

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Felipe de Queiroz Souto

ONTOLOGIA ANÁRQUICA:
HERMENÊUTICA, RELIGIÃO E POLÍTICA EM GIANNI VATTIMO



Juiz de Fora/MG

2025

Felipe de Queiroz Souto

ONTOLOGIA ANÁRQUICA:

HERMENÊUTICA, RELIGIÃO E POLÍTICA EM GIANNI VATTIMO

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

Orientador: Prof. Dr. Frederico Pieper Pires



Juiz de Fora/MG

2025

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

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

de Queiroz Souto, Felipe.

ONTOLOGIA ANÁRQUICA : HERMENÊUTICA, RELIGIÃO E POLÍTICA EM GIANNI VATTIMO / Felipe de Queiroz Souto. -- 2025. 275 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, 2025.

1. Ontologia. 2. Hermenêutica. 3. Anarquia. 4. Religião. 5. Política. I. Pieper Pires, Frederico, orient. II. Título.

Felipe de Queiroz Souto

**ONTOLOGIA ANÁRQUICA: HERMENÊUTICA, RELIGIÃO E POLÍTICA EM GIANNI
VATTIMO**

Tese apresentada ao
Programa de Pós-
graduação em
Ciência da Religião
da Universidade
Federal de Juiz de
Fora como requisito
parcial à obtenção do
título de Doutor em
Ciência da Religião.
Área de
concentração:
Filosofia da Religião.

Aprovada em 24 de Março de 2025.

BANCA EXAMINADORA

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

Prof. Dr. Edson Fernando de Almeida
Universidade Federal de Juiz de Fora

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

Prof. Dr. Luis Uribe Miranda
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Juiz de Fora, 28/02/2025.



Documento assinado eletronicamente por **Frederico Pieper Pires, Professor(a)**, em 24/03/2025, às 18:32, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luis Hernán Uribe Miranda, Usuário Externo**, em 25/03/2025, às 16:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Jonas Roos, Professor(a)**, em 25/03/2025, às 17:37, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Edson Fernando de Almeida, Professor(a)**, em 25/03/2025, às 17:51, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Paulo Sérgio Lopes Gonçalves, Usuário Externo**, em 27/03/2025, às 18:30, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **2273247** e o código CRC **4D1F19DB**.

AGRADECIMENTOS

“Viver é um rasgar-se e remendar-se”
Guimarães Rosa

A famosa frase de Guimarães Rosa que está na epígrafe destes agradecimentos sempre me perturbou. Não sei explicar ao certo o porquê, mas Rosa parece guardar uma sabedoria escondida em seu dito, a vida se rasga e se remenda o tempo todo, ela é sempre nova, sempre cheia de outras possibilidades que tornam velhas aquelas do passado. Novos remendos fazem a vida ser diferente. Talvez, isso também significa aquilo que Heráclito quis dizer com entrar duas vezes no mesmo rio, nem o rio nem o ser humano são os mesmos no segundo encontro, eles já foram rasgados e remendados. Cada encontro, cada pessoa, cada momento rasgou minha vida e me remendou de uma forma nova para que eu pudesse construir essa tese. Escrever uma tese é também rasgar e remendar ideias, conceitos e pessoas. Tenho a alegria de citar nominalmente aqueles e aquelas que fizeram parte desses rasgos e remendos nos últimos quatro anos:

Agradeço à *Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior* (CAPES) pelo financiamento da pesquisa no Brasil e no exterior com a bolsa de doutorado sanduíche.

Agradeço ao *Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião* (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) que me acolheu e me deu todas as melhores condições de pesquisa e trabalho acadêmico, pelo qual pude ser coordenador do *Congresso Nacional de Ciência da Religião* (CONACIR), atuar em estágio docência, ser editor-auxiliar da Revista *Numen* e diagramador da Revista *Sacrilegens*. Todas essas experiências rasgaram e remendaram minha melhor forma de pesquisador.

Agradeço ao Grupo de Pesquisa *Estudos em Teoria da Religião* (ETER) do PPCIR por ter me acolhido de forma tão solícita e interessada e pelos diálogos que tive com tantos colegas que contribuíram para o desenvolvimento desta tese.

Agradeço ao *Centro UPF para la filosofía y los archivos de Gianni Vattimo* e ao *Departament d’Humanitats* da Universitat Pompeu Fabra (UPF) de Barcelona pela acolhida e suporte durante os dez meses de estágio de doutorado sanduíche.

Agradeço ao Prof. Dr. Frederico Pieper Pires por sua gentil e atenciosa leitura e dedicação sob meu trabalho doutoral. Ter um bom orientador durante a escrita de uma tese é fundamental e eu tive essa alegria. Esse trabalho não seria possível sem as indicações e as lapidações que o Prof. Frederico sugeriu durante a confecção da tese.

Agradeço ao Prof. Dr. Santiago Zabala pela sua recepção nos *Arquivos Gianni Vattimo* e pelas suas valiosas contribuições à tese em nossos diálogos.

Agradeço ao Prof. Dr. Renato Kirchner por sua amizade e companheirismo que ultrapassam as barreiras acadêmicas desde minha graduação em Filosofia na PUC-Campinas.

Agradeço aos professores da banca,

Prof. Dr. Luis Miranda Uribe pela acolhida no GEPFIT (UFMA), apoio em minha pesquisa e por ter acompanhado meu trabalho desde a banca de qualificação;

Prof. Dr. Pe. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves por ter me apresentado a obra de Gianni Vattimo pela primeira vez e por ter sido incentivador de toda minha trajetória acadêmica;

Prof. Dr. Edson Fernando de Almeida que me acolheu na Revista *Numen*, confiou em meu trabalho e se tornou meu amigo;

Prof. Dr. Jonas Roos, pelos valiosos comentários na banca de qualificação que contribuíram para a escrita desta tese.

Agradeço ao amigo que está comigo desde a graduação, Presley Henrique Martins. Nós atuamos juntos no Centro Acadêmico da Filosofia na PUC-Campinas entre 2017-2018, entramos no mestrado em Ciências da Religião também na PUC-Campinas e no doutorado em Ciência da Religião na UFJF juntos. Lembro-me bem do processo seletivo da UFJF no final de 2020, ambos terminando suas dissertações em meio à pandemia e se preparando para as etapas de avaliação; semanalmente nos reuníamos com um novo artigo da bibliografia do processo seletivo para discutirmos. Essa parceria foi indispensável para meu sucesso até aqui.

Agradeço aos amigos que Juiz de Fora me presenteou: Rondinele, Larissa, Giovanna, Danilo, André e Jungley. Obrigado por compartilharem comigo essa caminhada acadêmica!

Também agradeço aos amigos que Barcelona me presenteou: Sarah, Lorraine, Eny, Fercho, Thayssa, Cássio, Sergi, Mahza, Chiara, Liliam e Javier.

Agradeço à minha família,

À minha mãe, Maria Odete, que desde o meu nascimento me rasga e me remenda com seus ensinamentos e seu amor. Sempre se dedicou com atenção à nossa família, como costureira de profissão aprendeu a rasgar e remendar tudo, além de tecidos. Como trabalhadora que foi durante toda sua vida, pôde criar condições para mim e meus irmãos alçarmos voos mais altos. Ela é a motivadora dos fracos e a certeza de que também podemos ser ouvidos. Com esta tese, o filho de uma costureira com um contramestre, torna-se doutor (ainda que fraco).

Ao meu pai Isaías José (*in memoriam*) que não pôde ver aonde cheguei;

Ao meu irmão, Régis, e à minha irmã, Flavia, por toda a confiança, carinho e amor.

Agradeço à Sarah Eppler, minha noiva, aquela que rasgou e remendou meu coração com seu amor e desde 2017 está comigo, ouvindo minhas histórias mais bizarras, compartilhando os melhores momentos, aguentando meus dias mais insuportáveis e sendo suporte em todo o tempo de escrita desta tese. Ela sempre confiou em mim. Apesar de termos tido momentos distantes quando fui morar em Juiz de Fora e em Barcelona, a força do amor que nos invadia sempre deixou as coisas mais fáceis. Prometo que após a defesa, eu penso no casamento.

A Gianni Vattimo por toda sua contribuição à filosofia dos séculos XX e XXI.

À minha mãe, Odete.

“Onde não há deuses, governam os fantasmas”

Novalis

SOUTO, Felipe de Queiroz. *Ontologia anárquica: hermenêutica, religião e política em Gianni Vattimo*. 2025. 275f. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Ciência da Religião, Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião. Juiz de Fora/MG, 2025.

RESUMO

Em *Ecce Comu* (2007), Gianni Vattimo (1936-2023) afirma que seu pensamento é formado pela tríade *religioso-filosófico-político*. Partindo desta divisão, essa tese é uma investigação do conceito de anarquia nos três momentos da filosofia do autor. Vattimo dedicou sua vida à hermenêutica filosófica desenvolvida nos termos do *pensiero debole*. O pensamento enfraquecido proposto por Vattimo é uma derivação da filosofia heideggeriana que parte do problema do ser para construir uma crítica à metafísica (a ontoteologia). A hermenêutica enfraquecida de Vattimo não se preocupa em definir objetivamente o que é o ser, mas quer apreendê-lo em seu acontecimento-apropriativo (*Ereignis*) que ocorre na finitude humana rememorando (*Andenken*) sua herança/tradição (*Überlieferung*). Assim, o ser *se dá* (*es gibt*) na historicidade do *Dasein*. Essa compreensão do ser que advém com a hermenêutica de cunho heideggeriano corresponde também ao abandono da metafísica, ou melhor, à superação da ontoteologia. Vattimo designa essa superação com o conceito de *Verwindung*, uma distorção no interior da metafísica para tentar o salto para fora dela. A questão do ser na metafísica ficará evidente na tese com o problema do fundamento, a ἀρχή (*arché*) grega que designa começo e comando. O ser da metafísica é aquele que começa e comanda a realidade que está adequada à verdade metafísica. A saída deste paradigma é uma saída anárquica que buscará compreender o ser na finitude do *Dasein*, deste modo, o *ser se dirá de muitas maneiras*, isto é, não será apreendido como um ente objetivo (o erro do esquecimento da diferença ontológica), mas na pluralidade dos acontecimentos-apropriativos relativos à historicidade do *Dasein* e da comunidade à qual corresponde. Neste sentido, através da leitura que Vattimo faz da obra de Reiner Schürmann (1941-1993) sobre Martin Heidegger (1889-1976), definiremos a anarquia como ausência de um ente objetivo sobre o qual o ser se funda, a ausência de fundamento e a ausência de regra, mas ao mesmo tempo, ela também se refere à pluralidade de formas de fundação do ser na liberdade do *Dasein*, a pluralidade de fundamentos e de regras. Para delimitarmos o conceito de anarquia fora da compreensão de começo e comando que ἀρχή contém, emprestamos os conceitos de *Anfang* e *Ursprung* de Schürmann para designarmos o início de uma nova época. Tomaremos esta definição de anarquia ontológica para investigarmos a religião e a política, áreas que se relacionam diretamente na filosofia de Vattimo. A anarquia na religião cristã nos ajuda a ver o limite do conceito de secularização que o autor propõe em suas obras, bem como a avançar para uma proposta de um cristianismo não religioso e conflitivo que os conceitos de *kénosis* e *caritas* corroboram. A anarquia na política nos ajuda a ver que o político é um campo aberto e em constante disputa entre os conflitos de interpretação que ocorrem na luta pela hegemonia do discurso. Essa anarquia política se revela na democracia, o ambiente no qual o comunismo hermenêutico pode ser construído como conflito de interpretações entre os fracos e os poderosos. A ideia de conflito atravessa a hermenêutica, a religião e a política e, por isso, ela será vista como um elemento constitutivo da anarquia. A anarquia é a vigência do conflito. Deste modo, tanto a religião quanto a política são espaços abertos à pluralidade de novas emergências do ser, isto é, de novas formas de compreensão do mundo. Aqui, religião e política se conectam na medida em que buscam a emancipação dos fracos e a instalação de um novo horizonte. A emergência deste novo horizonte é a inauguração de uma nova época do ser, isto é, a emergência de uma nova *Ursprung*. Uma nova época só tem seu início com a interpretação dos fracos e de seu direito a interpretar, afinal, o *pensiero debole è pensiero dei deboli*.

Palavras-chave: Ontologia; Anarquia; Ser; Hermenêutica; Religião; Política.

SOUTO, Felipe de Queiroz. *Ontología anárquica: hermenéutica, religión y política en Gianni Vattimo*. 2025. 275f. Tesis (Doctorado). Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Ciência da Religião, Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião. Juiz de Fora/MG, 2025.

RESUMEN

En *Ecce Comu* (2007), Gianni Vattimo (1936-2023) dice que su pensamiento es formado por el eje *religioso-filosófico-político*. Desde esta división, esta tesis es una investigación del concepto de anarquía en los tres momentos de la filosofía del autor. Vattimo ha dedicado su vida a la hermenéutica filosófica desarrollada bajo el término del *pensiero debole*. El pensamiento débil propuesto por Vattimo es una derivación de la filosofía heideggeriana que parte del problema del ser para construir una crítica a la metafísica (la ontología). La hermenéutica débil de Vattimo se preocupa en definir objetivamente lo que es el ser, pero quiero aprehenderlo en su acaecimiento-apropiación (*Ereignis*) que ocurre en la finitud humana rememorando (*Andenken*) su herencia/tradición (*Überlieferung*). Así, el ser *se da* (*es gibt*) en la historicidad del *Dasein*. Esa comprensión del ser que adviene con la hermenéutica de inspiración heideggeriana corresponde también al dar la espalda a la metafísica o, mejor dicho, a la superación de la ontoteología. Vattimo designa esa superación con el concepto de *Verwindung*, una distorsión dentro de la metafísica para intentar el salto para fuera de ella. La cuestión del ser en la metafísica quedará evidente en la tesis con el problema del fundamento, la ἀρχή (*arché*) griega que designa comienzo y comando. El ser de la metafísica es lo que empieza y comanda la realidad que está adecuada a la verdad metafísica. La salida de este paradigma es una salida anárquica que buscará comprender el ser en la finitud del *Dasein*, así, el *ser se dirá de muchas maneras*, es decir, no será aprehendido como un ente objetivo (el error del olvido de la diferencia ontológica), sino en la pluralidad de los acaecimientos-apropiaciones relativos a la historicidad del *Dasein* y de la comunidad a la cual corresponde. En este sentido, tras la lectura que Vattimo hace de la obra de Reiner Schürmann (1941-1993) sobre Martin Heidegger (1889-1976), definiremos la anarquía como ausencia de un ente objetivo sobre lo cual el ser se funda, la ausencia del fundamento y la ausencia de la regla, pero al mismo tiempo, ella también se refiere a la pluralidad de las formas de fundación del ser en la libertad del *Dasein*, la pluralidad de los fundamentos y de las reglas. Para delimitar el concepto de anarquía fuera de la comprensión de comienzo y comando que la ἀρχή contiene, recurrimos a los conceptos de *Anfang* y *Ursprung* de Schürmann para designar el inicio de una nueva época. Tomaremos esta definición de anarquía ontológica para investigar la religión y la política, área que se relacionan directamente en la filosofía de Vattimo. La anarquía en la religión cristiana nos ayuda a ver el límite del concepto de secularización que el autor propone en sus obras y a avanzar para una propuesta de un cristianismo no religioso y conflictivo que los conceptos de *kénosis* y *caritas* corroboran. La anarquía en la política nos ayuda a ver que lo político es un campo abierto y en constante disputa entre los conflictos de interpretación que pasan en la lucha por la hegemonía del discurso. Esa anarquía política se revela en la democracia, el ambiente en que el comunismo hermenéutico puede ser construido como conflicto de interpretaciones entre los débiles y los poderosos. La idea de conflicto atraviesa la hermenéutica, la religión y la política y, por eso, ella será vista como un elemento constitutivo de la anarquía. La anarquía es la vigencia del conflicto. De esta manera, tanto la religión cuanto la política son espacios abiertos a la pluralidad de nuevas emergencias del ser, es decir, de nuevas formas de la comprensión del mundo. Religión y política se conectan en la medida que buscan la emancipación de los débiles y la instalación de un nuevo horizonte. La emergencia de este nuevo horizonte es la inauguración de una nueva época del ser, es decir, la emergencia de una nueva *Ursprung*. Una nueva época solo tiene su inicio con la interpretación de los débiles y de su derecho a interpretar, ya que el *pensiero debole è pensiero dei deboli*.

Palabras-clave: Ontología; Anarquía; Ser; Hermenéutica; Religión; Política.

SOUTO, Felipe de Queiroz. *Anarchic ontology: hermeneutics, religion and politics in Gianni Vattimo*. 2025. 275f. Thesis (PhD). Federal University of Juiz de Fora, Institute of Humans Sciences, Department of Religious Studies, Graduate Program in Religious Studies. Juiz de Fora/MG, 2025

ABSTRACT

In *Ecce Comu* (2007), Gianni Vattimo (1936-2023) asserts that his thought is shaped by the triad of *religion-philosophy-politics*. Building on this division, this thesis investigates the concept of anarchy across the three phases of the author's philosophy. Vattimo dedicated his life to philosophical hermeneutics developed within the framework of *pensiero debole*. The weak thought proposed by Vattimo is a derivation of Heideggerian philosophy that starts from the problem of being to construct a critique of metaphysics (ontotheology). Vattimo's weakened hermeneutics does not aim to objectively define what being is but seeks to grasp it in its appropriative event (*Ereignis*), which occurs within human finitude by remembering (*Andenken*) its heritage/tradition (*Überlieferung*). Thus, being is given (*es gibt*) in the historicity of *Dasein*. This understanding of being, emerging from Heideggerian hermeneutics, also corresponds to the abandonment of metaphysics, or rather, the overcoming of ontotheology. Vattimo designates this overcoming with the concept of *Verwindung*, a distortion within metaphysics that attempts to leap beyond it. The question of being in metaphysics will become evident in the thesis through the problem of the foundation, the Greek ἀρχή (*arché*), which signifies both beginning and command. The being of metaphysics is that which begins and commands reality, aligning it with metaphysical truth. The exit from this paradigm is an anarchic exit that seeks to understand being within the finitude of *Dasein*. In this way, being will be expressed in many ways, that is, it will not be grasped as an objective entity (the error of forgetting the ontological difference) but in the plurality of appropriative events relative to the historicity of *Dasein* and the community to which it corresponds. In this sense, through Vattimo's reading of Reiner Schürmann's (1941-1993) work on Martin Heidegger (1889-1976), we will define anarchy as the absence of an objective entity upon which being is founded, the absence of a foundation, and the absence of a rule. At the same time, it also refers to the plurality of forms of the foundation of being in the freedom of *Dasein*, the plurality of foundations and rules. To delimit the concept of anarchy outside the understanding of beginning and command contained in ἀρχή, we borrow Schürmann's concepts of *Anfang* and *Ursprung* to designate the beginning of a new epoch. We will take this definition of ontological anarchy to investigate religion and politics, areas that are directly related in Vattimo's philosophy. Anarchy in the Christian religion helps us see the limits of the concept of secularization that the author proposes in his works, as well as to advance toward a proposal of a non-religious and conflictive Christianity, which the concepts of *kénosis* and *caritas* corroborate. Anarchy in politics helps us see that the political is an open field in constant dispute among conflicts of interpretation that occur in the struggle for the hegemony of discourse. This political anarchy is revealed in democracy, the environment in which hermeneutic communism can be constructed as a conflict of interpretations between the weak and the powerful. The idea of conflict permeates hermeneutics, religion, and politics, and for this reason, it will be seen as a constitutive element of anarchy. Anarchy is the prevalence of conflict. In this way, both religion and politics are open spaces for the plurality of new emergences of being, that is, new forms of understanding the world. Here, religion and politics connect insofar as they seek the emancipation of the weak and the establishment of a new horizon. The emergence of this new horizon is the inauguration of a new epoch of being, that is, the emergence of a new *Ursprung*. A new epoch only begins with the interpretation of the weak and their right to interpret, after all, *pensiero debole è pensiero dei deboli*.

Keywords: Ontology; Anarchy; Hermeneutics; Religion; Politics.

SOBRE CITAÇÕES E NOTAS NUMA TESE BILINGUE

Devo orientar o leitor e a leitora sobre alguns detalhes a respeito da padronização das citações nos dois idiomas desta tese. Primeiro, como utilizo frequentemente os textos de Gianni Vattimo nos dois idiomas que a tese está escrita, além dos originais em italiano, referenciar as obras por meio do expediente de abreviações pode ser uma tarefa confusa. Por isso, optei por dividir a *Lista de abbreviaturas* nos quatro idiomas em que os textos de Vattimo foram consultados, a saber, italiano, português, espanhol e inglês. Segundo, para as citações, utilizo sempre na primeira referência a obra que consultei para extrair a referida citação, quando há uma republicação desta obra em italiano em um dos dois volumes da *Opere complete*, a saber, *I. Ermeneutica* e *Scritti filosofici e politici*, então eu adiciono após ponto-vírgula a referência deste original. Em casos excepcionais, posso usar ainda de um terceiro expediente de referência para incluir outra possível versão de algum texto. Terceiro, quando o texto não tiver tradução para a língua na qual a seção está escrita, então a tradução presente será de nossa autoria e isso ficará evidente com a citação do original em nota de rodapé, esse caso valerá para todas as obras citadas, não apenas as de Gianni Vattimo.

LISTA DE ABREVIATURAS

Obras em italiano

- D: *Dio: la possibilità buona* (Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, 2009)
- EC: *Ecce comu* (Roma: Fazi, 2007b)
- ED: *Essere e dintorni* (Milano: La nave di Teseo, 2018b)
- M: *Magnificat* (Torino: Vivaldi Editori, 2011)
- OPI: *Opere complete – tomo 1. Ermeneutica* (Roma: Maltemi, 2007d)
- OPVI: *Opere complete – volume introduttivo* (Roma: Maltemi, 2007c)
- PD: *Il pensiero debole* (Milano: Feltrinelli, 1983)
- RF: *Ragione filosofica e fede debole* (Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, 2008)
- SFP: *Scritti filosofici e politici* (Milano: La nave di Teseo, 2020)
- VA: *La vita dell'altro. Bioetica senza metafisica* (Lungro di Cosenza: Marco editore, 2006)

Obras em português

- TR: *A tentação do realismo* (Rio de Janeiro: Lacerda; Istituto Italiano di Cultura, 2001)
- ST: *A sociedade transparente* (Lisboa: Relógio d'Água, 1992)
- AD: *As aventuras da diferença* (Lisboa: Edições 70, 1988)
- AV: *Adeus à verdade* (Petrópolis: Vozes, 2016)
- CC: *Crer que se crê* (Petrópolis: Vozes, 2018a)
- CR: *Cristianismo e relativismo* (Aparecida: Editora Santuário, 2010)
- DR: *Da realidade* (Petrópolis: Vozes, 2019)
- DC: *Depois da Cristandade* (Rio de Janeiro: Record, 2004a)
- DN: *Diálogo com Nietzsche* (São Paulo: Martins Fontes, 2010)
- IH: *Introdução a Heidegger* (Lisboa: Edições 70, 1989)
- IN: *Introdução a Nietzsche* (Lisboa: Editorial Presença, 1990)
- NSD: *Não ser Deus* (Petrópolis: Vozes, 2018)
- FdM: *O Fim da Modernidade* (São Paulo: Martins Fontes, 1996)
- FdR: *O futuro da religião* (Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2006)
- SM: *O sujeito e a máscara* (Petrópolis: Vozes, 2017)

VV: *O vestígio do vestígio* (A religião. São Paulo: Estação Liberdade, 2000)

PaI: *Para além da interpretação* (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999)

Obras em espanhol

CCe: *Creer que se cree* (Buenos Aires: Paidós, 2008)

CH: *Comunismo hermenéutico* (Barcelona: Herder, 2012)

DCe: *Después de la cristiandad* (Buenos Aires: Paidós, 2009)

DD: *Después de la muerte de Dios* (Barcelona: Paidós, 2007a)

ECe: *Ecce comu* (Paidós, 2009)

EI: *Ética de la interpretación* (Barcelona: Paidós, 1991)

MS: *Más allá del sujeto* (Madrid: Paidós, 1992)

SE: *El socialismo, o sea, Europa* (Barcelona: Bellaterra, 2011)

STe: *La sociedad transparente* (Barcelona: Paidós, 1990)

VRF: *Vocación y responsabilidad del filósofo* (Barcelona: Herder Editorial, 2012)

Obras em inglês

DZ: *Deconstructing Zionism* (New York/London: Bloomsbury Academic, 2014)

FR: *The future of religion* (New York: Columbia University Press, 2005)

HC: *Hermeneutic Communism* (New York: Columbia University Press, 2011)

NE: *Nihilism and Emancipation* (New York: Columbia University Press, 2004b)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO GERAL DA TESE

1. Apresentação	18
2. Entre máscaras e fábulas	18
3. Processo de construção da tese	28
4. Materiais e método	31
5. Contribuição da tese à área de Ciência da Religião e Teologia	32

PRIMEIRO CAPÍTULO

DO FUNDAMENTO À ANARQUIA

Introdução.....	34
1.1. Metafísica e fundamento: Gianni Vattimo entre Martin Heidegger e Reiner Schürmann.....	36
1.1.1. O significado de metafísica para Gianni Vattimo	37
1.1.1.1. Sobre o fundamento e o fundamentar.....	39
1.1.1.2. Aristóteles, Scotus e Leibniz: três modos de dizer o fundamento.....	46
1.1.1.3. Metafísica e objetividade.....	54
1.1.1. <i>Pensiero debole</i> : crítica e superação da metafísica.....	60
1.2. A vocação anárquico-niilista da hermenêutica.....	68
1.2.1. <i>Anfang</i> e <i>Ursprung</i>	69
1.2.2. O conceito de anarquia.....	75
1.2.3. Niilismo e fundamento.....	82
1.2.4. A hermenêutica como filosofia anárquico-niilista	88
Conclusão	94

