para a rememoração uma vez que traz com a inovação, a própria eventualidade. Começa então o pensamento da diferença (entre ser e ente) a buscar superar a metafísica e isso se manifesta, sobretudo, quando o ser provoca o ser humano e esse se põe a desenvolver técnicas como resposta a essa provocação. Para Vattimo (1988, p. 180), “o mundo do *Ge-Stell* não é apenas o mundo da técnica completamente desfraldada, o mundo da provocação-produção-garantia; é também e indissolúvelmente o mundo da *Historie*”. Nesse sentido, o ser é evento, porque cada horizonte provoca de modo distinto.

Assim, o enfraquecimento das verdades metafísicas aponta para esse caráter dissolutivo que a técnica comporta. Soma-se a isso o fim do humanismo porque, na medida em que a técnica se desenvolve e o ser humano vai perdendo o controle da evolução tecnológica, acaba por se tornar um ser desumanizado. Vattimo (2002) sublinha que a técnica é aparentemente a responsável pela crise do humanismo e da metafísica já que a essência da técnica desvela as características próprias da metafísica e do humanismo. A técnica, afirma o filósofo de Turim,

“representa a crise do humanismo não porque o triunfo da racionalização negue os valores humanistas, como uma análise superficial nos levou a crer, mas sim porque, representando a consumação da metafísica, chama o humanismo a uma superação, a uma *Verwindung*” (VATTIMO, 2002, p. 29-30). Nessa lógica, o mundo da técnica é crucial para que seja possível desmascarar a metafísica e possibilitar a eventualidade do ser. O mundo da técnica, mais do que representar o ponto culminante da metafísica, é ele mesmo, a representação do lampejar do *ereignis*, ou seja, da compreensão do ser enquanto evento.

Cabe, contudo, o seguinte questionamento: como a técnica comporta essa transitoriedade, ou melhor, esse retomar-distorcer da metafísica? Segundo Vattimo, ela indica uma ultrapassagem que carrega consigo as características de uma aceitação e aprofundamento. Em linguagem heideggeriana, seria como um mecanismo da *Verwindung*<sup>23</sup>, que de um lado, tem o sentido de uma convalescença, e de outro, de (dis)torção. Enquanto convalescença *Verwindung* é o recuperar-se de uma doença tendo, contudo, resíduos da doença da qual se recupera. Como (dis)torção tem-se a mudança de rota, o passo adiante. Quer dizer, a técnica aponta para o enfraquecimento das concepções metafísicas uma vez que mostra que “a metafísica não se desfaz como se desfaz uma opinião. Não se pode deixá-la para trás como se faz com uma doutrina em que não mais se acredita ou defende” (HEIDEGGER, 2008, p. 61), “ela é algo que permanece em nós como os vestígios de uma doença ou como uma dor, a que nos resignamos” (VATTIMO, 2002, p. 179).

Em termos nietzschianos, a *Verwindung* aponta para uma aceitação de que a decadência “não está à nossa frente como outra coisa diferente de nós, mas é, em medida muito ampla e profunda, o nosso mundo, a sua história é a nossa história” (VATTIMO, 2017, p. 93). Desse modo, fica claro que a superação se dá na medida em que existe um pertencimento à metafísica, uma continuidade histórica que aponta para o “passado que continua a fluir em nós numa infinidade de ondas” (NIETZSCHE *apud* VATTIMO, 2017, p. 95). A saída da metafísica não poderia se dar com a proposta de um novo sentido, porque seria assim a reafirmação de uma verdade. Mais do que isso, uma nova verdade é apenas mais um movimento no interior da própria modernidade. Ela opera segunda essa lógica, sempre propondo algo “novo”. Enquanto se tem como sintoma, isto é, como pano de fundo, tudo aquilo em que resultou a metafísica, o

---

<sup>23</sup> A explicação que Vattimo faz desse termo, em *Adeus à Verdade* (2016), é particularmente esclarecedora: “[...] o prefixo *ver* alude, embora muito vagamente, a uma ‘distorção’, uma mudança de direção no movimento que não comporta algo de radicalmente novo, mas apenas um pequeno diversivo. A importância do conceito de *Verwindung* reside completamente nesta alusão a uma mudança que parece ser possível, em vez da ‘superação’ e da ‘revolução’, exatamente porque não prevê a força e a violência de uma subversão geral [...]” (VATTIMO, 2016, p. 127).

ser humano consegue se blindar dos equívocos e excessos da verdade universal. A *Verwindung* aponta para uma maneira de pensar diversa daquela que pretende conceber o ser como um *em-si*. Destaca Vattimo (2010, p. 272) que nesse processo, “nós nos recuperamos da doença metafísica, mas também a ‘recuperamos’ em nós mesmos como algo que nos diz respeito em nossas raízes, e nos ‘remetemos’ a ela como ao destino do ser que permanece determinante em cada passagem que se consiga fazer além de seus limites”. Melhor dizendo, Heidegger em *Que é metafísica?* (1979a) afirma que “esta superação da metafísica não marginaliza a metafísica”. Assim, ela faz parte do ser humano na medida em que ele vai além, ou seja, supera o ente em direção ao ser. Desse modo, afirma Heidegger, “enquanto o homem permanecer *animal rationale* é ele *animal metaphysicum*. Enquanto o homem se compreender como animal racional, pertence a metafísica, na palavra de Kant, à natureza do homem” (HEIDEGGER, 1979a, p. 56). Para Pieper (2013, p. 57), a natureza humana, marcada pela metafísica, é corretamente compreendida na medida em que aponta para o fato de que “Heidegger radicaliza a concepção tradicional do termo metafísica”, e que é, o transcender do *Dasein* enquanto possibilidade de conferir um fundamento infundado ao ser humano (PIEPER, 2013, p. 57). Em termos linguísticos, a metafísica ainda vive em nossa linguagem e aponta, inclusive um modo de experienciar o mundo, mas não comportando mais as fundamentações de outrora. Para Vattimo, um grande exemplo dessa superação-distorção é o anúncio da morte de Deus de Nietzsche: “Este aviso não é a enunciação metafísica da não existência de Deus”, mesmo porque não é uma tese que Nietzsche defende, “em vez disso quer tomar nota de um ‘sucesso’, posto que a morte de Deus é precisamente, antes de nada, o final da estrutura estável do ser e, em consequência, de toda possibilidade de enunciar que Deus existe ou não existe” (VATTIMO, 2000, p. 32)<sup>24</sup>. O anúncio não carrega a força da promulgação de uma verdade dogmática que, uma vez estabelecida, deve ser aceita por todos os crentes indistintamente. Para o autor, portanto, *Verwindung* é o modo de pensar a verdade do ser resultando em um pensamento ultra metafísico que rememora o ser, mas não o torna presente.

Uma vez compreendido esse modo de lidar com o ser e a metafísica, e tendo em vista ser possível entender de dois modos a relação, segundo Heidegger, estabelecida com o pensamento metafísico, a saber, como *Verwindung* ou como *Ueberwindung*, carece ainda tratar detalhadamente dessa segunda possibilidade, já que ela se delineia como uma oposição à superação-distorção. Segundo Vattimo, Heidegger aponta a *Ueberwindung* como um

---

<sup>24</sup> Texto original: “Más bien quiere levantar acta de un ‘suceso’, puesto que la muerte de Dios es precisamente, antes que nada, el final de la estructura estable del ser y, en consecuencia, de toda posibilidad de enunciar que Dios existe o no existe” (VATTIMO, 2000, p. 32).

abandono, “que caracteriza a relação com um passado que não tem nada a dizer-nos” (VATTIMO, 2002, p. 169), sendo um rompimento crítico com a tradição. Defensor dessa superação-rompimento é, particularmente, Hume. O filósofo inglês dizia, no último parágrafo de sua obra *Investigação acerca do entendimento humano* (1992) que a metafísica, assim como a teologia, é pura ilusão por não possuir um raciocínio sobre relações de ideias ou questões de fato, os dois modos a partir do qual se dá o entendimento humano (HUME, 1992, p.145). Com isso, o filósofo defende a necessidade de se destruir os sofismas e ilusões derivados desse antigo modo de concepção da realidade. Na mesma lógica da *Überwindung*, considerando-se as especificidades da compreensão do conceito de metafísica nos diversos projetos filosóficos dos autores que ora são citados, encontram-se os filósofos do Círculo de Viena, como Ayer e Schlick<sup>25</sup>, e representantes do pensamento analítico, que encarnam bem esse papel de superação da metafísica. Rudolf Carnap, por exemplo, defende num artigo de 1931 intitulado *Superação da metafísica pela análise lógica da linguagem* e publicado originalmente em *Erkenntnis*<sup>26</sup> que os conceitos metafísicos não possuem significado, porque não cumprem certas condições lógicas, tornando-se completamente sem sentido. Carnap (2016, p. 96) chega a afirmar que a análise lógica permite “uma superação radical da metafísica, que não era possível do ponto de vista dos antimetafísicos anteriores”. Essa superação se dá, principalmente, porque as proposições metafísicas são, na verdade, pseudoproposições<sup>27</sup>.

A superação da metafísica nesses autores se dá como um “re-presentar-se a partir da própria metafísica, no modo de uma superpotenciação de si mesma por si mesma” (HEIDEGGER, 2008, p. 68). É um rompimento em que a metafísica ainda se mantém. Essa é a maneira característica de superar enquanto *Überwindung*. Contudo, para que seja possível

<sup>25</sup> Comprova essa abordagem a obra, *Logical Positivism* [Positivismo lógico], organizada por Ayer (New York: The Free Press, 1959). Nela, Schilick, fazendo uma crítica à metafísica, afirma que “o conteúdo, a alma e o espírito da ciência se alojam naturalmente no que, em última análise, seus estatutos realmente significam, a atividade filosófica de dar sentido é, portanto, o Alfa e o Ômega de todo conhecimento científico. Isso foi, de fato, corretamente inferido quando se disse que a filosofia fornecia tanto a fundação quanto o ápice do edifício da ciência. Foi um erro, no entanto, supor que a captação era composta de declarações ‘filosóficas’ (as afirmações da teoria do conhecimento) e coroada por um feito de enunciados filosóficos (chamados metafísicos)” (SCHILICK, 1959, p. 56-57 ).

Texto original: “The content, soul and spirit of science is lodged naturally in what in the last analysis its statemens actually mean, the philosophical activity of giving meaning is therefore the Alpha and Omega of all scientific knowledge. This was indeed correctly surmised when it was said that philosophy supplied both the foundation and the apex of the edifice of science. It was a mistake, however, to suppose that the foundation was made up of 'philosophical' statements (the statements of theory of knowledge) and crowned by a done of philosophical statements (called metaphysics)” (SCHILICK, 1959, p. 56-57 ).

<sup>26</sup> O artigo foi traduzido por Antônio Ianni Segatto na revista *Cadernos de filosofia alemã*. São Paulo, v. 21 nº2, jul-dez 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/issue/view/9274>. Acesso em: 27 mar. 2019.

<sup>27</sup> Com pseudoproposições Carnap (2016, p. 97) entende: “Uma palavra que erroneamente se acredita ter um significado ou as palavras que ocorrem nelas têm significado, mas são combinadas de uma maneira contrária à sintaxe, de tal forma que elas não produzem sentido algum”.

compreender a condição pós-moderna, suas nuances e possibilidades, o pensamento filosófico deve se apegar àquele primeiro modo de superação em que não se abandona o pensamento metafísico, mas em que ocorre uma “adequação ao destino do domínio desfraldado da técnica, porque só deste modo pode corresponder ao envio do ser” (VATTIMO, 1988, p. 122).

#### 2.1.4 Ontologia da atualidade: o resultado da *Verwindung*

Depois de ter aventurado no pensamento metafísico: sua concepção de verdade e a violência com que se impõe, no cume do desenvolvimento da ideia de sujeito e seu declínio, na força da ideia de progresso e desenvolvimento técnico e na superação da metafísica pelos mecanismos da *Verwindung*, tem-se os elementos necessários para compreender o que Vattimo quer dizer com a ontologia da atualidade<sup>28</sup>. Ao se perguntar pela modernidade, Vattimo propõe uma ontologia da atualidade. Pieper (2007, p. 9) já havia alertado para esse trajeto quando diz que “para a compreensão do presente é necessário certo salto na tradição, na herança que nos constitui. Este salto nos conduz à metafísica, perguntando por sua essência, com a sensação de que assistimos ao seu fim”. O que seria esse salto? E como ele aconteceria?

Cabe também a seguinte questão: essa ontologia é ainda uma pergunta pelo ser e sua diferença com o ente e que se mantém atrelada a abstrações? Para Vattimo, a ontologia é o modo como o ser humano habita o mundo, ou seja, a ontologia da atualidade é uma investigação ou pergunta pelo modo como o ser humano habita o tempo, e não uma tentativa de reestruturação da metafísica. Em *The Hermeneutics of Christianity and Philosophical Responsibility* (2007) [A hermenêutica do cristianismo e a responsabilidade filosófica] Dotolo (2007, p. 361) afirma que “a ontologia da atualidade é algo mais que uma simples recuperação

---

<sup>28</sup> Foucault usa o termo Ontologia do presente que para ele consiste numa crítica aos processos de assujeitamento e controle existentes nas sociedades disciplinares, sendo algo diverso a uma analítica da verdade. Nessa lógica, afirma Foucault (2010, p. 21-22): “E me parece que a opção filosófica com a qual nos vemos confrontados atualmente é a seguinte: é preciso optar ou por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade”. E o autor caracteriza, em outro momento, o que seria essa ontologia: “E, enfim, que toda ontologia seja analisada como uma ficção. O que quer dizer ainda: a história do pensamento tem de ser sempre a história das invenções singulares. Ou ainda: a história do pensamento, se quisermos distingui-la de uma história dos conhecimentos que se faria em função de um índice de verdade, se quisermos e distingui[-la] também de uma história das ideologias que se faria em relação a um critério de realidade, pois bem, essa história do pensamento – em todo caso é o que eu gostaria de fazer - deverá ser concebida como uma história das antologias que seria relacionada a um princípio de liberdade, em que a liberdade é definida, não como um direito de ser, mas como uma capacidade de fazer” (FOUCAULT, 2010, p. 281). É notório a familiaridade entre a proposta de Foucault e Vattimo principalmente no que tange ao enfraquecimento do discurso da verdade e da valorização da realidade como critério da história do pensamento.

da história do ser”<sup>29</sup>. Trata-se do modo de existir do ser humano de uma maneira tão próxima que torna difícil se afastar desse modo de habitar. A pergunta que se faz nessa ontologia é “como” o ser humano habita o mundo, vive o presente e por ele é tocado. Ao contrário, a metafísica, quer afirmar a verdade perguntando pelo ‘o quê?’, pela essência e pelo fundamento da coisa. Vattimo tenta evitar, nessa ontologia, uma fronteira histórica, porque a compreensão da realidade implica entender a história do ser e encerrá-la num tempo determinado, nesse caso, a atualidade seria reafirmar os mesmos mecanismos epocais que o pensamento metafísico desenvolveu ao apontar sempre a superação de um determinado momento histórico com o anterior. Assim, ontologia é a “condição de possibilidade da experiência, nota-se que ela está mais próxima da atualidade do que os discursos áridos sobre o ser deixam entrever” (PIEPER, 2016, p. 93). Isto é, se o ser permeia todas as coisas, contextos e ações, então todo estudo sobre o modo do ser se dar desses acontecimentos é já ontologia.

Em *O futuro da religião* (2006), obra que reúne escritos de Vattimo e Rorty, o filósofo americano usa “ontologia do enfraquecimento” (RORTY, 2006, p. 31) para dizer dessa ontologia que se faz a partir da redução do peso dos dogmatismos e das verdades violentas da metafísica. Fica mais claro assim, entender a proposta de Vattimo, uma vez que, essa atualidade com a qual a ontologia passa a se ocupar configura esse espaço e tempo em que o ser humano é convocado para a sua historicidade, mais que para sua essência. Também Pecoraro (2005, p. 91) aponta o enfraquecimento e o niilismo como as noções básicas dessa ontologia.

A maneira como Vattimo entende a atualidade decorre, mais uma vez, do modo como o autor lê Nietzsche e Heidegger. Inclusive, em *Adeus à verdade* (2016) ao formular uma resposta à pergunta sobre o que seria a ontologia da atualidade, o filósofo afirma ser “um pensamento que se esforça para sair do esquecimento do ser em favor do ente (e, assim, da identificação do ser com o objeto)” (VATTIMO, 2016, p. 45). Assim, é lutando contra a objetividade do ente que se consegue sair da metafísica. Diferenciar o ser do ente é o caminho que Heidegger encontrou para suspender a pretensão de verdade e universalidade do pensamento metafísico. Mas não seria contraditório falar ainda de ontologia e, portanto, de ser, quando se coloca fim aos pressupostos metafísicos? Ou seja, afirmar uma ontologia da atualidade, pautada na diferença entre ser e ente não colocaria essa mesma ontologia como afirmadora do fundamento metafísico? Para Vattimo, retomar a diferença é sobretudo uma modéstia da filosofia que reconhece não poder acessar nem responder pela verdade das coisas, mas que aponta para a humanidade histórica, a descontinuidade, a multiplicidade. “Definida como ontologia da

---

<sup>29</sup> Texto original: “The ontology of actuality is something more than a simple historical recovery of the history of being” (DOTOLO, 2007, p. 361).



atualidade, a filosofia se exercita como uma interpretação da época e dá forma a um sentir difuso acerca do sentido da existência atual em certa sociedade e em determinado mundo histórico” (VATTIMO, 2016, p. 55). Desse modo, a ontologia se caracteriza por seu caráter niilista, uma vez que ela não busca estrutura estáveis e fundamentos eternos, mas que, segundo o autor, “deve captar o ser como evento, como o configurar-se da realidade particularmente ligado à situação de uma época” (VATTIMO, 1991, p. 10). Essa ontologia da atualidade pode ser identificada, portanto, como a condição pelo qual se dá a pós-modernidade e que torna possível a ela se entender enquanto época.

Seria, portanto, viável dizer que essa ontologia da atualidade se assemelha àquilo que alguns autores entenderam como condição pós-moderna? Por exemplo, David Harvey (1992) em sua análise das condições históricas e intelectuais, que compunham esse quadro da pós-modernidade, afirma que a pós-modernidade é o rompimento com as verdades absolutas, a extrema racionalidade e a crença no progresso linear da modernidade. Sendo assim, a pós-modernidade é a “fragmentação, a indeterminação e a intensa desconfiança de todos os discursos universais, ou (para usar um termo favorito) ‘totalizantes’” (HARVEY, 1992, p. 19). Trata-se, numa visão geral, da rejeição das metanarrativas. O autor acaba apontando a ideia de alteridade como um aspecto libertador da pós-modernidade em relação à modernidade iluminista. Exemplo disso é que a pós-modernidade, ao dar voz à alteridade, rompe com o imperialismo moderno, por exemplo, em que as grandes potências é que falam pelas minorias étnicas. “A ideia de que todos os grupos têm o direito de falar por si mesmos, com sua própria voz, e de ter aceita essa voz como autêntica e legítima, é essencial para o pluralismo pós-moderno” (HARVEY, 1992, p. 52). Nessa lógica, Vattimo (1992, p. 12) afirma que a sociedade dos *mass media*, caracterizada pela multiplicação vertiginosa da comunicação, tornou possível que as diversas subculturas tomassem a palavra, marcando o fim do imperialismo europeu e caracterizando a pós-modernidade. Contudo, e no contexto dessas afirmações, vale a pena questionar se realmente foi dada voz a todos os grupos e culturas, assim como se foram essas culturas reconhecidas como manifestações autênticas de distintos povos. No contexto brasileiro, por exemplo, pode-se notar a constante inferiorização e descaso com as culturas ameríndias e africanas, que não encontram no espaço público e social o reconhecimento e valorização dadas à cultura europeia.

Depois de fazer seu esboço sobre o que é a pós-modernidade, Harvey conclui que ela tem sua validade a partir de “um modo particular de experimentar, interpretar e ser no mundo” (HARVEY, 1992, p. 56). Desse modo, ela aponta para uma preocupação que é antes com o significativo do que com o significado. Segundo Harvey, enquanto os modernos pressupunham

“uma relação rígida e identificável entre o que era dito e o modo como estava sendo dito, o pensamento pós-estruturalista os vê ‘separando-se e reunindo-se continuamente em novas combinações’” (HARVEY, 1992, p. 53). Finalmente, vale destacar o que Harvey aponta em relação à nova ordem temporal das coisas concebida pela pós-modernidade: segundo o autor, existe um novo modo de lidar com o passado por parte da pós-modernidade. Não mais pautado na ideia de progresso, uma vez que “abandona todo sentido de continuidade e memória histórica”, mas desenvolve uma capacidade de absorver todo o aspecto do presente que se encontra no passado (HARVEY, 1992, p. 58). Aqui, a familiaridade com a ontologia da atualidade de Vattimo é gritante tendo em vista que para ele a filosofia enquanto integrante dessa ontologia “se exercita como uma interpretação da época e dá forma a um sentir difuso acerca do sentido da existência atual em certa sociedade e em determinado mundo histórico” (VATTIMO, 2016, p. 55). Quer dizer, garante ao sujeito a possibilidade de se entender no mundo considerando, contudo, a sua existência atual, mas também o mundo histórico que formata essa atualidade.

Em Lyotard, outro filósofo que confere ao termo pós-modernidade estatuto filosófico, é possível notar uma tentativa de superação das metanarrativas ou metateorias que consigam representar, indistintamente, as coisas. Segundo ele, “considera-se ‘pós-moderna’ a incredulidade em relação aos metarrelatos” (LYOTARD, 2009, p. XVI). Para isso, é necessário insistir na pluralidade de “jogos de linguagem”, termo que Lyotard toma de Wittgenstein, e que nesse autor significa os diversos usos que se pode fazer dos conceitos a partir dos diversos contextos em que se emprega as palavras. Desse modo, não se pode dizer de um significado das palavras, mas de seu uso. Em *A condição pós-moderna* (2009), Lyotard enfatiza que a pós-modernidade é o momento em que a predominância das narrativas, diferente do discurso do saber, garante a pluralidade dos jogos de linguagem. O narrador não se coloca na posição de alguém que tenha a interpretação totalizante do fato narrado. Ele não pretende exprimir uma verdade absoluta, inquestionável, e nem mesmo, afirmar que aquilo que narra é representação da realidade. É permitido ao narrador dar sua versão dos fatos narrados e colocar nele seus sentimentos, sua forma de entender e ler o mundo, e mesmo, se inserir na narrativa. Por isso, a narrativa que rompe com as visões fechadas do mundo e da verdade, portanto, com a metafísica, compõe essa ontologia da atualidade que é conversação com o passado e compreensão do contexto no qual o ser humano se insere. Mais uma vez se evidencia essa eventualidade do ser em que o papel do intelectual está mais próximo ao do artista, do poeta ou do narrador, que é um lugar não científico e nem técnico, superando assim, qualquer pretensão de verdade. Segundo Lyotard (2009, p. 79), no próprio modo de fazer da ciência essa metalinguagem perde

espaço, uma vez que “o princípio de uma metalinguagem universal é substituído pelo da pluralidade de sistemas formais e axiomáticos”.

Finalmente, Teresa Oñade, no ensaio intitulado *The Rights of God in Hermeneutical Postmodernity* (2007) [*Os direitos de Deus na pós-modernidade hermenêutica*] reconhecendo a contribuição dos escritos de Vattimo do final dos anos 1980 e início dos anos 1990 para a constituição da hermenêutica do final do século XX, aponta a ontologia como elemento nevrálgico que constitui essa nova hermenêutica. Segundo ela, a hermenêutica vattimiana é “constituída em uma ontologia do ser-linguagem-história-transmissão-interpretação, como uma ontologia pós-metafísica da pós-modernidade, na era do capitalismo telemático e em uma sociedade da comunicação” (OÑADE, 2007, p. 370)<sup>30</sup>. Sendo assim, cabe agora compreender a proposta hermenêutica de Vattimo como elemento chave que constitui a passagem da modernidade para a pós-modernidade, ou, em termos vattimianos, que promove a superação do pensamento forte e abre espaço para o *pensiero debole*.

## 2.2 DA ONTOLOGIA HERMENÊUTICA À HISTÓRIA DA SALVAÇÃO: COMO O MUNDO VERDADEIRO SE TORNOU FÁBULA

Tendo caracterizado a modernidade e compreendido os elementos que a constituem, aponta-se para o processo de enfraquecimento das verdades absolutas, primeiramente enquanto ontologia da atualidade, no qual Vattimo apresenta a pós-modernidade como o acontecer do pensamento débil<sup>31</sup>. Nessa trajetória, identifica-se a ontologia da atualidade como a condição pós-moderna, por excelência. Agora, é necessário aprofundar essa ontologia, que no âmbito da

<sup>30</sup> Texto original: “Constituted in an ontology of being-language-history-transmission-interpretation, as a postmetaphysical ontology of postmodernity, in the era of telematic capitalism and in a communication society”(OÑADE, 2007, p. 370).

<sup>31</sup> Débil é sinônimo de fraco, isto é, trata-se da proposta de pensamento enfraquecido elaborada por Vattimo. Em *Acreditar em acreditar* (1998) o autor afirma que pensamento débil “significa não tanto, ou não essencialmente, uma ideia do pensamento mais consciente dos seus limites, que abandona as pretensões das grandes visões metafísicas globalizantes, etc.; mas sobretudo uma teoria do debilitamento como traço constitutivo do ser na época do fim da metafísica” (VATTIMO, 1998, p. 25). Segundo Zabala (2007, p. 17), “a história do poder político no Ocidente nada mais é do que um enfraquecimento das estruturas fortes de poder: da monarquia absoluta ao estado constitucional e democrático, da interpretação bíblica autoritária da Igreja à Bíblia do povo, conforme traduzida por Lutero. Se ‘interpretar’ nada mais é do que uma forma de enfraquecer as estruturas fortes da presença de um objeto ‘lá fora’ (o ‘real’), então a era pós-moderna não é apenas a idade em que os perigos éticos dessa identificação são reconhecidos, mas também a era que marca o retorno religioso do cristianismo”.

Texto original: “The history of political power in the West is nothing but a weakening of Strong structures of power: from absolute monarchy to the constitutional and democratic state, from the authoritarian biblical interpretation of the Church to the Bible of the people as translated by Luther. If ‘interpreting’ is nothing but a form of weakening the Strong structures of the presence of na object ‘out there’(the ‘real’), then the postmodern age is not only the age when the ethical dangers of this identification are recognized but also the age that marks the religious comeback of Chistianity” (ZABALA, 2007, p. 17).

hermenêutica, direciona para o niilismo e para a eventualidade do ser. A partir de então é possível entender o que Nietzsche quis dizer com a fabulação do mundo, e identificar o além-do-homem (*Übermensch*) como aquele que é capaz de realizar tal superação da verdade. Finalmente, é possível entender, a partir desse princípio hermenêutico e niilista, como Vattimo formula sua ideia de história influenciado, sobretudo, pelo eterno retorno de Nietzsche e sua relação com a história da salvação.

### 2.2.1 Ainda sobre ontologia: a nova concepção hermenêutica

Vattimo, Nietzsche e Heidegger tem em comum uma constatação de que o niilismo é o principal caminho para se chegar à dissolução dos valores e verdades metafísicas. Isso implica, como foi visto, numa nova ontologia em que o ser não se identifica com o ente nem com a objetividade que resulta do mundo técnico. Poderíamos dizer que se trata de uma ontologia niilista, que pensa o ser como evento e isso resulta, segundo Vattimo, em “escutar as mensagens que provêm de tais épocas, e aquelas, ademais, que provêm dos outros, dos contemporâneos: as culturas dos grupos, as linguagens especializadas, as culturas ‘outras’ com que o Ocidente se encontra em meio de seu empreendimento de domínio e unificação do planeta” (VATTIMO, 1991, p. 11)<sup>32</sup>. Quer dizer, trata-se de uma ontologia que lê os sinais dos tempos e que está absorvida pelo acontecer, sem se prender demasiadamente, como fez o pensamento metafísico, na ideia de que o ser se dá plenamente e sem mediações. Aparece, assim, a temporalidade como um elemento crucial para o desenvolvimento de um pensamento ontológico. Aplicando essa temporalidade à história, é possível superar a ideia de um desenvolvimento histórico unitário e progressivo resultado do pensamento metafísico; por outro lado, aplicando a temporalidade ao sujeito, tem-se uma nova concepção do ser humano que, enquanto *Dasein*, não é uma presença, mas um sendo, uma eventualidade.

Findada qualquer objetividade do ser e do *Dasein*, e estando este lançado na existência, resta-lhe estar atento aos apelos do ser reconhecendo que a resposta que é dada a tal apelo sempre é histórica. Portanto, a relação estabelecida entre o *Dasein* e o ser se dá num mundo histórico-cultural e se resolve a partir da linguagem que é histórica e que o ser humano adquire historicamente. Desse modo, a hermenêutica assume a finitude herdada da própria linguagem,

---

<sup>32</sup> Texto original: “Escuchar los mensajes que provienen de tales épocas, y aquellos, además, que provienen de los otros, de los contemporáneos: las culturas de los grupos, los lenguajens especializados, las culturas ‘outras’ con que Occidente se encuentra en medio de su empresa de dominio y unificación del planeta” (VATTIMO, 1991, p. 11).

apontando para os limites de se afirmar verdades absolutas, diluindo-as no acontecimento. Assim se delineia a nova ontologia hermenêutica, que não busca aquilo que de fato as coisas são, a essência ou a precisão do objeto, mas, diz Vattimo (2002, p. 82), “o acontecer do ser é, antes, na ontologia fraca heideggeriana, um evento inaparente e marginal, de pano de fundo”. Tendo enfraquecida a possibilidade de acesso ao ser a partir da verdade enquanto correspondência do enunciado à coisa, o que se tem é a experiência da verdade enquanto experiência linguística.

Vattimo se dedica em *Verdade e retórica na ontologia hermenêutica*, capítulo que compõe a terceira parte de sua obra *O fim da modernidade* (2002), a tratar desse novo modo de o ser humano encontrar a verdade num horizonte que é estabelecido pela linguagem. Todavia, em *Ética da interpretação* (1991) o autor já considerava como resultado de uma ontologia hermenêutica o acesso à verdade como monumento. Com isso, evidencia-se que essa nova ontologia, ao contrário do que possa parecer, não se consoma num relativismo ou irracionalismo que exclui a verdade como uma sua possibilidade. Do contrário, para Vattimo (1991, p. 166), “a descrição da existência como interpretação parece implicar, de raiz, uma concepção da verdade em termos de projeto”<sup>33</sup>, ou seja, a verdade hermenêutica não tem o caráter da verdade científica. Essa verdade utiliza-se da retórica, na medida em que não pretende demonstrar objetividade ou coagir as pessoas a acreditarem nela. A verdade, para a hermenêutica, não se reduz à adequação. O próprio conhecimento científico deixa de ser compreendido como adequação tornando-se resultado da articulação da pré-compreensão que o *Dasein* tem do mundo, a partir de uma linguagem.

A possibilidade dessa nova concepção de verdade é resultada do novo modo como a hermenêutica pensa o ser, como propõe Heidegger, e da valorização da linguagem nesse processo, como aponta Gadamer. Desse modo, somadas a proposta de Heidegger e Gadamer, delineia-se essa ontologia hermenêutica em que o ser se dissolve na linguagem sendo identificado com ela. Essa valorização da linguagem é uma superação daquela visão platônica de que a palavra, sendo apenas nome, não poderia representar o verdadeiro ser. Segundo Gadamer, em *Verdade e Método* (1999), a palavra é posta em dúvida pela filosofia grega, sobretudo em Platão que vê nela uma cópia da verdadeira realidade, tendo em vista que ela seria problemática em estabelecer a relação entre as palavras e as coisas sendo, portanto, incapaz de significar algo. Continua ele: “através dela o modelo do nome se converte em antimodelo. O nome que se outorga e que pode ser mudado é o que motiva que se duvide da verdade da

---

<sup>33</sup> Texto original: “La descripción de la existencia como interpretación parece implicar, de raíz, una concepción de la verdad en términos de proyecto”(VATTIMO, 1991, p. 166).

palavra” (GADAMER, 1999, p. 590). Ou melhor, sua mutabilidade implica num distanciamento da verdade como correspondência, isso porque, a veracidade ou a falsidade da palavra se dá na medida em que ela se subordina ou não à coisa. Neste ponto, a linguagem aparece como uma experiência que o ser humano faz do mundo, nomeando os objetos, mas também, se comunicando com os outros. Essa experiência linguística aponta para a mutabilidade da verdade que a palavra carrega desvinculando-a daquela imobilidade e estabilidade defendida pela metafísica, como se ela fosse dotada de um significado absoluto. No entanto, o significado resulta da aplicação da palavra num contexto dialogal: ela tem uma função de referência ou de representação feita pelo sujeito.

Desse modo, sendo o *Dasein* constituído existencialmente de uma significatividade sempre aberta das coisas, na medida em que é sua condição ontológica a possibilidade de compreender, interpretar e significá-las, como Heidegger defende; e sendo a linguagem um despregar-se da verdade absoluta, porque comporta mutabilidade de sentidos dos conceitos e a própria experiência que o ser humano faz do mundo, como quer Gadamer, então o ser, enquanto evento, identifica-se com essa linguagem enquanto mudança. Daí Gadamer (1999, p. 703) afirmar que “o ser é linguagem, isto é, representar-se – tal como se nos abriu na experiência hermenêutica do ser”. Nesse sentido é que se pode dizer, de uma ontologia hermenêutica, na qual o encontro com a verdade se dá num horizonte estabelecido pela linguagem e que é partilhado entre a obra e o *Dasein*. Com isso, a linguagem se apresenta como exteriorização do discurso, e segundo Heidegger (2005, p. 220) enquanto abertura existencial do *Dasein*, porque “o discurso é constitutivo da existência do *Dasein*, uma vez que perfaz a constituição existencial de sua abertura. A escuta e o silêncio pertencem à linguagem discursiva como possibilidades intrínsecas”. Disso decorre então que a escuta e o silêncio são constitutivos do discurso que caracteriza a “existencialidade da existência” (HEIDEGGER, 2005, p. 220). A partir desses pressupostos, a compreensão de Vattimo sobre a linguagem se torna mais clara. Afirmo o autor:

[...] a linguagem não é tanto, ou antes de tudo, aquilo que o indivíduo fala, mas aquilo pelo que o indivíduo é falado. É sobretudo enquanto sede, ou lugar, de realização do concreto, do *ethos* comum de uma determinada sociedade histórica, que a linguagem serve de mediação total da experiência do mundo. Mais ainda que de linguagem, portanto, poder-se-ia falar de uma *língua* historicamente determinada. Nela, vivenciamos aquele mundo “que possuímos e compartilhamos, o qual abraça a história passada e o presente e recebe sua articulação linguística nos discursos que os homens se dirigem reciprocamente”. É esse mundo compartilhado e articulado na língua que possui as características da racionalidade; com ele se identifica o *logos*, entendido ao mesmo tempo como linguagem e racionalidade do real (VATTIMO, 2002, p. 132).

Dessa maneira, a linguagem se apresenta como o lugar da mediação entre o ser humano e o mundo, de tal modo que o fato de estar-no-mundo é compreensivo e se expressa no discurso que a linguagem garante. Ela também permite que o ser humano possa falar de sua experiência do mundo e tornar compreensível essa experiência. De fato, a escuta também é possibilidade do discurso, por isso, aponta Heidegger (2005, p.222) que “escutar é o estar aberto existencial do *Dasein* enquanto ser-com os outros. Enquanto escuta da voz do amigo que todo *Dasein* traz consigo[...]. O *Dasein* escuta porque compreende”. Essa atitude de escuta, um dos componentes do diálogo estabelecido entre os seres humanos, pode também ser estendida como uma experiência entre o ser e *Dasein*, em que o ser faz um apelo e se mostra na linguagem que é interpretação, inserção no mundo, diálogo, escuta. Essa é a garantia da eventualidade do ser, uma vez que “o evento do ser acontece, em primeiro lugar e fundamentalmente na linguagem” (VATTIMO, 1989, p. 136). Portanto, o modo de se superar a metafísica acontece através do enfraquecimento das estruturas fortes por meio da identificação entre o ser e a linguagem, de tal modo que, o ser que podemos captar é a linguagem, não considerando-a apenas um instrumento de manipulação ou mesmo de comunicação. Assim, partindo do ponto de vista finito do *Dasein*, a linguagem confere ser às coisas.

O ser das coisas deixa, por consequência, de ser instrumentalidade, mostrando-se como acontecimento, interpretação. A ontologia hermenêutica, destarte, pensa o ser de uma maneira diversa daquela como a tradição o concebeu. Esse ser, enquanto eventualidade, é aquilo que o ser humano consegue captar enquanto falante. Desse modo é que se pode compreender o enfraquecimento da verdade, que no âmbito hermenêutico passa a ser entendida como retórica, ou seja, reconhecendo que as evidências se inserem num horizonte hermenêutico e, portanto, são interpretações. Isso, contudo, não coloca a hermenêutica como proposição de uma nova verdade, todavia, os conteúdos que a verdade hermenêutica traz não pretendem retroceder em relação à ciência nem mesmo romper com aquilo que a tradição conquistou. A verdade não é algo que se pode encontrar, mas, segundo Vattimo (2002) uma experiência a que pertencemos. Desse modo, a consideração de Gadamer de que “o ser que pode ser compreendido é linguagem” (GADAMER, 1999, p. 687) manifesta essa nova concepção da verdade como retórica que valoriza a linguagem comum como o meio em que ela se mantém e renova, apontando para sua substancial continuidade com a tradição. Completa Vattimo (1991, p. 62): “O pensamento hermenêutico põe o acento na pertinência de observante e observado a um horizonte comum e, na verdade, como evento que, em diálogo entre os dois interlocutores, ‘põe

em obra' e modifica, por sua vez, tal horizonte"<sup>34</sup>. Assim, se apresenta nessa concepção hermenêutica a importância das formas simbólicas que resulta das vivências do sujeito, inserido num contexto cultural e pondo de lado as pretensões absolutas que reivindicam a verdade em suas interpretações.

Em Gadamer já aparece essa importância do simbólico que Vattimo, levando às últimas consequências, associa ao niilismo nietzschiano. Grondin no ensaio *Vattimo's latinization of hermeneutics: why did a Gadamer resist postmodernism?* (2007) [A latinização da hermenêutica de Vattimo: por que Gadamer resistiu ao pós-modernismo?] reconhece a importância de Vattimo na promoção da hermenêutica alemã, principalmente, porque foi o responsável por fazer tão conhecido os pensamentos de importantes autores germânicos como Nietzsche, Heidegger e Gadamer. Num período pós-guerra que ainda mantinha viva as lembranças do pensamento político nazista, aproximar-se de certos filósofos germânicos não era bem visto por setores da academia e da opinião pública. Vattimo não se preocupou com os possíveis rótulos. Inclusive, desenvolveu seu trabalho sobre Schleiermacher orientado por Gadamer, e posteriormente, traduziu a obra *Verdade e Método* para o italiano abrindo o mundo latino às obras de Gadamer, colocando-o inclusive, como um dos principais autores estudados na Itália. Para Grondin, Vattimo foi ainda mais audacioso ao desenvolver uma concepção otimista do niilismo e desenhado as consequências democráticas do pensamento de Nietzsche e Heidegger. Um filósofo alemão que tivesse produzido essa análise talvez seria rechaçado do meio acadêmico. Grondin indica, nesse ensaio, para o fato de que não foram somente as traduções de Gadamer e as interpretações de Nietzsche e Heidegger as contribuições de Vattimo à filosofia contemporânea. Ele estabeleceu de modo convincente a ligação entre a corrente do niilismo hermenêutico com a tradição cristã.

Por último, Grondin aponta para uma análise da visão vattimiana de que hermenêutica é niilismo, pautado no entendimento de que niilismo “significa somente uma tolerância ao ponto de vista dos outros na medida em que eles não fazem violentamente limite a liberdade dos outros” (GRONDIN, 2007, p. 205)<sup>35</sup>. Vattimo se refere à questão do niilismo não somente para dizer da autocontradição da negação da verdade, mas também para destacar a tese de Gadamer que diz que o ser que pode ser entendido é linguagem. Isto é, segundo Grondin, quando Vattimo soma o niilismo à hermenêutica ele quer, no fundo, afirmar que as coisas humanas não podem

<sup>34</sup> Texto original: “El pensamiento hermenéutico pone el acento en la pertinencia de observante y observado a un horizonte común, y en la verdad como evento que, en el diálogo entre los dos interlocutores, ‘pone en obra’ y modifica, a la vez, tal horizonte” (VATTIMO, 1991, p. 62).

<sup>35</sup> Texto original: “Means only a tolerance for the view of others to the extent that they do not violently limit the liberty of others” (GRONDIN, 2007, p. 205).



ser entendidas por elas mesmas, ou nelas mesmas, mas a partir do que é dito sobre elas. Desse modo, há uma perspectiva histórica que perpassa o conhecimento. Em seu ensaio, Grondin enfatiza que Gadamer não levou essa hermenêutica niilista até as últimas consequências, primeiramente porque não alargou o papel de Nietzsche em seu pensamento como o fez Vattimo<sup>36</sup>. Gadamer se limita às contribuições de Schleiermacher, Dilthey e mesmo Heidegger, para os quais a verdade é a tarefa primeira da hermenêutica, enquanto Nietzsche mina essa verdade. A proposta hermenêutica de Gadamer é afirmar a verdade no real das humanidades e na experiência da arte e da linguagem. Vattimo, no entanto, não lançou Nietzsche ao esquecimento e defendeu que somente à luz de sua tese de que “não há fatos, somente interpretações”, é que se pode fazer hermenêutica. Para Grondin (2007, p. 207), “os pós-modernistas sempre tendem a usar essa sentença de Nietzsche para frustrar ou ‘enfraquecer’ a afirmação de verdade da interpretação: toda interpretação é somente um modo de ver o mundo, existem e devem existir outros”<sup>37</sup>. Segundo ele, Vattimo foi mais heideggeriano que Gadamer, uma vez que Vattimo enfatiza a natureza interpretativa e linguística da experiência humana. Contudo, vale ressaltar, contrário ao que Grondin aponta, e indo além dele, que também Gadamer enfatiza essa natureza interpretativa e linguística da experiência. Todavia, o passo de Vattimo rumo à ontologia, é uma marca mais evidente de sua diferença com Gadamer. Uma vez que Gadamer não se preocupou com as questões referentes ao esquecimento do ser e sua eventualidade quando desenvolveu sua filosofia hermenêutica. Posto isso, não existem argumentos que se aproximam mais da verdade. Alguns podem ser mais úteis e bem receptivos, mas isso não faz deles mais verdadeiros. Grondin aponta para o fato de que Gadamer se recusou em afirmar um niilismo hermenêutico resistindo a seus seguidores pós-modernistas. Mas, *Verdade e Método*, continua ele, pode ser lido como uma hermenêutica niilista na medida em que, segundo essa obra, não há entendimento sem certas concepções prévias e, mesmo nela, se encontra afirmado que a história não pertence ao ser humano, mas é o ser humano que pertence a ela. Interessa agora, entender esse caráter niilista que constitui a hermenêutica.

---

<sup>36</sup> Vattimo reconhece essa limitação do pensamento de Heidegger e de Gadamer em entender Nietzsche como um filósofo da Ontologia hermenêutica, por seu niilismo. Segundo ele, “nem Gadamer nem, de forma mais sutil, Heidegger parecem ter consciência das implicações niilistas da hermenêutica ontológica” (VATTIMO, 2010, p. 139).

<sup>37</sup> Texto original: “The postmodernists often tend to use this sentence of Nietzsche to thwart or ‘weaken’ the truth claim of interpretation: every interpretation is only one way of seeing the world there are and should be others” (GRONDIN, 2007, p. 207).

## 2.2.2 Compreendendo o niilismo

Vejam os modos como se pode compreender o niilismo para, então, associarmos esse conceito à proposta de enfraquecimento e compreender a qualificação niilista da hermenêutica.

### 2.2.2.1 O niilismo enquanto verdade absoluta

No pensamento de Vattimo, niilismo não se reduz a ser uma dissolução de valores, trata-se de uma ontologia que ultrapassa a metafísica. Dessa elucidação, é necessário enfatizar que uma hermenêutica niilista não é, por isso, isenta de uma responsabilidade ética e política<sup>38</sup>. Em *Ética de la Interpretación* (1991) [Ética da Interpretação] Vattimo afirma que o niilismo não deve ser entendido estritamente

como filosofia da dissolução dos valores, da impossibilidade da verdade, da renúncia e da resignação; mas antes como uma autêntica ontologia nova, como um novo pensamento do ser, capaz de ultrapassar a metafísica (entendida esta no sentido de Heidegger: pensamento que identifica o ser com o ente, e, por fim, com a objetividade do objeto calculado e manipulado pela ciência-técnica)(VATTIMO, 1991, p. 10).<sup>39</sup>

No contexto da ontologia hermenêutica elucidada acima, o niilismo não carrega a força da verdade metafísica, tendo em vista que, se assim o fosse, ele seria uma reafirmação dessa estrutura que visa superar. Enquanto dissolução de valores, o niilismo se apresentaria como uma contra utopia, tão forte como a utópica concepção de progresso, usando-se da atmosfera catastrófica que resultou do progresso e da técnica desmedida e irrefletida<sup>40</sup>. Em sua obra *O*

<sup>38</sup> Como uma influência do senso comum, e talvez também do cristianismo, não é raro encontrar pessoas que apontam o niilismo como uma decadência moral do ser humano. Essa concepção, influenciada pelo pensamento grego e cristão, resulta daquela ideia de que o fundamento da ética e da moral é algo metafísico e, por isso, de que a moral está relacionada à natureza do ser humano expressando sua realidade profunda e sua essência. Desse modo, sendo o niilismo a negação de qualquer valor metafísico, derivam daí uma destruição de todos os valores éticos e com isso, de toda responsabilidade ética e moral.

<sup>39</sup> Texto original: “Como filosofia de la disolución de los valores, de la imposibilidad de la verdad, de la renuncia y de la resignación; sino más bien como una auténtica ontología nueva, como un nuevo pensamiento del ser, capaz de ultrapasar la metafísica (entendida ésta en el sentido de Heidegger: pensamiento que identifica el ser con el ente, y, en último término, con la objetividad del objeto calculado y manipulado por la ciencia-técnica)” (VATTIMO, 1991, p. 10).

<sup>40</sup> Há entre autores contemporâneos, e aqui se exemplifica a partir do filósofo francês Luc Ferry, uma compreensão de niilismo enquanto algo que está carregado de fortes convicções. Em sua obra *A revolução do amor* (2012), o autor se justifica desse modo: “Em Nietzsche [...] o niilismo é justamente aquilo que está carregado de convicções fortes e nitidamente morais. É aquele que possui valores transcendentais, ideais superiores, quaisquer que eles sejam – religiosos, metafísicos ou leigos, humanistas ou materialistas, pouco importa. Por que empregar esse termo, cuja raiz latina remete à ideia de *nihil*, nada, de não existência? Simplesmente porque

*niilismo* (1999), Volpi faz uma análise acerca desse conceito e as múltiplas conotações dadas a ele por diversos pensadores. Nessa dissecação, Volpi (1999, p. 8) afirma que “o niilismo constitui, assim, uma situação de desnorteamento provocado pela falta de referências tradicionais, ou seja, dos valores e ideais que representavam uma resposta aos porquês e, como tais, iluminavam a caminhada humana”. Restaria ao niilista, nesse contexto, uma verdade: a falta de sentido absoluto, o nada, a valorização e o culto da negação.

Os valores antigos não são mais capazes de ordenar a vida, e o ser humano se vê impossibilitado de criar valores. O niilismo é esse hiato. Entre um mundo em ruínas e outro ainda por construir. Nessa lógica, o ser humano encontra-se incapacitado de escolher, sonhar e projetar, porque sente a ausência de referenciais. Tudo parece desconexo e as respostas até então criadas para dar sentido à vida, mostram o lado oposto da moeda, e se tornam uma negação dela. No âmbito das novas descobertas científicas da modernidade, Pascal deixa claro esse sentimento de nadificação e chega a afirmar o pavor do ser humano diante do infinito que se abre: “Eis o que vejo e o que me perturba. Olho para todos os lados e por toda parte só vejo obscuridade. A natureza não me oferece nada que não seja objeto de dúvida e de inquietação” (PASCAL, 1979, p. 93). Quer dizer, o sujeito moderno cria uma concepção de ordem universal, não mais ligada a uma ideia do Deus Criador e organizador do universo, posto que a ciência reinterpreta essa ordem a partir de leis e experimentações empíricas. E as respostas encontradas pelo ser humano são ainda perturbadoras: o espaço é infinito, o cosmos é ilimitado, o ser humano é ínfimo diante de tais grandezas e percebe que quanto mais busca conhecer, pouco sabe, porque “o finito se aniquila na presença do infinito e torna-se um puro nada” (PASCAL, 1979, p. 94). Essa grandeza da natureza é assustadora e o ser humano tenta esgotar um conhecimento sobre o mundo que nunca termina. O cosmos é sobretudo caos, ou seja, um espaço em que não há mais a segurança do saber. Sobre esse sentimento diz Volpi (1999, p. 16):

No universo físico da cosmologia moderna, não lhe é dado mais viver, e sentir-se em casa, como no cosmo antigo e medieval. Agora o universo lhe parece estranho a seu destino individual. Assemelha-se a uma cela apertada em que sua alma se sente prisioneira ou a uma infinitude sem nome que a intranquiliza. Diante do silêncio eterno das estrelas e dos espaços infinitos que lhe são indiferentes, o homem está só consigo mesmo. Não tem pátria.

---

para Nietzsche, os ideais, todos os ‘ídolos’, como ele os chama, trazem a estrutura metafísico-religiosa do além, oposto a este mundo, do céu, sempre usado para ‘destruir’ a Terra e lançar sobre ela um olhar negativo. Isto é, os valores transcendentais e provedores de sentido, dos quais Nietzsche anuncia o crepúsculo e o fim próximo (‘a morte de Deus’), são inventados pelos humanos para dar um significado à vida, para se consolar de sua dureza, logo, em muitos aspectos, para recusá-la tal como ela é, quer dizer, para negá-la” (FERRY, 2012, p. 182).

Volpi descreve bem essa falta de sentido, no qual, as verdades construídas pelo racionalismo, pelo humanismo e pelas outras formas de pensar da modernidade são fortes, porém, sua ausência deixa o sujeito moderno perdido em meio a tudo aquilo que ele mesmo construiu. O excesso de respostas parece nada responder uma vez que desvela diante do sujeito a pequenez e fragilidade de si e de suas descobertas, fazendo-o sentir-se sempre como um estranho que habita também um lugar desconhecido.

O niilismo pode ser entendido também como a falta de finalidade das ações do ser humano e a inovação das técnicas, desenfreada e sem lógica, apontam para isso. Ou seja, ao se perguntar pelo “para que” de uma escolha, de uma ação ou mesmo de uma criação tecnológica as respostas não são substanciais e, talvez, até difíceis de serem dadas. Parece não haver motivo para que as coisas aconteçam. A inovação acontece desprovida de finalidade e não há nisso uma preocupação de transformação do mundo, de dar maior liberdade ao ser humano ou fazê-lo se sentir melhor. É preciso inovar para sobreviver num mundo globalizado, que diariamente apresenta ao ser humano novas tecnologias, e faz com que ele acredite ser necessário adquirir o novo simplesmente porque é novo. Essa situação atualiza aquele sentimento de Pascal, descrito acima, de que o finito acaba sendo aniquilado pelo infinito, resultando disso o nada. Isto é, a inovação não tem fim, e sua tarefa é a de fazer com que o já dado, o já adquirido, se torne obsoleto, descartável, desnecessário. Há nessa concepção de niilismo uma extrema construção e valorização dos ídolos, aquelas ideias que impõem limites à liberdade e vontade de vida. É aquilo que Nietzsche chama como a lógica do rebanho: seguimento exacerbado às leis da inovação, submissão excessiva ao novo como absoluto, desvalorização da humanidade do ser humano frente ao forte desejo de perfeição. Essa é a lógica de um niilismo negativo.

De fato, há em Nietzsche uma leitura de niilismo como esse exagero de certezas, de verdades e ideais. Mas esse é um dos aspectos do que Nietzsche caracterizou, em *Fragments póstumos* (2006c), como “uma consequência da interpretação moral do mundo”( fragmento 7[43], p. 219), e que Deleuze em *Nietzsche e a filosofia* (1976, p. 69) chamou niilismo negativo<sup>41</sup>, porque se pauta na vontade de negar a vida em detrimento de verdades superiores. Nos dizeres de Nietzsche (2017c, p. 150-1):

---

<sup>41</sup> Na obra *Nietzsche e a filosofia* (1976), Deleuze faz a distinção de quatro tipos de niilismo no pensamento nietzschiano. São eles: 1) Niilismo negativo: a negação do mundo real em detrimento de um mundo superior, uma vida além. Quando o sujeito religioso nega a vida e seus prazeres esperando, como garantia, uma vida eterna no paraíso. 2) Niilismo reativo: é a perspectiva de que é possível um novo mundo, reativo a esse atual cheio de imperfeições. Não é a defesa de uma vida fora desse mundo, como o paraíso cristão, mas um mundo ideal que se realizaria como novo. 3) Niilismo passivo: Esse niilismo se pauta na proclamação da Morte de Deus fazendo valer a ideia de que um mundo ideal futuro é impossível. O mundo que existe é o mundo presente,

O niilismo como condição psicológica aparecerá, em segundo lugar, logo que se estabeleça uma *totalidade*, uma *sistematização*, e também uma *organização* em tudo que sucede e atrás de tudo o que sucede, de forma que a alma, sedenta de respeito e admiração, navegará na ideia de um domínio e de um governo superiores [...]. Uma espécie de unidade, forma qualquer do ‘momento de profunda conexão e dependência frente a frente a um todo que lhe é infinitamente superior, sente-se a forma material da divindade.

No fundo, há um medo de que esses ideais que organizam, mesmo que às avessas, a vida do sujeito, deixem de responder aos acontecimentos cotidianos. Isto é, a dependência psicológica de alguém, ou, nesse caso, de um ideal, que decida pelo sujeito e sustente suas ações, é no fundo, um sufocamento da capacidade desse sujeito. É o que também se pode chamar valor de nada ou vontade de nada, uma vez que a crença nos valores absolutos torna insignificante e vazia toda a vontade do ser humano (DELEUZE, 1976, p. 69). É certo que o niilismo hermenêutico de Vattimo não é a afirmação dessa compreensão de niilismo enquanto negação do sentido, da vida e dos valores, que resulta na afirmação desse nada como uma verdade. O filósofo de Turim defende que a ideia de niilismo herdada por ele do pensamento de Nietzsche e Heidegger “é a perda da crença em uma verdade objetiva em favor de uma perspectiva que concebe a verdade como efeito de poder” (VATTIMO, 2004, p. 132).

#### 2.2.2.2 O niilismo segundo Vattimo: da metafísica à interpretação

Propõe-se aqui caracterizar em três etapas o niilismo na filosofia de Gianni Vattimo. Vale lembrar que essa divisão foi realizada por Frederico Pieper em sua tese *A vocação niilista da hermenêutica, Gianni Vattimo e Religião* (2007). Segundo ele, é possível reconhecer três aspectos do niilismo na filosofia de Vattimo, dois deles expressos na frase de Nietzsche: “Não há fatos, somente interpretação; [...] isto já é uma interpretação” (NIETZSCHE, 2006c, fragmento 7[60]p. 222 ), e o terceiro aspecto que está ligado à história do enfraquecimento do ser (PIEPER, 2007, p. 11-12). Como se vê, essas três perspectivas do niilismo são indissociáveis uma vez que tratam do enfraquecimento da hermenêutica garantido pela abertura à pluralidade advinda da eventualidade do ser que se dá no acontecimento histórico. Diante disso, é metodologicamente necessário um estudo pormenorizado desses aspectos apresentados por Pieper.

---

no entanto, ele não tem nenhum sentido. 4) Niilismo ativo: O niilismo da afirmação de si, da criação de valores e que o mundo é entendido como o lugar em que a vida se manifesta e se expande através da criatividade, da poetização e fabulação.

A afirmação de Nietzsche deve ser dividida em duas partes. A primeira delas é aquela em que o autor defende que não existem fatos, mas somente as interpretações. E tais interpretações, segundo a hermenêutica de Vattimo, não devem pretender a exclusividade da verdade nem mesmo a aproximação do ponto de vista do autor, porque ao invés de reafirmar uma interpretação mais “verdadeira”, a hermenêutica valoriza a experiência do mundo feita pelo intérprete. Como afirma Pieper (2007, p. 11), “para Vattimo, estamos presos na rede da tradição, da qual herdamos uma linguagem que determina a organização dos entes. Esta rede tem sua maleabilidade, pois não possui a autoridade metafísica do fundamento”. É daí que a diversidade de interpretações se torna possível, já que diversas são as tradições, diversos são também os indivíduos que experimentam e vivenciam essa tradição. De modo que não somente são plurais os pontos de vista acerca de determinados acontecimentos ou textos, mas também, são tão diversas, numa mesma cultura, as interpretações, porque vários são os olhares sobre a realidade. Todavia, essa liberdade de interpretação comporta riscos e responsabilidades, não devendo ser feita em vistas de uma dominação de outrem, ou mesmo, de uma imposição da verdade, posto que o niilismo é a superação desse tipo de interpretação repleto de regras que visam alcançar a única verdade de um texto, e como quer Dilthey, com uma função fundante para as ciências da compreensão (GRONDIN, 1999, p. 30).

O fato de a verdade ‘em si’ ser inalcançável ou objetiva, faz também com que o ser humano perca seu lugar de sujeito e, assim, sua exclusividade interpretativa. Desse modo, todo enunciado só tem sentido num determinado contexto e segundo uma perspectiva que é definida pela linguagem herdada. Linguagem, aqui, pode ser entendida como aquilo que direta ou indiretamente influi sobre o ser humano, ou seja, se ele adotar uma perspectiva religiosa, cultural, biológica, política ou de raça para entender determinados acontecimentos, eles ganham sentido e só fazem sentido a partir dessa perspectiva. Nessa lógica niilista, Vattimo aponta não somente para o posicionamento interpretativo do indivíduo, mas também, elabora uma crítica ao conceito de verdade como evidência, como fato. Sendo impossível reproduzir um fato em sua plenitude, novas interpretações se apresentam como possibilidades, posto que o fato se apresenta como abertura diante da qual o intérprete se abre às múltiplas facetas do acontecimento e da eventualidade. Isso caracteriza o modo como a hermenêutica também supera a metafísica e a redução que ela faz da hermenêutica a uma filosofia da cultura. Para Vattimo, a hermenêutica não pode ser pensada metafisicamente por que ela considera a historicidade e trata do acontecimento como aquilo que continua sempre a comunicar sentido ao intérprete.

Em que medida afirmar a não existência dos fatos, mas somente das interpretações, não seria também a constatação de um fato? Em outras palavras: o que permite a proposta de Nietzsche não ser um pressuposto de verdade metafísica? É aqui que a segunda afirmação da fórmula nietzschiana deve ser analisada: ‘Isso também é uma interpretação’, e Nietzsche só pode fazer tal enunciado em consonância com o anúncio, já feito, da morte de Deus. Segundo Vattimo (1999, p. 19), esse “anúncio da morte de Deus é realmente um anúncio: ou, nos nossos termos, o registro de um curso de eventos no qual estamos envolvidos, que não descrevemos objetivamente, mas que interpretamos”. É assim enquanto anúncio, e a partir dele, através da hermenêutica que se torna possível distanciar de qualquer pretensão de verdade evidenciando a eventualidade do ser. Esse esvaziamento ilustra aquilo que Vattimo entende como hermenêutica niilista e sua importância para a compreensão da atualidade.

Se a hermenêutica fosse apenas a descoberta do fato de que existem perspectivas diferentes sobre o ‘mundo’, ou sobre o ‘ser’, ficaria confirmada exatamente a concepção da verdade como um espelhamento objetivo dos estados de coisas (neste caso, do fato de que existem múltiplas perspectivas...), que, ao invés, a filosofia da interpretação rechaça (VATTIMO, 1999, p. 21).

Nesse sentido é que se pode entender a fabulação defendida por Nietzsche, na qual “o mundo verdadeiro” dá lugar à interpretação que nunca se completa, porque há uma infinidade de possibilidades de interpretações. Em *A gaia ciência* (2017a), Nietzsche ridiculariza as pretensões de reduzir a verdade a um único ponto de vista. Ao dizer do ‘novo infinito’ que se abre ao ser humano pela interpretação, o autor sustenta a consideração de que não está a afirmar uma verdade metafísica ao considerar que não há fatos, mas somente interpretações e ‘isso também é uma interpretação’. Segundo ele, “o mundo, para nós, voltou a se tornar ‘infinito’; não podemos lhe recusar a possibilidade de *se prestar a uma infinidade de interpretações*” (NIETZSCHE, 2017a, p. 256) e conclui: “Existem demasiadas possibilidades de interpretar esse desconhecido *sem deus*, de interpretá-lo com o diabo, com a estupidez ou com a loucura, – sem contar com nossa própria maneira, essa interpretação humana, demasiado humana que conhecemos!” (NIETZSCHE, 2017a, p. 256). Essa infinitude, oposta ao modo como Pascal a compreende, não é angustiante, mas garantia de entusiasmo e liberdade.

Assim é que a hermenêutica se torna coerente consigo mesma quando tenta fugir aos determinismos metafísicos: sendo uma abertura infinita às diversas proveniências, aos diversos intérpretes e às tantas épocas nas quais acontece. A verdade da hermenêutica está no fato de ser ela interpretação, mas não uma objetivação de eventos. E essa verdade, diferentemente das verdades metafísicas, não é determinista porque é sabedora de que é apenas uma interpretação,

dentre tantas outras. Isso é niilismo, “a ‘desvalorização dos valores supremos’ e a fabulação do mundo: não existem fatos, só interpretações, e também esta é uma interpretação” (VATTIMO, 1999, p. 25) por isso, “a história de um ‘longo adeus’, de um enfraquecimento interminável do ser” (VATTIMO, 1999, p. 26). Assim, é cabível perguntar: se tudo é interpretação e isso também é uma interpretação, não seria Vattimo um niilista no sentido anteriormente exposto? Quer dizer, Vattimo não nos lança no beco sem saída da nadificação? De certo que não, tendo em vista que o mundo não encerrado em verdades dogmáticas não pode se fazer dogmaticamente um nada. Não se torna pressuposto da interpretação lançar o ser humano no obscurantismo do nada absoluto. A interpretação realizada por um indivíduo, diferente e, talvez, oposta à de um outro intérprete, não nega a verdade enquanto possibilidade, mas aponta para um seu novo modo de ser: uma verdade contextualizada, localizada, encontrada a partir das condições do intérprete: seu mundo, sua cultura, seu tempo, seu lugar etc.

Nesse sentido, é que se pode então entender o terceiro aspecto da compreensão de Vattimo sobre esse termo: o niilismo ligado à história. Tratou-se desse aspecto, em termos gerais, quando foi analisada a ideia de progresso como um acontecer linear e gradual da história que levaria ao fim da concepção de história<sup>42</sup>, e que abre a possibilidade da pós-modernidade e do niilismo como história do enfraquecimento do ser. Segundo Pieper (2007, p. 12), “a pergunta pelo ser, que o transformou em ente, tende à dissolução deste ser entificado nas suas formas mais sagradas e absolutas”. Essa confusão entre ser e ente acaba por fazer com que tudo o que há de mais elevado e absoluto seja rebaixado. “É neste sentido que Heidegger entende, e Vattimo concorda, que a essência da metafísica é o niilismo” (PIEPER, 2007, p. 12). Assim, a história do Ocidente é propriamente uma história de enfraquecimento das estruturas metafísicas e da diferença entre ser e ente. Essa atitude de pensar a diferença entre ser e ente acontece mediante a ontologia da atualidade, uma vez que conceber a história do ser a partir do enfraquecimento é uma tentativa de interpretar a atualidade com sentido, e mediante a *Andenken*<sup>43</sup>, a rememoração, do ser e de sua diferença com o ente e da ontologia da atualidade.

---

<sup>42</sup> Vattimo faz questão de enfatizar que sua teoria sobre o fim da história não é uma teoria apocalíptica que caracteriza, em muitos aspectos, algumas das formas de pensar a atualidade a partir do pessimismo que gira entorno de acontecimentos recentes como a corrida armamentista, os problemas ambientais etc. Trata-se do fim da história compreendida como progresso e linearidade. Na obra *Em que creem os que não creem?* Umberto Eco aponta esse aspecto apocalíptico, que compreende o fim da história como sinônimo de fim do mundo, como sendo os “movimentos políticos e sociais, de cunho laico e até mesmo ateus, que pretendiam apressar violentamente o fim dos tempos não para dar realidade à Cidade de Deus, mas a uma nova Cidade Terrena” (2016, p. 14). O autor caracteriza esse pensamento do fim dos tempos como caracteristicamente “típico do mundo laico” uma vez que o mundo laico é, segundo ele, obcecado por essa ideia, mesmo que de uma forma velada (ECO, 2016, p. 15).

<sup>43</sup> *Andenken* em Heidegger tem o sentido daquilo que é rememorado. Um rememorar que não presentifica o que se relembra, mas compreende-o como algo já realizado, que passou. De acordo com Vattimo, em *As aventuras*



Ou seja, aquela forma de pensar da metafísica, que culmina no mundo da técnica, em que o ser aparece como ser-representado, trazido à consciência mediante o uso de métodos experimentais e que evidencia o papel do ser como essência e fundamento. Disso a metafísica supõe já não ser mais necessário pensar o ser uma vez que sua clareza está dada em sua fundamentação do real. Vattimo, contudo, afirma que “é necessário deixar perder o ser como fundamento, permanecendo sem nostalgia no interior dos ‘jogos’, assumindo finalmente a tarefa de promover as múltiplas técnicas da razão”(VATTIMO, 1988, p. 121). Assim, fica evidenciada a relação intrínseca entre esses três aspectos do niilismo em Vattimo, posto que, neles, a questão hermenêutica parece dar respaldo para a crítica de uma história, de uma linguagem e concepção de mundo fixada pelos ditames metafísicos. Questionar os fundamentos últimos é tarefa de um pensamento pós-moderno e, por isso, pós-metafísico, em que o ser se dá como dom, gratuidade. “Um dar que dá apenas a sua oferenda e que, ao fazê-lo, contudo se retrai e se subtrai a si mesmo” (VATTIMO, 1988, p. 122). Como se vê, é assim que se constitui o caráter epocal do ser, isto é, seu acontecer, que não se esgota na objetividade mas que, permitindo que as coisas sejam, permanece ao mesmo tempo em si, não podendo ser apreendido em sua totalidade e tornado fundamento objetivo do real (VATTIMO, 1988, p. 123).

Seria o niilismo uma solução para se sair da metafísica? O niilismo permite fugir ao irracionalismo ao qual o pensamento poderia estar fadado com o fim dos fundamentos? Da perspectiva de Vattimo, sim. Aqui o niilismo é a situação do ser humano pós-moderno que não se silencia diante da superação da metafísica, pois se assim fosse, estaria encerrada qualquer possibilidade dos acontecimentos no pensamento ocidental, bem como, se recusaria a perceber a pluralidade de possibilidades e de manifestação da eventualidade do ser. Desse modo, o niilismo é que garante ao ser humano assumir seu papel no mundo, não numa posição arrogante de autoridade ou intérprete da verdade, mas numa atitude de rememoração do ser que considera a epocalidade e se desfaz de uma concepção do ser como presença. Esse é, inclusive o papel dessa *Andenken*: rememorar implica pensar o dar-se do ser em determinado momento, e aquilo que é rememorado não está presente, diante daquele que relembra. Nesse sentido é que Vattimo afirma que “o ser apenas pode vir a ser pensado como diferença, logo, num diferir que se opõe à presença do *objectum* da re-presentação” (VATTIMO, 1988, p. 129). O rememorar não é presentificar o passado, mas compreendê-lo como algo que já se realizou e, que de certo modo,

---

*da diferença* (1988), “O *Andenken* pensa o ser como diferença, isto é, como aquilo que difere em múltiplos sentidos: antes de mais, no sentido de que, ao dar-se, não se dá como tal, diferindo, pois, como o que escapa, o que foi, e do qual a proveniência, no seu provir, também sempre se despede; mas difere também sempre como aquilo que é diverso, que na sua não-redução à abertura aberta a difere, na medida em que a desloca, a suspende (a faz depender) no seu carácter peremptório de presença” (VATTIMO, 1988, p. 132).

continua a nos tocar, quiçá, a nos influenciar, ou no sentido de não querer repeti-lo, ou também no sentido de sempre querer atualizá-lo. Isso posto, o rememorar é relevante para o ser humano pois, se a linguagem determina seus horizontes de compreensão e a linguagem é historicamente constituída, então essa história molda a maneira como se faz a experiência das coisas. No pensamento pós-moderno, época por excelência niilista, o rememorar evidencia não um rompimento com a metafísica moderna, como um simples deixar para trás, mas o estar na memória como abertura. Por sua vez, “pensar como rememorar não significa, efetivamente, estar ligado ao passado” (VATTIMO, 1988, p. 131), como se esse fosse um presente não disponível, nem mesmo um voltar a ele numa atitude de gratidão como se houvesse uma presença, um ser do qual o ser humano depende. Pensar como rememoração significa reconhecer o acontecimento do ser no qual se está inserido (VATTIMO, 1988, p. 131), bem como sua identificação com a linguagem, como apontou Gadamer. Isso faz lembrar também Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas* (1979) ao dizer que “as palavras com as quais expresse minha recordação são minha reação de lembrança” (§ 343, p. 114); portanto, o rememorar já traz em si a inserção do ser humano no rememorado, e isso é possível a esse ser humano, sobretudo enquanto ser linguístico. Nesse sentido, o *Andenken* remete o ser humano à sua finitude, dando a ele clareza de sua mortalidade. Esse é o modo, inclusive, com que o ser humano, pós-metafísico, pode fugir aos fundamentos, uma vez que ele percebe, a partir da própria finitude, que na história o que existe é a continuidade. Percebendo sua finitude, o ser humano capta a peremptoriedade das coisas e, assim, reconhece que não pode ‘ser’ verdadeiramente, visto que se encontra em meio às incertezas, afetos, esperanças e projetos que podem ou não se concretizar.

Essa situação é ainda mais aguçada por aquilo que fora analisado acima: “Não há fatos, somente interpretações”, uma vez que, somado a todo esse percurso de enfraquecimento do ser que se torna rememoração, “sentimo-nos imediatamente como que perdidos, sem chão sob os pés, e reagimos muitas vezes de maneira neurótica, como que acometidos por um ataque de agorafobia, de medo do espaço livre e incerto que se abre à nossa frente” (VATTIMO, 2016, p. 24). Com isso, vislumbra-se o caráter hermenêutico do pensamento rememorante que recorda a eventualidade do ser como no modo de um acontecimento partilhado com os outros, e não como uma correspondência com as coisas. Assim, a rememoração é uma abertura para a infinidade de interpretações que caracterizam o ser e a verdade como inesgotáveis e indetermináveis. Isso porque, como aponta Heidegger em *Sobre a essência da verdade* (1979b), essa abertura resulta da própria liberdade que é a essência da verdade (HEIDEGGER, 1979b,

p. 140). Por isso, o niilismo se caracteriza como sendo a situação da pós-modernidade e o próprio modo de o ser humano existir nessa pós-modernidade.

### 2.2.2.3 *A hermenêutica niilista de Vattimo*

A concepção de círculo hermenêutico ilustra o que Vattimo entende como uma hermenêutica niilista. Embora, o autor tenha escrito duas obras dedicadas exclusivamente à questão da interpretação e da hermenêutica<sup>44</sup>, e nelas tratado sobre essa temática, é em *As aventuras da diferença* (1988) que se encontra uma densa exposição sobre o círculo hermenêutico e sua resultante niilista:

[...] antes de todo o reconhecimento de algo como (*als*) algo, cognoscente e conhecido pertencem-se já mutuamente: o conhecido encontra-se já dentro do horizonte do cognoscente, mas apenas porque o cognoscente está dentro do mundo que o conhecido co-determina. Ao círculo hermenêutico, nesta sua formulação esquemática, podem reportar-se os três elementos constitutivos daquela que chamamos, utilizando termos de origem gadameriana, a ontologia hermenêutica: a recusa da ‘objetividade’ como ideal do conhecimento histórico [...]; a generalização do modelo hermenêutico a todo o conhecimento, histórico ou não, a linguisticidade do ser (VATTIMO, 1988, p. 30).

Para que aconteça a interpretação e ela não seja colocada na condição de verdade daquilo que se interpreta é necessário reconhecer que sujeito e objeto estão partilhando de um mesmo mundo, ou melhor, de uma totalidade significativa, e isso implica uma pertença recíproca entre ambos, de tal modo que só há objeto porque existe um sujeito que se volta para ele enquanto tal e lhe dá um significado no contexto em que se encontram, superando assim as concepções realistas que valorizavam o objeto em detrimento do sujeito. Do mesmo modo, não existe sujeito se não houver um objeto ao qual ele está remetido, que ele se põe a entender e que compartilhando do mesmo mundo dá ao ser humano um sentido mediato, superando assim toda concepção idealista que enfatiza a figura do sujeito e faz dele alguém indispensável para a constituição do mundo. Segundo Heidegger, de quem emana uma concepção positiva de círculo hermenêutico, essa pertença recíproca resulta numa superação dessa dicotomia e oposição entre sujeito e objeto. Ou seja, sujeito e objeto compartilham um horizonte hermenêutico ou um mundo. Isso implica dizer que antes de sujeito e objeto, há um mundo de sentido que, por sua

---

<sup>44</sup> As obras a que se faz referência aqui são as seguintes: *Para além da interpretação* (1999) e *Ética de la interpretación* (1991).

vez, possibilita o encontro significativo entre eles. Em outros termos, o segredo aqui não está nem no objeto e nem no sujeito, mas no horizonte hermenêutico (ou mundo) que eles compartilham. Encontra-se aqui um rechaço à concepção objetivista do conhecimento histórico, abrindo espaço para uma nova ideia de seu desenvolvimento, não mais atrelado a um modelo linear da concepção hebraico-cristã de história, mas que dialoga com aquilo que Nietzsche chamou de eterno retorno<sup>45</sup>.

Essa maneira de compreender a história indica, num primeiro momento que o ser humano deve se conhecer, não segundo um modelo de introspecção, de reflexão de si mesmo, de autoconsciência, mas sendo consciente do passado que o constitui. Nesse sentido, “não somos o *télos* da história, mas sua produção casual, o que significa que, para conhecer a nós mesmos, temos de imergir no passado, mas sem *fortes* critérios de ordem ou de escolha” (VATTIMO, 2010, p. 144). Isso indica que o passado não está fechado, pronto e acabado, mas que se pode retornar a ele enquanto intérpretes. Contudo, é importante ressaltar que esse intérprete não se coloca numa postura metafísica de alguém que encerra em sua interpretação todas as outras possíveis leituras desse passado. O próprio intérprete é uma interpretação. Não é um dado forte, alguém dotado de autoconsciência e, por isso, alguém que afirma a verdade sobre o que interpreta. Está aqui imbricada a questão da posição que o ser humano ocupa diante do tempo: não como seu senhor, como aquele que mantém seu domínio, pelo calendário, pelo relógio ou pelo movimento dos astros, mas como aquele que está imerso na temporalidade enquanto uma categoria existencial.

O eterno retorno, que parece sustentar a ideia de círculo hermenêutico, não pode ser entendido como uma encenação e repetição do passado, pois estaria sujeito a retornar na metafísica e sua ideia de representação. Ele aponta não para uma compreensão do ser como presença, mas como ausência de fundamento de tal modo que o eterno retorno desestrutura a pretensão de verdade do sujeito metafísico colocando-o sempre nessa condição de abertura, de interpretatividade diante daquilo que nunca se encontra superado, mas que pode ser resgatado e revisto a qualquer momento<sup>46</sup>. Nesse sentido, o passado não é um fardo que deve ser

---

<sup>45</sup> Não desconsidera-se, mas também não é possível entrar aqui nas aparentes contradições que esse conceito pode resultar, como o fato de que sendo defensor da liberdade do ser humano, principalmente da desvinculação das verdades metafísicas, o eterno retorno parece não abrir espaço para essa liberdade ao afirmar que “as ações do homem são simplesmente o produto do devir cíclico do cosmos” (VATTIMO, 2010, p. 10), e isso implica também numa possível concepção metafísica do mundo.

<sup>46</sup> Há aqui uma questão a ser discutida: não seria o eterno retorno uma concepção determinista da realidade? Eterno retorno do mesmo, do ponto de vista cosmológico, significa que o que foi se repetirá. Portanto, como se pode falar em abertura diante de tal determinismo? Não seria, então esse conceito nietzschiano, um conceito metafísico? Como conciliar a escolha do ser humano com o desenrolar determinista da história? Segundo Neto, no artigo *O eterno retorno do mesmo e a subversão da noção de fatalismo* (2018), para responder a essas questões é necessário entender a relação que Nietzsche estabelece entre história e fado, ou, destino. Afirma

abandonado, mas o horizonte com o qual o sujeito lida e que, com sua força criativa, é capaz de retomar e ressignificar. Partindo da análise do Zaratustra de Nietzsche, Vattimo (2010, p. 319) afirma que “o homem velho também é algo que volta eternamente, e essa consciência é a doença de que ele vive precisamente a interminável convalescença”. Para superar (*Verwindung*) essa objetividade histórica, ou seja, uma retomada irrefletida desse homem velho, com seus hábitos e verdades, o círculo hermenêutico deve ser entendido a partir de uma perspectiva niilista, a fim de ser uma garantia de que esse retorno ao passado, do qual o ser humano não pode se desligar, seja diverso de uma presentificação desse passado.