SEGUNDO CAPÍTULO

LA ANARQUÍA DEL CRISTIANISMO: *KÉNOSIS* Y *CARITAS*

Introducción	96
2.1. Cristianismo, metafísica y violencia: rasgos anárquicos	98
2.1.1. Por un cristianismo del conflicto: universalismo y laicismo	99
2.1.2. Metafísica y violencia en el cristianismo.....	105
2.2. <i>Kénosis</i> : la potencia anárquica del cristianismo.....	113
2.2.1. El sentido de la <i>kénosis</i> para Vattimo	115

2.2.2. La anarquía: nihilismo, <i>kénosis</i> y secularización.....	122
2.2.3. La subjetividad/interioridad del cristiano	129
2.3. Caritas: conflicto y anarquía	136
2.3.1. El sentido de la <i>caritas</i> para Vattimo.....	137
2.3.2. <i>Caritas</i> : fundamento anárquico	146
2.3.3. Hermenéutica del conflicto	150
2.3.4. Anarco- <i>caritas</i> (o por qué la <i>caritas</i> es conflicto).....	161
Conclusión.....	166

TERCEIRO CAPÍTULO

A ANARQUIA DO POLÍTICO

Introdução.....	168
3.1. Hermenêutica, Política e Verdade.....	169
3.1.1. Política das descrições e violência metafísica	170
3.1.2. A política e o político: distinções conceituais.....	182
3.1.3. Antifundacionalismo político e pós-fundacionalismo político	186
3.1.4. Anarquia e Democracia: o projeto político da hermenêutica.....	191
3.2. O espectro comunista que ronda Gianni Vattimo	201
3.3. O sujeito político do <i>pensiero debole</i>	211
3.4. Comunismo: <i>kénosis</i>, <i>caritas</i> e anarquia.....	219
3.4.1. O caráter <i>kenótico</i> do comunismo hermenêutico.....	222
3.4.2. A <i>caritas</i> como elemento democrático	226
3.4.3. Democracia comunista anárquica	229
3.5. O futuro da religião ou a religião do futuro.....	233
Conclusão	242

CONSIDERAÇÕES FINAIS	244
-----------------------------------	------------

REFERÊNCIAS.....	249
Obras de Gianni Vattimo.....	249
1) Livros publicados.....	249
2) Materiais do <i>Arxiu Gianni Vattimo</i> (UPF).....	252
3) Outros textos de Vattimo	253
Comentadores da obra de Vattimo	253

Verbetes citados do <i>The Vattimo Dictionary</i>.....	256
Outras referências	257
Artigos de jornais e revistas.....	263
Produções publicadas durante o doutorado relacionadas à tese.....	263
 MEMÓRIA DA BANCA DE DEFESA DE DOUTORADO	 266

INTRODUÇÃO GERAL DA TESE

1. Apresentação

O objeto da tese é o conceito de anarquia a ser investigado na obra de Gianni Vattimo (1936-2023), sendo nosso objetivo central evidenciar a anarquia no itinerário religioso-filosófico-político; como declara Vattimo em *Ecce comu* (cf. 2007b, p. 93). Assim, temos: anarquia como cristianismo, anarquia como hermenêutica e anarquia como democracia. O final do nosso jogo com o conceito de anarquia será justamente conectar as três dimensões de anarquia na obra de Vattimo que poderá ser resumida na sua ideia de *catocomunismo* (cf. EC), mas isso ainda requer o desenvolvimento das outras etapas da tese doutoral. Com uma finalidade didática para a composição da nossa argumentação, vamos inverter o itinerário de Vattimo para começarmos pela etapa filosófica, a qual nos dará os elementos necessários da anarquia na hermenêutica e sedimentará as bases para pensarmos a etapa religiosa e política em outro momento. Assim, pelo itinerário descrito pelo próprio Vattimo, já temos a divisão dos capítulos da tese.

2. Entre máscaras e fábulas

Gianni Vattimo foi um filósofo italiano preocupado com as questões de seu tempo. Desde jovem ocupou-se com o pensamento filosófico e teve a oportunidade de ser guiado por Luigi Pareyson (1918-1991), de quem foi assistente e que o orientou em sua tese intitulada *Il concetto di fare in Aristotele* na Universidade de Turim, Itália. Vattimo dedicou seu pensamento à hermenêutica, além de Pareyson, teve Hans-Georg Gadamer (1900-2002) como supervisor em Heidelberg, Alemanha. Sua formação foi feita junto aos grandes intelectuais de seu tempo e sua forma de comunicar a filosofia na TV aberta o tornou conhecido em toda a Itália desde cedo. Comunicar a filosofia ao grande público pode ser uma forma de democratizar o conhecimento e de oferecer às pessoas as ferramentas necessárias para uma perspectiva crítica da realidade. Não sei se Vattimo tinha essa intenção, mas com certeza sua forma de se comunicar não poderia deixar de lado seu viés político.

O tema da política é o que levou Vattimo a se engajar nos movimentos da Ação Católica em seu país natal e o fez ler Emanuel Mounier (1905-1950) e Jacques Maritain (1882-1973). Sua atuação junto aos grupos de jovens católicos no norte da Itália era uma atuação política, mais do que espiritual. Depois de sua saída do cristianismo católico devido seus avanços no estudo da filosofia (sobretudo de Nietzsche), mas também devido sua homossexualidade e seu posicionamento político à esquerda, Vattimo se engajou na construção de uma filosofia da emancipação que é o *pensiero debole*. Mas também se engajou na política institucional, sendo eleito deputado do Parlamento Europeu em dois mandatos (1999-2004 e 2009-2014). Um pouco da sua atuação política na Itália pode ser vista na obra *Il socialismo, ossia, Europa*, um livro panfletário que comunica parte da sua campanha para as eleições europeias de 2004. O engajamento político de Vattimo é reflexo de seu cristianismo aprendido ainda jovem na Ação Católica. Na verdade, poderíamos nos perguntar em que medida a política e a religião se cruzam na vida de Vattimo e em sua obra. Estou convencido de que não podemos falar desses temas sem mostrar seus cruzamentos. Essa tese mostra que esse cruzamento não é tão simples. A religião está revestida com o político ao passo que ela assume um caráter emancipatório. Vattimo soube disso desde sua juventude. Ele comenta:

Comecei a estudar filosofia quando tinha dezoito anos. Era um dirigente da Ação Católica ao que interessava fazer política e religião. Fui o que em italiano se chama de “catocomunista”, isto é, um católico simpatizante da esquerda. Agora mesmo quando eu digo que sou comunista é porque sou cristão. Se não fosse cristão, não teria nenhuma razão para ser comunista. Não teria razão para me preocupar com o próximo, por exemplo. (SE, p. 223)¹.

Cristianismo e comunismo nunca foram esferas separadas do pensamento de Vattimo, ao contrário, sua filosofia tenta conjugar essas duas correntes, pois entende que ambas possuem a mesma motivação: a emancipação dos fracos. Isso se fará visível com a novidade que ele traz de uma nova Internacional: “a única Internacional Comunista possível hoje é a da Igreja Católica do Papa Francisco. É este, resumidamente, meu ‘comunismo hermenêutico’” (NSD, p. 26)². O que isso significa? Como conjugar esse comunismo com o cristianismo e a

¹ “Empecé a estudiar filosofía cuando tenía dieciocho años. Era un dirigente de la Acción Católica al que le interesaba hacer política y religión. He sido lo que en italiano se llama un «catocomunista», es decir, un católico con simpatías de izquierda. Ahora mismo cuando digo que soy comunista es porque soy cristiano. Si no fuera cristiano no tendría ninguna razón para ser comunista. No tendría razón para preocuparme por el prójimo, por ejemplo”.

² Não tenho a pretensão de avançar na biografia de Vattimo além do que está exposto aqui, para uma biografia do filósofo, o leitor pode consultar a obra *Não ser Deus* (2018) de Gianni Vattimo e Piergiorgio Paterlini. O pequeno livro *Magnificat* (2009) também pode mostrar ao leitor um pouco mais da juventude de Vattimo quando ele se aventurava como alpinista no norte da Itália. Ainda, recomendo a

hermenêutica? Em que medida esse comunismo é realizável? Essas perguntas podem nos orientar no desenvolvimento desta pesquisa.

O título desta tese de doutorado é *Ontologia anárquica: hermenêutica, religião e política em Gianni Vattimo*. O conceito de anarquia não está desenvolvido por Vattimo em seus textos, quando se refere a ele é lacônico e dá a Reiner Schürmann (1941-1993), padre e filósofo holandês, a autoridade sobre a definição do conceito. Por isso, Schürmann assume em nossa tese uma posição central quando tratarmos de anarquia, assim, sua obra estará no mesmo nível de importância à tese que a obra de Vattimo para a definição do conceito de anarquia. Embora ainda não se tenha o desenvolvimento de uma pesquisa sobre anarquia no pensamento de Vattimo, tal como estamos levando a cabo aqui, não é novidade trazer para filósofo o adjetivo de anárquico. Ele mesmo já deu condições para que isso seja feito a partir de textos como *Nihilism and Emancipation* (2004), *Ecce Comu* (2007) e *Comunismo hermenêutico* (2012). Também o *The Vattimo Dictionary* (2023) publicado pela Edinburgh University Press traz o verbete *Anarchy* como uma entrada de importância à obra do autor.

O verbete *Anarchy* elaborado por Alexander Moore aponta que “com Schürmann, Vattimo aceita que Heidegger marca o local em que os princípios metafísicos colapsam e o pensamento não pode mais garantir uma base inabalável para a ação” (Moore, 2023, p. 26-27)³. É importante considerar duas coisas a partir desta citação: a primeira é que ler Schürmann como um autor que Vattimo considera importante para trabalhar a anarquia é algo aceito pelos comentadores mais recentes do filósofo, a segunda coisa é que a leitura que Vattimo faz de Heidegger se assemelha à de Schürmann na medida em que ambos consideram o filósofo alemão como um ponto crucial para se pensar o fim da metafísica que assume os traços de *enfraquecimento* – com o *pensiero debole* de Vattimo – e de *anarquia* – com Schürmann –. Moore ainda elenca cinco formas em que o conceito de anarquia aparece na obra de Vattimo, a saber, 1) pós-modernidade; 2) hermenêutica; 3) cristianismo; 4) prática política pós-metafísica e 5) reação populista (cf. Moore, 2023, p. 26-28). De modo geral, esses cinco significados de anarquia estão presentes na tese, embora não sigamos especificamente a divisão que Moore propõe, já que em alguns momentos elas se justapõem. É o caso, por exemplo, de pós-modernidade e hermenêutica ou de hermenêutica e cristianismo ou de prática política pós-

“Introduction” de Simonetta Moro ao *The Vattimo Dictionary* (2023) e a “Introducción” de Santiago Zabala ao *Debilitando la filosofía* (2009).

³ “With Schürmann, Vattimo agrees that Heidegger marks the site at which metaphysical principles collapse and thinking can no longer secure unshakable foundations for action”.

metafísica e reação populista. Ainda assim, se pode ver esse enquadramento de uma forma mais direta na divisão dos capítulos. Enquanto o primeiro capítulo articula pós-modernidade e hermenêutica, o segundo capítulo ficará ao cargo de levar a cabo a anarquia presente no cristianismo, na medida em que este é lido por meio da hermenêutica niilista vattimiana e o terceiro capítulo fará o mesmo em sua leitura da política, na qual poderemos ver uma prática política pós-metafísica e, embora não tenhamos dado ênfase, há em alguma medida a reação populista.

Vattimo se propôs a pensar uma forma de transformar o mundo e estava certo de que essa transformação seria possibilitada por um outro modo de pensar, uma outra filosofia que não correspondesse aos predicados metafísicos, mas que surgisse desde a historicidade na qual o *Dasein* é lançado; como ensinado pela filosofia de Martin Heidegger (1889-1976). Assim, a hermenêutica de Vattimo também se confunde com um projeto de emancipação política. Suas obras filosóficas são todas atravessadas pela necessidade de se pensar o tempo presente para transformá-lo e o engajamento político é parte essencial deste processo. Uma hermenêutica capaz de pensar sobre seu próprio tempo e projetar um futuro que vise a emancipação das metanarrativas foi denominada por Vattimo com um termo emprestado de Michel Foucault (1926-1984): ontologia da atualidade. Tomando a expressão de Foucault com bastante liberdade, Vattimo define ontologia da atualidade entendendo ontologia em seu sentido heideggeriano, isto é, um pensamento do ser, e atualidade como aquilo que se refere à vida comum e cotidiana (cf. AV, p. 38), é a ontologia que nos permite “perguntar ‘o que se passa com o ser’ na nossa condição atual” (RF, p. 7)⁴. É preciso fazer uma ontologia que se refira à experiência cotidiana do ser, do ser que se manifesta em seu acontecimento-apropriativo (*Ereignis*) no “agora” ao qual está lançado o *Dasein*. Assim, a ontologia da atualidade de Vattimo não pode estar fora daquilo que já foi dito por Heidegger em *Ser e tempo*.

Hermenêutica e ontologia da atualidade são termos correlatos, já que hermenêutica corresponde à experiência da verdade delimitada sob um horizonte histórico aberto pelo *Dasein* e sobre o qual ele interpreta e constrói seu mundo. Neste sentido, a hermenêutica não é (ou não é mais/apenas) um método de análise de textos, tampouco uma teoria sobre a verdade e a validação dos discursos, mas uma forma de experimentar o ser. A hermenêutica é uma ontologia da atualidade, pois ela faz a experiência do ser que é experiência da verdade (cf. PI, p. 11-28; SFP; 1459-1470; Chiurazzi, 2010, p. 17; Chiurazzi, 2019). Assim, a ontologia da atualidade é

⁴ “domandarci ‘che cosa ne è dell’essere’ nella nostra condizione presente”.

ontologia da verdade e sobre a verdade na qual nos movemos e que compartilhamos. No entanto, é preciso dizer (e vamos evidenciar isso na tese) que a verdade na qual estamos inseridos não se refere à verdade da adequação, da lógica, da *ratio* que Vattimo chama de *veritas*, mas à verdade como uma experiência coletiva que se traduz no termo cristão da *caritas*: a experiência compartilhada da verdade.

A ontologia da atualidade, a hermenêutica filosófica ou mesmo o *pensiero debole* se orienta pela abertura à verdade na qual o *Dasein* está lançado. Essa orientação revela que a interpretação é um traço constitutivo da condição humana. Enquanto um pensamento orientado à abertura, a hermenêutica funda-se na liberdade do ser humano e não sobre uma estrutura metafísica. A hermenêutica é o resultado pós-moderno do fim da metafísica. Neste cenário, Vattimo colabora com uma leitura que põe Friedrich Nietzsche (1844-1900) e Martin Heidegger em profundo diálogo e evidencia que a abertura sobre a qual a hermenêutica fala sempre é uma fábula ou, até mesmo, um mascaramento. As figuras de máscara e fábula são oriundas do pensamento de Nietzsche e bastante presentes nas obras de Vattimo. Ambos os conceitos podem ser entendidos como uma abertura possível sobre a qual a interpretação se orienta. A máscara parte das obras do jovem Nietzsche e Vattimo a lê como o fio condutor de todo o pensamento do autor (cf. SM, p. 15-22; SFP, p. 405-409), já que denota o problema metafísico entre ser e aparência presente ainda na Antiguidade Grega e está ligada à noção nietzscheana de decadência. De acordo com Vattimo, Nietzsche ainda considera a possibilidade de uma conciliação entre ser e aparência com o conceito de máscara, quer dizer, há a possibilidade de uma máscara não decadente. Vattimo explica: “a máscara decadente é o disfarce do homem fraco da civilização historicista, e em geral toda máscara nascida da insegurança e do medo; enquanto a máscara não decadente seria aquela que nasce da superabundância e da livre força plástica do dionisiaco” (SM, p. 41; SFP, p. 423). O “homem fraco da civilização historicista” nada tem a ver com o conceito vattimiano de fraco. A posição do autor é bem mais nietzschiana, já que mostra a “máscara” atravessada pelo niilismo e pela doença histórica do ser humano moderno que necessita eleger máscaras para ver a realidade, tais máscaras foram construídas sobre o edifício trágico da tradição ocidental. Mas uma máscara não decadente é aquela que “sabe que é uma máscara”, isto é, que é utilizada como uma orientação para a interpretação, mas que não se fecha numa “metafísica da máscara”.

O conceito que Vattimo utiliza em seus textos e que é análogo à máscara é o de fábula. Toda interpretação é uma fábula, não porque ela se refere a algo que não exista, mas porque ela é uma entre tantas possíveis interpretações da atualidade. Enfim, não me proponho aqui a

analisar como os conceitos de fábula e máscara estão presentes no *corpus* vattimiano e como eles atravessam sua ontologia da atualidade, mas me interesse por pensar como a filosofia de Gianni Vattimo contribui para o desmascaramento e o surgimento de outras interpretações, habitando entre máscaras e fábulas para ser possível uma filosofia plural, uma hermenêutica enquanto *pensiero debole* e, por isso, uma ontologia da atualidade. Em *Vocación y responsabilidad del filósofo*, Vattimo escreve: “o mundo real que se tornou fábula não dá simplesmente crédito às fábulas, não atribui às fábulas a tarefa de substituir a verdade, mas dá espaço para o jogo das interpretações, que se apresenta filosoficamente, por sua vez, como uma interpretação” (VRF, p. 80)⁵.

É nesta intenção que propomos investigar o conceito de anarquia na obra de Gianni Vattimo. Esse conceito não é tão presente nos textos do autor, aparece em alguns momentos quando se refere à leitura de Heidegger feita por Reiner Schürmann (como já dissemos) ou à contribuição de Jacques Ellul (1912-1994) ao cristianismo anárquico. Por isso, nos perguntamos em que medida o conceito de anarquia pode ser extraído da obra de Gianni Vattimo e como ele se relaciona com seu cristianismo não religioso. Nossa hipótese é a de que anarquia é o mesmo que o fundamento hermenêutico e, por isso, pode ser lida como um fio condutor em todo o pensamento vattimiano, de modo que ela aparece “escondida” sobre outros conceitos, tais como *pensiero debole*, desfundamento, *kénosis*, *caritas*, hermenêutica, niilismo e comunismo. Todos estes conceitos estão “infectados” pelo vírus anárquico presente no pensamento filosófico de Gianni Vattimo. Partindo disto, identificamos como a anarquia está presente na construção do cristianismo não religioso de Vattimo e, com isso, direcionamos a tese para uma reinterpretação dos conceitos de *kénosis* e *caritas* para evidenciar em seu interior a ideia de conflito. É partindo da noção de conflito que poderemos articular cristianismo e política no horizonte anárquico aberto pela nossa interpretação de Vattimo. A todo momento, a anarquia está sendo lida como a ausência de regra, mas não como ausência de regras.

É importante recordar que na obra *Ecce comu* (2007), Vattimo afirma que seu pensamento percorre um itinerário religioso-filosófico-político e consideramos não ser possível pensar o programa filosófico do autor separando estas dimensões, portanto, qualquer consideração acerca da religião, da filosofia e da política que façamos deve levar em conta esse itinerário vattimiano quase como um eixo interpretativo de seu pensamento. Talvez, seja ainda

⁵ “el mundo real que se vuelve fábula no da simplemente crédito a las fábulas, no asigna a las fábulas la tarea de sustituir a la verdad, pero deja sitio al juego de las interpretaciones, que se presenta filosóficamente a su vez solo como una interpretación”.

mais interessante trocarmos a palavra “religioso(a)” pelo termo “cristão”, a fim de que tenhamos o cuidado em definir o que se quer dizer quando afirmamos o pensamento de Vattimo com teor religioso, isto é, com uma perspectiva que compreende o cristianismo como fio condutor da história do Ocidente. Um itinerário cristão-filosófico-político é o que Vattimo constrói com suas reflexões e qualquer aspecto “religioso” de seu pensamento se refere à filosofia da religião cristã e não à religiosidade. Outro ponto importante de ser posto é que não pensamos a escrita como uma “escada” até a tese central, isto é, um modo de escrita que apresenta os capítulos como se fossem “degraus” até chegarem no último capítulo no qual encontramos a tese de fato que o autor quer defender. A escrita foi pensada para demonstrar que todo o texto é a tese mesmo que estamos defendendo. Isso é necessário, pois o conceito de anarquia assumirá diferentes entradas. A primeira forma de anarquia é o fundamento hermenêutico; a segunda é a *caritas* que nos ajuda a ver o cristianismo não religioso de Vattimo como um cristianismo de conflito; e a terceira é a democracia, qual tem o cristianismo de conflito como base (comunista). Assim, nós também demonstramos o itinerário que a anarquia percorre no eixo cristão-filosófico-político de Vattimo. A tese se faz na medida em que a anarquia é o fio condutor do *pensiero debole* de Gianni Vattimo.

A tese está pensada sobre esse itinerário que Vattimo descreve. O primeiro capítulo intitulado *Do fundamento à anarquia* refere-se justamente à preocupação de enxergar na parte “filosófica” do itinerário a construção do conceito de anarquia. Muito do que consideramos neste capítulo está pautado sobre a obra *El principio de la anarquía* de Reiner Schürmann. Neste sentido, tentamos pôr um diálogo entre Schürmann e Vattimo em suas leituras de Heidegger e, a partir disto, chegamos à primeira conclusão da tese: a anarquia é o fundamento hermenêutico. Notoriamente, esse percurso também evidenciará os traços niilistas da hermenêutica. Niilismo e anarquia são os eixos principais do primeiro capítulo. Ainda, há que se ter em mente que o *pensiero debole* de Vattimo representa uma exigência ética pelo abandono da verdade/objetividade/metafísica – como ele mesmo afirma: “tentamos pensar o ser fora da metafísica da objetividade justamente por razões éticas” (CC, p. 37; SFP, p. 1812) –, mais que uma exigência teórica (cf. PD; Maia, 2021).

A segunda parte deste itinerário se intitula *A anarquia do cristianismo: kénosis e caritas*, escrita em espanhol para marcar e revelar a influência direta do meu período de doutorado sanduíche na Universitat Pompeu Fabra de Barcelona, Espanha. O capítulo se preocupa por evidenciar a contradição de Vattimo ao propor a ideia de um cristianismo não religioso que alcance a hegemonia na Europa do século XXI. Como veremos, a noção de secularização

presente nos seus textos funda-se sobre uma perspectiva cristã que provoca uma falsa abertura à pluralidade, já que apenas utiliza o cristianismo como referencial de validação das diferentes culturas e não permite o reconhecimento próprio dessas culturas por si mesmas. A ideia de anarquia aplicada a essa leitura nos ajuda a pôr Vattimo contra Vattimo, de modo que interpretamos de modo ainda mais radical os conceitos de *kénosis* e de *caritas*. A segunda conclusão da tese é: a anarquia é o elemento conflitivo do cristianismo.

Enfim, para fecharmos o itinerário, intitulamos o terceiro capítulo como *Ontologia política anárquica*. A política pensada por Vattimo considera o cristianismo como seu principal referencial e isso vem da primeira fase do pensamento do filósofo que pode ser lida como “filosófico-reconstrutiva” (Maia, 2021, p. 173). Isso quer dizer que Vattimo propõe pela filosofia um referencial para a política fundada no cristianismo, já que este constitui a história do Ocidente. Esse referencial é a *caritas*. Partindo da interpretação de *caritas* como conflito, isto é, como anarquia, que fizemos no segundo capítulo, tentamos ler a proposta política de Vattimo sobre esse eixo do cristianismo anárquico. Para ajudar a nossa compreensão de comunismo e democracia, nós interpretamos Vattimo com o auxílio de dois franceses: Chantal Mouffe (1943-) com quem assumimos o conflito como condição para a política e Jacques Derrida (1930-2004) com quem vemos o comunismo como um fantasma que sempre nos rodeia e que, por isso, deixa em aberto a possibilidade de um messianismo sem messias; a anarquia é aquela que impede a vinda de qualquer messias para que a esperança seja sempre uma possibilidade. Isso se conecta à noção de democracia que trazemos na tese, já que a manutenção da democracia é a manutenção do conflito. Assim, a terceira argumentação que decorre é que a anarquia é a condição para a democracia. Ficará claro que nossa ideia de democracia se articula sob a noção de hermenêutica que Vattimo desenvolve em seus textos. E esse é um fator que justifica esta tese avançar numa direção política, já que há pouco material produzido no âmbito da hermenêutica sobre política e democracia. Em geral, há uma desconfiança na articulação entre hermenêutica e política devido à marca “conservadora” que esse tipo de filosofia carrega (cf. CH, p. 124; SFP, p. 2155; Marder, 2015, p. 324), mas os autores hermeneutas de esquerda costumam levar a cabo essa proposta, sobretudo os pós-modernos. No entanto, esses encontram críticas na obra *Hermeneutics as politics* (1987) de Stanley Rosen (1929-2014) – que é uma das poucas referências sobre a relação entre hermenêutica e política – que, grosso modo, faz uma análise de como a filosofia hermenêutica pode colaborar com projetos políticos. Rosen considera que a pós-modernidade é uma continuação do iluminismo, já que descobre a “historicidade” e faz dela seu projeto filosófico (cf. Rosen, 1987, p. 19-49), o que gera uma

pluralidade de interpretações baseadas nos “textos” (se quiser, nas fábulas, ou melhor, na linguagem) que são produzidos ao “escutar a voz do ser”. Rosen é crítico dessa pluralidade, pois ela fragmenta os interesses e o compromisso da política, o que tornaria – no limite – a pós-modernidade uma “forma extrema de decadência” (Rosen, 1987, p. 139)⁶. A saída de Rosen estará não na pluralidade pós-moderna, mas na racionalidade grega que não responde às inquietações da hermenêutica que se posiciona no ambiente de conflito das interpretações. No fim, o autor não escreve um texto preocupado com a atuação política e hermenêutica, mas muito mais uma crítica à posição pós-moderna. Essa tese vai na contramão de tudo o que Rosen pensa sobre política e hermenêutica, ao passo que assume sua posição na pós-modernidade.

Ainda é necessário alertar o leitor e a leitora de um detalhe: essa tese não se desenvolve como um trabalho de teologia política, Vattimo não se preocupou diretamente em tratar de temas como “soberania” ou “espaço público”, embora esses conceitos apareçam em seu trabalho em alguma medida. Entende-se que a teologia política estuda como conceitos políticos, discursos e instituições são pensados em relação aos discursos religiosos (cf. Barros, 2020). A filosofia de Vattimo quer entender a religião na contemporaneidade fora da dimensão institucional, ela vai na contramão daquilo que, de modo geral, a teologia política quer. Mas, nas obras que trata de religião e política, Vattimo se aproxima de uma política influenciada pela teologia cristã ao seu modo, ele rejeita qualquer afirmação peremptória sobre a autoridade política e pensa numa dimensão *kenótica*. Pode-se argumentar que haveria alguma tentativa ou possibilidade para uma teologia política na obra de Vattimo desde este ponto, não acho que essa é uma questão fechada, mas que merece atenção e que deve ser ainda explorada. Em que medida Vattimo auxiliaria na composição de uma teologia política? Essa tese pode até propor elementos para pensarmos sobre essa questão, mas esse não é o objetivo deste texto. Por fim, considero ainda que se tivermos que enquadrar Vattimo no horizonte da teologia política, ele estaria muito mais próximo das preocupações da teologia pública (já que está também mais próximo da teologia da libertação).

Retomando: os três capítulos desta tese possuem tons distintos, talvez até estilo de escrita distintos. É verdade que o terceiro capítulo é ainda mais criativo em algumas elocubrações, mas é certo que nenhuma delas foi levada a cabo sem que antes estivessem nos textos de Gianni Vattimo. Certa vez, Santiago Zabala me disse que Vattimo tinha a intenção de escrever um livro sobre o futuro da Igreja, mas que não teve condições de fazê-lo. Embora não

⁶ “I have called postmodernism an extreme form of decadence”.

tenha tido essa intenção na tese, o terceiro capítulo tem a preocupação de fundo em mostrar uma Igreja *a là* Vattimo que se resume na sua provocação por uma Internacional Comunista Cristã. Em alguma medida essa provocação esteve presente durante a escrita, mas reconheço os limites que cheguei nesse percurso.

Por fim, devemos considerar que esta é uma tese de cunho hermenêutico e, por isso, não queremos construir uma reflexão normativa sobre religião ou política, mas uma reflexão prospectiva que saiba dialogar com a herança que recebe de sua tradição e saiba pensar sobre ela. Essa prospecção é herança e testemunho. Isso significa que nós não podemos fazer hermenêutica partindo “do nada”, nosso pensamento pertence a um horizonte que compartilhamos com uma infinidade de pessoas que convivem na mesma comunidade. Eu pertencço a um horizonte que também me pertence, eu herdo um horizonte e dou testemunho dele. Essa herança e esse testemunho estão presentes na linguagem. É a linguagem que eu compartilho com os outros e que me comunica a herança: o ser. Essa herança, esse ser, radicalizado na linguagem é a consequência niilista da hermenêutica que Vattimo desenvolve e acusa Gadamer de não a ver (ou não querer vê-la). A hermenêutica é a filosofia que nos ajuda a nos mover neste horizonte. A hermenêutica é ao mesmo tempo herança e testemunho. Derrida escreve sobre isso em *Espectros de Marx*:

Somos herdeiros, o que não quer dizer que temos ou que recebemos isto ou aquilo, que tal herança nos enriquece um dia com isto ou aquilo, mas que o ser disso que somos é, primeiramente, herança, o queiramos, saibamos ou não. E sobre o quê, Hölderlin o diz tão bem, só podemos testemunhar. Testemunhar seria testemunhar do que somos à medida que herdamos, e aí está o círculo, aí está a oportunidade ou a finitude, herdamos isto mesmo que nos permite dar testemunho. Hölderlin chama a isso de linguagem, “o mais perigoso dos bens”, dado ao homem, “a fim de que ele testemunhe ter herdado / isto que ele é” (Derrida, 1994, p. 78-79).

A linguagem é a nossa herança, mas ela é experienciada no tempo que vivemos. Nenhuma herança é um conjunto de velharia que vamos ter que exhibir em suntuosos museus. Nós herdamos para sermos perversos, transgressores, militantes. A herança exige que a testemunhemos de acordo com nossas próprias condições. Não darei testemunho em nome daqueles que subjagam os fracos para se manterem no poder como detentores da verdade e do comando político e econômico das potências mundiais. Que melhor forma de transgredir a herança sendo anárquico com aquilo que recebemos? Eis uma tarefa (im)possível desta tese.

3. Processo de construção da tese

No início do doutorado em maio de 2021, o objeto da tese não era o conceito de anarquia, mas antes a articulação de religião e política no pensamento de Gianni Vattimo. Essa preocupação foi minha intenção originária desde o projeto de doutorado até seu desenvolvimento na qualificação em agosto de 2022 com a apresentação de um primeiro capítulo intitulado *Cristianismo como enfraquecimento do ser*. Na qualificação estavam presentes como avaliadores os professores Dr. Jonas Roos (UFJF) e Dr. Luis Miranda Uribe (UFMA). Ambas as contribuições foram salutares para o bom desenvolvimento do que está apresentado como o resultado final deste processo, sobretudo porque algo ficou evidente na fala dos dois: ainda falta algo, falta um elemento específico na investigação. De modo irônico, o que faltava naquele momento era a própria “falta”, a ideia mesmo de anarquia.

O capítulo apresentado na qualificação foi dissolvido nos capítulos que surgiram para esta configuração da tese como um itinerário cristão-filosófico-político de Gianni Vattimo. Mas a descoberta daquilo que ainda estava escondido só foi possível após os meses que passei no *Centro UPF para la filosofía y los archivos de Gianni Vattimo* da Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, para a realização do doutorado sanduíche financiado pela CAPES. Além de poder consultar materiais inéditos do autor, pude compartilhar minhas hipóteses com bons ouvintes que deram importantes contribuições à tese com nossos diálogos, sobretudo Chiara Caiazzo, Sergi Castellà Martínez e Hélerson Silva (a quem tive a grata satisfação de visitar em Braga, Portugal). Mas foi com a partilha do professor Santiago Zabala que cheguei ao núcleo do problema: a anarquia. Recordo-me de uma ocasião com o professor Zabala, num bar em Barcelona bem próximo à universidade. Ali, eu disse a ele que estava convencido de que a anarquia era um conceito a ser lido como chave interpretativa das obras de Vattimo e ele me respondeu contente dizendo que concordava comigo e prosseguiu: “o importante de uma tese é abrir novos horizontes de pesquisa”. Pois bem, espero que novos horizontes sejam abertos com esta tese. A estadia em Barcelona também propiciou o acesso a textos que não são tão fáceis de serem encontrados no Brasil e a conhecer pessoalmente pensadores que dialogam com Vattimo, dentre eles, pude conhecer Oliver Marchart (autor que será importante no terceiro capítulo desta tese), Franca D’Agostini (que deu um dos seminários de filosofia da Fundació “La Caixa” em Barcelona) e Gaetano Chiurazzi (a quem visitei em Turim com a oportuna ajuda de Luis Uribe). Vale também menção a Juan Blanco, importante pesquisador que interpreta Vattimo em chave decolonial. Tive contato com a obra de Blanco por meio de seu livro presente na biblioteca da UPF e o conheci virtualmente em diálogos frutíferos que ocorreram no *Colóquio Internacional*

“*Niilismo, Religião e Política: Gianni Vattimo e a decolonialidade*”. Esses encontros e essas conversas foram necessários para que uma tese anárquica surgisse.

Quando retornei ao Brasil em julho de 2023, retomei aquilo que havia apresentado para a banca de qualificação e operei uma reorganização completa do texto. Apresentei os primeiros resultados desse processo aos colegas do grupo de pesquisa *Estudos em Teoria da Religião* (ETER) do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF, aos quais agradeço a leitura e as contribuições. Além das orientações do professor Dr. Frederico Pieper Pires, as partilhas com os amigos Rondinele, Jungley, André e Danilo foram cruciais para pensar os desdobramentos dos capítulos que compõem essa tese. O ano de 2024 foi dedicado à escrita integral dos segundo e terceiro capítulos, também fiz um caminho de retorno às obras de Vattimo para lê-lo e relê-lo tendo a anarquia como o principal conceito a ser buscado em suas obras.

Produções relacionadas à tese

Durante os quatro anos de doutorado em Ciência da Religião na UFJF pude desenvolver outros trabalhos acadêmicos relacionados ao objeto de investigação desta tese. Apresento abaixo a síntese de cada produção:

- 1) *Pensando com Vattimo: metafísica, violência e caridade*. Artigo publicado em 2021 na revista *Numen* da UFJF junto com meu orientador de mestrado Prof. Dr. Newton Aquiles von Zuben. O artigo é fruto do meu mestrado, mas merece menção por três razões: 1) uma homenagem ao professor Aquiles que faleceu no fim de 2024; 2) foi publicado na revista do PPCIR da UFJF e foi minha primeira publicação sobre Vattimo; e 3) já antecipa alguns tópicos sobre a ideia de metafísica e fundamento que estão presentes na tese.
- 2) *Pós-Deus: cristianismo e hermenêutica no pensamento de Gianni Vattimo*. Artigo publicado em 2021 na revista *Pesquisas em Teologia* da PUC-Rio junto com o Prof. Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves, o responsável por me apresentar ao pensamento de Gianni Vattimo. Embora o artigo também tenha sido construído durante o mestrado, ele foi publicado quando eu já estava no doutorado e demonstra uma preocupação por pensar “Deus” como não fundamento.
- 3) *Gianni Vattimo em Barcelona: nota sobre seus arquivos*. Artigo publicado em 2023 na revista *Sacrilegens* da UFJF. Junto às próximas duas produções, considero ser um dos textos mais importantes que escrevi durante o doutorado, sobretudo porque apresento a estrutura

dos *Arquivos Vattimo* na UPF em Barcelona e mostro alguns exemplos do que há nos arquivos.

- 4) *Lançar fora o Deus Criador: a crítica de Gianni Vattimo à bioética católica*. Artigo publicado em 2023 na revista *Numen* da UFJF no dossiê “Religião e Ética”. O texto se propõe a ver como Vattimo articula sua crítica à metafísica por meio da sua crítica à noção de “Deus Criador” e como ela corrobora à bioética.
- 5) “*Ser (,) que pode ser compreendido (,) é linguagem*”: *implicações hermenêuticas da latinização do pensamento de Hans-Georg Gadamer por Gianni Vattimo*. Artigo publicado em 2024, embora pertença ao dossiê “Gadamer” (2023) da revista *Trilhas Filosóficas* da UERN. O artigo foi escrito a quatro mãos com a enorme contribuição de Jungley Torres. No texto, nós mostramos como Vattimo interpreta a famosa frase “ser, que pode ser compreendido, é linguagem” de Gadamer e as implicações ontológicas niilistas que sua interpretação carrega.
- 6) *A objetividade metafísica e a Verwindung hermenêutica*. Este texto trata-se de um ensaio publicado no livro *Investigações sobre Metafísica e Epistemologia* organizado pelos professores da UFCA, universidade na qual cursei a Especialização em Metafísica e Epistemologia entre 2021-2022. O livro foi publicado em 2024. O texto apresenta como a noção de *Verwindung* desenvolvida por Vattimo se contrapõe à objetividade da metafísica.
- 7) *Temporalidad y mística débil: Gianni Vattimo y el maestro Eckhart*. Artigo publicado em espanhol na *Revista Iberoamericana de Teología* (RIBET) da Universidad Iberoamericana do México em 2025. Fui convidado por Sergi Castellà e Pablo Echegoyen a ser um dos autores do dossiê *Mística cristiana y filosofía del siglo XX*. Ali pude estabelecer relações entre a compreensão de Vattimo sobre a mística e a experiência do vazio que relata Mestre Eckhart em seus textos.

Outros trabalhos foram apresentados nos eventos da área de Ciência da Religião no Brasil e poderiam compor esse pequeno relatório de atividades. No entanto, gostaria apenas de encerrar citando três importantes atividades: 1) o *Colóquio Internacional Niilismo, religião e política: Gianni Vattimo e a decolonialidade* que organizei junto ao Prof. Dr. Frederico Pieper e o grupo de pesquisa ETER na UFJF com a colaboração do *Grupo de Pesquisa em Filosofia Italiana* (GEPFIT) da UFMA e do *Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião* da PUC-Campinas, além do importante apoio colaborativo e de divulgação internacional do evento dado pelo *Centro UPF para la filosofía y los archivos de Gianni Vattimo*. O evento foi uma oportunidade ímpar para unir diferentes pesquisadores de Vattimo no Brasil e no mundo e gerar uma rede de pesquisa em torno do pensamento do autor; 2) a coordenação junto ao Prof. Dr. Danilo Mendes do dossiê *Hermenêutica da Religião* publicado pela revista *Sacrilegens* no

segundo semestre de 2024; e 3) a coordenação junto ao Prof. Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves do dossiê *A religião na pós-modernidade. Uma homenagem a Gianni Vattimo* que será publicado pela revista *Reflexão* da PUC-Campinas ao longo de 2025. Todas essas atividades denotam meu engajamento em produzir reflexões em torno da obra de Gianni Vattimo a fim de discutir a pertinência de suas ideias e criticar suas posições para avançarmos com ele para além do que nos propõe.

4. Materiais e método

A construção de uma tese em Ciências Humanas fundamenta-se, sobretudo, sobre as fontes textuais. As fontes são os vestígios da tradição com as quais lidamos e dialogamos. A tese é uma lapidação dessas fontes. Uma tese em Ciência da Religião que tem como método a hermenêutica lida com as fontes num processo de diálogo entre autor e leitor. A forma como um texto é recebido na tradição do leitor importa à forma como ele irá servir ao estudo e às análises que partirão dele. Esta tese segue o método hermenêutico e tem como fonte a obra de Gianni Vattimo. Não elegi um texto específico do autor para estudá-lo, mas uma temática: a anarquia. Os textos foram selecionados tendo como critério o conceito de anarquia que, por razões teóricas, também pode ser alargado aos conceitos de “desfundamento”, “pós-fundacionalismo”, “antifundacionalismo”, “*Ab-grund*”, “nihilismo”, “enfraquecimento do ser” e outros termos correlatos.

Como fonte primária dos textos de Vattimo utilizei a organização das obras completas disponível em italiano sob o título *Scritti filosofici e politici* (2020). Este é resultado de um projeto de publicação intitulado *Opere complete* formado por onze tomos organizados tematicamente⁷, mas que só foi publicado o *Volume introduttivo* (2007) e *I. Ermeneutica* (2007). *Scritti filosofici e politici* é resultado deste esforço e uma publicação que reúne – ainda que com menos textos – num volume único o que seria publicado em tomos separados. A obra de Vattimo publicada em português, espanhol e inglês também foi consultada. Quando cito um texto em desses idiomas e também há uma versão publicada em *Scritti filosofici e politici*, então eu adiciono as duas referências. A lista de comentadores é extensa, pude consultar textos em

⁷ Os volumes seriam: I. *Hermenêutica* (publicado), II. *Nietzsche*, III. *Heidegger*, IV. *Pós-moderno*, V. *Religião*, VI. *Ontologia*, VII. *Escritos e diálogos autobiográficos*, VIII. *Escritos e notas filosóficas*, IX. *Escritos e entrevistas sobre política*, X. *Escritos e entrevistas sobre direito* e XI. *Escritos e entrevistas sobre cultura e religião*. O programa da *Opere complete* pode ser consultado no *Volume introduttivo* (2007).

português, inglês, espanhol e italiano; o que trouxe uma diversidade de comentadores para a pesquisa e um panorama geral mais robusto sobre o estado da arte dos estudos de Vattimo a nível global. Os comentadores podem ser consultados nas referências ao final desta tese.

Também tive acesso a alguns textos originais do *Arxiu Gianni Vattimo*. É importante considerar que nos arquivos não encontramos necessariamente algo inédito sobre o conceito de anarquia, mas pudemos constatar a importância que Vattimo dava à obra de Schürmann, já que ele mesmo pediu para que alguns textos importantes de seu colega estivessem ali. Os textos dos arquivos que utilizamos na tese podem ser encontrados nas referências, além dos listados aqui, outros foram consultados, mas não incorporados nesta tese. Pode-se verificar um pouco mais detalhadamente minha pesquisa nos arquivos no artigo *Gianni Vattimo em Barcelona: nota sobre seus arquivos* (2023).

5. Contribuição da tese à área de Ciência da Religião e Teologia

A área 44 da CAPES intitulada “Ciência da Religião e Teologia” observa na sua árvore do conhecimento a subárea de “Epistemologia das Ciências da Religião” que possui como temas correlatos a “abordagens filosóficas sobre o conceito/definição de religião ou sua negação” (Brasil, 2019, p. 3). O grupo de pesquisa *ETER* do PPCIR se insere nesta subárea, bem como esta pesquisa. Assim, em que medida a tese contribui à área de Ciência da Religião e Teologia? O objetivo da tese é evidenciar o conceito de anarquia na obra de Gianni Vattimo e, para isso, mostramos como esse conceito está presente na filosofia da religião de Vattimo e em sua filosofia política. Disto, devemos considerar alguns pontos que julgamos pertinentes.

- a) Embora o conceito de religião não seja definido na tese, entendemos que o conceito de anarquia pode auxiliar pesquisas futuras a definirem melhor a “Religião” em Gianni Vattimo, já que o autor pouco explora uma definição exata do termo. Claro que isso se refere à forma como ele constrói suas argumentações, mas se essa tese pode ajudar nesta construção, então devemos considerar que religião para Vattimo significa emancipação; as consequências desta interpretação ainda devem ser investigadas.
- b) A obra de Gianni Vattimo é amplamente aceita nos Programas de pós-graduação em Ciência da Religião e Teologia no Brasil. Seu conceito de “secularização” é bem estudado em grande parte dos cursos da área e, por isso, essa tese se preocupou em

tecer uma crítica à noção de secularização vattimiana, pois ela revela um aspecto fortemente eurocêntrico e cristão. Assim, em que medida este é um conceito que explica a realidade brasileira? Além do mais, o conceito de secularização de Vattimo é uma afirmação do cristianismo como religião hegemônica, o que criticamos no segundo capítulo.

- c) A relação entre religião e política que apresentamos aqui não reflete uma tendência comum entre os religiosos presentes na política brasileira, por isso, ela também revela limites, mas sobretudo denota uma possibilidade utópica da presença da religião na política. A interpretação de religião como emancipação significa que religião e política se confundem sob a herança cristã que compartilham. Este argumento tem seus problemas, mas não deixa de nos instigar: o cristianismo pode não ser hegemônico e assumir um papel central na discussão política?
- d) A hegemonia do cristianismo institucional é o centro da crítica do segundo capítulo, de modo que nos abre a discussão para uma forma de cristianismo não hegemônico (que não quer dizer não religioso, já que este guarda os traços da hegemonia como fica demonstrado nesta tese) que convive com diferentes culturas sem ter a pretensão de ser o regulador do diálogo inter-religioso e do ecumenismo. Assim, no limite, essa tese também pode ajudar as discussões acerca da pluralidade religiosa no Ocidente sem permitir que o cristianismo seja a baliza dessas discussões.

PRIMEIRO CAPÍTULO

DO FUNDAMENTO À ANARQUIA

“Lá onde existe um absoluto, ainda existe e sempre existirá a metafísica, isto é, um princípio supremo, exatamente aquilo que Nietzsche descobriu que se tornou supérfluo. ‘Deus está morto’ significa que não há fundamento último”

Gianni Vattimo

Introdução

Com o título deste capítulo *Do fundamento à anarquia*, já temos anunciado que nos interessa estudar o conceito de anarquia em relação com a ideia de fundamento presente na metafísica ocidental. Assim, nosso objeto é a anarquia na hermenêutica de Vattimo e nosso objetivo é evidenciá-la como fundamento hermenêutico. Para isso, se fará necessário voltar ao fundamento metafísico e estudá-lo em justaposição com a obra de Martin Heidegger e Reiner Schürmann. Vattimo é devedor das filosofias de Heidegger e de Nietzsche, com as quais propõe uma ontologia hermenêutica niilista. Nossa intenção é mostrar que esse “niilismo” também é “anarquismo” e, por isso, Vattimo aparecerá aqui como um leitor atento da obra de Schürmann.

A filósofa Silvia Benso comenta, em seu artigo *Emancipation and the Future of the Utopian: On Vattimo's Philosophy of History* (2010), acerca do elemento anárquico presente na filosofia (da história) de Gianni Vattimo. Ela entende anarquia numa espécie de “arqueologia” na obra do nosso autor. Nesse sentido, enquanto arqueólogo, Vattimo deveria ocupar-se com a origem/fundamento e seus elementos subjacentes. O trabalho de um arqueólogo na filosofia é o de investigar a compreensão originária do ente, em suma, é o de fazer um estudo sobre o ser, isto é, é fazer ontologia. Mas Benso chama atenção para o fato de que Vattimo é um arqueólogo anárquico, o que o põe diametralmente contrário à metafísica tradicional e o insere no debate hermenêutico. A busca de Vattimo não é por essências, mas por aquilo que salta no início de uma época. Ela comenta:

Vattimo é indubitavelmente um arqueólogo, embora anarquista. Deve enfatizar-se que o elemento da anarquia é crucial porque é precisamente o que abre a tradição para a inovação e não ao conservadorismo das essências; não há essências para se realizarem, nem a essência da democracia, nem a essência da natureza humana e dos relacionados direitos humanos. Mas a inovação

mede-se em comparação com o passado, pelo que não é propriamente novo no sentido do que vem do futuro como o inesperado (Benso, 2010, p. 218)⁸.

A citação de Benso já antecipa temas que virão com o desenvolvimento do capítulo: a não conservação da essência, a mutabilidade do pensamento, a apropriação-desapropriação do ser como algo que vem ao *Dasein* e é por ele projetado e, por fim, a composição de um futuro inesperado: a veia anárquica da hermenêutica se mostrará justamente como aquela que condiciona o pensamento à alteração da realidade. Nessa direção, o que nos importa é notarmos que a anarquia é um princípio que vem à luz na época do fim da metafísica e aparece como reguladora do plural ambiente do mundo da técnica. A tese presente com Gianni Vattimo e Reiner Schürmann é: não pode haver mais princípios metafísicos últimos que fundem o pensamento e conduzam a ação. A anarquia destitui os princípios regulatórios e se põe no lugar como um princípio que se norteia pela comunidade na qual está condicionada, ela é relativa à cultura na medida em que também permite a pluralidade de culturas, ela é o fundamento hermenêutico que estabelece o diálogo de alteração da verdade, da realidade, da peremptoriedade. A anarquia lança a estabilidade à debilidade.

Para atingirmos o objetivo proposto na seção, o texto está pensado em dois momentos: o primeiro é pensar o fundamento e o segundo é pensar a anarquia. Por isso, o primeiro subcapítulo intitulado *Metafísica e fundamento: Gianni Vattimo entre Martin Heidegger e Reiner Schürmann* se preocupará em analisar a ideia de fundamento presente na concepção de metafísica que Vattimo possui. Veremos que o fundamento faz parte da metafísica como uma de suas questões mais vitais. Em seguida, abordaremos a crítica que Vattimo faz à metafísica para terminarmos o capítulo apresentando o *pensiero debole* como superação desta. O segundo subcapítulo analisará o conceito de anarquia no *pensiero debole*, a ontologia hermenêutica de Vattimo. Para isso, a obra de Schürmann será imprescindível, visto que começaremos com os conceitos de *Anfang* e *Ursprung* que condicionarão nossa interpretação de anarquia, niilismo e fundamento hermenêutico. Este último é o resultado que se quer ver no último tópico: *A hermenêutica como filosofia anárquico-niilista*.

⁸ “Vattimo is undoubtedly an archaeologist, although an anarchic one. It should be emphasized that this element of anarchy is crucial because it is precisely what opens the tradition to innovation rather than to the conservatism of the essences; there are no essences to realize, neither the essence of democracy nor the essence of human nature and the related human rights. But innovation is measured in comparison with the past, so it is not properly new in the sense of what comes from the future as unexpected”.

1.1. Metafísica e fundamento: Gianni Vattimo entre Martin Heidegger e Reiner Schürmann

Comumente lemos a obra de Gianni Vattimo atravessada pela influência de Martin Heidegger e Friedrich Nietzsche, o que sem dúvida alguma é a percepção mais patente que se possa ter do filósofo. No entanto, nosso desafio neste capítulo será o de articular um filósofo a mais na interpretação do pensamento de Vattimo: Reiner Schürmann, um importante pensador holandês e comentador da obra de Heidegger, que, em sua tese *El principio de anarquía* (2017), tenta conceber uma filosofia da ação a partir da ontologia hermenêutica heideggeriana. Num primeiro momento, a leitura dos textos de Vattimo não evidencia o conceito de anarquia como um possível termo no interior de seu pensamento. No entanto, embora patente, acreditamos que Vattimo possui uma veia anárquica em sua filosofia que está diretamente conectada ao seu conceito de niilismo. Para conseguirmos evidenciar isso, precisamos antes demonstrar a necessidade de pensar sobre o fundamento, isso porque este é um problema central de metafísica sem o qual não poderemos compreender o significado de anarquia.