Outro elemento a que o círculo hermenêutico remonta é a generalização do modelo hermenêutico às demais ciências. Vattimo, motivado pelo pensamento de Gadamer, afirma que a universalidade hermenêutica só é possível por causa da linguisticidade do ser. Quer dizer, o ser é linguagem e é por meio dela que ele se mostra e se vela. Nesse sentido, o modelo científico se torna insuficiente, mesmo porque, findada a relação sujeito-objeto, não se pode falar que a verdade científica seja a mais significativa e verdadeira. Por isso, continua ele, “até o conhecimento científico é interpretação enquanto articulação do compreendido” (VATTIMO, 1988, p. 32). Desse modo, o caráter universal da hermenêutica se deve ao reconhecimento de

---

Neto (2018, p. 125): “Concebendo o homem como um ente possuidor de uma vontade livre, mas que, ao mesmo tempo, estaria inserido em círculos de determinações sociais e fisiológicas, o jovem Nietzsche vai tentar afastar a unilateralidade exclusiva dos polos ‘vontade’ e ‘fado’”. Aqui, o ser humano não é entendido como detentor de uma livre vontade absoluta, nem como um ente completamente determinado pelo fado. É nesse sentido que ele conclui o texto da seguinte forma: a “livre vontade absoluta, sem fado, transformaria o homem em Deus; o princípio fatalista em um autômato”. Desse modo, “para o estudante de Pforta, o ser humano não poderia ser compreendido como um ‘Eu autônomo’ separado do vir-a-ser, nem como um simples joguete das determinações do mundo, pois cada homem estaria integrado a todos os outros círculos que constituem o cosmo”. Portanto, a abertura do mundo, materializado nas escolhas que o ser humano realiza, não pode se dar fora dessa realidade que o eterno retorno delinea. O eterno retorno garante um posicionamento niilista, na medida em que, retira do ser humano a possibilidade de se colocar como um ser absolutamente autônomo, identificável com Deus. Nesse sentido é que o eterno retorno não seria um conceito metafísico, mas, lançando o ser humano na contingência, aponta para um enfraquecimento da concepção que ele tem de si mesmo. Segundo Neto (2018), o destino não se opõe de modo excludente com a livre vontade, mas numa relação de oposição que garante a existência de ambos. “Ou seja, seria justamente a oposição conceitual entre elas que daria as características definidoras de cada uma: ‘livre vontade sem fado é tão pouco concebível como o espírito sem real, bem sem mal. Pois só a oposição cria o atributo’” (NETO, 2018, p. 123). No ensaio *Fado e História* (2005), Nietzsche elabora uma cosmovisão em que o Universo se encontra organizado em círculos concêntricos, em que se percebe diversas dimensões, umas inseridas nas outras. Desse modo, os menores círculos estão mais próximos do centro enquanto os maiores se distanciam e abarcam esses pequenos círculos dentro de si. Os círculos mais amplos, aponta Nietzsche, caracterizam a história universal, e os menores, as histórias locais, de cada povo e cultura. Nessa lógica, o ser humano se insere nos círculos menores, e no interior deles é que se torna possível as escolhas e a vontade livre. Assim, o círculo em que o ser humano se encontra, está inserido em círculos maiores, com suas determinações sociais e físicas. Seguindo essa lógica, conclui Neto (2018, p. 125), “logo, essa ‘vontade individual’ — apesar de concebível na hipótese cosmológica em questão — consistiria numa parcela ínfima do grande vir-a-ser, o qual se desenrola de forma majoritariamente determinista. Em suma, essa ‘vontade individual’ é concebida, aqui, como estando sempre circundada por um ‘fado’ cultural, biológico e físico”. Talvez estaria aqui a possibilidade de se compreender o eterno retorno e seu movimento cíclico como algo niilista: o que aponta, inclusive, a pequenez do ser humano, livre, no universo.

que toda teoria ou pesquisa científica já se encontra num mundo de sentido. É por habitar uma linguagem que os entes lhes são acessíveis. Assim, em alguma medida, os enunciados científicos são também interpretação. O caráter hermenêutico de todo tipo de experiência está na mediação entre experiência e mundo, realizada pela linguagem. A partir disso é que se pode falar da generalização e universalização da hermenêutica em favor do conhecimento. E em Heidegger isso é ainda mais visível, uma vez que o autor não estabelece um limite claro entre as ciências da natureza e do espírito como Dilthey havia feito (VATTIMO, 1988). Por isso, a universalidade da hermenêutica aponta para o processo infinito que é a interpretação e, também, para essa nova historicidade do conhecimento que, na perspectiva do eterno retorno, já não é mais contemplação dos objetos, “mas ação que modifica o contexto a que pertencem e dentro do qual se inserem” (VATTIMO, 1988, p. 33). Indo além de Vattimo, quando Harvey, ao falar sobre o desconstrucionismo de Heidegger e Derrida como algo mais que uma posição filosófica, ou seja, defendendo o desconstrucionismo como uma maneira de lidar com textos, afirma que nenhum escritor cria um texto isento da herança de escritos já existentes, e que nem mesmo os leitores são isentos daquilo que um dia já foi produzido. Isso marca o processo infinito da interpretação, de tal modo que “a vida cultural é, pois, vista como uma série de textos em intersecção com outros textos, produzindo mais textos” (HARVEY, 1992, p. 53). Pode-se dizer, para além de Harvey que o sentido de eterno retorno na hermenêutica está nessa intersecção constante não somente de textos, mas de um modo amplo, da linguagem.

A terceira característica desse círculo hermenêutico diz respeito à centralidade da linguagem na elaboração do problema ontológico e, por isso, interpretativo. Ela aponta para a marca dialética do conhecimento e da história, por um lado, enfatizando o caráter de acontecimento da história e, por outro, mostrando que “a interpretação é um processo *in (de)finido* onde cada resposta, na medida em que atinge o próprio ser do apelador como o ‘outro’ do diálogo, transforma e modifica o carácter do apelo, e embora não encerre o discurso, faz surgir novas questões” (VATTIMO, 1988, 36). Esse aspecto dialético, mais uma vez, reporta ao sentido do eterno retorno no círculo hermenêutico que põe fim ao caráter definitivo da verdade, apelando para sua conotação linguística e dialógica. E Vattimo (1988, p. 36) conclui que “à ontologia hermenêutica é, portanto, coessencial uma visão da história como história da linguagem e como diálogo aberto”. Aqui se encontra o cerne da concepção vattimiana de que a hermenêutica é niilista, não somente ao corroer qualquer estabilidade da verdade interpretativa, mas mostrando que antes do sujeito há um horizonte histórico dado e que independe de suas “verdades”. Por isso, a hermenêutica se constitui numa experiência de interpretação do mundo. Em outros termos, a hermenêutica promove uma radical “destranscendentalização” do a priori

kantiano. Ele não é mais uma estrutura estável que articula as condições de possibilidade do conhecimento, mas é constituído na historicidade da linguagem.

Finalmente, vale resgatar a ideia de que essa interpretação do mundo é realizada pelo *Dasein*, o ser humano imerso na temporalidade, e que nos termos nietzschianos é identificado como *Übermensch*. O *Übermensch* não é uma ideia metafísica do ser humano, que extrapola sua humanidade, e se torna capaz de olhar o mundo de fora, de um ponto de vista de Deus, para poder compreendê-lo e significá-lo. É importante ressaltar, como anteriormente, que o *Übermensch* é o ser humano forte, não enquanto domínio, mas enquanto vontade de vida, a que Nietzsche denomina vontade de potência, ou mesmo, como afirma Vattimo (1992, p. 33), aquele ser humano capaz de viver sem neuroses. É o ser humano emancipado e que tem coragem de se colocar num mundo plural, sem medo, um mundo menos unitário, e por isso, menos tranquilo. Esse mundo é o da hermenêutica, da pós-modernidade, em que a condição humana carrega os traços do niilismo. Segundo Vattimo (1998, p. 21), essa condição se identifica com aquele contexto em que:

A ciência fala de objetos cada vez menos equiparáveis aos da experiência cotidiana, razão pela qual já não sei muito bem a que é que devo chamar ‘realidade’ – aquilo que vejo e sinto ou aquilo que encontro descrito nos livros de física, de astrofísica; a técnica e a produção de mercadorias configuram cada vez mais o meu mundo como um mundo artificial, em que também as necessidades ‘naturais’, essenciais, já não se distinguem das que são induzidas e manipuladas pela publicidade, pelo que também aqui já não tenho nenhum parâmetro para distinguir o real daquilo que é ‘inventado’.

A realidade niilista, do fim das verdades, em que se encontra o *Übermensch* exige dele uma capacidade de significar a vida, considerando não ser plausível a afirmação de valores e verdades superiores a ela. Nessa condição de enfraquecimento, em que a ordem objetiva do mundo foi dissolvida, “quem não se torna um super-homem (alguém capaz de interpretar de verdade) hoje é destinado a perecer, ao menos como indivíduo livre” (VATTIMO, 2016, p. 101). Nesse instante se evidencia, sobremaneira, o que se quer dizer quando se identifica *Übermensch* e *Dasein*: espíritos livres que são capazes de promover a fabulação do mundo verdadeiro sem, contudo, serem promotores de uma compreensão relativista da realidade.

### 2.2.3 O mundo que se torna fábula não é relativista

Através da hermenêutica e de seu caráter linguístico, como se vê, é possível entender o que Nietzsche quer dizer ao afirmar que “o mundo-verdade se tornou fábula” (NIETZSCHE,

2001, p. 27). E nessa fabulação, segundo Nietzsche, nem mesmo o mundo aparente consegue se manter. Desse modo, diz Pieper (2007, p. 46), resta ao ser humano “assumir a interpretação enquanto constituição de mundo”. É um despedir-se da verdade enquanto fato para compreendê-la como algo que “se constrói com o consenso e o respeito da sociedade de cada um e das diversas comunidades que convivem, sem se confundir, em uma sociedade livre” (VATTIMO, 2016, p. 17). O niilismo de Nietzsche aponta para essa consumação da verdade objetiva de tal modo que essa verdade se tornou fábula porque o *Übermensch* percebeu que o mundo estável deixou de existir desde o momento em que a técnica permitiu a ele fazer do mundo aquilo que ele quisesse. Desse modo, as coisas não são o que são, como que reflexos do mundo das ideias de Platão, mas são aquilo que o ser humano é capaz de fazer delas, mudança constante, devir, percepção de Heráclito. Como se pode ver, com a fabulação, o que resta é o mundo do vir a ser, do espírito livre e interpretante que não reivindica o valor de verdade, mas que mergulha na proximidade, que segundo Vattimo, é um viver que se subtrai à *ratio*. “No plano do conhecimento, tal viver na proximidade manifesta-se também como amor pela superfície das coisas” (VATTIMO, 2017, p. 191) isto é, de um modo diverso daquela profundidade pretendida pela metafísica. Assim, a fabulação é, em Nietzsche, a proposta de uma nova articulação entre o sensível e o inteligível, que supera a concepção platônica de supremacia das ideias sobre as experiências sensíveis.

Nesse ponto vale lembrar que a fabulação do mundo promovida pela hermenêutica não pretende aniquilar a verdade e propor, com isso, um relativismo ou irracionalismo. Para Vattimo é importante defender a hermenêutica niilista de uma sua possível identificação com o relativismo, com a arbitrariedade ou o esteticismo. Há uma verdade na hermenêutica, que não é adequação, mas abertura. A questão que se coloca aqui é a seguinte: como manter um pensamento crítico com o fim da metafísica e sua ideia de verdade? Como evitar o relativismo sem incorrer no dogmatismo metafísico?

Para Vattimo, a dissolução permite entender que tudo é interpretação e por isso, a história do enfraquecimento é um critério para a afirmação da verdade enquanto abertura. O fato de reconhecer que a verdade é interpretação não quer dizer que tudo deva ser aceito. A interpretação tem de ser qualificada. Por isso, Vattimo defende a verdade da hermenêutica e, depois de toda sua proposta de superação da metafísica, propõe a reconstrução da racionalidade, evitando assim, a acusação de relativismo. E porque Vattimo não é relativista? Segundo Girard (2010, p. 51), o relativismo resulta da falência da antropologia moderna que não deu conta de “explicar as diversas culturas humanas como um fenômeno unitário”. Desse modo, a impossibilidade de uma definição da verdade acaba por resultar no entendimento de que ela se



dá segundo o ponto de vista de cada ser humano. Com isso, o relativismo se torna um pensamento metafísico às avessas uma vez que não supera a concepção de essência, mas acaba por afirmá-la em cada um dos pontos de vista. O relativista não se preocupa com a validade de determinada posição, uma vez que todas são válidas, legitimando assim todos os pontos de vista como verdadeiros. Nessa lógica do relativismo, segundo Vattimo, somente Deus poderia ser relativista no sentido pleno. E confirma: “Penso em um Deus relativista porque é o único que pode sê-lo na verdade, dado que observa todas as culturas do alto, Deus não é o conteúdo de uma proposição, mas uma pessoa que veio até nosso meio e nos deixou um exemplo de caridade” (VATTIMO; GIRARD, 2010, p. 50).

Ao ser humano, contudo, depois de realizar essas superações e enfraquecer a ideia de verdade, resta uma aproximação com o outro, suas concepções diversas, suas escolhas e projetos, numa relação de amizade que no fundo traduz o respeito pelo diferente. É a partir daí que a hermenêutica se aproxima de uma nova ideia de verdade, tendo como ponto de partida a concepção de que o ser é acontecimento, que se pode ser entendido, nos termos de Nietzsche, com o famoso anúncio da morte de Deus. Mas, não seriam também, nesse viés, ainda metafísicas essas proposições? Segundo Vattimo, essas são proposições que apontam para o cumprimento da metafísica, mas também o processo de abertura para um pensamento enfraquecido. Heidegger, ao afirmar a eventualidade do ser, por exemplo, não garante ser essa a leitura mais adequada, como se soubesse como é a atual estrutura do real. A novidade é que não se coloca os termos em oposição, ou seja, a metafísica não foi substituída por uma forma melhor ou mais adequada de pensamento. Há uma dimensão anterior que não é negada, nem mesmo apontada como errada, mas distinta. Por isso mesmo, não se dispensa a metafísica como erro superado. Ela também é um dos modos pelos quais o ser se dá. Não se trata de afirmar uma verdade mais adequada, mas de responder ao ser como acontecimento, o que resulta na “impossibilidade de ainda se pensar o ser como *Grund*, como princípio primeiro” (VATTIMO, 1999, p. 115). Buscar respostas não é sinônimo de afirmar verdades. Ao buscar responder um apelo, o ser humano não se arroga uma posição de verdade, porque é capaz de reconhecer que tantas outras respostas podem ser dadas a esse mesmo apelo. Esse é o sentido da verdade como abertura.

O que permite então dizer que esse não é um pensamento relativista? Uma vez que as interpretações são respostas ao sentido do ser, e essas são formuladas a partir do habitar do ser humano na linguagem, o relativismo é superado quando o intérprete é motivado pela caridade. Frente a diversidade de culturas e a pluralidade de interpretações, o amor-caridade se torna o critério de distinção entre as interpretações menos favoráveis ao ser humano. A partir desse

critério, se compreende que a maneira de o ser humano habitar uma linguagem é inserir-se no horizonte contextual de modo enfraquecido, aquele “horizonte histórico-cultural compartilhado por uma comunidade que fala a mesma língua, dentro da qual vigoram regras específicas de verificação e de validação” (VATTIMO, 1999, p. 119), portanto, que tem seus parâmetros na caridade que deve ser esse princípio da vida comunitária. A ideia de que o ser humano habita a linguagem aponta esse habitar como “a condição primeira do meu dizer a verdade” (VATTIMO, 1999, p. 120), implicando assim o caráter interpretativo do meu pertencimento à verdade. Isso resulta em reconhecer que não existe uma estabilidade, senão o intérprete estaria novamente buscando fundamentos. Esse inserir-se num horizonte aponta para um horizonte aberto. É nesse sentido, por exemplo, que se pode encontrar diferentes leituras e interpretações dos textos bíblicos, cada qual, dialogando com o horizonte no qual está inserido o intérprete. O texto dialoga com esse horizonte, e não se encerra ali. Enquanto estruturava-se numa verdade absoluta, por exemplo, na tradição Católica e seus dogmas, essa interpretação dos textos Bíblicos não dialogaria com a realidade a partir dessa abertura, porque a verdade interpretativa já estava dada. Isso não quer dizer que tais interpretações estariam erradas, todavia, são menos favoráveis que aquelas que se realizam no contexto do enfraquecimento.

Outro exemplo é esclarecedor acerca daquilo que Vattimo quer afirmar: o fato de que as mulheres muçulmanas podem ser apedrejadas até a morte, quando cometem adultério, escandaliza as civilizações ocidentais. Ao criticar essa prática e supor que há nela um ato desumano ou que se trata de um desrespeito aos direitos humanos e da mulher, faz-se uma leitura a partir de um horizonte diverso daquele em que os fatos ocorrem. O modo em que o ser humano ocidental compartilha um horizonte histórico e habita a verdade, permite dizer que essa atitude é desumana e desrespeitosa no contexto em que as leis e tradições ocidentais também recriminam tal ato. Silenciar-se diante dessa atitude acreditando se tratar de uma verdade desses povos seria relativismo. Aqui se mostra a importância daquele critério de interpretação que é a *caritas*. Quando o amor é o critério, é possível dizer que está errado o apedrejamento de mulheres muçulmanas. E Vattimo escolhe a *caritas* por uma razão muito simples: ele pode ser um princípio ético de julgamento, mas não diz especificamente o que se deve fazer. Portanto, ele tem algo de um imperativo categórico (e universalidade), mas não se coloca como conjunto de regras. Por isso, para Vattimo, é possível interpelar o outro a partir do nosso horizonte. Uma vez que os horizontes não são estáveis, eles se alteram a partir dos encontros. Portanto, há trocas entre eles. Desse modo, o ocidente, a partir de sua herança, pode e deve interpelar uma prática como essa, apontando se tratar de leis criadas por determinada cultura, e não imposta pela natureza. Nem mesmo se fosse dado como uma lei fundamentada na natureza, o ponto de vista

do ocidente pode ser posto como uma lei imutável. Afinal, não somente é possível haver essa discussão, como ela é desejável.

Mas esse habitar a verdade, que a hermenêutica permite, como uma maneira de evitar o relativismo e manter a racionalidade na pós-modernidade pode ser entendida de modos diversos, ou com diferentes ênfases. Por exemplo, para Alessandro Rodrigues Rocha em *Filosofia, religião e pós-modernidade: uma abordagem a partir de Gianni Vattimo* (2013) esse princípio racional seria chamado de princípio da racionalidade aberta em que acontece a mudança de um “eu ensimesmado e estéril produzido pelo racionalismo fechado e sua separação sujeito-objeto, a um nós fértil e regenerativo que compõe a relacionalidade por uma racionalidade aberta” (ROCHA, 2013, p. 50). Isso caracteriza, segundo o autor, a posição reativa da pós-modernidade, na qual o sujeito está inserido não num mundo novo, mas de uma maneira nova. Rocha enfatiza a nova subjetividade como suporte dessa racionalidade que permanece na pós-modernidade. Segundo ele, quando se amplia o conceito de racionalidade, então se supera a subjetividade fechada abrindo espaço para uma racionalidade aberta em que “o ser humano vivencia a alteridade” (ROCHA, 2013, p. 52). No fim, o que o autor aponta como relacionalidade é identificado como aquele modo de habitar a linguagem, o horizonte histórico-cultural em que acontece o diálogo, o critério da caridade.

Já Vicente de Paula Ferreira em *Cristianismo não religioso no pensamento de Gianni Vattimo* (2015) enfatiza o niilismo como o elemento positivo que “considera o enfraquecimento do ser não como simplesmente ausências de critérios” (FERREIRA, 2015, p. 82), mas possibilidade da vivência do amor que enquanto movimento em constante atualização é o critério da hermenêutica niilista e da abertura para a pluralidade de interpretações. A ênfase no amor é justificada a partir da consideração de que ele viabiliza relações não violentas, sobretudo, como componente do diálogo, e como responsabilidade pelo outro. No fundo, também Vicente Ferreira acaba enfatizando o diálogo como componente dessa verdade que se propõe na pós-modernidade como uma possibilidade diferente do relativismo. Tais considerações, permitem compreender a verdade de um modo diferente daquele metafísico.

Finalmente, e como encerramento dessa segunda parte do capítulo, é necessária uma dedicação às consequências da hermenêutica na compreensão da história e a possibilidade de se entender, nesse sentido, a história como história da salvação, como a idade do Espírito no qual a interpretação tem papel preponderante.

#### 2.2.4 Da história como progresso à história da salvação

É no bojo de uma compreensão da história que se pode falar do retorno da religião na sociedade pós-moderna. Para que essa análise possa ser bem desenvolvida no terceiro capítulo, faz-se necessário antes, distinguir essa concepção da história que é superação daquela ideia de acontecimentos lineares e progressivos apresentada pela modernidade. Na obra *Depois da Cristandade* (2004), Vattimo verifica no transcurso histórico o acontecimento da história da salvação, que nos dizeres de Gioacchino da Fiori pode ser identificado a partir das três pessoas da Santíssima Trindade. O amadurecimento da ideia de que a história não tem um curso unitário se dá nesse contexto de enfraquecimento do ser e de niilismo que Heidegger e Nietzsche têm inspirado, somado à antropologia e sua abertura para a diversidade cultural e o reconhecimento das diferenças. Vale a pena lembrar que se acrescenta a esse contexto a própria hermenêutica e sua defesa da pluralidade de vozes e interpretações. Por isso, a história vista sob a ótica europeia deve ser superada, não fazendo mais sentido dizer desse desenvolvimento único.

Essa concepção da história como história da salvação tem que considerar a secularização como um aspecto da própria história do ser. Uma vez que “é justamente com a dissolução da metafísica que renasce a abertura para a experiência religiosa por parte do pensamento filosófico e, ainda, da cultura e da mentalidade coletiva das nossas sociedades” (VATTIMO, 2004, p. 38). Desse modo, a secularização é uma resposta positiva à tradição religiosa, visto que garante, inclusive, sua permanência nessa mesma sociedade. Por isso, continua Vattimo, a secularização é essa capacidade de distanciamento que qualifica a modernidade sendo “um fato interno à história da religiosidade do Ocidente, e que a caracteriza em sentido forte, em vez de representar um fenômeno estranho e hostil a ela” (VATTIMO, 2004, p. 38). Isso só é possível na medida em que a verdade, no sentido forte concebido pela modernidade, deixa de ser algo em mãos, ou seja, alguma coisa que se encontra no domínio do ser humano. Assim, a morte de Deus, e toda crítica à metafísica que lhe subjaz, é a abertura de espaço para essa história de secularização que é também história do retorno da religião e, com isso, história da salvação.

Isso implica no reconhecimento de que a revelação bíblica não é objetiva, e plena, e por ser assim, exige sempre a compreensão e a atualização de sua mensagem por parte daqueles que dela se apropriam. Por detrás dessa valorização da interpretação se encontra, inclusive, uma concepção de história em que se sugere conhecer no passado, na revelação e em toda a tradição interpretativa da mensagem bíblica, as bases adequadas para a ação do ser humano no presente. Essa seria, caracteristicamente, a expressão da Idade do Espírito Santo, aquela que, de acordo com a leitura que Vattimo faz da teologia de Gioacchino pode ser identificada com a pós-

modernidade. A máxima expressão dessa concepção de história da salvação está no fato de que ela diz respeito não àqueles que receberam o anúncio, mas ao próprio anúncio. Por isso, é a história da interpretação dessa mensagem, e não de sua literalidade, tendo em vista que “o Espírito não se elucida a não ser em forma simbólica, com uma reserva sempre oculta, e não se deixa reduzir, por definição, ao rigorismo que seria necessário a profecias pontuais e realísticas” (VATTIMO, 2004, p. 42). A salvação está em curso e não findada com a vinda de Cristo, prova disso é que o mesmo Cristo envia o Espírito sobre os discípulos a fim de que prolonguem a mensagem salvífica dando continuidade à sua ação e pregação. Com isso, a salvação não se encerra nos anos em que Cristo esteve junto dos seus discípulos, em meio ao povo, fazendo curas e proclamando a mensagem evangélica, podendo ser revisitada e reinterpretada, inclusive, na atualização das narrativas bíblicas. Nesse sentido é que Derrida, em *A Escritura e a diferença* (1995) fala sobre a historicidade da obra que não é apenas um retorno ao passado, ao momento produtor, que no contexto do Novo Testamento se identificaria com a presença viva do Cristo, com seus discursos e profecias, suas reinterpretações do Antigo Testamento e suas novas propostas, mas “a impossibilidade que ela experimenta de alguma vez ser no *presente*, de ser resumida em qualquer simultaneidade ou instantaneidade absolutas” (DERRIDA, 1995, p. 29), ou seja, nunca está encerrada e fechada, totalmente acessível a mensagem que a obra carrega. Sobretudo, no contexto bíblico que aqui é apontado, não há um sentido real do texto, dos símbolos, das parábolas e das narrativas do Cristo que suporia acessar a totalidade da mensagem, esgotando sua comunicação. Elas terão de ser, sempre e cada vez mais, atualizadas como um acontecimento que não se findou naquele passado, ou nesse presente. Por isso, a história da salvação não se identifica com a história do progresso que pontualmente faz demarcações de épocas e rompimentos, sobremaneira, que busca inovar propondo romper com a história épica, edificada nas grandes narrativas. A historiografia do progresso deixa então de se voltar para os acontecimentos da natureza e da vida material do ser humano e se volta para a sua humanidade.

Segundo Marcelo Jasmin, na obra *Alexis de Tocqueville: a historiografia como ciência da política* (2005) a partir do Iluminismo a história se emancipa das cronologias formadas pelos astros e os seus ciclos e, com uma nova noção de tempo, o progresso e a razão passam a significá-la tendo por meta alcançar um *telos*. Nesse sentido, continua o autor, “a história profana ganhava ares de sacralização: portadora de um significado, esclarecia a natureza de cada um de seus eventos ao interpretá-los como estágios na realização de um *telos* definido” (JASMIN, 2005, p. 22). Contudo, é possível perceber que a própria concepção de história da salvação, que em Vattimo se apresenta como distinta da história do progresso, tem seu mesmo

vício: um *telos* definido, a saber, a busca pela perfeição do ser humano e de sua redenção. No sentido laico de Vattimo, uma redenção que se daria através da secularização, como garantia da liberdade do ser humano. Redenção, nesse sentido, se identifica com liberdade, uma vez que na medida em que o ser humano se afirma, e rompe com os determinismos históricos e naturais, é que ele se redime dos absolutos metafísicos. Inclusive, essa mudança histórica que se espelha mais na natureza humana que nas condições materiais da vida, para Jasmin, é que permite admitir “uma espécie de pluralidade de mundos humanos com a possibilidade de formas inéditas de vida” (2005, p. 23) resultando assim numa abertura ao futuro. Se para nós, a história da salvação e do progresso contém o mesmo princípio, para Vattimo há entre elas uma diferença.

Essa história da salvação tem muito do impulso dionisíaco, que aponta para o fato de que não há fórmulas suficientes para esgotar a história num passado e seu sentido numa estabilidade. A história enquanto história da salvação é criatividade e deve apontar para o simbólico, para aquilo que é sempre possível e que se dá como abertura de significado da letra e do texto. Essa história não é uma reação às pretensões metafísicas, mas o apontamento para um horizonte de interpretação que promove o diálogo e supera a evidência. Nessa trajetória, afirma Vattimo, o ocidente passa por três idades que caracterizam a concepção de história de Gioacchino: “O primeiro é aquele que vivíamos sob a lei; o segundo, aquele em que vivemos sob a graça, o terceiro, cujo advento está próximo, aquele no qual viveremos em um estado de graça mais perfeito” (GIOACCHINO *apud* VATTIMO, 2004, p. 43). Convém observar que, para Fiori, a Idade do Pai é a do Antigo Testamento, do cumprimento das leis e do cerceamento da liberdade. Momento em que o ser humano está sujeito às vontades e desígnios de Deus a ponto de serem incapazes de conduzir, por si mesmos, o curso de sua salvação. É o Deus ciumento, que liberta seu povo, mas que também o pune. Na lógica da criação, é o momento em que o ser humano, criatura de Deus, se coloca ao seu dispor e se torna uma marionete em suas mãos. O sentido já está dado, não há o que interpretar, Deus mesmo conduz e estabelece a ordem das coisas, restando ao ser humano a aceitação. É o momento em que Deus cria pela palavra, e nesse sentido, o mundo surge como um “milagre da linguagem” (GADAMER, 1997, p. 610).

A Idade do Filho é a da graça, da fé, da servidão filial. Ela retrata a encarnação de Cristo que assume a natureza humana e já aponta para o enfraquecimento das verdades que o Antigo Testamento sustentou durante séculos. O filho que se encarna se torna a chave interpretativa do Antigo Testamento, e a partir dele um novo sentido é dado à relação entre o ser humano e Deus: não mais uma restrita relação entre criador e criatura, mas numa relação filial. Essa nova

maneira de entender o *logos* grego como o verbo encarnado, em termos cristãos, aponta para uma dimensão, segundo Gadamer (1997), até então velada aos gregos, a saber, a encarnação liberta o *logos* de sua espiritualidade, “pois diferente do *logos* grego, a palavra é um puro acontecer” (GADAMER, 1997, p. 609). A palavra se torna som, deixando de ser a restrita expressão do Pai, sendo expressa pela voz. Mais uma vez, a relação entre linguagem e pensamento é tida como um mistério, e Gadamer (1997, p. 611) esclarece: “O maior milagre da linguagem não se estriba em que a palavra se faça carne e apareça em seu exterior, mas no fato de que o que emerge e se manifesta em sua exteriorização já é sempre palavra”. Nessa lógica, se aponta a Idade do Espírito, aquela em que se dá a unidade entre Espírito e palavra. Segundo Vattimo (2004), a Idade do Espírito era profetizada por Gioacchino. Mas, numa apropriação bem livre, ele entende que ela se concretiza naquilo que é chamado de pós-modernidade. Esse é o tempo da liberdade, da caridade e da relação de amizade. O Espírito corresponde à inteligência que é capaz de dar novo sentido ao Antigo e ao Novo Testamento. Por ser embasado nessa liberdade interpretativa, a Idade do Espírito não encontra seu fim, ela é a possibilidade do sempre novo, principalmente no que diz respeito à interpretação. Isso prova que a salvação está em curso e não se limitou à encarnação, morte e ressurreição de Cristo. Essa Idade representa, aquilo que Heidegger entende como um modo poético de o ser humano habitar o mundo, não no sentido de uma alienação da realidade ou de fuga da mesma, mas o modo como se dá sua existência a partir do “apelo da linguagem”, como diz Heidegger, que não é o rebaixamento da linguagem a um meio de expressão, mas o reconhecimento de sua soberania reconhecendo que “a linguagem é que fala. O ser humano fala apenas e somente à medida em que co-responde à linguagem, à medida que escuta e pertence ao apelo da linguagem” (HEIDEGGER, 2008, p. 167), apontando para o fato de que a linguagem é condição de possibilidade, sendo que todo habitar é, em última instância, poético. Nessa lógica, a linguagem é o apelo mais elevado que aponta para a essência das coisas, não no sentido de que ela demonstra a essência de algo ao empregar as palavras e nomes, mas estimula uma co-respondência do ser humano a seu apelo, fazendo que ele acolha o sentido e o interprete. Esse caráter interpretativo que indica para o acontecimento histórico-salvífico como eventualidade permite Vattimo (2004, p. 55) afirmar que

a história da salvação anunciada pela Bíblia se realize nos eventos da história mundana, que, portanto, não representam apenas uma prova à qual o homem deve se submeter para obter a vida eterna, ou uma condição de exílio da qual é preciso fugir o quanto antes. 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.

Nesse sentido é que Karl Löwith (2006), por exemplo, aponta para a concepção heideggeriana de historicidade no qual o ser humano enquanto existente está a caminho até algo. Isso não quer dizer que Heidegger esteja falando de uma meditação ou de uma contemplação, mas que o ser “está-a-caminho”, ou seja, determinado por uma procedência e em movimento, se põem em marcha para alcançar uma meta, apontando para a sua inserção no tempo e na história. Mas essa visão de que a salvação é histórica e contínua deve ser lida com cuidado para que dessa forma não seja aberta a possibilidade de regimes autoritários que se veem como o coroamento do acontecimento histórico identificando-se com a salvação. Por isso, é fundamental ter como pano de fundo o fato de que a eventualidade do ser e seu enfraquecimento apontam para a permanência do religioso na filosofia uma vez que o ser, milenarmente identificado com Deus, só pode ser compreendido a partir da espiritualização da Escritura e, portanto, da secularização das verdades metafísicas. Nessa lógica é que se deve entender o enfraquecimento da ideia de verdade, tendo em vista que “a verdade do ser já não tem, como em Hegel, a tendência a desenvolver-se sempre com maior riqueza até um ‘âmbito do espírito’, mas a tendência oposta a retirar-se cada vez mais” (LÖWITH, 2006, p. 205). Assim, a história como história da salvação permite vislumbrar a secularização no horizonte da filosofia.

### 2.3 SECULARIZAÇÃO: O PAPEL DA *KENOSIS* NA HISTÓRIA DA SALVAÇÃO

O terceiro e último ponto desse primeiro capítulo inicia-se seguindo os passos traçados por Vattimo na obra *Depois da Cristandade* (2004), na qual o autor faz colocações pontuais sobre o processo da secularização:

O enfraquecimento que a filosofia detecta como traço característico da história do ser se chama secularização, entendida no seu sentido mais amplo, que abrange todas as formas de dissolução do sacro que caracterizam o processo de civilização moderno. Se, contudo, a secularização é o modo pelo qual se atua o enfraquecimento do ser, ou seja, a *kenosis* de Deus, que é o cerne da história da salvação, ela não deverá ser mais pensada como fenômeno de abandono da religião e, sim como atuação, ainda que paradoxal, da sua íntima vocação. É em relação a esta vocação para o enfraquecimento e para a secularização que uma filosofia coerentemente pós-metafísica deverá procurar entender e criticar, ainda, os vários fenômenos de retorno da religião na nossa cultura, com o efeito inevitável, porém, de pôr a si mesma também em jogo (VATTIMO, 2004, p. 35).



Os primeiros pontos a serem destacados é a dessacralização dos elementos fundantes da modernidade como a racionalidade e a centralidade do ser humano, bem como, a concepção de progresso, a confiança na ciência e o apego pelas concepções políticas. Tudo isso, que foi apresentado nos pontos anteriores, e desenvolvido a partir da ideia de enfraquecimento e dissolução é identificado por Vattimo como secularização. De tal modo que ela acontece na totalidade das experiências humanas não se restringindo à religião ou à laicização das questões clericais, como em geral se sugere, quando da mudança da organização clerical na Idade Média. Alteração essa em que surgem os padres seculares, aqueles que estão inseridos no mundo, no meio de suas comunidades, em oposição aos regulares, aqueles que se fechavam na contemplação dos mosteiros. Na lógica vattimiana a secularização é mais do que isso, é algo positivo que se apresenta como a abertura para a liberdade. Mas nem todos os autores entendem a secularização com essa positividade. Hanna Arendt em *Origens do Totalitarismo* (1989), por exemplo, faz uma leitura da secularização no judaísmo e afirma que o antissemitismo está particularmente ligado a esse processo de secularização de tal modo que os próprios judeus confundem o antissemitismo moderno como a secularização do antigo ódio religioso a eles<sup>47</sup>. Numa outra vertente, tem-se um entendimento da secularização como um processo que brota do interior da religião. Não são poucos os autores que se dedicaram a estudar a secularização nesses termos: num primeiro aspecto, enfatizando seu caráter prático, como “mudança de propriedades eclesíásticas ao uso mundano de homens e estados” (KÜNG, 2006, p. 690). E, num aspecto teórico, que é bem ilustrado pela teoria política de Schmitt exposta na obra *A crise da democracia parlamentar* (1996), no qual o autor afirma que “todos os conceitos expressivos da moderna doutrina de Estado são conceitos teológicos secularizados” (SCHMITT, 1996, p. 109). Nessa lógica, a secularização remete “a um processo de gradual expulsão das autoridades eclesíásticas do âmbito do domínio temporal” (MARRAMAIO, 1998, p. 22).

Todavia, a secularização não foi entendida somente a partir da oposição entre o religioso e o laico, mas também, como aponta Giacomo Marramao, como um jogo de reflexos entre Estado e Igreja. Na obra *Cielo y tierra: genealogía de la secularización* (1998) [Céu e Terra: genealogia da secularização] o autor, analisando as contribuições de Marc Bloch acerca da

---

<sup>47</sup> Arendt entende que a secularização, na compreensão que os judeus tinham de si mesmos, foi a abertura para as atrocidades contra esse povo. De tal modo que secularizar não foi algo bom para os judeus tendo em vista que seu enfraquecimento identitário resultou nos crimes contra eles. Diz ela: “Antes, a religião específica, a nacionalidade específica e a manutenção de tradições compartilhadas agrupavam os judeus ao redor de certas vantagens econômicas peculiares. A intelectualização e a assimilação dos judeus haviam secularizado de tal forma a consciência e a interpretação de si mesmos que nada restava das velhas lembranças e esperanças, senão um vago sentimento de pertencerem a um povo escolhido” (ARENDRT, 1989, p. 95).

secularização, assinala dois paradoxos: o primeiro, resultado do fato de que a secularização aponta para uma soberania estritamente intramundana, efeito da pretensão da igreja de monopolizar o poder; e o segundo, seria o fato de que a igreja se estatiza, se burocratiza, enquanto que o estado se torna eclesiástico, aumenta suas características sacras e rituais. Com isso, a secularização, mais que um processo de absorção da Igreja no Estado, é uma mescla entre ambos, sendo as vezes difícil diferenciar uma instância da outra. Pode-se também apontar, no âmbito ético-político, a secularização como ruptura do monopólio da interpretação, na medida em que coloca em questão a legitimidade do discurso da autoridade religiosa. Nesse sentido, a reforma protestante muito contribui para a compreensão da secularização, pois os reformadores defenderam a liberdade de interpretação das letras sagradas, tornando, inclusive, acessível a mensagem bíblica através da tradução da Bíblia em língua vernácula. O desenvolvimento dessa capacidade interpretativa resulta numa não conformação com a ordem do mundo, que até então era estabelecida pelas autoridades eclesiásticas. Segundo eles, o mundo é estranho ao ser humano porque é passageiro. Por isso, ele deve buscar as coisas do céu através da ascese. Em favor dessa compreensão, a secularização apontada por Weber na *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (2004) evidencia uma atitude de ascese, típica do capitalismo, que através do acúmulo de capital pretende alcançar uma outra realidade. É necessário um estranhamento do mundo, da ordem religiosa estabelecida, das verdades de fé cristalizadas, e a hermenêutica se torna o trampolim para essa libertação. Esse cenário de oposição entre catolicismo e protestantismo, entre a negação do mundo e sua afirmação, resulta na conotação negativa da secularização, uma vez que a Igreja Católica, nesse contexto, afirma que a materialização da vida moderna é consequência do empreendimento protestante de secularizar os conteúdos da vida<sup>48</sup>.

Mas a compreensão da secularização não se esgota nisso. Com a secularização da Igreja, se vê acontecer uma ‘deseccularização’ do Estado, isto é, uma vez que a nova concepção ético-política mundaniza os elementos religiosos, esses são assumidos pelo Estado, de tal modo que o cristianismo se torna uma dimensão dessa organização moral do mundo. Nesse sentido, aponta Giacomo Marramao (1998, p.82) é que “o conceito de secularização vem a constituir o indicador de uma crescente conexão histórica entre religião e cultura: de um progressivo

---

<sup>48</sup> Max Weber em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (2004) afirma que “o maior ‘estranhamento do mundo’ próprio do catolicismo, os traços ascéticos que os seus mais elevados ideais apresentam, deveriam educar os seus fiéis a uma indiferença maior pelos bens deste mundo. Esse modo de explicar as coisas corresponde, de fato, ao esquema de julgamento popularmente difundido nas duas confissões. Do lado protestante, utiliza-se essa concepção para criticar aqueles ideais ascéticos (reais ou supostos) da conduta de vida católica; do lado católico, replica-se com a acusação de ‘materialismo’, o qual seria a consequência da secularização de todos os conteúdos da vida pelo protestantismo” (WEBER, 2004, p. 34).

historicizar-se e mundanizar-se da religiosidade”<sup>49</sup>. A teologia dialética, principalmente em sua vertente protestante, é a responsável por esse modo de compreender a secularização. Especial atenção merece Friedrich Gogarten e Rudolf Bultmann. No artigo *A sedição do secular na religião: uma análise da obra de Friedrich Gogarten* (1999), Luis Henrique Dreher aponta Gogarten como o representante de uma "reviravolta copernicana" no que diz respeito à compreensão da secularização pela teologia. De tal modo que “na obra de Gogarten se consumaria a ruptura definitiva com uma apreciação por princípio desconfiada da secularização” (DREHER, 1999, p. 54). Na mesma lógica, aponta Marramao (1998), ao afirmar que a secularização tem suas raízes cristãs, Gogarten dá a ela uma legitimação teológica e um caráter positivo<sup>50</sup>. Esse caráter é estabelecido pela hermenêutica, através da interpretação do sentido da fé e da secularização. Tal interpretação “deixa aberto um caminho para a superação da realidade contraditória, a qual consiste em uma polarização entre secularismo e uma fé que se fecha à mundanidade do mundo e, com isto, à autonomia do mundo” (DREHER, 1999, p. 57). Assim, a secularização não se apresenta como um obstáculo à fé, mas seu pressuposto, tendo em vista que a secularização é uma premissa da fé. Para Marramao, a radicalidade dessa relação que Gogarten estabelece pode ser elucidada a partir da formulação de Bultmann de que “a fé não vem do mundo, mas tampouco é uma fuga do mundo; tem melhor lugar no mundo” (MARRAMAIO, 1998, p. 84). Esse aspecto antropológico e existencial da fé é entendido, em Bultmann, a partir da desmitologização, que segundo Pieper (2016, p. 112) em *Mito e Hermenêutica: o desafio de Rudolf Bultmann*, “visa a adequar a mensagem cristã à cosmovisão moderna”, interpretando a mensagem bíblica e dando a ela uma significação para o ser humano moderno. Nesse sentido, a desmitologização pode ser entendida como a secularização da fé, na medida em que abre espaço para a interpretação. E Bultmann o confirma quando diz que a desmitologização “não se propõe a eliminar os enunciados mitológicos, senão a interpretá-los. É, pois, um método hermenêutico” (BULTMANN, 2000, p. 16).

É importante traçar esse panorama, para tornar perceptível que Vattimo não está alheio a essa vasta dimensão semântica do termo secularização, desde suas formulações teórico-

---

<sup>49</sup> Texto original: “El concepto de secularización viene a constituir el indicador de una creciente conexión histórica entre religión y cultura: de un progresivo historizarse y mundanizarse de la religiosidad” (MARRAMAIO, 1998, p. 82).

<sup>50</sup> Luís Henrique Dreher destaca que essa positividade da relação entre fé e secularização não é resultada da evidência histórica que, como apontado anteriormente, acaba por separar esses dois âmbitos e estabelecer como negativo o entendimento da secularização, nem através das provas empíricas e do desenvolvimento da ciência. Segundo Dreher (1999, p.56): “Uma vez que Gogarten não pensa a positividade desta relação amparado em evidências históricas e empíricas, ele a pensa, no marco da teologia filosófica e da hermenêutica, como originária. Trata-se aqui de uma interpretação do processo de secularização e da tese de que seu sentido é originária e essencialmente determinado pela fé cristã”.

políticas às teológicas. O autor também não desconsidera a secularização entendida como uma teoria ateísta que, como num dogmatismo, deve ser implementado em toda a sociedade a fim de que seja expurgado do meio social e da vida do ser humano as sombras da religião, isto é, no contexto de uma descristianização, preferindo elucidar que a secularização não é uma força de enfrentamento da crença, porque, nesses termos, ela seria ainda uma verdade metafísica da modernidade. A secularização em Vattimo se fundamenta na *kenosis* de Deus, na dessacralização, identificando-se, portanto, com a própria história do cristianismo e não se limitando a ser uma invenção da modernidade<sup>51</sup>. Nessa lógica, a secularização é condição de possibilidade da permanência do religioso nas sociedades pós-modernas, o que Vattimo identifica em Nietzsche como o continuar a sonhar, sabendo que se sonha<sup>52</sup>. Quer dizer, trata-se de uma tomada de consciência dessa permanência do religioso mesmo depois das tentativas empreendidas pela modernidade de reconstruir valores mais humanos e menos divinos, mais científicos e menos religiosos. Continuar a sonhar sabendo que sonha, conforme Nietzsche,

---

<sup>51</sup> Não é somente Vattimo quem entende a secularização como um processo que teve seu início antes mesmo da modernidade. Hans Küng, um dos mais renomados teólogos católicos do século XX afirma que a secularização se iniciou ainda na Idade Média. Em *El cristianismo, esência e historia* (2006) o autor diz que: “À razão do homem compete, pois, segundo Tomás, um âmbito maior no que ela pode estar ativa conhecendo desde si mesma. Porque inclusive a existência e as propriedades de Deus, a atividade criadora de Deus e sua providência, também a existência de uma alma imortal e muitas ideias éticas são verdades naturais que o homem pode conhecer também sem revelação, somente por meio da razão e inclusive demonstrar” (KÜNG, 2006, p. 428). Com isso, o autor aponta em Tomás de Aquino as sementes lançadas para o acontecimento da secularização: “[...] na Alta Idade Média se tinha estabelecido os fundamentos deste **processo de secularização e emancipação**. Tomás de Aquino, com a ajuda de Aristóteles, tinha admitido uma - limitada, mas real - independência da razão frente à fé, da natureza frente à graça, da filosofia frente à teologia, do Estado frente à igreja. Este instável edifício natural-sobrenatural de duas construções se tinha abalado já pela obra do humanismo não ascético e de um Renascimento que desfrutava as alegrias da terra e que, invocando a Antiguidade, acentuava o humano de uma nova forma e a autonomia da cultura (arte, literatura). Esta evolução, no entanto - e para escândalo de posteriores espíritos seculares como Nietzsche -, seria contra-atacada logo pela Reforma de Lutero (e a Contrarreforma) até que, no século XVII, saísse novamente à luz” (KÜNG, 2006, p. 690).

Texto original: “A la razón del hombre compete, pues, según Tomás, un ámbito grande en el que ella puede estar activa conociendo desde sí misma. Porque incluso la existencia y las propiedades de Dios, la actividad creadora de Dios y su providencia, también la existencia de un alma inmortal y muchas ideas éticas son verdades naturales que el hombre puede conocer también sin revelación, sólo por medio de la razón, e incluso demostrar” (KÜNG, 2006, p. 428).

Texto original: “[...] en la Alta Edad Media se habían establecido los fundamentos de este proceso de secularización y emancipación. Tomás de Aquino, con la ayuda de Aristóteles, había admitido una - limitada, pero real - independencia de la razón frente a la fe, de la naturaleza frente a la gracia, de la filosofía frente a la teología, del Estado frente a la Iglesia. Este lábil edificio natural-sobrenatural de dos plantas se había tambaleado ya por obra de un humanismo no ascético y de un Renacimiento que disfrutaba con el más acá y que, invocando la Antigüedad, acentuaba de nueva forma lo humanum y la autonomía de la cultura (arte, literatura). Esta evolución, sin embargo, - y para escândalo contraatacada luego por la Reforma de Lutero (y la Contrarreforma) hasta que, en el siglo XVII, saliera nuevamente a la luz” (KÜNG, 2006, p. 690).

<sup>52</sup> Em *A Gaia Ciência* (2017a) Nietzsche faz essa afirmação nos seguintes termos: “*Descobri* por mim que a velha humanidade, a velha animalidade, sim, mesmo todos os tempos primitivos e o passado de toda existência sensível, continuam a viver em mim, a escrever, a amar, a odiar, a concluir- despertei de súbito no meio desse sonho, mas somente para ter consciência que estava sonhando e que devo continuar sonhando para não perecer: precisamente como o sonâmbulo deve continuar sonhando para não cair” (NIETZSCHE, 2017a, p. 73).

significa que o ser humano precisa de valores para viver, mas sem atribuir a esses valores o sentido de essência, ou seja, como se eles fossem a coisa-em-si. O ser humano reconhece que precisa deles, mas os assume como interpretação. Nesse sentido, “a secularização do espírito europeu da idade moderna não é apenas a descoberta e a desmistificação dos erros da religião, mas também a sobrevivência, em formas diversas e, num certo sentido, degradadas, daqueles erros” (VATTIMO, 1992, p. 47). Como *kenosis*, a secularização resultou de um novo modo de entender o Deus transcendente, violento e forte que se desfaz de sua natural potencialidade, como afirma Paulo na Carta aos Filipenses (2, 6-8): “Sendo em forma de Deus, não teve por usurpação ser igual a Deus, Mas **esvaziou-se** a si mesmo, tomando a forma de servo, fazendo-se semelhante aos homens; E, achado na forma de homem, humilhou-se a si mesmo, sendo obediente até à morte, e morte de cruz” (grifo nosso). De acordo com Pieper (2007, p. 215), “literalmente, o sentido de **keno,w** é remover algo de alguma coisa. Já no sentido figurativo, indica a retirada da efetividade de alguma coisa ou privação de poder. Num sentido mais radical, é o aniquilamento, a destruição ou o esvaziamento de alguma coisa”. Levado às últimas consequências, esse esvaziamento de Deus, apresentado teologicamente por Paulo, pode ser entendido, no âmbito filosófico-religioso, como a privação da verdade entendida segundo os delineamentos metafísicos, evidenciando que tudo aquilo que até então se tinha como certo, pode causar surpresas e abrir novos campos de possibilidades, uma abertura para a diferença e a interpretação. A *kenosis* pode ser também identificada, segundo Vattimo, com a morte de Deus anunciada por Nietzsche. Desse modo, percebe-se que a secularização é melhor pensada a partir do próprio cristianismo, até mesmo, porque ela é resultada unicamente numa sociedade que se nutriu dos valores cristãos. Para ilustrar, e apontando a clareza dessa relação, tem-se a concepção de Weber de que o capitalismo é, parcialmente, resultado do cristianismo. Segundo o autor, na já mencionada obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (2004) ao invés de uma relação de oposição entre capitalismo e religião o que se tem é “um íntimo parentesco entre estranhamento do mundo, ascese e devoção eclesial, por um lado, e participação na vida de aquisição capitalista por outro” (WEBER, 2004, p. 36) de tal modo que nas casas dos pastores, continua Weber, nasceram grandes empresários capitalistas<sup>53</sup>. Carmelo Dotolo apresenta essa valorização que Vattimo faz da teoria da secularização de Weber por ver nela o reconhecimento e distorção das teorias cristãs, tendo em vista que “na teoria de Weber, mais do que em outras interpretações possíveis, o pressuposto antimetafísico da secularização não

---

<sup>53</sup> A secularização em Weber é mal compreendida se não se leva em consideração a estreita relação entre o espírito do capitalismo com o protestantismo calvinista, marcado pela crescente racionalização do domínio do ser humano sobre o mundo, resultado da desmitificação.

surge como perda nem decadência, mas como a continuação de uma herança religiosa – proveniência” (DOTOLO, 2007, p. 355)<sup>54</sup>. Nesse cenário, por mais que Dotolo enfatize o papel de Weber nessa compreensão de secularização como proveniência, é importante considerar que há outros autores que trabalham com essa hipótese da continuidade. Um olhar atento aponta para o fato de que Nietzsche e Heidegger estão nessa perspectiva. A modernidade não inaugura algo novo, mas é mero desdobramento da tradição metafísica que, em última instância, remete para os gregos.

Essa dessacralização de Deus ao se encarnar se torna um pressuposto da secularização principalmente como um desafio ao dogmatismo que vigeu não somente no âmbito da religiosidade e das instituições religiosas, mas também no pensamento laico. Com a dessacralização, contudo, não se pode constituir uma nova sacralidade, um novo fundamento, um niilismo ativo, que afirma a falta de valor como um valor, a falta de sentido como o sentido último. A virada espiritual da mensagem kenótica deve resultar na dissolução desse niilismo ativo, que quer se colocar novamente como fundamento, através da dissolução crítica, alterando mais que o limite da interpretação, também o processo de emancipação e secularização da história. Em *The Rights of God in Hermeneutical Postmodernity* (2007) [Os direitos de Deus na pós-modernidade hermenêutica] Teresa Oñate (2007, p. 380) afirma que essa questão da secularização como permanência do religioso garantida pela *kénosis*, “adquire, de fato, a maior importância teológico-política, porque se não fosse pelo limite espiritual alcançado pela volta religiosa à recorrência do divino, a história da emancipação-secularização do homem tenderia a prolongar-se até o infinito”<sup>55</sup>. Quer dizer, Oñate defende que Vattimo ao fazer essa virada religioso-espiritual kenótica foi prudente em não cair no vício, recorrente em tantos autores contemporâneos, de reafirmar um fundamento sempre novo que se coloca no lugar central antes ocupado por outra concepção. Evitando uma dialética racional, no qual o fundamento absoluto da história reaparece num processo dialético sem fim, Vattimo quis evitar o abandono do passado, estabelecendo com ele uma relação de superação. É importante ressaltar que essa relação com o passado não se dá como a construção de uma história que tem como *télos* a secularização. Ao apontar a *kenosis* como o cerne da secularização Vattimo não quer afirmar que é a encarnação a finalidade da história, nem mesmo, que no transcurso da história o fim

<sup>54</sup> Texto original: “In weber’s theory more than in other possible interpretations, the antimetaphysical presupposition of secularization emerges as neither loss nor decadence but as the continuation of a religious inheritance-provenance” (DOTOLO, 2007, p. 355).

<sup>55</sup> Texto original: “[...] acquires, indeed, the utmost theological-political importance because if it were not for the spiritual limit reached by the religious turn to the recurrence of the divine, the history of the emancipation-secularization of man would tend to prolong itself to the infinite” (OÑATE, 2007, p. 380).

que se deseja alcançar seja esse da secularização. Trata-se de um acontecimento que ainda não findou, e por seu caráter hermenêutico e linguístico, nunca terá um fim.

No esvaziamento que Deus faz de sua grandeza na encarnação de Cristo, se vê o próprio enfraquecimento das estruturas estáveis das metanarrativas. A encarnação é um fenômeno hermenêutico, por excelência, que leva a secularização a se perceber como a transcrição da mensagem cristã. Nesse sentido, Dotolo (2007, p. 357) afirma que “a própria hermenêutica, como filosofia com certos compromissos ontológicos, é fruto da secularização como a renovação, a busca, a ‘aplicação’ e a interpretação da substância da revelação cristã, e preeminentemente do dogma da encarnação de Deus”.<sup>56</sup> A *kenosis*, resulta numa fenomenologia interpretativa em que não se busca seguir fielmente os traços da história. Segundo Dotolo (2007, p. 359), ao afirmar que “a salvação passa pela interpretação” Vattimo quer que seja reconhecido que a interpretação é a condição de pensamento do princípio da encarnação que, também, ajuda a repensar a cristandade na cultura pós-moderna. Desse modo,

o processo de secularização, em consequência, não apenas desmitifica o dogma e a moralidade, que tantas vezes se preocupam em fechar a realidade dentro dos limites do intelecto, mas anuncia uma salvação que se encarna na história e, através da interpretação dirigida a entender o significado presente dos textos das escrituras, concorda em 'ler os sinais dos tempos sem outra provisão que não seja o mandamento do amor' (DOTOLO, 2007, p. 359)<sup>57</sup>.

A debilidade do pensamento, segundo Vattimo, é resultado do enfraquecimento do próprio Deus em sua encarnação e esse é o sentido primeiro da secularização. Nessa lógica, a secularização deixa de ser vista como um divórcio entre céu e terra, destacando uma interpretação que é peculiar a Vattimo diferentemente de outros tantos teóricos que colocam a secularização nessa oposição. A *kenosis* como elemento da secularização põe fim àquela concepção que defende que “o cristianismo gera a sociedade irreligiosa moderna” (MARRAMAIO, 1996, p. 10). Isto é, que entende a secularização como um processo em que se sai do religioso, para então aniquilá-lo.

---

<sup>56</sup> Texto original: “That hermeneutics itself, as a philosophy with certain ontological commitments, is the fruit of secularization as the renewal, pursuit, ‘application’ and interpretation of the substance of the Christian revelation, and preeminently the dogma of the incarnation of God” (DOTOLO, 2007, p. 357).

<sup>57</sup> Texto original: “The process of secularization, as a result, not only demythifies dogma and morality, which so often worried about shutting reality within the limits of the intellect, but announces a salvation that incarnates itself in history and, through interpretation directed to understanding the present meaning of scriptural texts, agrees to ‘read the signs of the times with no other provision than the commandment of love’”(DOTOLO, 2007, p. 359).

### 2.3.1 A imanentização da transcendência: cristianismo é secularização

Para Vattimo, todavia, o processo de secularização, como imanentização da transcendência, ou seja, da encarnação de Deus, aponta para a possibilidade do religioso. Sobretudo porque a morte do Deus transcendente é o lugar da afirmação positiva da divindade em sua encarnação. Com a secularização, o Deus transcendente e totalmente outro que só pode ser acessado por meio do salto na fé, não é mais o Deus dos cristãos, porque há a dissolução do sacro na encarnação de Cristo. Em termos histórico-hermenêuticos, isso aponta para o fato de que o presente está intrinsecamente imbricado com a tradição, porque a história está aguardando uma interpretação. Quer dizer, a *kenosis* mostra o rosto desconhecido de Deus, evidenciando que o transcendente é apreendido uma vez mais na interpretação que não o esgota, tornando-se desse modo, chave de acesso à compreensão da relação entre cristianismo e secularização. Isso implica entender que a imanência de Deus é o estabelecimento, em termos cristãos, da relação entre o presente e o passado, indicando que o passado não está fechado e totalmente acabado, mas que ainda comunica com o ser humano.

Essa transcendência não é algo externo ao mundo, aquela visão do Deus criador, possível de ser identificado com o primeiro Motor Imóvel de Aristóteles, ou o Deus de Descartes, mas o Deus que se faz vida. Ronaldo Chicre Araújo, em sua tese *Revelação e encarnação: a filosofia do cristianismo segundo Michel Henry* (2015, p. 100) ao desenvolver uma análise minuciosa sobre a encarnação no pensamento de Michel Henry afirma que Deus é compreendido como a vida, e essa, por sua vez, se difere da corporeidade. O sopro divino, que é a vida, transforma o corpo em carne e torna possível assim a encarnação de Deus. Diante disso, o autor defende que “a Vida é a condição de possibilidade da carne” (CHICRE, 2015, p. 105). Não é de se estranhar, portanto, que a encarnação aponte para uma relação de continuidade entre redenção e humanidade do ser humano, tendo em vista que é na existência, enquanto carne, que aparece a questão do significado da vida. Ou seja, quando o cristianismo, a partir da encarnação de Deus, sugere uma nova relação com a carne que é essa de redenção. De tal modo que a promessa de que diante dos limites humanos, sobretudo da morte, há uma esperança de redenção na ressurreição da carne, se vê, segundo Vattimo, que “o facto de se tratar da ‘carne’ e da sua ressurreição parece querer dizer que entre os conteúdos da esperança cristã existe também a ideia de que o cumprimento da redenção não está em descontinuidade total com a nossa história e os nossos projetos terrenos” (VATTIMO, 1998, p. 12). Isso faz crer que a encarnação de Deus, e a conseqüente imanentização do transcendente, caracteriza um retorno da religião que não se dá independentemente do acontecer histórico. Assim, a encarnação, “a



*kenosis* de Deus, deverá ser interpretada como sinal de que o Deus não violento e não absoluto da época pós-metafísica tem como traço distintivo a mesma vocação para o debilitamento de que fala a filosofia de inspiração heideggeriana” (VATTIMO, 1998, p. 30), comprovando que o pensamento fraco de Vattimo se caracteriza por ser uma verdadeira transcrição do pensamento cristão. Segundo Dotolo (2007), o pensamento fraco enquanto comprometimento para superar a metafísica, não somente amplia as reflexões de Nietzsche e Heidegger, mas também redescobre a mensagem cristã em sua vertente secular. Jesus Cristo é a própria expressão da revolução da noção de Deus que revela esse enfraquecimento, sobretudo, como aponta Vattimo (1998), ao denunciar o mecanismo violento do sagrado natural revelando e desmentindo em seus ensinamentos o Deus absoluto, juiz e ameaçador que exige sacrifícios e que pede imolações para a salvação do povo. Nesse sentido, a secularização é “um efeito positivo do ensinamento de Jesus e não um modo de nos afastarmos dele” (VATTIMO, 1998, p.33). Isso se nota, não somente no campo religioso, enquanto mudança de um entendimento de Deus, mas se estende a todo aquele processo, já elencado neste capítulo, de enfraquecimento das estruturas e verdades metafísicas. Não obstante, segundo Vattimo, toda essa resultante da secularização evidencia que “o termo secularização continua a ser, todavia, central, [...] porque sublinha o significado religioso de todo o processo” (VATTIMO, 1998, p. 34).

Diferentes fenômenos são lidos, portanto, como secularização. E Vattimo, para fugir à arbitrariedade e a uma falta de rigor, defende que o debilitamento é o modo mais adequado de compreensão da secularização, e o que permite ao filósofo de Turim afirmar que não somente o capitalismo, mas todos os aspectos da civilização ocidental tiveram como referência o cristianismo, nessa sua vocação de debilidade. Nesse ponto é que Vattimo, inclusive, se distingue da concepção de secularização dos teólogos dialéticos<sup>58</sup>. A secularização, como debilitamento, purifica a fé cristã ao dissolver a religiosidade natural. Segundo Vattimo (1998, p. 41),

---

<sup>58</sup> O diferencial, nesse ponto, é para nós, a encarnação como esse aspecto débil da força metafísica, do rebaixamento de Deus. Aponta, por exemplo, Teresa Oñate (2007, p. 376) que “o aspecto mais difícil, profundo, perigoso e surpreendentemente coerente do pensamento de Vattimo é nesse entrecruzamento, naquela encruzilhada histórico-hermenêutica onde está situado o mistério da morte e ressurreição do Deus que era o filho de Deus e o homem, o Jesus Cristo que, segundo as Escrituras e a hermenêutica das crenças próprias da fé e da religião cristãs, encarnara-se como *kenosis*, ou enfraquecedor, de Deus Pai, enviando-se aos seres humanos fazendo-se imanente história e escritura, como uma mensagem viva e salvadora de boas notícias”. Texto original: “The most difficult, deep, dangerous and amazingly coherent aspect of Vattimo’s thought is in that crisscrossing, in that historical-hermeneutical crossroad where is situated the mystery of the death and resurrection of the god that was the son of God and son of man, the Jesus Christ who, according to the Scriptures and the hermeneutics of the beliefs proper to the Christian Faith and religion, had become incarnate as a *kenosis*, or weakening, of God the Father, sending himself to human beings by making himself imanente history and scripture, as a live and saving message of good News”(OÑATE, 2007, p. 376).

a secularização como uma via positiva de desenvolvimento do cristianismo na história é diametralmente oposto ao dos teólogos dialéticos: a secularização não tem como consequência revelar de uma forma cada vez mais plena a transcendência de Deus, purificando a fé de uma relação demasiado estreita com o tempo, as expectativas de aperfeiçoamento humano, as ilusões acerca de um progressivo esclarecimento da razão. É, pelo contrário, um modo em que a *kenosis*, iniciada com a encarnação de Cristo – e já antes com o pacto entre Deus e o ‘seu’ povo – continua a realizar-se em termos cada vez mais claros, prosseguindo a obra de educação do homem para a superação da essência originária violenta do sagrado e da própria vida social.

A encarnação mostra que Deus não é aquele ser Totalmente Outro fechado em si mesmo e em sua infinitude. Na encarnação, a dialética do infinito e finito demonstra a superação dessa concepção de Deus-outro, desvelando a figura de “um Deus que aparecendo na história manifesta seu envolvimento nos eventos do tempo, indicando, através da imanência, uma chave interpretativa voltada para a compreensão da transcendência” (DOTOLO, 2007, p. 358)<sup>59</sup>. Essa manifestação de Deus na história que caracteriza, como apontado acima, a história da salvação, se identifica, portanto, com a história da interpretação que ilustra o acontecimento da revelação, distinguindo-a de uma possível objetividade. Tem-se assim que “para nos salvarmos é preciso ouvir, entender e aplicar corretamente na vida o ensinamento evangélico. A salvação cumpre-se na história também através de uma interpretação cada vez mais ‘verdadeira’ das Escrituras” (VATTIMO, 1998, p. 42). O cristianismo reabre a possibilidade do divino não enquanto uma verdade, ou um ser, estável e claro. Há uma abertura ao amor, que resulta numa mudança de relação com o próprio Deus, não mais como servos, mas amigos. A dimensão do amor cristão como aspecto característico da interpretação, resultada da encarnação, não isola as arbitrariedades do pensamento e da fé. Esse princípio busca evitar a metafísica natural e sua violência dogmática. Dotolo (2007), nas considerações finais de seu ensaio, sublinha no pensamento de Vattimo o fato de que o Deus revelado por Jesus Cristo em sua encarnação é a figuração da eventualidade do ser. Há uma superação das verdades absolutas da metafísica, quando Deus se esvazia de sua natureza, e se faz entender como um Deus de relação, que dialoga, que ensina e que fala, e por isso, que deve ser entendido, interpretado, experimentado. Nesse sentido o cristianismo é uma abertura para a pós-modernidade e ele foge aos universalismos pretendidos pela razão, valorizando a diversidade cultural e religiosa e até promovendo um diálogo entre os diferentes.

---

<sup>59</sup> Texto original: “A God appearing in history who manifests his involvement in the events of time by indicating, through immanence, na interpretative key directed towards a comprehension of transcendence” (DOTOLO, 2007, p. 358).

A perspectiva da secularização somada ao pensamento fraco e a proposta da caridade como a abertura e escuta do outro abre espaço para o respeito, a tolerância, a superação dos totalitarismos. Como fazer essa leitura no contexto da política global, do aparente retorno do fundamentalismo religioso e da defesa da tradição, no sentido forte do termo? Faria sentido, na atual conjuntura político-social, falar de pensamento fraco frente a tantos pensamentos fortes se digladiando? Faz sentido dizer de uma secularização como vocação do Ocidente quando se vê a influência da religião no âmbito político e público, com bancadas que defendem crenças naturalizadas e não o bem comum? A leitura de Vattimo seria utópica e fantasiosa, presa ao ‘dever ser’ mais que aos fatos? Seria um romantismo ingênuo?

Esse conservadorismo não ofusca, contudo, a pertinência e atualidade do pensamento de Vattimo, nem mesmo implica num abandono da proposta filosófica desse autor. Antes, comprova a ideia de que a metafísica não foi superada, mas ainda perdura como um sintoma da continuidade histórica que não se dá como rompimentos. Segundo ele,

a metafísica não nos deixa completamente órfãos: sua dissolução (se se preferir, a morte de deus, de que falava Nietzsche) se mostra como um processo dotado de uma lógica própria da qual também se podem extrair elementos para uma reconstrução – referimo-nos àquilo que Nietzsche chamava niilismo: que não é apenas o niilismo da dissolução de todos os princípios e valores, mas é também, enquanto niilismo ‘ativo’, a chance de iniciar uma história diferente (VATTIMO, 2016, p. 96).

Nota-se assim que essa capacidade de retorno de posturas conservadoras e totalitárias, e com elas, do pensamento metafísico, se dá, inclusive, sob a própria compreensão do conceito de eterno retorno de Nietzsche que em Vattimo é renomado e retomado na *Andenken* de Heidegger e na hermenêutica de Gadamer. Com isso se quer dizer que o ser humano não está vivendo literalmente um retorno do passado, mas sim uma aplicação, na atualidade, de conceitos e ideias que outrora caracterizaram uma época e sua história. Esse ‘fazer memória’ não presentifica o que se relembra, mas compreende-o como algo já realizado, que passou. É por isso que todo esse viés totalitário é nostálgico, mas conhecedor de que se vive tempos diferentes. Nesse sentido é que Vattimo afirma, em *As aventuras da diferença* (1988), que o objeto encontrado pela memória não se constitui enquanto presentificação, de tal modo que “o pensamento o enfrenta como aquilo por que é sustentado e de que não dispõe; e é por isso que, no fundo, jamais pode presentificar como objeto, porque o objeto é precisamente aquilo de que o sujeito sempre e em princípio dispõe” (VATTIMO, 1988, p. 13). O problema, contudo, é que o pensamento totalitário ou fundamentalista justamente não reconhece a mediação da

linguagem, a herança histórica constituída, a pluralidade de interpretações etc. Esse totalitarismo acredita ter acesso imediato ao texto e ao que ele diz. Desse modo, pensar a história como abertura, como propõe Vattimo, ajuda a entender que na verdade esse conservadorismo em ascensão nunca se extinguiu completamente, e esteve sempre sendo rememorado, ora com maior, ora com menor intensidade. E hoje, diversamente do passado, ele traz as marcas do tempo e do espaço.

Por outro lado, é importante afirmar que a hermenêutica tem sua validade, ainda hoje, enquanto horizonte de enfraquecimento e de efetiva transformação multiétnica e cultural, como um instrumento contrário a toda pretensão de verdade e validade universal, levando o ser humano a considerar que “a verdade em si é inimiga da sociedade aberta e, especificamente, de toda política democrática” (VATTIMO, 2016, p. 20). A hermenêutica niilista de Vattimo é uma garantia de manutenção do diálogo, sobretudo, no contexto apontado acima em que o ser humano se vê diante do risco “de construir uma sociedade esquizofrênica, onde mais cedo ou mais tarde se instaura um novo poder supremo, o dos médicos, dos enfermeiros, das camisas de força e dos leitos de contenção” (VATTIMO, 2016, p. 33), dos militares, dos economistas, dos neoliberalistas que desconsideram as fragilidades dos mais pobres e daqueles que historicamente lutaram contra a exclusão. “Na política o fim da metafísica tem seu autêntico paralelo na afirmação da democracia: a filosofia descobre por sua conta que a realidade não se deixa compreender em um sistema logicamente compacto e aplicável, nas suas conclusões, também às escolhas políticas” (VATTIMO, 2016, p. 51-52).

O que o pensamento enfraquecido garante, pautado na proposta de Heidegger, é pensar o ser a partir do ente que coloca o problema, isto é, a partir de uma história, de um contexto, de uma realidade, e não de verdades estabelecidas. Por isso, é possível concluir com Vattimo que se deve superar a metafísica, ou ao menos, não se pode mais aceitá-la, “não porque não inclua o sujeito da teoria e seja, portanto, incompleta, mas porque com o seu objetivismo, legitima uma ordem histórica e social em que a liberdade e a originalidade da existência humana são canceladas” (VATTIMO, 2016, p. 44). Nessa lógica, mesmo diante do contexto que se vê delinear, o pensamento de Vattimo não é utopia, nem quimera, mas uma voz que não pode ser silenciada, para que não seja reestabelecido o silêncio ou o monólogo violento do pensamento forte que pretende ignorar a interpretação, e com ela, o diálogo e as oposições. A hermenêutica, com suas consequências niilistas, é a saída desse pensamento forte que impõe verdades e desconsidera as interpretações

### **3 MODERNIDADE, PROGRESSO E SECULARIZAÇÃO: A FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE HANS BLUMENBERG E O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DAS METÁFORAS ABSOLUTAS**

#### **INTRODUÇÃO**

A proposta de Gianni Vattimo acerca do processo de secularização e da compreensão da modernidade, pautada por uma hermenêutica niilista que permite a fabulação do mundo e o enfraquecimento das estruturas metafísicas como verdades absolutas são tentadoras. Sobretudo, porque Vattimo é convincente quanto à sua interpretação da história como história da salvação garantindo assim a permanência do cristianismo após a secularização. Diante disso, e no intuito de explanar uma concepção diferente de secularização, toma-se como base o pensamento do filósofo alemão Hans Blumenberg para, posteriormente, analisar de um modo crítico a proposta de Vattimo. A escolha por Blumenberg se dá por não haver um debate explícito entre os dois autores, mesmo tendo Blumenberg, de certa maneira, se ocupado de alguns temas muito próximos dos abordados por Vattimo. É importante destacar que, assim como Vattimo, o filósofo alemão também é consciente daquela discussão ampla acerca do conceito e do significado da secularização apontadas na última parte do capítulo primeiro. Contudo, se faz necessário indicar a particularidade da compreensão que Blumenberg tem da modernidade e da secularização para que seja possível, no terceiro capítulo, analisar o tipo de cristianismo que se mantém como possibilidade na pós-modernidade.

Num primeiro momento, debruça-se sobre a compreensão da concepção de modernidade em Blumenberg apontando a centralidade da secularização como uma reocupação retórica das estruturas de épocas anteriores, o que caracteriza a legitimidade da modernidade. A partir dessa concepção de secularização, distinta daquelas que a compreendem como tradução dos conceitos teológicos em conceitos políticos, atentar-se-á à compreensão da filosofia da história desse autor, momento em que acontece uma explanação de sua interpretação da história, uma vez que a partir dela é que se tornam perceptíveis as mudanças ocorridas na concepção de sujeito e da legitimidade da autoafirmação do ser humano. Ao aprofundar essa dimensão antropológica do pensamento blumenberguiano, é interessante notar em que medida a compreensão da secularização como reocupação permite ao ser humano perceber-se limitado e em defasagem com o tempo do mundo. Nessa tentativa de distanciar a concepção de secularização daquele uso comum, atrelado aos conceitos teológicos de mundanização ou desmundanização, Blumenberg trata da legitimidade da Idade Moderna elaborando sua filosofia

da história de um modo diverso daquele de Hegel, sobretudo, porque critica toda forma de substancialismo histórico enfatizando a necessidade de afirmação de cada época como um momento legítimo. Para Blumenberg há aqueles que entendem a secularização como um processo de fim das transcendências, enquanto outros, engrandecem seu caráter Iluminista de valorização da razão. O autor aponta então para o fato de que a secularização, por vezes, parece carecer de um pressuposto: algo se seculariza, se torna diverso. Nesse tipo de secularização, a mudança parece ser qualitativa, o que para ele não faz sentido, uma vez que secularizar seria reocupar funções. Isso implica numa nova maneira de compreender o progresso e o desenvolvimento científico. Dada essa compreensão, entra em cena a teoria blumenberguiana da metaforologia<sup>60</sup> como o instrumento necessário ao ser humano para lidar com essa realidade absoluta experimentada pelo sujeito. De grande importância para o desenvolvimento desse capítulo serão, dentre outras, as obras de Blumenberg: *La legitimación de la Edad Moderna* (2008), *Paradigms for a Metaphorology* (2010) e *Descripción del ser humano* (2011). Importante também é o diálogo com autores que de maneira recorrente aparecem em sua obra, como Schmitt e Cassirer, bem como as considerações feitas por alguns estudiosos de Blumenberg, como César Cantón, Brandley Blasser, Antônio Riviera Garcia e Mario Frade Blás Também se ocupa aqui da crítica que Blumenberg faz ao pensamento heideggeriano considerando-o uma ontologia metafísica.

É próprio do pensamento de Blumenberg o desenvolvimento de uma análise histórica dos conteúdos e ideias que lhe são fundamentais. Considera-se aqui, alguns autores que o filósofo alemão cita e analisa em suas obras, como Copérnico, Nicolau de Cusa, Giordano Bruno etc. Mas não foi possível esgotar num capítulo as peculiares interpretações da filosofia da história que esse autor realiza. É importante ressaltar, desse modo, os cortes pontuais

---

<sup>60</sup> Segundo Ros Velasco no artigo *Metaforología y antropología en Hans Blumenberg* (2012) “Metaforología fazia referência em 1960 a uma teoria das representações que o ser humano tem criado de si mesmo e de sua existência ao longo da história e à função que estas desempenham de cara à compreensão e organização da realidade em que participamos como sujeito e em que nos pensamos como objeto. Através da metaforologia, Blumenberg tem tratado de justificar e reivindicar o papel das metáforas como instrumentos mediante os quais o intelecto humano põe em marcha o processo de ordenação do caos sensitivo, considerando estas não como meros estágios prévios no processo formativo dos conceitos –como tinha sustentado a filosofia cartesiana–, mas como unidades simbólicas cuja capacidade geradora de sentido chega inclusive donde estes últimos resultam incapazes: ao inconceituável”.(ROS VELASCO, 2012, p. 211).  
 Texto original: “Metaforología hacía referencia en 1960 a una teoría de las representaciones que el ser humano ha creado de sí mismo y de su existencia a lo largo de la historia y a la función que estas desempeñan de cara a la comprensión y organización de la realidad en la que participamos como sujeto y en la que nos pensamos como objeto. A través de la metaforología, Blumenberg ha tratado de justificar y reivindicar el papel de las metáforas como instrumentos mediante los cuales el intelecto humano pone en marcha el proceso de ordenación del caos sensitivo, considerando estas no como meros estadios previos en el proceso formativo de los conceptos –como hubiese sostenido la filosofía cartesiana–, sino como unidades simbólicas cuya capacidad generadora de sentido llega incluso donde estos últimos resultan incapaces: a lo inconceptualizable”(ROS VELASCO, 2012, p. 211).

realizados para situar seu pensamento. Tendo em vista que Blumenberg se dedica exaustivamente a uma análise do desenvolvimento da história da filosofia, nessa tese, por vezes, é recorrente a ilustração com os acontecimentos históricos, sobretudo, porque o desenvolvimento desses acontecimentos é que garante uma melhor compreensão daquilo que Blumenberg entende como secularização.

É importante ressaltar aqui a recorrência dos textos de Blumenberg em língua espanhola e inglesa tendo em vista a tímida tradução desse filósofo no Brasil e um incipiente interesse pelos estudos do pensamento desse autor.