Por isso, este capítulo quer evidenciar a relação de Vattimo com o conceito de anarquia de Schürmann abordando-o junto com a interpretação que o filósofo italiano faz de Heidegger, no qual há “uma veia ‘anárquica’ que é bem evidenciada por estudiosos como Reiner Schürmann” (ED, p. 283)⁹. Embora o conceito de anarquia apareça estudado no próximo subcapítulo, a obra de Schürmann será de nosso interesse já neste momento quando analisarmos o sentido do fundamento na tradição metafísica, a fim de prospectar aquilo que virá à clareza com a anarquia.

Metafísica e fundamento é o binômio que atravessa essa parte e, com isso, queremos mostrar que o fundamento faz parte da tradição metafísica como uma peça central do quebra-cabeça que a constitui. A questão da metafísica é a questão do fundamento, isso ficará evidente quando demonstrarmos no tópico a seguir o significado da metafísica para Vattimo que se desdobrará em três articulações: 1) sobre a noção de fundamento; 2) a presença da ideia de fundamento em autores clássicos da filosofia; e 3) o acabamento do fundamento na objetividade metafísica. No segundo momento do subcapítulo, ao tratarmos da crítica de Vattimo à metafísica abordaremos a presença da metafísica na dialética e os passos que nosso autor dá

⁹ “C’è in lui [Heidegger] una vena ‘anarchica’ che è bene evidenziata da studiosi come Reiner Schürmann”.

para superar o problema por meio da *Verwindung*, a partir da qual se constituirá uma ontologia hermenêutica que pensa o ser em seu acontecimento-apropriativo (*Ereignis*) e que também tem o nome de uma ontologia da atualidade. Para seguir a tarefa que esse trabalho nos exige, partiremos sempre de textos de Vattimo pelo qual leremos outros autores, seja Heidegger, Schürmann, Nietzsche ou qualquer outro pensador que interesse à nossa investigação. Da obra de Vattimo, os textos que mais nos ocuparão são *Introdução a Heidegger* (1989) e *Dialletica, Differenza, pensiero debole* (1983) — claramente outros escritos do autor estarão sempre presentes auxiliando a interpretação e atualização do pensamento vattimiano.

1.1.1. O significado de metafísica para Gianni Vattimo

Gianni Vattimo é um filósofo bastante conhecido por também ser intérprete da obra de Heidegger. Sua definição de metafísica é devedora daquilo que o filósofo alemão contribui ao pensamento. Metafísica é ontoteologia. Em *Introdução a Heidegger* (1989), Vattimo observa que a metafísica presente desde *Ser e tempo* (2012) é aquela que está na tradição filosófica europeia e concebe o ser “de acordo com o modelo da simples-presença” (IH, p. 61; SFP, p. 292). A “simples-presença” é a marca da metafísica ocidental que, ao discorrer sobre o “ser”, sempre o entende sob a modalidade temporal do presente, assim, ser é aquilo que se faz presente. Essa definição não é uma elaboração originária de Heidegger ou Vattimo, mas uma observação do filósofo alemão sobre a temática da metafísica na história do Ocidente. Vattimo pondera que, até o princípio da década de 1930, os escritos de Heidegger (inclusive *Ser e tempo*) utilizavam o termo metafísica no sentido de indicar algo que está mais além do ente; esse seria inclusive o significado grego do prefixo $\mu\epsilon\tau\alpha$ (*meta*) que Andrônico de Rodes, por uma decisão “editorial”, usou para classificar os livros de Aristóteles que vieram após a *Física*. O filósofo italiano lembra que para Heidegger essa classificação de metafísica o levará a afirmar “que a metafísica está conaturalizada com o próprio estar-aí do homem” (IH, p. 63; SFP, p. 293), já que em *Ser e tempo* o conhecimento do ente passará por uma pré-compreensão do ente (o projeto lançado que somos) e que faz o ente vir a ser aparecendo na presença. Quer dizer, metafísica aqui tem um significado positivo (que será compreendida na interpretação da obra de Heidegger como metafísica do *Dasein*): é o vir a ser do ente na temporalidade do *Dasein*. Apenas por meio do *Dasein* se poderá falar de uma metafísica da presença, uma vez que esta é a modalidade temporal de aparecimento do ser do ente.

De acordo com Vattimo, um significado negativo de metafísica aparece no texto *Introdução à metafísica* de Heidegger, publicado em 1935, no qual o autor vai designar o conceito de metafísica como “todo o pensamento ocidental que não soube manter-se ao nível da transcendência constitutiva do *Dasein*, ao colocar o ser no mesmo plano do ente” (IH, p. 63; SFP, p. 293-294). A transcendência do *Dasein* indicada numa metafísica positiva abre o horizonte no qual o ente pode vir a ser e é aquela que garante uma pré-compreensão do ente. No entanto, Vattimo adverte que a filosofia ocidental pensou o problema do ser de modo errado ao “conceber o ser como uma característica comum de todos os entes” (IH, p. 64; SFP, p. 294). Assim, o ser como simples-presença é uma derivação do ente como simples-presença e esse é o erro da história da metafísica ao esquecer-se da diferença ontológica entre ser e ente.

O esquecimento do ser de que fala Heidegger é retomado por Vattimo na explicitação do que significa metafísica. Vattimo elenca dois textos importantes para a definição heideggeriana do conceito, a saber, *Que é metafísica*, publicado em 1929, e a já mencionada obra *Introdução à metafísica*. Esta última inicia com aquilo que Heidegger termina o texto de 1929: a pergunta “por que o ser e não o nada?” (essa questão voltará em nossa discussão acerca do fundamento no tópico a seguir). A pergunta pelo *porquê* é uma pergunta pelo fundamento do ser que só se justifica na relação com a totalidade dos entes, é uma questão “*interna* ao mundo” (IH, p. 79; SFP, p. 304, *italico do autor*). Nesse sentido, a pergunta deveria ser “por que o ente, e não antes o nada?”, que serve para recordar o pensamento da transcendência do *Dasein* sob a qual os entes estão fundados. A pergunta implica uma reflexão sobre o *nada* que a metafísica esqueceu, mas esteve sempre presente ao pensamento em sua relação com o ente (a definição de niilismo passivo em Nietzsche que veremos neste capítulo recordará justamente essa relação). Para Vattimo,

A metafísica contentou-se com eliminar o problema do nada como se não fosse um problema: se o nada não existe, não se fala dele, não se pode discutir sobre ele e é melhor atermo-nos ao ser. Mas, quando se desliga do nada, o ser identifica-se imediatamente com o ente como presença, efectividade, realidade. Toda a fundação metafísica se limita a buscar um ente sobre o qual fundar os outros, sem cair na conta de que, ainda no caso deste primeiro ou último, se re-coloca completamente o problema do ser (IH, p. 80; SFP, p. 304).

Eliminar o nada de sua relação com o ser resolveu o problema por se perguntar sobre a fundação dos entes. A não existência do nada justificaria razoavelmente o aceite imediato do ser como algo genérico a todo ente, assim, o apagamento do nada levou a metafísica ao esquecimento do ser que o põe como uma noção óbvia, qual não precisava de explicações e compreensões anteriores a ele (cf. IH, p. 80; SFP, p. 304). Por essa razão, o esquecimento do ser

irá designar a essência mesma de metafísica. Metafísica é todo pensamento que, esquecendo-se do ser, equivale ser e ente.

Ainda em *Introdução a Heidegger*, Vattimo aponta a direção pela qual a metafísica se desenvolve e põe a necessidade de se discutir a noção de fundamento no interior da metafísica para começarmos a sua desconstrução. Essa também é a tarefa que Reiner Schürmann leva a cabo em sua obra *El principio de anarquía* (2017). A noção de metafísica em Vattimo recupera a empresa heideggeriana, pensa a problemática do fundamento e observa a continuidade da metafísica na objetividade moderna que culminará na objetividade científica, o mundo feito imagem de que fala Heidegger. A imagem do mundo seria aqui a expressão mais acabada do mundo dominado pela metafísica. Para tentarmos manter um rigor sistemático na organização da tese, seguiremos o desdobramento da metafísica nos tópicos a seguir trabalhando a questão do fundamento e do fundamentar, depois o fundamento como tema importante para Aristóteles (384 AEC – 322 AEC), Duns Scotus (1266-1380) e Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1726), com os quais veremos a permanência da metafísica da presença e, por fim, o desdobramento dessa ideia na objetividade metafísica que, vale ponderar, é sempre considerada como indubitabilidade.

1.1.1.1. Sobre o fundamento e o fundamentar

O problema do fundamento é uma questão presente na obra de Gianni Vattimo, mas atravessa de maneira singular o trabalho de Martin Heidegger e, também, a questão da anarquia de Reiner Schürmann. Quando Vattimo faz a crítica à ideia de fundamento, ele já está pensando a partir daquilo que Heidegger apresenta em *A essência do fundamento* (1949), publicado em 1929, e *O princípio do fundamento* (1999), publicado em 1957. Dois textos que possuem propostas um pouco diferentes. Enquanto o primeiro está esquematizado como um texto mais sistemático e faz parte de um ciclo de três investigações sobre a metafísica, composto, além deste, das obras *Que é metafísica*, também de 1929, e *A essência da verdade*, de 1930 (cf. IH, p. 66; SFP, p. 295); o segundo é composto de catorze aulas que Heidegger leciona sobre o tema mais uma conferência. No entanto, ambos partem do mesmo mote latino: *nihil est sine ratione*, nada existe sem razão ou sem fundamento. Já no texto de 1929, mas corroborado na primeira aula de 1957, Heidegger observa que essa construção só chegou na filosofia com Leibniz, mas esteve sempre presente no interior do pensamento filosófico enquanto princípio de causalidade.

Em *A essência do fundamento*, Heidegger preocupa-se em pensar o nada como um problema de fundo da metafísica, já que por ele se faz notar a diferença ontológica¹⁰ entre ser e ente que a metafísica esqueceu. Inclusive, afirma Vattimo que, na obra heideggeriana, “o termo metafísica chega a converter-se em sinônimo de esquecimento do ser” (IH, p. 65; SFP, p. 294). Desde *Ser e Tempo*, Heidegger observa que a metafísica sempre se esqueceu da diferença entre ser e ente e o que se produziu na história do pensamento filosófico ocidental foi uma metafísica da presença, na qual, “o ente é apreendido em seu ser como ‘presença’, a saber, é entendido em referência a um determinado *modus* do tempo — o ‘*presente*’” (Heidegger, 2012, p. 95, *itálico do autor*). Tal presença *não* é o ser, mas um modo temporal do ser: o presente. A negação da frase em questão é importante aqui: a negatividade é o recurso mais próprio para se olhar a relação entre ser e ente e descobrir aí a diferença esquecida. É essa tarefa que Heidegger assume no conjunto da sua obra. Em sua tese de doutorado intitulada *A vocação niilista da hermenêutica* (2007), Frederico Pieper explica a questão da diferença ontológica do seguinte modo:

A diferença entre o ente e o ser foi esquecida e assumiu-se o ente mais ente (Deus) como resposta à pergunta pelo ser. Aquilo que é indeterminado (o ser) foi transformado em algo determinado e caracterizado por sua presencialidade (*Anwesenheit*). Este fundamento entificado (Deus) é sempre descrito em termos de identidade absoluta e presença (Pieper, 2007, p. 33).

O que significa que o esquecimento do ser nessas condições provocou na história da metafísica — em sua dupla configuração: ontologia e teologia (cf. IH, p. 166; SFP, p. 1193-1194; Pieper, 2013)¹¹ —, a “virada” do ser em algo absolutamente presente: o ente. Daí o conceito de uma metafísica da presença, enquanto aquela que se converte na compreensão do ser no mesmo plano do ente, como “simples-presença” (IH, p. 64; SFP, p. 294). Em termos práticos, é a “passagem” do Deus cristão no motor imóvel aristotélico, transformando o ser num ente do qual todos os outros entes dependem e que, no caso do exemplo supracitado, ainda

¹⁰ Não é nossa intenção discutir detalhadamente a diferença ontológica conforme pensada por Heidegger. O importante a se notar aqui é que a diferença ontológica chama atenção ao fato de que “ser” e “ente” devem ser considerados em suas diferenças, não porque se contrapõem (não é um dualismo), mas porque são duas dimensões da verdade (ôntica e ontológica) que se sustenta sob a *transcendência do Dasein*, já que “ele é o fundamento da distinção entre ser e ente, visto que se relaciona com o ente e consigo mesmo a partir de uma compreensão prévia do ser” (Pieper, 2013, p. 103). Para a compreensão da noção heideggeriana de bifurcação da diferença ontológica, pode-se conferir a tese *Ontologia, teologia e metafísica no projeto transcendental de Martin Heidegger* (2013) de Frederico Pieper.

¹¹ Para a compreensão da história da metafísica enquanto teologia e ontologia (ambas derivadas do conceito grego de φύσις), sugerimos o estudo do capítulo um, “A tensão entre ontologia e teologia”, também da tese *Ontologia, teologia e metafísica no projeto transcendental de Martin Heidegger* (2013) de Frederico Pieper.

“funda a história, é o centro da história, mas ele próprio não está sujeito às vicissitudes da historicidade, o que lhe permite manter-se idêntico a si mesmo” (Pieper, 2007, p. 34). Quer dizer, o ente primordial de toda a realidade tampouco pode ser condicionado à história e participar dela, pois assumiria para si mesmo uma mutabilidade que não lhe garante a estabilidade. O ser enquanto ente é estável, é peremptório.

Para pensar o problema do ser de modo efetivo e *originário*, o filósofo alemão entende a necessidade de temporalizar a questão, pondo-se já no interior do problema e não apenas como um visualizador externo, é o que se pode compreender pelo parágrafo quarto de *Ser e tempo*, no qual se lê: “O *Dasein* não é somente o ente a ser perguntado em primeiro lugar, é além disso o ente que já se comporta cada vez em seu ser *relativamente* àquilo de que se pergunta, o perguntando, nessa pergunta” (Heidegger, 2012, p. 67). Perguntar sobre o ser em relação ao tempo significa pô-lo como um problema próprio do *Dasein* que não pode tomar o ser enquanto ente, isto é, como simples-presença, pois sua existência é uma existência na temporalidade.

Ao se perguntar pelo problema do fundamento no texto de 1929, Heidegger não apenas questiona sobre o ser dos entes, mas também sobre o fundamento do fundamento. A pergunta pelo ser do ente é a pergunta pela metafísica, que, grosso modo, foi respondida sempre pela ideia de simples-presença, sendo a metafísica o plano no qual nós compreendemos os entes. Vattimo mesmo indica isso em *Introdução a Heidegger* (1989): “Na medida em que não somos outra coisa senão a abertura ao Ser do ente, a metafísica, como modo de abrir-se ao ente esquecendo o ser, é a nossa própria essência e nesse sentido pode dizer-se que é o nosso destino” (IH, p. 81; SFP, p. 305). A metafísica é nossa essência e nosso destino, ela define nosso modo de habitar o mundo, nos condicionando a uma habitação cada vez mais consumada nela mesma, de modo que sua plena realização se dá na técnica/tecnociência. Agora, a pergunta pelo fundamento do fundamento é a pergunta pelo o que funda a própria abertura na qual os entes se dão. Já em *Ser e tempo*, essa abertura é o *Dasein* que, enquanto fundamento, não possui fundamento algum, é *Ab-grund*. Vattimo também explica: “O estar-aí na sua transcendência, é fundamento, *Grund*, só como *Ab-grund*, como ausência de fundamento, como abismo sem fundo” (IH, p. 68; SFP, p. 296). É importante notar que o objetivo do texto *A essência do fundamento* não é perguntar-se tão somente pelo fundamento dos entes, mas perguntar pelo fundamento do fundamento.

O problema do fundamento está delineado em duas partes: de um lado refere-se ao fundamento do ente que remonta à estrutura metafísica da simples-presença e tem seu

acabamento na objetividade. Esse fundamento é compreendido como o enunciado (*Satz*), como aquilo que diz o que é o ente, e, para realizar-se, necessita de antemão uma prévia compreensão do ente. Assim, o fundamento pode ser enunciado porque há entes a serem categorizados. De outro lado, o problema refere-se ao fundamento do fundamento, questão que ocupará Heidegger no ensaio *A essência do fundamento* de 1929. A pergunta pelo fundamento do fundamento (ou pela essência do fundamento) significa perguntar pela compreensão inicial na qual os enunciados aparecem. Heidegger põe a questão sob relação com a temporalidade do *Dasein*, quer dizer que o fundamento dos entes só aparece na medida em que há uma compreensão prévia do ser, o fundamento do fundamento, que, por sua vez, é dada pelo *Dasein* — aquilo que será denominado posteriormente como a metafísica do *Dasein*.

A pergunta pelo fundamento está antecipada por Heidegger na pergunta pelo sentido do ser. Assim, para se responder às duas questões, deve-se implicar na resposta aquele que pergunta. Desse modo, ambos os problemas aparecem ao *Dasein* enquanto aquele que experiencia o mundo. O *Dasein* é o ente que transcendendo os entes é capaz de perguntar-se pelo fundamento dos entes. A transcendência do *Dasein* é essencial para a compreensão da noção de fundamento e de ser, já que, por meio dela, o *Dasein* instaura o mundo: uma compreensão de ser na qual os entes aparecem. Esse ponto é fundamental porque ele aparece em *A essência do fundamento* quando Heidegger entende uma tripla ramificação do ato de fundar que brota da transcendência. Eles estão assegurados pela temporalidade do *Dasein* e são correlacionados: 1) erigir (*Stiften*), 2) tomar-chão (*Boden-nehmen*) e 3) fundamentar (*Begründen*).

A primeira forma de fundar, o erigir, refere-se àquilo que emerge do ente em direção ao *Dasein*, é o que está já dado em uma pré-compreensão e, por isso, é um projeto em prol do ente. Heidegger define esse movimento como aquilo que se refere ao ente na totalidade e que é desvelado no horizonte do mundo do *Dasein*, quer dizer, erigir significa a *presença* do ente no mundo. O *Dasein* que está no meio dos entes está possuído por eles, o filósofo escreve: “Ao ente pertence sempre, seja em que níveis de distinção e graus de expressividade for: o ente como ser-aí e o ente que não possui o caráter de ser-aí” (Heidegger, 2008, p. 178). Dessa maneira, o erigir é a forma do fundar que aparece à primeira vista enquanto possibilidade ao *Dasein*, já que é a *projeção de mundo* do *Dasein* em sua relação com o ente, movimento pelo qual o *Dasein* pode desvelar em seu horizonte de mundo o ente ao qual está projetado. Ao erigir está também o fundar enquanto tomar parte à situação, o tomar-chão (*boden-nehmen*), que é a afinação do *Dasein* em relação ao ente, é o modo como o ente afeta ontologicamente o *Dasein*,

por ser seu “orientar-se *para* esse ente, tendo um determinado *comportamento face a ele*” (Heidegger, 2008, p. 179, *itálico do autor*). Enquanto projeto, o *Dasein* orientado ao ente refere-se ao que Heidegger denomina como “estar-em-meio-a”: nessa disposição, o *Dasein* projeta-se em direção ao ente, realizando sua transcendência, e se afina com o ente, permitindo-o erigir enquanto está em relação com ele. É o que escreve Heidegger:

Enquanto se encontra disposto, o ser-aí é *absorvido* pelo ente de tal maneira que, pertencendo ao ente, é por ele *inteiramente afinado* por ele. *Transcendência significa projeto de mundo; e isto de tal modo que aquele que projeta já é também perpassado de maneira afinada pelo ente, que ele ultrapassa*. Com uma tal absorção pelo ente, a qual pertence à transcendência, o ser-aí tomou-chão (assento) no ente, conquistou “fundamento”. Este “segundo” fundar não surge após o “primeiro”, mas é com ele “simultâneo” (Heidegger, 2008, p. 179, *itálico do autor*).

Heidegger aponta aí para algo importante: o erigir e o tomar-chão são duas formas simultâneas do fundar — o que significa que não existem dois modos distintos de fundar, mas o fundar mesmo é composto por três modos concomitantes para que se realize enquanto fundar; “é apenas *como* ser-no-mundo, contudo, que o ser-aí pode ser absorvido pelo ente. O ser-aí só funda (erige) mundo enquanto se autofunda em meio ao ente” (Heidegger, 2008, p. 180, *itálico do autor*), a fundação do ente está correlacionada à fundação do *Dasein*. É por esse fundar que o *Dasein* “conquista no ente a base, o fundamento do seu existir” (Blanc, 1998, p. 102). A absorção do *Dasein* pelo ente torna-o afinado com ele e, por conseguinte, disposto no mundo, porque está disposto em meio ao ente já desvelando o mundo, isto é, interpretando-o mediante as possibilidades que possui para concebê-lo. Esse movimento conjugado do *erigir* e do *tomar-chão*, Heidegger identifica como as características da transcendência da intencionalidade do *Dasein* que apontam para o terceiro modo de fundar: o fundamentar, o que traz ao ente sua verdade ôntica. Diz ele:

Mas *ambos* [erigir e tomar-chão] são — na sua unidade que caracterizamos — a possibilitação transcendental da intencionalidade; e, em verdade, de tal maneira que, como modos de fundar, temporalizam juntamente com eles um terceiro modo: *o fundar como fundamentar*. Nesse, a transcendência do ser-aí assume a possibilitação do tornar o ente em si mesmo manifesto, a possibilidade da verdade ôntica (Heidegger, 2008, p. 181, *itálico do autor*).

A verdade ôntica é o ente enquanto ente, quer dizer, sua forma de aparecer na presença ao *Dasein*. A verdade ôntica dá ao ente sua estabilidade na presença. Heidegger vai apontar que essa dimensão tríplice do fundar (que funda os entes em sua verdade ôntica) não pode estar de outro modo constituída na finitude do *Dasein*. Assim, toda fundação é uma fundação na temporalidade. O filósofo põe sobre esse problema que o fundamentar traz a necessidade de se

perguntar o *porquê* dos entes, em suma, a pergunta pelo *porquê* é a pergunta pelo fundamento do ente que aparece após a observação das três dimensões de fundar. Ao comentar o mesmo opúsculo que estamos discutindo aqui em *Introdução a Heidegger* (1989), Gianni Vattimo explica que a fundamentação é, no limite, a compreensão do ente que se articula num discurso histórico: “O *Dasein*, enquanto projeto lançado, tem já uma compreensão do ser do ente, compreensão que se articula num discurso (o discurso é um existencial) em que os entes estão concatenados entre si na forma de justificação ou fundação” (IH, p. 67; SFP, p. 296). De igual maneira, poderemos ler essa mesma ideia mais adiante com o conceito de *constelação aletheiológica* de Reiner Schürmann.

Heidegger afirma que ao fundamentar está dirigida a “possibilidade transcendental do porquê em geral” (2008, p. 181), o que significa que tratar da questão refere-se a questionar a própria transcendência mediante os modos de fundar anteriormente vistos. O fundamentar é o “porquê” da *possibilidade* (erigir) e da *situação* (tomar-chão) do *Dasein*, assim, “pelo fato de os dois modos de fundar que foram primeiro expostos se *copertencerem* na transcendência, a eclosão do porquê é transcendentalmente necessária” (Heidegger, 2008, p. 182, *itálico do autor*). O *porquê* enquanto uma questão referente à transcendência já possui de fundo uma resposta prévia mediante a disposição do *Dasein* em relação ao ente. Em seu texto, para tratar do *porquê*, Heidegger elenca três perguntas norteadoras: “por que assim e não de outra maneira?”, “por que isto e não aquilo?” e, a que mais nos interessa, “por que o ente e não antes o nada?”. As três indagações referem-se ao ente presente que é questionado em sua essência, em sua existência e em seu próprio ser (cf. Blanc, 1998, p. 107).

A provocação “por que o ente e não antes o nada?” é uma questão fundamental no interior da metafísica desde seu princípio, que acaba sendo “resolvida” com o fundamentar apresentado por Heidegger, esse que é “a compreensão do ser (o *logos* original) que a transcendência configura enquanto fundação: a verdade ontológica, a que toda a verdade ôntica (intencional) se deve necessariamente referir de forma preliminar” (Blanc, 1998, p. 107). A verdade ontológica é o ambiente no qual o *Dasein* se move para apreender os entes e remeter a eles sua verdade ôntica, quer dizer, não pode haver nenhum conhecimento sobre o ente (verdade ôntica) se, antes, não existir uma compreensão de ser (cf. IH, p. 61-73; SFP, p. 292-299), esta que é entendida também como o *projeto lançado*.

Desse modo, também nas perguntas sobre o *porquê* já está contida uma compreensão prévia da resposta que aparece junto às duas formas iniciais de fundar: o erigir e o tomar chão.