### 3.1 A RELAÇÃO ENTRE MODERNIDADE E SECULARIZAÇÃO

Esse primeiro tópico transita na temática que permeia o desenvolvimento de todo esse capítulo, a saber, a legitimidade da modernidade defendida por Blumenberg. Essa legitimidade, segundo ele, não passa pela compreensão de que a modernidade entende a si mesma a partir da razão, como quer o Iluminismo. Falar de legitimidade não é colocar a modernidade como se auto compreendendo a partir da razão em detrimento da teologia numa imanência que luta com a transcendência teológica. Se assim o fosse, a função da razão seria a mesma daquela que a teologia desempenhou para o medievo. Desse modo, a legitimidade está na descontinuidade desse funcionalismo. Ela não vem da necessidade de um conceito, mas de um conteúdo concreto. Disso decorre a crítica de Blumenberg a Schmitt: o que torna a modernidade legítima não é a secularização enquanto mudança dos conteúdos, uma vez que isso aconteceu também em outros momentos da história. Desse modo, o problema da legitimidade está relacionado à questão da descontinuidade que a Idade Moderna reclama para si em relação à tradição, compreendendo a si mesma como época, no sentido de conferir nova função a certas estruturas como a temporal e a espacial.

#### 3.1.1 Modernidade é secularização?

Perguntar pela identificação entre modernidade e secularização seria algo incabível para Hans Blumenberg. Explicitamente contrário à Löwith, Weber e Schmitt e de maneira implícita a Vattimo, Blumenberg afirma a legitimidade da modernidade como uma característica que supera qualquer possibilidade de entendimento dela como uma secularização que, num primeiro momento, implicaria repetir fórmulas passadas de um modo menos religioso. A primeira parte de *A legitimación de la Edad Moderna* (2008) é dedicada a análise da secularização que, na

perspectiva blumenberguiana, se apresenta como uma injustiça histórica. Inicialmente, o autor apresenta a recorrente ideia de que a secularização, em seu sentido mais comum, seria o processo de mundanização do mundo, ou seja, de desprendimento dos vínculos religiosos. Schmitt em *Teologia Política* (1996) e Löwith em *O sentido da história* (1991) ilustram bem essa tese de que a modernidade é a secularização dos conteúdos teológicos desenvolvidos pela Idade Média cristã. Desse modo, o progresso se caracteriza pela dissolução dos pressupostos cristãos de transcendência, ideia apregoada sobremaneira, pelo Iluminismo e sua valorização da razão.

Blumenberg refuta essa tese, enfatizando, sobretudo, que seu interesse não seria entender o uso da expressão secularização, mas entender como a secularização fornece uma compreensão de determinadas conexões históricas. Isso se faz necessário, porque, como sugere o autor, se presencia uma metástase terminológica (BLUMENBERG, 2008, p. 69), que em algum aspecto, não permite afirmar a modernidade como algo legítimo porque pressupõe um substancialismo histórico que acaba deslegitimando essa modernidade. Isto é, afirmar que houve a secularização de determinada ideia ou concepção de mundo manteria essa ideia ou concepção como pano de fundo dessa nova formulação secularizada. Isso seria uma falsa legitimidade da Idade Moderna, porque repetiria a concepção cristã de uma história da salvação que acontece sob o princípio escatológico e, desse modo, que se apresenta mais como uma permanência do que como uma mudança. Sendo assim, em que estaria a autonomia e novidade da Idade Moderna?

Na tese *Hans Blumenberg y Carl Schmitt: secularización política y reocupación retórica* (2015)[Hans Blumenberg e Carl Schmitt: secularização política e reocupação retórica], Frade Blas (2015, p. 54) defende que “o ocorrido no processo comumente interpretado como secularização não é uma transposição de conteúdos autenticamente teológicos ao secular, mas um processo de substituição, mudança de papéis ou reocupação”<sup>61</sup>. Assim, a teoria da secularização de Blumenberg não é uma teoria de superação, de abandono, mas de reocupação. Há uma estrutura constante na história que é reocupada com diversos conteúdos ao longo do desenvolvimento histórico. Ou seja, se na Idade Média a teologia cristã respondia às perguntas colocadas pelo ser humano, na modernidade ela já não tem mais sentido. O lugar está dado: o ser humano de todos os tempos e lugares, se pergunta pela existência, pelo sentido da vida, pelo mundo, pela ordem da natureza, pela felicidade, pela angústia, pela finitude etc., essa estrutura

---

<sup>61</sup> Texto original: “Lo ocurrido en el proceso comúnmente interpretado como secularización no es una transposición de contenidos auténticamente teológicos a lo secular, sino un proceso de sustitución, cambio de papeles o reocupación” (FRADE BLAS, 2015, p. 54).



constante é ocupada, em cada época e momento histórico, por uma resposta que satisfaça aos sujeitos. Quando não são mais cabíveis tais respostas, há uma reocupação, uma nova tentativa de responder a essas questões que marcam a estrutura constante da história. Diante disso, acontece o novidadeiro. Assim, Blumenberg faz uma crítica ao uso da palavra secularização para significar coisas diversas daquilo que ela é, a saber, a pretensão de tornar compreensível com o teorema da secularização, por exemplo, os acontecimentos da modernidade a partir de uma teologia secularizada.

Essa compreensão que o autor tem da secularização também se distingue, como aponta ele, daquela que Gadamer apresenta como uma legítima função hermenêutica (BLUMENBERG, 2008, p. 24). Para o filósofo de Lübeck a hermenêutica não dá solidez metodológica ao conceito de secularização porque não permite àquilo que resultou da secularização se tornar autônomo, tendo em vista que a legitimidade da hermenêutica está nessa vinculação entre o oculto e o recém descoberto. Desse modo, regressar a um sentido oculto seria infrutífero, pois não é possível ao ser humano fazer a experiência de uma época que não seja a sua, isto é, pensar e entender o significado das coisas a partir de uma realidade que não seja aquela à qual ele se insere. Há legitimidade no modo hermenêutico de entender a secularização, segundo Blumenberg, se ela deixa de buscar uma auto compreensão do oculto. O autor, inclusive, confessa que toma emprestado da hermenêutica sua análise do potencial metafórico da secularização. Um entendimento metafórico da secularização é um artifício retórico que aponta para a impossibilidade de se chegar a algum tipo de conhecimento tranquilizador sobre esse processo. O que faz lembrar o próprio Gadamer ao afirmar em *Verdade e Método* (1997) que a metáfora é essa capacidade linguística do ser humano de transpor de um âmbito ao outro certos conteúdos, de tal modo que nessa transposição não aconteça uma perda lógica do que é transposto. Quer dizer, “a conhecida figura estilística da metáfora não é mais do que a aplicação retórica desse princípio geral de formação, que é ao mesmo tempo linguístico e lógico” (GADAMER, 1997, p. 625).

Para Blumenberg (2008, p. 69), quando se busca uma identidade subjacente aos processos históricos que possa ser chamada de secularização, na verdade encontra-se essa identidade não como simples transposição dos conteúdos históricos, mas na função que a secularização desempenha. Blumenberg não está, com isso, negando a existência dos conteúdos religiosos na modernidade, nem mesmo a dependência que a modernidade tem com o período anterior. O que o filósofo não admite é esse caráter de transferência dos conteúdos teológicos para uma época que pensa diferente. Prova disso é que o cristianismo se deparou com as questões não respondidas pelos filósofos helenistas. Consequentemente, aquilo que o

cristianismo medieval não deu conta de responder, a reforma protestante tomou para si como objeto de análise, abrindo espaço para o alvorecer do pensamento moderno. De acordo com Blumenberg (2008, p. 74):

O fenômeno moderno da mudança de repartição de papéis, que foi interpretado como uma secularização, não é algo vinculado necessariamente à especificidade da estrutura espiritual da Idade Moderna. A recepção da Antiguidade por parte do cristianismo e a assunção, na Idade Moderna, de determinadas funções explicativas do sistema cristão são, em sua estrutura, processos históricos em grande parte análogos.<sup>62</sup>

Isso mostra que não seria essa compreensão de secularização aquilo que daria legitimidade à modernidade. Nem mesmo, que a secularização seja um fenômeno resultante unicamente da modernidade ou pós-modernidade. Nessa lógica, a função da secularização fica evidenciada como algo mais que a simples transposição de conteúdo: é uma estrutura na qual a história se dá, não no sentido substancialista, mas enquanto esquema em que se desenvolve a tentativa do ser humano de dar respostas àquelas perguntas que cada época se colocou. Por isso, cada época acreditou ser mais legítima que a anterior na elaboração de seu pensamento. Exemplo disso seria a posse dos conceitos da filosofia grega realizado pelo cristianismo e a resultante reclamação de legitimidade da verdade possuída em detrimento da herdada. Isso fazia com que o cristianismo, por sua vez, arrogasse para si uma condição de legitimidade interpretativa sobre os conceitos herdados da tradição e até mesmo aqueles criados pela antiguidade. Blumenberg atenta isso quando diz que “o afirmar e fundamentar a legitimidade da posse de determinadas ideias constitui, na história, um afã elementar a que aspira sempre o que é ou pretende ser novo” (BLUMENBERG, 2008, p. 75)<sup>63</sup>. Nesse sentido, a secularização aponta para um processo histórico de reafirmação de uma época sobre a outra, tendo em vista, sobremaneira, as novas funções que certas estruturas tomarão. Isso indica para o fato de que a história se estrutura nessa relação de vacância, ou seja, de respostas que ficam em aberto, ou que não conseguem ser satisfatoriamente respondidas e que, por isso, deixam espaço para novas reocupações, novos posicionamentos, novos desenvolvimentos e reflexões. O modelo copernicano de movimento dos astros nada mais fez que ocupar um espaço que já não poderia

<sup>62</sup> Texto original: “El fenómeno del cambio de reparto de papeles, que há sido interpretado como una secularización, no es algo vinculado necesariamente a la especificidad de la estructura espiritual de la Edad Moderna. La recepción de la Antigüedad por parte del cristianismo y la Asunción, en la Edad Moderna, de determinadas funciones explicativas del sistema son, en su estructura, procesos históricos en gran parte análogos” (BLUMENBERG, 2008, p. 74).

<sup>63</sup> Texto original: “El afirmar y fundamentar a legitimidad de la posesión de determinadas ideas constituye, en la historia, un afán elemental a que aspira siempre lo que es o pretende ser nuevo” (BLUMENBERG, 2008, p. 75).

ser mais ocupado pelo modelo geocêntrico de Aristóteles e da ciência clássica. Nessa lógica, afirma Frade Blás (2015, p. 57) “no lugar de secularização tem que falar de ‘reocupação’ ou de precisão funcionalista, expressão que não usa mas que se encontra implícita em sua teoria”<sup>64</sup>.

Desse modo, o que é legítimo à modernidade não seria a secularização, mas uma ideia de progresso que seja independente do ponto de vista escatológico da história da salvação cristã. Blumenberg é contrário à concepção de uma escatologia progressiva que se dá no seio da própria história, como quer Gioacchino da Fiore<sup>65</sup>. Isso porque ela suporia um substancialismo histórico e uma ideia de progresso “como uma transformação da representação de uma história da salvação dirigida pela Providência” (BLUMENBERG, 2008, p. 22)<sup>66</sup> que culminaria num momento histórico mais perfeito, porque mais próximo da realização da vontade de Deus no mundo, o paraíso bíblico ou o messianismo apocalíptico. Aqui se tem um importante ponto de diferenciação de Blumenberg e Vattimo, uma vez que o filósofo italiano é notadamente influenciado pela ideia de Gioacchino da Fiori. Isso implica afirmar que a modernidade não é uma secularização da Idade Média, porque tal secularização se caracteriza como uma usurpação cultural, e mais ainda, afirma Marramao (1998, p. 104), suscita um sentimento de culpa que garante a continuidade da herança teológica. Ainda nessa consideração acerca das críticas de Blumenberg no que diz respeito à secularização, Marramao (1998, p. 104) aponta que “em nenhum caso se pode considerar o conceito de progresso como um bem originariamente pertencente à teologia cristã, pois visão escatológica e visão progressista seriam ideias radicalmente heterogêneas”<sup>67</sup>. E justifica que essa diferença se encontra no fato de que a escatologia transcende a realidade histórica, movida pelos ditames da fé, e a ideia de progresso é imanente, condicionada pelo uso da racionalidade.

O progresso se apresenta como infinito e, novamente aqui, não se pode considerar essa infinitude como uma secularização do conceito de infinito utilizado pela Idade Média, que associado à onipotência, se tornou um atributo de Deus. A infinitude que caracteriza o progresso moderno é um conceito cosmológico utilizado desde os filósofos clássicos. Para Blumenberg (2008, p. 87), na ciência moderna, “a infinitude do espaço e do tempo não significa uma secularização de um atributo divino, mas que encarna as carências metafísicas e a ambivalência

---

<sup>64</sup> Texto original: “En lugar de secularización hay que hablar de ‘reocupación’ o de presión funcionalista, expresión que no usa pero que se encuentra implícita en su teoría”(FRADE BLAS, 2015, p. 57).

<sup>65</sup> Para isso remeter-se à discussão dessa temática realizada no primeiro capítulo, quando foi indicado o uso que Vattimo faz da escatologia de Fiori.

<sup>66</sup> Texto original: “Como una transformación de la representación de una historia de salvación dirigida por la Providencia” (BLUMENBERG, 2008, p. 22).

<sup>67</sup> Texto original: “En ningún caso se puede considerar el concepto de progreso como un bien originariamente perteneciente a la teología cristiana, pues visión escatológica y visión progresista serían ideas radicalmente heterogéneas” (MARRAMAIO, 1998, p. 104).

do homem, um ser que está entre a grandeza e a miséria”<sup>68</sup>. Disso se nota que o infinito, na modernidade, é essencial para demonstrar o quanto o ser humano é pequeno diante da grandeza do cosmo. A infinitude como atributo do progresso, tem em Pascal seu principal expoente. Não se trata, como se pode ver, de uma usurpação das características da divindade, mas um predicado da indeterminação que aponta mais para a decepção do ser humano em não conseguir esgotar a totalidade das coisas, da natureza e do mundo, que de uma arrogância que supõe conhecer tudo, e que caracteriza o mundo como infinito para se colocar numa situação de domínio desse mesmo mundo. Isso permite Blumenberg (2008, p. 89) afirmar que “a vinculação dos dois conceitos de progresso, do infinito e do finito, em uma única concepção exclui que possam ser uma secularização: nem secularização de uma infinitude divina usurpada para a história nem secularização de uma escatologia transplantada a ela”<sup>69</sup>. Ao exportar conceitos teológicos para a modernidade, dando a eles uma nova significação, aconteceria uma deslegitimação dessa época. Por isso, Blumenberg é um grande crítico da teologia política de Schmitt, por exemplo, que segundo o autor, faz uso de muitos termos políticos derivados da política pagã romana e não da teologia. Isso porque a teologia ressignificou e espiritualizou os conceitos romanos que posteriormente, foram secularizados novamente pela modernidade. Mas essa nova secularização não é uma volta ao conceito primigênio. Se na compreensão de Schmitt a legitimidade se encontra nessa continuidade que justifica a permanência das coisas na sua relação com a origem e a tradição, para Blumenberg a legitimidade se encontra na descontinuidade de uma época frente a outra<sup>70</sup>.

---

<sup>68</sup> Texto original: “[...] la infinitud del espacio y del tiempo no significa una secularización de un atributo divino, sino que encarna las carências metafísicas y la ambivalencia del hombre, un ser que está entre la grandeza y la miséria” (BLUMENBERG, 2008, p. 87).

<sup>69</sup> Texto original: “La vinculación de los dos conceptos de progreso, del infinito y del finito, en una única infinitud divina usurpada para la historia ni secularización de una escatologia transplantada a ella” (BLUMENBERG, 2008, p. 89).

<sup>70</sup> Nesse sentido, e para uma melhor compreensão do que Blumenberg afirma ser a legitimidade, tem-se que: “o conceito de legitimidade da Idade Moderna não é deduzido das prestações da razão, mas de sua necessidade. O voluntarismo teológico e o racionalismo humano são correlatos históricos; por conseguinte, a legitimidade da Idade Moderna não tem sido desenvolvida a partir de sua *novidade*, pois a pretensão de ser uma época nova não a justifica enquanto tal. Por isso eu não tenho ‘simplesmente transtornado’ com a utilização que faço do termo ‘legitimidade’, seu uso clássico, denominando com ele, pese a todas as regras ‘uma justificação a partir da novidade, em vez de fazer uma justificação a partir da duração, da idade, da origem e da tradição” (BLUMENBERG, 2008, p. 100).

Texto original: “El concepto de legitimidad de la Edad Moderna no es deducido de las prestaciones de la razón, sino de su necesidad. El voluntarismo teológico y el racionalismo humano son correlatos históricos: por consiguiente, la legitimidad de la Edad Moderna no há sido desarrollada a partir de su *novedad*, pues la pretención de ser una época nueva no la justifica haga del termino ‘legitimidad’, su uso clásico, denominado con él, pese a todas las reglas ‘una justificación a partir de la novedad, en vez de hacer una justificación a parti de la duración, de la edad, del origen y de la tradición” (BLUMENBERG, 2008, p. 100).

Nessa lógica, Blumenberg aponta para o fato de que sua crítica do teorema da secularização não se identifica com uma exclusão ou desconsideração do cristianismo como parte do acontecimento histórico.

A ideia de que alguma vez tudo possa ser como se o cristianismo nunca houvesse existido não tem nada a ver com o contexto da crítica feita aqui ao teorema da secularização; mas, precisamente porque a intervenção do cristianismo calou tão profundamente na história europeia, e na história universal, a representação da secularização pode significar também uma minimização da questão, no sentido de que, no fundo, apesar de muitas mudanças aparentes, a coisa terá que seguir sendo aquilo em que se havia convertido mediante dita intervenção. E, então, inclusive o ateísmo pós-cristão se converteria numa forma de expressão interna, própria da teologia negativa, do mesmo cristianismo e o materialismo acresceria uma continuação da Encarnação com outros meios (BLUMENBERG, 2008, p. 115)<sup>71</sup>.

Dessa forma, o que Blumenberg aponta é a continuidade dos ditames cristãos que propositalmente permanecem quando se reduz a secularização a esse processo de tradução dos conceitos religiosos, dando a eles um significado laico. Há que se lembrar que o processo que caracteriza as mudanças de épocas não se dá pela exclusão e esquecimento da época antecedente, mas pela repartição de funções, e no caso do entendimento da secularização como sendo algo estritamente conceitual, a função do conceito teológico, mesmo com novo significado, permanece inalterado. Em termos platônicos, nesse sentido, a cópia reafirma o modelo e, na mesma medida, o oculta. Assim, essa concepção de secularização nada mais faz que manter oculto o sentido cristão dos conceitos que emprega, por isso Blumenberg afirmou ser a teologia negativa, e mesmo o materialismo, evidências do cristianismo.

Ao fazer essa colocação, Blumenberg não quer afirmar a necessidade da formulação de um começo absoluto. Desse modo, a legitimidade da modernidade, como se vê, está no modo próprio desenvolvido por ela de dar respostas ao ser humano acerca dos acontecimentos que lhe circunscreve e, isso sim, é uma novidade. De acordo com Frade Blás (2015, p. 60-1), “na modernidade, a legitimidade da propriedade das ideias somente pode derivar-se do fato de ser seu autêntico criador. Seja o que seja o que isso signifique, em todo caso converte em algo

---

<sup>71</sup> Texto original: “La idea de que alguna vez todo pueda ser como se el cristianismo nunca hubiera existido no tiene nada que ver con el contexto de la crítica hecha aquí al teorema de la secularización; pero, precisamente porque la intervención del cristianismo há calado tan profundamente en la historia europea y, a través de ella, en la historia universal, la representación de la secularización puede significar también una minimización de la cuestión, en seguir siendo aquello en que se había convertido en una forma de expresión interna, propia de la teología negativa, del mismo cristianismo, y el materialismo devendría una continuación de la Encarnación con otros médios” (BLUMENBERG, 2008, p. 115).

paradoxal a representação de uma legítima secularização”<sup>72</sup>. A modernidade seria legítima porque ela é uma nova tentativa, dentro de um novo contexto, de dar novas respostas àquelas perguntas antropológicas que o ser humano já tinha colocado para si. Soma-se a isso o fato de que a metaforização da linguagem teológica resultou na secularização, que em Blumenberg é entendida de uma maneira diferente à dos autores de então. A metáfora não quer se fazer conceito<sup>73</sup>. Ela foge à precisão conceitual e ideológica que quer usar da linguagem sacra secularizada a esse fim. Nesse sentido, a metáfora garante ao ser humano poder olhar o mundo não mais a partir do ponto de vista de Deus, externo e distante, que realça a pequenez e faz crescer a vaidade humana, mas olhar o mundo a partir de sua inserção nele, de sua infinitude que faz o ser humano reconhecer sua pequenez diante da grandeza do mundo. A metaforização é uma contraposição ao racionalismo iluminista, por isso, nela a razão deixa de ser juíza. Sendo assim, a secularização se apresenta não como uma reação à Idade Média e uma releitura racionalizada dos conceitos teológicos, mas como uma metáfora absoluta, que talvez abra espaço para a compreensão da pós-modernidade como cristianismo. Como afirma Bassler (2012, p. 37) na obra *The Pace of Modernity Reading with Blumenberg* [O ritmo da leitura da modernidade com Blumenberg] “se entendido em termos secularizantes, o projeto moderno dependeria do que o precedeu de tal maneira que agora não possa ser entendido como uma ‘superação’ definitiva de qualquer coisa”<sup>74</sup>. Isto é, resistir à explicação secularizante é possível a partir de uma autoafirmação da modernidade dada de maneira irônica e retórica e “isso essencialmente deixa a justificação teológica sem papel legitimador a desempenhar na era moderna de Blumenberg” (BASSLER, 2012, p. 37).<sup>75</sup>

Todavia, não é somente ao pensamento político-teológico de Schmitt que Blumenberg direciona sua crítica. Para ele, pensar a secularização como uma história da salvação, como um

<sup>72</sup> Texto original: “En la modernidad, la legitimidad de la propiedad de las ideas solamente puede derivarse del hecho de ser su auténtico creador. Sea lo que sea lo que esto signifique, en todo caso convierte en algo paradójico la representación de una legítima secularización” (FRADE BLAS, 2015, p. 60-1).

<sup>73</sup> O conceito entendido aqui, não como quer Deleuze em *Conversações* (1992) que diz que o papel do filósofo é o de criar conceitos, e afirma que nisso há tanta criação e invenção quanto na ciência e na arte. O ato criador não se coloca em questão, mas o sentido que esses conceitos passam a ter como verdades absolutas e encerradas em si mesmas. Considerando aquilo que Wittgenstein afirma em *Gramática filosófica* (2003) “pode-se dizer que o significado ultrapassa a linguagem; porque o que uma proposição significa é revelado por outra proposição” (WITTGENSTEIN, 2003, p. 28). Essa interrelação linguística é mais bem caracterizada pela metáfora do que pelo conceito que pretende dizer tudo por si mesmo e em si mesmo. A crítica que se faz aqui é em relação a essa compreensão do conceito como um absoluto que encerra tudo em sua expressão sem deixar margens para interpretações, reaplicações e novas compreensões e usos.

<sup>74</sup> Texto original: “If understood in secularizing terms, the modern project would depend on what preceded it in such a way that it could in no wise be understood as a definitive ‘overcoming’ of anything” (BASSLER, 2012, p. 37).

<sup>75</sup> Texto original: “This essentially leaves theological justification with no legitimating role to play in Blumenberg’s modern age” (BASSLER, 2012, p. 37).

desenvolvimento racional da história, como defende Löwith, também seria deslegitimar a modernidade. Afinal, se o processo histórico é a autorrealização da razão, então a mundanização não poderia ser uma descontinuidade, mas possui uma lógica imanente de continuidade. Desse modo, a secularização teria levado a pré-história teológica à sua transformação. Para Löwith a secularização é resultada da razão homogênea da história, o que segundo Blumenberg (2008, p. 35-36) seria uma interpretação parcial da secularização. Blumenberg (2008) critica a visão de que exista uma essência da história que a ela dá estabilidade e que permitiria entender seu desenvolvimento em relação a um fim. Essa essência seria a secularização que traz consigo a ideia de que o progresso seria o destino do acontecimento histórico. Há também que se destacar que, segundo o autor, não é a escatologia que passou pela mundanização mas ela levou à mundanização. A igreja teria conquistado o mundo para desbancar a esperança-próxima e compensar a desilusão. A igreja se institucionaliza no mundo para ser a promotora do tempo da graça. Desse modo, Blumenberg (2008, p. 53) afirma que aquilo que para ele se caracteriza como secularização “não seria, em todo caso, uma mundanização da escatologia, senão uma mundanização mediante a escatologia” destacando então que a secularização não resulta de um processo de tradução dos conceitos escatológicos para o âmbito laico, mas que a escatologia medeia o processo de valorização e interesse pelo mundo.

### **3.1.2 A filosofia da história: historicismo e historicidade**

Tendo compreendido as transformações resultadas da secularização e da afirmação da legitimidade da modernidade, Blumenberg aponta o fator histórico que estrutura tais mudanças. Para isso, o autor desenvolve uma filosofia da história levando a termo a secularização como uma reocupação funcional que enfatiza a concepção de época como garantia de compreensão das particularidades históricas. Entender essa história exige a diferenciação entre o historicismo e a historicidade, compreendendo a última como aquilo que constitui o ser humano enquanto ser que se insere no tempo e que se deixa influenciar por esse contexto em que está inserido. Considerar o ser humano em sua historicidade é trazê-lo novamente a esse espaço físico e temporal que o constitui, sendo fundamental para isso essa antropologização da filosofia. A historicidade arranca o ser humano daquela pretensão de um ponto de vista absoluto. Como aponta Cantón (2004), isso só é possível na medida em que Blumenberg passa pela ontologia hermenêutica de Heidegger, superando-a, sobretudo, quando trata da facticidade da existência do ser humano e propondo como alternativa uma antropologia fenomenológica.

Em sua tese doutoral intitulada *La metaforologia en Blumenberg como destino de la analítica existencial* (2004) [A metaforologia em Blumenberg como destino da analítica existencial] Cantón (2004, p. 24) diz que

nem para Heidegger nem para Blumenberg a redução do mundo e do sujeito revelam a originalidade do fenômeno, pelo contrário, posto que para ambos o originário é a historicidade da existência; entendendo historicidade, por enquanto, em sentido –amplo e comum aos dois– de mudança, isto é, de que a realidade, o sujeito, chega a ser e deixa de ser. Ainda que o historicismo não seja a última palavra na questão da verdade do conhecimento, há que conceder-lhe o mérito de destacar que a temporalidade não concorda com os ideais de certeza absoluta e validade universal em que consiste a objetividade científica.<sup>76</sup>

Não é possível ao ser humano ter acesso àquilo que até então a metafísica apontava como o mais próprio de um fenômeno, sua substância nos termos de Aristóteles, ou seja, a essência. A existência acontece na historicidade e, desse modo, o sentido é dado num contexto que permite ao sujeito se ver e entender no mundo. Como apresentado no tópico anterior, cada realidade histórica propiciou ao ser humano um modo particular de entender as coisas e isso dava a cada época seu caráter inaugural, sua particularidade e legitimidade. Na esteira do pensamento blumenberguiano é possível entender que a temporalidade impede a pretensão de uma universalidade evidenciando as particularidades de cada momento no transcorrer da história. Não se trata, aqui, de fazer do humano um ser determinado. Antes, essa concepção de Blumenberg parece dialogar com aquilo que Sartre chamou de situação<sup>77</sup>. O ser humano é livre e faz suas escolhas em meio a um contexto, a partir da situação histórica em que vive, do lugar que habita e da herança que carrega consigo. Não se pode escolher ser algo distante dessa realidade: se escolhe a partir da constituição corporal, da formação biológica, da inserção no meio social e numa determinada época. Esses elementos não são entraves à capacidade humana

---

<sup>76</sup> Texto original: “Ni para Heidegger ni para Blumenberg la reducción del mundo y del sujeto revelan la originalidad del fenómeno, sino todo lo contrario, puesto que para ambos lo originario es la historicidad de la existencia; entendiendo historicidad, por el momento, en el sentido –amplo y común a los dos– de cambio, esto es, de que la realidad, el sujeto, llega a ser y deja de ser. Aunque el historicismo no es la última palabra en la cuestión de la verdad del conocimiento, hay que concederle el mérito de destacar que la temporalidad no se aviene con los ideales de certeza absoluta y validez universal en que consiste la objetividad científica” (CANTÓN, 2004, p. 24).

<sup>77</sup> Para isso ver o texto de Sartre, *O existencialismo é um humanismo* (1978). Nessa pequena obra o filósofo existencialista afirma que “é impossível achar em cada homem uma essência universal que seria a natureza humana, existe, contudo, uma universalidade humana de condição. Não é por acaso que os pensadores de hoje falam mais facilmente da condição do homem que da sua natureza. Por condição entendem mais ou menos distintamente o conjunto de limites a priori que esboçam a sua situação fundamental no universo. As situações históricas variam: o homem pode nascer escravo numa sociedade pagã ou senhor feudal ou proletário. Mas o que não varia é a necessidade para ele de estar no mundo, de lutar, de viver com os outros e de ser mortal” (SARTRE, 1978, p. 16).



de escolha. A liberdade, segundo Blumenberg (2013, p. 89), confirma a razão teórica que se coloca a investigar os fenômenos e não a coisa em si. Ela é a garantia de que Copérnico seja o sujeito da hipótese e Newton aquele que comprova a realidade, isto é, a liberdade viabiliza ao ser humano a realização de si na historicidade.

O historicismo significa para Blumenberg, segundo uma nota ao capítulo terceiro da obra *The Genesis of the Copernican World* (1987) [A gênese do mundo copernicano], feita pelo tradutor Robert Wallace, uma compreensão da história que considera cada momento histórico como tendo sua própria legitimidade e que não deve ser interpretada segundo padrões de validade universal. Vale lembrar que esse historicismo critica, portanto, aquela concepção universal da história formulada pelas filosofias do progresso. Em *Filosofía de la compensación* (2001) [Filosofia da compensação] Marquard (2001, p. 36) diz que essa filosofia do progresso se caracteriza pela defesa de uma “história universal de progresso até uma meta, uma unidade sagrada em relação a qual todos os seres humanos se acham a caminho e da qual ninguém pode subtrair-se em histórias próprias e singulares”<sup>78</sup>. Frente a isso, continua Marquard (2001, p. 37) se faz necessário o surgimento das ciências do espírito a fim de que seja conservada “a pluralidade e para salvar a diversidade das histórias, sem as quais os seres humanos não poderiam sê-lo. Os seres humanos são suas histórias; permanecem humanos graças à divisão de poderes do histórico, graças a que não tem somente uma, mas muitas histórias”<sup>79</sup>. Portanto, o historicismo é elemento indispensável para a compreensão da historicidade do ser humano. Tem-se aqui uma diferença em relação àquela concepção de Löwith e mesmo de Vattimo acerca de uma história da salvação, cuja finalidade, em sentido religioso, se encontra no transcendente e no cumprimento das profecias bíblicas, e que se converte, num sentido imanente, na história do progresso e da emancipação humana.

Nessa lógica é que Blumenberg em *Trabajo sobre el mito* (2003, p. 27) [Trabalho sobre o mito] aponta o historicismo como o responsável por derrotar a pretensão iluminista de encontrar aquele ponto que determina o fim de uma ação, quer dizer, a finalidade da história; enfatizando a necessidade de se encontrar os fatos que marcam o início de uma época. Por outro lado, a historicidade é aquilo que define o ser humano enquanto fenômeno. Em termos

---

<sup>78</sup> Texto original: “Una historia universal de progreso hacia una meta, una unidad sagrada respecto a la cual todos los seres humanos se hallan en camino y de la cual nadie puede sustraerse en historias propias y singulares” (MARQUARD, 2001, p. 36).

<sup>79</sup> Texto original: “La pluralidad y para salvar la diversidad de las historias, sin las cuales los seres humanos no podrían serlo. Los seres humanos son sus historias; permanecen humanos gracias a la división de poderes de lo histórico, gracias a que no tienen sólo una, sino muchas historias” (MARQUARD, 2001, p. 36).

heideggerianos, a historicidade caracteriza o ser-no-mundo do *Dasein*. Em *Ser e tempo*, Heidegger (2005, p. 92) afirma que:

O ser-em, ao contrário, significa uma construção ontológica do *Dasein*, é um existencial. Com ele, portanto, não se pode pensar em algo simplesmente dado de uma coisa corporal (o corpo humano) ‘dentro’ de um ente simplesmente dado. O ser-em não pode indicar que uma coisa simplesmente dada está, espacialmente, ‘dentro de outra’ porque, em sua origem, o ‘em’ não significa de forma alguma uma relação espacial desta espécie; ‘em’ deriva de *innan-*, morar, habitar, deter-se; ‘an’ significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa; possui o significado de colo, no sentido de *habito e diligo*. O ente, ao qual pertence o ser-em, neste sentido, é o ente que sempre eu mesmo sou. A expressão ‘sou’ se conecta a ‘junto’; ‘eu sou’ diz, por sua vez: eu moro, me detenho junto... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar. O ser, entendido como infinito de ‘eu sou’, isto é, como existencial, significa morar junto a, ser familiar com... *O ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser do Dasein que possui a constituição essencial de ser-no-mundo.*

Evidencia-se assim que o *Dasein* é dependente de sua consciência e essa consciência é dependente da historicidade e contingência. Afinal, é delas que surge a própria compreensão que o ser passa a ter de si. De fato, essa questão aponta, para a incongruência que existe entre o tempo da vida e o tempo do mundo. Quando o ser humano passa a existir, habita um mundo que já estava dado antes mesmo de sua existência, e que continuará a existir quando morrer. Num paralelo com aquilo que foi abordado no capítulo anterior, trata-se do horizonte hermenêutico que garante a superação daquela condição polarizada de sujeito e objeto em disputa da afirmação mais verdadeira do real. Esse habitar o mundo é a garantia de que o ser humano não se prenda ao passado, se tornando mais consciente do presente resultado dele. Contudo, fato é que existe uma desproporção, diz Cantón (2005, p. 744), entre o tempo da vida que quer durar para sempre, e o tempo do mundo que afeta o ser humano a partir das leis da natureza, e com isso, o *Dasein* enquanto ser corporal que em dado momento, se desintegrará. A historicidade está nesse reconhecimento do limite temporal que assola o ser humano, nesse caráter antropológico que constitui a própria existência humana que resulta na afirmação desse mundo em que vive o *Dasein* e seu entorno como aquilo que o constitui em seu limite. Isso marca as condições de existência do ser humano, o lugar de onde ele pode falar e a partir do qual ele encontra elementos que garantem a compreensão do mundo. Está aqui um componente central do pensamento de Blumenberg, a saber, nesse reconhecimento da desproporção entre sua vida e a existência do mundo, o ser humano se torna consciente do quanto é incabível defender concepções universalistas, e uma história do progresso, tendo em vista que: cada época

constrói para si sua compreensão do mundo, partindo do mundo que constitui essa realidade, do aparato material e intelectual que se tem nesse determinado contexto. Nesse sentido, o ser que se dá historicamente, tem que reconhecer que esse é o limite do seu mundo. A historicidade se apresenta, então, como uma oposição a qualquer tentativa frustrante de infinitude do ser humano, lançando-o à existência que se dá no mundo.

A história da ciência<sup>80</sup> ilustra essa historicidade que constitui o humano. Segundo Blumenberg (2011, p. 142) “se olharmos a história das ciências, não parece que houve alguma vez uma conquista teórica importante sem a renúncia a uma pretensão que até esse momento se tinha considerado irrenunciável”<sup>81</sup>. Neste caso, continua ele, as ciências modernas só conseguiram alcançar um alto grau de desenvolvimento, e cada dia buscam esse aperfeiçoamento, porque renunciaram à velha pergunta do “por quê”, contentando-se em perguntar pelo “como”. Isso implica em considerar a historicidade da ciência. O “como” aponta para a historicidade de quem investiga, uma vez que parte da realidade do investigador. Por isso, cada época é legítima em si mesma, tendo um aparato conceitual e tecnológico próprios.

Para Blumenberg a existência é essa situação em que o ser humano é uma existência lançada, de tal modo que a historicidade é uma falta de controle sobre a existência. Com isso, Blumenberg não afirma uma relativização da história, mas pensa sua essência a partir do ser humano. Isso é diferente de afirmar uma história que tem como essência seu desenvolvimento progressivo que contrasta com as possibilidades com as quais o ser humano concreto experimenta sua existência. Uma essência da história que a transcende é o que garante entendê-

---

<sup>80</sup> Considera-se aqui, como exemplo, a história da ciência, mas deve estar claro que também a história da filosofia aponta para essa historicidade. Em *Teoria del mundo de la vida* (2013b, p. 130 -1) Blumenberg afirma: “O que interessa ao pensamento filosófico não é tanto com quem começa a filosofia (por exemplo, com o assombro, com as perguntas pelas causas últimas, com a tematização dos fenômenos naturais, com o conceito de ‘ser’), mas que nesta questão a filosofia se enfrenta com a contingência de sua própria existência histórica; pode haver filosofia tanto como poderia não havê-la? Antes se tinha tentado responder a tal pergunta apelando à natureza humana, como fez Aristóteles para a tradição com o primeiro enunciado da *Metafísica*: todos os seres humanos aspiram, por natureza, ao conhecimento. Mas mesmo se isso fosse tão certo como disse ali, a natureza humana por sua vez não é mais que um fato; se essa natureza tivesse uma construção um pouco distinta, poderia administrá-la sem pensamento filosófico. Ao contrário, tem que partir inclusive de que a filosofia não coincide com toda a existência da espécie humana na natureza”.

Texto original: “Lo que le interesa al pensamiento filosófico no es tanto con qué comienza la filosofía (por ejemplo, con el asombro, con la pregunta por las causas últimas, con la tematización de los fenómenos naturales, con el concepto del “es”), sino que en esta cuestión la filosofía se enfrenta con la contingencia de su propia existencia histórica; ¿Puede haber filosofía tanto como podría no haberla? Antes se hubiera intentado responder a tal pregunta apelando a la naturaleza humana, como lo hizo Aristóteles para la tradición con el primer enunciado de la *Metafísica*: todos los seres humanos aspiran por naturaleza al conocimiento. Pero aun si esto fuera tan cierto como dice allí, la naturaleza humana a su vez no es más que un hecho; si esa naturaleza tuviera una construcción un poco distinta, podría arreglárselas sin pensamiento filosófico. Al contrario; hay que partir incluso de que la filosofía no coincide con toda la existencia de la especie humana en la naturaleza”.

<sup>81</sup> Texto original: “Si miramos la historia de las ciencias, no parece que haya habido alguna vez un logro teórico importante sin la renúncia a una pretensión que hasta esse momento se había considerado irrenunciable” (BLUMENBERG, 2011, p. 142).

la como repetições e superposições. Ou seja, a secularização só faz sentido num entendimento da história como um processo progressivo de acontecimentos que releem tempos distintos. Mas não é possível essa extemporaneidade tendo em vista que cada época resulta seu modo de habitar o mundo, de compreendê-lo e interpretá-lo. Isso implica na legitimidade de cada momento histórico. Nesse ponto Blumenberg se opõe a Löwith e sua proposta de compreensão da história a partir de uma consciência linear. Segundo o filósofo de Lübeck (2008, p. 37) “não se podem estabelecer afirmações a priori sobre se há ou não na história constantes substanciais; somente se pode dizer que a situação do conhecimento do historiador não poderia ver-se otimizado por meio dessa quantidade de elementos históricos tão estáveis”<sup>82</sup>. Diante dessa instabilidade que marca a própria existência humana é que se pode afirmar a particularidade de cada época, contra uma visão que desconsidera a existência de umbrais que rompem com a própria concepção de secularização.

### 3.1.3 O conceito de época e suas particularidades

Em *La legitimación de la Idade Moderna* (2008) Blumenberg se atém a uma história do conceito de época, analisando seu desenvolvimento no transcorrer histórico, sua importância para a compreensão da modernidade e, posteriormente, apontando o papel de Nicolau de Cusa e Giordano Bruno para a travessia do umbral da época medieval para a moderna. É desejo de Blumenberg mostrar o quanto é difícil demarcar limites daquilo que inaugura uma nova época. Assegurar, historicamente, essa mudança não seria possível. O que se sabe é que determinados acontecimentos e fatos fazem épocas, e por vezes, esse superdimensionamento de acontecimentos e personalidades parece encerrar todo um contexto histórico de desenvolvimento do pensamento (BLUMENBERG, 2008, p. 453). No historicismo, se vê uma exacerbada valorização desse termo, que se colocava como um elemento de coesão. Segundo Grondin, em *Introdução à hermenêutica filosófica* (1999, p. 135), “para o século 19, esse todo coerente encontrou sua concreção no contexto histórico da respectiva época. A doutrina básica do que, desde então, é chamado de historicismo e, correlatamente, de relativismo, é a de que qualquer manifestação individual deve ser concebida a partir do contexto de sua época”. Isto é, cada época deve ser interpretada a partir de seu tempo, e não com conceitos e ideias que

---

<sup>82</sup> Texto original: “No se pueden establecer afirmaciones a priori sobre si en la historia hay o no constantes substanciales; sólo se puede decir que la situación del conocimiento del historiador no podía verse optimizado por medio de esa cantidad de elementos históricos tan estables” (BLUMENBERG, 2008, p. 37).

ultrapassam esse momento. E isso quer dizer que, “se cada época deve ser explicada por si mesma, isso também deve valer para a nossa” (GRONDIN, 1999, p. 136).

Sendo assim, Blumenberg pode afirmar a legitimidade de uma época em relação às demais; sobretudo, apontar aquilo que dá legitimidade à modernidade. A própria modernidade, segundo ele, entende época como a individuação de um período histórico. Dessa maneira, o filósofo estrutura a argumentação de sua tese de que a secularização não pode ser a essência da história. De acordo com ele,

a individualização dos períodos de tempo históricos como unidades complexas de acontecimentos e efeitos, a preferência que se mostra, antes que pelas ações, pelas situações, e pelas configurações do que pelas figuras dão uma reviravolta na historiografia moderna, à genuína relação existente no conceito de época: o acontecimento se converteria numa magnitude histórica pela situação que suscita e determina<sup>83</sup>(BLUMENBERG, 2008, p. 457).

Desse modo, os fatos que marcam o início de uma época se tornam os divisores de água e permitem a comparação de uma época com outra. Contudo, não se pode confundir tais fatos com uma escolha subjetiva, ou seja, não se trata de eleger uma época a partir do ponto de vista de um espectador. O importante nessa demarcação a partir de um fato não é o fato em si, mas colocá-lo como um ponto, no tempo, que separa períodos de tempo, isto é, como determinado estado de coisas (BLUMENBERG, 2008, p. 459). Essas marcas temporais vinculadas ao conceito de época indicam um conjunto de ações claras que levaram às mudanças nesses estados de coisas. A partir dessa concepção é que Blumenberg pode eleger Nicolau de Cusa e Bruno como personalidades que levaram ao despertar da época moderna. Não foram eles os inauguradores desse momento, diz Blumenberg, porque não tiveram a coragem de levar a cabo suas investigações, sobretudo, porque se encontravam num contexto de forte rigor teológico e domínio religioso.

Nesse sentido, afirma o autor, a modernidade surge consciente de sua autenticidade, de sua separação decidida com relação ao passado, e nenhuma outra época teria arrogado para si esse princípio (BLUMENBERG, 2008, p. 460). Basta ver a Idade Média e sua imbrincada relação com a Idade Clássica. Surge então a seguinte questão: não teria a modernidade sua gênese no Renascimento? Como foi visto no início desse capítulo, para o autor, a Modernidade

---

<sup>83</sup> Texto original: “La individualización de los períodos de tiempo históricos como unidades complejas de acontecimientos y efectos, la preferéncia que se muestra, antes que por las acciones, por las situaciones, y por las configuraciones antes que por las figuras dan un vuelco, en la historiografía moderna, a la genuína relación existente en el concepto de época: el acontecimiento se convertiría en una magnitud histórica por la situación que suscita y determina” (BLUMENBERG, 2008, p. 457).

não nasceu desse Renascimento e seu resgate das concepções clássicas, mas nos feitos científicos de Copérnico, por exemplo. Mais que se restringir aos feitos científicos, a época moderna inaugurada por Copérnico é o momento em que não faz mais sentido ao ser humano estar à mercê de um absoluto que confere a ele a salvação; isto é, não pode o ser humano assumir uma postura acrítica e irrefletida, como que esperando a salvação proceder única e estritamente da vontade de Deus, sem nenhuma atuação ou esforço seu. No protestantismo moderno, por exemplo, há uma valorização do papel do ser humano que assume conscientemente seu papel no esforço de conquistar a salvação. Segundo Cantón (2004, p. 13) “o estudo da época da existência que não dispõe de si mesma, que carece de controle das condições de sua existência e que tem de elaborar ela mesma as ‘respostas’ às perguntas fundamentais, é feito de acordo com a ideia de ciência natural”<sup>84</sup>. Essas respostas dadas pela ciência visam o conhecimento do mundo e do ser humano, e apontam, sobretudo, problemas a serem resolvidos.

Nessa lógica, uma época, como a modernidade, não é inaugurada pela solução de enigmas e pelas respostas acerca de determinados fatos. Antes, a transformação de certezas em problemas, não em soluções, é que garante a mudança de época. Mas como realizar uma mudança de época, como quer Blumenberg, quando ele mesmo toma como influenciadores da modernidade filósofos que estão no contexto medieval? De acordo com ele, tem que se considerar, mesmo nesse contexto de mudança de época, “que o novo na história não pode ser qualquer coisa, senão que está sujeito ao rigor de um conjunto de expectativas e necessidades já dadas de antemão, é a condição para que nós possamos ter um conhecimento da história”(BLUMENBERG, 2008, p. 464)<sup>85</sup>. Novamente tem-se que lembrar que não se trata de um substancialismo histórico ou a defesa das verdades eternas da metafísica, uma vez que há mudança nos conteúdos, quando da resposta das perguntas que permanecem.

Segundo o autor, “as condições que se dão no começo da Idade Moderna poderiam ser únicas. E, de fato, o são” (BLUMENBERG, 2008, p. 465). Isso faz com que as respostas dadas às questões já levantadas pela Idade Média encontrem uma configuração distinta do sistema medieval. Mais uma vez, como ilustração dessa situação, Blumenberg destaca os feitos de Nicolau de Cusa e Giordano Bruno. Para o filósofo de Lübeck, o Cusano foi responsável por “toda uma construção especulativa a partir dos atributos da divindade; mas já não com a

---

<sup>84</sup> Texto original: “El estudio de la época de la existencia que no dispone de sí misma, que carece de control de las condiciones de su existencia y que ha de elaborar ella misma las ‘respuestas’ a las preguntas fundamentales, se realiza al hilo de la idea de ciencia natural” (CANTÓN, 2004, p. 13).

<sup>85</sup> Texto original: “Lo nuevo en la historia no puede ser cualquier cosa, sino que está sujeto al rigor de un conjunto de expectativas y necesidades ya dadas de antemano es la condición para que nosotros podamos tener un conocimiento de la historia”(BLUMENBERG, 2008, p. 464).

sensação plena de seguir estando imerso na Escolástica, senão com a preocupação por sua queda” (BLUMENBERG, 2008, p. 473)<sup>86</sup>. Nessa lógica, Nicolau não era mais um escolástico pleno, porque atribuiu à especulação científica que começava a se desenvolver, um caráter divino. Segundo Blumenberg, não fosse Nicolau de Cusa um príncipe da Igreja, sua figura fronteira de épocas não teria conseguido enraizar novos pensamentos, nem mesmo, tornar possível a incipiente Idade Moderna. Essa afirmação não é contraditória com relação à sua proposta de uma história epocal que valoriza a novidade frente ao que passou. O autor aponta um elemento de continuidade. Nicolau dá um passo à frente dos escolásticos, mas não consegue escapar desse contexto medieval, ficando a ele restrito enquanto horizonte de possibilidade<sup>87</sup>.

Nicolau de Cusa permite o encaixe da modernidade com a época medieval uma vez que ele se torna imune das censuras de ter abandonado as concepções medievais em troca da novidade. A modernidade de Nicolau permite o acesso à legitimação da Idade Moderna. Nesse sentido, o Cusano ajuda a entender a diferença entre história e época: partindo de Blumenberg “a época seria um compêndio de todas as interferências de ações em relação ao feito por elas” (BLUMENBERG, 2008, p. 475)<sup>88</sup>. Com isso, o autor quer dizer que a história é feita pelo ser humano, mas a época não. A história resulta da ação de certos indivíduos; a época, contudo, resulta dos efeitos dessa historicidade. Desse modo, Nicolau de Cusa não fez época nem mesmo fundou uma, mas influenciou, através de sua postura investigativa, a reforma copernicana. Nicolau não é ainda moderno, é um precopernicano. Para o Cusano, o mundo é uma autolimitação de Deus. Em suas obras, diz Blumenberg (2008), Nicolau trabalhou arduamente a existência do mundo medieval. Em seu sistema o autor tentava responder às perguntas ainda não formuladas pela Idade Média. Mesmo não havendo elaborado tais questões, Blumenberg entende Nicolau como aquele que deu respostas cujas perguntas seriam projetadas à frente. Por isso o autor de *The Genesis of the Copernican World* (1987) caracteriza Nicolau como um

---

<sup>86</sup> Texto original: “Toda una construcción especulativa a partir de los atributos de la divinidad; pero ya no con la sensación plena de seguir estando inmerso en la Escolástica, sino con la preocupación por su caída” (BLUMENBERG, 2008, p. 473).

<sup>87</sup> Entende-se aqui horizonte de possibilidade como aquela condição de realidade em que o ser humano se insere e interpreta o mundo. Em *Verdade e Método* (1997), Gadamer (1997, p. 373) afirma, sob a luz do conceito de intencionalidade de Husserl, que “um horizonte não é uma fronteira rígida, mas algo que se desloca com a pessoa e que convida a que se continue penetrando. Dessa maneira, à intencionalidade-horizonte, que constitui a unidade da corrente vivencial, corresponde uma intencionalidade-horizonte igualmente abrangente por parte dos objetos. Pois tudo o que está dado como ente está dado como mundo, e leva consigo o horizonte do mundo”. E continua: “Esse horizonte do mundo é pressuposto também em toda ciência e que, por isso, é mais originário do que elas. Como fenômeno de horizonte, este ‘mundo’ está essencialmente vinculado à subjetividade, e essa vinculação significa, ao mesmo tempo, que ‘tem seu ser na corrente do ‘cada vez em cada caso’” (*Jeweiligkeit*)” (GADAMER, 1997, p. 375).

<sup>88</sup> Texto original: “La época sería un compendio de todas las interferencias de acciones respecto a lo hecho por ellas” (BLUMENBERG, 2008, p. 475).

pensador audaz, uma vez que promoveu transformações num momento em que era forte o pensamento conservador.

Dessa maneira, o Cusano se mostra inserido na problemática medieval e como conhecedor do contexto que se insere, usa da questão referente à antropologização do pensamento tentando estabelecer uma relação entre natureza, história e ser humano sem desconsiderar o caráter teocêntrico que perpassa as investigações medievais e que levanta certa desconfiança com relação à racionalidade do pensamento medieval. Essa tentativa de inserção do ser humano na questão do conhecimento medieval é bem ilustrado por Buber (1949, p. 30) em *¿Qué es el hombre?* (1949)[Quem é o homem?], ao dizer que para Nicolau de Cusa “Deus pode criar tudo, nós podemos conhecer tudo e o podemos porque também nós levamos tudo potencialmente em nós”<sup>89</sup>. Para Blumenberg, Nicolau tenta unir os aspectos antropocêntricos e teocêntricos da teologia e o faz para salvar a Idade Média. Na *douta ignorância* de Nicolau, tem-se uma tentativa de salvar a proposta de transcendência sem, contudo, recusar o papel da imanência nesse processo. A ideia de transcendência da Idade Média tem um caráter filosófico-platônico: o transcendente está numa outra dimensão espacial. A metafísica transforma essa transcendência de uma horizontalidade como processo histórico em algo vertical. Ao conceber a transcendência como algo vertical, se tem como resultado o fato de que transcender é alcançar quase um ponto místico onde se atinge o inteligível abandonando as representações sensíveis.

Em relação à mística platonizante que mostra Deus como o totalmente outro, Nicolau, mais que se contrapor, sobrepõe outra concepção. O autor aponta a *douta ignorância* como solução, isto é, quanto mais sábio é o ser humano, melhor discernimento tem do que pode ou não saber. A razão reconhece que o seu criador é maior e mais perfeito que ela e, por isso, ela nunca se satisfaz, ela sabe que em Deus, como diz Buber (1949, p. 30), as coisas se encontram como arquétipos enquanto que no ser humano elas se dão como relações e valores. Para Blumenberg (2008, p. 483), “se insinua aqui que o pensamento da imagem de Deus, que é necessariamente a concepção fundamental de toda antropologia teológica, permite acoplar ou seja, exige acoplar – de forma contínua o incremento da transcendência com um aumento da própria imanência”<sup>90</sup>. Desse modo, o Cusano aponta que na medida em que o ser humano se reconhece como imagem e semelhança do divino é que se apercebe diferente desse Deus que é inalcançável à racionalidade humana. A *douta ignorância* não é uma recusa de saber, mas

<sup>89</sup> Texto original: “Dios puede crearlo todo, nosotros podemos conocerlo todo y lo podemos porque también nosotros lo llevamos todo potencialmente en nosotros.”(BUBER, 1949, p. 30).

<sup>90</sup> Texto original: “Se insinua aqui que el pensamiento de la imagen de Dios, que es necesariamente la concepción fundamental de toda antropología teológica, permite acoplar – es más, exige acoplar – de forma continua el incremento de la transcendencia con un aumento de la propia inmanencia” (BLUMENBERG, 2008, p. 483).



resultada da sondagem que a razão faz de si mesma, isto é, ela é uma ignorância crítica acerca do mundo e das coisas. Dessa maneira, ela se apresenta não como uma finalidade, mas como um princípio que direciona o humano para aquilo que ainda é necessário conhecer. Para Blumenberg, a *douta ignorância* de Nicolau não tinha como meta estagnar o conhecimento, mas mostrar que não se tem sistemas definitivos e consolidados como queria afirmar a Idade Média. A ignorância aqui é um impulso de época. De acordo com Blumenberg (2008), não era do interesse de Nicolau de Cusa provocar a destruição da ciência, mas enfrentar com os supostos escolásticos a estagnação. Há uma demonstração de que o caminho do conhecimento é infinito, resultando disso, uma atrevida antecipação da Idade Moderna. E isso é confirmado por Buber ao dizer que “é certo que o Cusano nos fala da infinitude espacial e temporal do mundo, arrebatando-lhe assim à terra sua categoria de centro e destruindo mentalmente o esquema medieval” (BUBER, 1949, p. 31)<sup>91</sup>.

A *douta ignorância* é como o saber de um vidente que ao ter que contestar que nada sabe sobre a claridade do sol, tem que saber sua ignorância (BLUMENBERG, 2008, p. 494). Desse modo, a *douta ignorância* é um método que aponta as incapacidades do ser humano, na medida em que enfatiza a necessidade de se buscar conhecer sempre mais. Trata-se de um método que exige seguir um processo que orienta a busca pelo conhecimento, e a ciência moderna herda essa orientação. Para Blumenberg (2008, p. 495), “a ideia Moderna de ciência também se converterá num compêndio de orientações. Também nela é um elemento essencial o saber do não-saber; claro que menos o saber *que* não se sabe nada que um saber *quê* é o que não se sabe, e inclusive não *se pode saber*, e, essencialmente, que não se *necessita* saber”<sup>92</sup>. A *douta ignorância* mantém uma relação de infinitude com o transcendente, uma vez que não permite encerrá-lo em verdades absolutas. A consciência da ignorância não pode ser um ceticismo dogmático, mas se manifesta como possibilidade de explorar o desconhecido. Nesse sentido, Nicolau influencia Copérnico, diz Blumenberg (2008), porque sua proposta da *douta ignorância* promove um desassossego que abre o ser humano a novas dimensões de investigação. Contudo, não foi esse o início, de fato, da reforma astronômica. A *douta ignorância* como método aponta para a falta de exatidão, evidenciando o fato de que a realidade

<sup>91</sup> “Ciertamente que el Cusano nos habla de la infinidad espacial y temporal del mundo, arrebatándole así a la tierra su categoría de centro y destruyendo mentalmente el esquema medieval” (BUBER, 1949, p. 31).

<sup>92</sup> Texto original: “La idea moderna de ciencia se convertirá en un compendio de orientaciones así. También en ella es un elemento esencial el saber del no-saber; claro que menos el saber *que* no se sabe nada que un saber *qué* es lo que no se sabe, e incluso no *se puede saber*, y, esencialmente, que no se *necesita* saber” (BLUMENBERG, 2008, p. 495).

não é divina. A inexatidão aparece também, na arte calculatória do tempo em relação ao movimento dos astros.

Essa inexatidão aponta para uma dimensão infinita da investigação que nunca se esgota. E ainda mais, deixa claro o processo de secularização acontecido no âmbito do desenvolvimento científico que se vê livre das determinações bíblicas e teológicas. Nicolau de Cusa, enfatiza Blumenberg (2008, p. 513), fez do universo infinito e com isso, apontou para a infinitude da experiência cognoscitiva. Desse modo, a subjetividade do sujeito é garantida pela infinitude que se apresenta ao ser humano, e como tal, garante a ele experiências únicas da natureza. Para Blumenberg (2008, p. 518), Nicolau deu grandes contribuições para uma concepção positiva da individualidade e da liberdade do ser humano. Isso aponta para o fato de que o Cusano influenciou Copérnico, sobretudo, ao mostrar que não é a localização espacial do ser humano enquanto centro do universo que lhe dá dignidade, mas porque existe no humano uma autoconsciência de sua capacidade de investigar e de olhar para o universo numa atitude investigativa. Essa liberdade é que o coloca numa posição central. Deus e o ser humano se assemelham na infinitude. Afirma Blumenberg (2008, p. 524): “Uma natureza como a humana dotada de espírito, é, ‘*in potentia infinita*’, sua capacidade de compreensão é ilimitada”<sup>93</sup>. Há com isso uma legítima compreensão do ser humano e de seu papel no mundo. E ainda, decorre que essa capacidade infinita de buscar conhecer a realidade se realiza como um progresso no decorrer do tempo. Desse modo, o progresso – conceito muito caro à modernidade – não pode ser resultado de um processo de secularização da história da salvação, como pretendiam alguns teóricos da modernidade. Segundo Blumenberg (2008, p. 524) “o que ocorreu, melhor, é que a própria especulação teológica tinha suscitado tanto a necessidade como também a vinculação sistemática que tornou possível que se relacionassem as categorias adquiridas na especulação sobre Deus com a representação sobre o homem”<sup>94</sup>. Assim, em Nicolau de Cusa, a encarnação seria o ponto culminante do seu esforço de recuperar a transcendência da divindade mediante a transcendência do ser humano. De acordo com Blumenberg (2008, p. 545),

o momento da encarnação do Filho de Deus realizada em um indivíduo histórico foi, para o Cusano, o ponto culminante de sua especulação metafísica e, ao mesmo tempo, de seus esforços por recuperar a transcendência da divindade mediante a transcendência do homem – em comunhão com aquela

<sup>93</sup> Texto original: “Una naturaliza como la humana dotada de espíritu, es, ‘*in potentia infinita*’, su capacidad de comprensión es ilimitada” (BLUMENBERG, 2008, p. 524).

<sup>94</sup> Texto original: “Lo que ocurrió, más bien, es que la propia especulación teológica había suscitado tanto la necesidad como también la vinculación sistemática que hizo posible que se relacionasen las categorías adquiridas en la especulación sobre Dios con la representación sobre el hombre”(BLUMENBERG, 2008, p. 524).

– e incluir o universo, graças à sua representação na figura de um homem, em um único homem individual, no processo de autorreflexão da divindade<sup>95</sup>.

Tem-se aí a justificativa da singularidade do ser humano a partir da encarnação de Deus e de seu habitar o universo que, inclusive, garante a ele ser sujeito de possibilidades. Disso supõe que a possibilidade sempre aberta a ele, por causa de sua infinitude semelhante a Deus, resulta na concepção de progresso que depois será entendido de um modo distinto pela modernidade. Não se trata de entender essa concepção como uma continuidade histórica, ou nos termos de Vattimo, como uma *Verwindung* ou enfraquecimento do termo.

Mas não é somente Nicolau de Cusa uma figura a se destacar. Blumenberg, após dedicar longo capítulo ao pensamento do Cusano, se põe a investigar as contribuições indispensáveis de Giordano Bruno para a concepção da modernidade enquanto época. É importante destacar que Giordano é posterior a Copérnico, e sua condenação pela Inquisição, de acordo com Blumenberg, resulta da crítica que Giordano faz à ideia de Nicolau de que uma pessoa, como Cristo, através da encarnação, seria responsável por esgotar as possibilidades e a infinitude da divindade no mundo. Desse modo, contrário a tantas hipóteses sobre a condenação imposta pela Inquisição à Giordano, Blumenberg defende que ele não foi um mártir do copernicanismo<sup>96</sup>, embora tenha levado às últimas consequências a proposta de Copérnico. Segundo Blumenberg (1987, p. 354), “com Giordano Bruno, a ‘imensidão’ que Copérnico teve que admitir se tornou ‘infinito’. O que se pretendia como uma objeção ao heliocentrismo é estabelecido como o que a reforma realmente possibilita demonstrar”. Nessa lógica, quando aponta para a imensidão do universo, a revolução copernicana pôs fim àquela concepção metafísica de centro organizador. “A eliminação da ilusão da existência de um ponto central também no tempo e na história seria uma consequência da teoria copernicana, mas que a transcende e radicaliza” (BLUMENBERG, 2008, p. 548)<sup>97</sup>. Essa imensidão, que em Bruno se torna infinito, lança luz sobre a constante carência do ser humano diante das possibilidades sempre abertas pelo infinito a se conhecer. Para Blumenberg (2008), esse pressentimento do obscuro campo de possibilidades que se

---

<sup>95</sup> Texto original: “El momento de la encarnación del Hijo de Dios realizada en un individuo histórico fue, para el Cusano, el punto culminante de su especulación metafísica y, al mismo tiempo, de su esfuerzos por recuperar la transcendencia de la divindade mediante la transcendencia del hombre – en comunión con aquélla – e incluir al universo, gracias a su representación en la figura de un hombre, en un único hombre individual, en el proceso de autorreflexión de la divindade” (BLUMENBERG, 2008, p. 545).

<sup>96</sup> Essa tese é defendida por Blumenberg no quinto capítulo da obra *The Genesis of the Copernican World* (1987) intitulado: *Not a Martyr for Copernicanism: Giordano Bruno*.

<sup>97</sup> Texto original: “La eliminación de la ilusión de la existencia de un punto central también en el tiempo y en la historia sería una consecuencia de la teoría copernicana, pero que la transcende y radicaliza” (BLUMENBERG, 2008, p. 548).

encontra diante do ser humano é um indício da Idade Moderna, determinando o impulso cada vez mais crescente do ser humano em direção à curiosidade.

Em *Antropologia Filosófica* (1977), Cassirer disserta sobre a diferença do infinito de Giordano Bruno com o infinito da filosofia clássica. Segundo o autor, Giordano Bruno foi o primeiro a defender a nova cosmologia de Copérnico, que posteriormente seria adotada pela metafísica moderna. Contudo, continua Cassirer (1977, p. 35-36), o que caracteriza a filosofia de Bruno é a mudança de sentido do termo infinito que dela resulta.

No pensamento clássico grego o infinito é um conceito negativo, é o que não tem limites ou o indeterminado. Sem limites nem forma, é, portanto, inacessível à razão humana, que vive no domínio das formas e nada mais compreende senão formas. Nesse sentido, o finito e o infinito, são, segundo declara Platão no *Filebo*, os dois princípios fundamentais que se opõem necessariamente. Na doutrina de Bruno o infinito já não significa uma simples negação ou limitação. Pelo contrário, significa a incomensurável e inexaurível abundância de realidade e o poder ilimitado do intelecto humano. É neste sentido que Bruno compreende e interpreta a doutrina de Copérnico. A seu ver, foi esta doutrina o primeiro passo decisivo no sentido da autolibertação do homem.

O infinito de Giordano aponta para o fato de que o tempo não se limita a ser uma continuidade progressiva de um repertório de fatos, mas é a condição de possibilidade de transcendência do ser humano que, superando os limites de seu tempo, consegue se projetar. Nesta lógica, o ser humano não é prisioneiro do mundo, mas vive na liberdade. Dessa forma, “o universo infinito não impõe limites à razão humana; ao contrário, é o seu grande incentivo. O intelecto humano toma consciência da própria infinidade medindo seus poderes pelo universo infinito” (CASSIRER, 1977, p. 36). Mais uma vez, o ser humano se vê diante da discrepância entre o tempo da vida e o tempo do mundo, tornando-o consciente de que o lugar e tempo que ele ocupa é somente um espaço e tempo ínfimo diante da grandeza do universo.

Decorre disso que a ideia de centro é precária, porque limita o ser humano especialmente, e por conseguinte, enganosa intelectualmente. Um ponto de vista absoluto seria enganoso, e o que existe, de fato, é a pluralidade de pontos de vista. Nessa lógica é possível entender a crítica do Nolano à centralidade do mistério da encarnação de Cristo como o esgotar das possibilidades do divino na terra. Giordano Bruno não podia negar a encarnação de Deus como um acontecimento. Se o fizesse, estaria se privando de um ponto de referência em que faz oposição, contudo, não dá a esse fato um lugar de centralidade para não cair no erro de singularizar determinado acontecimento histórico. É salutar aqui questionar a importância que Vattimo dá à encarnação, colocando-a como ponto central da compreensão da história da

salvação: não seria essa atitude resquício de um modo de pensar metafísico? Escolher um princípio a partir do qual se entende o acontecimento histórico? Mesmo sendo tal princípio, como quer Vattimo, um enfraquecimento de Deus, não seria ele ainda metafísico?

Giordano Bruno não é um defensor de um acontecimento histórico como instante de afirmação de uma época porque não queria reafirmar os pressupostos medievais. Por isso, sua concepção de história tende a ser um questionamento à ideia de “novo começo”. O tempo histórico não é o que se acumulou de experiências empíricas, mas a condição de possibilidade que põe o ser humano olhando para o além de si mesmo, fazendo da humanidade portadora de um método que permite ampliar o conhecimento e a empurra para o futuro. Diante disso, resta levantar a seguinte questão: sendo o cristianismo, assim como a modernidade, afirmador de um princípio metafísico do surgimento da história, isto é, a encarnação marca esse processo histórico (metafísico) de inauguração de época e rompimento com o passado, como a pós-modernidade pode garantir a possibilidade do cristianismo e não ser moderna, ou melhor, ser cristã e não ser metafísica? Se a história da salvação, como quer Vattimo, ainda se encontra em curso, como permitir uma época de eterno retorno que não se submete ao princípio temporal de progresso do cristianismo? Diante disso, o que escolher? Não se vive o tempo, aponta Blumenberg, como momentos independentes, mas tem-se que reconhecer que o transcorrer da história aponta para uma partilha entre aqueles que vivem o presente e aqueles que nos deixaram seu legado. Há uma conexão de experiências e não rupturas que marcam novas temporalidades. Assim, “o tempo não deveria, pois transcorrer e dissipar-se como algo dado, mas que teria que ser vivido como história, como uma tradição consciente que compartilham igualmente os que vem depois e seus predecessores” (BLUMENBERG, 2008, p. 552)<sup>98</sup>, capaz de fazer o ser humano perceber a pequenez do horizonte que se insere, diante do infinito que se lhe apresenta.

Todavia, essa pequenez não é um menosprezo do humano. Ao contrário, como diz Marquard, a filosofia de Blumenberg busca afirmar a vitalidade do ser humano no rebaixamento dos absolutos que sufocam a vida. Nesse sentido, a modernidade tem como princípio proteger o ser humano “do ‘absolutismo teológico’ de um Deus demasiado onipotente mediante a invenção de uma cultura da autoconservação e a autoafirmação, e de uma cultura cheia de curiosidade científica que são próprias da modernidade” (MARQUARD, 2001, p. 113)<sup>99</sup>.

---

<sup>98</sup> Texto original: “El tiempo no debería, pues, transcurrir y disiparse como algo dado, sino que tendría que ser vivido como historia, como una tradición consciente que comparten igualmente los que vienen después y sus predecesores” (BLUMENBERG, 2008, p. 552).

<sup>99</sup> Texto original: “Del oabsolutismo teológico’ de un Dios demasiado onipotente mediante la invención de una cultura de la autoconservación y la autoafirmación, y de una cultura llena de curiosidad científica que son propias de la modernidad” (MARQUARD, 2001, p. 113).

Blumenberg enfatiza esse distanciamento dos absolutismos e a conseqüente valorização do papel do ser humano frente ao mundo ao dizer que “Giordano Bruno ensina à sua época que o novo aspecto de um cosmos incomensurável, que se derivava do abandono do geocentrismo, não tinha porque traduzir-se na decepcionante assunção da pequenez e ninharia do homem em comparação com ele” (BLUMENBERG, 2008, p. 559)<sup>100</sup>. Ao caracterizar o universo como infinito, Giordano faz oposição à representação medieval de um universo insignificante diante da potência absoluta. A auto realização da onipotência de Deus seria o mundo infinito, tendo em vista que a finitude é uma diminuição da bondade e poder divino. Por isso, afirma Blumenberg, Giordano Bruno defende que “se Deus realmente tivesse pensado a si mesmo - e não este mundo *in nuce*, também na criação somente tinha podido gerar algo semelhante a si mesmo: um universo infinito no lugar do filho” (BLUMENBERG, 2011, p. 104)<sup>101</sup>. Nesse sentido, o mundo não pode resultar de uma revelação divina, porque se assim fosse, estaria pressuposta a possibilidade de poder ocultar e guardar para si essa criação. Na compreensão que Blumenberg tem de Giordano, o mundo não é uma ordem, mas o correlato da impessoalidade de Deus, sendo sua manifestação.

No âmbito antropológico, essa concepção cosmológica de Bruno mostra uma descentralização do ser humano. Segundo Blumenberg (2008, p. 589), em Giordano o humano se potencializa porque é capaz de trabalhar, e nesse sentido, de superar o dado. Disso resulta o progresso, que qualifica a infinitude e aproxima o ser humano da onipotência divina. Decorre que ser imagem e semelhança de Deus não é uma qualificação dada ao ser humano no ato de sua criação, “mas a idealidade de seu futuro, que tem de ir realizando o próprio gênero humano” (BLUMENBERG, 2008, p. 589). O ser humano é, portanto, uma continuidade sempre mutável, responsável pelas mudanças que promove e realiza, não conseguindo esgotar o sentido existencial da humanidade. Nesse aspecto, Giordano e Nicolau se diferem: enquanto Nicolau apresenta Cristo como encarnação de Deus, e por isso, o coroamento de toda a possibilidade da natureza humana, Bruno enfatiza que o ser humano é imagem e semelhança de Deus na medida em que se apresenta como um ser de possibilidades, estando em suas mãos a liberdade de ser tudo à sua maneira. Segundo Blumenberg, Giordano, diferentemente dos pensadores de seu tempo, se atentou para o fato de que as premissas da encarnação de Deus defendidas pelos

---

<sup>100</sup> Texto original: “Giordano Bruno enseña a su época que el nuevo aspecto de un cosmos inconmensurable, que se derivaba del abandono del geocentrismo, no tenía por qué traducirse en la decepcionante Asunción de la pequenez y nadería del hombre en comparación con él”(BLUMENBERG, 2008, p. 559).

<sup>101</sup> Texto original: “Si Dios realmente se hubiera pensado a sí mismo - y no este mundo *in nuce*-, también en la creación sólo habría podido generar algo semejante a sí mismo: un universo infinito en lugar del hijo” (BLUMENBERG, 2011, p. 104).

nominalistas, não deixavam ao ser humano a possibilidade de ser livre, e repetiam, portanto, uma problemática que no âmbito do pensamento filosófico já teria sido superada. Com a firmeza do pensamento de Giordano, Blumenberg sustenta, portanto, que “a história não conhece repetições do mesmo: os ‘renascimentos’ se contradizem com a história” (BLUMENBERG, 2008, p. 593).

Essa compreensão da secularização e da modernidade faz Blumenberg reformular o fundamento de sua concepção filosófica. Nesse sentido, a necessidade de afirmar a modernidade como uma época moderna levará o autor a valorizar a antropologia como a perspectiva de compreensão dos desdobramentos da secularização na modernidade. Desse modo, Blumenberg desenvolve uma crítica ao pensamento ontológico que, para ele, estaria isento do mundo da vida, porque preocupado com o sentido do ser mais que a existência do *Dasein*. Será visto, contudo, que essa crítica não procede no todo, uma vez que a percepção heideggeriana do ser e do *Dasein* é também uma afirmação dos elementos antropológicos constituintes do humano. Partindo disso, será possível entender em que medida o ser humano ocupa seu lugar e desempenha seu papel na sociedade moderna, resultando disso a compreensão de progresso e de ciência da modernidade legítima e secularizada.

### 3.2 A SECULARIZAÇÃO E SUA PROPOSTA DE UMA FILOSOFIA ANTROPOLÓGICA

Nesse segundo ponto ocupa-se da centralidade que Blumenberg dá à antropologia como condição de entendimento dos acontecimentos da modernidade e proposta de um novo modo de fazer filosofia. Sobretudo, Blumenberg entende que a antropologia é condição de superação das formas gnósticas de pensar uma vez que valoriza a humanidade do ser humano. Contudo, para defender esse pressuposto, o autor desenvolve uma crítica à ontologia heideggeriana, que Blumenberg compreende como uma ontologia metafísica porque coloca o *Dasein* como objeto de acesso ao sentido do ser e não como finalidade de sua filosofia. Essa crítica esbarra também numa compreensão antropológica da fenomenologia de Husserl dando condições a uma nova interpretação do ser humano.

#### 3.2.1 Ontologia hermenêutica e antropologia: uma nova leitura de Heidegger

Como citado anteriormente, Blumenberg discorda de Heidegger, principalmente na sua analítica existencial que com a noção de ser-para-a-morte parece querer obter uma resposta à pergunta da finitude humana. É inevitável ao ser humano viver fora de um cosmos, a busca por

sentido o lança, necessariamente, à essa condição, bem como à historicidade. Mas a ontologia aponta para o fato de que o cosmos que até então vinha sendo sustentado pelo pensamento filosófico não se mantém: a realidade, enquanto absoluta e determinista, não envia mensagens ao ser humano sobre como ser feliz. A busca pela felicidade tem que partir dele mesmo. É nesse sentido que a antropologia entra como suporte teórico para a compreensão desse sujeito moderno. Segundo Cantón (2004, p. 11), a existência do ser humano acontece na tensão entre a consciência da finitude, chamado por Heidegger de “*Inständigkeit*– e a necessidade de um cosmos – *Gegenständigkeit*–, mas algo construído pelo mesmo homem, o mundo humano ou mundo da cultura”<sup>102</sup>. Desse modo, a ontologia hermenêutica responsável por considerar o ser humano em sua historicidade tem que se somar à antropologia para a compreensão da facticidade humana levando em conta a dimensão concreta da existência. Trata-se, portanto, de entender a existência humana a partir de um princípio que lhe é interior. Para Blumenberg, a filosofia de Heidegger é ainda gnóstica, porque teria se apegado, demasiadamente a promover uma analítica do ser, a partir de um ponto de vista externo ao mundo. Tem que se considerar aqui, no entanto, os limites dessa interpretação blumenberguiana, afinal, em *Ser e Tempo* Heidegger (2005, p. 204-211) afirma o modo de o *Dasein* lidar com a realidade a partir de sua inserção nela, e não de um ponto de vista a ela externo. De modo que o *Dasein* compreende e é compreendido na aproximação com os entes, circunscrito a esse mundo da vida. Decorre daí que a crítica blumenberguiana de que o *Dasein* não seja o objeto principal da filosofia de Heidegger (BLUMENBERG, 2011, p. 11) parece limitada. Todavia, para Blumenberg, enquanto Husserl apontava a temporalidade como proveniente da consciência, em Heidegger o tempo também não pertence ao ser humano, mas ao ser, “ainda que o ser humano fosse absolutamente o único que pudesse ‘entender’ como pertence o tempo ao ser” (BLUMENBERG, 2011, p. 35)<sup>103</sup>.

Contudo, essa proibição da antropologia na fenomenologia, segundo Blumenberg (2011, p. 47), é mais branda em Heidegger que em Husserl porque naquele ainda aparece uma analítica do *Dasein* em função da pergunta pelo ser. Para Blumenberg essa desvalorização da humanidade do humano que deve ser superada se apresenta em Heidegger na forma de uma antinomia tendo em vista que o *Dasein* estruturado em referência ao cuidado e, portanto, em referência a si mesmo e sua existência, é constantemente posto de lado quando se coloca a

<sup>102</sup> Texto original: “*Inständigkeit*– y la necesidad de un cosmos – *Gegenständigkeit*–, pero uno construido por el mismo hombre, el mundo humano o mundo de la cultura”(CANTÓN, 2004, p. 11).

<sup>103</sup> Texto original: “Aunque el ser humano fuera absolutamente el único que pudiese ‘entender’ cómo pertenece el tiempo al ser” (BLUMENBERG, 2011, p. 35).



pergunta pela questão do ser. Nesse sentido, afirma Blumenberg, a contradição se encontra no fato de que “a definição constante do *Dasein* como cuidado, donde o que lhe importa é seu ser, é precisamente a exclusão de seu interesse pela pergunta pelo sentido do ser” (BLUMENBERG, 2011, p. 153)<sup>104</sup>. Essa contradição ganha força, diz o autor, quando se percebe que o analisado e o que analisa são uma mesma coisa, contudo, ao desempenhar um papel, exclui-se a facticidade do outro. Isto é, o *Dasein* do cuidado, quando entendido desse modo, deve excluir a possibilidade do *Dasein* que se coloca a investigar sobre o ser, tendo em vista que, enquanto importa ao *Dasein* seu ser, não lhe resta alternativa para se ocupar com o ser (BLUMENBERG, 2011, p. 155). Diante disso, Blumenberg faz a escolha pelo ser humano afirmando que a pergunta pelo sentido do ser não é uma questão central para a filosofia que deve se ocupar, antes, da questão do cuidado e da cotidianidade.

Todavia, Blumenberg reconhece a importância da leitura de Heidegger acerca do tempo. Segundo Cantón em *Blumenberg versus Heidegger: la metaforología como destino del análisis existencial* (2005) [Blumenberg versus Heidegger: a metaforologia como destino da análise existencial], Heidegger seria o responsável em valorizar a temporalidade, opostamente a Husserl, que ao buscar a essência dos fenômenos, desconsidera a historicidade dos fatos. Nesse sentido, afirma Cantón, a filosofia heideggeriana surge na tentativa de fazer jus à temporalidade que a fenomenologia de Husserl havia esquecido. Disso decorre que “o fenômeno originário é, para Heidegger, a existência concreta, que não pode revelar-se na objetivação teórica que prescinde dela – caso da redução fenomenológica –, mas na intuição que a vida tem de si mesma” (CANTÓN, 2005, p. 728)<sup>105</sup>. Husserl concebe a história de maneira atemporal, uma vez que a mudança temporal não permite o acesso último e definitivo ao sentido da história. Enquanto a temporalidade do sujeito, em Husserl, está atrelada ao sujeito transcendental que não consegue irromper essa temporalidade na evidência, uma vez que permanece presa à consciência do sujeito, Blumenberg e Heidegger apontam que essa temporalidade não é intrínseca ao ser humano, no sentido de ser algo que está unicamente em sua consciência, mas é fato, vivência, mundo.

Nesse sentido é que a antropologia vem se somar à fenomenologia para superar seu cartesianismo. De acordo com Blumenberg (2011), por não considerar a mutabilidade e instabilidade do ser humano é que a fenomenologia de Husserl não admite a antropologia. Ou

<sup>104</sup> Texto original: “La definición constante del *Dasein* como cuidado, donde lo que le importa es su ser, es precisamente la exclusión de su interés por la pregunta por el sentido del ser” (BLUMENBERG, 2011, p. 153).

<sup>105</sup> Texto original: “El fenómeno originario es, para Heidegger, la existencia concreta, que no puede revelarse en la objetivación teórica que prescinde de ella —caso de la reducción fenomenológica—, sino en la intuición que la vida tiene de sí misma” (CANTÓN, 2005, p. 728).

melhor, a fenomenologia se pauta na evidência cartesiana alcançada pela razão. Aceitar a antropologia seria renunciar à certeza universal que garante a consciência pura em oposição à consciência temporal. Husserl “não permite que a facticidade natural do ser humano forme parte da ‘necessidade’ do ‘penso’” (BLUMENBERG, 2011, p. 36). Para Jaspen Van Buuren (2014, p. 140), esse “organismo excêntrico, que está fora de seu lugar natural, fora do próprio, não-espacial, atemporal, colocado em lugar algum, colocado em nada parece ser um sujeito que não participa do mundo”<sup>106</sup>. Esse sujeito que não se vê inserido num tempo que é marcado pela finitude, inclusive de horizonte, parece estar acima do espaço objetivo, semelhante à *res cogitans* de Descartes. E ao admitir a contingência humana, apontada pela antropologia, subtrai-se essa universalidade do conhecimento e da consciência transcendental (BLUMENBERG, 2011, p. 37).

Compreender o ser humano, propõe Blumenberg, exige ultrapassar as questões meramente ontológicas, acrescentando em sua interpretação o aspecto antropológico marcado pela temporalidade e contingência. Em comum a Heidegger, entender a existência do ser humano a partir da tensão entre *Inständigkeit* e *Gegenständigkeit* ajuda a compreender a historicidade que constitui o sentido mesmo dessa existência. Segundo Cantón (2004, p. 28), Blumenberg descreve a *Inständigkeit* como “o estar entre as árvores que não deixam ver o bosque”, ou seja, caracteriza a imersão do ser humano no mundo, no qual o sujeito se vê como ser de possibilidades. Já a *Gegenständigkeit* é o panorama que o ser humano tem desse bosque, referente ao mundo cultural em que ele se vê como ser de passado e de memória. E se caracteriza, também, pela relação sujeito/objeto própria do mundo da teoria. Existir é viver essa tensão entre um ser teórico, que caracteriza o ser humano, e um ser no mundo que lida com suas vivências.

O teórico coloca-se numa atitude reflexiva diante do mundo, e aponta para o fato de que o ser humano não se satisfaz em existir. Em *Teoria do Mundo da vida* (2013b) Blumenberg (p. 37-8) diz que “a vida é o que tem sua primeira forma de consciência no mundo da vida: somente viver, isso é o que a vida não tolera, o que a vida luta por transcender, porque se bem a autoconservação é sua necessidade, não é seu sentido”<sup>107</sup>. Isso aponta para o fato de que o ser humano é dependente de sua consciência e essa consciência resulta de sua historicidade e

<sup>106</sup> Texto original: “The eccentric organism, which is ‘outside of its natural place, outside of itself, non-spatial, atemporal, placed nowhere, placed in nothing’ seems to be a ‘subject’ that does not participate in the world” (BUUREN, 2014, p. 140).

<sup>107</sup> Texto original: “La vida es lo que tiene su primera forma de conciencia en el mundo de la vida: solamente vivir, eso es lo que la vida no tolera, lo que la vida pugna por trascender, porque si bien la autoconservación es su necesidad, no es su sentido”(2013b, p. 37-8).

contingência. Afinal, é delas que surge a própria compreensão que o ser humano passa a ter de si. O papel teórico é, portanto, fundamental para que o ser humano possa se compreender no mundo. Nesse ponto, se vê a singularidade da função desempenhada pelo sujeito moderno que pela teoria queria entender seu lugar no mundo. Não se trata de um domínio niilista da natureza, ou seja, sem sentido ou finalidade, mas da compreensão de si mesmo. E esse ser teórico não é uma mente alada, distante dessa inserção no mundo e de sua constituição corpórea. A *Inständigkeit* aponta para a impossibilidade de o ser humano se fazer superior à sua contingência. A contingência do sujeito se encontra aí e, por isso, o sujeito não pode ser uma verdade teórica com pretensão de universalidade porque ele é sujeito em sua relação com o mundo. Para Blumenberg (2011, p. 95) “um sujeito que pode executar o autodeslocamento no espaço e no tempo é o único capaz de desenvolver a consciência de sua posição fática no espaço e tempo, e em consequência, de produzir potencialmente outros polos de referência do mundo dos objetos”<sup>108</sup>. Assim, o sujeito é sabedor de que o mundo independe do modo como ele o contém, reconhecendo que ao mudar seu ponto de referência, e ele é livre para fazê-lo, muda também o modo de perceber a realidade e a si mesmo.

Esse aspecto antropológico da ontologia hermenêutica deixa claro o fato de que o ser humano não pode compreender sua existência somente a partir de um princípio exterior a ela, uma vez que a própria contingência aponta para o fato de que ele não dispõe da totalidade das condições de sua existência. Segundo Cantón (2004, p. 32) “o conceito de existência é, para Heidegger, uma fuga da contingência. A existência do *Dasein* se entende, como temos dito, a partir da eternidade atribuída ao cosmos”<sup>109</sup>. Assim, o ser humano percebe que é possível fugir da contingência quando se arroga para si a plenitude e a eternidade. Essa leitura que Cantón faz de Blumenberg se deve, sobretudo, à afirmação blumenberguiana de que Heidegger acaba condicionando a existência humana a essa busca pelo sentido do ser. Isso implica no fato de que ser contingente é um mal na medida em que dificulta esse alcance ao sentido do ser. Assim, o acesso antropológico aberto na concepção do *Dasein* como cuidado fracassa nessa aproximação do ser pretendida por Heidegger (BLUMENBERG, 2011, p. 158)<sup>110</sup>. Nesse

---

<sup>108</sup> Texto original: “Un sujeto que puede ejecutar el autodesplazamiento en el espacio y el tiempo es el único capaz de desarrollar la conciencia de su posición fática en el espacio y el tiempo, y en consecuencia de producir potencialmente otros polos de referencia del mundo de los objetos”(BLUMENBERG, 2011, p. 95).

<sup>109</sup> Texto original: “El concepto de cosmos es, para Heidegger, una huida de la contingencia. La existencia del *Dasein* se entiende, como hemos dicho, a partir de la eternidad atribuida al cosmos”(CANTÓN, 2004, p. 32).

<sup>110</sup> Consoante a Vattimo, aqui se faz uma leitura de Heidegger diversa daquela desenvolvida por Blumenberg, considerando inclusive que a tese central de Heidegger em *Ser e Tempo* é oposta a essa busca por elementos externos à vida que permitem compreendê-la, e a eventualidade do ser ilustra essa leitura. No entanto, não nos ateremos nessas diferenças tendo em vista ser interesse aqui apresentar a leitura de Blumenberg sobre Heidegger e sua preferência por uma fenomenologia em detrimento à antropologia.

sentido, diz Blumenberg, o problema da contingência, se manifestou como o problema do mal no mundo. Sobretudo, porque a infinitude se tornou um elemento da metafísica cósmica e que posteriormente foi assumida pela teologia medieval como um atributo de Deus (BLUMENBERG, 2008, p. 83). Numa perspectiva gnóstica, se Deus encarna a infinitude como sua adjetivação, o mundo e tudo que o compõe, seria finito, sinal de sua diferença com a divindade. Contudo, a Idade Moderna, com o fim do gnosticismo, voltou a afirmar essa infinitude do universo<sup>111</sup>. As contribuições de Copérnico, Galileu e Newton, por exemplo, comprovam que o universo, na verdade, é infinito. Aqui, Blumenberg derruba uma ideia muito repetida de que a infinitude do universo seria uma secularização da infinitude de Deus, tendo em vista que, na verdade, essa concepção já estava nas cosmologias clássicas. Exemplifica Blumenberg (2008, p.83) “a infinitude é um elemento de uma metafísica eminentemente cósmica que, através da especulação de Plotino, foi objeto da recepção da patrística e da escolástica”<sup>112</sup>.

Para Blumenberg, uma ontologia que passa pelos aspectos da antropologia deve considerar a história da relação entre o humano, o mundo e Deus. Para se opor ao dualismo, entre ordem e desordem, própria do gnosticismo, afirma o autor, Epicuro aponta o acontecimento inaugural do mundo no próprio ser humano, a partir da autoconsciência: “O que tornou possível o mundo não seria uma instância estranha e inacessível, mas precisamente aquilo que constitui a independência do homem em relação ao mundo, o miolo de sua autoconsciência” (BLUMENBERG, 2008, p. 169)<sup>113</sup>. Assim como o ser humano tem sua vontade livre, continua Blumenberg, os átomos da filosofia de Epicuro tem a possibilidade de desviar-se. Desse modo, o mundo estaria liberto de uma explicação pronta e acabada e o ser humano encontra nisso certa identidade com sua liberdade. Essa falta de fundamento, que aponta para o espaço infinito, deriva-se daquela “capacidade do átomo – levada até suas últimas consequências em forma de consciência humana – de ser irregular e desviar-se um mínimo de

---

<sup>111</sup> Para isso ver: *Sobre o infinito, o Universo e os mundos* (1978) de Giordano Bruno, no qual o autor defende essa infinitude do mundo. Nela, ele chega a afirmar, dentre outras coisas, que o mundo está sempre nesse processo de recomposição e renovação infinita. Assim, “conhecemos um mundo em que uma coisa sucede sempre a outra coisa, sem que exista uma força última, profunda, pela qual, como da mão do artífice, irreparavelmente se converta em nada. Não existe fins, termos, margens, muralhas que nos defraudem e roubem a infinita abundância das coisas” (BRUNO, 1978, p. 12).

<sup>112</sup> Texto original: “La infinitud es un elemento de una metafísica eminentemente cósmica, que luego, a través de la especulación de Plotino fue objeto de la recepción de la patrística y de la Escolástica” (BLUMENBERG, 2008, p. 83).

<sup>113</sup> Texto original: “Lo que hizo posible el mundo no sería una instancia extraña e inaccesible, sino precisamente aquello que constituye la independencia del hombre respecto al mundo, el meollo de su autoconciencia” (BLUMENBERG, 2008, p. 169).

sua trajetória” (BLUMENBERG, 2008, p. 170)<sup>114</sup>. Em oposição a essa compreensão, segundo Blumenberg (2008, p. 170-1) a teologia medieval coloca o humano como um ser criado para a glória de Deus, que deve se esforçar em aperfeiçoar-se para assim conseguir a salvação. O ser humano é então instrumentalizado, sendo a ele impossível, enquanto resultado da criação de Deus, acessar e significar o mundo. Diante desse Deus maximalista, o ser humano, no início da modernidade, passa a se perguntar pelo mínimo de possibilidade de sua autoafirmação. De acordo com Blumenberg (2008, p. 178), o *cogito* cartesiano é uma mudança em relação ao sistema medieval valorizando o absoluto na imanência. A autoafirmação humana abre a possibilidade para duas posições, segundo o autor, que fundamentaram o Iluminismo: de um lado o ateísmo hipotético que apregoa a autonomia do ser humano ainda que não exista Deus; e um deísmo racional, como desenvolve Descartes, que coloca Deus à serviço das possibilidades humanas. Contudo, essa contradição é superada quando compreendida sob a abordagem unitária da autoafirmação do ser humano (BLUMENBERG, 2008, p. 179). O que essa história aponta da constituição de uma ontologia antropológica em Blumenberg? E ainda, de que modo o pensamento de Heidegger está aqui implicado?

Blumenberg deixa claro, nesse excuro histórico, que não é possível compreender o ser humano desconsiderando sua relação com o mundo. Inclusive, superar o gnosticismo, como foi visto, exige superar o dualismo entre o ser humano e o mundo. É legítimo na modernidade o fato que o ser humano se vê como parte desse mundo, como corporalidade que o constitui, como um sujeito que se conhece como partícipe dessa mundanidade e que, por outro lado, é consciente de que o mundo não tem sentido e, segundo Cantón (2004, p. 38) na medida em que “não pode responder às perguntas fundamentais da existência que dão ao homem a plenitude, é um mundo em que o *Dasein* não dispõe das condições de sua própria existência”<sup>115</sup>. Para esse autor, esse elemento falta à ontologia de Heidegger que preso a uma investigação da diferença entre ser e *Dasein* acaba por recriar o gnosticismo, uma vez que ao tentar encontrar o sentido do ser, Heidegger quer dar resposta às perguntas que o *Dasein* formula para si (CANTÓN, 2004, p. 39). Nessa lógica é que Blumenberg (2011, p. 11) afirma que “quando Heidegger fala do ‘*Dasein*’, é de suma importância para ele o fato de que este não seja seu objeto principal, apesar das amplas análises de sua obra principal”. Mas, aponta o autor, a pretensão de Heidegger é outra, a saber, “colocar a pergunta pelo sentido do ser e ir buscar resposta no único lugar que

<sup>114</sup>Texto original: “Capacidad del átomo – llevada hasta sus últimas consecuencias en forma de conciencia humana – de ser irregular y desviarse un mínimo de su trayectoria” (BLUMENBERG, 2008, p. 170).

<sup>115</sup> Texto original: “No puede responder a las preguntas fundamentales de la existencia que dan al hombre la plenitud, es un mundo en el que el *Dasein* no dispone de las condiciones de su propia existencia”(CANTÓN, 2004, p. 38).

conhecemos donde há que pressupô-la como dada” (BLUMENBERG, 2011, p. 11). A pergunta pela essência do ser corresponde com a tarefa fundamental da fenomenologia: investigar a essência das coisas. Uma pergunta que parece não levar em conta o mundo e as coisas que nele se inserem.

Reconsiderar a historicidade e a contingência do humano, nesse sentido, é se ater para a total falta de controle do *Dasein* sobre sua existência. Esse aspecto antropológico é fundamental para o entendimento de uma ontologia antropológica que tem no mundo da vida o espaço para a compreensão da existência do sujeito moderno. Aqui se esbarra na fenomenologia de Husserl, que segundo Blumenberg, teria usado de um modo inocente o termo mundo da vida sabendo que Heidegger já o teria reformulado sob o conceito de cotidianidade. Em *Teoria del mundo de la vida* (2013b) [Teoria do mundo da vida], Blumenberg (2013b, p. 116), afirma que essa cotidianidade é uma antítese à autenticidade do *Dasein* por ser um estado não teórico que embasa a decisão que o *Dasein* faz por si mesmo, enquanto possibilidade. No posfácio do editor da obra supracitada, o mundo da vida “se revela como o ‘universo’ de velhos e novos subentendidos, nunca abandonado do todo, que permanece, que constantemente se restitui e continuamente se enriquece” (BLUMENBERG, 2013b, p. 268)<sup>116</sup>. Esse mundo da vida que é formado pela consolidação dos costumes, pelas instituições criadas pelo ser humano e pela rotina evidencia um ser humano que já não conta com as obviedades de uma natureza que o determina a ser, ou que lhe coloca numa situação alienada de sua constituição mundana. Nesse aspecto, é importante analisar também o caráter antropológico que Blumenberg confere à fenomenologia.

### 3.2.2 Fenomenologia e antropologia: para além de Husserl

Na obra *Descripción del ser humano* (2011) Blumenberg se dedica a apontar as contribuições da fenomenologia de Husserl para a compreensão que o ser humano tem de si. Segundo José Luis Berlanga (2015, p. 507), Blumenberg deseja mostrar as debilidades da posição fenomenológica de Husserl que se perde numa busca pela filosofia transcendental e sua ideia de sujeito. Para Berlanga, a tentativa de Blumenberg é provar que através da antropologia filosófica se consegue uma melhor compreensão dessa filosofia e do sujeito que a elabora. O que se nota em *Descripción del ser humano* (2011) é que o filósofo de Lübeck se interessa por

---

<sup>116</sup> Texto original: “Se revela como el ‘universo’ de viejos y nuevos sobreentendidos, nunca abandonado del todo, que permanece, que constantemente se restituye y continuamente se enriquece”(BLUMENBERG, 2013b, p.268).

uma fenomenologia antropológica, por considerá-la o esforço, que forma parte da história da consciência humana, de representar com a linguagem a inefabilidade do ser humano. Mesmo quando se põe a investigar coisas infinitas, afirma Blumenberg (2011, p. 15), é impossível ao ser humano colocar-se distante de si mesmo.

Quer dizer, mesmo quando faz ciência, sobretudo quando se coloca diante de um universo infinito, o ser humano não consegue se distanciar daquilo que lhe é mais próprio, a saber, sua finitude. Mais que se auto afirmar como centro desse universo, “ao cumprir a ideia de ciência, o ser humano cumpre em si mesmo, enquanto leva a sério suas possibilidades no mundo, a lei de desordem: se perde como acontecimento improvável no universo físico” (BLUMENBERG, 2011, p. 16)<sup>117</sup>. Reconhecer essa insuficiência impunha limites à proposta fenomenológica de Husserl, que inclusive arrogava para si a realização da história da filosofia. Por isso, diz Blumenberg (2011, p. 25) que Husserl tinha dificuldades em afirmar a possibilidade antropológica na fenomenologia. De modo que, ao preferir falar da consciência em geral que é o horizonte último dos objetos e que afirma o sujeito como constitutivo de qualquer mundo possível, Husserl desconsidera o fato de que o ser humano é parte da essência do mundo. Isso implica em dizer que o sujeito é constituído de sua mundanidade. Nessa lógica, a antropologia é rechaçada por Husserl, sobretudo, por causa de sua afeição ao cartesianismo que, apegado a uma verdade absoluta da consciência pensante como fundamento e possibilidade de afirmação do sujeito, desconsidera a mutabilidade e a instabilidade do ser humano, não permitindo que “a facticidade natural do ser humano forme parte da ‘necessidade’ do ‘penso’” (BLUMENBERG, 2011, p. 36). Aceitar a antropologia seria renunciar à certeza universal que garante a consciência pura em oposição à consciência temporal. Vale a pena ressaltar que o trabalho de pós-doutorado de Blumenberg gira em torno do pensamento de Husserl, especificamente da crise da fenomenologia frente a ontologia. Nesse sentido, Blumenberg é ciente, e inclusive cita a conferência de Husserl de 1931 intitulada *Fenomenologia e antropologia*.<sup>118</sup> Contudo, afirma ele que Husserl não teria convencido acerca dessa antropologia que estava presa à questão da consciência como promotora das relações intersubjetivas e do ser humano com o mundo.

---

<sup>117</sup> Texto original: “Al cumplir la idea de ciencia, el ser humano cumple en si mismo, en tanto toma en serio sus posibilidades en el mundo, la ley de la entropía: se pierde como acontecimiento improbable en el universo físico” (BLUMENBERG, 2011, p. 16).

<sup>118</sup> Para isso ver: HUSSERL, Edmund. *Fenomenologia e antropologia*. Rev. Filos., **Aurora**, Curitiba, v. 31, n. 53, p. 639-667, maio/ago. 2019. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/25303>. Acesso em 23 jan. 2019.

Mais uma vez, a temporalidade joga a favor do aspecto antropológico da identidade do sujeito moderno e da fenomenologia, se contrapondo a uma concepção gnóstica que nela estava enraizada. Em sua intenção de fazer uma redução fenomenológica que alcançasse um ponto completamente isento da contingência, o eu transcendental se caracteriza por essa exclusão de sua referencialidade com o mundo, tornando-se a ele oposto. Desse modo, “admitir a necessidade de uma antropologia teria sido para o fenomenólogo a tentação de voltar a subtrair à universalidade por excelência de seus conhecimentos da consciência transcendental o que deveria dilapidar somente em favor de sua existência contingente” (BLUMENBERG, 2011, p. 37)<sup>119</sup>. Esse sujeito do conhecimento, que não pode conhecer todas as coisas, tendo em vista que encontra o limite no espaço e no tempo, como aponta Kant, se encontra inseparável do mundo, das relações intersubjetivas e da memória como única conservação possível do mundo<sup>120</sup>. Isso porque, o ser humano é um ser de inteligência discursiva, ligado ao tempo e espaço, e tudo que ultrapassa essas formas *a priori* de conhecimento seriam afirmações arbitrárias e sem sentido. Ernest Cassirer atenta para o fato de que a temporalidade, de acordo com Kant, é que permite as experiências interiores, enquanto o espaço garante a experiência exterior. Contudo, continua ele, “o próprio tempo é considerado, a princípio, não como forma específica da vida humana, mas como condição geral da vida orgânica, existente na medida em que se desenvolve no tempo” (CASSIRER, 1977, p. 86). Isso aponta, no pensamento de Blumenberg, para uma secularização da compreensão do tempo e do espaço que não trazem mais o sentido teológico, mas que traduz a experiência de legitimação da modernidade na antropologização do significado desses conceitos. Sendo condição da vida como um todo, inclusive em seu aspecto orgânico, continua o autor, o tempo “não é uma coisa, mas um processo – uma corrente contínua, incessante, de acontecimentos, onde jamais nada se repete com a mesma forma idêntica” (CASSIRER, 1977, p. 86).

Nesse aspecto, a história do ser humano serve para Blumenberg como argumento a favor da antropologia no pensamento fenomenológico. Para o filósofo, naturalmente o ser humano é um ser nômade, por isso, nenhum mundo da vida que se quer absoluto e inerte pode se manter

---

<sup>119</sup> Texto original: “Admitir la necesidad de una antropología habría sido para el fenomenólogo la tentación de volver a sustraer a la universalidad por excelência de sus conocimientos de la conciencia transcendental lo que debería dilapidar sólo en favor de su existencia contingente” (BLUMENBERG, 2011, p. 37).

<sup>120</sup> Na *Crítica da Razão Pura* (2001), Kant (2001, p. 51) afirma: “O espaço e o tempo são apenas formas da intuição sensível, isto é, somente condições da existência das coisas como fenômenos e que, além disso, não possuímos conceitos do entendimento e, portanto, tampouco elementos para o conhecimento das coisas, senão quando nos pode ser dada a intuição correspondente a esses conceitos; daí não poderemos ter conhecimento de nenhum objeto, enquanto coisa em si, mas tão somente como objeto da intuição sensível, ou seja, como fenômeno; de onde deriva, em consequência, a restrição de todo o conhecimento especulativo da razão aos simples objetos da experiência”.



como permanente. Essa impermanência é afirmada, sobretudo, pela ciência que “tem algo a ver com o fato de que o ser humano não tenha podido permanecer na segurança de um mundo da vida e não poderá fazê-lo jamais” (BLUMENBERG, 2011, p. 64)<sup>121</sup>. Com isso, o mundo da vida deve se constituir da suscetibilidade das incoerências com relação ao que se deve ser tido como evidência original, ou seja, ele não pode comportar verdades absolutas que desconsidere a contingência humana. O ser humano não pode ser somente um espectador do mundo, mas tem que se colocar inserido nele. O mundo da vida tem que ser tomado como objeto, sem nenhum tipo de abstenção. Fazer a *epoché* seria tomar o lugar desse espectador separado do meio.

Por isso, a ciência é o modo pelo qual o ser humano se volta a esse mundo da vida, teorizando-o. Não é um afastar-se desse mundo, nem mesmo um modo de se colocar superior a ele, mas de explicá-lo para compreendê-lo melhor. A ciência, como resultado desse voltar-se do ser humano ao mundo, é contingente, e ao se dar no mundo da vida, aponta para um fazer teórico que está submerso na práxis da vida, “na cotidianidade e na imediatez da proximidade imbatível” (BLUMENBERG, 2011, p. 69) com os objetos. Aqui se torna frágil, mais uma vez, a crítica que Blumenberg faz a Heidegger acerca da ausência do aspecto antropológico em sua ontologia. Afinal, Heidegger tem a somar com o argumento de Blumenberg quando faz uma inversão do mundo da vida como esse mundo do cotidiano e da proximidade e não aquele em que o sujeito se coloca num ponto de vista teórico de Deus, vendo as coisas de cima. “O manual do mundo circundante, na verdade, não se oferece como algo simplesmente dado para um observador eterno, destituído de presença, mas vem ao encontro da cotidianidade do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2005, p. 154). Esse caráter antropológico é que traz novamente a fenomenologia para a experiência do mundo feita pelo *Dasein*. Mais que isso, esse aspecto antropológico permite uma compreensão da contingência, distinta daquela que a metafísica formulou: o ser humano faz a experiência da não identidade na identidade, o que é possível sobretudo a partir da consciência do tempo que garante a ele a expansão do presente ao passado e ao futuro. Em *Antropologia filosófica*, Cassirer (1977, p. 94) afirma que a consciência do tempo nos seres humanos significa que o passado e o futuro não são apenas imagens, mas se tornam um ideal. Mas isso não seria possível sem considerar que o ser humano é um sujeito fático. Isso porque “o caráter de horizonte do mundo também proporciona o procedimento para que se aprenda a si mesmo o sujeito que se tornou finito pela imersão no mundo e no corpo”

---

<sup>121</sup> Texto original: “La ciencia tiene algo que ver con el hecho de que el ser humano no haya podido quedarse en la seguridad de un mundo de la vida y ya no podrá hacerlo jamás” (BLUMENBERG, 2011, p. 64).

(BLUMENBERG, 2011, p. 90)<sup>122</sup>. Nessa lógica é que se encontra justificada a valorização que Blumenberg dá à evolução humana e seu caráter biológico: a reflexão que na história da metafísica ganha uma dignidade ímpar como a autossuficiência dos deuses em relação às condições externas, e que na tradição cristã medieval justificou a procedência do Cristo a partir do Pai como seu autoconhecimento, isto é, “o filho é o autoconhecimento hipostasiado do Pai, não somente o derramamento da fonte do princípio supremo”(BLUMENBERG, 2011, p. 103).

E Blumenberg continua afirmando que é importante tratar acerca desse Deus que reflete, porque ajuda a entender o papel que a reflexão ganhou na metafísica e na teologia clássica. Para o filósofo, a questão da capacidade ou não de o ser humano refletir é que aproxima a fenomenologia da antropologia (BLUMENBERG, 2011, p. 105). Em termos antropológicos, Blumenberg enfatiza que a reflexão se torna, numa explicação genética, “um remanescente de uma função de conservação genuína, privada de seu fim original” (BLUMENBERG, 2011, p. 106). Com isso, o autor indica que a reflexão, enquanto questão antropológica, teve seu início quando o ser humano tomou a postura ereta e se questionou sobre o que via, ganhando consciência de que assim como via as coisas e os outros, também era visto. Na análise desenvolvida por Blumenberg isso é justificado, sobretudo, nas vantagens que essa posição vertical permitiu ao ser humano, como por exemplo, as mãos livres, a primazia do cérebro quando da reorganização da estática modificou o peso do crânio e o horizonte óptico (BLUMENBERG, 2011, p. 108-9). Aqui se encontra também, subjacente à análise antropológico-biológica que Blumenberg faz, a crítica à ideia de que o *Cogito*, o sujeito pensante de Descartes seria o inaugurador da modernidade, ou mesmo, seu legítimo representante. Blumenberg, no fundo, quer apontar a reflexão como um acontecimento dos primórdios do ser humano e não como uma descoberta moderna. Para ele, “a reflexão não é um produto cultural puro, tem um estado prévio antropológico na função elementar de autoconservação do reflexivo na ótica passiva. São as carcaças culturais que permitem a transformação deste serviço vital em formas de finalidades em si mesmas” (BLUMENBERG, 2011, p. 110)<sup>123</sup>.

Não se trata da defesa de um determinismo natural. Ao contrário, o ser humano aprende a se imunizar dos riscos do mundo natural, e entende que na medida em que isso acontece,

---

<sup>122</sup> Texto original: “El carácter de horizonte del mundo también proporciona el procedimiento para que se aprehenda a sí mismo el sujeto devenido finito por la inmersión en el mundo y en el cuerpo” (BLUMENBERG, 2011, p. 90).

<sup>123</sup> Texto original: “La reflexión no es un producto cultural puro. Tiene un estadio prévio antropológico en la función elemental de autoconservación de lo reflexivo en la óptica pasiva. Son las carcazas culturales las que permiten la transformación de este servicio en formas de la finalidad en sí misma” (BLUMENBERG, 2011, p. 110).

produz história. No fundo, o que se percebe é que a consciência e o pensamento não podem invalidar a vitalidade humana e, atrelada à concepção temporal, aponta que é ineficaz se prender ao passado, como história e fato narrado, como acontecido, que fica preso na memória, e que paralisa. O ser humano não poderia projetar seu futuro sem a consciência das condições presentes e o conhecimento das limitações do passado. Por isso, o ser humano moderno não pode pensar o mundo isento dos elementos históricos-contextuais que carrega, não podendo ser meramente um sujeito potente que pretende dominar a realidade com sua capacidade reflexiva, mas que quer pensar o mundo porque é por ele provocado.

### 3.2.3 Uma perspectiva da modernidade: do gnosticismo à afirmação do sujeito

De acordo com o filósofo de Lübeck, a compreensão do sujeito produzida pelos modernos não pode ser identificada como uma retomada do pensamento antigo, daquele antropocentrismo grego que o Renascimento parece repetir. Nem mesmo se pode dizer, continua ele, que o sujeito moderno é aquele sujeito gnóstico, composto de tantas dualidades, bem e mal, ideia e substrato, forma e matéria, substância e acidente, alma e corpo, *res cogitans* e *res extensa*, que acabam deslegitimando sua integridade e unidade, tendendo a hierarquizar essas composições do ser humano e, em geral, culpabilizando o corpo, os sentidos e a mundanidade, em detrimento de um estado tido como mais perfeito identificado com o espiritual. Para Blumenberg, esse dualismo entre ideia e matéria teria surgido na figura do Demiurgo platônico que não sendo todo-poderoso, depara-se com uma matéria caótica já dada e tem que dar a ela a ordem a partir de sua racionalidade (BLUMENBERG, 2008, p. 125). Nesse sentido, a matéria e o mundo passam a ser caracterizados como fonte de erros e enganos, sendo dotado de um caráter inferior ao mundo das ideias perfeitas, tendo em vista que não conseguem alcançar os modelos ideais postos pelo platonismo. No âmbito da teologização do platonismo, o mundo passa a ser demonizado porque aprisiona a alma no corpo e a seduz através da matéria, e ainda mais, como afirma Hans Jonas em *The Gnostic Religion* (2005)[A religião Gnóstica], o próprio termo gnosticismo, sendo entendido como ‘conhecimento’ marcava essa distinção de duas realidades ao afirmar que gnose significava preeminentemente conhecimento de Deus, e pelo que foi dito sobre a transcendência radical da divindade, “segue-se que ‘conhecimento de Deus’ é o conhecimento de algo naturalmente incognoscível e, portanto, não é uma condição natural” de tal modo “que a recepção da verdade, através de conhecimentos

sagrados e secretos ou através da iluminação interior, substitui o argumento e a teoria racionais” (JONAS, 2005, p. 34-35)<sup>124</sup>.

Todavia, o gnosticismo radicaliza, segundo Blumenberg, essa metafísica platônica ao fazer do Demiurgo o princípio do mal e o adversário do Deus transcendente que garante a salvação ao ser humano e que não é o criador do mundo. Tudo isso para isentar Deus de sua relação com os infortúnios do mundo, tendo em vista que um bom Deus não se pode misturar com a matéria. Na lógica gnóstica, afirma ele “inclusive o Salvador enviado por Ele (o bom Deus) para redimir a *pneuma* perdida mediante o conhecimento apenas aparentemente pode adotar um corpo humano, que engane aos guardiões do Demiurgo” (BLUMENBERG, 2008, p 126)<sup>125</sup>. Nessa lógica, o gnosticismo, proveniente de um pensamento clássico e cristão impunha a eles o desafio de uma formulação aprimorada e clara do conceito de cosmos e da conexão entre criação e salvação, sobretudo porque fazem a separação entre o Deus salvador e o Deus criador. Marcião de Sínope, apontado por Blumenberg como um dos principais expoentes desse gnosticismo e que posteriormente será excomungado pela Igreja Católica, chegou a afirmar, a partir do que foi exposto, que o Deus criador, o Deus do Antigo Testamento, se identificaria com o Demiurgo de Platão por ter sido o responsável em criar o mundo e a humanidade e formulado leis impossíveis de serem cumpridas; um Deus tirano que dirige a história com mãos de ferro e segundo seu gosto. Por outro lado, o Deus salvador, um Deus estranho, não poderia ser esse mesmo Deus criador, tendo em vista que sua função seria a de aniquilar esse cosmos desumano, com leis impraticáveis e estabelecer o amor como o fundamento e sentido da existência. Esse Deus é um ser de amor puro e pode aniquilar o cosmos que não foi sua obra. Nesse sentido, a salvação é apontada como o resultado do esclarecimento do ser humano em relação a esse engano que é o cosmos.

Por sua vez, a Idade Média, de acordo com Blumenberg (2008), cria seus dogmas para pôr fim à síndrome gnóstica esforçando-se por tirar o mundo daquela visão negativa, recuperando a ideia de que ele é resultado da criação de Deus. Nessa lógica, o mundo passava a atrair novamente o interesse do ser humano que se colocava a questionar sua origem e finalidade, exigindo dele viver numa constante desconfiança em relação ao mundo, ou decidir-se por confiar nele. A visão gnóstica é superada, não porque o dogmatismo da igreja obrigasse

---

<sup>124</sup> Texto original: “It follows that ‘knowledge of God’ is the knowledge of something naturally unknowable and therefore itself not a natural condition.[...] so that reception of the truth either through sacred and secret lore or through inner illumination replaces rational argument and theory” (JONAS, 2005, p. 34-35).

<sup>125</sup> Texto original: “Incluso el Salvador enviado por Él para redimir al *pneûma* perdido mediante el conocimiento sólo aparentemente puede adoptar un cuerpo humano, que engañe a los guardianes del Demiurgo”(BLUMENBERG, 2008, p. 126).

abandoná-la, mas porque uma concepção tão pessimista do mundo se tornava insuportável. O cristianismo entra em acordo com a antiga metafísica e o mundo deixa de ser caracterizado como o lugar da decadência humana, se tornando um lugar de realização do ser humano. Vale lembrar que essa ideia cristã também tem seus altos e baixos, sendo por vezes assimilado o mundo ao pecado e ao erro. Para Blumenberg, quando o mundo deixa de carregar a culpa do mal, o próprio Deus é inocentado. Agostinho, segundo o autor, cria o alibi para essa defesa de Deus a partir da ideia de criação *ex nihilo*, ou seja, a existência do mal no mundo não é criação de Deus, mas resulta da culpa do ser humano que sendo livre para fazer suas escolhas, acabou usando essa liberdade de uma maneira deturpada (BLUMENBERG, 2008, p. 130-31). Cabe, contudo, indagar acerca dessa natureza da liberdade: seria ela a fonte do mal?<sup>126</sup> Ou mesmo: pode o humano carregar toda a responsabilidade do mal e do fracasso da realização da vontade de Deus no mundo? Para além da resposta cristã que a Idade Média passou a desenvolver em referência a esse mundo, mudando o significado do cosmos antigo e aniquilando a eternidade dele, é interessante compreender o modo como ela influenciou o desenvolvimento da racionalidade moderna que reformulou a relação entre os seres humanos e deles com a natureza.

A superação do gnosticismo no final da Idade Média passa pela dúvida do entendimento do mundo como um lugar ruim para o ser humano. A saída a partir da transcendência perdeu em relevância e, nesse cenário, diz Blumenberg (2008, p. 135), não faz sentido afirmar uma ordem cosmológica. Com o fim da transcendência como fundamento da ordem do universo é desenvolvido um novo conceito de liberdade humana, distinto daquele de Agostinho, em que o ser humano se torna responsável pelo estado do mundo, tendo em vista ser esse o espaço em que se pode elaborar um projeto de futuro, sem se deixar prender ao passado e à culpa original. Há uma autoafirmação do humano que significa, sobretudo “um programa existencial, onde o homem insere sua própria vida numa situação histórica concreta e onde ele se faz seu próprio esboço sobre como quer realizar esta tarefa e aproveitar suas possibilidades dentro da realidade circundante” (BLUMENBERG, 2008, p. 136)<sup>127</sup>. Aqui se vê, como vai se realizando a construção do sujeito moderno que ao se auto afirmar acaba percebendo suas limitações biológicas, tornando-se necessitado de instrumentos e procedimentos técnicos que lhe ajudem

---

<sup>126</sup> Segundo Blumenberg (2008) a resposta encontrada por Agostinho a essa questão foi a de que a liberdade quer unicamente a si mesma, não estando dependente de sua qualidade moral. Mas isso, continua o autor, levantaria uma questão ainda mais profunda: o fato de a liberdade querer unicamente a si mesma já não seria uma determinação dessa liberdade a ponto de não deixar com que ela fosse livre? Não entraremos aqui em tais questões, tendo em vista se tratar de um objeto de pesquisa profundo e distinto da finalidade a que nos colocamos nessa tese.

<sup>127</sup> Texto original: “Un programa existencial, donde el hombre inserta su propia vida en una situación histórica concreta y donde él se hace su propio esbozo sobre cómo quiere acometer esta tarea y aprovechar sus posibilidades dentro de la realidad circundante” (BLUMENBERG, 2008, p. 136).

a assegurar as necessidades elementares. Tal concepção que o ser humano passa a ter de si é consequência do entendimento de secularização uma vez que a função do ser humano não é mais aquela de uma criatura superior às demais, imagem e semelhança de Deus, que organiza e nomeia os objetos criados, conhecedor dos mistérios da natureza. A destruição da concepção de uma ordem cósmica significou uma mudança pragmática na compreensão e relação do ser humano com a natureza. Essa nova consciência resultou no desenvolvimento da técnica, se tornando ela um incentivo para uma nova postura em relação ao universo. Nesse contexto, segundo o autor, é que se pode compreender a afirmação que Nietzsche faz do ser humano a partir da ideia de *Übermensch*:

Com o atraso próprio de toda explicação filosófica desses impulsos da consciência que operam na história, Nietzsche formulou a situação desse homem abandonado, ao desaparecer a ordem cósmica, pelos cuidados da natureza e responsabilizado de si mesmo, mas não para expressar a decepção pelo cosmos perdido, mas para celebrar o triunfo do homem, que tinha despertado da ilusão cósmica e se vê confrontado consigo mesmo e para assegurar-lhe o poder que vai ter seu próprio futuro. O homem, que agora não somente compreende a natureza, mas também a si mesmo como um *factum* de que se pode dispor, não teria recorrido – na autoafirmação de sua história moderna – mais que a fase preliminar de uma potencialização e superpotenciação de si mesmo. Unicamente a destruição de sua confiança no mundo teria feito dele um ser que atua criativamente, salvando-se de uma fatal estabilização de sua atividade (BLUMENBERG, 2008, p. 137).<sup>128</sup>

O fato é que o ser humano se potencializou porque estava órfão da ordem universal elaborada por deuses ou Deus. Essa afirmação do ser humano, ao contrário do que se pode pensar, não é sinônimo da arrogância, mas presságio de uma conscientização de que se manter passivo resultaria em sua aniquilação. Dessa consciência de sua fragilidade perante o mundo, é que o ser humano se viu tentado a tomar posição e mudar seu modo de agir. Nesse sentido, o que o impulsiona ao domínio e conhecimento do mundo não é uma tentativa de se tornar um ser divino, mas o resultado da consciência de que ele é o único responsável por si mesmo. De tal modo, a afirmação da subjetividade moderna não é uma ameaça. Mais danoso seria a

---

<sup>128</sup> Texto original: “Con la tardanza propia de toda explicación filosófica de esos impulsos de la conciencia que operan en la historia, Nietzsche há formulado la situación de ese hombre abandonado, al desaparecer el orden cósmico, por los cuidados de la naturaleza y responsabilizado de si mismo, pero no para expresar la decepción por el cosmos perdido, sino para celebrar el triunfo del hombre, que habría despertado de la ilusión cósmica y se ve confrontado consigo mismo y para asegurarle el poder que va tener sobre su propio futuro. El hombre, que ahora no sólo comprende la naturaleza, sino también a si mismo como un *factum* del que se puede disponer, no habría recorrido – en la autoafirmación de su historia moderna – más que la fase preliminar de una potenciación y superpotenciación de si mismo. Unicamente la destrucción de su confianza en el mundo habría hecho de él un ser que actúa creativamente, salvándole de una fatal estabilización de su actividad” (BLUMENBERG, 2008, p. 137).

permanência num estado de passividade diante do desconhecido que é a natureza e suas forças. O fim da ordem cósmica leva o ser humano a um confronto consigo: dois caminhos se apresentam diante dele, a saber, o do espanto que provoca a inércia e faz querer voltar a afirmações do transcendente ou buscar a independência, tomar consciência de sua debilidade e se colocar numa atitude de investigação<sup>129</sup>. Há aqui uma diferença com aquele sujeito afirmado pela modernidade no capítulo primeiro: o reconhecimento da debilidade e da impossibilidade de ser o fundamento da ordem do mundo é que impulsiona o ser humano até a técnica, e não uma postura de arrogância de saber. A autoafirmação que conduz ao sujeito moderno é o reconhecimento de sua fraqueza e não de sua superioridade.

Soma-se a isso o fato de que essa autoafirmação é promovida pelo reconhecimento da corporeidade do ser humano, mais que sua capacidade racional. O processo de secularização que aponta para o seu papel no mundo faz com que ele se reconheça um ser de razão imerso na materialidade que o compõe. Inclusive, e fugindo às concepções idealistas da intersubjetividade, Blumenberg enfatiza o aspecto antropológico e corpóreo dessa relação. O outro que está diante de mim é, antes de tudo, um corpo que ocupa certo espaço e que se dá na temporalidade, de tal modo que o primeiro passo para o conhecimento dele seria esse contato físico estabelecido entre corpos. Isso atesta o fato de que o papel do ser humano na sociedade moderna secularizada não é mais aquele estritamente espiritual que se concebia no medievo. É importante destacar que esse nível de exposição do ser humano aos outros e aos objetos compõe o horizonte da vida que marca sua experiência contextual. Não se trata, todavia, de uma valorização exacerbada do corpo sobre a alma, mas da demonstração de que essa capacidade intelectual do ser humano está atrelada ao modo como ele lida com essa capacidade experimental, física e sensível. Como afirma Blumenberg (2011, p.78), “sem corporalidade, a pluralização dos sujeitos, não importa em que plano, não teria nenhuma função”<sup>130</sup>. Isto é, o mundo e sua materialidade, por si só, não fazem sentido, uma vez que ele é o espaço de coexistência dos corpos que refletem sobre ele.

A partir de então é que o ser humano tenta resgatar a ordem do cosmos. E Copérnico é exemplar. Afinal, ele é a figura que, segundo Blumenberg, caracteriza bem a modernidade uma vez que em seu feito astronômico aponta para o ser humano uma nova maneira de entender e

<sup>129</sup> Na obra *Pensamentos* (1979), Pascal (1979, p. 132) expressa essa capacidade humana de se espantar com a grandeza do universo e, tomando consciência de que ele é, de sua pequenez, se torna grande. Diz ele: “A grandeza do homem é grande na medida em que ele se conhece miserável. Uma árvore não sabe que é miserável. É, pois, ser miserável conhecer-se miserável; mas é ser grande saber que se é miserável. Todas essas misérias provam sua grandeza. São misérias de grande senhor, misérias de rei destronado”.

<sup>130</sup> Texto original: “Sin corporalidad, la pluralización de los sujetos, no importa en qué plano, no tendría ninguna función” (BLUMENBERG, 2011, p. 78).

lidar com a realidade principalmente porque é fundamental à astronomia o entendimento do tempo, a objetivação, a homogeneidade do universo etc. De acordo com Cantón (2004, p. 131) “para Blumenberg, Copérnico tem sido o símbolo com que a Idade Moderna entendeu a si mesma; por isso, ao longo de suas análises, a expressão ‘o copernicano’ aparece sempre que se refere a um elemento unicamente moderno”<sup>131</sup>. Por essa importância, o filósofo de Lübeck dedicou uma volumosa obra intitulada *The Genesis of the Copernican World* (1987) a analisar o contexto em que surge a proposta copernicana e os resultados de sua influência. Nessa obra, Blumenberg (1987, p. 81) declara que a contribuição de Copérnico, não é uma afirmação da superioridade da razão frente a experiência e, portanto, de desvalorização dos sentidos. Todavia se relaciona a uma destruição da imaginação e todo o idealismo com suas histórias fantásticas acerca da organização do cosmos. Copérnico não foi um idealista, sobretudo porque, com sua teoria heliocêntrica, definiu um novo padrão para a ciência moderna. O fato de ter sido Galileu quem comprovou através do telescópio, criado por ele, a veracidade da tese copernicana não faz de Copérnico um idealista apaixonado. Sobretudo porque em Copérnico não há uma antecipação do pensamento para uma posterior experiência, mas uma liderança para a intuição da natureza (BLUMENBERG, 1987, p. 84).

Para Blumenberg, Nietzsche teria compreendido o papel desse sujeito moderno e de sua relação com a realidade ao perceber que não basta ao ser humano uma resistência legítima contra a realidade, o que resultaria num retorno ao pensamento metafísico do passado, mas considerar “uma ausência total de vinculação da realidade em relação a ele” (BLUMENBERG, 2008, p. 139) para que fosse possível ao ser humano criar-se a si mesmo e executar suas obras. Nessa perspectiva, o sujeito moderno é criador, mais que conhecedor das coisas. Considerando que o mundo está inacabado, portanto, que não pode ser dado por uma cosmogonia ou mesmo cosmologia que apontam seu encerramento numa racionalidade ou crença, a vocação do ser humano moderno é cooperar com a complementação dessa compreensão incompleta que se tem do mundo. Nessa lógica, confirma Blumenberg (1987, p. 65) “o ‘mundo incompleto’ legitima a inclinação demiúrgica do homem; como se essa qualidade inacabada fosse também uma diminuição do determinismo”<sup>132</sup>. Com o fim do geocentrismo, o ser humano moderno não está mais preso à ocupação de um lugar no mundo, um lugar de centralidade, em que as afirmações da ciência deveriam se adequar a esse ponto de vista predeterminado. Ao contrário, o

---

<sup>131</sup> Texto original: “Para Blumenberg, Copérnico ha sido el símbolo con que la edad moderna se há entendido a sí misma; por eso, a lo largo de sus análisis, la expresión ‘lo copernicano’ aparece siempre que se refiere a un elemento auténticamente moderno” (CATÓN, 2004, p. 131).

<sup>132</sup> Texto original: “The ‘incomplete world’ legitimizes man's demiurgic inclination; as if this unfinished quality were also a decrease in determinismo” (BLUMENBERG, 1987, p. 65).



conhecimento que ele tem agora da natureza está sujeito à inovação e à mudança. Para Blumenberg (1987, p. 267), Copérnico era consciente disso e por isso suspeitava que a mania de inovação sobrecarregaria mais seu trabalho que a interpretação bíblica.

Isso posto, tem-se que a leitura de Blumenberg acerca do sujeito moderno parte de um ponto de vista de reconhecimento da debilidade humana diante do universo que lhe antepõe. O fato de se fazer ciência e desenvolver técnica está ligado não a uma vontade de autoafirmação do sujeito, mas de se sentir à vontade num mundo que agora se lhe apresenta desconhecido. Para Blumenberg, o ser humano que arroga para si uma posição central no mundo, que se coloca como ponto de partida de tudo e como fundamento de certezas não é o ser humano moderno, mas aquele da antiguidade e medieval, que defendia o geocentrismo por considerar a terra, enquanto lugar de habitação humana, o centro da criação. Segundo o autor, quando Descartes, por exemplo, afirma o sujeito pensante em seu *Cogito*, acaba incorrendo nos erros gnósticos do passado e voltando à questão que não mais diz respeito à modernidade, a saber, na busca de uma posição cosmista da razão humana. Essa concepção antropocêntrica não está mais atrelada a um sentido central da natureza, mas à totalidade das ciências e de uma concepção histórica. Supor o *Cogito* como um começo absoluto da modernidade seria um erro tendo em vista que Descartes acessa essa certeza a partir de sua dúvida metódica e, nesse método, aponta Blumenberg na obra *Teoria del mundo da vida* (2013b), fica clara a relação de Descartes com aquele pensamento anterior a com o qual ele queria romper, a saber, a afirmação da realidade. Na dúvida metódica, diz Blumenberg pautado em Leibniz, já existe a pretensão de se alcançar a realidade, ou seja, a segurança de uma certeza já se apresenta no início do método proposto. Nessa lógica, “o que duvida põe em dúvida, no caso limite, que o mundo realmente seja como ele o experimenta, mas não duvida saber o que significa este ‘ser real’ e que em princípio pode estar ‘dado’” (BLUMENBERG, 2013b, p. 174)<sup>133</sup>.

Nesse sentido, o ser humano moderno não pode ser identificado como aquele sujeito cartesiano afirmador de sua racionalidade e que, a partir dela, consegue organizar o mundo. Afinal, esse sujeito do *cogito* é o mesmo do nominalismo<sup>134</sup> que considera ser possível a

---

<sup>133</sup> Texto original: “El que duda pone en duda, en el caso límite, que el mundo realmente sea como él lo experimenta, pero no duda de saber qué significa este ‘ser real’ y que en principio puede estar ‘dado’” (BLUMENBERG, 2013b, p. 174).

<sup>134</sup> Para Blumenberg a autoafirmação do sujeito não é uma descoberta cartesiana, mas encontra sua gênese na filosofia nominalista. Em *La legitimación de la Edad Moderna* (2008) ele diz que: “ao separar a passividade da percepção sensorial, em que o homem está à mercê do influxo que se exerce sobre ele, e a atividade do juízo, que é onde se expõe ao risco do erro, os nominalistas punham já o fino e sólido cimento da autoafirmação”.

Texto original: “Al separar la pasividad de la percepción sensorial, en la que el hombre está a merced del influjo que se ejerza sobre él, y la actividad del juicio, que es donde se expone al riesgo del error, los nominalistas ponían ya el fino y sólido cimento de la autoafirmación” (BLUMENBERG, 2008, p. 194).

afirmação da realidade como alguém que a olha de um ponto externo, e mesmo de uma possibilidade de ciência como instrumento de superação da insegurança que é o mundo e que permite a ele prever os acontecimentos. Mas, como foi visto, o ser humano moderno é aquele que se encontra perturbado diante do mundo, porque é conhecedor de que não consegue esgotá-lo a partir de sua capacidade científica e que nem mesmo consegue escapar da realidade na qual está inserido. Nessa lógica, o que se percebe é que a compreensão da modernidade como algo negativo, resultado de uma concepção forte de humanidade, de ciência e de mundo, tem em comum com a autoconsciência do Iluminismo que tende a apontar o *cogito* cartesiano como um começo, o desinteresse pelo sentido da época, por analisar o que subjaz às novas formulações. Esse interesse é característico do historiador que busca eliminar a mitologia de começos absolutos.

Com tais considerações, Blumenberg permite concluir que o sujeito autoconsciente cartesiano, ao esgotar em si todos os começos e finalidades de seu tempo, uma vez que se arroga princípio e condutor de tudo, acaba fechando os olhos para o que lhe circunscreve. Esse sujeito toma para si uma postura que é a mesma de Deus para, assim, não acabar limitado por esse mesmo Deus. Por isso, Deus tem que morrer não para que o ser humano seja, mas para que ele possa compreender a grandeza do mundo, uma enormidade que faz dele um ser contingente. Essa compreensão do mundo e do ser humano, segundo Cantón (2004), se dá de um lado, a partir do ceticismo radical em relação à possibilidade de o ser humano acessar a realidade, influenciado pela *Crítica da razão pura* (2001) de Kant<sup>135</sup>; e de outro, pela influência e consideração da liberdade como característica da existência humana. Nesse sentido, ressalta Cantón (2004, p. 9):

Blumenberg entende sua filosofia, portanto, como o estudo de uma existência humana que se compreende a si mesma e ao mundo desde a liberação de qualquer absolutismo. Este tema da liberdade aparece na obra de Blumenberg sob diferentes formas, segundo seja o âmbito que se analise: como

---

<sup>135</sup> Para Kant a mente humana não é capaz de pensar um ser necessário a partir do qual se deduz sua existência necessária como garantia de se acessar e compreender a realidade em si mesma. Desse modo, aponta o autor da *Crítica da Razão Pura*, o ser humano nada pode saber das realidades que transcendem os fenômenos encerrando-a numa verdade descoberta e estabelecida pelo sujeito. Afirma Kant (2001, p. 378): “Ora, pode-se sem dúvida admitir que alguma coisa, que pode estar fora de nós no sentido transcendental, seja a causa das nossas intuições externas; mas essa alguma coisa não é o objeto que compreendemos ao falar das representações da matéria e das coisas corporais; estas são meros fenômenos, isto é, simples modos de representação, que nunca se encontram senão em nós e cuja realidade, tanto como a consciência dos meus próprios pensamentos, repousa na consciência imediata”. Ou seja, a realidade será tão plural quanto as consciências que tentam desvendá-la sem, contudo, alcançar sua essência.

possibilidade contra a facticidade, polissemia contra univocidade, politeísmo contra monoteísmo, metáfora contra ciência, mito contra dogma<sup>136</sup>.

Evidencia-se assim que o pensamento de Blumenberg é antropológico porque tenta entender as questões da existência humana a partir de si mesmo, de sua historicidade, considerando sua condição simbólica. Essa historicidade é marcada pela origem das possibilidades e da inovação, tendo em vista que ela carrega consigo a ideia de finitude do ser humano e, mais que isso, aponta para a falta de respostas diante da existência do mundo. Desse modo, é importante a valorização da liberdade do ser humano nessa sua relação com o mundo, porque favorece o fim das construções cosmológicas que caracterizam, para Blumenberg a postura gnóstica.

Essa compreensão de sujeito, de um ser humano consciente de que sua existência humana é movida por uma tensão, ou contradição entre o desejo de infinitude e a finitude, faz considerar a existência, nessa relação, da seguinte dicotomia: a experiência de finitude, por vezes, pode ser a libertação de uma forma cultural que se absolutizou. A partir disso, a finitude do ser humano é também um dos caminhos de diálogo entre o pensamento de Blumenberg e Vattimo, tendo em vista que a consciência dessa finitude, por parte do sujeito moderno, se caracteriza como um enfraquecimento das verdades metafísicas e visões de mundo gnósticas.

### 3.2.4 O indulto da curiosidade teórica

Esse novo modo de afirmação do sujeito leva Blumenberg a destacar o papel do ser humano frente o mundo como um ser de curiosidade. Ao contrário do sujeito autoconsciente cartesiano, interessado em afirmar um princípio primeiro, e distante do sentido de sua época, na modernidade, o ser humano ganha o indulto da curiosidade teórica, abandonando sua postura passiva, descompromissada e contemplativa, respondendo aos apelos que a modernidade lhe dirigia.

Esse entendimento desloca o ser humano de sua relação com a natureza e de sua preocupação com a compreensão do cosmos, como se via na mitologia e no pensamento pré-socrático, para uma preocupação com o bem-estar do ser humano que passa não mais pela inquietação diante do cosmos, mas por questões éticas. Todo pensamento está determinado a

---

<sup>136</sup> Texto original: “Blumenberg entiende su filosofía, por tanto, como el estudio de una existencia humana que se comprende a sí misma y al mundo desde la liberación de cualquier absolutismo. Este tema de la libertad aparece en la obra de Blumenberg bajo diferentes formas, según sea el ámbito que se analice: como posibilidad contra facticidad, polissemia contra univocidad, politeísmo contra monoteísmo, metáfora contra ciencia, mito contra dogma” (CANTÓN, 2004, p. 9).

entender as relações que o humano estabelece na proximidade com o outro, na vida social. Segundo Blumenberg (2008, p. 243), há aí uma ruptura com aquela teorização perturbadora resultada do olhar para o céu e de seu encanto com o universo. Esse fato é ilustrado por ele não somente na *Legitimación de la Edad Moderna*, mas também em *La risa de la muchacha tracia: una protohistoria de la teoria* (2000) [O riso da garota Trácia: uma proto-história da teoria] que tem como finalidade pensar esse encanto do ser humano pelo céu, tendo como personagem ilustrativa o filósofo Tales de Mileto. Nessa obra, Blumenberg declara que ao afirmar que o mundo está cheio de deuses, Tales de Mileto quer dizer que “a plenitude de deuses se considerava como um excesso com o que já não se podia compreender nada. Necessitavam-se de proposições de outro tipo que aquelas formadas com nomes de deuses, e um exemplo modelar delas foi a tese geral da água” (BLUMENBERG, 2000, p. 10)<sup>137</sup>. Não encontrando mais as respostas nas divindades, portanto, afirmando o esgotamento da forma mitológica de pensar, Tales se pôs a olhar o céu e, com essa atitude, continua Blumenberg (2000, p. 11), foi o primeiro a dar êxito à teoria, porque conseguiu prever um eclipse solar. A filosofia se impõe sobre o mito porque dá respostas de maior confiança. Contudo, ao se deparar com o teórico que se atenta para o céu e se esquece da vida cidadã, faz dessa teoria algo risível. Para Blumenberg, esse seria o motivo pelo qual a mulher debocha de Tales, quando olhando para o céu, tropeça e cai<sup>138</sup>. Os pensadores clássicos encarnam bem essa postura de Tales que olha para o céu, uma vez que defendem verdades metafísicas acerca do ser humano e de sua vida política, debruçando-se a pensar essas questões a partir de ideias perfeitas e de princípios transcendentais, colocando como inferior as considerações que partem do mundo da vida e a investigação acerca da natureza.

Na história de Tales nota-se um prenúncio de Copérnico e de sua tentativa de entender a homogeneidade do mundo que depõe, inclusive, contra a pretensão humana de se colocar como centro do universo. Nessa história da teoria, Blumenberg crítica o gnosticismo encontrado, por exemplo, em Agostinho, que entendia a curiosidade como uma decadência da alma que se torna prisioneira do mundo. Para Blumenberg (2008, p. 292), a curiosidade que estimula o humano em busca do conhecimento ganhou na teologia cristã o caráter de uma

---

<sup>137</sup> Texto original: “La plenitud de dioses se consideraba como un exceso con el que ya no podía comprenderse nada. Se necesitaban proposiciones de otro tipo que las formadas con nombres de dioses, y un ejemplo modélico de ellas fue la tesis general del agua” (BLUMENBERG, 2000, p. 10).

<sup>138</sup> Em *Descripción del ser humano* (2011) Blumenberg (2011, p. 24). diz que “toda teoria, a atitude teórica em si, começou quando a criada do protofilósofo de Mileto pode censurá-lo rindo-se que ao concentrar toda sua atenção nos objetos absolutamente remotos, os do céu, não via o que tinha a seus pés e o fazia cair”. Texto original: “Toda teoría, la actitud teórica en sí, comenzó cuando la criada del protofilósofo de Mileto pudo reprocharle riéndose que al concentrar toda su atención en los objetos absolutamente remotos, los del cielo, no veía lo que tenía a sus pies y lo hacía caer” (BLUMENBERG, 2011, p. 24).

desconfiança em relação à revelação divina como se Deus promovesse uma revelação secreta. Quer dizer, em relação ao conhecimento do mundo físico, o ser humano deve ser passivo uma vez que sua atitude tem de ser a de deixar as coisas nas mãos de Deus. A iluminação divina, como supõe Agostinho, permite ao ser humano o acesso à verdade. Mais que isso, defende Blumenberg (2008, p. 310), o ser que é curioso é finito, enquanto a curiosidade é infinita. Há uma desproporção entre o tempo humano e a infinitude do universo que é descoberta pelos modernos. Nesse sentido, o ser humano está sempre em projeção, lançado a entender esses objetos e coisas que lhe causam fascínio.

O humano que olha para o céu é aquele que está firme com os pés na terra e que usa como pressuposto para qualquer análise ou investigação o contexto da qual parte. Segundo Cassirer (1977), ao olhar para o céu, o ser humano não estava interessado, unicamente, em satisfazer sua curiosidade, “o que realmente buscava no céu era seu próprio reflexo e a ordem do seu universo humano. Sentindo que seu mundo estava ligado, por um sem-número de laços visíveis e invisíveis, à ordem geral do universo, tentou penetrar nessa misteriosa conexão” (CASSIRER, 1977, p. 85). Isto é, os fenômenos celestes não poderiam ser objetos de uma simples contemplação descompromissada com o fazer científico. Inclusive, esse aspecto científico, diferencial do ser humano moderno, é que garante a essa investigação da natureza sua relação com a realidade.

Dessa maneira, a curiosidade, na Idade Moderna, é mais que uma preocupação com as coisas, uma vez que ela não faz a distinção entre o saber e o uso prático desse saber. Por isso, aquilo que não pode ser teoricamente verificável deve ser visto com desconfiança. Nisso a modernidade se diferencia da Idade Média, não sendo possível sequer ser entendida como sua secularização, uma vez que para os medievais a curiosidade é a condição da alma que se dispersou em sua multiplicidade no mundo e perdeu de vista a sua condição material. Assim, ela é tomada pela obscuridade e indeterminação, sendo um afastamento do único ser que pode realmente conhecer e agir sobre o mundo. Segundo Blumenberg (2008, p. 333), essa rejeição da curiosidade é sentida no pensamento de Tomás de Aquino que afirma que a curiosidade é perversa porque não acessa a causa primeira das coisas, se tornando algo superficial, isenta de finalidade. Cantón (2004, p. 109) reforça essa concepção ao dizer que em Tomás a curiosidade substitui a tristeza humana de não poder ser como Deus. Com a matematização da natureza, promovida pelo pensamento moderno, é que se torna possível romper com o absolutismo teológico e reconsiderar esse papel da curiosidade.

Enfim, Blumenberg (2008) declara que a autoafirmação da modernidade se encontra ao redor do conceito de curiosidade. De uma curiosidade entendida em seu aspecto positivo e que

passaria por uma reabilitação, de tal modo que ela deveria ser dissociada de um fazer superficial, tendo que se associar com “as preocupações humanas centrais” (BLUMENBERG, 2008, p. 347). Os dois caminhos, segundo ele, que poderão ajudar a entender de modo positivo a curiosidade são: primeiro, a subtração da ideia de que a curiosidade seria um dano à salvação do ser humano. Isso implica dizer que o ser humano deve dispor de si mesmo a partir de sua liberdade e da instrumentalização que faz do mundo. Essa concepção de autorrealização humana, para Blumenberg, pôs fim à noção de salvação como justificação da graça de Deus. A ideia medieval de que a salvação era conferida ao ser humano pelo Transcendente lança o ser humano na angústia e na incerteza, mas já não respondia mais a seus interesses essenciais. A impotência do humano em relação aos pressupostos da fé leva-o a repensar seu papel e participação na constituição de si mesmo. Disso resulta o segundo caminho, aquele em que o mundo deixa de ser visto como expressão da criação divina. Ele se torna com isso, hermeneuticamente impenetrável. Diante dessa realidade, restaria ao ser humano criar condições de acesso a esse mundo, principalmente a partir de uma objetivação teórica, no qual se constrói um sistema de conceitos e hipóteses para dispor do mundo.

Nesse sentido é que a autoafirmação, pautada num enfoque teórico, “desenraiza a imediatez da intuição, o sentido de aquele deixar à olhada que visse simplesmente o mundo, impondo a intervenção de um conhecimento que vai além dos fenômenos e que, ao menos, *projete e verifique* a possível constituição dos mesmos” (BLUMENBERG, 2008, p. 347)<sup>139</sup>. Essa nova atitude, mesmo que não conseguisse esgotar o conhecimento sobre o divino, como queria a Idade Média, pode se voltar sobre o mundo, reconhecendo que a razão é capaz de investigá-lo, ainda que consciente de que não se pode esgotar o universo. Para Blumenberg, não obstante o desenvolvimento de um pensamento lógico por parte dos nominalistas, e até de uma “substituição ontológica da categoria de substância pela categoria do quantitativo” (BLUMENBERG, 2008, p. 350), ao generalizar esse princípio, os nominalistas não deram a ele um caráter metodológico e técnico. Todavia, afirma o autor, os nominalistas não conseguiram dar um passo e se bloquearam em relação ao domínio e conhecimento da natureza porque não aceitavam ou não se davam por satisfeitos com aproximações e desejavam alcançar certezas. O ideal de exatidão colocava-os em uma renúncia a tal conhecimento, tendo em vista serem ainda

---

<sup>139</sup> Texto original: “[...]desenraiza la imediatez de la intuición, el sentido de aquel dejar a la mirada que viese simplemente el mundo, imponiendo la intervención de un conocimiento que vaya más allá de los fenómenos y que, al menos, proyecte y verifique la posible constitución de los mismos” (BLUMENBERG, 2008, p. 347-8).

defensores da ideia de que a ordem e a medida instaurada no cosmos dada por Deus era oculta ao intelecto humano.

Por outro lado, enfatiza Blumenberg, um dos pressupostos que fundamenta a autoconsciência da modernidade é a impossibilidade da periodização da história por parte da natureza, ou seja, é o ser humano o responsável por essa periodização, sobretudo, porque é ele quem traz consigo o novo como sua assinatura. Cada momento supera o passado. Essa racionalidade que rompe com a consciência cíclica e o caráter finito do mundo foi apontado pelo nominalismo. Disso resulta que a ideia de progresso nasce com o nominalismo e não é novidade da modernidade. Nesse sentido, Blumenberg destaca que nem mesmo o progresso pode ser identificado como aquilo que torna a Idade Moderna legítima. Para justificar seu entendimento, o filósofo alemão resgata o pensamento de alguns autores medievais que, segundo ele, marcam esse novo entendimento acerca do conceito de curiosidade. Nicolau de Cusa é o precursor na tentativa de unir a pulsão do saber com a humildade do ser humano que se reconhece finito. A *douta ignorância* é a afirmação do limite humano em conhecer toda a realidade, mas não pode ser entendida no sentido de ser uma situação determinada que implica numa paralisia diante de tal verdade. Essa *douta ignorância* aponta, sobremaneira, que o ser humano não tem a capacidade de esgotar o conhecimento das coisas, pois a essência das coisas só foi dada a conhecer a Deus em sua totalidade. Há uma dimensão de infinitude nas interioridades divinas, no mundo e nos objetos. Essa é inalcançável pelo ser humano. Segundo Blumenberg (2008, p. 358) “o paradoxo da *douta ignorância* reside em que o conhecimento que se dá a si mesmo no espírito, ‘em um amoroso abraço’, sempre fica superado num conhecimento do conhecimento, o que proíbe todo o caráter definitivo”<sup>140</sup>.

Mesmo quando o ser humano utiliza da arte matemática, com seus cálculos e medições, não é possível com isso alcançar a natureza das coisas. Do ponto de vista teológico, a exatidão é impossível e por isso o cálculo especulativo foi chamado de curiosidade. Renunciar à exatidão era romper com um ideal científico vigente. A Idade Moderna se fundamenta então não como um aperfeiçoamento ou exagero das aspirações cognitivas da Idade Média, mas como uma renúncia ao ideal de exatidão enquanto tentativa de conhecer o mundo com os olhos de Deus. Segundo o filósofo de Lübeck, a ideia de método de Descartes foi o que possibilitou que o sistema escolástico deixasse de aceitar o transcendente como elemento organizador do cosmos, compensando-o com a universalidade artificial da convenção humana (BLUMENBERG, 2008,

---

<sup>140</sup> Texto original: “La paradoja de la docta ignorantia radica en el conocimiento que se da a sí mismo el espíritu, ‘en un amoroso abrazo’, siempre queda superado en un conocimiento del conocimiento, lo que prohíbe todo carácter definitivo” (BLUMENBERG, 2008, p. 358).

p. 354). Nesse sentido é que a modernidade deu novo valor à mensuração, sendo entendido o ato de medir e de mensurar o mundo como fator fundante do conhecimento que o ser humano tem de si mesmo. A contribuição de Copérnico, nessa lógica, não se encontra na substituição de uma antiga visão de mundo, mas por estabelecer o caráter universal da verdade (BLUMENBERG, 2008, p. 363). Para Blumenberg (2008), Copérnico, de modo sagaz, apresenta seus estudos dos movimentos cosmológicos enfatizando sempre sua relação com a terra. Quer dizer, para não ser ridicularizado como um curioso que se preocupa com aquilo que está distante, ele aponta suas contribuições colocando-as em relação com esse espaço onde acontece a vida. Nessa lógica, é importante entender os astros para compreender a terra.

Esse novo interesse pela terra mostra uma curiosidade que quer conhecer não somente a superfície, mas também as dimensões, a extensão, a altura e a profundidade do mundo. Segundo Blumenberg (2008, p. 365) surge “um novo interesse pelas profundidades, um desejo de saber sobre aquilo que está sob a superfície terrestre”<sup>141</sup>. Para o autor, os pensadores da Idade Clássica e Média não haviam se dado conta, nem suspeitavam, de que houvesse coisas invisíveis ao ser humano no Universo. O existente era o fenômeno que aparecia. Não consideravam, como os modernos, existir estrelas ou seres minúsculos invisíveis a olho nu. As restrições morais referentes à curiosidade submetiam a teoria e o conteúdo da natureza acessível. Por isso, Copérnico torna visível o invisível; e infinito o que até então era finito. Esse universo, em muito invisível ao ser humano, resulta numa dificuldade de sustentar uma visão antropocêntrica. Para Cantón (2004, p. 142) “o universo moderno não é outra coisa que uns desertos infinitos, descrição a que recorre tanto a passagem da substância à quantidade, como a desproporção temporal”<sup>142</sup>.

Além disso, a Idade Moderna rompe com a concepção teológica de um mundo finito, que é bem caracterizado por Martín Buber (1949, p. 28) como um mundo cuja imagem “é uma cruz cujo madeiro vertical é o espaço finito entre o céu e o inferno, que nos leva diretamente através do coração humano, e cuja trave é o tempo finito desde a criação até o dia do juízo”<sup>143</sup>. Esse mundo no qual a história transcorre como história da salvação e que foi criado por um Deus que está acima dele começa a ser repensado, primeiramente a partir do arsenal teórico que a ciência moderna produziu e, depois, pelo desenvolvimento da técnica que facilitou a

<sup>141</sup> Texto original: “Un nuevo interés por las profundidades, un deseo de saber sobre aquello que está bajo la superficie terrestre” (BLUMENBERG, 2008, p. 365).

<sup>142</sup> Texto original: “El universo moderno no es otra cosa que unos desiertos infinitos, descripción en la que se recoge tanto el paso de la sustancia a la cantidad, como la desproporción temporal” (CANTÓN, 2004, p. 142).

<sup>143</sup> Texto original: “Es una cruz cuyo madero vertical es el espacio finito entre cielo e inferno, que nos lleva derechamente a través del corazón humano, y cuyo travesaño es el tiempo finito desde la creación hasta el día del juicio”(BUBER, 1949, p. 28).



comprovação de tudo aquilo que teoricamente tinha sido dito. Com isso, é possível dizer que a superação da distância entre teoria e técnica facilitou a desconstrução daquela antiga visão do mundo.

#### 3.2.4.1 *Curiosidade e Iluminismo: enfim o progresso e a técnica*

De princípio, é importante destacar que para Blumenberg (2008, p. 379) “a Idade Moderna se entendeu a si mesma como a época em que se abre passagem definitivamente à razão, uma época, portanto, em que se define o homem desde um ponto de vista natural”<sup>144</sup>. Essa auto compreensão que valoriza e se caracteriza pela racionalidade, pensam os modernos, não teria sido possível à época anterior uma vez que nela a razão era reprimida. Além disso, o ponto de vista natural a que o autor recorre é essa valorização do ser humano biológico que além de compartilhar de um mundo, atua sobre ele visando seu bem estar. Metaforicamente dizendo, a modernidade se via como a saída de uma longa noite. Contudo, Blumenberg discorda dessa interpretação. Para ele, essa representação de uma revolução da razão que dá à modernidade sua identidade é contraditória com o progresso continuado da razão como ele mesmo aponta no transcorrer da história do pensamento. Para ele, “a representação de um progresso continuado da racionalidade entrava em contradição com esse outro pensamento fundamental de que o que havia ocorrido era uma tomada radical e revolucionária do poder por parte da razão” (BLUMENBERG, 2008, p. 379)<sup>145</sup>. Tal concepção de progresso, surgida no bojo da modernidade, diz Gehlen, caracteriza-se pela destruição tendo em vista que “demole tradições, leis, instituições, naturaliza em igual proporção o homem, o torna primitivo e o joga de novo na instabilidade natural de sua vida primitiva (GEHLEN, 1993, p. 77-8)<sup>146</sup>. Contudo, teriam esquecido os modernos que esse mesmo progresso, em contrapartida, reafirma o poder da natureza, e os limites do ser humano que tem sempre que se refazer, uma vez que se apercebe de sua debilidade frente a natureza.

Para Blumenberg, a auto explicação que a modernidade dá de si mesma a partir da razão é irracional uma vez que, com a presunção de uma origem absoluta da história do conhecimento,

<sup>144</sup> Texto original: “La Edad Moderna se há entendido a si misma como la época en que se abre passo definitivamente la razón, una época, por tanto, en que se define al hombre desde un punto de vista natural” (BLUMENBERG, 2008, p. 379).

<sup>145</sup> Texto original: “La representación de un progreso continuado de la racionalidade entraba en contradicción con ese otro pensamiento fundamental de que lo que había ocurrido era una toma radical y revolucionaria del poder por parte de la razón” (BLUMENBERG, 2008, p. 379).

<sup>146</sup> Texto original: “Demuele tradiciones, leyes, instituciones, naturaliza en igual proporción al hombre, lo primitiviza y lo arroja de nuevo a la inestabilidad natural de su vida instintiva” (GEHLEN, 1993, p. 77-8).

papel que Descartes, como foi visto, desempenha bem, faz surgir uma relação de dualidade entre a modernidade e toda a história que lhe tinha antecedido. Nesse sentido, a irracionalidade dessa visão histórica se encontra no fato de que os modernos justificavam essa nova concepção do mundo e do ser humano a partir da razão num momento histórico anterior, da qual a modernidade acreditava renascer, isto é, da Antiguidade. Como supor um início absoluto tomando das fontes do passado e acreditando-se um Renascimento da cultura helênica? Para Blumenberg, essa compreensão da Idade Moderna parece retirar dela seu perfil de época, uma vez que a legitimidade que ela reclamava para si não resultou, como se supunha, do entendimento de que ela seria uma nova fase. Pode-se dizer, portanto, que “a consequência foi que a Idade Moderna pareceu perder seu perfil como época e, com isso, a legitimidade do que ela reclamava: ter levado o homem a uma fase nova e definitiva em que se fazia dono de si mesmo e se auto realizava” (BLUMENBERG, 2008, p. 380)<sup>147</sup>.