Isso porque é fato do *Dasein* estar numa compreensão prévia do ser que o torna capaz de compreender o ente. Assim, também a pergunta pelo ente e não pelo nada revela a sua posição como aquele que já está pensando sob uma verdade ontológica anterior. Dessa forma, o *porquê* leva a busca pela verdade ontológica do ente que se revela no tríptico conjunto do fundar pela transcendência do *Dasein*. É o fundamental que fica à mercê do próprio *Dasein*. Nesse ponto, Heidegger direciona seu texto para articular o fundamento e a liberdade, identificando aí a razão do fundamento. A liberdade do *Dasein* enquanto projeto disposto em meio ao ente é o que legitima e funda os entes em sua verdade ontológica. No entanto, liberdade não possui fundamento e tampouco caracteriza um dos modos de fundar, ela é o fundamento sem fundação ou, com o termo heideggeriano, é *Ab-grund*, abismo. É a condição aberta da liberdade que deve fundamentar a verdade ontológica dos entes enquanto o *Dasein* está disposto em meio a eles. Liberdade é a possibilidade de fundamentos e não a construção de um fundamento único. Heidegger trata da liberdade como abismo da seguinte maneira:

O fundamento que, transcendendo, emerge remonta à própria liberdade, e essa, *como origem*, se transforma ela mesma em “fundamento”. *A liberdade é a razão do fundamento* (o fundamento do fundamento). Isto, sem dúvida, não no sentido de uma “iteração” formal sem fim. O ser-fundamento da liberdade não possui — o que, porém, sempre parece natural pensar — o caráter de *um* dos modos de fundar, mas se determina como a unidade fundante da distribuição transcendental do fundar. Enquanto *este* fundamento, porém, a liberdade é o *abismo* (sem-fundamento) do ser-aí. Não que o comportamento individual livre seja sem razão de ser (sem fundamento); mas em sua essência como transcendência, a liberdade situa o ser-aí como poder-ser diante de possibilidades, que se escancaram em face de sua escolha finita, isto é, que se abrem em seu destino (Heidegger, 2008, p. 187, *itálico do autor*).

A liberdade é a razão do fundamento. Heidegger faz um jogo com a noção de princípio de razão suficiente de Leibniz. Se todo ente existe por alguma razão, por algum fundamento, por um *porquê*, essa razão quando posta no interior da temporalidade do *Dasein* se revela desfundada. O princípio de razão suficiente só pode existir enquanto existe o *Dasein*, já que transcendendo os entes, ele funda os entes em seu projeto de mundo. No entanto, o ato mesmo de fundar é *Ab-grund*, é sem fundamento. Ao comentar *A essência do fundamento*, Vattimo escreve: “Se os entes vêm ao ser enquanto se situam no mundo como projeto aberto e instituído pelo *Dasein*, a validade do princípio de razão suficiente deverá também ela ser referida ao ser-aí que institui o mundo em que o ente aparece” (IH, p. 67; SFP, p. 296). O princípio de razão suficiente lido sob a transcendência do *Dasein* denota que ele não é uma verdade ontológica, mas uma verdade ôntica, o que o coloca no reino da possibilidade: a razão do ente é sempre um poder-ser. Essa possibilidade está ancorada na liberdade do *Dasein*.

Aqui temos o núcleo do que consideramos ser importante do texto de Heidegger para a reflexão neste ponto da tese: a relação da liberdade com o fundamento. A liberdade do *Dasein* é o que possibilita a abertura de um destino no qual os entes se dão. Por isso, a liberdade é lida como *Ab-grund*, o *abismo*, do *Dasein*. Quer dizer, a condição abissal (anárquica) do ser refere-se à liberdade fundante do *Dasein*. Transcendendo a condição de anarquia do ser, está a liberdade como a própria origem que, por sua vez, está aberta à possibilidade do ser. Nesse sentido, ser é sempre *poder-ser*. Anarquia, abismo e liberdade podem ser conceitos que funcionam como chaves de leitura da obra de Heidegger, mas também de Schürmann e Vattimo. Na obra de Heidegger, a questão da liberdade aparece em relação ao fundamento, ao abismo, que traduzimos com Schürmann como anarquia e com Vattimo como niilismo. A liberdade é a anarquia do *Dasein*, não é ela própria “fundamento”. A liberdade do ser humano ao qual chama atenção o princípio anárquico é o viver “sem um porquê” que está presente na filosofia da ação de Schürmann — “a prática humana, então, pode e deve ser pensada como ‘*sem porquê*’” (Schürmann, 2017, p. 27, *itálico nosso*)¹² — e que, em Vattimo, resulta na atualização da expressão nietzscheana de viver como “humano, demasiadamente humano”, momento no qual a própria realização da vida é uma realização anárquica, já sem fundamento, mas que permite paradoxalmente a fundação de regras de convívio na sociedade: a formação de uma ética pela caridade, ideia que já aparece em Vattimo desde *Para além da interpretação* (cf. PI, p. 47-66; SFP, p. 1482-1493).

Para avançarmos na discussão sobre o problema do fundamento e observarmos como ele está presente na história da filosofia ocidental, iremos mostrar no próximo tópico em que medida Aristóteles, Duns Scotus e Leibniz afirmam a mesma noção de fundamento em diferentes modos, mas que podem ser sintetizados na ideia de causalidade.

1.1.1.2. Aristóteles, Scotus e Leibniz: três modos de dizer o fundamento

O fundamento é um problema filosófico desde os primórdios do surgimento da filosofia na Grécia Antiga. No período helenístico, os filósofos o designavam pelo uso do termo ἀρχή (*arché*), origem, que era compreendido de duas maneiras: como começo e como comando. Gianni Vattimo, que escreveu uma tese sobre Aristóteles — *Il concetto di fare in Aristotele*

¹² “la praxis humana puede y debe entonces ser pensada como ‘sin porqué’”.

(2007d)¹³ —, é crítico da noção de ἀρχή como aquela que fornece a arquitetura do pensamento e a resposta sobre o ser. O conceito grego que possui dupla significação ganhará apenas com Aristóteles uma importância para a metafísica, pois é quando o filósofo entende ἀρχή dentro de um movimento de causa e efeito, de ato e potência. Essa compreensão será importante para o que virá com Scotus e Leibniz, já que, desde essa configuração de ἀρχή, eles poderão sustentar suas próprias noções sobre o *principium*, a acepção latina de ἀρχή. E por que Aristóteles, Scotus e Leibniz são importantes autores para pensarmos o fundamento em diálogo com nosso objeto? Porque assumimos o critério de que sintetizam, para o período histórico no qual estão inseridos, a noção mais acabada de fundamento, e seguimos essa indicação dada por Reiner Schürmann em sua obra já citada, mas esses filósofos também podem ser facilmente vistos no percurso de Martin Heidegger e em alguns textos de Vattimo.

De saída, é importante recordar que o pensamento grego tinha um sistema filosófico cinético que precisava explicar as coisas em relação com uma origem/fundamento, daí a necessidade de uma articulação entre causa e efeito. É necessária uma origem primeira, um fundamento primeiro, do qual os efeitos se derivam. O fundamento é causa do ente, o ente é efeito do fundamento. Portanto, a ἀρχή não designava apenas o início, mas também o comando para que as coisas venham a ser, ela é “princípio diretor” (Most, 2008, p. 432). De acordo com Glenn Most em seu ensaio *A poética da filosofia grega em seus primórdios* (2008), os filósofos gregos têm por semelhança a ideia de que “o mundo que vemos é um mundo de mudanças, que se torna inteligível ao ser inserido em uma narrativa causal como efeito de uma causa mais vasta” (Most, 2008, p. 432). Essa compreensão é tão presente na filosofia helenística que já entre os pitagóricos o conceito de ἀρχή está relacionado aos princípios mínimos pelos quais se explica um fenômeno. Por exemplo, um dos primeiros pitagóricos, Filolau de Crotona (ca. 470/480 AEC – ca. 385 AEC), denominava como ἀρχαί (*archai*) da estrutura física humana o cérebro, o coração, o umbigo e os genitais (cf. Huffman, 2008). Isso significa que o conceito de ἀρχή já possuía uma significação de origem e uma relação entre causa e efeito que se verifica bem antes de Aristóteles.

Assim, é justo observar que o primeiro sentido de ἀρχή enquanto começo está evidente na concepção de Filolau, mesmo que a ideia de comando esteja ainda velada. Reiner Schürmann, ao comentar o conceito de ἀρχή em seu livro, chama atenção para o fato de que o termo em sua primeira acepção estava presente na Grécia Antiga desde a *Iliada* de Homero

¹³ A referência a esse texto será feita utilizando a *Opere complete* (OPI, 2007d).

(928 AEC – 898 AEC), sendo derivado do verbo ἄρχειν (*archein*) que significava “trazer, vir em primeiro lugar, abrir, por exemplo, uma batalha ou um discurso” (Schürmann, 2017, p. 135)¹⁴. Já a segunda acepção do conceito de ἀρχή se encontraria em Heródoto (485 AEC – 425 AEC) e Píndaro (581 AEC – 437 AEC) e é recuperada por Aristóteles, que faz a leitura da ἀρχή próxima ao conceito de αἰτία (*aitia*), culpa ou causa. No “Livro Delta” da *Metafísica*, Aristóteles escreve: “todas as *causas* são *princípios*” (2003, 1013a 16, itálicos nossos), o que denota uma relação dos dois conceitos que não é originária de Aristóteles, mas já estava em curso no pensamento grego, mesmo que de forma implícita como é o caso de Filolau, ponto que Schürmann não parece ter dado destaque e que poderia tê-lo feito. De todo modo, o que importa à tese é que o conceito de ἀρχή passa a funcionar na filosofia grega como um termo técnico para designar aquilo que constitui o ser, o devir e o conhecimento, tal como é observado por Schürmann, mas já indicado por Aristóteles ao final do capítulo I do “Livro Delta” da *Metafísica*.

De modo geral, enquanto princípio, a ἀρχή faz referência a um pensamento cinético, isto é, que exige um movimento (no caso teleológico) para que tenha um funcionamento que põe ordem ao caos. Em sua já citada tese, *Il concetto di fare in Aristotele* (2007d), Vattimo pensa o conceito aristotélico de produção (τέχνη) em relação à arte e à natureza e observa o caráter cinético do conceito de natureza (γένεσις, *genesis*)¹⁵ articulado à ἀρχή. Ele identifica que na

¹⁴ “traer, venir en primer lugar, abrir, por ejemplo, una batalla o un discurso”.

¹⁵ Não é nossa intenção abordar os temas tratados em *Il concetto di fare in Aristotele* (2007d) nesta tese. No entanto, parece-nos importante observar ao leitor a relação que Vattimo faz entre os conceitos de γένεσις e de ἀρχή. O que chama atenção é o comentário acerca do uso do conceito de εἶδος, ao invés de ἀρχή, em *Ética a Nicômaco* quando Aristóteles discorre sobre a natureza. Vattimo entende que a troca por εἶδος obriga a tradição filosófica a alargar a compreensão de *natureza, princípio*, para algo que não se restrinja ao movimento das coisas, mas que esteja dando movimento nas próprias coisas como suas substâncias. Nessa direção, a substância das coisas é o movimento que as faz virem a ser. Segue a citação de Vattimo: “Parece, no entanto, que assim como ele define o processo produtivo como γένεσις e, portanto, atribui pelo menos implicitamente ao produto o caráter de substância, Aristóteles coloca na discussão a substancialidade e a consistência em si ao defini-lo, além de coisa contingente, como algo que não tem em si o próprio princípio (ἀρχή). É verdade que se poderia considerar ἀρχή simplesmente como a causa eficiente, e talvez aqui esse seja seu significado; nesse caso, a proposta não colocaria em perigo a substancialidade do produto, mas uma passagem quase literalmente idêntico da *Metafísica* (VII 7, 1032 b 1-2), na qual εἶδος aparece ao invés de ἀρχή, nos obriga a dar ao *princípio* um significado mais amplo com base nesta passagem de *Ética* [Ética a Nicômaco]. O princípio que o produto artificial não tem em si é da espécie, o εἶδος, que unido à matéria constitui a coisa como substância”. No original: “Sembra però che proprio mentre definisce come γένεσις il processo produttivo, e quindi attribuisce almeno implicitamente al prodotto il carattere di sostanza, Aristotele metta in discussione la sostanzialità e la consistenza in sé di esso definendolo, oltre che come cosa contingente, come cosa che non ha in sé il proprio principio (ἀρχή). È vero che si potrebbe considerare ἀρχή semplicemente come la causa efficiente, e forse qui il suo significato è questo; nel qual caso la proposizione non metterebbe affatto in

obra de Aristóteles, γένεσις designa “um princípio de movimento interno de todo ser” (OPI, p. 30)¹⁶, mas também um “complexo organizado de naturezas particulares, o cosmos” (OPI, p. 30)¹⁷. Quer dizer, nesse sentido, natureza é tanto uma propriedade do ser, quanto um existencial-ôntico, e se constitui dessa forma porque é primordial. A direção dessa interpretação de ἀρχή é possível na medida em que, para Aristóteles, há a dependência dita anteriormente de princípios e causas. Por isso, em sentido aristotélico, a “*arché* quer dizer aquilo a partir do qual o devir se faz, e também o que o rege” (Schürmann, 2017, p. 137)¹⁸ — e isso em toda a estrutura da filosofia aristotélica: não é apenas a natureza que, estando anterior as coisas, dá a elas a substância, mas também o conhecimento tem uma causa eficiente que seria, por exemplo, a hipótese que pode ser regressada em uma ciência universal *ad infinitum*.

A língua latina traduziu o termo grego de ἀρχή por *principium*, conceito que aparece desde Cícero (106 AEC – 43 AEC) até Leibniz, observa Schürmann. Para além de sua formulação grega, *principium* significa a causa suprema de todas as coisas. Enquanto os gregos pensam em ἀρχή como um movimento cinético e, também, teleológico, do começo e a direção de um devir, os latinos pensam *principium* como o começo e a direção de uma ordem hierárquica. “A partir daí, as aplicações possíveis da ordem constituída por um princípio e por suas derivações abundam” (Schürmann, 2017, p. 150)¹⁹, quer dizer que o conceito latino já está carregado de uma compreensão da origem que se relaciona com o os termos de absoluto, ser supremo e Deus.

Schürmann identifica em sua obra que o pensador medieval que melhor sintetiza o conceito de *principium* na Idade Média é Duns Scotus, isso porque o filósofo conjuga na sua posição uma tradição joanina sobre o *principium* e uma recuperação da filosofia de Avicena (cf. Schürmann, 2017, p. 152). Duns Scotus demonstra no conceito de *principium* a necessidade de pôr Deus no lugar do fundamento. Schürmann comenta o fato de Duns Scotus abrir o *Tractatus de primo principio* (*Tratado do primeiro princípio*, 2017) com a oração: “Faz, Senhor, *Primeiro Princípio de todas as coisas*, que eu creia, compreenda e exprima o que for

pericolo la sostanzialità del prodotto; ma un passo quasi letteralmente identico della *Metafisica* (VII 7, 1032 b 1-2), dove al posto di ἀρχή compare εἶδος, ci costringe a dare al *principio* di questo passo dell’*Etica* un significato più vasto. Il principio che il prodotto artificiale non ha in sé è la specie, l’εἶδος, che unito alla materia costituisce la cosa come sostanza” (OPI, p. 26).

¹⁶ “principio di movimento interno a ogni essere”.

¹⁷ “complexo organizado delle nature particolari, il cosmo”.

¹⁸ “*arché* quiere decir aquello a partir de lo cual el devenir se hace, y lo que lo rige”.

¹⁹ “A partir de ahí las aplicaciones posibles del orden constituido por un principio y por sus derivadas abundan”.

do agrado de tua divina Majestade e sirva para elevar-nos a mente à contemplação de ti” (Scotus, 2017, I, I, *itálico nosso*). Para o filósofo, a oração de Scotus no início de sua obra designando Deus como o *principium* que dá ordem e movimento às coisas é a constatação de uma metafísica da ἀρχή que sempre esteve presente ao pensamento, embora esquecida.

A ordem dada por Deus é imposta aos entes, a figura da majestade divina articula toda multiplicidade em sua singularidade, se mantendo, no entanto, distante dos entes, heterogêneo às coisas. Na filosofia de Duns Scotus, todas as coisas dependem dessa ordem, que é designada pelo conceito latino de *ordo dependentiae*. Uma ordem divina, uma arquitetura celeste que organiza o mundo de acordo com a vontade de Deus, mas que não leva em consideração a temporalidade do ser humano. Aqui os entes possuem uma direção definida desde sua origem que, por ser eterna, não compreende em si o tempo. Por meio dessa direção definida, os entes estão em dependência com o ser primeiro, de modo que “toda ordem metafísica é um conjunto de relações” (Schürmann, 2017, p. 154)²⁰. Na filosofia scotiana, o *principium* enquanto Deus está no conjunto de relações como ser do qual todas as coisas dependem, portanto, “falar de ordem será, em primeiro lugar, falar de ordem de dependência: o mundo está ordenado a Deus, mas Deus não forma parte dessa ordem, é eminente, isto é, heterogêneo em relação à ordem da qual é princípio” (Schürmann, 2017, p. 153)²¹.

A imagem de Deus como *principium* traz consigo a noção de *princeps*, de governador, o que alarga ainda mais a noção grega de ἀρχή. Schürmann conecta o *princeps* ao *Pantocrator*, aquele que tudo sustenta, que dá ordem e governa o mundo. Esse é o domínio que os medievais compreendiam como a origem, o governo de um ser supremo sobre todos os entes, o *gubernatio mundi*. Os cristãos medievais identificaram no *Pantocrator* o *princeps*, pois, enquanto governo, ele é a regulação da sociedade, da religião, do trabalho e da filosofia. Schürmann traz em seu texto, como exemplo, a imagem do puma que forma a cidade Cuzco, no Peru, e que deu à civilização Inca um *princeps* que organizava sua forma de percepção do mundo, já impossível de ser acessada (cf. Schürmann, 2017, p. 44-49; 159). Com a mesma licença que Schürmann introduz em seu livro a imagem de *princeps* nos povos Incas, poderíamos tentar fazer a analogia com um exemplo mais próximo ao Brasil. Podemos observar a ideia de *princeps* na cosmologia

²⁰ “Todo orden metafísico es un conjunto de relaciones”.

²¹ “hablar de orden será ante todo hablar de orden de dependencia: el mundo está ordenado a Dios, pero Dios no forma parte de ese orden, es eminente, es decir, heterogéneo en relación al orden del cual es principio”.

yanomami contada por Davi Kopenawa em *A queda do céu: as palavras de um xamã yanomami* (2015):

possuímos a imagem de *Omama* e a de seu filho, o primeiro xamã. Elas são nossa lei e governo. Nossos antigos não tinham livros. As palavras de *Omama* e as dos espíritos penetram em nosso pensamento com a *yãkoana*²² e o sonho. E assim guardamos nossa lei dentro de nós, desde o primeiro tempo, continuando a seguir o que *Omama* ensinou a nossos antepassados. [...] enquanto vivermos, a lei de *Omama* permanecerá sempre no fundo de nosso pensamento (Kopenawa; Bruce, 2015, p. 390-391).

Sem a intenção de fazermos qualquer desenvolvimento etnográfico no texto, observamos a título de exemplo que aquilo que funciona como *princeps* pode ser aplicado em outras formas de civilização que não a exclusivamente cristã (claramente respeitando os limites dessas aproximações), como é o caso do puma com os Incas e de *Omama* com os yanomamis brasileiros, que é ainda mais interessante pois a tradição segue viva. No caso dos yanomamis, a figura de *Omama* representa a direção da comunidade, mas sua lei não possui uma ordem escrita, é comunicada pelo xamã através do sonho ou dos rituais xamânicos e ele deve conduzir a aldeia observando a sabedoria de *Omama*. Parece-nos que, diferentemente do *princeps* da filosofia medieval cristã, *Omama* interfere diretamente na vida dos indígenas como um fundamento que, embora não seja mutável, pode ser interpretado pelo xamã a partir de suas experiências. Mas essa ilação fica apenas como uma provocação, já que não possui lugar nesta tese.

Schürmann observa que a proposição latina de *principium* não atribui uma mudança efetiva no significado de ἀρχή, embora possua uma clara mudança de direcionamento: a ἀρχή possui a noção complementar de τέλος (télos), que lhe propicia um devir constante da presença; já o *principium* possui a noção complementar de consequência, justamente por seu caráter de ser a causa de todo ente. Contudo, “da *arché*, como antecipação do *telos*, ao ‘princípio’, como antecipação do ‘término’, a forma de pensar continua sendo a mesma” (Schürmann, 2017, p. 156-157)²³. Tanto Aristóteles, quando aborda os três domínios da ἀρχή, a saber, ser, conhecimento e devir, quanto Duns Scotus, quando aborda todos os fenômenos numa metafísica da dependência, seguem a mesma lógica, já que, em realidade não tratam com

²² *Yãkoana* é um pó derivado da casca de árvore *yãkoana hi* utilizado para preparar bebidas no ritual xamânico do povo yanomami. A bebida possui um alcaloide alucinógeno capaz de gerar transe naquele que ingere. O ritual com a *yãkoana* faz parte da iniciação de um xamã.

²³ “del *arché*, como anticipación del *telos*, al ‘princípio’, como anticipación del ‘término’, la forma de pensar sigue siendo la misma”.

especificidade da *origem/fundamento*. Schürmann chama essa transição de ordem categorial para a ordem essencial: no primeiro o princípio é uma substância sensível, enquanto no segundo é uma substância divina. No entanto, a retirada do conceito de *origem* a reifica, permanecendo o modelo ilusório de que há uma progressão, mas que em realidade conserva uma estrutura metafísica.

O próximo passo dessa continuação é a presença do *principium* na modernidade que ganhará uma conotação lógica em *A Monadologia* de Leibniz, que, a exemplo de Scotus, ainda lê Deus como fundamento, embora aqui seja chamado de *razão suficiente* (cf. Leibniz, 1974, § 38). Em primeiro momento, essa ideia compreende que Deus segue sendo o fundamento da realidade e sua razão explicativa. Fazendo o paralelo com a filosofia medieval, Schürmann comenta:

Materialmente, a monadologia, assim como a ontoteologia medieval, continuam sendo teocêntricas; porém, formalmente, está centrada em uma ordem diferente daquela das essências. Leibniz diz claramente que sem o *principium magnum*, sem o princípio de razão suficiente, jamais poderíamos demonstrar a existência de Deus (Schürmann, 2017, p. 161)²⁴.

Se de um lado há uma preocupação moderna de trazer ao fundamento uma discussão lógica, de outro lado há a manutenção do princípio de razão suficiente como o Deus de Duns Scotus, que é importante à equação lógica de Leibniz²⁵. Esse princípio de razão ordena a forma como as coisas aparecem ao intelecto humano. Pela monadologia, as mônadas são criadas por Deus que incute nelas a necessidade lógica de serem apreendidas pela percepção. Leibniz afirma:

Há em Deus a *Potência*, origem de tudo; depois o *Conhecimento*, contendo a particularidade das idéias; por fim a *Vontade*, que provoca as mudanças ou produções segundo o princípio do melhor. É isto que corresponde ao que constitui, nas Mônadas criadas, o sujeito ou a base — isto é, a faculdade perceptiva e a faculdade apetitiva (Leibniz, 1974, § 48, p. 68).

Com essa citação de Leibniz, já podemos entender aonde sua filosofia quer chegar: à proposta de um sujeito enquanto sujeito de representação. E é essa a ideia que mais importa à tese, mas também é o que está no centro da discussão de Schürmann, que argumenta que esse

²⁴ “Materialmente, la monadología, así como la ontoteología medieval, siguen siendo teocéntricas; pero formalmente está centrada en un orden distinto que el de las esencias. Leibniz dice claramente que sin el *principium magnum*, sin el principio de razón suficiente, no podríamos jamás demostrar la existencia de Dios”.

²⁵ “Ora, sendo esta substância razão suficiente de todo aquele pormenor que, por sua vez, está entreteendo em toda parte, há um só Deus, e esse Deus é suficiente” (Leibniz, 1974, § 39).

novo sentido do *principium* só pode surgir na medida em que “o conjunto dos entes foi objetificado frente ao ser humano espectador” (Schürmann, 2017, p. 162)²⁶. Com o verbo *reddere* do latim, Leibniz indica que esse sujeito espectador “rende” todo ente à sua razão, já que é vontade do *principium magnum* que a subjetividade humana seja fundamento de toda representação²⁷. Na mesma direção de Schürmann, Vattimo comenta em *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (2020)²⁸:

O essencial, na formulação de Leibniz, é o *reddendae*: a razão suficiente deve ser “rendida” ao sujeito, já que apenas assim ela pode reconhecer a verdade como tal e qualquer coisa como existente. O ser é pensado como *Grund*, mas propriamente enquanto deve servir para assegurar e certificar a consciência do sujeito; o *Grund* vale como tal somente enquanto é representado pelo sujeito, é anunciado por ele. Disso, será fácil chegar primeiro a Kant e, depois, a Hegel: o verdadeiro *Grund* da realidade é o sujeito mesmo, é verdade aquilo que é representado como verdadeiro pelo eu (SFP, p. 204)²⁹.

Grund, ἀρχή, *principium* são termos que designam, na história da filosofia, a origem ou o fundamento. No pensamento moderno, com o advento do sujeito, a questão do fundamento se desloca de uma compreensão de essência para uma proposição lógica que, em consequência, terá seu enraizamento no sujeito moderno identificado como *subjectum* (ou ὑποκείμενον – *hypokeimenon*). O fundamento como *subjectum* passa a ser uma tautologia: a representação que representa a si mesma. Essa discussão já aparece na obra de Heidegger, em quem tanto Vattimo quanto Schürmann se apoiam para pensarem a filosofia, e pode ser encontrada em textos como *O tempo da imagem do mundo* (1998)³⁰ e *Nietzsche II* (cf. 2007, p. 330-352). Assim, com uma posição bastante heideggeriana com a qual Vattimo concordaria, Schürmann resume: “O lugar de competência da origem assim compreendida é a região dos entes lógicos; a *localidade* desse lugar, o ser desses entes, é a subjetividade; e a *fundação* pela qual os entes lógicos [...] estão

²⁶ “el conjunto de los entes ha sido objetivado frente al hombre espectador”.

²⁷ É neste sentido que Leibniz comenta em *Correspondência com Clarke* (1974): “As almas conhecem as coisas, porque Deus colocou nelas um princípio representativo do que está fora delas, ao passo que Deus conhece as coisas por produzi-las continuamente” (Leibniz, 1974, § 30, p. 421).