Percebe-se, portanto, que a modernidade não foi um monólogo histórico, mas a promoção de um diálogo com as épocas anteriores. Isso implica identificar que a legitimidade de uma época não se encontra no princípio absoluto que ela arroga para si, algo difícil de se sustentar, mas nas respostas que elabora para as perguntas que nunca se encerram. Quando se revisita a história do pensamento, que Blumenberg desenvolve ao longo de sua obra, percebe-se que seu intuito é mostrar a continuidade das questões cruciais ao ser humano, no decorrer do tempo. E as diversas respostas que cada época elabora marcam a identidade de cada uma delas, sobretudo, porque se desenvolvem a partir de seu contexto. Nietzsche em *Além do bem e do mal* (1992, p. 101) teria entendido essa relação e continuidade histórica quando afirma que a liberdade do espírito moderno foi impulsionada pela tirania da Idade Média<sup>148</sup>. A curiosidade desenvolvida pela modernidade só pode ser entendida, como Blumenberg pretende mostrar, quando se passa pela Idade Média e a compreende não como um momento de erros e obscuridade, mas como uma chave de entendimento da produção do conhecimento vindouro. Sobretudo porque a Idade Média não foi uma simples continuação deturpada do ideal teórico

---

<sup>147</sup> Texto original: “La consecuencia fue que la Edad Moderna pareció perder su perfil con época y, con ello, la legitimidad de lo que ella reclamaba: haber llevado al hombre a una fase nueva y definitiva en que se hacia dueño de si mismo y se autorrealizaba” (BLUMENBERG, 2008, p. 380).

<sup>148</sup> Afirma Nietzsche em *Além do bem e do mal* (1992) que “a longa servidão do espírito, a coação da desconfiança ao comunicar os próprios pensamentos, o freio imposto aos pensadores ao formular os próprios pensamentos pelas peias da Igreja e das cortes ou pela ‘necessidade’ de adaptá-los às premissas aristotélicas, a longa vontade de interpretar tudo aquilo que ocorre segundo um esquema cristão e de descobrir a mão de Deus, de justificar a sua presença em cada ocorrência casual — o que há nisso de violento, de arbitrário, de duro, de horrível, de irracional mostrou ser o meio pelo qual ao espírito europeu foi dada a sua força, a sua curiosidade ilimitada, a sua fina mobilidade, ainda que com isso se tenha perdido uma quantidade irreparável de força e espírito (uma vez que ai sempre a natureza se manifesta por aquilo que é de uma grandiosidade pródiga e indiferente, desdenhosa e aristocrática)” (NIETZSCHE, p. 101-2).

da Idade Clássica, mas o acúmulo da curiosidade e a realização desse desejo humano de conhecimento. Assim, a Idade Média respondeu, a seu modo, as perguntas que não se esgotaram na Antiguidade, sem também esgotá-las.

A partir dessa compreensão é que o autor pode afirmar que Copérnico, o expoente do pensamento Moderno, é diretamente influenciado pelo medieval Nicolau de Cusa e por Giordano Bruno que, no contexto em que viviam, não puderam levar a termo suas investigações acerca do universo. Em Giordano Bruno, afirma o filósofo de Lübeck (2008, p. 384), a curiosidade ganha o sentido de uma fórmula libertadora, apontando para um universo aberto, que deve ser explorado pelo intelecto humano. Essa libertação possibilitou, na modernidade, o surgimento de pensadores que elevaram o pensamento teórico a um nível de certezas comprobatórias. Numa listagem proposta por Blumenberg, tem-se Francis Bacon como um eminente moderno que via na curiosidade a possibilidade de a ciência sair do estado estancado em que se encontrava. Francis Bacon evita acusar as sanções medievais como responsáveis pelo desinteresse do ser humano em fazer ciência e se deixar levar pela curiosidade. Para ele, o ser humano é que não aproveitou suas possibilidades. Legítimo é, portanto, superar este estancamento, e a própria concepção de teoria que já não corresponde com a contemplação passiva da natureza.

Nesse processo, a matematização do mundo tem papel crucial. Segundo Blumenberg (2008, p. 393), Galileu e Kepler seriam os responsáveis por esse passo em direção a uma teoria que pudesse ser comprovada numericamente. Para Kepler, por exemplo, Deus teria criado o mundo a partir de regras quantitativas, dando à mente humana a capacidade de captar e conhecer a mensura do mundo. Nesse processo de descoberta do mundo, através da matemática, o ser humano é capaz de se assemelhar a Deus. O físico chama a atenção para o fato de que não se trata de fazer do ser humano um Deus, tendo em vista não existir aí uma relação de identidade, mas de semelhança. Nessa lógica, Kepler mantém certa familiaridade e aproximação com a Idade Média já que sua intenção não é a de secularizar a semelhança bíblica entre o ser humano e Deus. O que Blumenberg deseja apontar quando evidencia esses autores modernos é a influência e a manutenção das questões medievais no princípio dessa modernidade. O que esses autores modernos fazem é romper com aquela relação tríade entre ser humano, Deus e mundo. Ou seja, se para os medievais o conhecimento do mundo implicava passar pelos desígnios de Deus, na modernidade essa concepção de Deus como elo entre o humano e a natureza é superada. Nessa lógica, afirma Blumenberg (2008, p. 394):

O conhecimento humano poderia agora se medir com o divino, tanto por seu objeto como por sua necessidade. A realidade tem sua autêntica e obrigatória racionalidade e já não necessita de nada que garantisse sua adequada acessibilidade. A problemática da curiosidade intelectual, que tinha estado sujeita à representação de um mundo que era uma demonstração do poder divino, com o conseguinte estupor por parte do homem, ficaria agora paralisado graças ao pensamento de que o conhecimento não é uma aspiração até o investigado, mas o colocar-se ao descoberto, da necessidade de algo.<sup>149</sup>

Isso aponta para a constante falta em que vive o ser humano e que o impulsiona na descoberta do novo. Nessa lógica, o progresso é motivado pela falta e não pelas conquistas já obtidas. Ou mesmo, há questões ainda em aberto que não foram esgotadas em sua totalidade e que se tornam do interesse do ser humano porque reconhecem os limites do passado em buscá-las. Nesse caminho é que a curiosidade é legitimada como o impulso à novidade, distante de qualquer coerção exercida pelos cânones religiosos. Suportada por esse aparato científico e também tecnológico, como acontece com a criação do telescópio por Galileu, a curiosidade se apresenta como força propulsora desse progresso que leva o ser humano a perceber a infinitude do universo e sua incapacidade de esgotá-lo. Buber afirma que o sistema hegeliano que coloca o humano numa situação externa à história como seu conhecedor faz com que “o homem moderno que, a partir da revolução copernicana, se sentia invadido pelo terror do infinito quando pela noite abria a janela de seu quarto e se enfrentava na solidão a obscura imensidão, poderia, agora, encontrar sossego” (BUBER, 1949, p. 45 )<sup>150</sup>. No entanto, numa perspectiva blumenberguiana, esse sossego vivido pelo ser humano moderno não pode ser conquistado, uma vez que ele é consciente de que a infinitude do mundo nunca se esgotará, e que o tempo de sua vida e o do mundo são diversos. Contudo, essa desproporção não pode resultar num descompromisso do ser humano frente essa realidade. A curiosidade é, portanto, essa motivação para o mais além, se caracterizando em ser não uma busca da salvação num outro mundo, noutra realidade que seria o céu, mas pelo passo que o ser humano sempre dá em direção a um conhecimento melhor das coisas.

A realidade é dinâmica e o ser humano para compreendê-la não pode ficar ocupando, unicamente, o local de um espectador. Ele tem que poder se inserir nessa realidade sabendo que

---

<sup>149</sup> Texto original: “El conocimiento humano se podría ahora medir con el divino, tanto por su objeto como por su necesidad. La realidad tiene su autentica y obligatoria racionalidad y ya no necesita de nadie que garantice su adecuada accesibilidad. La problemática de la curiosidad intelectual, que había estado sujeta a la representación de un mundo que era una demostración del poder divino, con el conseguiente estupor por parte del hombre, quedaría ahora paralizada gracias al pensamiento de que el conocimiento no es una aspiración hacia lo no investigado, sino la puesta al descubierto de la necesidad de algo”(BLUMENBERG, 2008, p. 394).

<sup>150</sup> Texto original: “El hombre moderno que, a partir de la revolución copernicana, se sentía invadido por el terror del infinito cuando por la noche abría la ventana de su cuarto y se enfrentaba en la soledad a la oscura imensidad, podrá, ahora, encontrar sosiego” (BUBER, 1949, p. 45).

ela é uma composição da relação que ele estabelece com os demais. Segundo Cantón (2004, p. 147), “junto com isso, na concepção moderna da realidade, toda experiência é uma hipótese, Blumenberg pode dizer que a realidade moderna é a realidade do possível”<sup>151</sup>. Nesse sentido, a curiosidade leva ao desenvolvimento de uma ciência natural que se emprega a investigar o funcionamento da natureza e dos organismos dos animais sem considerá-los algo dado. O que se percebe é que a curiosidade, mais que se concentrar no monstruoso ou no prazeroso que a estética aponta, se institucionaliza na atitude teórica em forma de ciência. Desse modo, o valor do humano, está não em possuir a verdade como algo absoluto, mas em poder se pôr a investigá-la e buscá-la. Esse esforço é o que ativa as forças e a capacidade humana. Isso aponta para outro aspecto, qual seria: o autoconhecimento que o ser humano passa a ter de si mesmo enquanto sujeito limitado, mas não apático à sua ânsia por saber mais.

Esse mundo que é novidade nunca encerrada para ele é bem ilustrado pelas grandes navegações e seus diários de bordo que narram a imensidão desse desconhecido. Certamente isso se contrapõe àquela visão bíblica do mundo como algo dado e conhecido em sua totalidade. Por isso, Blumenberg enfatiza a metáfora da navegação como imagética da modernidade. Segundo o autor “o homem, um ser que vive em terra firme, gosta de representar-se, no entanto, a totalidade de sua situação no mundo com as imagens da navegação” (BLUMENBERG, [20-?], recurso online)<sup>152</sup>. Esse mundo aberto se converte no horizonte a partir da qual se pode entender a própria existência humana, tendo em vista que aponta para a preocupação do ser humano com a segurança e sua sobrevivência, ao mesmo tempo em que faz desconfiar de uma ordem cósmica que se apresente como providente e salvadora. Em *Trabajo sobre el mito* (2003), Blumenberg (2003, p. 17) afirma que “todo o domínio sobre a realidade ganhado para o ser humano graças à experiência de sua história e, em definitivo, ao conhecimento, não conseguiu tirar-lhe de cima essa ameaça —e todavia mais, essa nostalgia— de voltar a cair de novo naquele estado de impotência”<sup>153</sup>.

Esse estado de impotência aponta para o ser humano o fato de que para se viver bem, não se pode abrir mão dessa capacidade de criar cosmos. Nesse caso, sua tarefa é a da criação de cultura, mais que a de uma formulação fechada de um universo organizado, uma concepção cosmista, que responda às questões e anseios humanos a partir de um universo fechado. O fato

<sup>151</sup> Texto original: “Junto con que, en la concepción moderna de la realidad, toda experiencia es una hipótesis, Blumenberg puede decir que la realidad moderna es la realidad de lo posible”(CANTÓN, 2004, p. 147).

<sup>152</sup> Texto original: “El hombre, un ser que vive en tierra firme, gusta de representarse empero la totalidad de su situación en el mundo con las imágenes de la navegación”(BLUMENBERG, [20-?], recurso online).

<sup>153</sup> Texto original: “Todo el dominio sobre la realidad ganado por el ser humano gracias a la experiencia de su historia y, en definitiva, al conocimiento, no ha conseguido quitarle de encima esa amenaza —y todavía más, esa nostalgia— de volver a caer de nuevo en aquel estado de impotencia” (BLUMENBERG, 2003, p. 17).

de a curiosidade abrir para o ser humano uma realidade ainda desconhecida, levando-o a superar um discurso cosmista teológico, resulta na elaboração cultural científica sem, contudo, desvalorizar as contribuições filosóficas. Nesse sentido, o modo iluminista de entender a ciência como uma finalidade em si mesma deveria ser superado. Não se pode perder de vista o jogo recíproco de *Inständigkeit* e *Gegenständigkeit*, que evidencia que esse mesmo ser humano que está imerso no mundo, criando as possibilidades, é aquele que resgata sua memória tendo em vista o mundo cultural. Com isso se quer dizer que essa ciência que é impulsionada pelo Iluminismo não pode separar seus resultados daquela motivação original que garante a ela um sentido, a saber, o mundo da vida. Desse modo, o papel desempenhado pela ciência é o de aumentar a capacidade de experiência do ser humano levando-o ao aperfeiçoamento, e à tomada de consciência de sua finitude, algo que poderia ser estranho aos iluministas que arrogavam para si uma imortalidade resultada de um processo de historicização das descobertas humanas. Ou seja, para se tornar eterno, bastava ao ser humano fazer ciência, garantindo, assim, que seu feito fosse eternizado, por exemplo, na Enciclopédia.

As idas e vindas da compreensão da curiosidade na modernidade são finalmente analisadas por Blumenberg no contexto das formulações antropológicas de Feuerbach e da psicanálise freudiana. Para Blumenberg (2008), quando a curiosidade se apresenta como elemento chave para a felicidade do ser humano, ela parece transcender a vida material e corre o risco de se colocar como uma busca pela totalidade. Em Descartes, por exemplo, a objetivação da curiosidade se dá através de um processo metódico, apontando para um interesse que não é pelo objeto em si, mas pelos resultados de sua teorização sobre ele. Nessa lógica, o processo cognoscitivo passa a transcender a vida dos indivíduos racionalizando, mais que o método e o objeto, a própria função do sujeito que no ato de conhecer está em busca da felicidade da humanidade e não individual. Por isso, é importante apresentar novamente o aspecto antropológico da curiosidade, empreitada essa realizada por Feuerbach, para quem a curiosidade se caracteriza por ser um impulso de saber. Assim, afirma Blumenberg (2008, p. 440), a curiosidade se mostra como um conjunto de antecipações: não é um Deus quem elabora e superdimensiona as respostas acerca do mundo, quem o estrutura e promove as coisas conforme sua vontade, mas a alma humana. Com isso, Feuerbach pretende temporalizar a curiosidade afirmando o impulso de saber do ser humano não como uma transcendência de sua humanidade, mas como resultante de sua insatisfação enquanto indivíduo. O impulso de saber se volta sob o que é suscetível de saber, o que vai aparecendo ao longo da história. Segundo Blumenberg (2008, p. 442):

O homem, desde o ponto de vista de sua espécie, não queria, em absoluto, saber o que não pode saber, mas que unicamente quer saber as coisas sobre si mesmo e sobre o ser humano em geral que agora ainda não sabe de fato e que pode saber alguma vez. O impulso de saber não quer se esbarrar com o inacessível, que é antropológicamente irrelevante, mas antecipar as possibilidades humanas que constituem o futuro.<sup>154</sup>

Desse modo, fica claro que quando o ser humano almeja saber para além daquilo que sabe, não está deseioso de uma imortalidade além-mundo. O impulso de saber reflete um processo de conhecimento em que os indivíduos dão rosto a esse processo. Isto é, a razão se desenvolve na medida em que está atrelada a um corpo no qual ela existe. Em *Descripción del ser humano* (2011), Blumenberg afirma essa antropologização do conhecimento defendendo a ideia de que a razão tem como função a autoconservação do ser humano. Assim, “a razão é o órgão da autoconservação tão quista, do corpo da visibilidade, cujo risco assumido voluntariamente ela de certa maneira amortece” (BLUMENBERG, 2011, p. 125)<sup>155</sup>. Desse modo, é necessário valorizar o ser humano corpóreo, inserido no mundo a partir de sua concretude. Essa finitude, que o corpo evidencia, acelera ainda mais essa vontade de saber o que ainda não se sabe. Essa limitação faz com que o ser humano tenha pressa, de tal modo que o impulso de saber é o exemplo dessa concentração para lidar com seu tempo. O que é descoberto pelo cientista de hoje será usufruído pelo ser humano de amanhã. Muitos cientistas não experimentaram a glória de seus descobrimentos. Para Blumenberg, Feuerbach então “biologiza o impulso da curiosidade, teleologizando-a *eo ipso* como uma espécie de instinto que teria a ver com o tempo e mediante o qual se lhe imporia ao indivíduo o interesse da espécie” (BLUMENBERG, 2008, p. 445)<sup>156</sup>. Nessa lógica, pode-se afirmar que para Feuerbach não existe nada que seja absolutamente invisível à curiosidade humana. Não existe uma reserva teológica para o desejo humano de conhecer. O impulso de saber tem como propósito mostrar o direito que o sujeito tem de possuir plenamente o objeto, ou ao menos, imaginá-lo. Trata-se de uma intenção, que para a fenomenologia é indispensável para o retorno a esse mundo da vida. A indeterminação do indivíduo, para Feuerbach, é o que o impulsiona às experiências.

---

<sup>154</sup> Texto original: “El hombre, desde el punto de vista de su especie, no queria, en absoluto, saber lo que no puede saber, sino que unicamente quiere saber las cosas sobre sí mismo y sobre el ser humano en general que ahora aún no sabe de hecho y que puede saber alguna vez. El impulso de saber no quiere toparse con lo inaccesible, que es antropológicamente irrelevante, sino anticipar las posibilidades humanas que constituyen el futuro” (BLUMENBERG, 2008, p. 442).

<sup>155</sup> Texto original: “La razón es el órgano de la autoconservación de lo así querido, del cuerpo de la visibilidad, cuyo riesgo assumido voluntariamente ella en certo modo amortigua” (BLUMENBERG, 2011, p. 125).

<sup>156</sup> Texto original: “Feuerbach biologiza el impulso de la curiosidad, teleologizándola *eo ipso* como una especie de instinto que tendría que ver con el tiempo y mediante el cual se le impodría al individuo el interés de la especie” (BLUMENBERG, 2008, p. 445).

Em Freud, por outro lado, a curiosidade deriva do potencial libidinoso. O desejo de saber, assim como a religião, desempenha uma função protetora. Nesse sentido, Freud aponta para o fato de que o ser humano não pode arrogar para si uma posição de domínio da natureza e conhecimento absoluto acerca dela; afinal, como é sabido, a psicanálise freudiana se interessa em mostrar o inconsciente. Assim, a curiosidade seria esse impulso ao desconhecido para tornar o ser humano mais protegido quando conhecedor de si. Segundo Blumenberg (2008), Freud não esconde a importância da curiosidade no desenvolvimento de suas investigações, de tal modo que a própria psicanálise tem por motivação tornar consciente o inconsciente. Ela quer entender aquilo que está encoberto e oculto ao sujeito.

Freud promove, então, uma intensificação dos contornos da vida, no qual a libido escaparia à repressão a partir de sua sublimação no desejo de saber. Isso evidencia que a curiosidade não pode ser entendida, unicamente, a partir de um viés espiritualista, mas que deve considerar a corporeidade do ser humano. Gehlen afirma ser essa uma importante característica de Freud, a saber, reconhecer e valorizar essa mútua dependência entre corpo e espírito. Segundo ele, “hoje não somente vemos os homens melhorar ou piorar quanto às suas pulsões, mas nós vemos como estas pulsões variam conjuntamente com o ambiente social, de modo que devemos concluir que o aspecto interno e o externo se supõem reciprocamente” (GEHLEN, 1993, p. 74)<sup>157</sup>. A vida, somatório desses aspectos internos e externos, é essa força que retira o ser humano da letargia e o impulsiona na busca pelo conhecimento da qual a curiosidade é motivadora.

Desse modo, Blumenberg termina a terceira parte de sua obra, dedicada à análise da curiosidade, apontando ser legítimo à modernidade essa conciliação entre o aspecto racional e físico que compõem o ser humano e que impulsionam a curiosidade enquanto busca pelo saber. Com isso, ele defende que foi também por sua evolução biológica que o ser humano se tornou capaz de ser esse sujeito de conhecimento. Num primeiro aspecto, como se viu, a própria mudança de postura frente ao mundo, sua posição ereta, fazia com que o ser humano tivesse um novo interesse em entender essa realidade que o circunscrevia. Diante disso, Blumenberg valoriza a humanidade do ser humano, tentando superar aquela dualidade gnóstica que de um lado apresentava a curiosidade como um impulso da alma até o conhecimento das coisas não acessíveis, como construção de um ideal de teorização, como queriam os gregos, para quem a observação do céu se dá não por compreendê-lo como algo manipulável, mas como “algo

---

<sup>157</sup> Texto original: “Hoy no sólo vemos a los hombres mejorar o empeorar en cuanto a sus pulsiones, sino que vemos cómo estas pulsiones varían conjuntamente con el ambiente social, de modo que debemos concluir que el aspecto interno y el externo se suponen reciprocamente” (GEHLEN, 1993, p. 74).



especial, divino, da maior dignidade” (BLUMENBERG, 2013, p. 52) imagem desenvolvida pela metafísica e que de acordo com o autor em *Teoria da não conceitualidade* (2013), entendia a teoria como esse olhar do ser humano para o além, que permitisse a ele se tornar livre, porque conhecedor da “totalidade do mundo”. Blumenberg rompe também com aquela compreensão medieval de que a curiosidade seria um desvio que na tentativa de tudo conhecer arrogava para o humano a posição da divindade. A modernidade teria compreendido, portanto, a ligação entre esse sistema orgânico do ser humano e sua disposição para poder investigar aquilo que de imediato não lhe era permitido.

### 3.3 METÁFORAS ABSOLUTAS: UM POSSÍVEL MODO DE SECULARIZAÇÃO

Tendo entendido o novo papel do caráter investigativo propiciado pela curiosidade na modernidade, fica latente a condição interpretativa que motiva o ser humano na busca pela verdade. A metáfora e sua aproximação com o mito deixam claro que não é a racionalidade iluminista aquilo que confere legitimidade à modernidade, mas a capacidade retórica de abertura dos sentidos que caracteriza a linguagem metafórica. Nesse sentido é que se pode dizer de uma hermenêutica metaforológica que valoriza, na significação das coisas, a inserção do ser humano no mundo da vida e o enfraquecimento das verdades metafísicas.

#### 3.3.1 O lugar da interpretação na modernidade legitimada pela antropologia

A historicidade desempenha um papel central na vida do ser humano, sendo condição de possibilidade da realização de si. Mais que isso, o ser humano carrega consigo essa história que lhe toma como um horizonte que por mais que seja buscado, jamais se esgota. Por isso, afirma Blumenberg (2011, p. 141): “A história é o modelo por excelência da realidade que pode adotar o humano, e o ahistoricismo é o da correspondente barbárie. Não somente a historiografia oral e escrita, mas a piedade pelos mortos, por seu legado, por sua forma de vida, é o fragmento de cultura mais antigo que podemos reconhecer”<sup>158</sup>. Nesse sentido, a interpretação resulta dessa inserção do ser humano em sua época, na tentativa de compreendê-la e de compreender sua existência, levando em consideração também o legado deixado pelas antigas civilizações. Ao

---

<sup>158</sup> Texto original: “La historia es el modelo por excelência de la realidad que puede adoptar lo humano, y el ahistoricismo es el de la correspondiente barbárie. No sólo la historiografia oral y escrita, sino la piedad por los muertos, por su legado, por su forma de vida, es el fragmento de cultura más antiguo que podemos reconocer” (BLUMENBERG, 2011, p. 141).

apontar para essa disposição humana de tentar entender seu papel no mundo, Blumenberg quer pensar a essência da história a partir da ontologia, isto é, colocar a existência humana como base da ontologia sem, contudo, cair num relativismo.

Partindo da existência concreta do ser humano, a interpretação deixa de ser um simples mecanismo de compreensão de textos, convertendo-se num modo de entendimento da finitude humana a partir da filosofia. Trata-se, como diz Heidegger em *Marcas do Caminho* (2008, p. 46), de uma referência “à experiência fática da vida como tal”. Assim, a filosofia da história é um elemento basilar para o desenvolvimento da interpretação, tendo em vista que ela aponta para o fato de que não existe uma única interpretação possível da vida. Heidegger continua a dizer que essa interpretação é “‘histórica’ não só no sentido exterior de ser válida para determinada época, mas de, segundo seu sentido mais próprio de realização da observação, ter como objeto algo de essencialmente histórico” (HEIDEGGER, 2008, p. 49). De fato, a interpretação se torna um modo de perceber o mundo e o outro, e a filosofia da história aponta para a possibilidade sempre aberta que será essa compreensão, partindo da premissa de que é necessário descarregar-se dos absolutos em que o ser humano se auto afirma e se absolutiza, para que aconteça uma sua melhor inserção na realidade.

Esse ser humano capaz de interpretar é aquele que Cantón (2004), a partir da filosofia de Blumenberg, caracteriza como o ser humano pobre. A antropologia, para Blumenberg, é uma tentativa de entender o humano desde ele mesmo. É necessário findar com o Deus nominalista para que a humanidade se torne livre. Dessa liberdade resulta esse processo de desabsolutização do humano. No contexto da anedota de Tales de Mileto é que o autor faz a diferenciação antropológica entre o ser humano rico e o pobre. O indivíduo que olha para o céu, como foi visto, não está interessado em realidades distantes e mundos diversos. No fundo, o que interessa é ele mesmo enquanto ser inserido no mundo, que percebe os astros a partir da terra, evidenciando assim não uma condição teórica, mas sua condição experimental. A partir disso, o autor faz a distinção entre uma antropologia cósmica, que é uma metafísica do ser humano rico, criado por Deus, reflexo de sua imagem, e a antropologia filosófica que deseja tirá-lo dessa ordem cósmica do reino animal em que ele foi inserido. O ser humano pobre, ‘humano, demasiado humano’, é aquele que está diante do embaraço de não conseguir alcançar a verdade, e que reconhece que a interpretação não permite o esgotamento da pluralidade. Assim, a antropologia filosófica não vê o ser humano como uma dualidade, mas como um todo, que por precisar de elementos exteriores para se chegar à interioridade desenvolve uma interpretação de si em forma de metáfora. Nesse contexto, a interpretação se dá enquanto metaforologia.

### 3.3.2 Hermenêutica metaforológica: uma superação da metafísica?

Em Blumenberg a metáfora ocupa um lugar de destaque, caracterizando um resgate do pensamento mitológico, anterior àquele pensamento racionalista e gnóstico. De acordo com Luiz Costa Lima, na introdução à obra *Teoria da não conceitualidade* (2013, p. 14) o intuito da filosofia de Blumenberg é “[...] desenvolver a presença de metáforas na história dos conceitos”. Nessa lógica, a metáfora não é um objeto fechado em si mesmo, não sendo, portanto, uma determinação das coisas. Ela é um elemento simbólico que, por assim ser, mantém-se numa abertura sempre atualizada. Isso faz lembrar Rubem Alves que na obra *O que é religião?* (1984, p. 22) afirma que os “símbolos assemelham-se a horizontes”. Mantendo descerrado aquilo que simboliza. Questiona ainda Alves (1984, p. 22): “Horizontes: onde se encontram eles? Quanto mais deles nos aproximamos, mais fogem de nós”.

Pode-se afirmar, portanto, que a metáfora é essa constituição simbólica da realidade, que garante ao ser humano nunca encerrar uma conversa, um discurso ou debate no absolutismo de uma verdade. A partir desse ponto de vista do simbólico como horizonte constitutivo da religiosidade do humano apontado em Rubem Alves, pode-se afirmar que a concepção metafórica, constituída dessa qualidade simbólica da linguagem, proposta por Blumenberg, carrega consigo traços essenciais da religião. Afinal, sendo o símbolo testemunha dos sentidos ainda ausentes da coisa, a religião se apresenta nele quando evidencia a rede de símbolos e fantasias que estão para além da objetividade do mundo e da natureza. Como será visto no próximo capítulo, sendo a metáfora a garantia dessa falta de objetividade e da busca sempre atual por um novo sentido, ela tem em si aspectos daquilo que se pode compreender como religioso.

Mas qual o papel da metáfora no pensamento de Blumenberg? O que ela significa? E em que sentido ela se relaciona com a modernidade? Mais que o encontro de uma verdade, a metáfora coloca o ser humano numa condição de reflexão e incessante busca. Por isso, o ser humano vive ‘como se’ e não na certeza de que o mundo e a natureza sejam determinados de uma maneira lógica e acabada. Cantón (2004, p. 18-19) afirma que a metaforologia é uma hermenêutica da recordação, o que faz com que “Blumenberg conceba a metaforologia como uma memória da humanidade; esse é o sentido último de suas grandes obras sobre história das ideias: que nada do que o homem tem feito em sua luta contra a contingência, pereça

irremediavelmente”<sup>159</sup>. A metáfora torna possível revisitar o passado trazendo-o à memória. A reflexão faz parte da memória, no sentido de que recorda os fatos e não os retém. Por isso, a reflexão considera o recordado a partir de uma intencionalidade garantindo, assim, que nenhuma interpretação esgote as possibilidades do novo que pode surgir. Para Blumenberg, esse caráter hermenêutico evidencia que nem mesmo uma obra se esgota no dizer do autor, apresentando-se à maneira do ‘como se’. De acordo com o autor, se a fenomenologia se caracteriza como descrição das coisas, a hermenêutica seria a fenomenologia da fenomenologia, quer dizer, descreve a descrição das coisas, reinterpreta-as (BLUMENBERG, 2011, p. 116). Para Cantón (2004, p. 273), a metaforologia seria a forma de se fazer uma antropologia fenomenológica de caráter hermenêutico. Nessa lógica, ela se distancia do relativismo, como também a hermenêutica de Vattimo, tendo em vista que na metaforologia há uma interrelação entre a memória individual e a memória da humanidade, garantindo assim, o constante velamento e desvelamento manifestado nos fatos.

Com isso, afirma Cantón (2004, p. 276), evidencia-se que a metaforologia busca “um modo de transitar o homem e o mundo fora da via da razão absolutista, que, como vimos, tende a encerrar o homem em definições e conceitos”<sup>160</sup>. Nesse ponto, que é o terceiro capítulo da tese de Cantón, o estudioso de Blumenberg, aponta a metaforologia como um proceder filosófico posterior à filosofia de Heidegger. De tal modo que a metaforologia se apresenta como uma oposição de Blumenberg à metafísica platônica. Novamente a introdução de *Teoria da não conceitualidade* (2013, p. 35) ajuda a entender o básico dessa oposição: “A metáfora absoluta assinala que o conceito, mesmo o mais afastado das formas de intuição, não cobre todo o nomeável da experiência humana. É o que sucede tipicamente com a suposição da verdade”. Isto é, o conceito que acredita dar legitimidade à verdade e pô-la a descoberto, efetivamente não consegue defini-la, e a metáfora aponta para o fato de que a compreensão se dá como um efeito da capacidade cognitiva do ser humano.

Para entender o papel que a metáfora desempenha no âmago da hermenêutica faz-se necessário, todavia, analisar, a partir de Blumenberg, o significado e a diferença entre metáforas em geral e metáfora absoluta para, finalmente, entender o que ele pretende afirmar como metaforologia. De início, vale ressaltar, por exemplo, o que afirma Bassler na introdução de sua obra *The Pace of Modernity Reading with Blumenberg* (2012) que a metáfora absoluta é um

---

<sup>159</sup> Texto original: “Blumenberg concibe la metaforología como una memoria de la humanidad; ése es el sentido último de sus grandes obras sobre historia de las ideas: que nada de lo que el hombre ha hecho en su lucha contra la contingencia, perezca irremediabilmente”(CANTÓN, 2004, p. 18-9).

<sup>160</sup> Texto original: “Un modo de transitar el hombre y el mundo fuera de la vía de la razón absolutista, que, como vimos, tiende a encerrar al hombre en definiciones y conceptos”(CANTÓN, 2004, p. 276).

desafio para o pensamento de Blumenberg, pois “essas são metáforas para as quais nenhuma paráfrase literal pode ser substituída” (BASSLER, 2012, p. 2). Continua o autor: “Metáforas absolutas são metáforas ‘*in extremis*’: elas qualificam um termo não simplesmente usando outro registro, mas recorrendo a um registro que nega o significado literal dos termos antecedentes” (BASSLER, 2012, p. 21)<sup>161</sup>. Essas considerações que ajudam a adentrar na metaforologia blumenberguiana são resultadas da análise que Bassler faz da obra de Blumenberg intitulada *Paradigms for a Metaphorology* (2010). É importante ressaltar que não é somente nessa obra que se encontram as formulações de Blumenberg acerca da metáfora. Analisando o desenvolvimento e o papel que a metáfora ocupa na história do pensamento, Blumenberg (2010, p. 2) ao introduzir a temática da supracitada obra, aponta que

a classificação tradicional de metáfora entre os ornamentos do discurso público dificilmente é fortuita: para a antiguidade, o logos era fundamentalmente adequado à totalidade do que existe. Cosmos e logos eram correlatos. A metáfora é aqui considerada incapaz de enriquecer a capacidade de meios expressivos; contribui apenas para o efeito de uma afirmação, a “influência” com a qual ela atinge seus destinatários políticos e forenses.<sup>162</sup>

Desse modo, é perceptível o fato de haver, na antiguidade, uma relação de inferiorização da metáfora frente o discurso racional. No mais, a metáfora é mais um efeito retórico utilizado para o enriquecimento do discurso, que propriamente um caminho plausível de desvelamento do verdadeiro. A metáfora, em último caso, não deve ser levada a sério. A linguagem figurada não é capaz de expressar o cosmos, como o logos. Contudo, afirma Blumenberg (2010), enquanto linguagem filosófica as metáforas podem ser elementos de resistência ao encerramento do pensamento numa linguagem racional. No esclarecedor artigo *Metáfora y mundo de la vida en Hans Blumenberg* (2010) [Metáfora e mundo da vida em Hans Blumenberg] Luis Durán Guerra (2010, p. 106) enfatiza que os livros de Blumenberg constituem-se forte defesa da legitimidade do uso da metáfora na filosofia. Nesse aspecto, a filosofia da metáfora que Blumenberg propõe é apresentada como uma hermenêutica fenomenológica que descreve a história. A metáfora se apresenta como instrumento diante da insuficiência do conceito em dar respostas às grandes perguntas propostas pela filosofia. Além

<sup>161</sup> Texto original: “These are metaphors for which no literal paraphrase may be substituted [...]. Absolute metaphors are metaphors ‘*in extremis*’: they qualify a term not simply by using another register, but by drawing on a register which negates the literal meaning of the antecedent terms” (BASSLER, 2012, p. 21).

<sup>162</sup> Texto original: “The traditional classification of metaphor among the ornaments of public speech is hardly fortuitous: for antiquity, the logos was fundamentally adequate to the totality of what exists. Cosmos and logos were correlates. Metaphor is here deemed incapable of enriching the capacity of expressive means; it contributes only to the effect of a statement, the ‘punchiness’ with which it gets through to its political and forensic addressees” (BLUMENBERG, 2012, p. 2).

disso, o conceito, como se pensava, não esgota a totalidade de sentidos numa formulação racional. Nesse ponto, Blumenberg rompe com aquela concepção clássica de inferiorização da metáfora frente o logos do discurso conceitual.

Kant, no § 59 da *Crítica da faculdade do Juízo* (1993, p. 195-196) defende que os conceitos para serem tidos como verdadeiros devem resultar da intuição, de tal modo que é possível distinguir três tipos de conceitos: os empíricos, das quais as intuições são exemplos; os conceitos do entendimento puro que são os esquemas mentais, e aqueles que querem provar a realidade objetiva dos conceitos da razão, ou seja, das ideias. Esse desejo de alcançar a realidade das ideias, segundo Kant, é intuitivamente impossível ao ser humano. Todavia, continua o autor, “todas as intuições que submetemos a conceitos a priori são ou *esquemas* ou *símbolos*, dos quais os primeiros contêm apresentações diretas, e os segundos apresentações indiretas do conceito” (KANT, 1993, p. 196). Os símbolos, através da analogia, tentam acessar esses conceitos a priori. A metáfora se assemelha a esse princípio do simbólico que não carrega uma determinação teórica da coisa, mas apresenta-se como resultado de nossa intenção que abarca a inserção do conceito no contexto. Quer dizer, a metáfora garante a abertura do sentido, reconhecendo que o sentido conceitual se dá a partir da inserção do ser humano no mundo da vida. Tomando do argumento kantiano pode-se afirmar que a metaforologia de Blumenberg aponta para o fato de que “nossa linguagem está repleta de semelhantes apresentações indiretas segundo uma analogia, pela qual a expressão não contém o esquema próprio para o conceito” (KANT, 1993, p. 197).

De acordo com Blumenberg (2010, p. 5), a metaforologia “busca se aprofundar na subestrutura do pensamento, no subsolo, na solução nutritiva das cristalizações sistemáticas”<sup>163</sup>. Assim, sua missão é a de analisar a história a partir de uma vertente antropológica e fenomenológica, que evidencia o aspecto humano que subjaz a toda cristalização linguística. A metaforologia não quer ser uma ciência de aplicação de metáforas, ou mesmo, de afirmação de verdades metafóricas. Antes, aponta o autor, a metaforologia é uma privação de respostas às perguntas que o ser humano, de todos os tempos, tem colocado para si (BLUMENBERG, 2010, p. 14). Isto é, na metaforologia a busca pela verdade absoluta é supérflua, tendo em vista que “a tarefa e o método da metaforologia podem, portanto, levar-nos para além da esfera histórica dos objetos, até uma interpretação seletiva dos elementos expressivos da arte”

---

<sup>163</sup> Texto original: “Metaphorology seeks to burrow down to the substructure of thought, the underground, the nutrient solution of systematic crystallizations” (BLUMENBERG, 2010, p. 5).

(BLUMENBERG, 2010, p. 14)<sup>164</sup>. Diante disso, tem-se a contraposição de Blumenberg à afirmação do Wittgenstein do *Tractatus Logico-philosophicus* que em seu aforismo inaugural afirma que o mundo é tudo o que acontece, ou seja, que o mundo se constitui dos fatos que independem do que se fala ou imagina. Contudo, o mundo da vida que é o lugar em que as coisas acontecem é um espaço de narrativas e falas, de conversação e diálogo, de interpretação e reinterpretações. O conceito, que reduz o mundo a ser aquilo que acontece, como aponta Wittgenstein, acaba em silêncio: “O que não se pode falar, deve-se calar” (1968, p. 129). Aqui se tem uma diferença, segundo Blumenberg, entre o conceito e a metáfora, uma vez que “o conceito acaba em mística, a metáfora em mito” (BLUMENBERG *apud* GARCIA-DURÁN, 2015, p. 453). Talvez por isso, Wittgenstein termine seu tratado com a afirmação de que é necessário se calar diante do que não se pode conceituar, isto é, da limitação com a qual o conceito deve lidar.

Para Blumenberg, em oposição a essa visão de Wittgenstein, esse indizível como algo definitivo não deve interessar ao filósofo, mas sim “o indizível enquanto momentâneo e provisório, quanto ao qual temos a suspeita ou a confiança de que possa ser convertido em dizível” (BLUMENBERG, 2013, p. 169). Para tal, a metáfora tem papel indispensável, uma vez que ela evidencia a importância do simbólico enquanto possibilidade de manutenção do diálogo e do discurso, como também, da interpretação da realidade. Nesse sentido, como apontou Cassirer em *A filosofia das formas simbólicas* (2001, p. 73) “quanto mais rico se torna o conteúdo simbólico do conhecimento ou de qualquer outra forma do espírito, mais há de definhar o seu conteúdo essencial”. O ser humano tem em si uma abertura para o simbólico de tal modo que desde seu nascimento entra em contato com uma superabundância de estímulos e percepções, e o sentido do mundo e das coisas que o envolve não se encerra no conteúdo de uma verdade dada e essencial, porque estimulados por esse ambiente externo, o ser humano transforma as percepções recebidas do exterior em algo interiormente significativo. Resultam disso as diversas maneiras com que ele pode se voltar para o mundo tentando entendê-lo<sup>165</sup>. Desse modo, o ser humano não deve ser tomado por uma sensação de impotência diante do

---

<sup>164</sup> Texto original: “The task and method of metaphorology may therefore take us beyond the historical sphere of objects to a selective interpretation of expressive elements in art” (BLUMENBERG, 2010, p. 14).

<sup>165</sup> De modo especial, considera-se aqui a seguinte afirmação de Cassirer em *Linguagem e Mito* (1992): “O mito, a arte, a linguagem e a ciência aparecem como símbolos: não no sentido de que designam na forma de imagem, na alegoria indicadora e explicadora, um real existente, mas sim, no sentido de que cada uma delas gera e partilha seu próprio mundo significativo. Neste domínio, apresenta-se este auto desdobramento do espírito, em virtude do qual só existe uma “realidade”; um Ser organizado e definido. Consequentemente, as formas simbólicas especiais não são imitações, e sim, órgãos dessa realidade, posto que, só por meio delas, o real pode converter-se em objeto de captação intelectual e, destarte, tornar-se visível para nós” (CASSIRER, 1992, p.22).

supostamente indizível, mas aprimorar suas capacidades, artifícios e ferramentas para significar e conhecer o mundo.

Ante à realidade absoluta, que deseja silenciar a capacidade humana de interpretação, a metaforologia aponta para o mundo da vida que não se dá enquanto um absoluto. A metáfora é uma abertura do horizonte de sentido, oposta à incapacidade do conceito de dizer de modo diferente acerca do real. Para Blumenberg (2013), esse estágio de não-conceitualidade caracterizado pela metáfora desvela uma função absoluta que não pode ser traduzida num discurso “verdadeiro”, ou mais perfeito. Segundo o filósofo de Lübeck “ser uma metáfora absoluta não significa que ela só possa ter um conteúdo de representação, senão que não possa ser um conceito em vez de metáfora” (BLUMENBERG, 2013, p. 174). A metáfora absoluta é uma criação cultural que tenta dar respostas à existência. Trata-se de ser absoluta porque quer satisfazer toda a intencionalidade da consciência. Ela sustenta o espírito da época, que ajuda o ser humano a formular sua concepção da realidade. Elas são orientações, impulso para que seja feito algo. Para Cantón (2004, p. 28) “a metáfora absoluta indica ao olhar histórico as valorações, suposições e certezas fundamentais que regulam as atitudes, expectativas, atividades e não atividades, desejos e decepções de uma época”<sup>166</sup>. Assim, as metáforas absolutas se tornam orientadoras para uma melhor compreensão dos conceitos. Um exemplo dessas metáforas seria a concepção de ser humano que resulta de uma visão cristã de Deus, uma vez que o ser humano é aquele que se coloca na posição daquele que concebe as coisas “como se”. Afirma Cantón (2004, p. 351):

Na religião –em concreto, na cristã– encontra Blumenberg fenômenos para sua antropologia “cuja relevância humana estão ‘garantidos’ por teologias de diversas procedências”. Ao modo de Hegel, Feuerbach ou Freud, é na religião que o homem tem colocado sua imagem e em que, de modo geral, se conhece a si mesmo. Se dissemos que o homem se conhece pelo exterior, Deus é ‘a metáfora mais audaz y que provavelmente mais tem contribuído para a auto compreensão do homem, enquanto expressa a máxima tensão entre a exterioridade e a interioridade do processo de construção de uma noção de si’. Mais ainda, de modo particular, na religião cristã é onde tem surgido a noção básica em que gira a ontologia de Blumenberg, a de contingência<sup>167</sup>.

<sup>166</sup> Texto original: “La metáfora absoluta indica a la mirada histórica ‘las valoraciones, suposiciones y certezas fundamentales que regulan las actitudes, expectativas, actividades y no actividades, deseos y decepciones de una época’” (CANTÓN, 2004, p. 28).

<sup>167</sup> Texto original: “En la religión –en concreto, en la cristiana– encuentra Blumenberg fenómenos para su antropología ‘cuya relevancia humana está ‘garantizada’ por teologías de diversa procedencia’. Al modo de Hegel, Feuerbach o Freud, es en la religión donde el hombre ha colocado su imagen y en la que, de modo general, se conoce a sí mismo. Si dijimos que el hombre se conoce por lo exterior, Dios es ‘la metáfora más audaz y que probablemente más ha aportado a la autocomprensión del hombre, a la vez que expresa la máxima tensión entre la exterioridad y la interioridad del proceso de construcción de una noción de sí’. Más aún, de



Enquanto metáfora absoluta, essa concepção cristã do ser humano indica um olhar histórico que orienta nossa própria compreensão no presente. Olhar para a figura de Deus, como se vê, remete o ser humano à tensão entre sua exterioridade e interioridade. De um lado, porque o saber da existência de um ser eterno, infinito e imortal, desperta no humano aquela diferença já trabalhada nessa tese, entre o tempo de sua existência e o tempo do mundo, que é idêntico ao tempo de Deus; por outro lado, torna consciente o indivíduo de sua contingência e da necessidade de se fazer a partir dela. É significativo notar, sobretudo, que importa a Blumenberg o fato de que a mensagem cristã ainda pode ser comunicada aos seres humanos, quando se compreende tal mensagem sob o viés metafórico. Desde a vida de Cristo, até os dias atuais, não se pode esgotar o sentido, por exemplo, da mensagem bíblica, porque atualizada, ela ainda mantém uma relação de diálogo com o ser humano. Isso quer dizer que ao se aproximar da mensagem cristã, o importante não é perguntar pela veracidade das histórias e narrativas, mas se atentar à possibilidade dessa verdade, que acaba por manter em aberto o sentido da mensagem. Cantón (2004) exemplifica esse novo modo de compreender a mensagem cristã a partir da Paixão de Cristo: para o ser humano contemporâneo não faz sentido e nem é convincente a defesa de que Deus, em sua perfeição e soberania, tivesse sofrido nas mãos de suas criaturas débeis para expiar seus pecados. Afinal, a ideia de pecado talvez não faça sentido aos contemporâneos. Não se trata de uma descrença ou um ateísmo desse ser humano, mas de compreender que a concepção de pecado nada diz para sua realidade. Depois dessa diferenciação é possível identificar o papel da metáfora que, imbuída de seu caráter mitológico, comunica mais aos contemporâneos que os dogmas<sup>168</sup>. Segundo Cantón (2004), a paixão é a

---

modo particular, en la religión cristiana es donde ha surgido la noción básica sobre la que gira la ontología de Blumenberg, la de contingencia” (CANTÓN, 2004, p. 351).

<sup>168</sup>É esclarecedora a seguinte diferenciação que Cantón (2004) realiza entre o dogma e o mito: “Blumenberg recorre ao mito para tornar compreensível a paixão, isto é, para fazer-lhe render possibilidades. A definição dogmática é somente uma explicação possível dentre outras, e por certo, uma explicação ruim, porque se origina – como vimos – da mescla entre a filosofia grega e o mito bíblico, e porque se apresenta como a única possível, o qual implica uma pretensão de verdade que o ouvinte contemporâneo não pode aceitar. Para Blumenberg, o dogma é uma afirmação sobre uma possibilidade de interpretação do texto bíblico que se considera a correta, e que condena as demais como heréticas. A relação de oposição entre mito e dogma se pode descrever assim: o dogma ‘se leva a sério’ essa afirmação, quer dizer, lhe outorga um valor de verdade histórica, no que tem que ‘acreditar’, enquanto que o mito não necessita acreditar que isso tenha acontecido ‘de verdade’”(CANTÓN, 2004,p. 353).

Texto original: “Blumenberg recurre al mito para hacer comprensible la Pasión, esto es, para hacerle rendir posibilidades. La definición dogmática es sólo una explicación posible entre otras, y por cierto una mala explicación, porque se origina –como vimos– de la mezclanza entre la filosofía griega y el mito bíblico, y porque se presenta como la única posible, lo cual implica una pretensión de verdad que el oyente contemporáneo no puede aceptar. Para Blumenberg, el dogma es una afirmación sobre una posibilidad de interpretación del texto bíblico que se considera la acertada, y que condena las demás como ‘heréticas’. La relación de oposición entre mito y dogma se puede describir así: el dogma ‘se toma en serio’ esa afirmación,

metáfora mais importante da ontologia de Blumenberg, porque aponta para a inimizade entre o ser humano e o mundo que o cristianismo formulou sob o signo do pecado original.

A atualidade dessa metáfora da paixão se apresenta, por exemplo, na imagem do super-homem de Nietzsche que proclama a morte daquele Deus que se coloca numa relação de distância da humanidade, pensado pelo ser humano e por ele confessado nos séculos. A paixão, atualizada na morte de Deus de Nietzsche, caracteriza esse aspecto metafórico pelo qual se pode compreender a atualidade. A morte de Deus é um processo de salvação do humano que se coloca diante de si mesmo e suas fragilidades, ao mesmo tempo em que aponta para sua grandeza e poder. Essa aventura antropológica evidencia o modo como Freud, Feuerbach e o próprio Nietzsche afirmam a possibilidade de uma auto compreensão a partir da religião, em especial, do cristianismo.

Outra metáfora absoluta apontada por Blumenberg seria a da navegação. O emprego dessa metáfora aponta para a busca em que o ser humano se coloca pelo sentido da vida. Em *Metaforología y antropología en Hans Blumenberg* (2012) [Metaforologia e antropologia em Hans Blumenberg], Ros Velasco (2012, p. 212), afirma que com essa metáfora “Blumenberg adverte da dificuldade de imaginar como seria possível responder às perguntas resultantes da reflexão acerca da existência, a morte, o sentido, o absurdo, o ser ou o nada, mediante o discurso conceitual”<sup>169</sup>. Isso porque, estar em alto-mar é não estar com os pés firmes em terra, bem como não ter a segurança do porto, do conceito ou da verdade absoluta. Com essa metáfora pode-se entender, inclusive, que a metaforologia não tem o caráter de uma resolução final da história e da cultura, como se fosse o único modo possível de entendimento do real. Segundo Cantón (2004, p. 330) “a metáfora do naufrágio não somente dá um modelo de existência humana, mas ‘a indicação de um lugar próprio para o sujeito’”<sup>170</sup>. Isto é, o metaforólogo é aquele que presencia o naufrágio, estando nele, mas também como um espectador. Em *Naufrágio con espectador* [20-?] [Naufrágio com espectador], Blumenberg afirma que o mar é visto com suspeita pelos críticos da modernidade, porque entendem a desmensura que o abandono da terra e a procura pelo mar representam na imoderação do ser humano em querer dominar tudo.

O espectador não é aquele que tem o êxito de uma teoria conceitual e que se encontra numa distância prazerosa que tudo permite entender. Nos termos da filosofia de Vattimo, o

---

es decir, le otorga un valor de verdad histórico, en el que hay que ‘creer’; mientras que el mito no necesita creer que eso haya pasado ‘de verdad’” (CANTÓN, 2004, p. 353).

<sup>169</sup> Texto original: “Blumenberg advierte de la dificultad de imaginar cómo sería posible responder a las preguntas resultantes de la reflexión acerca de la existencia, la muerte, el sentido, el absurdo, el ser o la nada, mediante el discurso conceptual” (ROS VELASCOS, 2012, p. 212).

<sup>170</sup> Texto original: “La metáfora del naufragio no sólo da un modelo de existencia humana, sino ‘la indicación de un lugar propio para el sujeto’”(CANTÓN, 2004, p. 330).

espectador não é aquele que se encontra fora do mundo, como que capaz de adquirir um ponto de vista exterior a ele. No § 124: *No horizonte do Infinito* de *A gaia ciência* (2017a), Nietzsche aponta para o cuidado que se deve ter em não se familiarizar com o navio demasiadamente a ponto de acabar acreditando que ele é a terra firme, criando, assim, a ilusão de que se tem alcançado a verdade<sup>171</sup>. O que Nietzsche, como Blumenberg, quer mostrar é que não se pode eximir do fato de que o ser humano também está embarcado, ou seja, de que a condição de possibilidade da liberdade humana se encontra nesse movimento constante que o navio garante, contra aquela estabilidade e rigidez que a terra firme aponta. Para Blumenberg ([20-?], recurso online) “a terra firme não é a posição do espectador, mas a do naufrago salvo”. Desse modo, a metáfora do naufrago aponta para a contingência da vida humana. Nela, a vida é compreendida como uma peregrinação, em que os ventos e ondas provocam a instabilidade, mas garante um processo formativo ao ser humano. A navegação é a promessa de mundos diferentes e a exigência de se abandonar aquela condição de familiaridade que impossibilita o reconhecimento de outras maneiras de pensar e agir, de novas culturas, línguas, hábitos. Em termos históricos, as grandes navegações europeias e a descoberta do Novo Mundo exemplificam, de um modo palpável, o que resulta desse desprendimento da terra firme e da aventura marítima. Resulta no ser humano a consciência de que não há um centro ou realidade firme que garanta privilégios. Diego Tatián no artigo *Lectura y naufrágio: Apuntes sobre Hans Blumenberg* (2002) [Leitura e naufrágio: notas sobre Hans Blumenberg] destaca que enquanto as filosofias clássicas se colocavam numa busca pela terra firme da verdade, o que caracterizaria a atitude do sábio, a metaforologia permite entender que essa concepção de que é possível tomar distância da vida, isto é, acompanhar de longe o naufrágio, deve naufragar, apontando assim, para o fato de que a vida é uma navegação e isso conota que o mundo das paixões, essa condição apaixonada de o ser humano lidar com o mundo, faça frente à um encerramento racionalista da mesma.

Finalmente, vale lembrar que tantas outras metáforas são desenvolvidas por Blumenberg. Por exemplo, a metáfora do copernicanismo, mencionada anteriormente, que apresenta o novo lugar do ser humano no mundo; o livro como metáfora da possibilidade de o indivíduo se colocar numa leitura atenta do mundo; a queda de Tales como metáfora da

---

<sup>171</sup> Afirma Nietzsche (2017a, p. 130): “Deixamos a terra e subimos a bordo! Destruímos a ponte atrás de nós – melhor ainda, destruímos a terra que ficou atrás de nós! E agora, pequeno navio, toma cuidado! De teus lados está o oceano; é verdade que nem sempre brame e às vezes sua toalha se estende como seda e ouro, um sonho de bondade. Mas, virão horas em que reconhecerás que ele é infinito e que não existe nada mais terrível que o infinito. Ah! Pobre pássaro, tu que te sentiste livre, agora te feres contra as grades dessa gaiola! Desgraçado de ti se fores dominado pela nostalgia da terra e se lamentares a *liberdade* que tinhas lá embaixo – pois agora não há mais ‘terra!’”.

risibilidade da teoria, de uma crítica à sua pretensão de dizer sobre o que está longe esquecendo-se do que se encontra próximo; a metáfora da caverna platônica que aponta para a necessidade que tem o ser humano de proteção, ao se manter preso nela, e de evasão quando se encoraja e sai desse lugar; a luz como metáfora da pretensão Iluminista de acesso à verdade. Em comum, essas metáforas permitem a Blumenberg elaborar uma crítica ao esquecimento da historicidade do ser humano. Afinal, a metaforologia se apresenta sob um viés hermenêutico, sobretudo, ao valorizar a memória como elemento de compreensão do acontecimento histórico que, enquanto continuidade, permite entender os desdobramentos e reinterpretações. A memória aponta para a impossibilidade de o ser humano ter uma compreensão total e fechada de si. Ela é um labor infinito. Na memória não se dão puros fatos, mas a narração deles a partir do mundo da vida. Isso remete a Nietzsche e ao niilismo de Vattimo. Seria a memória caracteristicamente niilista? A memória é o mecanismo pelo qual o ser humano tenta superar a discrepância do tempo da vida, limitado e curto, com o tempo infinito do mundo. E a intersubjetividade é a potencialização dessa memória individual que tenta exceder os limites que o tempo da vida lhe impõe. O indivíduo olha para o passado, para a ação e os feitos dos outros para entendê-los. Esse fazer hermenêutico garante, assim, que mesmo na limitação temporal do ser humano, não se encerram as coisas por ele produzidas. Desse modo, não seria a metaforologia um enfraquecimento de estruturas? Isto é, o que Blumenberg aponta é a maneira como a memória ajuda a romper e ruir com concepções fortes do passado. E o resultado do desconhecimento em relação a elas serão as atitudes irracionais. O papel da metaforologia, como o da hermenêutica, é o de enfraquecer verdades absolutas. Em *Hans Blumenberg: los márgenes de la hermenêutica* (2003) [Hans Blumenberg: as margens da hermenêutica] Cirilo Flórez Miguel (2003, p. 266) afirma que “a hermenêutica de Blumenberg se articula em torno da metáfora”<sup>172</sup>. Assim, “o mundo se lhe dá ao homem num conjunto de ‘formas simbólicas’ (metáforas), que são as que permitem organizar o que a fenomenologia de Husserl chama o ‘mundo da vida’” (FLÓREZ MIGUEL, 2003, p. 266). Disso decorre que a hermenêutica, em seu caráter antropológico, garante ao ser humano a afirmação de sua existência, não enquanto uma categoria global de existência, mas de afirmação do caráter epocal e individual do sujeito.

Por fim, ainda no contexto da compreensão desse mundo desconhecido, e desempenhando o mesmo papel que a metafísica, porém de um modo menos abstrato e mais figurativo, Blumenberg valoriza o papel do mito para o pensamento filosófico. Na obra *Trabajo*

---

<sup>172</sup> Texto original: “La hermenéutica de Blumenberg se articula en torno a la metáfora[...]. El mundo se le da al hombre en un conjunto de ‘formas simbólicas’ (metáforas), que son las que permiten organizar lo que la fenomenología de Husserl llama el ‘mundo de la vida’”(FLÓREZ MIGUEL, 2003, p. 266).

*sobre el mito* (2003), o autor, além de desenvolver uma minuciosa análise do mito de Prometeu, estabelece uma relação entre o mito e o dogma cristão. Desse modo, faz-se necessário, portanto, compreender o que Blumenberg pretende com a defesa de um retorno do mito no pensamento filosófico, sobretudo, como aponta Antônio Rivera García (2004, p. 33), por reconhecer que “a função do mito consiste, precisamente, em desmontar a onipotência de um cosmos inóspito, incontrolável e indiferente ao homem”<sup>173</sup>.

### 3.3.3 Um mundo mais amável: a função dos mitos

Ao escrever *Trabajo sobre el Mito* (2003), Blumenberg deseja superar o medo que o absolutismo da realidade desperta. Ele mesmo afirma que “ao absolutismo da realidade se lhe opõe o absolutismo das imagens e dos desejos” (BLUMENBERG, 2003, p. 16)<sup>174</sup>. Cabe então indagar: como se dá essa superação do absolutismo da realidade através dos mitos? Segundo o autor, através da divisão do poder que o mito insiste em realizar, de tal maneira que o mito se apresenta como sendo mais que um mecanismo estético do discurso, como quer, por exemplo, Nietzsche. Para Blumenberg (2003, p. 11), o absolutismo da realidade se caracteriza em ser aquele estado inicial que corresponde a um *status naturalis* em que o ser humano se vê diante de um mundo que lhe é desconhecido, e que lhe toma por todos os lados. Essa realidade se apresentava como onipotente porque nela o ser humano acreditava que não tinha condições de determinar e escolher sua existência, supondo a existência de poderes superiores a ele. Para Blumenberg, essa situação de onipotência da realidade que o mito supera ganhou um conceito distinto no pensamento de Rudolf Otto. Segundo o filósofo de Lübeck, “o sagrado, a qualidade do numinoso que aparece nos homens e coisas, é algo que desperta medo ou, ao menos, também desperta medo, é um *mysterium tremendum*, que pode ser rebaixado a fórmulas mais suaves de timidez e respeito, surpresa e confusão” (BLUMENBERG, 2003, p. 72-73)<sup>175</sup>.

É importante destacar que o mito não é uma mentira acerca do mundo, ou seja, uma criação de quimeras. Também não é uma tentativa de linguisticamente apreender a realidade e seus fenômenos de um modo absoluto. Isso porque, afirma Cassirer (1992, p. 25) “a linguagem, a arte e a mitologia se nos afiguram como autênticos profenômenos do espírito, que podem,

<sup>173</sup> Texto original: “La función del mito consiste, precisamente, en desmontar la omnipotencia de un cosmos inhospito, inmanejable e indiferente al hombre”(GARCIA, 2004, p. 33).

<sup>174</sup> Texto original: “Al absolutismo de la realidad se le opone el absolutismo de las imágenes y los deseos” (BLUMENBERG, 2003, p. 16).

<sup>175</sup> Texto original: “Lo sagrado, la cualidad de lo numinoso que aparece en hombres y cosas, es algo que despierta miedo o, al menos, también despierta miedo, es un *mysterium tremendum*, que puede ser rebajado a fórmulas más suaves de timidez y respeto, sorpresa y confusión” (BLUMENBERG, 2003, p. 72-73).

na verdade, ser apresentados como tais, mas não ‘explicados’, isto é, reportados a algo que não eles”. Desse modo, o mito se apresenta como um processo de aproximação do ser humano com aquilo que lhe é estranho, dado sob a forma da interpretação. O mito vai tornando o mundo mais habitável, menos estranho, mais próximo e menos cruel. Soma-se a isso o fato de que “no mito, também, as perguntas são mantidas vivas, que se recusam a ceder às respostas teóricas sem, desse modo, se tornarem obsoletas” (BLUMENBERG, 2010, p. 78)<sup>176</sup>. Sendo assim, o mito e a metáfora absoluta como resultados da capacidade retórica do ser humano se apresentam como condições de interpretação da realidade e do mundo, distinguindo-se um do outro, unicamente em sua gênese. Em *Paradigms for a Metaphorology*, Blumenberg (2010, p.78) afirma que “a diferença entre mito e ‘metáfora absoluta’ seria aqui puramente genética: o mito tem a sanção de sua origem primordial e insondável, sua ordenação divina ou inspiradora, enquanto a metáfora pode se apresentar como invenção da imaginação”<sup>177</sup>. Assim sendo, a metáfora revela uma possibilidade de entendimento da realidade, mais que uma tentativa de organizar o mundo. Quando nomeia ou cria as narrativas sobre a origem das coisas e organização do universo, o mito põe fim ao medo do desconhecido. Para Walter Benjamim, por exemplo, essa capacidade de nomear seria a essência linguística do ser humano<sup>178</sup>. Não teria sido esse o papel da ciência moderna quando, ao nomear e narrar o comportamento do universo, tinha sobre ele um domínio e superação do medo? Francis Bacon, ao afirmar que “saber é poder”, não diz nada de novo. Já o mito havia considerado o fato de que o saber do mundo despertava no ser humano esse sentimento de poder. Mais que isso, “o mito se agrupa sempre em torno ao que poderíamos chamar uma integração; tem *horror vacui*, como se dirá durante muito tempo da natureza, com essa expressão semimítica” (BLUMEMBERG, 2003, p. 47)<sup>179</sup>.

No âmbito do cristianismo, enfatiza Blumenberg (2003, p. 47-48), o discorrer da história bíblica aponta para a importância de nomear como condição de entendimento do desenvolvimento da história da salvação. Aqui, o autor enfatiza, sobretudo, as construções genealógicas realizadas no novo testamento pelos evangelistas Lucas e Mateus que dão nome

<sup>176</sup> Texto original: “In myth, too, questions are kept alive that refuse to yield to theoretical answers without thereby becoming obsolete” (BLUMENBERG, 2010, p. 78).

<sup>177</sup> Texto original: “The difference between myth and ‘absolute metaphor’ would here be a purely genetic one: myth bears the sanction of its primordial, unfathomable origin, its divine or inspirative ordination, whereas metaphor can present itself as a figment of the imagination (BLUMENBERG, 2010, p. 78).

<sup>178</sup> No ensaio: *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*, encontrado na obra *Escritos sobre mito e linguagem* (2011), Walter Benjamim defende a ideia de que a essência linguística das coisas é sua linguagem, e, portanto, aplicando essa característica ao ser humano, sua essência seria também essa capacidade linguística (BENJAMIM, 2011, p. 54-55).

<sup>179</sup> Texto original: “El mito se agrupa siempre en torno a lo que podríamos llamar una integración; tiene horror vacui, como se dirá durante mucho tiempo de la naturaleza, con esa expresión semimítica” (BLUMEMBERG, 2003, p. 47).

aos ancestrais do Messias, apontando os rodeios dados por Deus para fazer chegar o Salvador. Mais que tornar evidente esse desenvolvimento histórico da salvação, o nomear complementa a criação divina. Nesse sentido, afirma Walter Benjamin (2011, p. 56) “a criação divina completa-se no momento em que as coisas recebem seu nome do homem, a partir de quem, no nome, somente a língua fala”. Isto é, ao ser humano foi dada a responsabilidade de nomear os seres criados, participando da criação divina. Além disso, continua Benjamin (2011, p. 60-61), a essência da linguagem é dada ao ser humano quando Deus lhe insufla o sopro de vida. Diferentemente de Deus para quem a palavra cria as coisas, no humano, a palavra nomeia as coisas na medida em que as conhece. Por isso, encontrar um nome para as coisas acaba sendo a medida de segurança encontrada pelo ser humano, fazendo com que o desconhecido perca tal status. Mas esse nomear dos mitos não encerra a plenitude, a grandeza e a pluralidade de sentidos e significados dados aos deuses, às ações e comportamentos.

Segundo García (2004, p. 34), outra função desempenhada pelo ato de nomear as coisas, que se encontra exposto no livro de Blumenberg, e que caracteriza os relatos míticos seria a divisão de poderes. Afinal, “cobrir o mundo com nomes significa repartir e dividir o indiviso, tornar feito o não feito, embora ainda não seja compreensível” (BLUMENBERG, 2003, p. 50)<sup>180</sup>. Com isso, o ser humano acaba compartilhando de um mundo em que a realidade não é mais dotada daquele poder absoluto sobre os acontecimentos e as experiências humanas. Nomear é a garantia de compreensão do dado, de enfraquecimento de seu poder sobre a vida, isto é, de romper com a arbitrariedade do real sobre o ser humano; é difundir esse poder originário nas coisas nomeadas, garantindo com isso uma distribuição desse poder gerador, desconhecido. A partir disso, em *La filosofía del mito de Hans Blumenberg: de la politización del mito al esteticismo moderno de la realidad* [A filosofia do mito de Hans Blumenberg: da politização do mito ao esteticismo moderno da realidade] Garcia (2004, p. 34) conclui que “a nomenclatura se complementa com o politeísmo, com a partilha de poderes entre os deuses ou, em suma, com a divisão de poderes, que é o principal meio de que se serve o mito, mas também a política para desmontar o absolutismo”<sup>181</sup>. A própria realidade deixa de ser um absoluto, se tornando particularidades, diversidades, pluralidade, mais que um universal. Não se desconsidera aqui a possibilidade e compreensão de que os mitos retratam uma narrativa que se quer universal, como na filosofia perene que interpreta o mito como expressão de verdades

<sup>180</sup> Texto original: “Cubrir el mundo con nombres significa repartir y dividir lo indiviso, hacer asible lo no asido, aunque todavía no comprensible” (BLUMENBERG, 2003, p. 50).

<sup>181</sup> Texto original: “A nominación se complementa con el politeísmo, con el reparto de poderes entre los dioses ou, en suma, con la división de poderes, que es el principal medio del que se sirve el mito, pero tambien la política para desmontar el absolutismo”(GARCIA, 2004, p. 34).

atemporais. Contudo, na perspectiva de Blumenberg, esse não é o papel desempenhado pelo mito e nessa perspectiva se torna possível entender a pós-modernidade de Vattimo como mitológica, no sentido daqueles mitos que se desprendem dos universalismos e que consideram a pluralidade cultural, social, política, sexual, religiosa etc.

Como se vê, essa capacidade de enfraquecimento dos absolutos que o mito carrega, aponta também para uma característica da metáfora. Segundo Cassirer, em *Linguagem e Mito* (1992, p. 111), os retóricos antigos acreditavam que um dos principais tipos de metáfora eram aquelas que compartilhavam a essência espiritual do mito. Nessa linha de raciocínio, deve-se considerar que a metáfora também traz consigo essa capacidade de desconstrução dos absolutos da verdade, proporcionando ao ser humano segurança e liberdade. Tal associação entre mito e metáfora permite que se entenda a racionalidade que perpassa a narrativa mitológica. Blumenberg discorda da rígida distinção que se faz entre mito e logos como se a razão fosse um momento independente e superior ao instante mitológico. Desconsiderar o caráter racional que o mito carrega seria lançar mão do entendimento, por exemplo, dessa capacidade que a narrativa mitológica traz de deixar o mundo sempre aberto e suscetível à pluralidade. Quando o autor enfatiza que não existe uma contraposição entre mito e logos quer deixar claro sua crítica à pretensão iluminista de legar o mito, assim como o dogma, a uma condição de inferioridade e infantilidade intelectual. A ideia de que a racionalidade, ou o logos, se apresentavam como uma destruição crítica de toda a produção do passado, como apontado no início desse capítulo, impunha aos pensadores modernos uma desmoralização e inferiorização do mito. Afirma Blumenberg (2003, p. 55):

É verdade que a luta da filosofia contra a religião se teria feito para destruir a esta última e conseguir o poder dela, como aconteceu ao substituir os antigos deuses pelo Deus cristão e, de novo, com a liquidação do cristianismo por parte da filosofia de então, mas, em ambos casos, sem um êxito definitivo e com a perspectiva de uma repetição do antigo.<sup>182</sup>

A tentativa de destruir o mito através do uso e defesa da razão deixava claro a luta que os pensadores iluministas travaram contra a religião. No entanto, desconsideravam o fato de que a funcionalidade da mitologia era um dado real: ela retratava a dimensão dos sentimentos humanos, considerando a impossibilidade de se reduzir o ser humano a uma dimensão

---

<sup>182</sup> Texto original: “Es verdad que la lucha de la filosofía contra la religión se habría hecho para destruir a esta última y conseguir el poder ella, como pasó al sustituir los antiguos dioses por el Dios cristiano y, de nuevo, con la liquidación del cristianismo por parte de la filosofía de entonces, pero, en ambos casos, sin un éxito definitivo y con la perspectiva de una repetición de lo antiguo” (BLUMENBERG, 2003, p. 55).



meramente racional. O Iluminismo não considerou, acredita Blumenberg (2003), a verdade das sensações que perpassava a narrativa mitológica. Essa supressão da arbitrariedade do mundo que o mito produzia aponta para uma possível justificativa da manutenção do religioso depois do pensamento racional da modernidade. Garcia (2004) afirma que os iluministas teriam compreendido o mito como uma teoria que buscava dar resposta à pergunta sobre a origem do cosmo, o que seria um equívoco, tendo em vista que a função do mito é o distanciamento dessa origem desconhecida e indefinida. Enquanto o pensamento teórico pretende esgotar as perguntas dando respostas prováveis e convincentes, o mito se mantém, como a metáfora absoluta, numa relação de totalidade com a realidade, o que implica dizer que não será esgotado numa formulação. O mito, ao contrário do saber teórico, não busca a homogeneidade, mas se coloca como possibilidade de entendimento do presente, com toda sua particularidade. Quer dizer, “a figura mítica leva a uma forte impressão imaginativa aquilo que, como elementar cotidianidade do mundo da vida somente tardiamente é susceptível de uma formulação conceitual” (BLUMENBERG, 2003, p. 86)<sup>183</sup>. Valorizando o mundo da vida, o mito reconhece os acontecimentos que marcam a singularidade das situações e da história de vida das pessoas. Desse modo, permite uma crítica ao historicismo que tende, bem como o conhecimento teórico, a desconsiderar a familiaridade do mundo, com suas particularidades, criando uma concepção do tempo como homogeneidade que novamente apresenta uma indiferença espaciotemporal do mundo com relação ao ser humano.

Contrariamente ao historicismo, o mito está sempre na busca pela dimensão mais profunda da experiência existencial do ser humano que é particular e não universal. Por isso, o historicismo, quando trata com indiferença os acontecimentos particulares das épocas, lança o humano novamente à arbitrariedade do cosmos, sobretudo, porque concebe o tempo a partir dos pressupostos metafísicos da infinitude e eternidade. Para Blumenberg (2003, p. 110), o mito é também uma superação da religião dogmática que sob seus cânones reafirmam a indiferença do espaço e do tempo no processo de significação da vida.

O cristianismo tem aspirado a uma transportabilidade ilimitada elevando o grau de abstração de sua dogmática, como um afastamento do mito. Se dá, certamente, o conceito limite de uma religião universal que nem depende de familiaridades autóctones nem se remonta a elas, mas não o de um mito universal, nem se quer seguindo as hipóteses extremas sobre comparações próprias da teoria da *Kulturkreis* e do estruturalismo. Estas comparações não são, nunca, mais que análises teóricas, que não podem captar a particularidade

---

<sup>183</sup> Texto original: “La figura mítica lleva a una pregnancia imaginativa a aquello que, como elemental cotidianidad del mundo de la vida sólo tardiamente es susceptible de una formulación conceptual” (BLUMENBERG, 2003, p. 86).

dos nomes e das histórias. Por sua natureza, o mito não é capaz de elaborar uma dogmática abstrata, que volta as costas às particularidades locais e temporais. Ao contrário, faz delas seu objetivo. O cristianismo, mediante sua vinculação com a antiga metafísica, avançou até converter-se numa dogmática única em seu gênero, que, pese a toda vulgar incompreensibilidade de seu grau de abstração, adquire o alcance de uma religião universal sem fronteiras (BLUMENBERG, 2003, p. 110)<sup>184</sup>.

Sendo assim, a proposta de universalidade do cristianismo se contrapõe à valorização dada pelo mito à particularidade histórica dos acontecimentos e da experiência da vida. Segundo Blumenberg (2003, p. 111) “a atemporalidade do dogma e a onipresença da realidade cultural de Deus se propõem um ataque do mito”<sup>185</sup>. A abstração que suplanta a realidade permite uma teorização da história. Nesse sentido, desconsiderar as épocas que marcam o empenho humano de continuidade, como se houvesse um substancialismo histórico, que não permite a particularidade de cada época, nada mais faz que reafirmar o desejo racionalista da modernidade. Por isso, é necessário fazer um iluminismo do Iluminismo, ou seja, romper com aquela percepção nominalista de Deus que, conseqüentemente, acaba influenciando o modo de a modernidade entender a si mesma, a partir de uma verdade absoluta resultante de sua força teórica. Um iluminismo do Iluminismo seria proclamar, em termos nietzschianos, a morte desse Deus, deixando aberta a possibilidade hermenêutica-metaforológica do ser humano. Segundo Cantón (2004, p. 363), o Deus nominalista é sinônimo de “estar à mercê”, por isso Blumenberg advoga contra essa figuração do Deus do monoteísmo cristão, defendendo, a partir do mito, um politeísmo que ultrapassa o simples aspecto religioso, afetando os campos da existência: “Polissemia contra a univocidade do conceito no referente ao saber sobre a vida humana, ceticismo contra fanatismo, democracia contra totalitarismo, metáfora (no sentido de pluralidade de significados) contra cientificismo, mito contra dogma”(CANTÓN, 2004, p. 363)<sup>186</sup>.

---

<sup>184</sup> Texto original: “El cristianismo ha aspirado a una transportabilidad ilimitada elevando el grado de abstracción de su dogmática, como un alejamiento del mito. Se da, ciertamente, el concepto límite de una religión universal que ni depende de familiaridades autóctonas ni se remonta a ellas, pero no el de un mito universal, ni siquiera siguiendo las hipótesis extremas sobre lo parangonable propias de la teoría del *Kulturkreis* y del estructuralismo. Estas comparaciones no son, nunca, más que análisis teóricos, que no pueden captar la particularidad de los nombres y de las historias. Por su naturaleza, el mito no es capaz de elaborar una dogmática abstracta, que vuelva la espalda a las particularidades locales y temporales. Al contrario, hace de ellas su objetivo. El cristianismo, mediante su vinculación con la antigua metafísica, avanzó hasta convertirse en una dogmática única en su género, que, pese a toda la vulgar incompreensibilidad de su grado de abstracción, adquire el rango de una religión universal sin fronteras (BLUMENBERG, 2003, p. 110).

<sup>185</sup> Texto original: “La atemporalidad del dogma y la omnipresencia de la realidad cultural de Dios se proponen un allanamiento del mito” (BLUMENBERG, 2003, p. 111).

<sup>186</sup> Texto original: “Polissemia contra la univocidad del concepto en lo referente al saber sobre la vida humana, escepticismo contra fanatismo, democracia contra totalitarismo, metáfora (en el sentido de pluralidad de significados) contra cientifismo, mito contra dogma” (CANTÓN, 2004, p. 363).

Sob esse prisma, em que todo substancialismo histórico abre espaço para a polissemia, é que Blumenberg deixa claro o papel da secularização. Seu resultado não é a mundanização de pressupostos religiosos, mas a legitimação da modernidade que passa pela metaforização do mundo, com seu conseqüente desapego de verdades absolutas. Isso se dá, sobremaneira, porque a compreensão funcionalista da secularização mantém aberta a possibilidade de novas respostas àquelas perguntas que o ser humano sempre põe a si mesmo. De tal maneira que a legitimidade da modernidade está nessa afirmação do conhecimento motivado pela curiosidade, que levou o ser humano a uma melhor compreensão de si a partir de sua inserção no mundo da vida. A partir desse entendimento da proposta de Blumenberg, caminha-se então para o último capítulo dessa tese, onde é possível relacionar Blumenberg e Vattimo nessa compreensão da pós-modernidade secularizada e seu modo de lidar com o cristianismo.

## 4 O CRISTIANISMO NA PÓS-MODERNIDADE: EFEITOS DA SECULARIZAÇÃO

### INTRODUÇÃO

Nesse terceiro e último capítulo, se desenvolve uma análise comparativa entre o pensamento de Gianni Vattimo e Hans Blumenberg sob a luz das diferenças e confluências desses autores acerca da secularização. Propõe-se, aqui, responder aquele problema apontado nesta tese, a saber, em que medida a concepção de secularização em Blumenberg mantém aberta a possibilidade do cristianismo na pós-modernidade como defende Vattimo? Para tal, a problemática é analisada sob três aspectos, que se inter cruzam e mantém uma relação de interdependência: um deles diz respeito à interpretação do cristianismo a partir de uma perspectiva da linguagem. Indicar-se-á, aqui uma nova compreensão da verdade do cristianismo, diferente da metafísica e mais próxima da verdade hermenêutica caracterizada, por Heidegger, como *aletheia*. Também se desenvolve uma investigação acerca da identidade desse cristianismo num mundo que se tornou fábula e que carrega, por assim dizer, traços da metaforização e interpretação. À sombra de Nietzsche, é possível perguntar como o cristianismo enfraquecido de Vattimo se articula com a figura de Dionísio, com sua atitude poética e metaforológica, mais que com o espírito apolíneo? E ainda, no caso de ser afirmativo o aspecto dionisíaco do cristianismo na pós-modernidade, não deixaria ele de ser cristão? Como conciliar essas duas naturezas, considerando que em Nietzsche o cristão e o cristianismo são promotores de um espírito moralizante? Não se pode olvidar de uma questão crucial para a compreensão do cristianismo nessa pós-modernidade: seria ele uma metáfora absoluta?

Um segundo aspecto se desenvolve à luz da compreensão do cristianismo a partir de sua relação e compreensão da história. Nesse ínterim, é feita a comparação da epocalidade de Blumenberg com a ideia de superação de Vattimo. Mais que comparar os conceitos, desenvolve-se uma análise da duplicidade conceitual *Verwindung* e *Ueberwindung* em Vattimo, assim como a de *Inständigkeit* e *Gegenständigkeit* de Blumenberg. Questões do tipo: em que medida a *Verwindung* vattimiana carrega consigo aspectos da *Inständigkeit* ou da *Gegenständigkeit* de Blumenberg? Aqui, se deve considerar o acontecer histórico como superação do gnosticismo: superar o gnosticismo é superar a metafísica enquanto verdade absoluta? Se se faz necessário superar os dualismos do pensamento gnóstico, como pensar ainda o cristianismo na pós-modernidade? Não seria ele constitutivamente uma proposta de dualidades? Como a proposta de enfraquecimento de Vattimo permite acessar um cristianismo não dualista? A legitimidade da modernidade em Blumenberg, dada na superação do

gnosticismo, contribui com a afirmação do cristianismo como metáfora absoluta da pós-modernidade?

A partir dessas questões, pode-se passar ao último ponto a ser levantado: a relação entre cristianismo e secularização. A partir do pensamento enfraquecido e da hermenêutica niilista, bem como da metaforização da vida e do fim do gnosticismo, o que resta do cristianismo na pós-modernidade? Ou seja, esses autores permitem falar de cristianismo sem considerar seu aspecto religioso? Qual concepção de secularização permite a permanência do cristianismo na pós-modernidade? É necessário então apontar as aproximações e distanciamentos entre Blumenberg e Vattimo sobretudo no que se refere à relação cristianismo e secularização. Assim, se elucida a hipótese defendida nesta tese de que o caráter metafórico que Blumenberg defende como marca da antropologia filosófica permite sustentar a proposta vattimiana da permanência de um cristianismo débil na pós-modernidade, e ainda religioso, mas não dogmático ou doutrinário.

#### 4.1 CRISTIANISMO E LINGUAGEM: DA VERDADE COMO *ALETHEIA* À METÁFORA ABSOLUTA

Sob a perspectiva do pensamento de Blumenberg, percebe-se que o cristianismo tem que se apresentar na pós-modernidade como uma teoria da não conceitualidade. Isto é, ele deve se abdicar de caracterizar filosoficamente a essência de Deus, e conseqüentemente, daquilo que é “naturalmente” humano. O conceito, nesse sentido, confere essência aos sujeitos e aos objetos, limitando-os numa identidade fixa, forte e imutável. No entanto, mesmo que seja essa a pretensão metafísica ao conceituar as coisas, não se pode desconsiderar, como afirma Lima na introdução da obra *Teoria da não conceitualidade*, que o conceito “mesmo o mais afastado das formas de intuição, não cobre todo o nomeável da experiência humana” (BLUMENBERG, 2013, p. 35). Assim, um cristianismo não conceitual se apresenta como abertura nunca encerrada da experiência que o ser humano faz do mundo, do outro e de Deus. Experiência que não se fecha num conceito porque aponta para a infinitude do significado, da realidade, da interpretação e dos modos de crer. Não há uma unidade de sentido nem uma verdade acabada; afinal, como afirma propriamente Blumenberg (2010, p. 21), “toda verdade é conquistada e não é mais dada livremente; a partir de agora, o conhecimento assume o caráter do trabalho”.<sup>187</sup> De tal modo que a verdade passa a ser temporalmente modificável. Disso supor que o cristianismo

---

<sup>187</sup> Texto original: “All truth is earned and no longer freely given; from now on, knowledge assumes the character of labor” (BLUMENBERG, 2010, p. 21).

não conceitual é o cristianismo não dogmático nem doutrinário, ou seja, aquele que não afirma verdades eternas e dogmas. A encarnação de Deus ganha essa conotação, uma vez que, para o cristianismo, um dos modos de Deus se relacionar com o ser humano se dá nessa relação de rebaixamento. Sem esquecer, no entanto, que o modo dogmático é aquele da exaltação da grandeza divina<sup>188</sup>. Dizer de um cristianismo não conceitual não é afirmar uma irracionalidade da religião, ou um cristianismo isento de um mundo, mas da incapacidade de esgotar no conceito racionalmente estruturado tudo aquilo que ele pode significar.

Para Blumenberg (2010), o conceito nasce da vida dos nômades e caçadores, e pode ser comparado com uma armadilha: ela é produzida, pensada e confeccionada tendo em vista o animal que se pretende capturar. Desse modo, ela é resultada de uma investigação sobre os movimentos, a figura e as medidas da presa. Figurativamente, Blumenberg quer apontar para esse aspecto limitador que o conceito apresenta. Justificando a natureza antropológica do conceito, o autor afirma que ele nasceu da atitude de distanciamento temporal e espacial do ser humano com o acontecido, o que exige do conceito clareza e precisão, de modo que, ao ser resgatado, mesmo que distante e espacialmente longe, o ser humano seja capaz de rememorar-lo numa posição preventiva e segura. Desse modo, o conceito se apresenta como um processo de racionalização que visa a exatidão para, assim, prevenir-se diante do desconhecido. Por outro lado, se o conceito traduz a atitude de distanciamento do ser humano frente a realidade que o cerca, tem-se então que a metáfora, e com ela a hermenêutica, garantem a proximidade do intérprete e metaforólogo ao mundo da vida. Há que se considerar também que o conceito não pode esgotar as experiências do ser humano. Em *O sagrado* Rudolf Otto (2007, p. 38-9) já direcionava para o fato de que não se pode esgotar o sagrado, por exemplo, em conceitos racionalizantes tendo em vista ser indefinível o sentimento que se tem diante disso que se apresenta como *numinoso*. Com todos os problemas que ela possui, ao criar essa categoria, Otto sublinha a dificuldade que se tem em explicá-la objetivamente, uma vez que ela só poderia ser discutida de tal maneira que não possa ser ensinada, mas somente estimulada e despertada no ser humano.

Na esteira de Otto, e considerando ser o cristianismo marcado por determinadas práticas como a caridade e o amor desmedido, por comportamentos e manifestações do enfraquecimento das verdades metafísicas e pela abertura interpretativa, torna-se difícil e mesmo redutor

---

<sup>188</sup> Não desconsideramos, nessa afirmação, o fato de que a *kenosis* é também um dogma. Todavia, na *kenosis* não se busca a exaltação de uma grandeza e onipotência de Deus pela força e qualidades sobrenaturais. Como figuração de um Deus enfraquecido, o dogma da *kenosis* é em seu conteúdo, e para não ser contraditório, em sua forma, um enfraquecimento e não uma metafísica.

entendê-lo a partir de conceitos e definições. O cristianismo, aqui formulado, está no âmbito das práticas que podem ser despertadas a partir dos estímulos que são provocados por essa compreensão e inserção no mundo. Enquanto o conceito resulta na teoria que tenta apreender a totalidade do mundo, a dimensão não conceitual atenta para aquilo que diz respeito à vida. Se o conceito foi a maneira, segundo Blumenberg (2010), de o ser humano poupar esforços e gastar a menor quantidade possível de energia para poder se auto conservar, com isso, teorizar o mundo e objetivá-lo, então ele é um princípio do progresso científico, resultado dessa racionalização da vida. Diante disso, o cristianismo da pós-modernidade deve ser não conceitual, porque contrário ao princípio da economia, ele se caracteriza pelo gastar-se totalmente em favor da vida, da interpretação, do mundo e do outro. Nesse gasto, o ser humano pós-moderno, através do cristianismo enfraquecido, encontra a possibilidade de interpretar e reinterpretar cotidianamente a realidade que não está acabada, isso porque, sendo ele a religião do livro, traz entranhado consigo essa abertura para a hermenêutica. Não naquele sentido meramente místico de contemplação, mas de ação junto ao outro, àquele que se difere de mim.

Nessa acepção, aponta Blumenberg (2013, p. 95), em favor do conceito há uma não conceitualidade como algo prévio. Essa não conceitualidade passa pelo simbólico que não significa nada em si mesmo, mas assume significações na medida em que é interpretado pelo ser humano e aplicado numa situação real da vida. Nesse ponto, “o termo ‘simbólico’ não significa senão ‘metafórico’, na verdade com a propensão para a metáfora absoluta” (BLUMENBERG, 2013, p. 104-5). A metáfora é mais que uma redutora descrição do estado de coisas, que busca uma adequação e uma concordância entre o conhecimento e a coisa. Ela não é algo indeterminado, mas dotada de uma determinação fraca que se dá a partir do contexto em que ela se aplica. Nota-se, aqui, uma proximidade dessa não conceitualidade com aquilo que Heidegger compreendia como uma não verdade, essa dimensão velada de abertura da verdade. Afirma Vattimo em *Introdução a Heidegger* (1989, p. 82):

Um testemunho do vínculo subjacente entre verdade e não-verdade é justamente a própria palavra grega *a-letheia*, que está constituída pelo a privativo, indicando assim que a manifestação da verdade como desvelamento pressupõe um esconder-se, um ocultar-se originário, de que procede a verdade. Na análise fenomenológica, a originária conexão de verdade e não-verdade mostra-se no facto de que toda a verdade que expressamos ou conhecemos é a manifestação de um ente individual ou de um grupo de entes, mas nunca a manifestação do ente como tal na sua totalidade.

Para Heidegger (1979b, p. 138), essa abertura se compreende a partir da ideia de *aletheia* porque nela a verdade se dá como desvelamento que aponta para esse carácter inacabado da

verdade e que indica repensar sempre mais acerca do ente que se desvela. Nessa condição, a postura do ser humano é marcada pela liberdade. Esse deixar-ser das coisas caracteriza não uma sua determinação, mas sua abertura. Assim, “deixar-ser significa que nós nos expomos ao ente enquanto tal e que transferimos para o aberto todo o nosso comportamento” (HEIDEGGER, 1979b, p. 138). O deixar-ser, a liberdade é, portanto, a exposição do *Dasein* como existente, ou melhor, como um ente que carece de fundamentação, de uma essência. A familiaridade da não conceitualidade de Blumenberg com a *aletheia* está nesse ocultamento da totalidade do significado que o ente carrega, portanto, nessa abertura que é condicionada e garantida ao ser humano. Isso é que permite, por exemplo, a Blumenberg afirmar a existência da multiplicidade do mundo, não o encerrando em uma única interpretação ou em um único conceito. Nesse sentido, diz Blumenberg (2003, p. 15), “ter um mundo próprio é sempre o resultado de uma arte, se bem não pode ser, em nenhum sentido, uma ‘obra de arte total’”<sup>189</sup>, uma sua limitação e conceitualidade. Como a verdade que “não é uma característica de uma proposição conforme, enunciada por um ‘sujeito’ relativamente a um ‘objeto’ e que então ‘vale’ não se sabe em que âmbito; a verdade é o desvelamento do ente graças ao qual se realiza uma abertura” (HEIDEGGER, 1979b, p. 139), a metáfora se apresenta como essa impossibilidade de o sujeito afirmar a totalidade das coisas. Onde se tem o conceito fundamentado numa pretensa ideia de se ter alcançado o fundamento das coisas, a verdade deixa de ser concebida como *aletheia* e a metáfora não tem nenhuma importância.

Mesmo que não se fundamente em evidências, a verdade enquanto *aletheia* não resulta na inação e nem mesmo se caracteriza como um irracionalismo. Como afirma Heidegger (1979b, p. 141), “o não-desvelamento e, desta maneira, a mais própria e mais autêntica não-verdade pertencente à essência da verdade” preserva a liberdade do ser humano enquanto existente que vivencia e sente essa disposição ao desvelamento da verdade. Diante da incapacidade da razão de abarcar o todo da experiência no conceito e de esgotar fenômenos complexos numa verdade estabelecida, a *aletheia* e a metáfora se apresentam como ferramentas de superação desse limite que a verdade metafísica condiciona à experiência humana. A *aletheia* e a metáfora apontam para uma autonomia interpretativa do indivíduo, de tal modo que nenhuma delas se opõem ao conceito ou à metafísica como uma sua negação. Na verdade, são modos distintos de entender a verdade. A metáfora, que verbalmente se institui pela retórica, é vista com certa desconfiança pela tradição socrático-platônica que ao institucionalizar a filosofia, entende a retórica como uma carência de racionalidade, uma vez que está distante

---

<sup>189</sup> Texto original: “Tener un mundo propio es siempre el resultado de un arte, si bien no puede ser, en ningún sentido, una ‘obra de arte total’” (BLUMENBERG, 2003, p. 15).



daquele processo dialético que leva o ser humano a alcançar a verdade metafísica. Às sombras dessa tradição filosófico-racional, a retórica foi compreendida de diferentes modos, dos quais Blumenberg (2013, p. 142-3) destaca dois: aquela que concebe a retórica como “adorno do enunciado” em que a linguagem desempenha uma função de expressão, mediação de conteúdos e conhecimentos; e outra que a caracteriza como um instrumento utilizado pelos seres humanos para estabelecer a influência de uns sobre os outros, “como indução para ações”. Enquanto impulsionadora das ações, a linguagem carrega consigo a abertura ao ser, como afirma Vattimo, sobretudo porque a linguagem é “o lugar do acontecer do ser como abrir-se das aberturas históricas em que está lançado o *Dasein*” (VATTIMO, 1989, p. 131). Nesse sentido, a linguagem se torna ação e “sua meta não é só exclusivamente o seu conteúdo” (BLUMENBERG, 2013, p. 143). Por isso, diante da ausência da verdade metafísica, a metáfora, com sua constituição retórica, se coloca como uma orientação da ação mostrando sua adequação “onde a racionalidade não é facilmente dada, alcançável ou praticável” (BLUMENBERG, 2013, p. 144).

Posto que para Heidegger a abertura do mundo se dá na linguagem, é na linguagem que as possibilidades se manifestam, que a carência antropológica se apresenta, e que se estabelece a articulação entre o ser humano e a realidade. Quer dizer, a linguagem aponta para a ausência de verdades prontas, colocando o ser humano numa constante atitude interpretativa diante da relacionalidade que cria com os outros no mundo. Como afirma Heidegger (1979b, p. 143) “o deixar-ser do ente se realiza pelo nosso comportamento no âmbito do aberto”, a saber, no âmbito das possibilidades que caracterizam a busca constante do ser humano. Em termos da pós-modernidade, essa disposição que o ser humano tem da linguagem como instrumento de liberdade e busca evidencia a relação entre linguagem e evento. Desse modo, quando Vattimo (1989, p. 132) afirma que “a linguagem é essencialmente algo de que dispomos e que, apesar de tudo, noutro sentido, dispõe de nós enquanto, com as suas estruturas, delimita desde o início o campo da nossa possível experiência do mundo”, nota-se a possibilidade de ser o cristianismo aquela metáfora absoluta de Blumenberg que se coloca como condição interpretativa da pós-modernidade. Desse modo, o ser humano dispõe de um mundo que moralmente e linguisticamente se interpreta a partir da linguagem que, no caso do ocidente, é fortemente marcada pelo cristianismo e suas concepções dando condições à experiência que o ser humano ocidental, historicamente relacionado com o cristianismo, faz do mundo.

Nesse sentido, nota-se o quanto a metáfora absoluta se estabelece a partir de uma concepção da verdade como *aletheia*; afinal, é dever dessa metáfora ajudar o ser humano a se distanciar do absolutismo da realidade e de toda determinação da natureza. Isso se dá na medida

em que esse absolutismo da metáfora mostra, em sua função pragmática, essa possibilidade de distanciamento da força e violência metafísicas que a realidade comporta, e mesmo daquela concepção platônica de experiência verdadeira do conceito realizada pelo ser humano. Por isso, Guerra (2010, p. 109) afirma que “a metáfora absoluta se declina metaforicamente no plural. Não há perigo, pois, de que ela mesma se converta numa realidade absoluta. A metáfora absoluta se atenua a si mesma metaforicamente”<sup>190</sup>. Partindo disso, nota-se que a pós-modernidade não é um tempo em que não se pode dizer da existência ou permanência da verdade. Assim, a verdade da pós-modernidade é *aletheia* porque é a partir dela que se poderá entender os acontecimentos do presente, sobremaneira, em se tratando da permanência do cristianismo. Tal cristianismo, deve portar a verdade como *aletheia* e não como um absoluto dogmático, assim como pode se colocar como uma metáfora absoluta que garanta a compreensão do tempo presente a partir da pluralidade que ele comporta. Inclusive, a partir dessa formulação, não se contradiz Blumenberg em sua antropologização da ontologia de Heidegger.

Contudo, essa metaforização da vida e do mundo aponta para uma possível relação desta com o niilismo, como o entende Vattimo a partir de Nietzsche. Sobretudo, porque esse niilismo tem um caráter de abertura, como foi visto no primeiro capítulo, e por assim ser, como garantia de uma interpretação nunca encerrada, confirmando que o niilismo não é um aumento do desprezo à vida, mas uma desconfiança da “significação” que dão à existência (NIETZSCHE, 2017c, p.155). Como afirma Vattimo (2016, p. 24) “quando somos convidados a perceber que ‘não existem fatos, apenas interpretações’, sentimos-nos imediatamente como que perdidos, sem chão sob os pés, e reagimos muitas vezes de maneira neurótica, como que acometidos por um ataque de agorafobia, de medo do espaço livre e incerto que se abre à nossa frente”. Nesse sentido, as imagens da realidade pintadas pelas metáforas têm sua importância e, como um modo distinto da verdade dos conceitos, não podem ser tidas como algo inferior e de segunda ordem. Essas imagens metafóricas garantem ao ser humano uma debilidade daquela realidade hostil tornando-se, portanto, a metaforologia um dos modos com que o pensamento débil de Vattimo claramente pode flertar. Nessa lógica, cabe investigar em que medida se pode compreender as metáforas como fomento àquele niilismo nietzschiano.

---

<sup>190</sup> Texto original: “La metáfora absoluta se declina metafóricamente en plural. No hay peligro, pues, de que ella misma se convierta en una realidad absoluta. La metáfora absoluta se atenúa a sí misma metaforicamente” (GUERRA, 2010, p. 109).

#### 4.1.1 Metaforização e Pensamento Fraco

Rossano Pecoraro (2005, p. 37) em *Nilismo e pós-modernidade* aponta os cinco principais traços que remetem o pensamento fraco de Vattimo: 1) a descoberta de Nietzsche da relação entre evidência metafísica e relações de domínio; 2) a elaboração de uma filosofia da emancipação que favorece o desmascaramento e desmistificação da verdade metafísica; 3) a compreensão da realidade como um lugar onde é possível a experiência do ser, não mais a partir de uma relação de submissão, mas de amizade; 4) a experiência do ser como acontecimento, como esse velamento-desvelamento que nunca se encerra e, finalmente 5) a identificação entre ser e linguagem. Acrescenta-se, todavia, a esses cinco traços, um sexto: a dimensão metafórica que torna possível a identificação entre ser e linguagem resultando disso a ideia de que as metáforas absolutas são também pensamento enfraquecido. A partir de tais caracterizações Pecoraro (2005, p. 37-38) diz que o pensamento fraco “move-se, opera, dá-se em um horizonte crepuscular, de penumbra e ação, cujos confins não estão traçados. Ele é ‘uma metáfora e em um certo sentido um paradoxo’, uma ‘maneira de dizer provisória, também contraditória talvez’, que ‘não poderá tornar-se a sigla de uma nova filosofia’”. Particularmente, interessa aqui esse caráter metafórico do pensamento vattimiano, não aprofundado por Pecoraro, que permite entender também a metaforologia de Blumenberg como pensamento débil.

A princípio, a metaforologia aponta para a temporalidade que constitui a forma interpretativa do mundo e do ser humano. Desse modo, ela quer desconstruir visões absolutas, como aquela concepção forte de um sujeito autoconsciente defendido por Descartes, mostrando que o ser se conhece em sua historicidade. Evidencia-se aqui um enfraquecimento dos conteúdos da verdade. Assim como o pensamento fraco, também a metaforologia em seu aspecto hermenêutico toma o passado como reserva de sentido para a compreensão das coisas presentes, o que permite Cantón (2004, p. 335) afirmar que “a pretensão de Blumenberg era tomar o passado como reserva de possibilidades para a compreensão de si”<sup>191</sup>. Nesse sentido, as concepções da verdade metafísica do passado se enfraquecem porque continuam abertas, passíveis de reinterpretações, não podendo ser objetivadas numa verdade fechada e isenta dos fatos e acontecimentos históricos. O pensamento fraco também se apresenta com esse dinamismo, uma vez que se aproxima do passado, move-se no presente e se direciona ao futuro. Essa capacidade de rememorar, a *Andenken*, manifesta que esse pensamento enfraquecido é

---

<sup>191</sup> Texto original: “La pretensión de Blumenberg era tomar el pasado como reserva de posibilidades para la comprensión de sí” (CANTÓN, 2004, p. 335).

fraco, mas não inerte, isto é, ele é capaz de olhar para os acontecimentos passados e reinterpretá-los de modo a evidenciar essa abertura que caracteriza a hermenêutica.

O princípio do pensamento fraco é, portanto, o *Dasein* em sua eventualidade; nesse acontecer que se dá historicamente e que independe das condições transcendentais, de tal modo que a facticidade do *Dasein* supera o absolutismo cartesiano. Mais que isso, o *Dasein* se mostra como compreensão do mundo, sabedor de que o mundo “é uma totalidade de relações e de referências” (VATTIMO, 1989, p. 33) apresentando-se ao *Dasein* como um mundo dotado de significado em que cada coisa já tem nele sua função. Como apontado anteriormente, o mundo não é dado primeiramente ao *Dasein* para, num segundo momento, ser significado por ele. Nesse ponto de vista da primazia do mundo frente o ser humano se identifica aquilo que Blumenberg denomina de absolutismo da realidade, a saber, essa situação de passividade frente o mundo que o ser humano tenta superar ao criar metáforas. Como afirma Vattimo (1989, p. 34) “se o mundo, como vimos, está ‘primeiro’ que as coisas individuais [...], também está primeiro que todo o significado particular e específico a totalidade de significado a que se reduz o mundo”. Em palavras de Blumenberg (2010, p. 71) compreende-se essa situação a partir da metáfora do livro:

O fato de um livro, mesmo um escrito em código secreto e composto apenas de legibilidade em potencial, ter um conteúdo comunicável, é inseparável da ideia básica de que o autor tem algo que deseja comunicar, mesmo que seja apenas para os iniciados. Para isso, ele precisa de leitores interessados no que ele tem a dizer e interessados em ler sobre o assunto.<sup>192</sup>

Assim, a leitura do mundo é sempre direcionada pela busca pelo sentido das coisas, em que o *Dasein* reconhece a impossibilidade de se encontrar um conhecimento acabado do mundo, não se esquecendo, como afirma Vattimo (1989, p. 34) de que “os significados das coisas não são senão os seus possíveis usos para nossos fins”, tendo em vista que “o homem é constitutivamente poder-ser” e que suas estruturas se mostram como abertura e possibilidade. O próprio Blumenberg (2011, p. 136) em *Descripción del ser humano* afirma que a compreensão da realidade, só é possível na medida em que o ser humano supera a consciência pura, lembrando-se que essa mobilidade de sua historicidade apreendida pela memória só é possível diante dessa auto interpretação que o *Dasein* faz de si constantemente. Com isso, o

---

<sup>192</sup> Texto original: “The fact that a book, even one written in secret code and composed with only potential readability in mind, has a communicable content is inseparable from the basic idea that the author has something he wants to communicate, if only to the initiated. In order to do so, he needs readers who are interested in what he has to say and keen to read about it” (BLUMENBERG, 2010, p. 71).

pensamento fraco se fundamenta nessa experiência comum da cotidianidade do *Dasein*. Tem-se então, o reconhecimento de que não há um princípio fundante, mas o próprio *Dasein* em seu contexto, em suas experiências como princípio de um pensamento enfraquecido que, por não ser metafísico, se identifica também com a possibilidade interpretativa do ser humano que a metáfora sustenta como garantia de enfraquecimento.

Contudo, não seria um contrassenso afirmar que a metáfora é pensamento fraco quando Blumenberg a qualifica como algo absoluto? O absolutismo da metáfora que finda com o absolutismo da realidade não é um pensamento forte se sobrepondo a outro? Frente à indiferença do mundo em relação ao ser humano, Blumenberg tenta fazer falar o silencioso universo dando a ele sentido. No artigo *Un sentir metafórico comun: Vico y Blumenberg* (1998) [Um sentir metafórico comum: Vico e Blumenberg], Marín-Casanova (1998, p. 110) diz que “somente metaforicamente se poderá falar de um sentido universal: o cosmos é uma metáfora. A única mediação entre o real e o humano é a sensibilidade metafórica, origem de toda razão”<sup>193</sup>. O que cabe perguntar é se essa metáfora se apresenta agora como uma nova verdade. Em sua tese, Cantón (2004, p. 22) comenta uma perspectiva de Odo Marquard acerca de Blumenberg afirmando ser sua filosofia uma metafísica despreocupada e frutífera, o que causa certa estranheza quando se diz de uma proposta metafórica de pensamento. Mas tal caracterização resulta do fato de que Blumenberg ainda se permite fazer uma ontologia, e, portanto, ser identificado dentro de uma percepção conservadora da filosofia que coloca para si as grandes perguntas que tradicionalmente o pensamento filosófico tem posto. Nessa perspectiva, a estrutura do pensamento de Blumenberg se apresenta como metafísico, mas seu conteúdo, débil. Essa permanência da metafísica, inclusive, não é excluída pelo pensamento fraco que a percebe como um sintoma da qual o ser humano ainda não conseguiu se esquivar.

Isso posto, a proposta de Blumenberg, com seu caráter metafórico, vai ao encontro daquela concepção heideggeriana, muito usada por Vattimo, de que a verdade se dá como abertura. Afirmar uma metáfora, mesmo a metáfora absoluta, como uma verdade acabada, resultaria numa contradição estrutural da metáfora. Vale a pena resgatar o que se afirmou no capítulo anterior, de que as metáforas absolutas são “indicadores dos modos históricos de compreender a realidade” (BLUMENBERG, 2004, p. 14), ou seja, elas se apresentam como respostas, mas sempre abertas a novas interpretações. Desse modo, a metáfora, a retórica e o mito não se mostram como uma verdade mais verdadeira que a razão, colocando-se como um

---

<sup>193</sup> Texto original: “Sólo metaforicamente se podrá hablar de un sentido universal: el cosmos es una metáfora. La única mediación entre lo real y lo humano es la sensibilidad metafórica, origen de toda razón” (MARÍN-CASANOVA, 1998, p. 110).

discurso superior que satisfaça os requisitos da verdade metafísica. Em *Paradigms for a metaphorology* (2010) encontra-se um exemplo dessa condição absoluta, mas sempre aberta, da metáfora: o mito da caverna de Platão permite vislumbrar um cenário em que o ser humano historicamente se coloca num êxodo da escuridão para a luz. Contudo, esse movimento de libertação pode ser compreendido, também, pelo mito de Prometeu, ou no mito cosmológico do Fédon, em que o ser humano naturalmente tomado pela escuridão transcende esse confinamento, libertando-se das amarras desse engano e silêncio sempre presentes (BLUMENBERG, 2010, p. 79). No âmbito do cristianismo, a perda do paraíso por parte do ser humano que come do fruto do conhecimento, ou mesmo a ressurreição de Cristo, também são narrativas que se colocam como possibilidade de compreensão da realidade na medida em que se atualiza seu sentido. Essa situação também pode ser ilustrada pela metáfora absoluta do copernicanismo em Blumenberg. O que se quer ilustrar aqui com tais exemplos é que o absolutismo dessa metáfora se caracteriza nessa estrutura formal: saída da escuridão para a liberdade possibilitada pelas luzes. Todavia, o conteúdo dessa estrutura não é o mesmo para todos os tempos. O absoluto não está ligado a essa atemporalidade do conteúdo. Sendo assim, o conteúdo mutável dessa estrutura metafórica se apresenta como algo fraco.

A metáfora absoluta, inclusive, não se identifica com uma proposta metafísica porque não quer se fazer uma teoria. A imagética que perpassa a metáfora não se coloca como uma verdade estético-linguística desse modo de entendimento da realidade. Assim, a metáfora se esquiva da metafísica na medida em que não possui um ponto central de orientação interpretativa. Nesse entendimento, não faz sentido, por exemplo, alocar o ser humano como o princípio de um pensamento verdadeiro de caráter universal, como se o conhecimento da natureza fosse algo imutável e esgotado por um único sujeito que se auto afirma nesse conhecimento. A necessidade de se superar o gnosticismo já se caracteriza como uma superação do pensamento metafísico uma vez que, não havendo uma verdade absoluta tomada por uma das partes, o saber das coisas e seu entendimento sobre elas acontece a partir de um contexto particular. De outro modo, pode-se entender o distanciamento que Blumenberg faz da metafísica: em sua análise sobre a curiosidade, o autor apresenta uma concepção clássica da curiosidade como condição substancial da natureza humana, representada na metafísica aristotélica, como pulsão de conhecer (BLUMENBERG, 2008, p. 266). Contudo, Blumenberg é inclinado para a compreensão de Nicolau de Cusa que, próximo ao entendimento dos epicuristas, se afasta desse modo metafísico, evidenciando que em seu estado natural o ser humano vive uma feliz limitação. Segundo ele, “a fórmula da *docta ignorantia* [...] reúne em si um fator de resignação cética em relação às aspirações metafísicas da época e outro de vã espera

de um saber que já não podia seguir tendo a forma que até então tinha tido” (BLUMENBERG, 2008, p. 488)<sup>194</sup>. Desse modo, o ser humano passa a entender a si mesmo com maior clareza a partir da perplexidade de sua limitação, e isso é vantajoso, na medida em que lida espontaneamente com a natureza e não como necessidade de teorizá-la e fundamentá-la. Poder-se-ia afirmar que o humano tem um amor pelo conhecimento que não se caracteriza como vontade de domínio, o que caracteriza o positivismo moderno, antes, como uma busca cautelosa por conhecer.

Também a metáfora se distancia da metafísica na medida em que ela não diz sobre o verdadeiro da realidade, mas sobre a existência humana. Como afirma Cantón (2004, p. 18) “como arte literária, a metaforología apresenta possibilidades existenciais (*Gegenständigkeit*) ao ser de possibilidades (*Inständigkeit*), que tem de dar-se a si mesmo um projeto vital”<sup>195</sup>. Essa valorização de uma condição ontológica da antropologia enfraquece o antropocentrismo iluminista, refletindo acerca das possibilidades e das variações de conteúdos que a historicidade encarna. Soma-se a esse distanciamento da metafísica a concepção ética que perpassa a metaforologia. Sobre isso, considera Cantón (2004, p. 18): “A análise histórica das diversas visões do mundo evita que uma delas possa se absolutizar, tornando impossível a ideologização dos grandes mitos, em nome dos quais puderam justificar-se atrocidades”<sup>196</sup>. Nessa lógica, a metaforologia cumpre o papel da hermenêutica como modo de fazer interpretativo da existência, e Vattimo, nesse sentido, aponta o caráter enfraquecido da hermenêutica ao dizer que ela ajuda no processo de superação da proposta estruturalista que descoloniza o pensamento no esforço de dar voz às outras culturas que não unicamente a europeia. As estruturas fortes perdem sentido, o que passa a ter é somente a interpretação. Decorre disso que a crise do estruturalismo culminou, segundo Vattimo (1991) numa valorização da hermenêutica. O estruturalismo defende a ideia de que o sujeito que vive e compreende o real deve fazê-lo na neutralidade. No entanto, ao dialogar com as outras culturas, o estruturalismo percebe o diverso e a íntima relação entre o sujeito e objeto, a relação de intimidade, de contexto. Ser neutro já não é mais possível. Através da metaforologia, como também da hermenêutica, defende-se a inserção do ser humano no contexto em que ele vive, de tal modo que superam-se as estruturas

<sup>194</sup> Texto original: “La fórmula de la *docta ignorantia* [...] reúne en sí un factor de resignación escéptica respecto a las aspiraciones metafísicas de la época y outro de vaga espera de un saber que ya no podía seguir teniendo la forma que hasta entonces había tenido” (BLUMENBERG, 2008, p. 488).

<sup>195</sup> Texto original: “Como arte literario, la metaforología presenta posibilidades existenciales (*Gegenständigkeit*) al ser de posibilidades (*Inständigkeit*), que ha de darse a sí mismo un proyecto vital” (CANTÓN, 2004, p. 18).

<sup>196</sup> Texto original: “El análisis histórico de las diversas visiones del mundo evita que una de ellas pueda absolutizarse, haciendo imposible la ideologización de los grandes mitos, en nombre de los cuales pudieran justificarse atrocidades” (CANTÓN, 2004, p. 18).

formais do estruturalismo fechado, sobretudo porque “a hermenêutica, situando-se contra a pretensão (embora somente seja implícita) de neutralidade positivista e estruturalista, reivindica a pertinência do ‘sujeito’ ao jogo da compreensão e ao evento da verdade” (VATTIMO, 1991, p. 63)<sup>197</sup>.

Desse modo, a hermenêutica não é descrição da realidade e nem mesmo uma ruptura com a tradição no sentido de relegá-la ao esquecimento como algo sem importância. Numa aproximação com a metaforologia, a hermenêutica reconhece a necessidade de ultrapassar o caráter metafísico do conhecimento, identificando-o como um acontecimento compreendido historicamente e não como o descobrimento da estrutura constitutiva e objetiva da experiência humana. De acordo com Vattimo (1991, p. 160), a hermenêutica compreendida a partir de Heidegger desfaz a ideia de acesso ao essencial. Nesse sentido, compreender algo é saber fazer, é intervir: “O *Dasein* é porque compreende já sempre o mundo; compreender o mundo que não equivale a penetrar alguma essência ou estrutura já ‘presente’, mas a captar o presente em relação a um projeto”<sup>198</sup>. Desse modo, enquanto projeto, enquanto acontecer nunca findado é que “o *Dasein* compreende tanto sua própria situação como seus componentes, assim como a própria história precedente” (VATTIMO, 1991, p. 160)<sup>199</sup>. Por estar sendo, o sentido último se torna inalcançado, mas o sentido é construído na vivência diária do ser humano e na sua abertura para essa compreensão do mundo. Esse enfraquecimento condiz também com o modo com que o ser humano se coloca a entender as metáforas. Portanto, “a metaforologia se entende assim como uma hermenêutica da memória de uma existência que, sobretudo, se perpetua no escrito” (CANTÓN, 2004, p. 19)<sup>200</sup>, apresentando-se como uma memória da humanidade. Essa memória não é simples apego saudosista ao passado, uma hermenêutica que relembra aquilo que aconteceu, mas uma dimensão de futuro uma vez que se apresenta como perspectiva das possibilidades. Desse modo, há uma articulação entre passado e futuro no presente.

---

<sup>197</sup> Texto original: “La hermenêutica, situandose en contra de la pretensión (aunque sólo sea implícita) de neutralidade positivista y estructuralista, reivindica la pertinência del ‘sujeto’ al juego de la comprensión y al evento de la verdade” (VATTIMO, 1991, p. 63).

<sup>198</sup> Texto original: “El ser-ahí es porque comprende ya siempre el mundo; comprender el mundo que no equivale a penetrar alguna esencia o estrutura ya ‘presente’, sino a captar el presente en relación a un proyecto” (VATTIMO, 1991, p. 160).

<sup>199</sup> Texto original: “El ser-ahi comprende tanto su propia situación como sus componentes, así como la propia historia precedente” (VATTIMO, 1991, p. 160).

<sup>200</sup> Texto original: “La metaforología se entiende así como una hermenêutica del recuerdo de una existencia que, sobre todo, se perpetúa en lo escrito” (CANTÓN, 2004, p. 19).



Se para Marquard, bem como para Cantón, essas condicionantes do pensamento de Blumenberg fazem dele um pensamento forte<sup>201</sup>, como sinônimo de um pensamento coerente e sólido, defende-se aqui a fraqueza de seu pensamento não porque se trata de um pensamento fluido, inconstante e incoerente, mas porque representa aquilo que permite ao ser humano experienciar o tempo da vida no tempo do mundo; ou, de acordo com Vattimo, a possibilidade de se afirmar “algo sobre o hoje, algo que seja verdade, verdade para mim, para nós, compartilhável e verificável, ainda que dentro dos paradigmas de nossa historicidade, de nossa cultura, de nossa linguagem” (VATTIMO, 2018, p. 15). Para tal, a metaforologia se apresenta como uma alternativa ao mundo da técnica e sua teorização da realidade que pretende saber sobre o mundo abstraindo-se da duração finita da vida humana e esquecendo-se de que o ser humano é ser em situação e movido também por suas paixões. Com isso se quer dizer que a metaforologia desvela ao ser humano o fato de que a razão é insuficiente para poder abarcar a totalidade da realidade do mundo. Enquanto busca conhecer a realidade, o processo de conhecimento nunca se encerrará numa verdade, pois isso exigiria a abstração da duração finita da vida do ser humano. Antes, o ser humano se depara com uma significatividade que, notadamente mais fraca que a verdade científica e metafísica, considera o tempo da vida em sua finitude.

Nessa lógica, o enfraquecimento em Blumenberg se manifesta também na valorização daquilo que ele chama de princípio da razão insuficiente, em oposição àquele princípio metafísico da razão suficiente formulado por Leibniz<sup>202</sup>. De acordo com Blumenberg (2013b,

---

<sup>201</sup> Ao final da introdução de sua tese Cantón afirma: “Isto é o que faz de Blumenberg um pensador ‘forte’, e o que dá à sua tentativa filosófica essa aparência de solidez e coerência que faz que uma possível objeção tenha que converter-se, possivelmente, em uma totalidade da abordagem moderna como tal” (CANTÓN, 2004, p. 20).

Texto original: “Esto es lo que hace de Blumenberg un pensador ‘fuerte’, y lo que da a su intento filosófico esa apariencia de solidez y coherencia, que hace que una posible objeción tenga que convertirse, posiblemente, en una la totalidad del planteamiento moderno como tal” (CANTÓN, 2004, p. 20).

<sup>202</sup> Em *Introducción a las ciencias del espíritu* [Introdução às ciências do espírito] Wilhelm Dilthey (1949, p. 367) afirma: “Com Leibniz a metafísica obtém do princípio da razão suficiente uma fórmula que corresponde, como princípio do pensamento, a conexão necessária da natureza. Com o estabelecimento deste princípio alcança a metafísica sua conclusão formal. Porque o princípio não é lógico senão metafísico, ou seja, não expressa uma mera lei do pensamento, mas ao mesmo tempo uma lei da conexão da realidade, e com isso, a regra também da relação entre o pensamento e o ser”. E termina Dilthey (1949, p. 368-9): “Portanto, o princípio da razão suficiente significa a afirmação de uma conexão, sem lacunas, que abarca em si todo o feito e, por conseguinte, toda proposição: é a fórmula do princípio da metafísica estabelecido por Aristóteles com menos amplitude, que abarca agora não somente a conexão do cosmos em conceitos, ou seja, em formas eternas, mas a razão de cada mudança, e abarcando também o caminho no mundo espiritual”.

Texto original: “Con Leibniz la metafísica obtiene del principio de razón suficiente una fórmula que corresponde, como principio del pensamiento, a la conexión necesaria de la naturaleza. Con el establecimiento de este principio alcanza la metafísica su conclusión formal. Porque el principio no es lógico sino metafísico, es decir, no expresa una mera ley del pensamiento, sino al mismo tiempo una ley de la conexión de la realidad, y con esto la regla también de la relación entre el pensamiento y el ser” (DILTHEY, 1949, p. 367).

“Por lo tanto, el principio de razón suficiente significa la afirmación de una conexión, sin lagunas, que abarca en sí todo hecho y, por conseguinte, toda proposición: es la fórmula del principio de la metafísica establecido

p. 90-91), o princípio da razão suficiente se torna uma norma de total fundamentação do mundo da vida, contudo, aponta também para o fato de que é desnecessário uma tal fundamentação, sobretudo, porque ela se apresenta teoricamente insuficiente. “A exigência de fundamentar porque é que existe algo e não antes o nada choca faticamente com uma insuficiência teórica não menor: é impossível cumprir com ela. Portanto, não pode tratar-se disso” (BLUMENBERG, 2013b, p. 91)<sup>203</sup>. Para Cantón (2004, p. 240), com a noção de razão insuficiente Blumenberg quer defender o âmbito da vida humana contra aquela racionalidade teórica que é alheia ao acontecimento da vida. A razão insuficiente aponta para o âmbito da possibilidade sempre presente de se reinterpretar o mundo e a vida. Trata-se, portanto, de um enfraquecimento daquele idealismo teórico que se distancia da sensualidade do ser humano e de sua inserção corpórea no mundo. Em *The Genesis of the Copernican World*, Blumenberg (1987, p. 550) afirma que:

A pluralidade de mundos habitados torna-se um elemento necessário da teodicéia quando o homem por si só não é fundamento suficiente para que o direito deste universo exista, mas, pelo contrário, sua singularidade no cosmos faz de sua inadequação uma demonstração concreta de razão insuficiente.<sup>204</sup>

Entende-se então que a razão insuficiente se torna uma condição de possibilidade da pluralidade, de interpretações, de culturas, de modos de habitar o mundo. Isso aponta também para o fato de que não existe uma singularidade fundante, um sujeito absoluto que estabelece os limites do conhecimento e das ações humanas. A razão insuficiente pode ser tida, então, como característica do *Dasein* que reconhece a eventualidade do ser. Essa insuficiência da razão é também niilista tendo em vista que, ao invés de valorizar o ser humano enquanto absoluto e promulgar as verdades eternas de seu conhecimento, acaba apontando sua pequenez e a significatividade que sustenta sua existência. Isto é, a razão insuficiente não aponta para um mundo que é tremendamente potente e superior ao ser humano a tal ponto de transformar a vida insensata, arriscada ou incerta, e por esse motivo fazer surgir nele o niilismo enquanto nadificação, sentimento de impotência e vazio diante de um universo assustador cuja razão é

---

por Aristóteles con menos amplitud, que abarca ahora no solamente la conexión del cosmos en conceptos, es decir, en formas eternas, sino la razón de cada cambio, y abarcando también el cambio en el mundo espiritual”.(DILTHEY (1949, p. 368-9).

<sup>203</sup> Texto original: “La exigencia de fundamentar por qué es que hay algo y no más bien nada choca fácticamente con una insuficiencia teórica no menor: es imposible cumplir con ella. Por lo tanto, no puede tratarse de eso” (BLUMENBERG, 2013b, p. 91).

<sup>204</sup> Texto original: “The plurality of inhabited worlds becomes a necessary element of theodicy when man alone is not a sufficient foundation for the right of this universe to exist, but on the contrary his uniqueness in the cosmos makes his inadequacy for that purpose a concrete demonstration of insufficient reason” (BLUMENBERG, 1987, p. 550).

incapaz de conhecer. Pelo contrário, o niilismo se apresenta aqui como o fim dessa interpretação única que poderia dar à existência uma tonalidade de insignificância, abrindo a possibilidade de toda significatividade que caracteriza o mundo da vida. A função da razão insuficiente é, portanto, a de enfraquecimento da verdade, e sendo ela o que garante a metáfora como possibilidade de compreensão do mundo da vida, sua insuficiência é que torna possível falar de um pensamento fraco.

#### **4.1.2 Proximidades entre metaforização e niilismo pós-moderno: a metáfora como niilismo ou niilismo como metáfora absoluta?**

Diante desse reconhecimento de que a metaforização defendida por Blumenberg se associa, em alguns aspectos, à proposta do pensamento débil de Vattimo, surge a necessidade de entender a constituição niilista dessa relação. Com o fim do sentido absoluto e a defesa de uma busca constante por significados, cabe questionar se o niilismo poderia ser uma metáfora absoluta, ou seja, um modo figurativo de entender a realidade ou, se a metáfora é niilista em sua formulação. Claro está que essa interrelação não é excludente, e talvez, somadas uma à outra, apontam ainda mais as proximidades entre a antropologia de Blumenberg e a hermenêutica de Vattimo.

##### *4.1.2.1 O niilismo da metáfora de Blumenberg*

Em Blumenberg não se encontram extensos escritos sobre o niilismo ou mesmo sobre uma possível identificação niilista de seu pensamento. Ao contrário, nos poucos momentos em que o autor fala sobre o niilismo, entende-se nele certo distanciamento e crítica a essa condição, que, em Vattimo, se caracteriza pelo enfraquecimento da compreensão e vivência do mundo. Nesse sentido é que em *Teoria da não conceitualidade* Blumenberg (2013, p. 128) afirma que o niilismo seria o pleno cumprimento do conceito e, por isso, na proposta niilista, a metáfora seria impossível. Numa interpretação estritamente antropológica, Blumenberg afirma que o conceito permite uma ampliação do horizonte na medida em que contém as possibilidades do que o ser humano pode encontrar, uma vez que, conceituando, é possível trazer na memória o fato narrado e a experiência vivida. Nesse sentido, “assim como a possibilidade pode ser introduzida na consciência pelo conceito, a diferença entre possibilidade e realidade, a redução de um horizonte maior em um horizonte estrito só pode ser introduzida pela negação” (BLUMENBERG, 20013, p. 128). Quer dizer, o conceito realiza a possibilidade, afirmando-a

como verdade e negando todas as outras possibilidades que se mantiveram abertas para além de sua formulação. Por isso, conceituar é negar, tendo em vista que o conceito se caracteriza por sua seletividade. Como nos sonhos, as possibilidades se mantêm abertas porque não há o conceito que garante a certeza daquilo que até então era possível. Também a metáfora não comporta essa conceituação que nega a possibilidade. Nessa lógica, critica Blumenberg, ao mesmo tempo em que o conceito permite um alto grau de objetivação, ele também acaba por cegar o ser humano, pois limita sua compreensão da realidade a uma única maneira esquecendo-se de que há outras possibilidades de entender o mundo.

Diante disso, constata o autor: “Alcança-se o mais alto grau de abstração conjugada à negação” (BLUMENBERG, 2013, p. 130), o que implica dizer que o niilismo seria o pleno cumprimento do conceito, onde a metáfora não é possível. Tem-se aqui, uma clara diferença da compreensão de niilismo e o emprego desse termo. Enquanto em Blumenberg o niilismo se apresenta como uma condição de força que resulta da escassez de possibilidades advinda da conceituação, isto é, como a nadificação diante da certeza, em Vattimo o termo ganha outro sentido. A base dessa distinção é, sem dúvidas, o pensamento de Nietzsche que aponta para a existência de um niilismo ativo, aquele que pode ser encontrado nessa interpretação de Blumenberg, isto é, que pela atividade do espírito esgota toda verdade a ponto de fazer do nada, uma verdade. Em termos gerais, o niilismo ativo, aquele que ao afirmar uma verdade relega todo o resto ao nada, “alcança o máximo de sua força relativa como força violenta de destruição” (NIETZSCHE, 2017c, p. 147), e que pode ser percebido nessa associação que Blumenberg faz entre niilismo e conceito. O conceito é niilista nesse sentido forte de promoção de uma verdade que acaba por destruir as outras possibilidades interpretativas, uma vez que esgota em si a verdade como tal. Se o conceito é a negação de tudo aquilo que não cabe em sua formulação, ele se apresenta como força de destruição daquilo que ele não abarca e de promoção de seu sentido como única possibilidade. Desse modo, o conceito se assume como verdade para superar a falta de sentido, e o resultado disso é o menosprezo daquilo que ele não consegue abarcar em sua formulação, resultando disso uma nadificação das possibilidades que lhe ultrapassam.

Contudo, ao propor a metáfora como niilista e, portanto, como condição de enfraquecimento da verdade metafísica, aproxima-se o pensamento metaforológico de Blumenberg àquela percepção vattimiana de que niilista é a dissolução dos princípios que regem a vida humana em suas várias dimensões que conceitua, estabelece verdades e sufoca as diferenças. Mais que isso, para Vattimo o niilismo é mais que a dissolução dos valores, trata-se de uma nova ontologia que ultrapassa a metafísica. O aspecto básico dessa ontologia seria seu

caráter antropológico, como quer Blumenberg, de apontamento para a imersão do ser humano no mundo da vida. Com isso, a metaforologia seria niilista, a partir do significado que Vattimo dá ao termo, porque em seu aspecto antropológico tem-se evidenciado a eventualidade do ser. E sobre isso Vattimo (1991, p. 135) afirma “[...] que o ser é evento; que o ser não é, mas que acontece, ou se dá. E isso é precisamente o que se pode chamar, dentro do marco da hipótese que nos guia, o ‘niilismo’ de Heidegger”<sup>205</sup>, esse que caracteriza o niilismo da metaforologia. Por outro lado, Blumenberg (2013, p. 133) entende que a negação encontrada em Heidegger representa o mais alto grau de abstração porque resulta na mística. Afirma ele que “em Heidegger, a ideia do nada enraíza-se na existência. A descoberta da negação do Ser (não do mundo) é o primeiro passo necessário para a não-evidência” (BLUMENBERG, 2013, p. 133). Contudo, como na metáfora, esse niilismo heideggeriano parece ser, antes, a afirmação de uma ontologia antropológica que longe de abstrair o ser humano de sua realidade, afirma suas experiências no mundo da vida. A eventualidade do ser, assim como a metáfora, não é uma negação como o conceito, porque mantém abertas as possibilidades, não se preocupando em formular e apreender a totalidade do real. Desse modo, afirmar o niilismo do pensamento de Blumenberg e sua metaforologia, é associá-lo àquele movimento de desapego às verdades/conceitos.

Em termos linguísticos e de interpretação, o niilismo, enquanto enfraquecimento e eventualidade, se torna plausível na proposta metaforológica de Blumenberg. Nesse sentido, o niilismo é percebido enquanto pluralidade de interpretações, resultadas do mundo da vida daquele que interpreta e que traz consigo a influência de seu contexto. Um texto carrega consigo a pluralidade de significados, nunca se esgotando e jamais sendo descartado como algo que nada diz. Essa nadificação e, portanto, esse niilismo enquanto ausência de sentido frente o esgotamento de significados pressuposto pelo conceito, não caracteriza a prática hermenêutica. Em *Acreditar em Acreditar*, Vattimo (1998) diz que é característico do niilismo a ausência de um sentido último, mas não da falta de sentido completo. Desse modo, o niilismo se apresenta como uma infinidade inesgotável, o que caracteriza, por sua vez, a própria metáfora, que além de tudo, ilustra aquela percepção nietzschiana, usada enfaticamente por Vattimo, de que “não há fatos, somente interpretações”. As figurações e imagens metafóricas apontam para essa tentativa de o ser humano superar o absolutismo do mundo reconhecendo que o posicionamento frente a ele é interpretativo. A metáfora do copernicanismo muito cara a Blumenberg, aponta,

---

<sup>205</sup> Texto original: “[...] que el ser es evento; que el ser no es, sino que acaece, o se da. Y esto es precisamente lo que se puede llamar, dentro del marco de la hipótesis que nos guia, el ‘nihilismo’ de Heidegger” (VATTIMO, 1991, p. 135).

inclusive, a dimensão niilista do ser humano que deixa de ser o centro do universo e percebe a ínfima parcela de conhecimento da natureza que ele tem. Isso é notado, diz Blumenberg (2010), a partir da interpretação que Nietzsche faz da mudança do sujeito autoconsciente a partir dos feitos de Copérnico. Em *Paradigms for a metaphorology*, Blumenberg (2010, p. 100) destaca que essa leitura de Nietzsche parte do princípio de que é possível encontrar em Copérnico uma autodiminuição do ser humano que se dá na medida em que se perde a fé em sua dignidade e singularidade. Para Blumenberg (2010, p. 100), Nietzsche chega a essas conclusões porque, segundo ele, “através da ‘derrota da astronomia teológica’, a existência humana tornou-se ‘ainda mais arbitrária, periférica e dispensável na ordem visível das coisas’”<sup>206</sup>.

Nessa lógica, a subjetividade consciente e sabedora da totalidade do mundo perde esse caráter absoluto e o ser humano deixa de ser o conceito exemplificador da realidade, tornando-se uma metáfora, uma interpretação. A metáfora é uma criação do mundo da vida para articular os sentimentos e significados que dela emergem. Portanto, ela atua na ausência do conteúdo, ela não surge e nem é uma negação. Nesse sentido de nadificação, a metáfora não pode ser tida como niilista. De acordo com a proposta de Vattimo, a metáfora ilustra esse enfraquecimento de forças e violência do discurso conceitual, que é já niilismo.

#### 4.1.2.2 O niilismo como metáfora absoluta em Vattimo

Depois de considerar a alternativa de a metáfora ser caracterizada como niilista, é cabível levantar uma outra possibilidade: poderia o niilismo ser uma metáfora absoluta? Isto é, mais que compreender a metáfora como niilismo, algo que não é cogitado por Blumenberg, mas que foi apontado enquanto característica do enfraquecimento na metaforologia, poder-se-ia afirmar que o niilismo se caracterizaria como uma imagética da pós-modernidade? Considerando que a metáfora absoluta se caracteriza por ser uma expressão ou imagem do mundo, a expressão “absoluto” que nela contém encontra-se manifestado no entendimento de que a metáfora absoluta “é ‘esse núcleo da realidade no que –e por que– o homem se compreende a si mesmo, orienta seus valores e as metas de suas ações, capta suas possibilidades e obrigações, e esboça suas principais necessidades” (CANTÓN, 2004, p. 282)<sup>207</sup>. A significatividade da metáfora absoluta faz dela verdadeira na medida em que serve como

<sup>206</sup> Texto original: “Through the ‘defeat of theological astronomy’, human existence has become ‘still more arbitrary, peripheral, and dispensable in the visible order of things’” (BLUMENBERG, 2010, p. 100).

<sup>207</sup> Texto original: “Es ese núcleo de la realidad en el que –y por el que– el hombre se comprende a sí mismo, orienta sus valores y las metas de sus acciones, capta sus posibilidades y obligaciones, y bosqueja sus principales necesidades” (CANTÓN, 2004, p. 282).

orientação, ajudando o ser humano a se entender no mundo. Não seria esse o papel que o niilismo desempenha na filosofia de Vattimo? E, portanto, se é possível afirmar que no pensamento de Blumenberg a metáfora se apresenta sob aquela perspectiva niilista do pensamento hermenêutico, não seria simultaneamente possível dizer que o niilismo em Vattimo se caracteriza como uma metáfora absoluta? Não no sentido de uma metafísica do nada, mas como um processo de enfraquecimento das pretensões metafísicas. Nesse sentido, essa metáfora se aplicaria na compreensão do processo de dissolução de verdades violentas contidas na ciência, na religião, na arte, na cultura, na filosofia e em vastos campos de saberes. Sendo a pós-modernidade, como a entende Vattimo, o momento em que essas verdades são dissolvidas, e como desenvolvido no capítulo primeiro, esse processo abarca a totalidade das produções humanas, então o niilismo se apresenta aqui, como uma metáfora absoluta que adequadamente interpreta essa sociedade. Isto é, não se trata de um espelhamento do que seria o tempo atual, mas de um modo de interpretar nossa herança e nossas possibilidades. Mais do que um conceito, é um meio de interpretar a existência nas sociedades tardo modernas. Enquanto metáfora absoluta, o niilismo é a imagética da desconstrução do fundamento e a afirmação da eventualidade, da maleabilidade e liquefação social característicos da interpretação que alguns pensadores pós-modernos fazem desse momento histórico, considerando suas particularidades. O caráter metafórico, contudo, se encontra nessa abertura que permite as diversas compreensões do fenômeno.

Não sendo o niilismo um momento histórico, mas uma condição de ser do humano, Vattimo diz que ele é a nossa única chance. Segundo Pecoraro (2005, p. 63), com essa afirmação o filósofo de Turim aponta que “é necessário considerar a morte de Deus e a perda da verdade como ‘fatos’ extremamente positivos; é necessário acolher todos os seus efeitos, até os mais assombrosos, assumir radicalmente todas as suas consequências sem se render às tentações do niilismo reativo”. Se a metáfora absoluta se caracteriza por ser uma satisfação de toda intencionalidade da consciência (CANTÓN, 2004, p. 281), então assumir radicalmente os efeitos do niilismo sem, contudo, fazer dele uma verdade metafísica é já manifestação dessa consciência que melhor se explica a partir daquela concepção nietzschiana de que “não há fatos, somente interpretações” e sobretudo, que “isso já é uma interpretação”. E a partir disso entende-se como é interligado o movimento de compreensão da metáfora como niilista e do niilismo como metáfora absoluta: um é condição de possibilidade do outro. Ou seja, porque “não há fatos, somente interpretações” a metáfora se apresenta como niilista, tendo em vista as diversas possibilidades interpretativas que ela contém. E o fato de já ser isso uma interpretação, portanto,

de não deixar nada sem dizer sobre o modo como se apresenta esse espírito da época, é a ilustração do niilismo como metáfora absoluta.

#### 4.1.3 O espectador do naufrágio e o cristianismo ocidental na pós-modernidade

Ainda nessa perspectiva de compreensão da mútua implicação do pensamento de Blumenberg e Vattimo e das possíveis relações estabelecidas entre as ideias desses autores, nota-se que o ser humano capaz desse niilismo não é o sujeito consciente do racionalismo cartesiano, mas o espectador do naufrágio que, por sua vez, é identificado aqui com o papel desempenhado pelo cristianismo da pós-modernidade. Nesse sentido, deve-se, num primeiro momento, caracterizar o espectador que de acordo com Blumenberg desempenha um papel que se relaciona diretamente com sua posição, seu modo de ver e entender a realidade. Depois, perceber em que medida é possível associá-lo ao cristianismo da pós-modernidade e seu dever caritativo, que respeita a pluralidade e considera a impossibilidade de se falar de sentidos últimos, sem desconsiderar, contudo, a crescente onda conservadora e fundamentalista que fecha o espaço do diálogo e do reconhecimento da alteridade. Para isso, tem que se considerar que a leitura que Vattimo faz da presença do cristianismo na pós-modernidade é antes normativa que descritiva, dando elementos para o modo como deveria ser a prática desse cristianismo, mais que como ela realmente é. Nesse ínterim, surgem algumas questões: pode o cristão pós-moderno ser um espectador? Enquanto espectador, seria ele um indivíduo passivo frente as tragédias que assolam o outro? Ser espectador é, no limite, ser contemplativo?

Em *Naufregio con espectador*, dentre as várias metamorfoses interpretativas da metáfora do naufrágio, Blumenberg [20-?] a interpreta sob a luz do pensamento de Montaigne, para quem o náufrago, sendo aquele que se encontra à deriva, só poderá levar consigo aquilo que ele consegue deslocar a nado. Assim, o autor sugere que quem se salva do naufrágio da existência é aquele que possui a si mesmo. Ou seja, a turbulência do naufrágio coloca o ser humano frente a si mesmo, sabedor de que não consegue se agarrar a nenhuma outra pessoa, estando sozinho consigo mesmo. Assim, ao se despojar das coisas, o náufrago se auto apropria e, no confronto consigo, se autodescobre. Na medida em que o náufrago se afasta dessas coisas externas e se aproxima de si, acaba percebendo que nem mesmo a terra firme é tão certa. O sobrevivente desse naufrágio consegue enfrentar as tempestades sem se afetar.

A segunda interpretação da metáfora do naufrágio parte das considerações de Nietzsche. Considerando a importância que Nietzsche tem na proposta de Vattimo, se dá especial atenção à leitura que Blumenberg faz desse autor. No naufrágio, o ser humano tem a necessidade de se



agarrar a alguma coisa, sobretudo, quando considera o mar como espaço de aventura, exploração, renovação e descobertas. Tem-se assim uma adequada metáfora da sociedade moderna que ilustra a “acomodação náutica” do ser humano, incapaz de se ver fora dessa condição permanente de navegante. Essa condição do ser humano moderno é identificada pelo constante desejo de conhecimento do mundo que fundamenta a postura científica. Segundo Cantón (2004, p. 330) “a metáfora do naufrágio não somente dá um modelo de existência humana, mas ‘a indicação de um lugar próprio’ para o sujeito”<sup>208</sup>, uma vez que o metaforólogo é, ao mesmo tempo, aquele que naufraga e que assiste ao naufrágio, lembra-nos que a condição humana passa pela *Inständigkeit* e *Gegenständigkeit*. Nas imagens apontadas por Nietzsche, afirma Blumenberg ([20-?], n.p.) “a admiração do náufrago salvo é a nova experiência da terra firme. A experiência fundamental da ciência consiste em que permite descobrir coisas firmes e que são uma base sólida de conhecimentos ulteriores”<sup>209</sup>. Nos diversos momentos da história, essa necessidade de um solo firme, de uma certeza, se caracterizou como confiança no novo. “A terra firme não é a posição do espectador, mas a do náufrago salvo” (BLUMENBERG, [20-?], n.p.)<sup>210</sup> Decorre disso que aquele que passou pela turbulência do naufrágio, tendo experimentado a desconstrução dos fundamentos da verdade, como as tormentas marítimas e o desequilíbrio resultado disso, acredita ter encontrado na terra firme um local de maior segurança frente aos desequilíbrios do mar. Essa firmeza do náufrago salvo, contudo, se desfaz frente o reconhecimento da improbabilidade de se alcançar a verdade final. Mas em Nietzsche, como é sabido, diante do naufrágio não existe a possibilidade de se agarrar em algo tão firme. O que resta ao ser humano é a aceitação dessa condição de flutuação e renúncia das carcaças do navio que afundou.

Segundo Blumenberg, Nietzsche amplia a metáfora da navegação apontando que a terra firme alcançada pelo náufrago não é uma meta, mas um prêmio pelo risco assumido. Desse modo, não há uma estabilidade, mas uma busca constante que não se encerra depois de uma navegação, de um naufrágio, ou da conquista da terra firme. Quando Nietzsche (2001, p. 169) convoca: “Há ainda outro mundo a descobrir – e mais de um! Vamos, filósofos, para os navios” ele indica o fato de que a fronteira entre o risco e a segurança é móvel, por isso que nenhuma certeza e nenhuma verdade limita e encerra o conhecimento acerca do mundo. A metáfora do

<sup>208</sup> Texto original: “La metáfora del naufragio no sólo da un modelo de existencia humana, sino ‘la indicación de un lugar propio’ para el sujeto” (CANTÓN, 2004, p. 330).

<sup>209</sup> Texto original: “La admiración del náufrago salvo es la nueva experiencia de la tierra firme. La experiencia fundamental de la ciencia consiste en que permite descubrir cosas firmes y que son una base sólida de conocimientos ulteriores”(BLUMENBERG, [20-?],n.p.).

<sup>210</sup> Texto original: “La tierra firme no es la posición del espectador, sino la del náufrago salvo” (BLUMENBERG, [20-?], n.p.).

naufrágio com espectador aponta para duas considerações acerca da disposição do ser humano em teorizar o mundo: a situação daqueles que sofreram o naufrágio e que desesperadamente buscam algo para se agarrar e se salvar, e aqueles que, como quer Blumenberg (2000, p. 56) ao longe, dirigem “seu olhar indiferente ao naufrágio no mar embravecido do mundo; não ri, mas disfruta de que não lhe afete”<sup>211</sup>, não de uma maneira fria e insensível, mas como alguém que ao ver o que acontece percebe a experiência que ele mesmo passou. Assim, o ser humano está exposto ao mundo e diante de seus pontos fracos. O espectador é aquele que acredita, pela teoria, estar familiarizado e certo das teorias que elabora. Tudo parece estar em conformidade com sua capacidade. À vista disso, Blumenberg enfatiza que a terra firme é o lugar daquele que se salvou do naufrágio e que por isso conhece a mutabilidade, os riscos e limites a que se expõe aquele que está navegando. Mas não interessa ao autor tratar das mudanças científicas ou históricas que a metáfora da navegação permite, mas do comportamento dos seres humanos diante delas.

Nesse sentido, é cabível a seguinte questão: pode o cristianismo enfraquecido da pós-modernidade ser identificado, metaforicamente, com o posicionamento de um espectador que teoriza o mundo ou um náufrago salvo? Entende-se aqui como cristianismo, de acordo com Vattimo (2004, p. 66), a possibilidade de “aliviar o peso da letra da Bíblia e dos dogmas, com o objetivo de entender a verdade das outras religiões” descobrindo, no final, que “a única coisa que conta é a caridade”. Frente a isso, entende-se que o náufrago salvo seria a metáfora daquele cristianismo conservador, completamente submisso aos dogmas e doutrinas, porque vê nelas uma fonte de verdade capaz de retirar o ser humano dos tormentos pelo que passou no naufrágio. Esse conservadorismo encontra explicações para o acontecido, teoriza, se converte. É a atitude daquele ser humano que, em meio aos problemas da vida, passa pelo processo de conversão e se torna mais rígido com relação à nova fé. Aquele que olha o mundo e o organiza segundo uma natureza divina, isto é, que é defensor da ordem natural e da lógica divina. Por outro lado, o cristianismo da pós-modernidade, enquanto metáfora do espectador que se reconhece ainda em meio ao naufrágio, sabe que “a comunidade cristã não pode ser arbitrariamente delimitada com base na letra da Escritura” (VATTIMO, 2004, p. 103), mas que é enriquecida a partir da experiência da comunidade, dando vida àquilo que lê. Nesse sentido, enfatiza Vattimo (2004, p. 165) que “a vida do cristão é radicalmente histórica, e, portanto, determinada pelos contornos culturais e vitais dentro dos quais está imersa”, assemelhando-se àquele náufrago que fez a experiência da mudança, do risco e do fim dos fundamentos.

---

<sup>211</sup> Texto original: “Su mirada indiferente al naufragio en el mar embravecido del mundo; no ríe, pero disfruta de que no le afecte” (BLUMENBERG, 2000, p. 56).

Uma leitura ontológica do ser humano a partir dessa metáfora náutica aponta para uma compreensão de que ele não é filho da terra firme, limitado em suas buscas, mas que é confrontado a todo momento com a novidade e encorajado para se colocar nas inconstâncias marítimas. Trata-se de uma metáfora da existência humana, tendo em vista que ilustra o paradoxo experimentado constantemente pelo ser humano: terra e mar, paixão e razão, certezas e mudanças que evidenciam a imprecisão da vida. Por isso, o espectador é também naufrago, sobretudo, não porque se encontra no navio, mas sim, confrontado consigo mesmo percebe a ineficácia das certezas. O naufrágio rompe com a quietude do mar, mostra ao ser humano a instabilidade e inquietude da vida. Nessa perspectiva, o indivíduo do naufrágio tem que ser aquele que, tendo se salvado, olha para o mar e reconhece nele a expressão de sua própria existência. A metáfora dá essa condição a ele para se proteger do absolutismo da realidade, reconhecendo-se não como um ser puro que não se deixa tocar por ela, mas como intramundano. Assim, o espectador não é um Deus, alguém que tenha um ponto de vista externo aos acontecimentos. Ele assiste ao naufrágio, não como uma experiência sublime que condicionará sua construção teórica, mas como uma experiência filosófica frente o mundo.

Segundo Blumenberg [20-?], o naufrágio pode representar também toda a existência do ser humano que tenta superar os limites de sua natureza, inclusive, aquela inquietude que o impede de se movimentar. Num aspecto cultural, “o homem primitivo, que vivia segundo a natureza – ainda dentro de seus próprios limites –, conhecia a navegação tão pouco como conhecia a morte de milhares na guerra” (BLUMENBERG, [20-?], recurso online)<sup>212</sup>, uma vez que ela não se apresenta como algo natural a ele. E continua: “O que impulsiona o homem a alta mar é também a transgressão dos limites de suas necessidades naturais” (BLUMENBERG, [20-?], recurso online)<sup>213</sup>. Navegar, aqui, ganha o sentido de construção e busca pelo aprimoramento pessoal e cultural, de fuga das amarras que prendem os seres humanos a uma situação de egoísmo, de centralidade exacerbada, de satisfação pessoal, que bem se ilustra a partir da realização das necessidades naturais. Segundo Tatián (2002, p. 89), a navegação também é “promessa de mundos novos, a esperança de alcançar as terras prometidas, a suspeita de que existem outras maneiras de viver e de pensar às que somente se acede soltando amarras

---

<sup>212</sup> Texto original: “El hombre primitivo, que vivía según la naturaleza - aun dentro de sus propios límites -, conocía la navegación tan poco como conocía la muerte a millares en la guerra” (BLUMENBERG, [20-?], recurso online).

<sup>213</sup> Texto original: “Lo que impulsa al hombre a alta mar es también la transgresión de los límites de sus necesidades naturales” (BLUMENBERG, [20-?], recurso online).

das margens familiares e da terra firme do costume”<sup>214</sup>. No fundo, nessa metáfora, Blumenberg aponta para o fato de que o ser humano, e mais que ele, a civilização, é capaz de inovações e grandes mudanças quando passa pela barbárie. A tragédia, o naufrágio, por assim dizer, ao invés de ser um elemento desagregador, congrega e impele. O naufrágio desagrega para agregar, faz com que o espectador escape de si mesmo para buscar se encontrar e, no sentido do cristianismo, esse naufrágio pode apontar para a necessidade de se refazer frente o novo contexto em que se insere. Não seria também esse o pressuposto da ação cristã, que indo ao encontro do outro e se esvaziando, acaba por se encontrar? A distância seria, sem dúvidas, uma suposição para que o ser humano encontre a si mesmo. Eis, portanto, a identificação que se faz entre a condição do espectador e a experiência do cristianismo enfraquecido da pós-modernidade ocidental que deve ser capaz de levar o ser humano a um conhecimento pessoal quando escapa, mesmo que momentaneamente de si, nesse encontro com o outro. No Sermão da Montanha, o próprio Cristo teria apontado para essa necessidade de diluição do ser humano no mundo a partir das obras de caridade que aproxima as pessoas. A tábua da lei, do conceito e da força, abre espaço para uma nova compreensão da própria prática religiosa.

Para Blumenberg, o navegar pelo desconhecido seria a atitude daquele que quer se libertar dos medos. Impulsionado pela curiosidade, o ser humano lança para si mesmo o desafio do desconhecido e na medida em que enfrenta o mar ele percebe seu crescimento pessoal. Na mobilidade do mar, olha para trás e observa que abandonou aquilo que até então acreditava ser a única verdade e modo de vida. O navegante é o *Dasein* se dando conta da eventualidade do ser, da superação das certezas, da condição novidadeira que se apresenta diante de si. Ele não pode se esquecer do que deixou, mas deve estar consciente de que supera uma condição que lhe era imposta como única. O navegante caracteriza a *Verwindung*, essa condição de superação que não é abandono e esquecimento. E no transcórre da viagem o naufrágio é uma possibilidade sempre presente. De acordo com Blumenberg, se ele acontece, os destroços do barco são utilizados para a fabricação de novos barcos. Com isso, ele quer dizer que o naufrágio não põe fim a tudo, alguma coisa é resgatada e se mantém, e o que se resgata é ainda utilizável. Para Ramos (2011, p. 120), isso caracterizaria uma inusitada possibilidade de salvação, ou seja, uma compreensão cristã do transcurso histórico, e a condição de compreensão da secularização. Numa mudança de épocas, não há uma reconstrução total de pensamentos, ciência, literatura

---

<sup>214</sup> Texto original: “Promesa de mundos nuevos, la esperanza de alcanzar las tierras prometidas, la sospecha de que existen otras maneras de vivir y de pensar a las que sólo se accede soltando amarras de las riberas familiares y de la tierra firme de la costumbre” (TATIÁN, 2002, p. 89).

etc. O ser humano herda do passado alguma coisa, traz o naufrágio com ele, mesmo que na maneira da superação.

O alto mar e a aventura que o ser humano nele se põe a fazer é o oposto da terra firme (metafísica). O que é possível apontar nessa metáfora de Blumenberg é que o ser humano pós-moderno vive nessa situação da viagem marítima. Corre todos os riscos, mas enfrenta seus medos, mesmo sabendo que não há terra firme, isto é, verdades prontas e estabelecidas. O mar é a situação do niilismo: é o navegar, a busca, sem saber ao certo se encontrará um porto. Diante da possibilidade do naufrágio ele não se desespera e faz dos destroços a possibilidade de continuidade e reconstrução. Segundo Blumenberg ([20-?], recurso online),

é certo que aquilo que o espectador vê é o próprio passado, na medida em que pôde tornar-se espectador e aprender a gostar da “sabedoria” da situação que se alheou da vida. Porém, o que ele vê encontra-se também no futuro à sua frente enquanto inevitabilidade que emerge da vida que é um mar cheio de recifes e redemoinhos. Ele evita-os com cuidado e prudência, embora saiba que é justamente o sucesso de todo o esforço e arte de abrir caminho que o leva ao ponto em que o seu naufrágio é inevitável. Ele sabe que assim, com cada passo, ele aproxima-se do maior, total, inevitável e irremediável naufrágio, que navega exatamente em direção a ele, em direção à morte. A morte não é só o objetivo final da fadiga, ela é pior que todos os recifes que conseguimos evitar<sup>215</sup>.

Partindo dessa consideração nota-se que o ser humano vive nessa situação de olhar para o passado redesenhando as situações que resultaram no naufrágio. Sem perder de vista o futuro que delineia os desafios a serem superados, torna manifesta, mais uma vez, aquela hermenêutica da memória, que de acordo com Vattimo afirma que “o ser apenas pode vir a ser pensado como diferença, logo, num diferir que se opõe à presença do *objectum* da *re-presentação*. O pensamento que pensa sempre o seu próprio objeto como diferido, como constitutivamente não-presente, é o *Gedachtnis*, o *Andenken*, a memória” (VATTIMO, 1988, p. 129). Essa capacidade de olhar para o passado e de rememorar, não é uma atitude historicista, de acúmulo de fatos passados, mas uma postura de abertura, de possibilidade de mais uma vez poder interpretar o que aconteceu. No artigo *El espectador del naufrágio antropológicamente considerado* (2014) [O espectador do naufrágio antropológicamente considerado] Torregroza (2014, p.540),

<sup>215</sup> Texto original: “Sin duda, lo que el espectador ve es su propio pasado, por cuanto ha podido llegar a ser espectador, aprender a amar la ‘sabiduría’ de la condición alejada de la vida. Pero aquello que ve está frente a él, en el futuro, como lo inevitable mismo que surge de la vida, la cual es un mar lleno de escollos e remolinos. Él los evita con prudencia e circunspección, aunque sabe que precisamente el éxito de todos los esfuerzos e del arte de escurrirse le aproxima al punto en el que su naufrágio resulta inevitable. Él sabe que precisamente así se aproxima, con cada paso, al naufrágio más grande, al naufrágio total, inevitable e irreparable que lleva rumbo a la muerte. Esta no es solo la meta final de la fatiga, sino algo peor que todos los escollos que se han sorteados” (BLUMENBERG, [20-?], recurso online).

considera que nesse processo, as circunstâncias ontológicas da existência humana vão sendo compreendidas a partir da imagética da flutuação que aponta para o fato de que estar navegando não é a experiência do encontro de um paraíso futuro ou prometido nem mesmo o retorno ao passado enquanto terra firme e garantia da certeza da verdade. A flutuação, traz consigo as possibilidades do desequilíbrio, das incertezas que representam a situação humana. Contudo, essa flutuação não pode se tornar um novo paradigma da verdade, mas deve ser compreendida sob o viés niilista de que “essa é também uma interpretação”. Essa situação de instabilidade e contingência do ser humano, assemelha-se àquela formulação vattimiana do cristianismo da pós-modernidade que vive sob a circunstância de enfraquecimento das estruturas dogmáticas. Um cristianismo não religioso que se compreende metaforicamente sob a perspectiva da *kenosis*. Para Vattimo, essa seria, inclusive, a marca positiva da secularização, que ao invés de liquidar com o cristianismo faz com que ele permaneça. De tal maneira que, como afirma Benedetto Croce (2006, p. 139), não podemos não nos dizer cristãos<sup>216</sup>. No entanto, entende-se essa formulação para além da reinvidicação de Croce que reduz o cristianismo a um código moral do Ocidente. Não podemos não nos dizer cristãos também porque a pós-modernidade, enquanto metaforologia, e por isso, capaz de uma hermenêutica niilista, deixa transparecer que os ensinamentos de Cristo, bem como de seus primeiros seguidores como Paulo e os evangelistas, não se completaram no passado, como a experiência do espectador demonstra, mas carregam consigo o sentimento de futuro. Trata-se, de uma “obra incessante, viva, plástica, para dominar o curso da história e satisfazer as novas exigências e as novas demandas, que eles não sentiram e não se propuseram e que seriam geradas depois, do seio da realidade” (CROCE, 2006, p. 141).

Assim, o cristianismo é ainda possível na pós-modernidade secularizada porque sua mensagem pode ser constantemente reelaborada e revisitada por aqueles que se interessarem por aquilo que ela comunica. Como pontua Vattimo, esse retorno aos evangelhos é possível na medida em que o *Andenken* se mostra como “pensamento do regresso até ao infinito. Este regresso até ao infinito é jogo, quer porque suspende a peremptória seriedade do tecido-texto da existência, movendo-se num espaço não regido por regras; quer porque nele o *Dasein* se põe em jogo enquanto mortal” (VATTIMO, 1988, p. 134). Por ser assim, o cristianismo é plural, diverso, a tal ponto de ser difícil conceituá-lo. No âmbito da crítica do conceito em Blumenberg,

---

<sup>216</sup> Sobre essa perspectiva Benedetto Croce afirma que apesar das aparências anticristãs do Humanismo e do Renascimento, esse teria sido o instante em que melhor se compreendeu e se fez a poesia, a arte, a política, ou seja, experienciaram a humanidade plena. Além disso, afirma o autor, esse humanismo foi responsável por ampliar “para um significado universal as doutrinas de Paulo, desligando-as das referências particulares, das esperanças e das expectativas do tempo dele” (CROCCE, 2006, p. 141).

isso é positivo porque, na medida em que não é claramente definível, o significado plural do que é o cristianismo mantém aberta a identificação de experiências espiritualizadas, ou simplesmente éticas como suas possíveis manifestação. Com isso, foge-se da concepção eurocêntrica de cristianismo, muitas vezes presente em Vattimo. Essa condição de abertura e eventualidade deixa aberta a possibilidade de aproximação, também, daqueles que não professam uma determinada fé, os ateus ou agnósticos. Nesse sentido, afirma Vattimo (2010b), o cristianismo não se caracteriza por ser o anúncio de uma verdade fática, mas anúncio de uma mensagem que dissolve os dogmatismos na caridade em favor de uma abertura ao outro.