²⁸ A referência ao texto será feita pela versão publicada em *Scritti filosofici e politici* (SFP, 2020).

²⁹ “L’essenziale, nella formulazione di Leibniz, è il *reddendae*: la ragione sufficiente deve essere «resa» al soggetto, giacché solo così questo può riconoscere una verità come tale, qualcosa come esistente. L’essere viene pensato come *Grund*, ma proprio in quanto deve servire ad assicurare e certificare le conoscenze del soggetto; il *Grund* vale come tale solo in quanto è rappresentato al soggetto, è enunciato da lui. Di qui, sarà facile arrivare prima a Kant e poi a Hegel: il vero *Grund* del reale è il soggetto stesso, è vero ciò ch’è rappresentato come tale dall’io”.

³⁰ “se o homem se torna no primeiro e autêntico *subjectum*, então isto quer dizer que o homem se torna naquele ente no qual todo o ente, no modo do seu ser e da sua verdade, se funda. O homem torna-se centro de referência do ente enquanto tal. Mas isso só é possível quando se transforma a concepção do ente na totalidade” (Heidegger, 1998, p. 111).

sustentados no seu ser, o método de fundá-los, é a representação” (Schürmann, 2017, p. 167)³¹. A passagem da ἀρχή na filosofia grega para o *principium* como *representação* na filosofia moderna faz parte de uma mesma progressividade metafísica que não conduz a um abandono da essência, mas à efetividade desta; enquanto efetividade, ela se consolida na contemporaneidade como técnica. Esse fio condutor, Schürmann denomina como o αἰών (*eon*), que será relacionada em sua obra com as categorias de retrospectão e transição epocal, sendo assim, respectivamente: *vontade de poder e diferença ontológica*³².

Vejamos no próximo tópico o desdobramento da problemática do fundamento na noção de objetividade metafísica. Vattimo seguirá a crítica já feita por Heidegger e acrescentará uma importante consideração ao modo de compreensão da objetividade como adequação à verdade, presente sobretudo nas filosofias analíticas contemporâneas.

1.1.1.3. Metafísica e objetividade

Da noção de ser enquanto simples-presença, a metafísica pôde ler em toda sua história os conceitos de ἀρχή, *principium*, Deus, razão, *subjectum* como fundamentos de todo ente existente que seriam sustentados sob o princípio de causalidade desde Aristóteles até Leibniz, mas que claramente se faz presente nos outros autores da história da metafísica. Ao contrário de ser uma nova descoberta, os medievais repetiram os gregos e os modernos continuaram a mesma repetição, isto é, tratando o ser enquanto a mesma presença. Na modernidade se destaca a noção de *subjectum* que significa aquilo que é subjacente, que reúne tudo a si e é, por isso, fundamento. Heidegger utiliza o vocábulo latino como tradução do termo grego ὑποκείμενον

³¹ “El lugar de competencia del origen así comprendido es la región de los entes lógicos; la *localidad* de ese lugar, el ser de esos entes, es la subjetividad; y la *fundación* por la cual los entes lógicos [...] están anclados en su ser, el método de fundarlos, es la representación”.

³² A tese de Schürmann sobre anarquia busca fazer uma desconstrução das categorias metafísicas do pensamento. Para isso, ele tenta pensar outras categorias possíveis de serem aplicadas às épocas pré-socrática (categorias prospectivas), tecnológica (categorias de transição) e pós-moderna (categorias retrospectivas). Assim, seu esforço o leva às palavras fundamentais de filosofia de Heidegger. Ele tenta olhar para as categorias pré-socráticas em relação com aquelas que virão na era tecnológica e na pós-modernidade. A título de curiosidade, Schürmann monta a seguinte relação (sequência: prospectiva – transição – retrospectiva): 1) αἰών – diferença ontológica/mundo e coisa – vontade de poder; 2) φύσις – haver/doação – niilismo; 3) ἀλήθεια (*alétheia*) – desvelamento/acontecimento – justiça; 4) λόγος (*logos*) – época/claridade – eterno retorno; 5) ἐν (*hen*) – proximidade/quaternidade – transmutação dos valores e morte de Deus; e 6) νοῦς (*noûs*) – corresponder/pensar – além-do-humano. As categorias de Schürmann podem ser consultadas resumidamente em um quadro na obra *El principio de anarquía* (2017, p. 236), mas de forma mais extensa e explicativa no capítulo quarto do mesmo livro intitulado *La deducción histórica de las categorías de la presencia* (p. 223-334).

(cf. Heidegger, 1998, p. 111). O sujeito moderno não é apenas fundamento do ente, na medida em que abre uma região do ente, mas é também ser do fundamento. Desse modo, na modernidade todo ente refere-se ao centro instituído pelo ser humano. Heidegger escreve em *O tempo da imagem do mundo*:

se o homem se torna no primeiro e autêntico *subjectum*, então isto quer dizer que o homem se torna naquele ente no qual todo o ente, no modo do seu ser e da sua verdade, se funda. O homem torna-se centro de referência do ente enquanto tal. Mas isso só é possível quando se transforma a concepção do ente na totalidade (Heidegger, 1998, p. 111).

O ente na totalidade significa a compreensão metafísica do ser enquanto presença, mas ainda sob o desdobramento moderno da objetividade. Vattimo trabalha a questão da objetividade em várias obras de sua autoria, sua filosofia se coloca em diálogo com a tradição de autores modernos que torna inevitável o confronto das posições do filósofo junto ao que a modernidade forjou enquanto pensamento objetivo e objetificável. Essa preocupação é recorrente em seus textos e podemos lê-la em escritos iniciais (*Introdução a Heidegger, As aventuras da diferença, Dialética, Differenza, pensiero debole*³³ e *O fim da modernidade*) e recentes³⁴ (*Depois da cristandade, Adeus à verdade, Comunismo hermenêutico*³⁵, *Da realidade e Essere e dintorni*). O filósofo italiano considera ser a objetividade a “força” metafísica presente no interior do pensamento ocidental, já que, com sua lógica de coisificação da realidade, produz para dentro de discursos objetificáveis uma interpretação do mundo violenta. A objetificação é uma fabulação da realidade e uma criação moderna que enquadra o mundo nos parâmetros da tecnociência. No ensaio *A época da imagem do mundo* (2019), Vattimo argumenta:

A redução do Ser à objetividade, dando lugar ao domínio da organização total do mundo [...], é antes de tudo obra da transformação final da metafísica (platônica etc.) em ciência experimental, na qual só *é* aquilo que de fato se verifica no experimento matematicamente dirigido e planejado (DR, p. 65; SFP, p. 1596, *italico do autor*).

A questão que nos importa com Vattimo é: o que a metafísica funda é sempre uma interpretação que advém com a epocalidade do ser, isto é, nosso modo de acesso ao ser é sempre marcado pela temporalidade, mesmo quando esse acesso tende à objetividade. Vattimo utiliza o conceito de fábula para caracterizar essa interpretação, quer dizer, na medida em que a

³³ Ensaio presente no livro *Il pensiero debole*, publicado com Pier Aldo Rovatti e outros filósofos italianos. Em 2020 o texto também foi publicado em *Scritti filosofici e politici*.

³⁴ Estamos considerando as obras após os anos 2000 como escritos mais recentes.

³⁵ Publicado com Santiago Zabala.

objetividade não esgota a explicação sobre uma região dos entes, ela não pode ser entendida como um discurso acerca do “real”, do ente na totalidade. Antes, ela é sempre um modo de acesso e, por isso, é uma interpretação. Nesse sentido, a objetividade é uma fabulização do real.

A objetividade é um meio de acesso ao real que, por sua vez, é uma fabulação do real. A fábula torna-se imagem com a modernidade, pois ela é petrificada como uma via única de acesso ao mundo. A tarefa de uma ontologia enfraquecida é a de libertar as inúmeras fabulações e assumi-las como condições da pós-modernidade, não como simples historiografias, o que pode nos conduzir à doença histórica de Nietzsche³⁶ (cf. AD; 19-48; SFP, p. 1083-1101; DN, p. 5-48), mas como condições de interpretações de mundo que nos condicionam à criação de uma nova história e de uma adequação de verdade.

A verdade objetiva da modernidade está dada pelo mote latino da *adequatio rei et intellectus*. Ao criticar o realismo da filosofia analítica³⁷ na obra de Alfred Tarski (1901-1983)

³⁶ Doença histórica é um conceito de Nietzsche que Vattimo se apropria bastante em seus textos. Ela significa a interpretação da história apenas como historicismo. Aqui, o conceito ganha duas possibilidades: o historicismo pode ser tanto providencialista (como a concepção de história cristã), como absolutamente relativista (que compreende a história como fluxo no qual todas as coisas irão perecer). Vattimo comenta sobre o conceito afirmando: “a racionalidade e o valor existem enquanto ordem finalista da história (historicismo como providencialismo); mas a experiência histórica (precisamente a *Historie* como conhecimento objetivo do passado, que em nossa época aumentou enormemente a amplitude e a profundidade de seu campo de investigação) mostra que, na realidade, no devir histórico não existe nenhuma ordem providencial ou nenhum sentido abrangente” (DN, p. 27). Pode-se ler mais sobre a questão nietzschiana da doença história para Vattimo em: VATTIMO, Gianni. O niilismo e o problema da temporalidade. In.: DN, p. 5-48.

³⁷ Em seus textos, Vattimo aponta críticas à filosofia analítica tanto com Tarski, quanto com John Searle (1932 -). Na obra *Comunismo Hermenêutico*, Vattimo e Zabala, inclusive, consideram Searle precursor de uma filosofia que garante poder ao imperialismo estadunidense. Os autores afirmam que “a filosofia analítica, como cume do realismo científico, legítima não apenas os processos da ciência, mas também o governo estadunidense que se apoia em parte em tais processos” (CH, p. 51; SFP, p. 2127). No original: “la filosofía analítica, como culminación del realismo científico, legítima no solo andaduras científicas, sino también al gobierno estadounidense, que se apoya en parte en tales andaduras”. Assim, os autores pretendem mostrar que há por trás da filosofia analítica um pensamento descritivo que fundamenta o governo imperialista dos EUA, sobretudo na figura de Searle que nos últimos anos dominou os departamentos de filosofia dos EUA (cf. CH, p. 50; SFP, p. 2126). Acreditamos que há um ponto falho na crítica à filosofia analítica presente nos textos de Vattimo, uma vez que ele busca olhar para essas filosofias desde uma percepção hermenêutica que busca ali o tropeço metafísico. Essa postura está correta, porém Vattimo parece pôr a crítica não apenas a Searle e a Tarski, mas por extensão a leva para todos os outros nomes da corrente anglo-saxã, ignorando a possibilidade de haver boas contribuições desses pensamentos, como é o caso do coerentismo de Keith Lehrer (1936 -), por exemplo. Ao tentar responder ao problema de Gettier (É a crença verdadeira justificada conhecimento?), Lehrer oferece o que se chama de “teoria quadripartite do conhecimento”, já que agora a crença deve ser verdadeira, justificada e *invicta*. Como forma de exemplificar o modo como ocorre a disputa entre as crenças, Lehrer propõe o jogo de justificação no qual o requerente apresenta uma crença que pensa ser verdadeira e o cético faz objeções a ela. Se a crença que o requerente aceita é mais razoável para ele, então ele vence o cético. Se todas as proposições concorrentes dadas pelo cético são vencidas pelo requerente, então o

em sua conferência *Tarski e as aspas* (2019), proferida na prestigiosa *Gifford Lectures*, Vattimo toca justamente no procedimento epistemológico que dá razão ao argumento de Tarski e que dialoga com o problema de Gettier³⁸ para a filosofia analítica. Tarski afirmava que “*p*” é verdadeiro se, e somente se, *p*. Seu raciocínio analítico exige que se coloque entre aspas a frase a ser analisada, já que ela é uma *suppositio formalis*, isto é, uma afirmação semântica dada pela linguagem que precisa ser comprovada pela *suppositio materialis*, o *p* sem aspas (cf. Tarski, 1990). Como um exemplo mais visível dessa aplicação, Tarski traz, em seu texto *A concepção semântica da verdade e os fundamentos da semântica* (1990), o enunciado: “A frase ‘a neve é branca’ se, e somente se, a neve é branca” (Tarski, 1990, p. 78). Considerando que “a neve é branca” equivale a “*p*”, então o que temos é o nome da frase que pode ser trocado por qualquer outro (pode chamá-lo de *x*, *y*, *z* etc.). A troca não influenciará o resultado, desde que a

requerente ganha o jogo e, se esse é o caso, “ela está pessoalmente justificada em aceitar o que ela afirmou [...]”. O jogo é um dispositivo heurístico para entender as considerações que tornam uma pessoa justificada em aceitar algo ao invés de um modelo psicológico dos processos mentais” (Lehrer, 1990, p. 119). No original: “If she wins the game, she is personally justified in accepting what she presented; if not, she is not personally justified. The game is a heuristic device for understanding the considerations that make a person justified in accepting something rather than a psychological model of mental processes” (Lehrer, 1990, p. 119). Inclusive, a aproximação do tema com a hermenêutica filosófica já até foi pensada pelo professor Cristian Marques, que, no artigo *Ensaio entre epistemologia analítica e hermenêutica filosófica* (2019), tenta aproximar a teoria do coerentismo com a hermenêutica filosófica pós-Heidegger. Marques tem a hipótese de que “uma epistemologia a partir da hermenêutica filosófica é um empreendimento possível” (Marques, 2019, p. 5) e justifica sua posição a partir dos problemas da epistemologia no que tange ao modo de se estruturar o sistema de aceitação do coerentismo e, de antemão, já nega a possibilidade de diálogo entre a hermenêutica e o fundacionismo (outra corrente da filosofia analítica) que supõe a necessidade de uma verdade objetivável. Nesse sentido, o coerentismo não é uma filosofia realista. Para ele, a “hermenêutica existencial de Heidegger” poderia “levar a uma epistemologia alternativa, diametralmente oposta às epistemologias fundacionistas clássicas” (Marques, 2019, p. 13). O modo como isso se daria parte da analítica existencial de Heidegger que entende o *Dasein* como ser-no-mundo, sempre lançado à abertura histórico-destinal, já que “o conhecimento nesse quadro existencial oferecido por Heidegger é antes de mais nada uma pré-compreensão do mundo” (Marques, 2019, p. 26). O quadro existencial, ou melhor, a “abertura” é a maneira na qual o *Dasein* é constituído e pela qual compreende o mundo e as coisas; é por onde “já temos sempre conhecimento do mundo, atravessado também por várias dimensões, estas linguísticas e culturais. A abertura do ser-aí [*Dasein*] é uma dimensão de *ser-no-mundo* que possibilita as teorizações de qualquer tipo, porque ela é horizonte originário onde o sentido se dá” (Marques, 2019, p. 27, *itálicos do autor*). Diante do exposto, seria importante considerar as objeções de Vattimo (e Zabala) acerca da filosofia analítica com maior prudência.

³⁸ O problema de Gettier estabelece uma reviravolta na filosofia analítica, pois o filósofo Edmund Gettier (1927-2001), num artigo de pouco mais de três páginas, estabelece contraexemplos à noção tradicional do conhecimento: conhecimento é a crença verdadeira e justificada. Gettier mostra com seus exemplos que estabelecer essa delimitação não é uma tarefa tão simples, já que eles invalidam a formulação tradicional presente na filosofia desde a epistemologia grega e recebe diversas formulações no século XX. Com a publicação do texto de Gettier, a filosofia analítica tem se dedicado ultimamente à resolução do problema apresentado pelo filósofo. Para ler o artigo de Gettier e ver seu problema, pode-se consultar: GETTIER, Edmund L. Conhecimento é crença verdadeira justificada?. Tradução de André Nascimento Pontes. **Perspectiva Filosófica**, Recife, v. 1, n. 39, p.124-127, jan/jun 2013.

consequência lógica permaneça, ou, em tarskiano, desde que haja “equivalência de forma” (Tarski, 1990, p. 79). Nesse sentido, diz o filósofo:

Somos agora finalmente capazes de formular de forma precisa as condições debaixo das quais consideraremos o uso e a definição do termo “*verdadeiro*” como adequados do ponto de vista material: queremos usar o termo “*verdadeiro*” de tal maneira que todas as equivalências da forma (T) possam ser afirmadas, e *chamaremos a uma definição de Verdade “adequada” se todas essas equivalências dela se seguirem* (Tarski, 1990, p. 80, itálico do autor).

Fazendo eco a Richard Rorty (1931-2007), Vattimo considera esse tipo de problema daqueles que dão “uma enésima prova da inutilidade de certo tipo de filosofia” (DR, p. 101; SFP, p. 1622). No entanto, Vattimo enxerga a importância de discutir a noção de verdade presente em Tarski, pois ela revela uma continuidade da questão da adequação da coisa ao intelecto formulado pelos medievais que remonta à teoria aristotélica da verdade como correspondência. Vattimo se pergunta não pela utilidade desse pensamento, mas se de fato o segundo *p* de Tarski deve estar fora das aspas. Quer dizer, se *p* corresponde necessariamente ao mundo real sem a necessidade da interlocução entre os humanos. Assim, o argumento a favor de “*p*”, *se e somente se, p* está sustentado no fato de termos a necessidade de que exista um *p* fora da semântica para que ela faça sentido. O filósofo italiano chama atenção no texto para a questão de que o segundo *p*, o da *suppositio materialis*, também deve estar entre aspas, já que a interpretação do fato que ocorre “lá fora” é também uma compreensão humana. A validade e verdade da afirmação passa pelo crivo da postura originariamente hermenêutica do ser humano³⁹. Isso não poderia ser diferente tendo presente a finitude do *Dasein*. Tal posição também corrobora com o que apresentamos na nota 37 sobre a relação entre a hermenêutica e o coerentismo de Keith Lehrer. O que consta enfatizar por ora é a afirmação de Vattimo:

À tese de que “chove” é verdadeiro só e somente só se chove, nós objetamos que também o segundo “chove” deve vir entre aspas: há uma comunidade que admite a existência de certa realidade à qual se remete para decidir sobre o verdadeiro e sobre o falso. Nós, por nossa vez, ainda perguntamos quem é essa comunidade dos “todos”. A questão da verdade de “chove” torna-se uma questão de negociação com a comunidade que professa e aplica o paradigma (DR; p. 109; SFP, p. 1628).

Ainda nos cabe aqui adicionar algo a mais acerca da objetividade. É verdade que Vattimo e seus antecessores sempre a consideraram uma posição metafísica do pensamento

³⁹ O problema da verdade como adequação gerou na filosofia hermenêutica de Vattimo a centralidade de suas discussões sobre metafísica, mas também rendeu ao autor alguns diálogos interessantes com algumas obras da filosofia analítica. Uma abordagem ainda que rápida sobre essa problemática pode ser consultada no ensaio *Vattimo's Theory of Truth* de Franca D'Agostini (2010, p. 33-46).

ocidental, mas o filósofo traz em *Da realidade* (2019) uma posição interessante (ainda que sutil, já que ele não chega a desenvolvê-la com profundidade) sobre o caráter da ciência experimental que vem com a objetividade. A reprodutibilidade do experimento científico é, para Vattimo, “um argumento forte a favor da tese da interpretação”, já que, “a presença de um método e o emprego de instrumentos sofisticados essencialmente não distinguem a repetição de experiências da repetição da vida comum; trata-se sempre de outros sujeitos aos quais se pede que confirmem ou desmintam determinada interpretação de eventos” (DR, p. 104; SFP, p. 1625). O que isso significa é que os fatos objetificáveis são eventos que padecem de interpretação, de modo que o objetificável é aquilo que pode ser repetido inúmeras vezes de forma controlada para que se obtenha a mesma interpretação. Assim, “os eventos ‘como tais’ só *são* tais porque é possível fazer a experiência deles repetidamente” (DR, p. 104; SFP, p. 1625, *itálico do autor*). A posição de Vattimo é extremamente hermenêutica ao ponto de achar uma saída para a própria objetividade como argumento da interpretação.

No entanto, o próprio Vattimo não chega a dar maiores contornos à resolução apresentada e, mesmo que seja possível sua posição, ainda assim a objetividade enquanto fruto da metafísica da presença passa a valer como critério de toda verdade. Logo, nenhum problema está resolvido se só passamos a interpretá-lo de outro modo, mas não o atacamos com profundidade para superá-lo teórica e praticamente. Nesse sentido, é importante lembrarmos que a própria hermenêutica para Vattimo possui uma tarefa prática, ela é filosofia da *práxis* (cf. DR, p. 170-175; SFP, p. 1674-1678). Pela *práxis*, a hermenêutica nos leva a sair do plano meramente teórico da interpretação e conduz nossa ação, ela pode fundamentar uma ética pós-moderna, mas também uma religião e uma política. Não estaria aí as motivações cristãs de Vattimo? Deixemos essa questão em suspenso. Basta-nos considerar, por ora, que a hermenêutica propicia com sua *práxis* uma saída da metafísica objetivista e nos leva à historicidade. Sair da objetividade é, para nós, uma atitude ética, mais do que teórica, visto que “na ideia de verdade como objetividade que ‘se impõe’ e serve para ‘dar razão’ há um germe de violência, exatamente o que infecta a metafísica desde sua raiz mais profunda” (ED, p. 282)⁴⁰. Para levar a cabo a superação da metafísica, é necessário, no entanto, uma consideração da historicidade, que Vattimo afirma nos seguintes termos:

Sair da metafísica objetivista quer dizer igualmente encontrar-se na condição de ter de construir uma racionalidade toda histórica — por isso, no fundo mais humana, mais uma vez finita e, portanto, sempre situada e nunca neutra,

⁴⁰ “Nell’idea di verità come oggettività che “si impone” e serve a “dar ragione” c’è un germe di violenza, proprio quello che infetta la metafisica fin dalla sua radice più profonda”.

orientada num sentido que depende de uma decisão — do indivíduo e/ou de toda uma cultura (DR, p. 45; SFP, p. 1582).

O que significa afirmar a construção de uma “racionalidade toda histórica”? Vattimo mais uma vez leva a cabo a radicalização da sua hermenêutica e não enxerga possibilidade de uma superação da metafísica fora de uma recuperação da herança daquilo que nós somos: a tradição. Recuperar essa herança resulta em assumir a finitude do *Dasein* enquanto algo que constitui a nossa compreensão. O *Dasein* está lançado num horizonte interpretativo do qual recebe sua herança enquanto categorias que tem para conhecer seu mundo e compreendê-lo. O horizonte é sempre um horizonte do ser, no qual o ser acontece enquanto acontecimento-apropriativo. Assim, a historicidade/finitude constitui o nosso modo de acesso ao mundo, o acesso já não é neutro, mas sempre marcado por essas pré-compreensões recebidas. A racionalidade histórica que recebemos e que abre o mundo está presente em todo humano que vivencia o mundo junto aos entes. Assim, se cada racionalidade histórica é marcada por uma delimitação espaço-temporal da interpretação, será que isso não revela uma postura relativista de Vattimo embora ele queira escapar disso? Não esperamos responder à questão, mas talvez ela seja um ponto fundamental para a crítica da obra do filósofo.

Seja como for, é por este horizonte aberto que se pode pensar numa “racionalidade toda histórica” e que também pode ser lida como a ontologia da atualidade. É partindo dessa compreensão que Vattimo poderá criticar e propor a superação da metafísica por meio de seu *pensiero debole*, o pensamento enfraquecido. Esse é o assunto do nosso próximo tópico.

1.1.1. *Pensiero debole*: crítica e superação da metafísica

A metafísica é um discurso forte, possui concepções peremptórias e assumir isso, de antemão, é nosso destino. O que o *pensiero debole* de Vattimo faz é provocar uma saída da metafísica por meio do enfraquecimento — o que fica claro desde *Dialletica, Differenza, pensiero debole* (1983) —, sendo um movimento de torção (*Verwindung*) no interior da própria metafísica. Para iniciarmos o percurso do enfraquecimento operado pela filosofia de Vattimo, devemos ter presente aquilo que deve ser enfraquecido: a metafísica. De saída, a pergunta pelo que deve ser enfraquecido poderia ser colocada para que não caiamos em demasiados reducionismos ou exagerados relativismos por meio da hermenêutica vattimiana. Afirmamos essa percepção com segurança, pois não assumimos que tudo deva ser submetido ao enfraquecimento, já que há elementos presentes no pensamento de Vattimo que são

originariamente fracos e há, ainda, elementos que, se enfraquecidos, podem nos conduzir ao perigoso campo do relativismo. Deste último, é o caso da tradição que dá ao intérprete as condições necessárias para sua compreensão de mundo. Assim, se não assumimos o rigor que ela merece, nem mesmo a filosofia proposta por Vattimo se sustenta. Talvez seja por isso que ele mesmo se defenda de antemão das acusações contra o *pensiero debole* como uma filosofia relativista⁴¹ (cf. AD; PaI; TR; AV; CC; DR), mas não se defende da consideração de que sua filosofia é demasiadamente hermenêutica, como é o caso da crítica de Hans Ulrich Gumbrecht (1948 -) em sua obra *Produção de presença* (2010)⁴².

⁴¹ Um bom exemplo desse caso na obra de Vattimo é a recusa que ele faz da hermenêutica como uma genérica filosofia da cultura. Tal ideia está expressa no conceito de *koiné* hermenêutica presente em *Para além da interpretação* (1999), obra na qual o autor afirma que falta às teorias hermenêuticas do século XX reconhecerem a necessária referência à historicidade heideggeriana, pela qual toda expressão de verdade está sob uma abertura histórico-destinal. A *koiné* hermenêutica é uma condição observada por Vattimo no mundo contemporâneo que ultrapassa os círculos de filosofia. Para ele, a hermenêutica se tornou a língua comum, *koiné*, da cultura ocidental. Quer dizer que, dentro das ciências humanas (mas também no *mass media* – cf. ST), qualquer explicação sobre a realidade que apele a algum tipo de interpretação já estaria sendo hermenêutico, embora não se leve a cabo a criticidade da hermenêutica filosófica. Por isso, Vattimo critica essa posição, pois enxerga nela uma hermenêutica com significado muito amplo que acaba sendo “qualquer coisa de inócuo e, frequentemente, fútil [...] tornando-se ao mesmo tempo dispersa e vaga” (PI, p. 13-14; SFP, p. 1459).