Quando o cristianismo se torna um conceito bem definido, que desconsidera sua diversidade e plural manifestação, ele se transforma num universal concreto que, semelhante ao historicismo absoluto que tudo acredita abarcar e entender, se coloca como racionalidade da imanência. Contudo, na possibilidade de se manifestar metaforicamente, o cristianismo abarca sua expressão multifacetada, que brota do reconhecimento da historicidade em que o ser humano se insere, sabedor de que não é fora do mundo que ele encontrará as respostas para os problemas cotidianos, mas numa interpretação contextualizada da mensagem cristã. A pós-modernidade, caracteristicamente, realiza o cristianismo na imanência, o que não implica em anular ou demolir a possibilidade das experiências de transcendência enquanto aproximação, a partir da crença, com a(s) divindade(s). O cristianismo enfraquecido, então, se assemelha àquele espectador que vive imbuído em seu tempo e que refletindo sobre sua existência, reconhece suas experiências passadas sem perder de vista a dimensão de futuro que perpassa essa situação. Ele não é espectador alheio, dotado de um ponto de vista absoluto, mas se reconhece na experiência que faz do mundo da vida. Tal situação é condição de possibilidade da saída em direção ao outro, portanto, de transcendência.

Figura assim que o cristianismo enfraquecido da pós-modernidade pode instigar o ser humano a ser como um espectador que vivencia a realidade não como ato passado, mas como experiência presente. Metaforicamente, pode-se dizer, inclusive, que o ser humano lida com a ideia de Deus nesse âmbito da experiência presente e não a partir das formulações doutrinárias do passado. Isso é bem ilustrado por Feuerbach (2007, p. 217) em *A essência do cristianismo* ao afirmar que “um Deus que não se preocupa conosco, que não escuta os nossos pedidos, que não nos vê e não nos ama, não é um Deus; o humanitarismo torna-se, portanto, o predicado essencial de Deus”. Nessa afirmação de Feuerbach, se expressa o fato de que o Deus formulado dogmaticamente e conceitualmente fechado em seu sentido, um Deus que é impossível de se interpretar, está distante e isento dessa humanidade que o caracteriza como amor. Enquanto expressão metafórica, Deus deixa de ser um totalmente outro tornando-se humano. Por isso, a

encarnação de Deus, sua personificação, sua disposição à consciência e personalidade, apontam para esse cristianismo que passou pelo naufrágio e pelo enfraquecimento<sup>217</sup>. Apresenta-se então a religião como possibilidade na pós-modernidade, porque seu caráter de “contemplação imediata, espontânea, inconsciente da essência humana como uma outra essência” (FEUERBACH, 2007, p. 217) é a manifestação da experiência de transcendência do espectador diante do naufrágio.

O espectador não está separado do mundo, por isso, é afetado pelos acontecimentos e fatos. Poderia ele lidar com os horrores sem se deixar afetar por eles? Teria ele perdido seu senso de humanidade e altruísmo? Assim como o espectador se deixa afetar pelos acontecimentos e se sensibiliza pelo naufrágio, que metaforicamente representa as diversas adversidades e tragédias que assolam a vida humana, também o cristianismo enfraquecido não se mantém contemplativo frente as atrocidades da vida. O senso de responsabilidade e a força que impelem à compaixão, faz com que o cristianismo seja movido pela caridade desinteressada que tenta resgatar o náufrago do afundamento. Frente à dor do outro, esse cristianismo pode fazer surgir o ser humano enquanto espectador, levando-o à ação. Não aquele espectador mediado pelos diversos meios de comunicação da atualidade que tendem a colocá-lo distante dos fatos, numa postura apática, mas no contato pessoal com a dor do outro que faz brotar a compaixão resultada em ação. O espectador nessa lógica do cristianismo enfraquecido, não é como aquele sujeito passivo que vê acontecer diante de si o desenrolar da história, como membro de uma plateia que vê descortinar sobre seus olhos as cenas de um teatro. Ao contrário, o que se tem é uma relação com a realidade, uma imersão e participação. O espectador é livre e não está determinado por comportamentos pré-estabelecidos. Considerando aquilo que Blumenberg (2013b) afirma em *Teoria del mundo de la vida*, o espectador não se torna um sujeito passivo frente a teorização do mundo, mas reconhece que mesmo sendo a teoria um primeiro modo de o ser humano se proteger do desconhecido que era o mundo, ao mesmo tempo, é um modo de se desprender dessa segurança, não se aquietando frente ao dado e se colocando cada vez mais na busca por respostas adequadas e convincentes.

O cristianismo enfraquecido pode instigar o ser humano pós-moderno a assumir uma postura semelhante. Para esse cristianismo, o fato de ter que se provar a existência de Deus ou mesmo a veracidade da encarnação de Cristo era uma exigência do passado, que tinha como

---

<sup>217</sup> Como afirma Karl Jaspers (2006, p. 358) em *Cifra da transcendência*: “[...] ‘Deus se tornou homem’. Na ideia do Deus pessoal, Deus de algum modo, permanecia sempre oculto na multiplicidade das imagens. Mas se Deus se tornou homem, se se encarnou em um homem, como se acreditava entre hindus, gregos e cristãos, então a realidade da personalidade do homem, que é encarnação de Deus, é a corporeidade de Deus mesmo”.



finalidade a segurança e o fundamento teórico da fé. Na pós-modernidade, um cristianismo que se prenda a tais questões doutrinárias coloca o ser humano numa atitude passiva frente a realidade, distinta daquela possibilidade do cristianismo enfraquecido que motiva à experiência do mundo da vida. Assim, o cristianismo enfraquecido promove no ser humano pós-moderno sua condição experimental da realidade. Como afirma Heidegger na conferência *A essência da linguagem* (2003),

fazer uma experiência com algo, seja com uma coisa, com um ser humano, com um deus, significa que esse algo nos atropela, nos vem ao encontro, chega até nós, nos avassala e transforma. “Fazer” não diz aqui de maneira alguma que nós mesmos produzimos e operacionalizamos a experiência. Fazer tem aqui o sentido de atravessar, sofrer, receber o que nos vem ao encontro, harmonizando-nos e sintonizando-nos com ele. É esse algo que se faz, que se envia, que se articula (HEIDEGGER, 2003, p. 121).

Heidegger aponta para o sentido da experiência como uma travessia, o que remete a Blumenberg e sua compreensão da experiência de navegação na metáfora do naufrágio. Metaforicamente, a travessia no mar, com seus perigos e sofrimentos, faz com que o ser humano vivencie e esteja inserido na experiência do mundo da vida, não assumindo uma postura meramente passiva. Nessa lógica, e como é possível concluir do pensamento de Vattimo, na pós-modernidade é mais significativo o fato de que Cristo se encarnou, veio ao mundo e fez o bem, dando ao ser humano pós-moderno condições de entender, a partir do cristianismo enfraquecido, a experiência que o Cristo fez no mundo, sobretudo, o cumprimento das ações caritativas. Porque enfatiza a experiência, o cristianismo pós-moderno não pode ser identificado, metaforicamente, com o ser humano passivo frente o mundo da vida.

No artigo *Notas sobre a experiência e o saber da experiência*, Jorge Larrosa Bondía (2002, p. 25), faz uma interessante abordagem acerca do papel da experiência para os seres humanos. Depois de explicar que a experiência é oposta à informação e à opinião, porque são essas atitudes de passividade e alienação frente o mundo da vida, o autor destaca que o importante na experiência é a maneira como o ser humano se expõe. Desse modo, o indivíduo da experiência é aquele que assume os riscos de se embrenhar por caminhos que lhe causam fascínio, de tal modo que a palavra experiência, segundo Bondía (2002, p. 25), “tem o *ex* de exterior, de estrangeiro, de exílio, de estranho e também o *ex* de existência”. Analisando o sentido desse termo na língua alemã, pondera ele: “Em alemão, experiência é *Erfahrung*, que contém o *fahren* de viajar. E do antigo alto-alemão *fara* também deriva *Gefahr*, perigo, e *gefährden*, pôr em perigo. Tanto nas línguas germânicas como nas latinas, a palavra experiência

contém inseparavelmente a dimensão de travessia e perigo” (BONDÍA, 2002, p. 25). Pode-se afirmar então que o náufrago, aquele que passa pela travessia do mar e que se encontra nessa situação de adversidades, incertezas e contingências, é esse ser humano experimentado, que se deixa tocar pela realidade e se insere no mundo da vida não como alguém alienado, mas como aquele que se expõe aos perigos das incertezas do mundo da vida.

Na mesma lógica, segundo Blumenberg [20-?], o espectador pode intervir porque ele tem condição de ver com maior clareza a situação de risco em que se encontra o barco. Baseando-se nos poemas de Horácio, em que o poeta espectador se apresenta cheio de pressentimentos e desejoso de voltar à terra firme ao perceber que o navio está em risco após uma tempestade, conclui o autor, “a posição do espectador é, de outro modo, a de quem está implicado: quem mais vê, tem uma responsabilidade maior” (BLUMENBERG, [20-?], recurso online)<sup>218</sup>. Depois do enfraquecimento das estruturas metafísicas da verdade que caracterizavam a modernidade e tendo promovido esse enfraquecimento a partir da interpretação da encarnação de Cristo, o cristianismo do enfraquecimento pode se encontrar nessa posição de implicação com o mundo da vida, sobretudo, realizando a caridade. Esse senso de responsabilidade, resultado da experiência que o ser humano faz do mundo fundamenta, inclusive, a possibilidade da secularização. Essa secularização, entendida a partir de Vattimo, como produto do cristianismo, “isto é, ‘que o cristianismo seja [...] a religião da saída da religião’, e que a democracia, o livre mercado, os direitos civis, as liberdades individuais tenham sido não diremos inventados em sentido absoluto, mas ‘facilitados’ pelas culturas cristãs” (VATTIMO; GIRARD, 2010, p. 6).

#### **4.1.4 Secularização: a liquidação, a transferência conceitual ou o enfraquecimento do cristianismo?**

É necessário afirmar, primeiramente, que o enfraquecimento não se relaciona a um fim da fé ou da religiosidade humana na pós-modernidade. Interessa, sobretudo, entender os novos contornos de uma fé menos dogmática, e mais caritativa; menos presa aos ritualismos e mais promotora da compaixão e da caridade. Mas, seria ainda possível falar de fé, ou mesmo, da permanência do cristianismo num mundo secularizado? Diante do que foi visto até aqui, ganha maior intensidade o seguinte problema: em que medida é possível ainda afirmar a

---

<sup>218</sup> Texto original: “La posición del espectador es, de otro modo, la de quien está implicado: quien más ve, tiene una responsabilidad mayor” (BLUMENBERG, [20-?], recurso online).

permanência do cristianismo na pós-modernidade, como quer Vattimo, diante da compreensão de secularização de Blumenberg?

Tendo a compreensão vattimiana como pressuposto, não resta dúvidas quanto à afirmativa ao problema proposto, isto é, o cristianismo como condição ainda possível ao ser humano na pós-modernidade. Contudo, instigante é pensar essa permanência do cristianismo frente a proposta de um autor, como Blumenberg, que critica a ideia de secularização como uma apropriação moderna dos conteúdos teológicos da Idade Média. Desse modo, e para que seja possível afirmar a permanência do cristianismo a partir de Blumenberg, tem que se reconhecer que essa permanência não se reduz a ser uma secularização dos conceitos teológicos. Frente a isso, é importante ressaltar que a secularização em Blumenberg não resulta no aniquilamento da teologia e seus conceitos. É possível identificar em sua interpretação da secularização uma continuidade que não se dá no âmbito da substância, mas da função. Segundo Garcia (2003, p. 127), a distinção entre substância e função empregada por Blumenberg é uma apropriação daquela realizada por Cassirer. Partindo disso, a substância seria identificada com o ser da coisa, por isso, “é a categoria mais universal, que vincula entre si verdade e realidade. Uma palavra não poderia ‘significar’ uma coisa se não houvesse, ao menos, uma identidade parcial entre ambas; a conexão entre o símbolo e seu objeto precisa ser natural e não apenas convencional” (CASSIRER, 1977, p. 180).

Ao tomar como princípio essa explicação de Cassirer, entende-se que a substância não pode ser secularizada porque ela é aquilo que dá identidade à coisa, ou ao conceito. Influenciado por Aristóteles, Cassirer afirma que a substância é a essência. Nessa lógica, traduzir conceitos teológicos dando a eles um significado secular é violar a identidade dessa ideia que supostamente foi secularizada. Para que isso não aconteça, algo do significado primeiro do conceito tem de permanecer. Quando Schmitt, por exemplo, ao entender o monarca absoluto a partir da secularização da ideia de potência absoluta de Deus, confere a esse monarca as mesmas características do Deus onipotente da teologia nominalista, repetindo a substância conceitual da potência absoluta, sem propriamente secularizá-la. De acordo com Blumenberg, essa suposta secularização do conceito não conseguiu romper com sua substância, de modo que ele ainda permanece teológico. Por outro lado, quando diz da função Cassirer afirma que se trata de um esquema geral ou um modelo, de tal modo que a função aponta para a relação e não para a constituição da coisa. Partindo disso, o autor diz, por exemplo, que “a religião precisou exercer uma função teórica e outra prática. Encerra uma cosmologia e uma antropologia; responde à pergunta sobre a origem do mundo e sobre a origem da sociedade humana. E desta origem derivam os deveres e obrigações do homem” (CASSIRER, 1977, p. 152). Nessa ilustração de

Cassirer, torna-se manifesto o processo de secularização da religião defendido nesta tese, a partir de Blumenberg. Isto é, na sociedade pós-moderna, pode-se dizer, que a função da religião é prática e antropológica, voltada para os deveres e obrigações humanas, mais que para a construção de cosmologias. Portanto, para ser uma possibilidade ainda aberta na pós-modernidade, a religião cristã deve superar a função teórica desempenhada no medievo e se ater à sua função prática.

Nesse sentido, e tomando como pressuposto esse entendimento de que a secularização é caracterizada como essa reocupação funcional, para se manter após esse processo de secularização, o cristianismo tem que perder seu caráter e sua função estritamente doutrinária, como defesa de uma ideia de verdade universal, ganhando força enquanto interpretação prática da vida terrena que passa constantemente pela atualização das mensagens dos evangelhos. Seria isso, contraditório ao entendimento que Blumenberg tem da secularização? Essa permanência do cristianismo se dá não como uma adequação dos conceitos da teologia aos acontecimentos seculares, afinal, substancialmente os conceitos permanecem os mesmos. A *kenosis* defendida por Vattimo como pressuposto da pós-modernidade, tem o significado que sempre teve na teologia, a saber, de enfraquecimento de Deus. Não há uma tentativa frustrante de ressignificar o conceito. A função dele, contudo, é que passa por mudança: a partir da reocupação retórica, e sua possibilidade de enfraquecer sentidos, a *kenosis* deixa de ser simplesmente o rebaixamento de Deus, tendo como função o rebaixamento de toda verdade metafísica. Sua função teológica é substituída por uma função antropológica. Seu sentido, em ambos, é enfraquecimento. Contudo, ao se secularizar não houve uma tentativa, por parte de Vattimo, de camuflar esse sentido do conceito por um sentido secular.

Tem que se enfatizar também que a reocupação do cristianismo acontece na medida em que a finalidade da ação moral já não está submetida a uma realização pessoal dada num plano espiritual. Essas ações passam a ter como finalidade o bem-estar humano no mundo da vida, tendo em vista que as verdades dogmáticas que sustentavam certezas de vida eterna são questionadas por essa pós-modernidade que passou pelo progresso científico e tecnológico. Isso não esvazia, contudo, o cristianismo de sua dimensão religiosa. Todavia, não será possível aprofundar aqui essa percepção uma vez que sua profundidade e exigência faz dela objeto de outra pesquisa. Mais que essa dimensão religiosa, a função do cristianismo na pós-modernidade é, antes, a de ser promotora da liberdade humana, ou seja, da possibilidade de escolhas, do respeito à alteridade, do diálogo e da escuta, do amor caridade que leva a um comportamento ético responsável e consciente, sobretudo, à emancipação do ser humano. Nesse sentido, afirma Koselleck em *Acortamiento del tiempo y aceleración: un estudio sobre la secularización* (2003)

[Encurtamento de tempo e aceleração: um estudo sobre a secularização] que a realização intramundana dos postulados cristãos visa “alcançar no futuro a liberdade em relação a qualquer forma de dominação” (KOSELLECK, 2003, p. 46)<sup>219</sup>. Partindo disso, a reocupação funcional que a secularização promove resulta no fim das dualidades gnósticas que Blumenberg critica, renunciando a proposta de “uma separação rigorosa entre o além e o aqui, eternidade e mundo, espiritual e secular” (KOSELLECK, 2003, p. 47)<sup>220</sup>. Mais uma vez, é necessário questionar se a reocupação funcional, como entendida aqui, não se aproxima da proposta de Schmitt de elaboração de uma teologia política que readéqua os conceitos teológicos ao âmbito da sociedade laica. Quer dizer, em que medida a reocupação funcional se diferencia da mundanização conceitual que, de acordo com Blumenberg, as teorias da secularização promoveram no final da modernidade?

Para Frade Blás (2015), o primeiro aspecto de distinção entre Blumenberg e Schmitt é que a secularização política desse, passa pelos procedimentos e preocupação teológica, enquanto a proposta de Blumenberg é primordialmente uma antropologia filosófica. Essa distinção, permite lançar luz a outra questão: Vattimo não está preocupado em elaborar e desenvolver argumentos teológicos acerca da secularização. Antes, sua indicação da possibilidade de permanência do cristianismo na pós-modernidade passa pelos aspectos filosóficos, sobretudo éticos e ontológicos, que caracterizam esse momento histórico enquanto enfraquecimento das verdades metafísicas.

Nesse sentido, o interesse e análise filosófica da relação entre cristianismo e secularização permite a aproximação entre o filósofo de Turim e Blumenberg. Sobremaneira, no que diz respeito à compreensão, em diferentes proporções, da continuidade histórica presente em ambos. Continuidade essa, que não passa pela transmissão de conteúdo de uma época a outra, mas pela permanência de funções a serem desempenhadas por distintos elementos. Isto é, a modernidade continua tentando dar respostas às questões colocadas e não respondidas satisfatoriamente pela Idade Média. De tal modo que ela é legítima por se distanciar das limitadas soluções dadas pela teologia. A partir do funcionalismo de Blumenberg, pode-se entender então que a possibilidade do cristianismo na pós-modernidade passa por sua desinstitucionalização que caracteriza, de certa maneira, o processo de secularização em Vattimo. Frente a esse enfraquecimento, o cristianismo deixa de ser a única estrutura de sentido

---

<sup>219</sup> Texto original: “Alcanzar en el futuro la libertad respecto de cualquier forma de dominación” (KOSELLECK, 2003, p. 46).

<sup>220</sup> Texto original: “Una separación rigurosa entre el más allá y el más acá, eternidad y mundo, espiritual y secular” (KOSELLECK, 2003, p. 47)

da vida e do mundo, tornando-se uma possibilidade em meio a outras. Enfraquecido, sua função é também a de enfraquecer, pela caridade, todo tipo de verdade que se quer absoluta. Essa visão funcionalista de Blumenberg somada ao enfraquecimento de Vattimo se torna uma alternativa ao substancialismo que caracteriza a concepção político-teológica da secularização. A reocupação funcional, nesse sentido, tem que se reconhecer como reocupação, enfatizado aqui seu caráter antropológico, interpretativo e caritativo, em meio a outras tantas possibilidades. Desse modo, a reocupação funcional faz sentido enquanto é reconhecida como resultada de uma situação niilista da realidade. Com isso, o que se aponta como nova função não se apresenta como nova verdade, isto é, cabe ao cristianismo pós-moderno e enfraquecido, sustentar pela caridade o direito de liberdade que gera consigo o respeito à pluralidade.

Esse cristianismo despreendido dos dogmatismos e doutrinas, ao desempenhar nova função ou funções que passam pela conscientização dos valores e pela formação ética do ser humano, não fundamenta mais esses princípios na vontade divina, mas humaniza-os a partir da *kénosis*. Isso aponta para o fato de que tem mais valor o que se faz por amor do que pelo medo que resulta, algumas vezes, no seguimento cego às leis e aos dogmas. Esse cristianismo pós-moderno se apresenta então como uma nova metáfora, a saber, da possibilidade do aperfeiçoamento humano, dado não mais pelo racionalismo, mas pelo entendimento do sentido da caridade. Um cristianismo que passou pelo distanciamento do Deus nominalista e se aproxima do ser humano, como aponta Blumenberg, na passagem da Idade Média para a moderna. Nesse ponto, em que Blumenberg afirma a necessidade de o ser humano forjar para si uma auto segurança, é que Vattimo pode contribuir, sobretudo, para que disso não resultem afirmações de verdades absolutas. O próprio Blumenberg destaca que a superação do Deus nominalista só poderá acontecer em sua substituição pelo ser humano, porque o ser humano não pode ser um princípio absoluto, uma vez que reconhece sua limitação. Segundo Frade Blas (2015, p. 11) “o estranhamento nominalista de Deus, ou seu suicídio teodiceico, faz necessário uma ‘nova repartição’ de funções na estrutura triádica Deus-mundo-homem, que é o que determina o devir humano”<sup>221</sup>.

Essa nova função do cristianismo, surge das perguntas herdadas e não respondidas por outras épocas. No caso da modernidade, como Feuerbach (1989, p. 21) bem expressou em suas *Preleções sobre a essência da religião*, a natureza do ser humano não se constitui de uma personalidade antinatural que se estende para além do critério da realidade, habitualmente

---

<sup>221</sup> Texto original: “El alejamiento nominalista de Dios, o su suicidio teodiceico, hace necesario un ‘nuevo reparto’ de funciones en la estructura triádica Dios-mundo-hombre, que es la que determina el devenir humano” (BLÁS, 2015, p. 11).

identificada com Deus e a imortalidade. O fato de o ser humano lidar com uma realidade que é distinta de si mesmo, com objetos que apontam para a finitude, faz ele reconhecer os limites de sua existência. Assim, diferentemente do Medievo, a resposta às perguntas passam a ser dadas a partir da humanidade do ser humano. Há uma mudança funcional: o ser humano deixa de ser mera criatura e admirador passivo do mundo, e arroga para si a posição de criador. Na pós-modernidade, por sua vez, essa visão metafísica do ser humano enquanto sujeito do conhecimento deve ser superada, e não é mais atribuída a ele a função de fundamento. O ser humano na pós-modernidade não é criatura passiva, nem criador atuante, mas intérprete da realidade, resultando disso não precisar ocupar o vazio deixado pela autoconsciência dominante da modernidade. A vacância é já a manifestação do niilismo enquanto abertura que caracteriza a pós-modernidade. O ser humano pós-moderno, portanto, não ocupa o lugar do Deus criador nem da consciência racional que se põe a investigar a natureza. Melhor dizendo, ele não substitui essas figuras colocando-se em seus lugares, sobretudo, porque reconhece o contexto niilista que resulta dessa vacância e, sabedor do enfraquecimento das estruturas metafísicas, sabe que sua função, diversamente daquela de afirmação e sustentação de uma verdade absoluta, é a de intérprete crítico, sabedor de sua *douta ignorância*.

Seria infrutuoso, ou mesmo nefasto, o retorno às antigas concepções e hábitos. A secularização em seu aspecto histórico aponta para esse olhar à frente que é direcionado, por sua vez, pelos acontecimentos que marcaram a memória, de modo que se torna possível essa nova compreensão do cristianismo. Sobre isso, afirma Blumenberg (2008, p. 16-17):

E então aquela evolução da secularização como uma ameaça para a existência das formas e os conteúdos religiosos no mundo, como um ocaso do valor dos enunciados teológicos e de sua transformação em valores encaminhados à ação não havia sido mais que o produto de um medo, por sua vez, ‘secularizado’, tão inadequado ao que implica de confiança à fé como o não reconhecimento da renúncia à dominação na figura bíblica fundamental da *kénosis*, em forma de servo do Salvador. Não é a secularização em si o que rechaça, mas o serviço prestado por ela como argumento justificativo da importância, no valor cultural do cristianismo dentro do mundo<sup>222</sup>.

---

<sup>222</sup> Texto original: “Y entonces aquella evaluación de la secularización como una amenaza para la existencia de las formas y los contenidos religiosos en el mundo, como un ocaso del valor de los enunciados teológicos y de su transformación en valores encaminhados a la acción no habría sido más que el producto de un miedo, a su vez, ‘secularizado’, tan inadecuado a lo que implica de confianza la fe como el no reconocimiento de la renuncia a la dominación en la figura bíblica fundamental de la *kénosis* en forma de siervo del Salvador. No es la secularización en si lo que se rechaza, sino el servicio prestado por ella como argumento justificativo de la importancia, el valor cultural del cristianismo dentro del mundo” (BLUMENBERG, 2008, p. 16-7).

Nessa compreensão de secularização, aponta o filósofo de Lübeck, não existe um esgotamento ou aniquilação do cristianismo, mas o medo de que os conteúdos teológicos, portanto, os pressupostos religiosos, sejam aniquilados. Tal medo, desconsidera o próprio sentido da fé que se embasa na confiança, isto é, passa o religioso a desacreditar nas próprias verdades de sua fé quando se vê diante do processo de secularização, acreditando ser possível, nesse processo, a destruição dos conteúdos religiosos. Desse modo, não seria a secularização em si, mas o medo frente ela, a colocar em questão os pressupostos religiosos. Soma-se a isso o fato destacado por Blumenberg, e que se aproxima de Vattimo, de que dentro mesmo do cristianismo a *kenosis* aponta para um princípio de secularização que faz despontar o cristianismo como valor cultural, ético e soteriológico no mundo pós-moderno. Nessa lógica, e seguindo o argumento de Blumenberg, aceitar uma continuidade do cristianismo em meio à sociedade e pensamento secular, ou mesmo, como quer Vattimo, o cristianismo como princípio de secularização, parece algo intolerável e inadmissível sobretudo para os laicistas que aplicam ao termo “secularização” um sentido revolucionário e, portanto, uma postura de rompimento. No entanto, como se vê, a secularização pode ser um princípio de legitimidade da Idade Moderna quando entendida como favorecimento a essa reocupação funcional, a que Vattimo chama de superação, de modo a não se tornar um substancialismo histórico. Querer identificar a secularização com rompimento resulta em afirmar a Idade Moderna, como faz o racionalismo cartesiano, como uma época de domínio e potencialização do ser humano sobre o mundo. Contudo, tem que se evidenciar, também, o sentimento de fraqueza e pequenez, que apontam para o caráter de enfraquecimento e superação. Na própria ciência, quando o ser humano se dá conta da infinitude do universo, percebe que quanto mais conhece, menos sabe da totalidade. Esse enfraquecimento advindo do reconhecimento da disparidade entre o tempo da vida e o tempo do mundo se torna a chave de compreensão, em Blumenberg, da secularização e pode-se dizer também, com palavras de Vattimo, da debilidade das verdades metafísicas. Esse é o momento em que se enfraquece a fé religiosa-eclesial e que, por outro lado, se abre espaço para uma fé cristã antropológica construída e vivenciada na humanidade do ser humano, em suas limitações, em seu mundo da vida e também em sua interpretação.

Quando Vattimo compreende a secularização como enfraquecimento, o que ele faz é atribuir nova função ao cristianismo na sociedade secularizada: não mais condenar as experiências do ser humano no mundo da vida, mas tentar compreendê-la. Isso implica em ser menos condenação e mais acolhida, menos imposição e mais escuta. Trata-se de uma função niilista. O que diferencia a proposta de Vattimo de uma secularização de conteúdos religiosos é que ele não quer afirmar uma legitimidade, usando, para isso, de conceitos metafísicos que



continuarão exercendo o papel de fundamento. Isto é, o enfraquecimento supera o substancialismo, naquele sentido da distorção, de ainda carregar sintomas dessa possibilidade do sentido religioso, não para reafirmá-los. A *kenosis*, para ele, não teve um sentido estritamente religioso, mas já surge com sua condição de secularização. O diferencial é que na Idade Média a função que a *kenosis* desempenhava era a da justificação da proximidade de Deus e sua bondade para com os seres humanos. E na pós-modernidade resgatou-se sua função secularizante, de despotencialização e antropologização. Por isso, a pós-modernidade não seculariza esse acontecimento, mas lança luz a esse sentido que a *kenosis* já trazia consigo, de tal modo que não há uma aplicação do conceito a conteúdos laicos, mas uma reocupação funcional.

Desse modo, a *kenosis* enquanto conteúdo, não se tornou secularização no contexto da modernidade. Já o seu acontecimento foi secularização. Ela continua sendo o rebaixamento de Deus, em sua encarnação, e se mantém plausível na pós-modernidade porque a forma do enfraquecimento é expressão do mundo da vida. Por sua vez, a caridade poderia apontar para uma vulnerabilidade de Vattimo frente a compreensão de Blumenberg, sobretudo porque a *caritas* é, em sua natureza, religiosa. Mas Vattimo não dá novo sentido a *caritas*. Ao contrário, quando afirma que a caridade é o limite da secularização, ele aponta para o significado da afetividade que resulta em abertura e proximidade do outro, que o termo denota. Não há nisso, como em Schmitt, uma tentativa de mudança de significado. A caridade permanece a mesma, e, em sua qualidade de tolerância, aponta para uma dimensão de abertura do ser humano, como garantia de poder entender e aceitar, inclusive, o processo de secularização. Não há uma caridade anterior à secularização distinta de uma posterior a esse processo. Portanto, o enfraquecimento e a *caritas* não podem ser identificados como uma tradução de conceitos religiosos em conceitos seculares, o que seria ilegítimo, porque não há neles uma representação indireta dos interesses de Deus que se camuflaria numa teologia. Todavia, há uma representação do interesse humano em afirmar sua liberdade, sabedor, contudo, de sua debilidade.

Assim, não interessa a Vattimo carregar de verdade política, ética ou social as verdades religiosas. Por exemplo, a secularização aponta para um cristianismo que não é responsável por reafirmar, na sociedade pós-moderna, os princípios naturais que justificavam as decisões religiosas medievais. Nessa época, aponta Vattimo, a religião naturalizava uma ética para se afirmar, ou firmar seu poder. É o caso da vida familiar, composta de pai, mãe e filhos, ou da bioética justificada pelas instituições religiosas cristãs como algo natural de acordo com aquilo que elas estabeleceram. Essa violência metafísica de uma verdade estabelecida pela crença, é enfraquecida no processo de secularização, de tal maneira que o cristianismo ocupa não mais o

lugar da lei, mas do amor e da acolhida. É atitude anticristã, na perspectiva de Vattimo, qualquer sufocamento das minorias e esmagamento dos desprestigiados. Nesse sentido, vale questionar, embora não se queira discutir aqui tal problema, se a sociedade brasileira passou, ou não, por esse processo de secularização que Vattimo aponta como característica do continente europeu. Também, deve se questionar acerca da possibilidade, nesse mesmo contexto social e político, de compreender o significado desse cristianismo enfraquecido que se propõe na pós-modernidade. Todavia, para além das ideologias sociais e políticas de caráter metafísico que se espalham na sociedade brasileira, os cristianismos que aqui se correlacionam, tornam-se a chave de leitura dessa secularização-enfraquecimento. Isso não é teologia secularizada, como critica Blumenberg em Schmitt, mas cristianismo humanizado, ou, uma antropologização do cristianismo.

Desse modo, após a leitura de Blumenberg percebe-se que por mais que Vattimo flerte com a proposta de secularização de Weber, seu pensamento débil, caracterizado pela superação (*Verwindung*) não permite reduzi-la a uma mera mundanização (*Verweltlichung*) do cristianismo. Consoante Blumenberg (2004), o termo secularização ganha um *pathos* teológico na medida em que se evidencia a mundanização do mundo e seu encobrimento do sagrado. O mundo em que o sagrado se torna coberto, é um mundo secularizado. Por isso, a ênfase na infelicidade gerada pelo mundo. Nesses termos, continua o autor, a teologia aponta o mundo como lugar de infelicidade de modo que, aquilo que o crente espera, é se ver livre desse mundo, e almeja incessantemente o além. Aqui, secularizar quer dizer, se desprender do mundo, por esconder ele o sagrado. O que se queria, era a justificação teológica da secularização. Esse é o papel da teologia da crise, aquela que aponta a oposição desse mundo em relação ao além. Nota-se, contudo, que em Vattimo a secularização não é marcada pelo desencantamento e pela defesa do fim da transcendência, nem mesmo de uma afirmação dela. Todavia, há um enfraquecimento dos conteúdos metafísicos, como garantia de afirmação da liberdade do ser humano, e isso acaba permitindo a permanência do cristianismo numa sociedade secularizada e pós-moderna. De tal modo que a secularização não tem como finalidade a manutenção do cristianismo, mas a liberdade do ser humano frente os desmandos do Deus metafísico. Dessa liberdade, aparece como possibilidade o cristianismo.

Também não se pode entender aqui a proposta de Vattimo como desmundanização do mundo, isto é, como um processo inverso àquele que Weber aponta. Fato é que tais conceitos continuam a sustentar uma concepção metafísica de verdade. A proposta de desmundanização suporia um apego demasiado a outra realidade, mais fideísta, o que não acontece no pensamento do filósofo de Turim. Ao contrário, é do interesse de Vattimo a inserção do ser humano no

mundo da vida. Afinal, é nessa sua eventualidade que o ser humano se coloca como intérprete tornando possível o processo de enfraquecimento das estruturas de verdade. Por isso, o cristianismo resultado da secularização, não é desencarnado nem mesmo indiferente aos fatos sociais. Trata-se de um cristianismo que dialoga com seu tempo e, por isso, que consegue ainda inspirar os seres humanos. Como foi apresentado no capítulo primeiro, o que Vattimo herda do entendimento weberiano ou hegeliano de secularização é a espiritualização da vida, para além da crença religiosa, chamando a atenção para uma dimensão humana que deve ser desenvolvida a partir da prática da *caritas*. Nesse sentido, o cristianismo ganha outros espaços, indo além daqueles meramente eclesiais, não ocupando esses espaços como uma substituição. E não é o Estado Moderno, como queria Hegel, ou a política institucionalizada, a responsável por essa realização do cristianismo, mas o ser humano e sua relação de proximidade com a alteridade e sua consciência da responsabilidade frente o outro.

Com relação a essa permanência do cristianismo na sociedade secularizada, até mesmo Nietzsche teria mostrado essa continuidade entre platonismo, cristianismo e modernidade. De acordo com Garcia (2003, p. 102), Blumenberg demonstrou que o eterno retorno de Nietzsche compartilha diversos elementos com o cristianismo. E essa comparação Blumenberg realiza em *Trabajo sobre el mito* ao dizer, por exemplo, que a potência absoluta de Deus, em sua majestade, se contrapõe a qualquer tipo de prolixidade, explicando assim os acontecimentos, superando qualquer discurso que tentasse enquadrar a ação de Deus em fórmulas de possibilidade. Ou seja, o princípio da superfluidade que marca o eterno retorno, caracteriza-se por ser uma tentativa de afirmação da verdade de que existe uma eterna repetição da história do mundo. Assim, “o retorno do mesmo torna indiferente, frente a seu modelo decidido de uma vez para sempre, cada passo em particular do ciclo; o realismo cristológico tinha sido, em vez disso, uma caracterização do mundo como único” (BLUMENBERG, 2003, p. 268)<sup>223</sup>, isto é, por detrás do conceito de Nietzsche encontra-se a afirmação da verdade de que a história é esse retorno constante, assim como, a interpretação cristã de que o único mundo é esse, marcado pela encarnação, paixão e morte do filho de Deus. Entendido dessa maneira, o eterno retorno parece colocar o ser humano no lugar de Deus, como fundamento e artífice da realidade. Todavia, em sua interpretação do eterno retorno, Blumenberg parece desconsiderar que quando Nietzsche concebe o eterno retorno, traz com ele a possibilidade de duas leituras: a cosmológica e a moral. E, em ambas, parece que o ser humano está submetido a algo que ele não controla.

---

<sup>223</sup> Texto original: “El retorno de lo igual hace indiferente, frente a su modelo decidido de una vez para siempre, cada paso en particular del ciclo; el realismo cristológico había sido, en cambio, una caracterización del mundo como único” (BLUMENBERG, 2003, p. 268).

Segundo Vattimo (2010, p. 12), o conceito de eterno retorno parece querer resolver a questão da posição do ser humano diante do tempo enquanto questão existencial, contrapondo-se àquela concepção banal do tempo que o vê como algo irreversível, bem como, carrega consigo um significado moral. Nesse sentido, entender essa posição do ser humano frente ao tempo suscita a questão de sua vontade criadora e do mundo com sua infinitude. O eterno retorno, no entendimento de Vattimo (2017, p. 225), ajuda a solucionar o problema da metafísica, na medida em que mantém como sempre aberta a possibilidade de novas respostas às formulações humanas. Afirma ele que muitas vezes em Nietzsche “o eterno retorno é o grande novo princípio seletivo da humanidade, que distingue entre humanidade superior e inferior com base na capacidade que os homens terão de ‘suportá-lo’” (VATTIMO, 2007, p. 227). Com isso, Nietzsche não formula um princípio metafísico, mas aponta para a necessidade de transformação do ser humano e do mundo tirando-os do âmbito da objetividade descritiva, e reconhecendo a mutabilidade que lhe subjaz. Acontece aqui a fabulação do mundo, ou, em termos blumenberguianos, sua metaforização, isto é, o eterno retorno é constitutivo de um processo de libertação do simbólico. Não seria também o eterno retorno uma metáfora absoluta da compreensão da história que se torna a chave de leitura não somente da libertação do simbólico que se caracteriza como desmascaramento da metafísica, frente as afirmações racionais, mas também da história da salvação?

O eterno retorno enfatiza o modo de viver do espírito livre “como livre afirmação do impulso poético” (VATTIMO, 2017, p. 228). Tal afirmação, manifesta a possibilidade criadora do ser humano, no sentido de dar a ele a liberdade interpretativa e o reconhecimento de que nenhuma interpretação esgota a mensagem daquilo que se interpreta. Isso deixa sempre em aberto o retorno do intérprete ao texto, ou mesmo, o acesso de outro intérprete a ele. O eterno retorno é essa metáfora absoluta do tempo na pós-modernidade, a maneira como o ser humano entende sua finitude, a demonstração de que sendo abertura e eventualidade, o ser não é esgotado, e poderá ser acessado de um modo diverso. O passado não está trancado em si, ele se relaciona com o presente que está acontecendo, lançando luz sobre o futuro. Essa percepção temporal do ser humano na pós-modernidade, faz com que ele se veja inserido no tempo, sem a necessidade da espera por uma vida que se dará em outro lugar. O eterno retorno, finalmente, aponta para o niilismo característico de um tempo em que a verdade absoluta foi superada e que mantém a abertura do futuro como possibilidade. Essa temporalidade, faz lembrar as críticas de Nietzsche (2019) às formas monumental e antiquada de concepção da história que se prendem à tradição e que veneram tudo que é passado, desprezando a mudança. Afinal, o eterno retorno aponta para uma história crítica que tem como finalidade a vida e seu sentido, mais que a busca

pelo conhecimento. Essa história que lança seu olhar para o presente é garantia de compreensão da relação entre cristianismo e secularização. Diante disso, faz-se necessário elucidar as convergências filosóficas e conceituais de Vattimo e Blumenberg, no que tange à filosofia da história e sua relação com a escatologia cristã para uma melhor compreensão desse processo de secularização.

#### **4.1.5 Secularização: desencanto ou liquidação do cristianismo**

Pensar a secularização a partir de Blumenberg e Vattimo exige um tal questionamento: a secularização, enquanto desencanto do mundo resulta na permanência do cristianismo ou na sua liquidação? Em linhas gerais, como se percebe a partir daquilo que fora exposto, não somente em Vattimo, mas também em Blumenberg pode-se afirmar essa permanência do cristianismo na pós-modernidade. E entende-se, sobretudo, essa possibilidade em Blumenberg, pautando-se no fato de que o retorno dos elementos retóricos traz imbrincados o mito e a metáfora, característicos de uma linguagem enfraquecida, como a fábula, a poesia e a interpretação em Vattimo. Diante dessa possibilidade, a metáfora permite a permanência de um cristianismo interpretável, que por isso, não se identifica com o conceito significado metafisicamente. Um cristianismo que se apresenta como possibilidade de compreensão da vida, como metáfora absoluta, dentre tantas outras metáforas. Essa metaforização, resultada da inserção no mundo da vida, traz consigo os elementos próprios de sua época, de tal modo que na pós-modernidade o cristianismo não pode ser o mesmo do medievo, porque habita um mundo da vida com sentidos, perguntas e significados diversos e considera o lugar de fala e interpretação de cada sujeito que tenta compreendê-lo ou deseja praticá-lo. Trata-se de um cristianismo enfraquecido, herança e resposta de seu tempo. Quando em Blumenberg a retórica exerce a função que até então desempenhava o discurso racional, abre espaço para uma antropologização da filosofia e da história. Diante dessa nova função desempenhada pela retórica, os conteúdos do cristianismo enfraquecido que Vattimo aponta não serão liquidados.

Enquanto rechaço das explicações mágicas, da suposição de uma teologia que explique os processos naturais e da conceitualização do mundo e da vida, Blumenberg também se enquadra num desencantamento, mas não no sentido de desmitologização que resultaria numa oposição desse mundo a uma outra vida; afinal, em sua antropologização das respostas filosóficas, Blumenberg leva, inevitavelmente, a superar as respostas sobre-humanas enfatizando a capacidade criativa do ser humano. Essa metaforização, ou atitude hermenêutica, é desencantamento na medida em que aponta para a ação humana no mundo, seu papel ativo

frente a realidade, mais que uma passividade resultada da atitude encantada-religiosa. Nota-se que nesse desencantamento que, em termos de Vattimo chama-se enfraquecimento, as questões permanecem dadas, mas as respostas são garantidas a partir de outro princípio: o da interpretação, da criação de metáforas e da capacidade humana de fazer poesia. Daí o funcionalismo identificado na secularização de Blumenberg culminar num tipo de desencantamento.

Esse desencantamento permite afirmar que o cristianismo ainda pode se apresentar como possibilidade de construção de sentido na pós-modernidade não no sentido de diluí-lo conceitualmente nas propostas seculares, mas entender que seu caráter antropológico de promoção da caridade, deve sustentar as atitudes humanas num contexto em que os fundamentalismos e aversões à pluralidade tem crescido exponencialmente. Esse princípio da caridade, particularmente defendido pelo discurso cristão, tem que se tornar atitude de humanização do ser humano que leva ao respeito e à tolerância e, se isso acontece, o cristianismo se apresenta relevante, mesmo que em seu caráter normativo e espiritualizado. Frente a esse contexto, a caridade é ainda possível e, ainda mais, viável, como incentivo ao respeito à pluralidade e aceitação de quem é diferente. Contraditório, porém, é perceber que mesmo sendo esse amor o princípio do cristianismo, tantos discursos de aversão ao outro e de supressão da liberdade tem ganhado espaço no meio cristão. É importante esse apontamento para deixar claro que a proposta que passa pelo amor-caridade é uma das possíveis propostas de permanência do cristianismo, e que a partir dos pensadores aqui elencados, se apresenta como a mais adequada porque distante do discurso totalizante. Todavia, por ser uma proposta enfraquecida, ela não exclui a possibilidade de outros modos de permanência do cristianismo na pós-modernidade. Trata-se, no entanto, de modos menos adequados, porque mais violentos.

Partindo disso, importa mais superar os discursos que tendem a afirmar verdades absolutas e universais, que propriamente as religiões. O Deus encarnado, da filosofia de Vattimo, que se manifesta em Cristo não é um Deus ensimesmado, mas um Deus enfraquecido, isto é, um Deus hermenêutico, interpretável e compreendido numa diversidade de rostos. Seria inclusive, após o anúncio da morte de Deus realizado por Nietzsche, contraditório a Vattimo querer desenvolver uma teologia dogmática da encarnação. A própria função de Deus é modificada no enfraquecimento: sua função não é ser fundamento, mas eventualidade dada na cotidianidade, isto é, Deus é amor, princípio desfundante. Tem-se aqui a demonstração de que nas atitudes de amor do ser humano para com o outro manifesta-se a função desse Deus. Esse modelo de caridade não está acabado, mas se refaz em cada experiência de aproximação junto àqueles que são desconhecidos e silenciados pelo discurso dominante, pelo sufocamento de

classes. O enfraquecimento do monoteísmo judaico-cristão é, antes, o enfraquecimento da imagem de um Deus indiferente e distante do mundo e do ser humano, apontando para essa proximidade que compreende as questões da vida humana.

Nesse sentido, a secularização torna manifesto dois princípios que permitem compreendê-la não como um rompimento de épocas: a dissolução e a transformação. Há um vínculo histórico entre os fenômenos de diferentes épocas de modo que “o último é um resultado da secularização do anterior fazendo surgir aquele, deste” (BLUMENBERG, 2004, p. 24)<sup>224</sup>. Essa continuidade é o que garante entender uma dissolução e transformação do que foi secularizado, bem como as novas funções que lhe foram dadas. Blumenberg afirma que essa sua compreensão da secularização foi criticada por Gadamer porque o filósofo hermenêutico acreditava ser a secularização uma função hermenêutica que fornece uma auto compreensão do que se transformou, deixando expresso a sempre aberta possibilidade de significação das coisas. Contudo, afirma Blumenberg (2004, p. 24), o que as coisas atualmente são significa muito mais do que elas podem reconhecer em si ou saber de si, pois expressa-se nelas algo de sua história. Mas essa história não é de transferência de sentido como fazem os defensores da teologia política que, ao tomar da teologia símbolos e conceitos secularizados, acabam por dissimular uma concepção mais profunda que seria a de uma teologia como política, ou seja, uma teologia mascarada que passa a justificar e estruturar a sociedade.

Quando Blumenberg aponta esse aspecto da teologia política o que ele afirma, no fundo, é que essa base teológica é, antes, estrutural. Em *La legitimación de la Edad Moderna* (2008) se lê que, em sua segunda obra de *Teologia Política*, Carl Schmitt muda a elaboração da secularização dizendo tratar de uma analogia estrutural entre o campo jurídico e teológico. Mas não há uma implicação entre uma e outra estrutura. Nesse sentido, aponta Blumenberg (2008, p. 97), uma teologia política não é uma teologia secularizada, mas o uso e seleção de alguns elementos da teologia na política moderna. Tendo como pano de fundo esse debate entre Blumenberg e Schmitt é que se pode entender a concepção que o autor tem da modernidade como época legítima. A legitimidade da Idade Moderna, de acordo com Blumenberg, é uma categoria histórica. É isso que permite a racionalidade de uma época ser uma autoafirmação. Não se trata de um racionalismo que independe da justificação histórica por ser ele autônomo. Desse modo, acompanha à legitimidade um reconhecimento histórico, uma vez que o que pode ser declarado legítimo tem que estar em relação com aquilo que o antecede a ponto de ser possível, assim, reconhecer essa legitimidade. Esse conceito, carrega consigo, a própria ideia

---

<sup>224</sup> Texto original: “Lo último es un resultado de la secularización de lo anterior haciendo surgir aquello de esto” (BLUMENBERG, 2004, p. 24).

de secularização, como quer Vattimo, como enfraquecimento e não como rompimento e aniquilação do anterior.

Falar de legitimidade não implica “a ideia da época como uma auto fundação que arranca desde nada” (BLUMENBERG, 2008, p. 98). Segundo Blumenberg, essa compreensão é característica do pensamento de Schmitt para quem legitimidade e continuidade seriam um paradoxo. Afinal, Schmitt afirma que seus conceitos políticos são resultados da análise de um jurista acerca da proximidade conceitual entre a política e a teologia. O que Blumenberg discorda, porque entende ele que Schmitt quer fazer uma tradução conceitual que é repetição. Por isso, seria paradoxal Schmitt querer se caracterizar como legítimo, quando o que faz, de acordo com Blumenberg, é repetir coisas do passado. Se Schmitt se quer legítimo porque acredita que suas ideias são fundadas a partir de um princípio absolutamente moderno, sem referência ao passado, Blumenberg afirma a legitimidade da modernidade a partir das ressonâncias que o passado tem sobre essa modernidade, porque reconhece a impossibilidade de se fundar épocas a partir de um evento, interpretação ou fato inédito, tendo em vista não existir esse ineditismo. Por isso, nesse autor, a secularização é uma categoria da legitimidade que abre para uma identidade histórica que torna diferenciada uma época de outra principalmente em comparação com o passado. O que faz lembrar Vattimo ao dizer que para Heidegger sendo o ser acontecimento e não uma estrutura, isso significa que o ser é um dar-se histórico nas culturas e nas épocas diversas. Considerando que a época é época histórica, mas também, suspensão (VATTIMO, 2018, p. 122). Essa suspensão se dá como enfraquecimento e não como dissolução. Nessa lógica, os conceitos teológicos utilizados na teoria política de Schmitt, apontam para a pretensão de um novo critério de verdade quando quer diluir o sentido que esses conceitos carregam. Em Blumenberg, por outro lado, a legitimidade sendo uma categoria histórica permite pensar a secularização não como uma auto habilitação, mas como autoafirmação.

A autoafirmação é resultada da historicidade enquanto a auto habilitação independe da justificação histórica por ser autônoma. Decorre disso que a legitimidade da modernidade se apresenta, em sua autoafirmação, como uma secularização de enfraquecimento. Afirmar-se exige ter como pano de fundo o passado, e diferenciar-se frente a ele. Aqui a categoria de enfraquecimento entra como modelo da maneira como essa autoafirmação se dará: como superação. Quer dizer, um reconhecimento de que a secularização se dá num contexto histórico, sobretudo, na possibilidade de mudança frente aquilo que um dia foi de determinado modo. Prova disso é que enquanto o ser humano medieval estava certo das verdades que afirmava em nome de Deus, para Blumenberg, a modernidade se encaminha para o reconhecimento dos



limites de suas verdades frente a infinitude do universo. Se o enfraquecimento não legitimar as mudanças de época, então, o que se tem é uma transferência das estruturas metafísicas como, por exemplo, defende Schmitt, ao dizer que no Estado Moderno, o monarca, ocupa a posição de Deus. Essa auto-habilitação do monarca enquanto fundamento do poder e ordem é uma substituição do papel desempenhado pelo Deus criador no medievo. Nesse sentido, o que se acredita legítimo, na verdade, nada mais é que uma repetição do passado.

Por outro lado, o que garante que essa mudança, essa secularização, seja enfraquecimento e não a reafirmação dos valores e concepções que um dia prevaleceram, é que a autoafirmação é uma compreensão que se constrói tendo como pano de fundo o passado, e isso requer, por exemplo, no âmbito antropológico, o reconhecimento da *douta ignorância*, das limitações humanas frente o desconhecido que é o mundo. Se para Blumenberg isso caracteriza a modernidade, na pós-modernidade essa secularização encontra maior grau de enfraquecimento. Momento em que as verdades que ainda insistiam prevalecer na modernidade acabam por se enfraquecer frente a possibilidade hermenêutica e a pluralidade cultural. A partir disso entende-se que aquilo que Vattimo afirma sobre a pós-modernidade já era apontado por Blumenberg como característica da modernidade. De tal modo, que o primeiro passo no sentido de uma secularização enquanto enfraquecimento, já teria sido delineado por Blumenberg com sua percepção funcionalista e levada a termo por Vattimo na hermenêutica niilista. E isso mostra, mais uma vez, a continuidade histórica que perpassa esse enfraquecimento. Evidentemente que essa leitura deve considerar os pontos divergentes entre esses autores, que são superados na medida em que se manifestam as possibilidades de convergências do entendimento deles acerca da secularização.

#### 4.2 FILOSOFIA DA HISTÓRIA E ESCATOLOGIA CRISTÃ

A partir daquilo que foi apontado anteriormente como possibilidade de aproximação da interpretação de Blumenberg e Vattimo acerca da secularização, se esbarra, necessariamente, na questão da filosofia da história e da história da salvação. Sobretudo porque, o eterno retorno como metáfora absoluta do entendimento da história para a pós-modernidade, que apontou para o aspecto central da secularização, como superação dos elementos metafísicos da modernidade, carrega consigo o aspecto histórico que perpassa a secularização. E se se fala de uma secularização como possibilidade da permanência do cristianismo, então, não escapa a essa questão a escatologia cristã.

No debate entre o cardeal e teólogo católico Ratzinger e o filósofo Paolo Flores D'Arcais intitulado *Deus existe?* (2016) é levantada, dentre outras questões, a permanência do cristianismo em meio à uma crise da pretensão da verdade, tendo em vista a defesa de sua constituição racional que, como argumenta Ratzinger, tornaria impróprio reduzir o cristianismo a mera mitologia, uma vez que “o cristianismo tem seus precursores e sua preparação interna no racionalismo filosófico, não nas religiões” resultando disso que “a fé cristã não se baseia na poesia nem na política, essas duas grandes fontes da religião; baseia-se no conhecimento” (RATZINGER, 2016, p. 11). Diante dessa afirmação, D'Arcais aponta para o fato de que o que caracteriza o cristianismo enquanto novidade, é sua sedutora promessa de vida eterna, de ressurreição, e isso não seria possível ser explicado racionalmente.

Como se vê, a escatologia sustenta a doutrina cristã na medida em que aponta para a história da salvação humana. Vale então perguntar: em que medida o processo de secularização resulta no enfraquecimento dessa concepção escatológica de história, garantindo a permanência do cristianismo na pós-modernidade? O diálogo entre Ratzinger e D'Arcais ilustra o debate que essa questão suscita, em certa medida, entre crentes e não crentes. É nesse sentido, por exemplo, que um ateu, agnóstico ou cético poderá defender o fato de não serem cristãos, uma vez que não acreditam no fim dos tempos, no julgamento final, na ressurreição dos mortos ou na vida eterna. E seria possível ainda um cristianismo esvaziado desses elementos? Seria ainda cristianismo?

O primeiro aspecto a se considerar é o fato de que a filosofia da história não pode ser uma escatologia secularizada. Para Garcia (2004), afirmar que a ideia de progresso que sustentava o discurso científico moderno é a ideia secularizada de providência resulta em certos paradoxos. Assim, continua o autor, em vias opostas, o progresso gera no ser humano a confiança, e a providência resulta em ceticismo, desconfiança e incertezas. Na tentativa de conciliar tais aspectos é que Gioacchino da Fiori aponta, como se vê no primeiro capítulo, para um processo progressivo de salvação do ser humano na história. História essa que passa do Deus Pai, o Criador e Juiz do Antigo Testamento, para um enfraquecimento afirmado na encarnação do Filho e que é levado a termo no processo interpretativo garantido pelo Espírito Santo. Pautado nisso é que Vattimo afirma a presença do cristianismo na pós-modernidade, uma vez que aquilo que propõe é o amor. Nessa lógica é que Ratzinger (2016, p. 31), no mencionado debate, pode afirmar que o amor caridade é a chave de leitura da racionalidade cristã e a própria ressurreição só é entendida a partir dele. Sobretudo, porque o amor tornou possível à razão relacionar-se a aproximar-se do outro. Primeiramente, como apontado no prólogo do evangelho de São João, através da encarnação do Filho de Deus que leva a “uma

renovação do conceito de razão que vai além da pura matemática, da pura geometria do ser -e que, não obstante, é logos” (RATZINGER, 2016, p. 31). E esse *logos* aproxima os seres humanos e realiza coisas que aparentemente seriam insanidades à racionalidade extrema.

O amor é a chave de leitura usada por Vattimo para afirmar a permanência do cristianismo na pós-modernidade. Não no sentido de que somente o cristão é capaz de amar, mas considerando o fato de que no cristianismo o amor tem uma lógica de valorização das diferenças: é amor, sobretudo àquele a quem se está propenso a odiar. Essa proposta de um amor que ultrapassa qualquer formulação lógica, se apresenta como garantia da possibilidade de uma vida melhor para o ser humano da pós-modernidade, metaforólogo e defensor do pensamento enfraquecido. Embora aqui não interesse, particularmente evidenciar a lógica do pensamento escatológico doutrinário do cristianismo, considera-se levar à frente o fato de que o amor, entendido nesses termos, é o que permite perceber a permanência do cristianismo na sociedade secularizada ocidental. Levado às últimas consequências por Vattimo, o amor se torna o limite da secularização, ou melhor, é o amor que permite a interpretação. Afinal, se na metafísica tradicional o limite da interpretação eram os dogmas e as verdades institucionais, agora o amor tem sua centralidade porque é garantia de uma abertura e escuta da alteridade. Nesse sentido, dirá ele, “o único limite para a espiritualização da mensagem bíblica é a caridade, justo aquela caridade que também para Gioacchino da Fiore deveria caracterizar a terceira época da história da salvação” (VATTIMO, 2004, p. 63).

A escatologia, quando transformada em filosofia da história, nada mais faz que transferir os conteúdos teológicos para a filosofia secular, mantendo as funções que outrora tinham esses conteúdos. Por isso, Blumenberg será um crítico dessa identificação, tentando mostrar sobretudo que escatologia é incompatível com a teoria do progresso. Afinal, dirá o autor, “na tradição cristã, o paraíso não tem sido nunca algo atrativo; se o admitia porque era a forma de evitar cair em seu contrário” (BLUMENBERG, 2008, p. 54)<sup>225</sup>. Quer dizer, a aceitação do paraíso não é algo positivo, é somente a negação do inferno, que seria ainda pior. E continua Blumenberg (2008, p. 54), “isto não é ainda suficiente para fazer da negação da negação, da dialética negativa, uma secularização”<sup>226</sup>. Em outros termos, negar a não-mundanidade não resultaria em secularização. Desse modo, na escatologia medieval, por exemplo, o temor do juízo final se impunha sobre a expectativa de um final feliz, como apontam as teorias do

<sup>225</sup> Texto original: “En la tradición cristiana, el paraíso no há sido nunca algo atractivo; se lo admitia porque era la forma de evitar caer en su contrario” (BLUMENBERG, 2008, p. 54).

<sup>226</sup> Texto original: “Esto no es aún suficiente para hacer de la negación de la negación, de la dialectica negativa, una secularización” (BLUMENBERG, 2008, p. 54).

progresso, sobretudo, porque o acontecido, o passado, seria decepcionante, de tal maneira que perdura a expectativa de que o Messias ainda estaria por vir. Resulta disso, segundo Blumenberg (2008, p. 54), que o Messias que já veio só pode ser entendido de forma dogmática, enquanto que aquele que está por vir continua como possibilidade sempre aberta. Há, portanto, uma mudança de função da escatologia que, de acordo com Blumenberg (2008, p. 54), historiciza-se a si mesma. Por isso, afirma Garcia (2004) que para o filósofo de Lübeck a secularização não é o resultado da transformação da escatologia em filosofia da história, mas uma consequência da escatologia. Como afirma Blumenberg (2008, p. 53), “se se quer apresentar o processo que temos esboçado como uma secularização, não seria em todo caso, uma mundanização da escatologia, mas uma mundanização *mediante* a escatologia”.<sup>227</sup> Isto é, o discurso escatológico ao falar da proximidade do fim do mundo foi usado pela instituição eclesial para dominar esse mesmo mundo.

Desse modo, não é a escatologia que passou pela mundanização, mas ela levou à mundanização, quando se reconheceu, como afirma Blumenberg (2008, p. 55), que o mundo da criação, aquele das teorias escatológicas, tinha se transformado em algo episódico, destinado à destruição. A dimensão de futuro e esperança, que marcam os teoremas da secularização como diretriz a ser seguida pela modernidade, como quer Schmitt em sua teologia política, não pode competir com a riqueza de imagens produzidas pela escatologia no passado, como a encarnação de Cristo, e que carregam a marca da memória. O que motiva, segundo o autor, essa compreensão da secularização é que determinados aspectos do mundo são enfatizados, admitidos novamente no âmbito do pensamento moderno, e resulta disso um repetido interesse pelo mundo. Afinal, conclui ele, “o discurso sobre a secularização está condicionado, assim pois, em sua mesma possibilidade, por aquele fenômeno que tinha sido o primeiro a fundamentar a mundanidade” (BLUMENBERG, 2008, p. 55)<sup>228</sup>, isto é, antes da ideia de não-mundanidade não se tinha a concepção de mundanidade, essa negação tem que ser superada, como a própria gnose, restando então a autoafirmação do mundo, não para lidar com questões transcendentais referentes à salvação, mas para sua própria consistência e fiabilidade.

Na *kenosis*, como aponta Vattimo, no rebaixamento de Deus, tem-se a superação daquela visão metafísica do divino, de tal modo que essa formulação escatológica, parte do processo de compreensão da salvação do ser humano, é identificada como secularização. Não

<sup>227</sup> Texto original: “Si se quisiera presentar el proceso que hemos esbozado como una secularización [...] no sería, en todo caso, una mundanización de la escatología, sino una mundanización *mediante* la escatología” (BLUMENBERG, 2008, p. 53).

<sup>228</sup> Texto original: “El discurso sobre la secularización está condicionado, así pues, en su misma posibilidad, por aquel fenómeno que había sido el primero en fundamentar la mundanidade” (BLUMENBERG, 2008, p. 55).

se espera mais pelo fim do mundo, pelo momento do juízo, mas se concebe o presente, a inserção histórica do ser humano, como o tempo da graça. Nesse sentido, para Blumenberg (2008), a secularização confere legitimidade à filosofia da história que, no entanto, deve se diferenciar da filosofia idealista da história, sobretudo, representado por Hegel, que concebe a filosofia da história como um modo de rebaixamento de Deus, uma sua diminuição que resultaria na elevação do ser humano à categoria de criador. Isso seria, segundo ele, uma teologia disfarçada de filosofia idealista da história, o que certamente não pode ser identificado como secularização, tendo em vista que a filosofia idealista da história, nesse caso, desempenharia a mesma função da teologia. Contudo, afirma o autor, a filosofia da história não tem como função manter Deus no lugar que sempre ocupou. De acordo com Blumenberg (2008), a teodiceia desde Leibniz não é uma obra teológica nem uma secularização da teologia. Por isso, continua ele, a filosofia da história não é uma tentativa de falar de Deus por outros meios, mas uma tentativa de legitimar a liberdade humana, especialmente quando considera que frente às suas limitações, ao princípio da razão insuficiente, o ser humano é motivado a buscar conhecer melhor o mundo à sua volta, e se aperfeiçoar.

A característica da filosofia da história é proclamar a liberdade como único fim. Assim, a liberdade não pode ser um meio. Ela não pode ser a responsável pela decadência e queda humana, como era no pensamento de Agostinho, para quem o primeiro pecado cometido fora cometido no estado de liberdade. Para que a filosofia da história seja uma teodiceia que resguarda a bondade divina, então tem que negar a onipotência, pois assim se abrem as possibilidades para o ser humano. A partir disso, torna-se manifesto em Blumenberg uma aversão à compreensão de que a filosofia da história seja uma secularização da escatologia, sobretudo, porque há um distanciamento da escatologia e conseqüentemente uma adaptação da igreja ao mundo. A filosofia da história, a partir da modernidade, tem a função de entender o mundo, longe das formulações teológicas medievais, que se interessava em dar sentido a ele. E para entendê-lo de um modo diferente da teologia, tem que ter na memória esse passado. Por isso, em Blumenberg, a secularização não pode ser entendida como abandono total ou ruptura da modernidade em relação à Idade Média. A continuidade não é substancial, e nesse sentido, a proposta de Vattimo soma-se à de Blumenberg, uma vez que o filósofo italiano aponta para a necessidade de superação dos conteúdos metafísicos da verdade, que ao serem enfraquecidos, não possuem a mesma substância. A modernidade tenta dar respostas às perguntas que a Idade Média não deu conta de responder, e o fez não por suposições teológicas. A filosofia da história aponta para o fato de que a legitimidade de uma época, e aqui, da modernidade, está na tentativa

de dar respostas aos problemas antropológicos a partir das instituições temporais, ou seja, inseridos num contexto.

#### 4.2.1 O papel da reforma protestante na secularização

Como parte desse desenvolvimento de uma filosofia da história que aponta para os elementos da secularização, encontra-se a reforma protestante. Segundo Garcia (2003, p. 131), mesmo que Blumenberg não tenha levado até as últimas consequências o papel da reforma protestante, ela se apresenta, em seu pensamento, como crucial para o alvorecer da modernidade. Por outro lado, Vattimo afirma em sua filosofia a importância da reforma para o desenvolvimento da hermenêutica. Essa diferente valorização se deve ao fato de que Blumenberg considera que a reforma protestante foi responsável por desenvolver, até as últimas consequências, a proposta teológica do nominalismo, enfatizando a onipotência do Deus criador que em seu absolutismo transcendente faz surgir como contrapartida um absolutismo imanente. Para Blumenberg (2011, p. 151), este ser humano é o mesmo *Dasein* de Heidegger que “tem que se ocupar sobretudo e em tudo de seu puro poder viver, e seu esforço por excelência, nesse sentido, é converter-se em um ser que já não tem essa necessidade, e se não pode converter-se em um ser tal, pelo menos poder olvidá-lo”<sup>229</sup>. Resulta de não poder ser Deus a cotidianidade do ser humano como característica de seu modo de vida. Diante desse Deus absoluto, continua Blumenberg (2011, p. 151), o ser humano se coloca numa atitude de distanciamento, tendo em vista a liberdade; ou seja, em sua natureza o ser humano nada mais pode desejar senão que Deus seja Deus e desse modo, que o ser humano seja ele mesmo. Nessa lógica é que se torna possível compreender os embasamentos daquela proposta de secularização entendida como distanciamento entre o poder eclesiástico e o poder político do estado. A distinção entre Estado e Igreja é resultante desse reconhecimento humano de que a imperfeição das instituições humanas levaria a um distanciamento frente às instituições sagradas. Não porque o ser humano se colocou como inferior ao divino, mas porque desacreditou dos meios mágicos que davam respostas às suas inquietações. Os reformadores que não acreditavam na escatológica crença do fim dos tempos, para dar sentido ao mundo, formularam a distinção entre Igreja e Estado, espiritual e temporal. Daí surgirem as legítimas explicações da política na modernidade, como ilustram as teorias jusnaturalistas, não como transferência de conteúdos da teologia.

---

<sup>229</sup> Texto original: “Tiene que ocuparse sobre todo y en todo de su puro poder vivir, y su esfuerzo por excelência en ese sentido es convertirse en un ser que ya no tiene esa necesidad, y si no puede convertirse en un ser tal, por lo menos poder olvidarlo” (BLUMENBERG, 2011, p. 151).

Isso indica, ainda mais, para o fato de que o ser humano é dotado de liberdade, e ela é a garantia da superação da indigência humana, de tal modo que o ser humano livre positivamente se auto afirma na modernidade sabedor de seus limites e contingências. Inclusive, frente a elas é que o ser humano se sente motivado a buscar entender o mundo e a realidade. Isso faz lembrar a proposta vattimiana da interpretação como tentativa humana de conhecimento da realidade. Sabedor da incapacidade de afirmar uma verdade absoluta, o ser humano se coloca numa postura interpretativa, como aquele que também é sabedor de seus limites. Nenhuma verdade pode ser formulada com exatidão e presunção de eternidade, uma vez que a temporalidade humana e sua inserção em dado contexto evidencia que o ser humano é ser de falta. E a reforma aponta isso ao se distanciar da presunção do magistério como único mecanismo plausível e verdadeiro de interpretação da Bíblia. Frente a isso, e para além da interpretação, as questões referentes ao sentido da vida, da segurança, da necessidade e da imortalidade que a religião católica se punha a responder com seus dogmatismos ficam vacantes. E, segundo Blumenberg, o mecanismo utilizado pelo ser humano para lidar com as vacâncias deixadas na passagem de uma época a outra é a metáfora. Para Vattimo, no entanto, esse cenário de vacâncias é o terreno propício para o retorno da religião. Desse modo, “o mesmo fenômeno de retorno da religião na nossa cultura parece hoje ligado à enormidade e aparente insolubilidade, para os instrumentos da razão e da técnica, de muitos problemas que se colocaram ultimamente ao homem da modernidade tardia” (VATTIMO, 1998, p. 13). A partir desse ponto de vista também se pode afirmar a permanência do cristianismo enquanto metáfora absoluta e hermenêutica, um cristianismo, que Dilthey (1949) havia apontado em *Introducción a las ciencias del espíritu* como expressão da libertação da fé religiosa de sua vinculação metafísica, levada a cabo pela reforma, dando à vida religiosa sua liberdade, portanto, ao cristianismo sua independência frente as verdades dogmáticas. Essa secularização resultou, inclusive, numa liberdade em relação à leitura e interpretação da mensagem bíblica que independia dos desmandos doutrinários e dogmáticos da tradição Católica garantindo ao intérprete o reconhecimento de que, do mesmo modo que as várias interpretações são possíveis, enfraquecendo a pretensão de verdade absoluta, também se identificava o intérprete com a figura do Deus encarnado, mais que sua semelhança com o Deus criador. Como afirma Gadamer (1997, p. 417), a reforma proporcionou então, o desenvolvimento da hermenêutica “que deve ensinar a usar corretamente a razão na compreensão da tradição. Nem a autoridade do magistério papal nem o apelo à tradição podem tornar supérflua a atividade hermenêutica, cuja tarefa é defender o sentido razoável do texto contra toda imposição”. Esse papel interpretativo, portanto, se dá na liberdade dos dogmatismos metafísicos e violentos, sob as sombras da secularização.

#### 4.2.2 O ser humano pós-moderno: intérprete e metaforólogo

Não havendo uma finalidade na história, o ser humano se encontra livre, e por isso, responsável pela construção do sentido de sua vida, sabedor de seus limites e consciente de sua *douta ignorância*. Contudo, nem todo ser humano e nem toda ciência se conformam com esse limite, surgindo assim um modo patológico de fazer científico que pretende poder dominar todas as coisas. Para colocar limite a essa patologia que resgata o poder metafísico da verdade Blumenberg propõe a saída retórica que passa pela metáfora, enquanto Vattimo, no enfraquecimento, fala acerca da hermenêutica niilista. Essas saídas, não se impõem enquanto verdade absoluta, tornando-se o espaço do consenso e do diálogo que rechaça todo tipo de “verdade definitiva”. Nesse sentido, vale questionar: resultaria disso que na pós-modernidade secularizada a postura do ser humano seria a defesa do relativismo? No capítulo segundo desta tese, se tornou evidente que para Blumenberg a retórica adota o princípio da razão insuficiente como pressuposto e isso não seria afirmar um irracionalismo, mas o reconhecimento da limitação humana frente a realidade, o que acaba por impulsioná-lo sempre ao aprimoramento. Mesmo que o autor não se esquive da caracterização de sua filosofia como relativista, supõe-se aqui ser esse princípio da razão insuficiente algo que permita superar uma redução ao relativismo. Já em Vattimo, o relativismo é superado quando o autor, pautado em Heidegger, afirma que o ser humano alcança a verdade na medida em que ele habita o mundo, não mais como conformidade, mas como descrição e experiência do mundo. Indo mais a fundo, para ele, o relativismo é apenas uma espécie de metafísica negativa. Ou seja, é uma modalização da metafísica. Desse modo, superá-la não pode, em hipótese alguma, significar relativismo. Além disso, o amor como princípio fundamenta a atitude interpretativa, no sentido de que ele é sempre abertura, respeito e escuta. Não sendo o amor um princípio irracional ou relativista, especialmente porque afirma como princípio fazer ao outro aquilo que desejo que seja feito a mim, independentemente de quem ele seja, tendo em vista defender a verdade da mutualidade e da valorização da alteridade, o princípio cristão é que garante a pluralidade de interpretações, assim como a compreensão e formulação metafórica.

Desse modo, é necessário superar a onipotência da ciência moderna com sua verdade absoluta, sobretudo, porque essa mesma ciência lança a desconfiança sobre toda metáfora absoluta e, por extensão, sobre a hermenêutica. Isso se dá, na medida em que a ciência acredita responder de modo adequado e verdadeiro questões relativas a todos os fenômenos. Com isso, a filosofia da história aponta para a necessidade de superação desse absolutismo da ciência que



encarna também uma presunção de verdade violenta levando a cabo o processo de secularização. Para Garcia (2003, p. 139), “o patológico absolutismo da ciência e da técnica modernas também se reflete na tentativa de acabar com os meios com que as histórias míticas combatem a indiferença e infinitude da realidade, e fazem ao mesmo tempo do mundo algo significativo”<sup>230</sup>. No entanto, questões referentes ao mundo, ao lugar que o ser humano ocupa nele, à história, à consciência, e à própria vida humana são mais bem respondidas pelas metáforas absolutas, que mantêm sempre abertas as possibilidades de reinterpretações. Essas metáforas deixam transparecer a incapacidade dos conceitos racionais e científicos de esgotar o sentido que esses fenômenos podem ter para o ser humano em diversos tempos e espaços. Assim, metáfora e hermenêutica se apresentam como elementos soteriológicos, não no sentido religioso do termo, mas porque dão ao ser humano a possibilidade de significarem a vida a partir de sua liberdade. Essa filosofia da história enquanto secularização se apresenta, portanto, como possibilidade de o ser humano se salvar da falta de sentido, e isso não exige a crença em um Deus, a profissão numa fé religiosa, ou a espera pela vida eterna. Buscar entender a vida e o papel que o ser humano ocupa na história, a consciência etc., é tratar da maneira como ele habita o mundo e sobre os horizontes que se delineiam à sua volta, e não sobre uma verdade-conformidade que se aplica no entendimento desses fenômenos. A liberdade manifestada através da metáfora e de sua interpretação traceja o modo próprio da pessoa lidar com o infinito que está sempre à disposição, resultando na abertura sempre presente do ser.

Todavia, considerando que a identidade do cristianismo é o amor, em que medida esse amor pode se enfraquecer? Sendo o amor abertura constante, ele jamais poderá se apresentar como verdade metafísica. Afinal, o amor é impulso ao encontro e, por isso, garantia de emancipação. Para Vattimo (2010), a verdade só faz sentido em vista de uma finalidade, caso contrário, ela continua sendo uma estrutura forte de domínio do outro. A partir disso, pode-se afirmar que no amor caridade, a finalidade é amar, e isso quer dizer, sair da comodidade do ego em direção ao outro, situação que promove o respeito às múltiplas posturas e modos de ser e agir. A própria encarnação aponta para esse sentido de um amor que se enfraquece, uma vez que “a partir dela a mensagem cristã encontra canais mais viáveis de ampla operacionalidade do amor, aperfeiçoando o sentido da humanidade do Cristo, a sua representação mimética” (MONTENEGRO, 2012, p. 20). Assim, para além do significado religioso, assumir como compromisso ético a responsabilidade pelo outro ajuda o ser humano a se sensibilizar frente o

---

<sup>230</sup> Texto original: “El patológico absolutismo de la ciencia y de la técnica modernas también se refleja en el intento de acabar con los medios con que las historias míticas combaten la indiferencia e infinitud de la realidad, y hacen al mismo tiempo del mundo algo significativo” (GARCIA, 2003, p. 139).

diferente, o mais vulnerável, o socialmente marginalizado, a tal ponto de fazer acontecer, em outros âmbitos, “um cristianismo que brota dos embates da vida, intensamente encarnado, como é de sua essência” (MONTENEGRO, 2012, p. 34).

Contudo, aqueles que não se afirmam cristãos podem questionar o motivo de se reduzir essa atitude de amor-caridade como cristianismo. Para tal, a resposta não pode ser diferente: não se trata de uma redução, mas de enfatizar essa identidade do cristianismo considerando que o amor-caridade é uma novidade cristã. Isso não impede, contudo, que os não cristãos não possam efetivar tal amor. Diferentemente do amor *eros* ou *philia*, a caridade é o amor da codivisão. Como afirma Vattimo (1998, p. 60), “precisamente pelo facto de ser a *caritas*, nunca é realmente o último, não tem a peremptoriedade do princípio metafísico para além do qual não se pode ir e diante do qual cessa qualquer interrogação”. *Eros* e *philia* não comportam tal enfraquecimento, pois perderiam substancialmente seu sentido. A caridade, contudo, está sujeita ao niilismo porque é menos amor a mim mesmo, e mais amor ao outro, menos afirmação, e mais negação. Desse modo, continua o autor, “a infinitude inesgotável do niilismo talvez seja apenas motivada pelo fato de que o amor como sentido último da revelação não tem qualquer ultimidade verdadeira” (VATTIMO, 1998, p. 60). Sobretudo, não há uma ultimidade porque ele não prescreve nada, a não ser o simples dever de amar. Não é como em Agostinho, que dá indicações do modo ou do resultado desse amor, não se trata de uma afirmação do tipo “ame e faz o que quer”, mas, simplesmente ame. Nesse sentido, não se deve amar para alcançar o prestígio pessoal ou o paraíso, mas a realização humana daquele que pratica a caridade e que reconhece a humanidade daquele que dela necessita. Entendido assim, o cristianismo não se apresenta como oposição às conquistas iluministas nem mesmo à secularização, porque a caridade não exige adesão a uma doutrina. Essa capacidade de agregar aponta para a dimensão hermenêutica implicada no amor. Isso não é ser relativista, uma vez que não se aceita tudo como verdadeiro ou coerente, mas somente aquilo que passa pela *caritas*. Isto é, o amor é critério que permite hierarquizar e dizer que há interpretações aceitáveis e não, melhores e piores etc., mas não se afirma como verdade absoluta. Exclui-se com isso, qualquer atitude de ódio, imoralidade e desumanidade, porque elas não resultam de ações caritativas.