⁴² Gumbrecht critica a ideia de universalização da hermenêutica que está presente em Vattimo e em seus predecessores. Para ele, que também é um heideggeriano, o “ser” deve ser compreendido como algo acessível ao *Dasein* por meio de seus sentidos. Assim, o “ser” é acessado no que ele chama de “presença”, algo que não pode ser teorizado, mas, antes, pertence ao âmbito da experiência. Com isso, Gumbrecht distancia-se da noção de que o ser humano é um ser de interpretação. Para ele, a hermenêutica é necessária, mas não está dada já de antemão à experiência. Sobre o pensamento hermenêutico, Gumbrecht defende que ele faz parte do conjunto de filosofias modernas no qual ainda prevalece a relação entre sujeito-objeto, um sintoma da *cultura de sentido*. Em contraponto à *cultura de sentido*, o filósofo alemão cria a terminologia de *cultura de presença* para designar a tarefa de seu pensamento, a saber, a proposição do corpo como o princípio da experiência e não a consciência. Desse modo, ele afirma ser possível compreender efetivamente o significado de *ser-no-mundo*. Pelo contato corpóreo com as coisas que estão no mundo em relação ao *Dasein*, ocorre uma epifania do ser que vem como presencialidade da coisa, dando-nos um “sentido inerente” (Gumbrecht, 2010, p. 107) sem necessidade de interpretação. Por ter uma compreensão bastante distinta do comumente pensado a partir de Heidegger, Gumbrecht não desenvolve uma hermenêutica a partir do autor, mas algo que se assemelharia mais com a fenomenologia a seu próprio modo, já que não entende a consciência como princípio da experiência, coisa que faz o método fenomenológico por meio da *intuição*. Sobre Vattimo, ele afirma: “Na hermenêutica atual, Vattimo pertence àqueles maximalistas que estão convencidos de que a crença (para ele, claro, mais do que uma ‘crença’) em que a interpretação é a única maneira de nos relacionarmos com o mundo já atingiu há muito as ciências” (Gumbrecht, 2010, p. 79) e, ainda, “Eu pretendo virar a substancialidade do ser contra a tese da universalidade da interpretação, enquanto Vattimo quer que o ser (o desejo de Ser?) desapareça por sob uma reiteração infundável de interpretações” (Gumbrecht, 2010, p. 80). Por outro lado, compreendemos que Gumbrecht pode facilmente ser encaixado na definição que Vattimo dá sobre os intérpretes da direita heideggeriana em *Para além da interpretação* (1999), ou seja, aqueles que acreditam ser possível atingir em algum momento o ser originário, diferentemente daqueles que estão na esquerda heideggeriana, que entendem que do ser só podemos falar como vestígio, lampejo, recordação. Ainda, cabe argumentar que

Aquilo que Vattimo se preocupa por enfraquecer é a metafísica da objetividade, de modo que leva a cabo as provocações de Heidegger iniciadas com a *Destruktion* da metafísica nos parágrafos iniciais de *Ser e Tempo* (2012), mas pensa o ocaso do ser por meio do niilismo presente em sua hermenêutica pós-moderna. Por meio de sua tese acerca do niilismo na hermenêutica, Vattimo radicaliza a ideia de Gadamer de que o ser que é compreendido é linguagem. Tal como observa Jean Grondin no artigo *La latinización de la hermenéutica de Vattimo: ¿por qué Gadamer resistió al postmodernismo?* (2009), o filósofo alemão tinha resistência em assumir as consequências pós-modernas (niilistas) da hermenêutica, algo que Vattimo leva a cabo com rigorosidade. O ponto de diferença entre os filósofos é que, de um lado, Gadamer tem a prerrogativa de que é possível acessar o ser pela linguagem. A questão da linguagem não significa apenas aquilo que articula a compreensão humana, mas ela depende para essa articulação de uma “linguagem das coisas” que é também “linguagem do ser”: “Há uma linguagem das coisas mesmas, do Ser, que esperamos trazer à luz quando tentamos compreender e abrir nossos ouvidos” (Grondin, 2009, p. 251)⁴³. Por outro lado, Vattimo acolhe de Gadamer os elementos para se compor uma hermenêutica niilista, radicalizando-a em uma perspectiva ainda mais historicista. Por Gadamer ainda prender-se à noção de que nossas interpretações devem corresponder às “coisas mesmas”, os seus seguidores pós-modernos “se sentiram obrigados a radicalizar a hermenêutica [...] se desfazer de seus elementos platônicos ou essencialistas e, assim, serem mais coerentes que Gadamer na defesa de uma ontologia niilista” (Grondin, 2009, p. 252)⁴⁴ e é nesse movimento que Vattimo se insere⁴⁵.

Dessa feita, a metafísica criticada por Vattimo é aquele modelo de pensamento fundado na objetividade do conhecimento, na pretensa prerrogativa de que é necessário um pensamento calculador para alçar o ser do ente. Em linhas gerais, o que ocorreu com a metafísica foi

Gumbrecht interpreta mal Vattimo quando entende que o filósofo deseja um “desaparecimento do ser”. Pelo conteúdo das páginas presentes nesta tese, já temos elementos suficientes para afirmar que isso é um erro. Pelo contrário, por meio do movimento de saída da metafísica, o que se quer é, justamente, deixar falar o ser na presença e não o esquecer no ente. A má interpretação de Gumbrecht sobre Vattimo também pode ser justificada por sua má leitura de Heidegger, já que ignora o caráter hermenêutico do acontecimento-apropriativo do ser.

⁴³ “hay un lenguaje de las cosas mismas, del Ser, que esperamos sacar a la luz cuando intentamos comprender y abrir nuestros oídos”.

⁴⁴ “sintieron obligados a radicalizar la hermenéutica [...] deshacerse de sus elementos platónicos o esencialistas, y así reclamar ser más coherentes que Gadamer en la defensa de una ontología nihilista”.

⁴⁵ Para uma discussão mais detalhada e aprofundada sobre o debate entre Vattimo e Grondin acerca da frase de Gadamer “ser que pode ser compreendido é linguagem”, sugerimos nosso artigo em coautoria com Jungley Torres, que está publicado na revista *Trilhas Filosóficas* da UERN: TORRES NETO, J. O.; SOUTO, F. Q. “Ser (,) que pode ser compreendido (,) é linguagem”: implicações hermenêuticas da latinização do pensamento de Hans-Georg Gadamer por Gianni Vattimo. **Trilhas Filosóficas (Online)**, v. 16, p. 215-237, 2023.

esquecer a diferença ontológica ao identificar o ser com o ente, conforme o que está presente nas filosofias medievais e modernas. Essa compreensão está na base da maior parte do pensamento ocidental e tem seu ápice na modernidade com a consolidação da ciência moderna em ciência experimental. A ciência busca analisar matematicamente ou laboratorialmente os entes. Tal condição é possibilitada pela redução da compreensão do ser ao ente, àquilo que é objetificado. Assim, o ser é aquilo que está posto *em relação ao e pelo* sujeito a si mesmo. Ou, ainda, só é ser o objeto em relação ao instrumento de observação utilizado pelo sujeito, de forma que, quanto mais a subjetividade tem sua pertinência na modernidade, mais a objetividade se impõe. Importa considerarmos que esse modelo objetificável da metafísica é produzido pela modernidade e Vattimo enxerga a importância de debatê-la em seus textos.

Apesar de *Dialectica, differenza e pensiero debole* (1983) parecer, em certa medida, um texto “panfletário”, já que Vattimo não expõe ali necessariamente uma novidade de seu pensamento, mas revela o nexo dialética-diferença como possibilitador do pensamento enfraquecido, consideramos que o ensaio traz o *status quaestionis* do *pensiero debole* pondo-o em relação aos grandes debates filosóficos do século XX. Nessa perspectiva, reside ali uma necessária demarcação do pensamento dialético enquanto a “última grande tese metafísica” (PD, p. 21)⁴⁶, pois se baseia em dois conceitos-chave: a totalidade e a reapropriação. Quando Vattimo faz a afirmação acerca da dialética como tese metafísica, ele está pensando em Jean-Paul Sartre (1905-1980) como herdeiro da dialética moderna, já que o filósofo francês “recorre às vias da dialética já percorridas por Georg W. F. Hegel (1770-1831): o verdadeiro é o todo e a formação autêntica do ser humano consiste em colocar-se no ponto de vista do todo” (PD, p. 14)⁴⁷. O que isso significa é que mesmo um pensamento político que visa a libertação, como o de Sartre, recai na metafísica. A proposta da dialética sartriana reside em articular, do ponto de vista filosófico, a constituição de um pensamento que pensa o todo desde condições particulares, a tal ponto que será possível a constituição de cada um de nós como espírito absoluto hegeliano. Esse movimento é a reapropriação do todo pela dialética que, em sentido sartriano, tende para o retorno àquilo que chama de prático-inerte, o qual “depois dos quentes momentos da revolução significa somente que o saber totalizante-reapropriado não pode subsistir senão como uma nova forma de propriedade” (PD, p. 15)⁴⁸.

⁴⁶ “dell’ultima grande tesi metafisica, quella della dialettica hegel-marxista”.

⁴⁷ “Sartre ripercorre le vie della dialettica già percorse da Hegel: il vero è l’intero; e la formazione autentica dell’uomo consiste nel porsi nel punto di vista del tutto”.

⁴⁸ “Il ritorno del pratico-inerte dopo i momenti caldi della rivoluzione significa solo che il sapere totalizzante-riappropriato non può sussistere se non come una nuova forma di proprietà”.

Apesar das observações, Vattimo também enxerga que Sartre antecipou a crítica à ideologia da totalidade⁴⁹ de algumas posturas dialéticas denunciando seu caráter mitológico. É o caso de György Lukács (1885-1971), que, com Karl Marx (1818-1883), pensa uma visão totalizadora da história e formula, a partir de Lênin (1870-1924), o sentido da consciência de classe identificando-a no partido⁵⁰ e na sua burocracia⁵¹. Nesse sentido, de acordo com Antonio Maia em *Ontologia da atualidade* (2021), “Vattimo denuncia que a reapropriação do saber totalizador não conduz o pensamento à dimensão de liberdade, mas pode até mesmo fortalecer as estruturas de domínio que radicam no pensamento dialético-totalizador” (Maia, 2021, p. 35). Dessa forma, se a dialética nos possibilita a crítica ao caráter mitológico dos próprios sistemas

⁴⁹ A questão da dialética em Sartre é que ela considera possível compreender a parte pelo todo. No entanto, Sartre abdica da possibilidade de haver uma totalidade na história e na verdade. Assim, ele propõe a ideia de que verdade e história estão em curso num processo de totalização. Ao apontar a relação entre marxismo e existencialismo na obra *A crítica da razão dialética* (2002), ele explica: “Do mesmo modo que o marxismo, o existencialismo aborda a experiência para nela descobrir sínteses concretas; *só pode conceber essas sínteses no interior de uma totalização em movimento e dialética que nada mais é do que a própria História* ou — do ponto de vista estritamente cultural em que nos situamos aqui — do que o “devir-mundo-da-filosofia”. *Para nós, a verdade toma-se, ela é e será devinda. Trata-se de uma totalização que se totaliza incessantemente*; os fatos particulares não significam nada, não são verdadeiros ou falsos enquanto não forem referidos pela mediação de diferentes totalidades parciais à totalização em andamento” (Sartre, 2002, p. 36, *itálicos nossos*). Para Sartre, a articulação entre existencialismo e marxismo é necessária, pois ambos possuem o ser humano como seu objeto, sendo que “o primeiro o procura por toda parte onde ele está, em seu trabalho, em sua casa, na rua” (Sartre, 2002, p. 35) e “o segundo reabsorveu o homem na idéia” (Sartre, 2002, p. 35). A conjugação desses dois polos o auxilia a enxergar a história como um processo sempre em curso, mas que possui um fim determinado. Embora nunca seja alcançado, o fim é sempre a direção para onde se move a história e a verdade humanas. Mantém-se, com isso, a possibilidade da dialética. A crítica que Sartre faz aos marxistas é que geralmente eles ignoram o humano enquanto existente e condiciona a leitura da história na totalidade da ideia, revelando o idealismo ainda presente no marxismo. Sartre considera ser esse um problema para as análises marxistas do século XX e busca superá-lo pela conjugação com existencialismo, já que “o existencialismo só pode afirmar a especificidade do acontecimento histórico; procura restituir-lhe sua função e suas múltiplas dimensões” (Sartre, 2002, p. 97). Na nota 14 do texto citado, Sartre escreve “no marxismo, existe uma consciência constituinte que afirma a priori a racionalidade do mundo (e que, por esse fato, cai no idealismo); essa consciência constituinte determina a consciência constituída dos homens particulares como simples reflexo (o que leva a um idealismo cético). Essas duas concepções acabam por romper a relação real do homem com a História uma vez que, na primeira, o conhecimento é teoria pura, olhar não situado, e, na segunda, ele é simples passividade” e, mais adiante, “Existem duas maneiras de cair no idealismo: uma consiste em dissolver o real na subjetividade; a outra em negar toda subjetividade real em benefício da objetividade” (Sartre, 2002, p. 38).

⁵⁰ “Durante anos, o intelectual marxista julgou que servia a seu partido, violando a experiência, negligenciando os detalhes incômodos, simplificando grosseiramente os dados e, sobretudo, conceitualizando o acontecimento antes de tê-lo estudado” (Sartre, 2002, p. 34).

⁵¹ “O formalismo marxista é uma empresa de eliminação. O método identifica-se com o Terror pela sua recusa inflexível de diferenciar, seu objetivo é a assimilação total mediante o menor esforço. Não se trata de realizar a integração do diverso como tal, conservando sua autonomia relativa, mas de suprimi-lo: assim, o movimento perpétuo em direção à identificação reflete a prática unificadora dos burocratas” (Sartre, 2002, p. 49).

dialéticos, ela também possui a *parte maledetta* de nos conduzir ao pensamento da totalidade. A diferença é a marca do pensamento enfraquecido que será capaz de corrigir esse problema.

A diferença evidencia que nós podemos dizer “ser distinguindo-o verdadeiramente dos entes só quando pensamos como o ser acontece histórico-culturalmente, se instituindo e se transformando, de tempos em tempos pelos horizontes dentro dos quais os entes se tornam acessíveis ao ser humano e o ser humano a si mesmo” (PD, p. 19)⁵². O que significa aqui é que o sentido da *Ereignis* só pode ser captado pelo pensamento da diferença. Junto à dialética, a diferença compõe os traços iniciais do pensamento enfraquecido e os constitui. Na leitura de Maia da obra vattimiana, o *pensiero debole* é “a terceira via” entre dialética e diferença, não no sentido que as abdica para superá-las, mas as assume como traços fundamentais de sua origem que desembocará numa “nova”⁵³ ontologia.

A “nova” Ontologia vattimiana debruça-se sobre os resultados dissolutivos da Dialética, tendo talvez como melhor resultado o debilitamento do ser, a possibilidade de libertá-lo das determinações metafísicas. Daí o surgimento do pensamento da Diferença que, na esteira da dissolução da Dialética, já não a sucede como outra Filosofia da história no sentido ideológico-unitária. (Maia, 2021, p. 41).

Essa “nova” ontologia da qual fala Maia é justamente aquele pensamento sobre o ser que leva a cabo a pergunta pelo fundamento, tendo a temporalidade como critério e o nada presente na relação com o ser. A ontologia que se assume com essas características é uma “nova” ontologia, um pensamento que alça uma outra compreensão de ser e que faz isso debilitando a noção mesma de ser presente no interior da metafísica. Aqui mora o sentido de *Verwindung*. Este é um modo de filosofar na pós-modernidade que permite que vejamos entre as ruínas metafísicas que ainda nos restam para que possamos também nos mover entre as ruínas e reconstruir a “nova” ontologia a partir daí. Numa perspectiva niilista, *Verwindung* ensina o ser humano “a viver sem ânsias no mundo relativo das meias-verdades” (Zabala, 2006, p. 35)⁵⁴, ou, como diria Nietzsche no aforisma 54 de *A gaia ciência*, é um sonhar sabendo que se sonha (cf. FW/GC 54). Vattimo traduz *Verwindung* do alemão para o italiano como *rimettersi*,

⁵²“Noi diciamo essere distinguendolo veramente dagli enti solo quando pensiamo come l’essere l’accadere storico-culturale, l’istituirsi e il trasformarsi, degli orizzonti entro cui di volta in volta gli enti divengono accessibili all’uomo e l’uomo a se stesso”.

⁵³ A grafia do termo “nova” com aspas é importante aqui para delimitarmos o que se quer dizer com o “novo”, visto que não se refere à novidade do mito moderno que advém com a superação de algo por outro como no caso da *Aufhebung* hegeliana. “Novo” aqui nada mais é que sinônimo de “outro”. A crítica ao conceito de novidade pode ser vista em Vattimo na obra *O fim da modernidade* (1996).

⁵⁴ Citação de *Introdução – Uma religião sem teístas e ateístas*, escrita por Santiago Zabala para a obra *O futuro da religião* (2016) de Gianni Vattimo e Richard Rorty.

expressão que significa apropriação/remissão da mensagem do ser pelo pensamento, ao passo que é uma “declinação-distorção” (PD, p. 21)⁵⁵, mas é também convalescença “que tem de tornar a enfrentar o vestígio indelével de sua doença”, conforme escrito em *O vestígio do vestígio* (VV, p. 91). Quer dizer, a *Verwindung* sabe de suas limitações no interior da metafísica, porque se reconhece herdeira da tradição na qual está inserida. A *Verwindung* enquanto superação da metafísica não significa uma *Aufhebung* hegeliana ou mesmo a *Überwindung*, termos que designariam uma superação completa de um estágio, época ou pensamento. Por ser pensada dentro da vigência da metafísica, a *Verwindung* equipara-se a um anúncio. Assim, não quer superar a metafísica pela filosofia, mas apenas quer constatar que tal ultrapassagem já está em curso como enfraquecimento, tal como o anúncio da *morte de Deus* em Nietzsche (cf. FW/GC 125), sobre a qual não se pode perguntar mais se Deus existe ou não e, por isso, se põe em marcha como a vigência de uma outra forma de pensar que acolhe o fim da metafísica como a condição atual do filosofar. Vattimo comenta:

A superação heideggeriana da metafísica tem aparência de uma superação dialética, mas, ao invés disso, é considerada tão diferente quanto é a *Verwindung*; porém, enquanto tal, também acontece algo que é próprio da dialética. Esta ligação de superação-distorção já está exemplificada no anúncio nietzschiano da morte de Deus. Este anúncio não é enunciação metafísica da não existência de Deus; na verdade, quer ser reconhecido por um “evento”, já que a morte de Deus é propriamente, antes de tudo, o fim da estrutura estável do ser. Portanto, também é o fim de toda possibilidade de enunciar se Deus existe ou não existe [...]. A noção heideggeriana da *Verwindung* é o esforço mais radical de pensar o ser em termos de um “reconhecimento” [*presa d’atto*] que é também sempre uma “despedida” [*presa di congedo*], porque nele se encontra como estrutura estável, nele se registra e aceita como necessidade lógica de um processo (PD, p. 21-22)⁵⁶.

Nessa direção, a *Verwindung* é o anúncio da superação da metafísica que “ainda não chegou ao ouvido dos homens” (FW/GC 125); ela quer pensar o ser reconhecendo sua estabilidade na presença, mas despedindo-se da sua peremptoriedade, isto é, a *Verwindung* assume a temporalidade da presença e a consequente temporalidade do ser. Por isso, a *Verwindung* possui uma dialética entre superação-distorção, ela assume a estabilidade para

⁵⁵ “declinazione-distorcimento”.

⁵⁶ “L’oltrepassamento heideggeriano della metafisica ha l’apparenza di un superamento dialettico e invece si pensa come diverso proprio in quanto *Verwindung*; ma in quanto tale, prosegue anche qualcosa che è del resto già esemplificato nell’annuncio nietzschiano della morte di Dio. Questo annuncio non è l’enunciazione metafisica della non-esistenza di Dio; vuole essere la vera presa d’atto di un ‘evento’, giacché la morte di Dio è proprio, prima di tutto, la fine della struttura stabile dell’essere, dunque anche di ogni possibilità di enunciare che Dio esiste o non esiste [...]. La nozione heideggeriana della *Verwindung* è lo sforzo più radicale di pensare l’essere in termini di una ‘presa d’atto’ che è anche sempre una ‘presa di congedo’, perché né lo incontra come struttura stabile, né lo registra e accetta come necessità logica di un processo”.

distorcê-la em temporalidade. *Verwindung* enquanto o pensamento da superação-distorção é também a responsável pelo enfraquecimento. Ela é o princípio niilista e, também, anarquista que age no interior da hermenêutica de Vattimo e leva progressivamente o ser ao diferimento. No ensaio de 1983, Vattimo identifica *Verwindung* como sinônimo de outra palavra do vocabulário heideggeriano: *Andenken* (cf. PD, p. 22). *Andenken* significa rememoração, é o pensamento que recorda o ser como algo já ausente, mas que permanece como vestígio, seu envio (*Ge-schick*) na tradição (*Überlieferung*) à qual pertencemos.

Vattimo observa que *Andenken* está na contramão daquilo que a tradição metafísica entendeu sobre o acesso ao ser, já que ser não é mais a simples-presença, não pode ser “acessado na presença, mas somente na recordação, porque (ou simplesmente: isso significa que) ele não se define mais como aquilo que está, mas somente como aquilo que se transfere: o ser é envio, destino” (PD, p. 22)⁵⁷. Na obra *As aventuras da diferença* (1988), Vattimo desenvolve a noção de *Andenken* a partir do jogo que Heidegger faz com as palavras em alemão: “*Denken* como *Gedächtnis*, *Denken* como *Andenken*” (AD, p. 128; SFP, p. 1165). O que a frase quer dizer é que pensar é memória, por isso, é recordar. Aqui ainda há mesmo um jogo etimológico da língua alemã que não é explorado pelo filósofo. A preposição *an* que forma *An-denken* indica aquilo que está “ao lado”. A título de exemplo, podemos pensar na frase “*Ich bin an dem Tisch*”⁵⁸ (*Eu estou ao lado da mesa; Eu estou à mesa*). O que queremos demonstrar com isso é que *Andenken* é o pensamento da proximidade do ser; ele não está no ser, ele não capta o ser, ele apenas habita às margens do ser. Mas por que *Andenken* é o modo preciso para se pensar o ser? “Porque a memória é o modo de pensar a *Schickung*, o envio do ser enquanto envio” (AD, p. 129; SFP, p. 1166). Seguindo a obra de Heidegger, Vattimo explica que *Schickung* é o dar-se (*Es gibt*) do ser enquanto se retrai em favor do ente, isto é, o envio está sempre como um acontecimento no passado, não pode ser objetificado, é sempre um “já ido”, ausente da experiência, mas rememorado pela *Gedächtnis*, a memória. O ser só pode ser rememorado como algo “já ido” porque ele não se configura mais como presença.

O caminho que percorremos até aqui, lendo a obra de Gianni Vattimo com forte interlocução de Martin Heidegger, foi necessário para que evidenciássemos o caráter

⁵⁷ “All’essere non si accede nella presenza, ma solo nel ricordo, perché (o semplicemente: e ciò significa che) esso non si definisce mai come ciò che sta, ma solo come ciò che si tramanda: l’essere è invio, destinamento”.

⁵⁸ É certo que na língua alemã, quando se tem a preposição *an* junto ao artigo masculino e neutro declinado no dativo *dem*, origina-se a partícula *am* como contração. No entanto, para fins de didática e visualização, mantemos aqui a forma “originária”.

peremptório do fundamento e em que medida ele pode ser superado por meio do *pensiero debole*, a ontologia hermenêutica da atualidade desenvolvida por Vattimo. Nossa intenção foi demonstrar como o conceito de ἀρχή se desenvolveu na filosofia ocidental e assumiu a posição de fundamento nas conceitualizações de *Grund*, *Subjectum*, *Ratio*, *Principium*, *Deus* e outros. Na última parte do subcapítulo, apontamos a possibilidade de superação da metafísica por meio do pensamento enfraquecido e a postura desse pensamento em relação à tradição metafísica. Essa postura é sintetizada no conceito de *Verwindung*. No próximo capítulo, veremos como Vattimo leva a cabo essa superação, momento no qual poderemos extrair o conceito de anarquia de suas obras como a oposição à ideia de ἀρχή antes apresentada.

1.2. A vocação anárquico-niilista da hermenêutica

Do fundamento à anarquia é o título que qualifica este capítulo. No primeiro momento mostramos o fundamento ancorado na metafísica, marcando-a como metafísica da presença. A crítica a esse modelo levado a cabo por Heidegger desde *Ser e Tempo* influenciou Vattimo a compor sua própria interpretação da empresa heideggeriana. Isso fica claro na contribuição que ele dá à obra de Heidegger com sua proposição de uma hermenêutica enfraquecida: o pensamento enfraquecido, que mostramos no capítulo anterior, como aquele que busca superar a metafísica por meio da distorção (*Verwindung*). Agora daremos um passo a mais e, junto a Reiner Schürmann, evidenciaremos a posição anárquica da filosofia hermenêutica de Vattimo.