No âmbito dessa postura do ser humano pós-moderno que garante a permanência do cristianismo, e considerando o pressuposto hermenêutico da interpretação, Vattimo afirma que nem mesmo a Bíblia pode ser lida como um manual teológico que possui a verdade em si, mas corresponde com a realidade e experiência do ser humano. Não se pode lê-la como a apresentação da própria verdade. Ela está sempre aberta a possibilidade de novas interpretações. Essa postura é crucial para a manutenção do diálogo e superação do fundamentalismo religioso

resultado da pretensão das igrejas em serem porta vozes da verdade divina e a mais autêntica forma de compreensão das mensagens bíblicas. Dentre tantas coisas que a secularização tem a oferecer, não se pode olvidar esse enfraquecimento das pretensões legítimas da interpretação bíblica, como apontado anteriormente. Por isso, diz o autor “secularização significa exatamente, e antes de mais, 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 etc.” (VATTIMO, 1998, p. 9).

Diante desse cenário, provoca Vattimo (1998, p 17) com seu diagnóstico: “Hoje já não existem razões filosóficas plausíveis e fortes para ser-se ateu, ou para recusar a religião”. Não se pode entender com isso uma tentativa do autor de fazer cristão todos os seres humanos. Essa provocação aponta também para o seu oposto: não se tem razões filosóficas e teológicas fortes e plausíveis para que alguém possa se afirmar cristão. Diante da caridade, essa pretensão de força e de identidade absolutas são desfeitas. Portanto, ser ou não cristão é questão secundária frente à necessidade primeira da aproximação e respeito ao outro. Essas são as condições que possibilitam afirmar o papel do ser humano pós-moderno como um poeta metaforólogo e, paradoxalmente, essa postura caracteriza também a permanência do cristianismo na pós-modernidade ocidental. Em *Diálogo com Nietzsche*, Vattimo (2010, p. 57) declara que “a criação das metáforas linguísticas, ou seja, de um certo vocabulário que traz em si uma estrutura de conceitos e, na sintaxe, de uma organização determinada que o homem impõe originariamente às coisas, é fundamentalmente um fato poético e estético”. Com isso, o autor quer dizer que a linguagem metafórica e poética é criadora e não se encerra nos determinismos conceituais. Ela ilustra a liberdade do intelecto humano que supera a dimensão da verdade enquanto adequação. Tanto a metáfora quanto a poesia culminam na liberdade que é resultada do niilismo que as caracteriza. A inconstância do mundo, e do ser humano, sua mutabilidade e abertura evidenciam o aspecto inesgotável desse tempo do mundo que ultrapassa o tempo da vida. Diante disso, a metáfora e a poesia traduzem o desejo humano da busca constante e o reconhecimento de que não se alcançará jamais a totalidade desse desconhecido. Isso garante, por um lado, a possibilidade interpretativa do ser humano e, por outro, a afirmação de sua tarefa caritativa de acolhida e entendimento do diferente.

Nesse sentido, a criatividade que resulta, e ao mesmo tempo promove a liberdade interpretativa, coloca o ser humano numa postura ativa de acesso e encontro. Esse ser humano não é um erudito, mas um poeta e metaforólogo que é sabedor de que “o texto como tal oferece sempre infinitas possibilidades de leitura; uma leitura se concretiza na medida em que se escolhem alguns pressupostos, uma perspectiva definida” (VATTIMO, 2010, p. 87). A atitude

poética e metaforológica do ser humano atenta para o fato de que não se esgota em uma interpretação a totalidade do fato, porque o fato histórico não está mumificado nas narrativas históricas, mas é experienciado cotidianamente. O encontro, na mais profunda manifestação e expressão da vida, é a forma mais adequada de se abordar e compreender os fatos. Nessa perspectiva, mais uma vez, aparece o cristianismo como um promotor, a partir da caridade, dessa realidade do encontro. Desdobra-se assim, na pós-modernidade, um modo enfraquecido de o cristianismo se manter. A interpretação da história, bem como a possibilidade do cristianismo na sociedade ocidental pós-moderna, se dá no ato de interpretação da vida em sua vivência. Ou seja, reconhecer a atualidade como evento situando-o sempre enquanto abertura ao horizonte de sentido. Em Vattimo isso se traduz no enfraquecimento: o ser humano é sabedor de que as interpretações são resultadas de uma experiência de vida, de um modo particular de o sujeito compreender e experimentar a realidade. Em Blumenberg, o sujeito tem que deixar de ser inautêntico, iludido com sua capacidade de dominar o mundo, para ser autêntico, conhecedor de seus limites, e sabedor de que não são esses limites temporais que o paralisam, mas o impulsionam a buscar o aperfeiçoamento de si e de suas técnicas.

#### 4.3 CONSEQUÊNCIAS DA LEITURA DE BLUMENBERG NO PENSAMENTO DE VATTIMO

Em decorrência da leitura de Blumenberg, algumas reconsiderações do pensamento de Vattimo se fazem necessárias, bem como, com a proposta de Vattimo é possível levar Blumenberg às últimas consequências, de tal modo que o resultado da metaforologia e do processo de antropologização da filosofia propostos pelo autor se identificam com o enfraquecimento. Trata-se de uma interpretação, dentre tantas que poderão surgir da relação entre esses autores. Indica-se, inicialmente, a postura do ser humano na pós-modernidade, de enfraquecimento e metaforização dos pressupostos metafísicos. Uma vez que a proposta de retomada da metáfora de Blumenberg tem por objetivo fazer frente aos absolutismos, não seria extravagante associar essa metaforização ao pensamento débil. Identificar o cristianismo da pós-modernidade com uma atitude poética, interpretativa e metaforológica é possível na medida em que se considera, não o grupo dos fundamentalistas e dogmáticos, defensores e seguidores acríticos das posições doutrinárias e da moral natural, mas aqueles que se reconhecem herdeiros dessa tradição religiosa, sem professarem a fé religiosa, o que abarcaria o grupo dos crentes, não-crentes, ateus, agnósticos etc. Esse cristianismo não é, necessariamente, aquele que confessa as doutrinas e os dogmas dos tantos cristianismos institucionalizados, mas aquele que

toma por direcionamento, a partir de uma interpretação crítica e independente, as propostas dos evangelhos. Afinal, como afirma Flores D'Arcais (2016, p. 42) o Evangelho é um possível terreno de encontro entre crentes e não crentes. Diante dessa possibilidade de aproximação das mensagens dos evangelhos, é que se aceita a ideia vattimiana de que o cristianismo não foi liquidado com a secularização, sobretudo, porque mesmo com a secularização o cristianismo não se reduziu aos valores de salvação. Isto é, enquanto proposição ética e espiritualização da vida, o cristianismo é possibilidade sempre aberta, resultada da ação livre dos seres humanos, sem ter que se afirmar como regra ou imposição. Segundo a perspectiva de Blumenberg, fica ainda mais clara a imbricação entre o humanismo e o cristianismo: se há vacâncias deixadas de uma época à outra, o cristianismo consegue superar tal condição, quando leva para o âmbito da prática os aspectos meramente teóricos da formulação ética e moral. Portanto, na esteira da compreensão de Blumenberg sobre a secularização, o cristianismo se mantém, porque tem agora uma função prática, mais que teórica.

Nessa mudança de função, na materialização dos valores que passam a ser reconhecidos nas ações humanas, e que é ilustrado no cristianismo pela encarnação de Deus, tem-se uma antropologização e, conseqüentemente, um enfraquecimento das verdades metafísicas que sustentavam a supremacia e o distanciamento de Deus frente os seres humanos. Essa inclinação de Deus até o ser humano expressa a máxima evangélica de que Deus é amor e, por amor, se aproxima da humanidade. Os outros valores que teoricamente eram dados como inalcançáveis ou sinônimos de perfeição, encarnam-se juntamente com a concepção metafísica de Deus. Diferentemente da concepção medieval e moderna, a pós-modernidade faz entender que a encarnação vincula ainda mais o divino com o humano, ou seja, um Deus que estando imerso no mundo, se interessa pela humanidade. Daí a morte de Deus se torna princípio de sobrevivência e de manutenção do cristianismo, uma vez que ela representa o fim do antropocentrismo racionalista na medida em que se torna impossível manter o ser humano como fundamento forte, mostrando sua fragilidade, como também, o fim dessa visão nominalista de um Deus supremo, onipotente e onisciente. Entende-se então que, mesmo se interessando pela humanidade, na encarnação, não há uma afirmação desmedida do ser humano como valor. A lógica é outra: se Deus mesmo se humaniza, é para que o ser humano se reconheça limitado, um ser inacabado e, por isso, em construção. Esse evangelho encarnado sustenta a compreensão de cristianismo da pós-modernidade que passa pela formulação de Nietzsche (2017c, p. 227), ao dizer em *Vontade de Potência* (2017c) que a possibilidade do cristianismo se encontra ainda aberta porque ele não está ligado a nenhum dogma ou doutrina, sequer à necessidade de um Deus pessoal nem mesmo à fé. Nesse sentido, o cristianismo “pode absolutamente dispensar a

metafísica, e ainda mais o ascetismo e também uma ‘ciência natural’ cristã... O cristianismo é uma ‘praxis’ e não uma doutrina. Diz-nos como devemos proceder e não o que devemos crer” (NIETZSCHE, 2017c, p. 228).

Entendida assim, a prática cristã é um dos caminhos para se alcançar a felicidade uma vez que aponta o ser humano para aquilo que lhe é próprio como sua personalidade, sua história e o modo como habita o mundo da vida. A atitude de Cristo não foi distinta dessa aproximação da vida comum, da história das pessoas com as quais teve contato, daqueles que eram os oprimidos da humanidade, os rejeitados social e politicamente pelas camadas dominadoras. O exemplo de Cristo não passa pela reação violenta à violência metafísica, ou seja, aponta para a necessidade de dar a outra face quando se é bofeteado, isto é, caracteriza o modo de o ser humano estar na história como eventualidade, como serviço e não como verdade. Esse modo de agir que enfraquece posições absolutas remete à *Inständigkeit* de Blumenberg que aponta para a imersão do ser humano em seu contexto, deixando aberta para ele as possibilidades de construção de seu futuro. Se existe um absolutismo da realidade que atua de maneira violenta sobre o sujeito, o pensamento enfraquecido é capaz de fazer frente a essa indiferença não através do uso da força teórica, mas a partir da valorização da capacidade metafórica e hermenêutica que, de modo ativo e crítico, confere ao ser humano o ‘poder se fazer’, sem ter que ser determinado. Nesse sentido, a teologia e a metafísica, aliadas à invisibilidade, porque carregadas de verdades absolutas, são superadas pela antropologia filosófica que se sustenta na ontologia hermenêutica.

Fica clara, então, a proposta de Vattimo de uma permanência do cristianismo sob a configuração da *Verwindung*, essa distorção, superação, que caracteriza o modo enfraquecido de o ser humano estar na história. Desvinculando-se da antiga metafísica, esse cristianismo da pós-modernidade se mostra como abertura e, ao mesmo tempo, como *Andenken*. Afinal, “pensar propriamente o ser acaba por significar, à luz desta análise do *Andenken*, um pensar que joga saltando em direção ao *Ab-grund* – um pensamento que se coloca em jogo e que põe em jogo todos os contextos da sua existência histórica, numa análise infinita” (VATTIMO, 1988, p. 136). Isto é, pensar um cristianismo a partir do não fundamento que é condição de desalienação do ser humano. Isso se dá na medida em que se retorna, por exemplo, aos textos bíblicos e os interpretam a partir desse contexto existencial que resultará em infinitas interpretações, em niilismo. Essa disposição hermenêutica impulsiona o ser humano a superar a postura absoluta da realidade, transparecendo que a vida se manifesta na liberdade.

Esse cristianismo enfraquecido, pós-moderno e pós-metafísico que Vattimo defende, diferentemente do modo de pensar dogmático, supera aquela compreensão do tempo como

expressão da onipotência e eternidade de Deus, a ponto de deixar para uma outra vida a realização daquilo que o próprio Cristo havia pregado como manifestação do Reino de Deus. A partir do processo de secularização, como quer Blumenberg, nova função é garantida a esse Reino. Nietzsche (2017b, p. 36), em *O anticristo* (2017b), sabiamente compreendeu essa nova função de um Reino de Deus, considerando ser Cristo o único cristão que existiu. Diferente de uma vida noutra dimensão, um estado de perfeição e experiência profunda da vida beatífica, o Reino de Deus é uma situação presente que condiz com a prática da acolhida, da escuta e da caridade, que se inicia no coração humano. A função desse reino não é a de contemplação nem de experiência de um gozo dado como prêmio àqueles que seguiram as verdades doutrinárias e dogmáticas, mas a experiência de realização pessoal resultada das ações do coração. Afinal, o próprio Cristo não foi um seguidor acrítico desse sistema de domínio, mas um agitador em seu tempo, se colocando contra os sistemas opressores da lei e da religião. Nessa lógica, Nietzsche afirma que o Reino de Deus “é um estado do coração – não algo que vem ‘para além da Terra’ ou ‘após a morte’[...]. O ‘Reino de Deus’ não é algo que se espere; não tem um ontem e um depois de amanhã, não vem dentro de ‘mil anos’- é uma experiência num coração; está em toda a parte, e não está em parte alguma” (NIETZSCHE, 1989, p. 36).

Essa compreensão do reino de Deus se manifesta quando o ser humano quer a si mesmo em sua humanidade, levando a termo o amor desinteressado pelo outro. Também, quando o ser humano leva a sério o princípio da razão insuficiente, reconhecendo que o máximo que dá de si mesmo, não somente no âmbito teórico-científico, mas também das relações interpessoais, é ainda pouco diante da infinitude daquilo que se tem para fazer. Daí a nova função do reino de Deus que é fazer, aqui na terra, o esforço de conquistar uma vida mais significativa, construída e desfrutada nas atitudes movidas pelo coração, ou seja, pelo amor. Desse modo, pode-se entender o cristianismo pós-metafísico como uma metáfora absoluta porque ele se caracterizaria como amor desmedido e esse amor é a chave de leitura que se aplica na compreensão da pluralidade que constitui a pós-modernidade. Esse é o cristianismo dos evangelhos, da humanidade de Deus, sacralizado no amor e não no dogma. Um cristianismo que, segundo Gadamer (1997, p. 242), por seu caráter evangélico, desdemoniza o mundo, reivindicando uma atitude hermenêutica que se impõe frente a restrição das mensagens dos evangelhos a uma pretensão dogmática.

Essa virada ontológica da hermenêutica que se afasta da pretensão de acesso ao ser, reconhecendo sua eventualidade, como se vê, é propiciada pela linguagem que estrutura a retórica e a hermenêutica, sobretudo, que comunica de diversas maneiras os fatos e tornam possíveis uma gama de interpretações. Nesse sentido é que se considera a metáfora em

Blumenberg como um outro modo de compreensão dessa abertura interpretativa que se pode fazer dos textos, dos fatos da vida, da história etc. Essa metaforização, por excelência, traz à luz esse mesmo processo de virada ontológica, sublinhando, todavia, o papel desenvolvido pelo ser humano nessa atitude interpretativa. Resulta disso uma antropologização que é levada a termo, sobremaneira, quando Blumenberg aponta para os aspectos da evolução humana que permitiram chegar a esse nível metafórico de relação com a linguagem. Nesse sentido, Blumenberg radicaliza a contingência humana apontando para o fato de que pensar o ser necessariamente exige passar pelo ser humano. A desproporção entre o tempo da vida humana, desse ser humano que se quer infinito, e do tempo do mundo, que o afeta em sua corporeidade mostrando sua limitação e finitude, resulta numa negação do sentido último. Esse caráter da realidade que permite a Blumenberg afirmar a falta de sentido que é falar do sentido do ser, ao mesmo tempo em que o distancia de Heidegger e sua concepção ontológica, uma vez que parece cair nas armadilhas do esquecimento do ser e na confusão entre *Dasein* e ser, aproxima-se da hermenêutica heideggeriana ao apontar que a desproporção entre o tempo da vida e o tempo do mundo é exatamente a condição de possibilidade do fazer hermenêutico. Ou melhor, a percepção que o ser humano tem de sua limitação é aquilo que permite o acontecer da interpretação, uma vez que, sendo limitada sua vida, se encontram também limites em seus feitos, dentre eles os científicos, mas também os hermenêuticos. Isso exige do ser humano retomar sempre mais os textos do passado, a mensagem bíblica, os textos da tradição filosófica, de toda literatura e teologia, uma vez que não se esgotou todo o sentido e comunicação do texto.

Quando Blumenberg leva a termo o papel da corporeidade no encontro com o outro dando a ele um peso ontológico, não há nisso uma desconsideração com relação ao papel da hermenêutica. O próprio autor chega a afirmar que “a antropologia seria uma hermenêutica do autoconhecimento, a leitura do texto, o deciframento dos símbolos em que o eu quer se fazer legível contra suas próprias resistências” (BLUMENBERG, 2011, p. 393)<sup>231</sup>. Mesmo que disso resulte que a ontologia tenha como objeto não o ser, mas a existência, e não se entra aqui no mérito de sua formulação frente a Heidegger, essa existência se apresenta ainda como o lugar de onde o ser humano fala, interpreta, se posiciona e experimenta a realidade. Não mais uma maneira metafísica, mas um modo enfraquecido de lidar com a realidade perpassa a experiência metafórica de entendimento das coisas e do mundo. Sob esse prisma é que se identifica a hermenêutica niilista de Vattimo na proposta de metaforização do mundo de Blumenberg que,

---

<sup>231</sup> Texto original: “La antropología sería una hermenêutica del autoconocimiento, la lectura del texto, el desciframiento de los símbolos en los que el yo quiere hacerse legible contra sus propias resistências” (BLUMENBERG, 2011, p. 393).



ao considerar a existência daquele que busca dar sentido àquilo que experimenta, sobretudo, numa atitude fenomenológica descrevendo o que há da coisa, do texto e da realidade, se aproxima daquela compreensão da hermenêutica como uma teoria da interpretação que coincide com a experiência do ser humano no mundo. Essa centralidade da existência se torna manifesta, sobretudo, no fato de que o ser humano não é portador de uma verdade inquestionável, mas “herdeiro de uma linguagem histórico-finita que torna possível e condiciona o seu acesso a si próprio e ao mundo” (VATTIMO, 1999, p. 21), o que faz perceber a íntima relação de sua vivência e seu modo de entender e comunicar aquilo que interpreta. Nesse sentido, a relação entre a concepção blumenberguiana e a de Vattimo é, antes, de confluência, apesar das divergências, ao afirmar a existência do ser humano em sua eventualidade como promotor de um enfraquecimento que deixa aberto o espaço para a metaforização, ao ponto de ser esse o contexto de permanência do cristianismo na pós-modernidade e conseqüentemente da secularização como promotora dessa permanência.

#### **4.3.1 Cristianismo *versus* cristianismos: o legado da secularização**

Tudo o que até aqui foi apontado como característico do processo de secularização, sobretudo, no âmbito do pensamento de Blumenberg com a reocupação da função da metáfora e da retórica no pensamento filosófico e, com isso, o enfraquecimento das estruturas metafísicas da verdade, deixa em aberto a seguinte questão: que tipo de cristianismo ainda é possível na pós-modernidade secularizada? De início, e seguindo as formulações dos autores, não se pode falar de um Cristianismo com maiúscula, único, imutável e universal. O que resta do Cristianismo na pós-modernidade é sua pluralidade, de tal modo que falar de cristianismos é ultrapassar o simples campo das diversas religiões cristãs legitimadas por essa proposta, reconhecendo para além das tantas instituições religiosas, os cristianismos que perduram na sociedade pós-moderna inseridos nas experiências que o ser humano faz do mundo da vida. Isto é, afirmar a existência de cristianismos não é somente dizer de uma pluralidade de igrejas, mas também das diversas manifestações do cristianismo que ultrapassam o campo religioso. Se não fosse assim, uma grande contradição seria afirmada, uma vez que a secularização abriu espaço para a pluralidade e enfraquecimento. Nesse sentido, transparece mais a diferença dos cristianismos pós-modernos com aquele Cristianismo que se quer universal, como o católico. Mas não se opõe a ele, porque além de não querer se afirmar como uma verdade oposta ao que lhe é diferente, os cristianismos pós-modernos comungam da dimensão evangélica e do amor

caridade como princípio de suas ações. Nessa lógica é que os cristianismos pós-modernos são ainda cristianismo, mesmo não sendo dogmático e sacramental.

O fim dessa oposição é perceptível na filosofia de Blumenberg e sua superação da gnose, que tenta conciliar novamente através de teorias cosmistas o tempo da vida e o tempo do mundo. Supõe-se disso que superar a gnose é reconhecer a disparidade entre esses dois tempos e a impossibilidade de uma identificação de ambos, ou seja, de um modo prático, o ser humano reconhece sua eventualidade e impossibilidade de tudo conhecer, uma vez que sendo e infinito o mundo, o ser humano é finito. Resulta disso que regressar ou reocupar posições do passado, posições metafísicas e gnósticas, seria infrutuoso e nefasto porque acabaria num desmonte desse enfraquecimento que aponta para a necessidade de se viver o presente. Isso não implica, como foi visto, numa desvalorização e banimento do passado, mas num voltar-se a ele sob o aspecto da convalescença, da lembrança de que resta, ainda hoje, algo desse passado, o que se apresenta, nos termos de Blumenberg, como memória. Tem-se então, nesse sentido, uma relação com o passado, dado na superação que não é repetição de conceitos ou readequação deles no âmbito secular. Essa relação enfraquecida faz perceber a incapacidade da razão conceitual de conhecer e esgotar a totalidade dos fenômenos que se manifestam. Diante disso, o cristianismo se torna uma metáfora absoluta porque através dele, em seu enfraquecimento e pluralidade, torna-se possível interpretar a vida, o universo, o ser humano etc.

Frente às concepções escatológicas do tempo, das promessas de salvação ou de um reino de Deus que acontece noutra dimensão, a antropologia de Blumenberg aponta para um tempo da vida, instância temporal desse mundo da vida no qual se insere o ser humano e a partir do qual é possível compartilhar experiências e significados. Há aqui a afirmação da finitude e da contingência humana, ou seja, a provisoriedade dos projetos e a limitação a que o ser humano está submetido. Para Blumenberg, essa concepção antropológica do tempo se difere, e mesmo, se opõe à concepção escatológica da história cristã que entende o tempo como o período da graça e que encontra seu fim no juízo final, assim como da concepção da filosofia da história com sua interpretação do tempo como desenvolvimento da revolução e do progresso, levando o ser humano a uma compreensão secularizada no sentido da teologia política ou da escatologia. Contudo, esse aspecto antropológico do tempo que Blumenberg propõe está, de certa maneira, pressuposto na história da salvação de Vattimo que tem por princípio a encarnação do filho de Deus. Ao somar a antropologização do tempo em Blumenberg à compreensão da história da salvação que “acontece ou se dá somente como história da interpretação” (VATTIMO, 2004, p. 76), resulta que o próprio Cristo potencializa o caráter antropológico da salvação. É importante ressaltar que, nessa consideração, não se seculariza o conceito cristão de salvação,

dando a ele um sentido diverso. A metáfora da salvação ganha significado no pensamento pós-moderno porque desempenha uma nova função na vida do ser humano. A preocupação não está em ser salvo, melhor dizendo, ela não está num além, nem na dependência dos desmandos de um Deus metafísico, mas acontece na inserção do ser humano na sua realidade, especialmente tentando modificá-la a partir do princípio da caridade. Assim, a salvação ganha uma função antropológica, pois ela está atrelada à significação da vida, ao sentido que o ser humano encontra para si ao pôr em prática os valores evangélicos que ultrapassam o sentido doutrinal. Como afirma Vattimo (2004, p. 79), “a história da salvação procede como história da interpretação, no sentido forte no qual o próprio Jesus foi interpretação viva encarnada da Escritura”. Desse modo, a salvação não se atrela a uma dependência de outrem, mas à potencialização da liberdade humana. Bem como seu resultado não é o alcance do paraíso, mas o aperfeiçoamento pessoal e o melhoramento do mundo.

Esse cristianismo da encarnação e enfraquecimento supera as concepções gnósticas que afirmam ser a encarnação de Deus algo aparente, tendo em vista que sendo o mundo o lugar do infortúnio e do extravio, não poderia ser um lugar onde Deus habitasse (BLUMENBERG, 2008, p. 126). Desse modo, a *kenosis* enfatizada por Vattimo leva a cabo a proposta de Blumenberg de superação do gnosticismo, surgindo daí a legitimidade da modernidade. Esse cristianismo que evidencia a encarnação se torna não religioso quando o ser humano pós-moderno entende o anúncio nietzschiano de que Deus morreu. Com Nietzsche veio a descoberta de que Deus era uma mentira supérflua, e “justamente porque este Deus-fundamento último, que é a estrutura metafísica do real, não é mais sustentável, torna-se novamente possível uma crença em Deus” (VATTIMO, 2004, p. 12). Resulta disso que existem outras maneiras, não mais aquela medieval e tomista, de acreditar em Deus e mesmo de não acreditar nele e, contudo, aceitar a mensagem transmitida pelo Filho. Se Deus deixa de existir como fundamento lógico, real, racional, então se torna possível uma nova maneira de crer nele: se não há uma metafísica objetiva, então Deus só pode ser pensado como um evento. Deus não existe como um ser real, como quer a metafísica imbuída de conotação cientificista, do contrário, ele só existe no anúncio da salvação, em seu rebaixamento e encarnação. Quer dizer, “um Deus que se apresenta a nós somente no livro, que não ‘existe’ como uma realidade objetiva, fora do anúncio da salvação” (VATTIMO, 2004, p. 15). Tudo isso, continua Vattimo (2004, p. 15), porque “no Deus da revelação se crê porque ‘se ouviu falar’ e, portanto, com toda a margem de incerteza que está ligada a todas as coisas que considerávamos verdadeiras porque nos foram ditas por alguém em quem confiamos”. Esse aspecto antropológico assumido por Deus na encarnação exige do ser humano, para crer nele, a confiança naquele que testemunhou e contou os fatos realizadas. Essa confiança não se

manifesta numa fé eclesial, mas na aproximação do intérprete ao que foi dito, por causa da sensibilidade e humanidade do que foi expresso. Contudo, dirá Vattimo, a confiança é condicionada pela amizade e pelo amor, não podendo ser imposta ao ser humano por um ser onipotente. Esse amor não busca verdades objetivas, mas se mostra nas ações.

Resta disso que também é um modo de manifestação desse cristianismo pós-moderno a convicção da força do amor desinteressado, mesmo que essa ação não exija a presença de um Deus forte e virulento. Como também, toda essa forma de humanização da caridade, que se pauta no Evangelho e faz dele interpretação na prática do bem, independentemente da doutrina. Esse cristianismo é possível em todas as épocas, como afirma Nietzsche (2017b, p. 68), evidenciando essa necessidade não de uma fé cristã, mas de um cristianismo enfraquecido e diverso que torna ação as letras dos evangelhos. Para Hans Küng, em *El cristianismo esencia e historia* (2006) [O cristianismo: essência e história], essa essência do cristianismo dada na prática cristã seria o que permite dizer de um núcleo permanente do cristianismo em meio às mudanças históricas e sociais. Tal essência, dirá ele, não está carregada de um sentido metafísico, de uma abstração teórica que o encerraria na imobilidade. Esse núcleo identitário se dá na eventualidade e na mudança de tal maneira que, como diz Küng (2006, p. 24) “a ‘essência’ do cristianismo se mostra não em uma imobilidade e elevação metafísicas, mas em uma ‘forma’ histórica que se transforma sem cessar”<sup>232</sup>. Essa mobilidade do cristianismo é resultada dessa eventualidade do ser que supera as formas abstratas, de tal modo que a pós-modernidade vivencia “não um cristianismo ideal nas esferas abstratas de uma teoria ou poesia teológicas, mas o cristianismo verdadeiro, existente na realidade, no meio desta história do mundo” (KUNG, 2006, p. 24)<sup>233</sup>.

No entanto, nem todos os autores são unânimes em afirmar a essência do cristianismo a partir dessa motivação à ação que resulta na postura ativa do cristão. Por exemplo, Feuerbach (2007, p. 154) em *A essência do Cristianismo* afirma que “a essência do cristianismo é a essência da afetividade” que segundo ele se caracteriza pela passividade do ser humano frente ao mundo. O filósofo justifica sua afirmação dizendo que para o cristão “é melhor sofrer do que agir, é mais agradável ser salvado e redimido por um outro do que libertar-se a si mesmo [...] é mais agradável amar do que buscar” (FEUERBACH, 2007, p. 154). Nessa perspectiva, o amor cristão é caracterizado por uma passividade e não por uma atividade de constante modificação,

<sup>232</sup> Texto original: “La ‘esencia’ del cristianismo se pone de manifiesto no en una inmovilidad y elevación metafísicas, sino en una ‘forma’ histórica que se transforma sin cesar” (KÜNG, 2006, p. 24).

<sup>233</sup> Texto original: “No un cristianismo ideal en las esferas abstractas de una teoría o poesía teológicas, sino el cristianismo verdadero, existente en la realidad, en medio de esta historia del mundo” (KUNG, 2006, p. 24).

de saída e encontro. No entanto, como afirma Comte-Sponville (2007, p. 133) em *O espírito do ateísmo*, diferente da fé e da esperança, virtudes teológicas que colocam o ser humano nessa situação de passividade, o amor não é instrumento de terror ou submissão, portanto, não fundamenta a passividade humana. Assim, os cristianismos legados pela secularização têm em comum essa dimensão de saída, que supera as oposições do gnosticismo mostrando que o cristianismo que se propõe na pós-modernidade é mais que uma religião da introspecção, de uma vida interior que exige do crente a vivência da contemplação; antes, condiciona uma liberdade de espírito ao ser humano que percebendo a pequenez desse encerramento no seu ego põem-se em saída. É o princípio da razão insuficiente dando ao ser humano maiores condições de se perceber e, com isso, de perceber seu lugar no mundo.

#### **4.3.2 Superar o gnosticismo é superar a religião?**

Ambos, Vattimo e Blumenberg, parecem concordar que é necessário superar as polaridades que colocam em oposição a realidade da vida terrena a uma outra que há de acontecer noutra dimensão. Também há neles uma valorização da vida terrena apontando para a importância da corporeidade do ser humano, e através dessa corporeidade, valorizando a relação que o ser humano constrói com o mundo e a natureza, de tal modo que esse mundo da vida se torna o espaço de construção pessoal. Vattimo aponta essa possibilidade a partir do processo de secularização que supera a verdade absoluta da metafísica dando lugar à possibilidade interpretativa do ser humano. Essa secularização como interpretação, que dentre outras características, também se dá enquanto enfraquecimento do cristianismo, não se distancia das mensagens dos evangelhos. Nesse sentido, superar a religião consoante a superar o gnosticismo seria antes no sentido da religião institucionalizada e dogmática e não no sentido de abandonar os evangelhos que se mantém enquanto ensinamentos na pós-modernidade ocidental. Trata-se de superar a pretensão política da religião interessada na discussão moral e ética, tentando adequar os princípios políticos à sua razão e moral natural que se efetiva no dogmatismo religioso. Contudo, afirma Vattimo (2010b, p. 168-169), dentre os motivos para se acreditar que a religião, enquanto cristianismo, não foi superada está o fato de sua utilidade, para muitos, como defesa contra o fim da sociedade ocidental, de tal modo que a religião encarnaria e sustentaria os valores tidos como ocidentais contra a crescente influência oriental. Essa defesa da permanência do religioso é notada com maior clareza na sociedade europeia. E, por outro lado, a religião ainda permanece, porque muitas pessoas se aproximam de sua mensagem, mesmo colocando em questão os discursos dos papas, bispos e clérigos em geral;

peças que se escandalizam com os discursos públicos das igrejas, sobretudo da Católica, em relação à família, a moral, ao aborto, ao papel da mulher etc., mas que nem por isso deixam de tomar para si a mensagem do Cristo como fator de significação e direcionamento da vida. Esse segundo tipo de permanência do religioso, que desconsidera a Igreja-instituição, o clericalismo e os discursos doutrinários é que superou o gnosticismo, e se mantém como panorama de sentido na pós-modernidade tentando rechaçar a polaridade entre uma moral natural e dogmática e o mundo da vida.

Esse seria um processo de secularização que Vattimo qualificaria como positivo, diferente daqueles processos de secularização - dentre eles o autor aponta também o de Hans Blumenberg - que se distanciam da matriz religiosa. Para Vattimo (2004, p. 84), a secularização, ao invés de ser esse distanciamento, é um processo de despotencialização e reinterpretação do aspecto religioso. Contudo, e a partir do que foi desenvolvido aqui, entende-se que a proposta de Blumenberg corrobora com essa possibilidade de permanência da religião, não mais como fundamento da vida humana, mas com uma outra função, a de compreensão antropológica da vida, como também essa de abertura e interpretação, que permite perceber a interligação entre distintas épocas e não um rompimento que resultaria no total aniquilamento e esquecimento da religião. Isso não implica dizer que a religião seria uma substância histórica, ou seja, uma essência diante da qual o ser humano poderia reconhecer as mudanças de épocas, mas que a religião tendo desempenhado uma função distinta em outras épocas, agora, com a superação da metafísica e do gnosticismo desempenha uma função hermenêutica, tendo em vista que as mensagens dos evangelhos, mais que um valor impositivo, é um instrumento utilizado pelo ser humano para compreender a realidade e seu papel no mundo da vida. Assim, a religião na pós-modernidade apontaria para o transcender do tempo e, com isso, para a relação das épocas, na medida em que perduram, mesmo com a superação da religião doutrinária, problemas e questões não respondidas, e que um cristianismo enfraquecido ajudaria a responder. Quando Blumenberg defende o fim do gnosticismo como legitimidade da modernidade fica evidenciado, a desconfiança do ser humano frente um discurso de valorização de uma outra realidade em relação à vida no tempo presente, ou seja, traz o céu à terra mantendo o discurso cristão no âmbito da imanência, tornando encarnado o evangelho no mundo, declarando, como Nietzsche, que o reino de Deus se dá no coração do ser humano.

Com isso, tem-se que o cristianismo que se mantém na pós-modernidade, com suas suposições, símbolos e sistema de valores não deve visar o eterno, mas a temporalidade humana e a mudança que nela se insere. Como apontava Zaratustra, essa doutrina que fala do eterno e da imobilidade é inimiga do ser humano. Nesse sentido, considera Vattimo, superar essa

oposição que Blumenberg aponta como peculiar ao gnosticismo é necessário, sobretudo, porque tais oposições “entre um aqui e um além, entre ser e dever ser, gerou os homens desequilibrados e disformes” (VATTIMO, 2010, p. 317). Desse modo, depois da superação da gnose, o cristianismo se apresenta como garantia da reconciliação do ser humano consigo mesmo e com o mundo como ele é, não mais com uma percepção do mundo como algo decadente. Esse cristianismo é resultado da metaforização e da fabulação do mundo, um cristianismo que embasa a ação criadora do ser humano e garante sua existência, que fala mais ao mundo da vida que ao céu. Esse cristianismo dos evangelhos que se comunica indistintamente com os seres humanos, promove a superação daquela visão fragmentada que o ser humano tinha de si mesmo, ainda mais quando passa a se compreender a partir do amor que não é desagregador.

Desse modo, a superação do gnosticismo, como atitude de legitimação da modernidade, não resultará numa aniquilação das religiões e, conseqüentemente, dos cristianismos, a não ser daquele Cristianismo e da religião que opõe veementemente o céu à terra. Ainda mais porque tal superação se dá pela metáfora e essa carrega consigo estreita referência a uma tradição hermenêutica, niilista, evangélica e, portanto, cristã. A manutenção do cristianismo enfraquecido, impulsionador e ao mesmo tempo resultado da secularização se percebe, sobremaneira, na cultura do Ocidente. E esse cristianismo enfraquecido é ainda cristão, porque carrega certas marcas de sua religiosidade a partir da prática da caridade como também porque reconhece a necessidade de escuta e encontro com quem pensa e interpreta o mundo, a realidade e o ser humano, à luz das mensagens dos evangelhos, em sua pluralidade interpretativa. Essa experiência religiosa, dirá Vattimo (2010b, p. 169), vivida na pós-modernidade, possível aos que são crentes, meio crentes ou ateus, passa pela desinstitucionalização do cristianismo revelando o enfraquecimento das verdades universais. Sem esses elementos metafísicos da verdade, resta aquilo que é identitário do ser cristão, a saber, o amor. E questiona Vattimo (2010b, p. 171): “Como se dá a possibilidade de uma experiência religiosa sem Igreja? Repito: falo do cristianismo e, portanto, de uma religiosidade que deseja ser fiel ao Evangelho”. A resposta passa pela escuta e pelo respeito, pela capacidade que o cristianismo tem, pelas letras dos evangelhos, de acessar o mundo em sua mutabilidade, em sua temporalidade e com isso inserir-se nele. Mais uma vez vale enfatizar que se fala aqui não de um cristianismo institucional, mas aquele que nasceu das ações, palavras e conversações de Cristo. Essa vocação do cristianismo se compreende bem na passagem da primeira carta de Paulo aos Coríntios quando se afirma que a fé e a esperança passarão, mas a caridade, ou seja, o amor permanecerá (1 Cor 13, 13). Essa é a linguagem com que o cristianismo tem fácil acesso ao tempo pós-moderno.

Para não se ver aniquilado, o cristianismo hoje deve se esforçar por colocar em exercício as palavras de Paulo: ser uma prática de liberdade e amor. A partir disso, surge a identificação desse cristianismo com a atitude poética e metaforológica, também com a tolerância, uma vez que como espíritos livres que sempre tomam e retomam os evangelhos e o reinterpretam faz-se necessária a aproximação e o respeito com o outro. Em termos nietzschianos, seria um cristianismo mais dionisíaco que apolíneo, mais poeta que legista. Esse aspecto linguístico, marcado pela fabulação e pela poetização da vida, e mesmo, por sua metaforização evidencia, mais uma vez, a interpretação e o caráter linguístico do ser, ou seja, aponta para a secularização como o processo de enfraquecimento que reocupa o lugar do cristianismo na sociedade pós-moderna sem, contudo, lançá-lo ao esquecimento. Com a liberação da metáfora, dirá Vattimo (2004, p. 27), acontece a valorização de teologias diferentes tendo em vista que “as culturas outras que tomaram a palavra nas sociedades ocidentais trouxeram consigo as suas próprias teologias e crenças religiosas”, e isso resulta numa abertura para a polissemia do Sagrado, ou seja, para uma compreensão do sagrado de maneiras diferentes. A liberação da metáfora significa desprender-se dos sentidos “próprios dados às coisas”. Nessa lógica de enfraquecimento e metaforização, a própria exegese dogmática deixa de fazer sentido. Agora, é possível um diálogo com o texto e esse diálogo se relaciona com a própria realidade do interlocutor, sua cultura, vida e pensamentos. Se apresenta então, o cristianismo como metáfora absoluta porque se torna o responsável por mediar a relação do ser humano e o mundo, uma vez que sendo ele eventualidade do ser e enfraquecimento da verdade metafísica garante ao ser humano uma maneira caritativa de agir que se dá no acesso ao outro, no mundo da vida. Não sem propósito, afirma João (1, 1-14) no prólogo de seu Evangelho, que o verbo se fez carne e habitou entre os homens, ou seja, o cristianismo é a religião da linguagem, que entendendo a *kenosis* de Deus, faz da palavra corporalidade, dando a ela voz, e tornando-a comunicável. Por essa corporeidade da mensagem, o gnosticismo foi superado e a religião ainda vagueia entre os seres humanos enquanto interpretação.

#### **4.3.3 Os cristianismos pós-modernos a partir de Vattimo e Blumenberg**

Em termos gerais, e como apresentado acima, não se pode reduzir o cristianismo a um simples elemento cultural, nem mesmo afirmá-lo como uma nova legitimação do mito, o que seria confirmar os pressupostos da verdade metafísica. Não se trata de um retorno à fé, nem mesmo de uma valorização de ideologias, no sentido de que o reconhecimento da diversidade legitime essa mesma diversidade como absoluto, resultando disso o relativismo e as ideologias.



Contudo, compreende-se melhor esse cristianismo plural e pós-moderno a partir desse processo blumenberguiano de metáforização que aponta não para um cristianismo identificado como inverídico ou irreal, como uma história impressionante e sem sentido, mas para um cristianismo encarnado e, conseqüentemente, como quer Vattimo, para o esvaziamento de Deus, e para o simbolismo da cruz. De acordo com Nietzsche (2017b, p. 65), “a história do cristianismo – e isso desde a morte na cruz – é a história da compreensão errônea, progressivamente sempre mais grosseira, de um simbolismo *original*”, ou seja, desfazer-se dessas incompreensões históricas é necessário, sobretudo, para resgatar o cristianismo da caridade e do amor que se rebaixa até a humanidade a ponto de se dar por ela na cruz. O cristianismo como metáfora absoluta é esse cristianismo plural do amor que permite ler e entender os evangelhos, mas sobretudo, os acontecimentos sociais, fazendo perceber no outro uma figuração da divindade. Portanto, um cristianismo encarnado não somente no âmbito do rebaixamento de Deus, mas também no âmbito da valorização da debilidade do ser humano.

Resulta da superação da metafísica a superação da vinculação entre o cristianismo e a metafísica antiga com sua dogmática única e pretensão de universalidade. Esse cristianismo pretensioso resultou de uma incompreensão da mensagem de Cristo, como diz Nietzsche, pois trata-se de um cristianismo que não entendendo a lógica da cruz e do amor que nela se expressa, buscou pelo ressentimento ou pela vingança se impor aos que não acreditavam em Cristo, isto é, àqueles que o crucificaram. Contudo, a mensagem *kenótica* é diversa, uma vez que aponta antes para um Deus que ganha formas humanas rebaixando-se de seu poder e que ao ganhar traços humanos manifesta o aspecto imagético, simbólico e figurado de Deus. Sendo assim, mantém-se a possibilidade de compreensão dessa figura e suas ações, da simbologia e das imagens que Cristo traz à mente, não somente naquilo que ele representa, mas também em seus discursos e ações. Isso não é tirar do cristianismo sua racionalidade, mas seu racionalismo. Ou seja, o aspecto metafórico, e mesmo fabuloso que o compõe, exige uma interpretação séria, coesa e verdadeira, não no sentido violento que tais termos podem carregar, isto é, num sentido dogmático cartesiano. Aqueles que colocam em forte oposição mito e razão é que compreenderão esse cristianismo plural e enfraquecido como relativismo, o que não é o caso. Os cristianismos pós-modernos enfatizam, mais que argumentos racionais acerca da verdadeira doutrina e comportamento, o amor. Sendo o amor um princípio, não é possível assumir tudo como verdade, como os relativistas fazem. O amor se torna a medida, e esse princípio do coração é que sustenta a permanência do cristianismo nessa pós-modernidade que se distancia da verdade doutrinal em seus múltiplos aspectos, a saber, religioso, político, social, ideológico etc.

Esse cristianismo secularizado e diverso não é inocente, no sentido de que acredita que tudo no mundo e na humanidade é bom e amável. Fazer do amor um princípio não é se tornar acrítico. O amor se torna a medida da liberdade, isto é, o cristão secularizado faz do amor o ponto de equilíbrio de suas ações. Resulta disso a consciência de que nem tudo me é permitido fazer porque não seria vantajoso ao meu crescimento pessoal nem daqueles que estão à minha volta. Desse modo, o cristianismo pós-moderno e secularizado, possível de ser vivenciado por crentes e não crentes, é uma metáfora absoluta que dá ao ser humano condições de compreensão da realidade. Por excelência, o amor caridade é o conteúdo dessa metáfora. A partir dele, se compreendem as motivações éticas e morais, a proximidade dos mais pobres e necessitados, a defesa das minorias e seus direitos, a luta pela garantia de igualdade e pela paz. O que é cristão neles é o princípio da caridade. É também esse amor o princípio da secularização, porque não encerra em si verdades acabadas, mas deixa como possibilidade novas respostas. A caridade é a dimensão de abertura não somente para o outro, mas também, para a mudança, para a aceitação do erro e da ignorância que apontam para uma dimensão enfraquecida do ser humano. Ela torna possível a não demonização gnóstica do mundo porque se apresenta como eventualidade e não como necessidade. O próprio livro do Apocalipse, afirma Blumenberg (2003, p. 211), com suas figuras e simbologias, constitui uma despotencialização do mundo e do ser humano que se percebe um ser limitado e ignorante, porque desconhece os planos da salvação expressos naquele livro. Tal despotencialização resulta do fato de que há nessa narrativa, como nos evangelhos, a abertura para reinterpretações, advindas de uma secularização da imagem de Deus, que se associa mais ao Deus que salva que ao Deus que julga. Portanto, a função da imagem de Deus se modifica.

Resultado da secularização, esse cristianismo, como afirma Vattimo (2010, p. 56), tem a beleza de “ter esvaziado um pouco toda a força do ‘verdadeiro’”. Essa dissolução das coisas absolutas é um aspecto positivo do cristianismo plural, inclusive, tornando-o ainda possível na contemporaneidade. Tudo isso responde àquela pergunta colocada, acerca da maneira como o cristianismo se mantém na pós-modernidade, quando se entende a secularização a partir de Blumenberg. Quer dizer, diante das questões que permanecem abertas para o ser humano e transmitidas de uma época para outra, percebeu-se um desgaste da função dogmática e absoluta da verdade do Cristianismo. E como resultado da secularização, a nova função do cristianismo é a da acolhida e da escuta, da proximidade caritativa e do compromisso com o respeito à pluralidade. Desse modo, secularização significa antes a possibilidade da permanência dos pressupostos cristãos, mais que uma aniquilação deles. E diferentemente de uma readequação dos conteúdos cristãos aos pressupostos de uma teoria política, o cristianismo permanece como

resultado da nova função que ele desempenha na sociedade pós-moderna, mais que pela doutrina e dogmática. Um cristianismo diverso que ao invés de querer o encurtamento do tempo, fato representado nas narrativas apocalípticas, para a volta de Cristo e o encontro definitivo com ele, afirma a vida terrena, fazendo do ser humano um apaixonado por viver, porque resulta de seu amor caridade, o desejo de viver intensamente o presente. O que resta então do cristianismo após a secularização? Resta a ele ser uma pluralidade metafórica, que fale do mundo da vida e do modo como o ser humano habita esse mundo.

## 5 (IN)CONCLUSÃO

Como foi observado, existe diferença interpretativa entre Blumenberg e Vattimo acerca do entendimento do que seja a secularização. Para o filósofo de Lübeck, ela se caracteriza como uma questão de mudança funcional. Para o filósofo de Turim, como superação-enfraquecimento. Por outro lado, os autores se esbarram em muitos aspectos, o que torna possível, no final, estabelecer relações concisas entre eles no que diz respeito à afirmação da permanência do cristianismo na pós-modernidade secularizada. A hermenêutica niilista de Vattimo e a metaforologia de Blumenberg são concepções básicas a partir da qual se torna possível a conversação entre a proposta dos autores. Afinal, esse aspecto linguístico aponta para a necessidade de se superar a ideia metafísica de verdade, isto é, a conceitualização do mundo que tende a encerrar no conceito as demais possibilidades de interpretação. Desse modo, a crítica ao conceito se manifesta como um tipo de crítica à verdade metafísica que tende a absolutizar e universalizar seus pressupostos como verdade inquestionável. Para superar essa conceitualização metafísica, Blumenberg afirma a metaforização como mecanismo retórico de manutenção da abertura sempre constante dessa verdade.

A esse processo de metaforização, corresponde a fabulação do mundo defendida por Vattimo. Nela, o autor proclama a urgência de se superar as formulações do mundo verdadeiro, aquele mundo platônico das ideias, que se opõe constantemente ao mundo aparente. Na verdade, a superação dessa oposição dos mundos resulta numa valorização do mundo da vida, a abertura para o infinito e, se pode dizer, o anúncio da morte de Deus. Portanto, é necessário destacar que, quando o mundo se torna fábula, o que Blumenberg chamaria de metaforização, fica aberta a possibilidade da interpretação frente a certeza teórica. Torna-se claro então, que a partir da consideração das diferentes ênfases dadas pelos autores, a metaforização e a fabulação se identificam nesse processo de superação do absolutismo da verdade metafísica que ganha força no absolutismo teórico da realidade. A questão que se levanta nesse momento seria, então, aquela que diz respeito à maneira como superar essa verdade fundamento, ou essa realidade absoluta, sem acabar reafirmando, por outros meios, um novo fundamento absoluto para o ser humano.

A saída em Vattimo se dá a partir da hermenêutica niilista e em Blumenberg, a partir da retórica. Primeiramente, é importante ressaltar que tanto a hermenêutica niilista quanto a metaforização não são saídas isentas da responsabilidade ética e política. Por isso, como é possível perceber nesta tese, há sempre uma questão ética que permeia a filosofia desses

autores. Isto é, o fato de se propor um enfraquecimento das estruturas dominantes da metafísica, em todos os âmbitos, não retira dessa proposta filosófica pós-moderna sua responsabilidade com o ser humano. Pode-se ilustrar tal responsabilidade na libertação das diversidades que, como afirma Vattimo (1992, p. 15), é um ato que torna possível a toda cultura tomar a palavra, expressar-se e interpretar. Resulta disso não somente a possibilidade de cada cultura se afirmar como autêntica, ou de cada ser humano, seja ele negro, mulher, homossexual, cristão, oriental, ateu etc., se afirmar em sua humanidade, mas de mostrar o desenraizamento que acompanha essa afirmação da identidade e das pluralidades, dentre eles, a superação do eurocentrismo. É nesse sentido que aqui se falou de cristianismos no plural, como resultado desse processo de enfraquecimento, e não de um cristianismo universal, ortodoxo e dogmático que cala a possibilidade interpretativa daquele que é diverso e que carrega consigo as marcas da dominação europeia.

Concomitantemente, e ainda em referência ao ser humano, essa valorização da pluralidade aponta para a superação da ideia de sujeito contraposto ao mundo como objeto. Daquela subjetividade afirmadora de si, que se arrogava o centro do universo como dominadora e conhecedora de todo o real que ao ser superada abre espaço à valorização dos limites e capacidades do ser humano. Nesse sentido, diante do ser humano se descortina sua finitude frente o infinito do universo, e isso torna manifesto a discrepância entre o tempo da vida humana e o tempo do mundo. Assim, o ser humano se auto afirma enquanto sabedor de sua finitude, reconhecendo a peremptoriedade da vida. Essa ausência de pontos fixos e absolutos que deixa claro a contingência humana, faz lembrar a afirmação de Nietzsche de que não há fatos, somente interpretações. No sentido da ontologia heideggeriana, essa abertura interpretativa manifesta a eventualidade do ser e conseqüentemente a relação deste com o *Dasein*, no modo da *Andenken*, da rememoração. A partir disso é possível dizer que ao reconhecimento da finitude e limitação humana, corresponde a possibilidade sempre viável de se reinterpretar tendo em vista a condição de abertura frente o passado, o interpretado e o acontecido. Desse modo, a finitude do ser humano aponta para a dificuldade de se elaborar verdades definitivas acerca dos acontecimentos e experiências do mundo da vida.

Frente esse contexto de enfraquecimento, também é necessário trazer o anúncio nietzschiano da morte de Deus, que longe de se afirmar como um dado ou uma descrição de fatos, aponta para o caráter interpretativo dos eventos que envolvem o ser humano nessa transição da modernidade para a pós-modernidade. Quando Deus morre, o mundo verdadeiro abre espaço para a interpretação. Imerso na temporalidade, o ser humano reconhece que também ele é interpretação e não um dado forte. Essa percepção se articula com a ênfase de

Blumenberg de que o ser humano é pequeno diante da grandeza do mundo, o que bem ilustra o apego desse autor pela *douta ignorância* de Nicolau de Cusa. Afinal, consciente dos limites de sua razão, o ser humano tenta ultrapassar essa situação limitadora. Contudo, ele sabe que jamais conseguirá alcançar um estado superior a esse do limite que lhe constitui. Desse modo, a autoafirmação do ser humano se dá nessa capacidade de ser consciente da infinitude do mundo frente a ele. No sentido do progresso da ciência, o ser humano tenta a todo instante, superar sua falta criando e recriando mecanismos de acesso à verdade desse mundo que lhe é pouco conhecido. Em termos hermenêuticos e retóricos, a limitação coloca o ser humano numa atitude de rememoração. O lembrar é essa condição de abertura para a infinitude interpretativa, em que ele percebe, ao olhar para o passado, que as coisas não estão encerradas, mas que sempre é possível retornar a elas para entendê-las. Nesse sentido é que se torna sempre possível e viável um retorno aos escritos dos evangelhos, que será reinterpretado à luz do mundo da vida em que se insere o intérprete, sendo essa, uma das condições de possibilidade de manutenção do cristianismo na pós-modernidade.

Há nisso uma característica do niilismo, porque se manifesta, nessa abertura interpretativa, o enfraquecimento das afirmações fortes da verdade. Ainda mais porque aponta para o fato de que antes de intérprete e interpretado, existe um mundo e um horizonte que é compartilhado por eles. Esse intérprete e metaforólogo é o *Übermensch* porque é vontade de vida que não se cala, que não se satisfaz com o dado, que se emancipou dos ditames doutrinários e que ocupa seu lugar num mundo plural. O caráter niilista se manifesta na demonstração de que a verdade hermenêutica é abertura e não adequação. Por isso, entender o mundo a partir das metáforas absolutas é mais viável que a partir das teorizações científicas. O conceito, afirma Blumenberg, acaba em mística, silêncio e contemplação, porque esgota toda possibilidade de retomada de seu sentido. Já a metáfora acaba em ação, em reconhecimento dos limites da interpretação, em promoção do ser humano, em espírito dionisíaco, criador, fabulador e sempre encantado com o mundo da vida. A metáfora torna manifesto o fato de que o ser humano não quer viver fechado nessa condição permanente do indizível, afinal, é do interesse dele buscar sempre seu aperfeiçoamento em direção à sua humanização. Isso se dá na medida em que o ser humano se sente capaz, pela educação e pela vida social, de superar determinismos e de interrogar a metafísica e suas verdades. Não se fechando no indizível, a metáfora mostra o quanto o ser humano tentar dizer sobre si mesmo e sobre o mundo ao seu redor. Nesse sentido, ela aponta para a autoafirmação da modernidade dada pelo caráter ironizante e retórico fazendo com que a secularização seja entendida como uma resistência aos racionalismos reducionistas,

superando a possibilidade de ser essa secularização uma simples tradução de conceitos teológicos em conceitos políticos modernos.

Esse fechamento à teologização, contudo, não deve ser entendido como uma aniquilação da possibilidade da religião, sobretudo, do cristianismo. No final das contas, quando se enfatiza a secularização a partir de um processo de antropologização da filosofia, com sua historicidade que faz entender o ser humano imerso no mundo da vida, como quer Blumenberg, e quando se valoriza a questão retórica e da linguagem em ambos os autores, o cristianismo surge, no mesmo instante, como possibilidade prática dessas propostas, sobretudo porque trata-se uma religião em que o verbo se encarna e Deus ganha as contingências da temporalidade humana, passando a habitar esse mundo da vida. Em *Verdade e método*, Gadamer (1997, p. 608) afirma que a ideia cristã de encarnação faz justiça ao ser da linguagem que é enfraquecimento. Na encarnação, a realidade do espírito se consoma na medida em que se torna carne, apontando assim para a totalidade do Cristo enquanto espírito e corpo. Nesse sentido, a encarnação é um fenômeno hermenêutico, e ela sustenta com mais rigor a proposta de Blumenberg de superação do gnosticismo e suas oposições que levam a hierarquizar o mundo. Ainda mais, a encarnação aponta para a necessidade de se passar, como defende Blumenberg, por esse processo de antropologização da filosofia que faz pensar a imersão do ser humano no mundo da vida, sua participação na construção desse mundo e sua autoafirmação enquanto ser de carências. O rebaixamento de Deus, a *kenosis*, aponta para essa carência constitutiva do ser humano frente a grandeza do universo.

Como é possível reconhecer nesses acontecimentos o processo de secularização? Em que medida enfraquecer Deus e torná-lo humano não seria uma transferência de conteúdos teológicos para o âmbito do discurso secular? Partindo da concepção de Blumenberg, a *kenosis*, ou, a encarnação, aponta para uma nova funcionalidade desempenhada por Deus no mundo da vida. A secularização gera como efeito positivo a aproximação desse Deus que se enfraquece e deixa de lado sua identidade punidora, seu modo de ser juiz. Não mais juiz, mas amigo. Do mesmo modo, a religião, especialmente o cristianismo que, como afirma Vattimo, marca a cultura, o *ethos* e o modo de vida ocidental, tem como função a proclamação e a afirmação através das atitudes caritativas, não mais o discurso dogmático, a conversão dos não crentes e daqueles que professam outra fé, mas a aproximação e entendimento do diferente. Essa postura dialógica faz com que o cristianismo se perceba enquanto mais um dos vários dialetos e crenças possíveis na pós-modernidade. Por isso, essa nova função a desempenhar, só se torna possível frente o enfraquecimento das estruturas fortes de verdade, da pretensão de religião universal e legítima intérprete das mensagens dos evangelhos.

É ainda importante questionar: como não ser esse cristianismo enfraquecido a afirmação de um relativismo? Ou mesmo: qual seria o critério utilizado pelo ser humano para que a hermenêutica niilista, isto é, a metaforização, não caia nesse mesmo relativismo, que se quer uma verdade metafísica? Em termos blumenberguianos, é necessário, para isso, um iluminismo do Iluminismo. Entendida essa formulação a partir da proposta de Vattimo, é possível dizer que essa superação da mentalidade racionalista que marca o Iluminismo e faz surgir diversos modos de afirmação da verdade, cada qual se entendendo como mais verdadeira que as demais, se dá a partir da *caritas*. A caridade, para Vattimo, é mais que um sentimento ou atitude piegas. Ela é o critério para arbitrar as diversas interpretações. Nesse sentido, o amor caridade se torna um princípio ético, que consolida esse processo de emancipação do ser humano frente os desmandos de outrem, afinal, ela é um princípio que brota do coração. O amor é, nesse sentido, o princípio enfraquecido que não considera possível fazer do cristianismo um universal que submete outras culturas e religiões, mas enquanto abertura, garante o espaço de locução e interpretação do diferente. Vale destacar que quando se diz, aqui, que o cristianismo marcado pelo reconhecimento da pluralidade é alternativo, trata-se de uma concepção normativa. Essa normatividade deve ser considerada a partir desse processo de enfraquecimento e não enquanto uma proposição metafísica, ou seja, não se trata de dizer que as coisas devem ser desse jeito, mas que elas podem ser. Trata-se de remontar a uma tradição e trazer à tona suas potencialidades que, muitas vezes, são esquecidas nos processos históricos.

É importante esse esclarecimento a fim de que essa permanência do cristianismo, a partir da caridade, não seja entendido como uma posição utópica e alienada do mundo da vida. Afinal, em nossa época, muitas atitudes religiosas são associadas aos fundamentalismos. Falar do amor-caridade frente ao crescente número de grupos fundamentalistas, não somente no âmbito religioso, mas também no político e ideológico, poderia soar ingenuidade se tal afirmação fosse a de uma verdade definitiva acerca do modo como a sociedade pós-moderna garante a permanência do cristianismo mesmo quando a religião parece ter perdido espaço. Partindo dessa crítica à religião, pode-se entender a permanência da religião porque ela manifesta as relações de classes, o domínio social e os diversos distúrbios psicológicos enfrentados pelo ser humano, isto é, a religião tem ainda pertinência para aqueles que se veem injustiçados socialmente, ou sem perspectivas de sentido. E, porque aponta para essa possibilidade da pluralidade, o que é ressaltado pela *kenosis* e o processo de enfraquecimento das verdades fortes, deixando como possibilidade esse processo hermenêutico de interpretação e reinterpretções, de novos entendimentos acerca dos fatos, dos textos e do mundo da vida.



Finalmente, nesta tese algumas questões foram apontadas, mas não esgotadas. Há muito o que dizer quando esses autores são colocados como objeto de estudo. Se aqui a ênfase foi dada na questão da secularização, pode-se, por exemplo, enfatizar, noutra trabalho o papel da mitologia e da fábula, da diferente concepção de progresso e sua influência na compreensão do papel da religião para a sociedade pós-moderna. Também, questões do tipo: em que medida é limitada a interpretação, e sobretudo, a crítica que Blumenberg faz a Heidegger? Qual a diferença entre a leitura de Blumenberg e Vattimo acerca do pensamento de Heidegger e Nietzsche? Qual o papel que a hermenêutica desempenha no processo de secularização para Blumenberg? E mesmo, vale a pena se questionar acerca da existência, em Blumenberg, de uma teologia resultada da influência do pensamento medieval sob sua concepção de legitimidade da modernidade. Todas essas questões são pertinentes para os estudos da Ciência da Religião.

Quando se retoma o título desse trabalho, a saber, *Como a concepção de secularização mantém aberta a possibilidade do cristianismo na pós-modernidade: uma análise da proposta de Vattimo a partir da filosofia de Blumenberg*, fica esclarecido que não se trata de afirmar uma liquidação do cristianismo, nem mesmo a transferência conceitual da teologia para o âmbito filosófico. Esses dois modos de entendimento da secularização são por si mesmos resultados de um pensamento gnóstico, afinal, há entre eles uma polaridade. A saída apontada por Vattimo, que compreende a secularização como uma superação dos pressupostos metafísicos, torna manifesto um cristianismo enfraquecido, de valorização do mundo da vida. Desse modo, há uma nova função a ser desempenhada por esse cristianismo: a de interpretação e, portanto, de aproximação da humanidade do ser humano, mais que de conversão, promoção de verdades inquestionáveis e domínio.

## REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. **O que é religião?** São Paulo: Abril Cultural; Brasiliense, 1984.
- ARENDDT, Hanna. **Origens do totalitarismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARISTÓTELES, **Metafísica.** São Paulo: Loyola, 2002. Edição Bilingue.
- BASSLER, O. Brandley. **The pace of Modernity Reading with Blumenberg.** Melbourne: Re.press, 2012.
- BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: **Escritos sobre mito e linguagem.** São Paulo: Editora 34, 2011.
- BERLANGA, José Luís Villacañas. Animal/Humano: Plessner, Blumenberg, Derrida. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 27, n. 41, p. 503-521, maio/ago. 2015. Disponível em: <http://bit.ly/2UxJuet>. Acesso em: 16 fev. 2019.
- BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2008.
- BLUMENBERG, Hans. **Descripción del ser humano.** Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- BLUMENBERG, Hans. **La legitimación de la Edad Moderna.** Valência: Editorial Pre-textos, 2008.
- BLUMENBERG, Hans. **La risa de la muchacha tracia: una protohistoria de la teoria.** Valencia: Editorial Pre-textos, 2000.
- BLUMENBERG, Hans. **Naufrágio con espectador: paradigma de uma metáfora de la existência.** Madri: Machado, [20-?].*E-book*
- BLUMENBERG, Hans. **Paradigms for a metaphorology.** New York: Cornell University Press, 2010.
- BLUMENBERG, Hans. **The genesis of the Copernican World.** Cambridge: MIT Press, 1987.
- BLUMENBERG, Hans. **Teoria da não conceitualidade.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- BLUMENBERG, Hans. **Teoria del mundo de la vida.** Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013b.
- BLUMENBERG, Hans. **Trabajo sobre el mito.** Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 2003.

BONDÍA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, Jan/Fev/Mar/Abr, 2002 n° 19. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n19/n19a02.pdf>. Acesso em: 04 jan. 2020.

BRUNO, Giordano. **Sobre o infinito, o universo e os mundos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores).

BUBER, Martín. **¿Qué es el hombre?** México: Fondo de cultura económica, 1949. Disponível em: <http://bit.ly/2UznQXu>. Acesso em: 16 mai. 2019.

BULTMANN, Rudolf. **Jesus Cristo e Mitologia**. São Paulo: Novo século, 2000.

CANTÓN, César G. Blumenberg *versus* Heidegger: la Metaforología como destino del análisis existencial. **Anuario Filosófico**, Pamplona, Espanha, v. 38, n. 3, p. 725-746, 2005. Disponível em: <http://bit.ly/2SvxtDG>. Acesso em: 16 fev. 2019.

CANTÓN, César G. **La metaforología en Blumenberg como destino de la analítica existencial**. Tese de doutorado. Madri: Universidad Complutense de Madrid, 2004. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/39159616>. Acesso em: 09 de fev. 2019.

CARNAP, Rudolf. Superação da metafísica pela análise lógica da linguagem. **Cadernos de filosofia alemã**. São Paulo, v. 21 n°2, jul-dez 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/issue/view/9274>. Acesso em: 02 abr. 2019.

CASSIRER, Ernst. **Antropologia filosófica**, ensaio sobre o homem. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1977.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASSIRER, Ernst. **Linguagem e Mito**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

COMTE-SPONVILLE, André. **O espírito do ateísmo**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

CROCE, Benedetto. Porque não podemos não nos dizer cristãos. In: ZUCAL, Silvano. **Cristo na Filosofia Contemporânea**. Vol II: O século XX. São Paulo: Paulus, 2006.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Editora 34: São Paulo, 1992.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a Filosofia**. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

DESCARTES. René. **Discurso do método**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores)

DESCARTES. René. **Meditações**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores)

DILTHEY, Wilhelm. **Introducción a las ciencias del espíritu**. Mexico: Fondo de cultura económica, 1949.

DOTOLO, Carmelo. The hermeneutics of Christianity and Philosophical Responsibility. In: ZABALA, Santiago. **Weakening Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo**. London: McGill-Queen's University Press, 2007. p. 348- 368.

DOW, Sérgio Roncallo. El juego de la distancia: entre la Significatividad y la Recepción. un viaje por los Prometeos de Blumenberg. **Universitas philosophica**, Bogotá, Colombia, ano 25, 51 p.59-83,2008. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=409534415004>. Acesso em: 24 fev 2018.

DREHER, Luís Henrique. A Sedição do Secular na Religião: Uma Análise da Obra de Friedrich Gogarten. **Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v.2, n.I, p. 51-72, 1999.

ECO, Umberto; MARTINI, Carlo Maria. **Em que creem os que não creem?** Rio de Janeiro: Record, 2016. 18ª ed.

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Global, 2007.

FERREIRA, Vicente de Paula. **Cristianismo não religioso no pensamento de Gianni Vattimo**. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2015.

FERREIRA, Vicente de Paula. **Vulnerabilidade pós-moderna e cristianismo**. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2017.

FERRY, Luc. **A revolução do amor**, por uma espiritualidade laica. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

FERRY, Luc. **O homem-Deus, ou, O sentido da vida**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2012a.

FEUERBACH, Ludwing. **A essência do cristianismo**. Petrópolis,RJ: Vozes, 2007.

FEUERBACH, Ludwing. **Preleções sobre a essência da religião**. Campinas, SP: 1989.

FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. Hans Blumenberg: los márgenes de la hermenêutica. **Revista de filosofia**, Salamanca, v. 5, 2003, pp. 263-270. Disponível em: <http://revistas.usal.es/index.php/0213-3563/article/view/3781>. Acesso em: 16 fev. 2018.

FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOWLER, James. **Estágios da fé: a Psicologia do Desenvolvimento Humano e a Busca de Sentido**. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1992.

FRADE BLAS, Mario. **Hans Blumenberg y Carl Schmitt: secularización política y reocupación retórica**. Tese de doutorado. Madri: Universidade Carlos III, 2015.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GARCIA, Antônio Rivera. Blumenberg y el Debate sobre la secularización. **Eikasia Revista de Filosofia**, Oviedo, v. 45, p. 237-244, jul. 2012. Disponível em: <http://www.revistadefilosofia.org/45-14.pdf>. Acesso em: 04 de jun. 2018.

GARCIA, Antônio Rivera. La filosofía del mito de Hans Blumenberg: de la politización del mito al esteticismo moderno de la realidad. **Analecta malacitana**: Revista de la Sección de Filología de la Facultad de Filosofía y Letras, Málaga, vol. 27, Nº 1, 2004, págs. 31-64. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1017801>. Acesso em: 03 mar 2018.

GARCIA, Antônio Rivera. La secularización después de Blumenberg. **Res publica**, 11-12, 2003, p. 95-142. Disponível em: <https://revistas.um.es/respublica/article/view/59241/57061>. Acesso em 22 jun 2018.

GEHLEN, Arnold. **Antropologia filosófica**. Buenos Aires: Paidós, 1993

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.

GRONDIN, Jean. Vattimo's latinization of hermeneutics: why did a Gadamer resist postmodernism? In: ZABALA, Santiago. **Weakening Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo**. London: McGill-Queen's University Press, 2007. p. 203-216.

GUERRA, Luis Durán. Metáfora y mundo de la vida en Hans Blumenberg. **Revista de Filosofía**, Madri, vol. 35, núm. 2 (2010), p. 105-127. Disponível em: <http://bit.ly/372vEU4>. Acesso em: 25 maio 2019.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo; HUNTLEY, Lynn. **Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil**. São Paulo: Paz e Terra 2000.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HARVEY, David. **Condição Pós-Moderna**, uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. São Paulo: Loyola, 1992.

HEIDEGGER, Martin. A essência da linguagem. In: **A caminho da linguagem**. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e Conferências**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

HEIDEGGER, Martin. **Que é metafísica?** São Paulo: Abril Cultural, 1979a. (Coleção os pensadores).

HEIDEGGER, Martin. **Sobre a essência da verdade**. São Paulo: Abril Cultural, 1979b. (Coleção os pensadores).

HEIDEGGER, Martin. **Sobre o Humanismo**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1995.

HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da vida religiosa**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

HEIDEGGER, Martin. **Marcas do caminho**. Petrópolis: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Universidade São Francisco, 2005. (volumes 1 e 2).

HUME, David. **Investigação acerca do entendimento humano**. São Paulo: Nova Cultural, 1992.

HUSSERL, Edmund. Fenomenologia e antropologia. **Rev. Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 31, n. 53, p. 639-667, maio/ago. 2019. Disponível em: <http://bit.ly/31B6lHE>. Acesso em 23 jan. 2019.

JASMIN, Marcelo Gantus. **Alexis de Tocqueville: a história como ciência da política**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

JONAS, Hans. **The Gnostic Religion**. Boston: Beacon press, 2005.

KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. Disponível em: <https://philarchive.org/archive/AVEDDS>. Acesso em: 30 maio 2019.

KOSELLECK, Reinhart. Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización. *In*: KOSELLECK, Reinhart, **Aceleración, prognosis y secularización**, Valencia, Espanha: Pre-Textos, 2003.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

KÜNG, Hans. **El cristianismo, esencia e historia**. Madri: Trotta, 2006.

LIBÂNIO, João Batista. **Fé**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

LÖWITH, Karl. **O sentido da história**. São Paulo: Edições 70, 1991.

LÖWITH, Karl. **Heidegger, pensador de um tempo indigente**: Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MARÍN-CASANOVA, José A. Un sentir metafórico comun: Vico y Blumenberg. **Cuadernos sobre Vico**, Sevilla, nº 09 y 10. p. 109-133. 1998. Disponível em: <http://bit.ly/3880ZWB>. Acesso em: 30 set. 2019.

MARQUARD, Odo. **Filosofia de la compensación**. Barcelona: Paidós, 2001.

MARRAMAO, Giacomo. **Cielo y tierra**: genealogía de la secularización. Barcelona; Buenos Aires, México: Paidós, 1998.

MONTENEGRO, João Alfredo. **O cristianismo no pensamento de Gianni Vattimo**. Fortaleza: Expressão gráfica e editora, 2012.

MUL, Jos. **Plessner's Philosophical Anthropology Perspectives and Prospects**. Amsterdam: Amsterdam University Press B.V., 2014.

NETO, João Evangelista Tude de Melo. O eterno retorno do mesmo e a subversão da noção de fatalismo. **Discurso**, São Paulo, v. 48, n. 2 (2018), p. 121–133. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/150913>. Acesso em: 16 set. 2019.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. São Paulo: La Fonte, 2017a

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Oliveira. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim Falava Zaratustra**. 2002. Disponível em: <[www.ebooksbrasil.org/adobeebook/zara.pdf](http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/zara.pdf)>. Acesso em: 15 maio 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. **Da Utilidade e do Inconveniente da história para a vida**. São Paulo: Lafonte, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich. Fado e História. In: **Genealogia da Moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos póstumos**. Madri: Tecnos, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Crepúsculo dos ídolos**. Curitiba: Hemus, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **O anticristo**. São Paulo: Lafonte, 2017b.

NIETZSCHE, Friedrich. **Vontade de potência**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017c. (Vozes de Bolso).

OÑATE, Teresa. The Rights of God in Hermeneutical Postmodernity. In: ZABALA, Santiago. **Weakening Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo**. London: McGill-Queen's University Press, 2007. p. 369 – 386.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores).

PECORARO, Rossano. **Nilismo e (pós) modernidade: introdução ao 'pensamento fraco' de Gianni Vattimo**. Rio de Janeiro: Ed. PUC- Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

PIEPER, Frederico. **A vocação nilista da hermenêutica: Gianni Vattimo e religião**. Tese de doutorado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2007.

PIEPER, Frederico. **Mito e Hermenêutica: O desafio de Rudolf Bultmann**. São Paulo: Fonte editorial, 2016.

PIEPER, Frederico. **Ontologia, teologia e metafísica no projeto transcendental de Martin Heidegger**. Tese de doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2013. Disponível em: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-21102014-185834/publico/2013\\_FredericoPieperPires\\_VOrig.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-21102014-185834/publico/2013_FredericoPieperPires_VOrig.pdf). Acesso em 01 set 2019.

PIEPER, Frederico. O ‘retorno’ da religião e secularização na pós-modernidade *in*: **Religião: olhares**. Curitiba: CRV, 2016.

RAHNER, Karl. **O dogma repensado**. Paulinas: São Paulo, 1970.

RAMOS, André Carneiro. “Inutilmente parecemos grandes”, ou à deriva – nota sobre a metáfora do naufrágio, de Hans Blumenberg. **Crítica Cultural** (Critic), Palhoça, SC, v. 6, n. 1, p. 115-128, jan./jun. 2011. Disponível em: <http://bit.ly/38joSLj>. Acesso em: 08 fev. 2019.

ROCHA, Alessandro Rodrigues. **Filosofia, religião e pós-modernidade**: uma abordagem a partir de Gianni Vattimo. São Paulo: Ideias e letras, 2013.

ROS VELASCO, Josefa. Metaforología y antropología en Hans Blumenberg. **Azafea**. Revista de filosofía, Salamanca, 14, 2012, p. 207-23. Disponível em: <http://revistas.usal.es/index.php/0213-3563/article/viewFile/11687/12100>. Acesso em: 28 fev. 2018.

ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SARTRE, Jean Paul. **O existencialismo é um humanismo**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. Os pensadores.

SCHMITT, Carl. **A crise da democracia parlamentar**. São Paulo: Scritta, 1996.

TATIÁN, Diego. Lectura y naufrágio: Apuntes sobre Hans Blumenberg. **Revista de Filosofía**, Córdoba, Año XII, v.17, p. 83- 92, 2002. Disponível em: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2299/1236>. Acesso em: 20 mar. 2018.

TORREGROZA, Enver. El espectador del naufrágio antropológicamente considerado. **Pensamiento**, vol. 70 (2014), núm. 264, p. 537-550. Disponível em: <http://bit.ly/2w0Mfef>. Acesso em: 20 out 2019.

VATTIMO, Gianni. **Acreditar em acreditar**. Lisboa: Relógio D’água, 1998.

VATTIMO, Gianni. **El Pensamiento débil**. Editora Teorema: Madrid, 2000. 4ª ed.

VATTIMO, Gianni. **Adeus à verdade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

VATTIMO, Gianni. **A sociedade transparente**. Lisboa: Relógio d’Água, 1992.

VATTIMO, Gianni. **A tentação do Realismo**. Rio de Janeiro: Lacerda, 2001.

VATTIMO, Gianni. **As aventuras da diferença: o que significa pensar depois de Nietzsche**



e Heidegger. Lisboa: Edições 70, 1988.

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

VATTIMO, Gianni. Diálogo com Nietzsche: Ensaios 1961-2000. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

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

VATTIMO, Gianni. Introdução a Heidegger. Lisboa: Edições 70, 1989.

VATTIMO, Gianni. Igrejas sem religião, religião sem igrejas? Interações, v. 5, n. 7, p. 165-172. jan./jun. 2010b. Disponível em: <http://bit.ly/3bmLgF9>. Acesso em: 19 fev. 2017.

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

VATTIMO, Gianni. O sujeito e a máscara. Petrópolis: Vozes, 2017.

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

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

VATTIMO, Gianni; GIRARD, René. Cristianismo e Relativismo, Verdade ou fé frágil? Aparecida, SP: Editora Santuário, 2010.

VATTIMO, Gianni; PATERLINI, Piergiorgio. Não ser Deus: uma autobiografia a quatro mãos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

VATTIMO, Gianni; RORTY, R. O Futuro da Religião: solidariedade, caridade e ironia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

VOLPI, Franco. **O niilismo**. São Paulo: Loyola, 1999.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Gramática filosófica**. Loyola: São Paulo, 2003.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Os pensadores, 1979.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico philosophicus**. São Paulo: Companhia editora nacional; Editora da Universidade de São Paulo, 1968.

ZABALA, Santiago.(org) **Weakening Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo**. London: McGill-Queen's University Press, 2007.

ZUCAL, Silvano. (org) **Cristo na Filosofia Contemporânea**. Vol II: O século XX. São Paulo: Paulus, 2006.