A vocação niilista da hermenêutica vattimiana é mais fácil de demonstrar, já que os elementos para a sua composição são latentes na obra do autor. No entanto, afirmar uma composição anárquico-niilista da hermenêutica é recuperar uma noção que Vattimo trabalha muito pouco e que sobre a qual ele é lacônico. Contudo, também é verdade que uma de nossas tarefas será a de mostrar que anarquia e niilismo querem, no fundo, dizer o mesmo. Mas, então, por que propor anarquia como tema central da tese? Porque apesar de ser o mesmo que niilismo, não é igual a niilismo. A anarquia é o fio condutor presente em toda a construção filosófica de Vattimo que pode ser vista como niilismo, mas também como cristianismo e como democracia. Assim, com o conceito de anarquia, nós conseguimos ampliar o horizonte niilista de Vattimo, mostrando o que está por trás de seu pensamento. Para seguir essa tarefa, dividimos nosso trabalho em quatro tópicos. Em um primeiro momento, iremos trabalhar com as categorias de *Anfang* e *Ursprung* com ajuda do texto de Schürmann; esses conceitos serão importantes para

compreendermos a noção vindoura de fundamento hermenêutico. Depois, estudaremos o conceito de anarquia e seu significado em diálogo com a obra de Vattimo, para então investigarmos o conceito de niilismo e o problema do fundamento articulado a ele. Por fim, proporemos uma hermenêutica anárquico-niilista, na qual a noção de fundamento estará convertida em fundamento hermenêutico. Assim, o elemento central que contribui para o objeto da tese presente neste capítulo é a proposição de que a anarquia é a essência de fundamento hermenêutico.

Tal como já fizemos no primeiro subcapítulo, Vattimo continua dando o tom daquilo que analisaremos nas próximas páginas, embora seja verdade que Schürmann possua uma presença importante nesta segunda parte. Isso se justifica na medida em que o próprio Vattimo aceita a interpretação de Schürmann sobre anarquia. Com isso, entendemos que o filósofo holandês tem uma “procuração” da parte de Vattimo para falar por si sobre o tema em alguns momentos. Da obra de Vattimo, textos importantes para nossa questão são aqueles que o autor comenta sobre anarquia ou sobre Schürmann. Assim, não há uma linearidade bibliográfica a ser seguida, nosso critério foi o de mostrar *como e por onde* Vattimo aceita o conceito schürmanniano de anarquia evidenciando isso com textos, por vezes, pouco lidos do autor.

1.2.1. *Anfang e Ursprung*

Nós analisamos anteriormente a ideia de *origem/fundamento* e identificamos sua presença de formas distintas, embora relacionadas, na filosofia grega com Aristóteles, no medievalismo com Duns Scotus e na modernidade com Leibniz. No entanto, as categorias que qualificam o conceito na filosofia contemporânea ainda não haviam sido apresentadas e, mais uma vez, recorreremos à obra de Reiner Schürmann para a articulação da problemática. Schürmann recupera dos textos heideggerianos a distinção entre *Anfang* e *Ursprung* que, de início, já adverte que utilizá-los é “abolir os esquemas de ordem e reino” (Schürmann, 2017, p. 171)⁵⁹ que estavam presentes nos conceitos gregos e latinos. Ambos os termos podem ser utilizados na língua alemã para dizer *começo*. Todavia, como é o hábito da interpretação de Heidegger, se essas palavras forem tomadas em seu sentido etimológico, será possível observar

⁵⁹ “abolir los esquemas de mando y reino”.

que elas não designam de igual modo o mesmo *começo* e é isso que Schürmann quer demonstrar com sua argumentação.

A composição do termo *An-fang* se constitui pela presença da partícula *an*, que é utilizada para se referenciar “àquilo que está ao lado, próximo”, e do verbo *fangen*, que significa “tomar, pegar”. Ao pé da letra, poderíamos lê-la como “pegar algo próximo a mim” ou até mesmo como *apreender*⁶⁰. Já *Ur-sprung* deriva do verbo *springen* (saltar)⁶¹ unido à partícula *ur*, que denota “aquilo que está antes” em alemão. A palavra *Ursprung* poderia ser traduzida como “primeiro salto”. De antemão, essas duas palavras alemãs para *começo* poderiam ser compreendidas como: *Anfang*, o iniciar que toma algo prévio, apreende algo, e a partir dele dá seu início; *Ursprung*, o iniciar que se inicia originariamente, sem a necessidade de algo prévio. Essa leitura dos termos pode ser justaposta à interpretação de Schürmann e isso deverá ficar evidente a seguir. Em seu texto, *Anfang* está traduzido por *início* e *Ursprung* por *origem*.

O filósofo holandês recupera o sentido pré-linguístico de λέγειν (*legein*, palavra) que significava a ação humana de *reunir* alguma coisa. Para ele, esse seria o sentido inicial e originário de λέγειν. Quer dizer: a palavra reúne inicial e originariamente. Mas o que a palavra reúne? A resposta é: os entes. Schürmann explica que os entes estão em uma constelação, numa relação, numa reunião, que lhes conferem significado. Essa reunião ele chama de economia. A economia dos entes significa a forma como eles se relacionam entre si e estão dispostos na época, a qual a partir de um princípio fundador se inicia. Tal princípio aqui já não é necessariamente peremptório, mas é *anfänglich*, isto é, é inicial. Toda época aberta significa um ordenamento desta reunião de entes, toda época possui uma economia própria dos entes. Mas o que abre a época? A resposta é a *Ursprung*, a origem que mantém a sua relação com o nada, não possui uma informação prévia para originar-se, mas ainda assim origina-se. Nesse sentido, *Ursprung* é o dar-se (*es gibt*) do ser, a abertura de uma época que se constitui pela doação do ser aos entes. *Anfang* é o início de uma época no sentido de que se toma os envios

⁶⁰ A tradução como *apreender* faz referência à tradução espanhola da obra de Schürmann que correlaciona o verbo alemão com o verbo espanhol *aprehender* (cf. Schürmann, 2017, p. 174-178).

⁶¹ Consultamos o dicionário dos irmãos Grimm para buscarmos a etimologia do termo. Também Reiner Schürmann traduz o conceito para o inglês como “primordial springing forth” (Schürmann, 1987, p. 96), que significa “surgimento primordial”, mas que pode ser traduzido ao pé da letra enquanto “salto primordial”, o que também pode ser visto na obra de Schürmann quando diz: “The word *Ursprung* (literally ‘primal leap’)” [A palavra *Ursprung* (literalmente ‘primeiro salto’)] (1987, p. 120). Importante ponderar que a versão em inglês (utilizada para essa comparação) foi traduzida do francês por Christine-Marie Gros em colaboração com Reiner Schürmann, por isso achamos importante pontuar algumas considerações durante o texto recorrendo à versão em língua inglesa.

(*Ge-schick*) prévios para seu surgimento, esses envios podem ser tanto da época anterior (se pensamos na passagem da filosofia medieval para a moderna, por exemplo), quanto envios da própria *Ursprung* que se torna condição de possibilidade daquilo que é epocal.

Schürmann avança na qualificação de *Anfang* e *Ursprung* e propõe os seguintes usos para o termo: ao primeiro, *origem-original* e, ao segundo, *origem-originária*. Ele escreve para sintetizar os conceitos em sua obra: “O original, entendido como começo, designa a instauração de uma época; e o originário, entendido como *phyein*, a doação da presença apropriando-se da ausência” (Schürmann, 2017, p. 188)⁶². Enquanto *origem-original*, *Anfang* funciona historicamente como a sustentação de toda a experiência do pensamento numa época, uma vez que é aquilo que apreende o humano antes que o humano o apreende; Schürmann inclusive relaciona essa ideia com a experiência grega do θαυμάζειν (*thaumazein*), o assombro que Platão (428/427 AEC-348/347 AEC) acreditava ser a origem do pensamento e da filosofia. Alberto Martinengo, intérprete da obra do filósofo, escreve em *Introduzione a Reiner Schürmann* (2008):

A origem-*Anfang* é o modo no qual a relação metafísica *pros hen* se concretiza de tempos em tempos na história. Na sua estrutura, *Anfang* é capaz de sustentar toda construção epocal dando a ela um *fundamentum inconcussum*, que representa sua essência racional. Durante o apogeu de uma economia, ninguém é capaz de duvidar da estabilidade desta fundação: cada singularidade (todo fenômeno entendido como “aparência do ser”) distorce-se num particular que é subordinado a uma hierarquia universal (Martinengo, 2008, p. 73-74)⁶³.

O retorno às palavras gregas e fundamentais da filosofia deve-se à experiência do pensamento de Reiner Schürmann enquanto um devedor da obra de Martin Heidegger. Certamente nossa intenção não é a de trabalhar demasiadamente com esses termos, porém se faz necessário voltar a atenção ao termo *προς εν* (*pros hen*, em relação com), com o qual Martinengo caracteriza a relação metafísica dentro da época. O conceito aristotélico designa como as coisas funcionam ao redor de um princípio, assim, ele situa os princípios — o que significa, para o filósofo, a objetivação dos princípios de uma época (cf. Schürmann, 2017, p.

⁶² “Lo original, entendido como comienzo, designa la instauración de una época; y lo originario, entendido como *phyein*, la donación de la presencia apropiándose la ausencia”.

⁶³ “L’origine-*Anfang* è il modo in cui la relazione metafisica *pros hen* si concretizza di volta in volta nella storia. Nella sua struttura, l’*Anfang* è in grado di sostenere ogni costruzione epocale fornendole un *fundamentum inconcussum*, che ne rappresenta l’essenza razionale. Nel corso dell’apogeo di un’economia nessuno è in grado di dubitare della stabilità di tale fondazione: ogni singolarità (ogni fenomeno inteso come ‘apparire dell’essere’) si snatura in un particolare che viene sussunto sotto una gerarchia universale”.

64). O *προς εν* é a economia de uma época que confere estabilidade à fundação e, como afirma Martinengo, subordina o particular a uma “hierarquia universal”. Nessa direção, *Anfang* enquanto economia *προς εν* articula os entes em uma região epocal, ou melhor, numa *constelação aletheiológica*, conceito com o qual Schürmann quer dizer o mesmo que círculo hermenêutico. Todo *Anfang* abre ao ente sua verdade e lhe confere a possibilidade de ser apreendido; é pela abertura de uma época que uma nova economia eclode, como aponta o próprio autor: “O pensamento *original* é *retrospectivo* e *prospectivo* identicamente: recorda os começos arcaicos e antecipa um novo começar, a instauração de uma nova economia aletheiológica” (Schürmann, 2017, p. 191)⁶⁴.

Já *Ursprung* enquanto *origem-originária* deve ter sua relação com o conceito grego de φύσις (*physis*), considerado por Heidegger uma das palavras fundamentais de filosofia. Φύσις designa aquilo que eclode por si mesmo, “é o nome da presença originária” (Schürmann, 2017, p. 248)⁶⁵, mas também é por meio dela que as coisas vêm à presença e se ausentam, assim, ela é o jogo entre vigência e retração de uma coisa, de velamento e desvelamento — o que permite, portanto, a multiplicidade de manifestação de uma coisa. Nesse sentido, a φύσις possui uma dupla significação: de um lado indica a totalidade do ente a partir de um ente determinado e, de outro, indica uma região do ente, na qual compreende o ente entre outros entes e pergunta-se por sua natureza. Aqui, ela não se pergunta pelo que é o ente, mas pelo que lhe permite ser. Assim, “φύσις não apenas diz o vigente, mas também do vigente em sua vigência (isto é, em sua essência)” (Pieper, 2013, p. 60). Nessa bifurcação do conceito, há a instauração da filosofia primeira de Aristóteles que institui duas ciências: a ontologia e a teologia. A primeira trata do ente em sua totalidade, enquanto a segunda trata do ente entre os entes, mas não é assunto da nossa tese⁶⁶.

Se a *Ursprung*, *origem originária*, “é, para Schürmann, a verdadeira experiência fundadora do pensamento” (Martinengo, 2008, p. 38)⁶⁷, então “pensar é ‘corresponder desvelando a *physis*’” (Schürmann, 2017, p. 179)⁶⁸. Isso significa que a *origem-originária* é

⁶⁴ “El pensamiento *original* es *retrospectivo* y *prospectivo* idénticamente; recuerda los comienzos arcaicos y anticipa un nuevo comenzar, la instauración de una nueva economía aletheológica”.

⁶⁵ “*Physis* es el nombre de la presencia originaria”.

⁶⁶ Para se aprofundar nessas questões, pode-se conferir a tese *Ontologia, teologia e metafísica no projeto transcendental de Martin Heidegger* (2013) de Frederico Pieper.

⁶⁷ “La scoperta di quest’origine infondata — lo si può dire in una parola: *Ursprung*, *origine originaria* — è per Schürmann la vera esperienza fondatrice del pensiero”.

⁶⁸ “pensar es ‘corresponder desvelando la *physis*’”.

aquela que revela, mas também que subtrai o ser. Há em Schürmann uma relação direta entre os significados de *Ursprung* e φύσις e, no limite, elas querem dizer a mesma coisa: o vir à presença do ente. Esse vir à presença é designado pelo modo de *reunião*, de λέγειν, que o ser humano estabelece com as coisas. Schürmann afirma:

A reunião realizada pelo ser humano [...] é uma relação, a saber: a do ser humano com as coisas que ele seleciona e retém sobre a massa dos entes presentes. A reunião que é *physis* [...] é também uma relação entre presença e ausência. A relação dessas duas relações, agora anuncia Heidegger, é “sem origem”. Nada mais originário, parece, que o *homologeïn* entre ser humano e presença (Schürmann, 2017, p. 180-181)⁶⁹.

ὁμολογέω (*homologeïn*) é o termo aristotélico com o qual podemos compreender melhor o modo de relação προσ εν, já que define que uma mesma palavra pode designar coisas distintas e corrobora a frase de Aristóteles de que “O ser pode ser dito de muitas maneiras”. É o caso que Schürmann utiliza ao final da citação: há uma relação προσ εν enquanto ὁμολογέω entre ser humano e presença, isto é, ser humano e presença querem dizer o mesmo. Os entes aparecem na presença que é o ser humano, *Dasein*. Seguindo o pensamento heideggeriano, Schürmann oferece mais argumentos a favor da constituição histórica da presença, já que sua efetivação corresponde à época na qual está *reunida* e pela qual deixa as coisas virem a ser, dando-lhes *origem* nos dois sentidos do termo assinalados. É isto que também entende Martinengo: “Se a presença é o contexto epocal no qual os entes presentes se enquadram, o vir à presença é, então, o puro devir do contexto de uma época: o simples *es gibt* no qual os fenômenos se dão, o *phyein* de uma determinada *physis* histórica” (Martinengo, 2008, p. 47)⁷⁰. O intérprete da obra de Schürmann dá atenção ao fato de que, pela *origem-originária*, todo o princípio epocal que possuía uma prerrogativa de estabilidade perde seu apoio. A ἀρχή grega, o *principium* medieval e moderno foram categorias entificadas que, em suma, não comunicam o ser, mas antes seu esquecimento. Assumindo a forma de substância, Deus, razão ou vontade de potência, a ἀρχή/*principium* funciona de modo estável apenas na temporalidade na qual está submetida. A descoberta da *Ursprung* vem comunicar o ser de outro modo; essa descoberta

⁶⁹ “La reunión realizada por el hombre [...] es ya una relación, a saber: la del hombre con las cosas que él selecciona y retiene sobre la masa de entes presentes. La reunión que es la *physis* [...] es también, una relación entre presencia y ausencia. La relación de estas dos relaciones, anuncia ahora Heidegger, es ‘sin origen’. Nada más originario, parece, que el *homologeïn* entre hombre y presencia”.

⁷⁰ “Se la presenza è il contesto epocale in cui ricadono gli enti presenti, il venire alla presenza è dunque il puro farsi contesto di un’epoca: il semplice *es gibt* in cui si danno i fenomeni, il *phyein* di una determinata *physis* storica”.

prova a instabilidade das estruturas fortes que a metafísica advogava a favor. Ainda na obra de Martinengo podemos ler:

A origem-*Ursprung* é aquilo que os gregos, antes de Aristóteles, pensavam como *physis*: é o puro vir à presença, na qual o ser é dividido entre presença e ausência, entre universalidade e singularidade, entre hegemonia e anarquia. Uma vez descoberta, essa dimensão trágica aflige todo princípio epocal e, com a sua instabilidade plural, torna impossível toda fundação ulterior. (Martinengo, 2008, p. 75)⁷¹.

Uma possível relação com o *pensiero debole* de Vattimo não pode nos escapar aqui. A estabilidade do ente é convertida numa instabilidade plural com o advento da *origem-originária*, a experiência primeira do pensamento deixa transparecer a plasticidade dos conceitos numa época. O *pensiero debole*, como aquele que advoga a não estabilidade dos fundamentos últimos, a necessidade de torção da metafísica em sentido de *Verwindung* e a rejeição de toda hegemonia do pensamento, se revela também como um pensamento anárquico nesse sentido que apresentamos com Schürmann. A *Ursprung* da nossa época traz à tona o enfraquecimento das estruturas fortes e, conseqüentemente, traz à tona o próprio *pensiero debole*⁷². No livro já citado de Martinengo, Gianni Vattimo faz o prefácio comentando não apenas a obra do autor, mas também a filosofia de Schürmann e esse é um dos textos mais claros de Vattimo acerca da filosofia anárquica de Schürmann. Acerca da distinção entre *Anfang* e *Ursprung*, Vattimo escreve:

É a distinção entre *Anfang* e *Ursprung* que, como se verá lendo as lúcidas, mas não simples, páginas de Martinengo, sugere que na crise das economias não apenas se anuncia a insustentabilidade das específicas *archai* da história epocal, mas também anuncia algo diferente — que segundo Schürmann é o que os gregos chamavam *physis*: uma espécie de doação do próprio ser, não somente como impossibilidade de permanecer ancorado ao *Anfang*, à origem histórica de uma economia e, portanto, também ao ordenamento que ela impõe, mas como “ser chamado” (por uma origem mais alta, precisamente a *Ursprung*) que faz saltar a noção mesma de economia (Vattimo, 2008, p. 10)⁷³.

⁷¹ “L’origine-*Ursprung* è ciò che prima di Aristotele i greci pensavano come *physis*: è il puro venire alla presenza, nel quale l’essere è spezzato tra presenza e assenza, tra universalità e singolarità, tra egemonia e anarchia. Una volta scoperta, questa dimensione tragica affligge ogni principio epocale e con la sua instabilità pluralizzante rende impossibile ogni fondazione ulteriore”.

⁷² Reiner Schürmann teve a oportunidade de comentar a obra de Vattimo no ensaio *La deconstrucción no es suficiente: sobre el llamamiento de Gianni Vattimo al «pensamiento débil»* que está publicado no livro *Debilitando la filosofía: ensayos en honor a Gianni Vattimo* (2009), texto que também consultamos sua versão preliminar arquivada no *Arxiu Gianni Vattimo* da Universitat Pompeu Fabra em Barcelona.

⁷³ “È la distinzione tra *Anfang* e *Ursprung* che, come si vedrà leggendo le lucide ma non semplificanti pagine di Martinengo, fa pensare che nella crisi delle economie non solo si annunci l’insussistenza delle specifiche *archai* della storia epocale, ma si faccia presente qualcosa d’altro — che secondo Schürmann

Pelo progresso que fizemos até aqui analisando o que Schürmann apresenta em sua obra, já temos clara a distinção entre *Anfang* enquanto *origem-original*, abertura de uma época, e *Ursprung* enquanto *origem-originária*, a condição de possibilidade da abertura, sem a qual nãoção alguma poderia formar-se. Vattimo lê *Anfang* como a “origem histórica da economia”, quer dizer, a abertura de uma constelação na qual as coisas estão dispostas e podem ser apreendidas e *Ursprung* como um “chamado” ao qual a *origem-original* corresponde. É a partir dos termos de *Ursprung* e *Anfang* que poderemos pensar o conceito de anarquia, o que ficará demonstrado no próximo tópico.

1.2.2. O conceito de anarquia

No ensaio *Heidegger teologo* publicado em *Essere e dintorni* (2018b), depois de discorrer sobre a posição antimetafísica da obra de Heidegger em diálogo com a tradição cristã, Vattimo aponta nas últimas páginas a noção de anarquia como um caminho a ser trilhado pela interpretação heideggeriana. Com o ensaio que termina afirmando uma vez mais a condição histórica do *Dasein* e a não fundamentação da ação humana, ele questiona sobre o que fazer a partir do enfraquecimento dos fundamentos. A resposta ao seu questionamento vem em seguida:

O que pôr no lugar dos “princípios”? Apenas a anarquia, como diz o título de Schürmann, *Dai principî all'anarchia*? Sim, desde que se aceite a anarquia no seu sentido radical: a escolha “justa”, segundo Heidegger — de acordo com o que nós lemos —, é primeiro aquela que limpa o campo. Mas essa limpeza não é inspirada por princípios: é em si mesmo prática — reação daqueles que sofrem pelos princípios (ED, p. 389-390)⁷⁴.

A compreensão de anarquia que atravessa o pensamento de Vattimo é a mesma apresentada por Schürmann, embora ele não tenha sistematizado o conceito para além de aceitar a proposta do filósofo holandês. Também é verdade que Vattimo se preocupa com uma intenção

è ciò che i greci chiamavano *physis*: una sorta di darsi dell'essere stesso, non solo come impossibilità di restare ancorati allo *Anfang*, all'origine storica di un'economia e dunque anche all'ordinamento che essa imponeva, ma come “esser chiamati” (da una origine più alta, appunto l'*Ursprung*) a far saltare la nozione stessa di una economia”.

⁷⁴ “Che cosa al posto dei “principi”? Solo l'anarchia, come suona il titolo di Schürmann, *Dai principî all'anarchia*? Sì, a patto di prendere l'anarchia nel suo senso radicale: la scelta “giusta”, secondo Heidegger — secondo noi che lo leggiamo —, è anzitutto quella che sgombra il campo. Ma questo sgombero non è a sua volta ispirato da principi: è esso stesso prassi — re-azione di chi per quei principi soffre”.

ainda mais prática em relação à anarquia que se refere à sua interpretação da violência metafísica. Para o filósofo, toda metafísica é violenta porque impõe seu sistema de pensamento e organização do mundo. Essa imposição apaga culturas, línguas e subjetividades que não se encaixam no modelo metafísico em vigência. Esse funcionamento está contido no conceito de princípio utilizado por Vattimo na citação acima. Nesse sentido, o princípio é, sempre, princípio de violência. A reação contrária aos princípios deve vir daqueles que sofrem por meio deles, os fracos, enquanto uma motivação ética. Em coautoria com Santiago Zabala, Vattimo escreve em *Comunismo hermenêutico* (2012): “O pensamento enfraquecido hermenêutico é o pensamento dos fracos, daqueles que não estão satisfeitos com os princípios estabelecidos que lhes foram impostos e exigem direitos diferentes, isto é, outras interpretações” (CH, p. 156-157; SFP, p. 2178)⁷⁵. Quando um princípio não é aceito por alguém que não consegue compreender-se sob a imposição do princípio, então, temos uma motivação ética para a saída pela anarquia. A interpretação do conceito de anarquia de Vattimo não deixa de lado a reflexão teórica levada a cabo por Schürmann, mas a entende somente em relação com a ética. Podemos afirmar que, com Vattimo, a anarquia é uma posição ética, já que, se não o fosse, tampouco faria sentido sua proposição.

Mas, afinal, qual o sentido de anarquia? Nós apresentamos no subcapítulo anterior o problema do fundamento e observamos que, desde sua situação grega enquanto ἀρχή até seu acabamento como *subjectum*, o fundamento preserva a estabilidade/objetividade. Vimos também que quando perguntamos pelo princípio do fundamento, a resposta à qual chegamos seguindo Vattimo e Schürmann, mas, sobretudo, pela influência de Heidegger nesses autores, é a de que o princípio do fundamento é *Ab-grund*, já que sua fundação está na liberdade do *Dasein*. Nessa direção, o fundamento enquanto abismo é a condição de possibilidade dos fundamentos em plural. Com isso, temos que o fundamento enquanto abismo é a anarquia do fundar. O fundar é, ao final, um comportamento anárquico na medida em que está livre de uma determinação regular sobre o ente, o que permite a pluralidade das regras. Retomando a obra *El principio de anarquia* (2017), Reiner Schürmann propõe com o pensamento de Heidegger uma filosofia da ação, na qual lê o paradoxal princípio da anarquia. Paradoxal porque é ao mesmo tempo princípio e anarquia. Uma vez que a tentativa de Schürmann é a de pensar a política no mundo da organização técnica total, da *Ge-Stell*, sua filosofia buscará por atacar os

⁷⁵ “el pensamiento débil hermenéutico es el pensamiento de los débiles, de aquellos que no están satisfechos con los principios establecidos que les han sido impuestos y que reclaman derechos diferentes, es decir, otras interpretaciones”.

princípios metafísicos propondo a anarquia como princípio que deslegitima o caráter peremptório e unitário da regra metafísica, mas que abre a possibilidade da coexistência de regras que aparecem à liberdade do *Dasein* no fundar. Nesse sentido, temos a definição do conceito de anarquia por Schürmann, o qual também será aceito por Vattimo: “anarquia significa ausência de regra, mas não ausência de regras” (Schürmann, 2017, p. 416)⁷⁶.

É extremamente importante pontuar que a anarquia não significa a desordem. Em *Anarchafeminism* (2022), Chiara Bottici define bem a preocupação anárquica na política e que serve de norte para nosso trabalho: “Anarquia não significa desordem; ela significa a busca por uma ordem sem um ‘ordenador’, isto é, por uma forma de sociabilidade espontânea que não resulte de um comando” (Bottici, 2022, p. 4)⁷⁷, o que não quer dizer que não existam regras de convivência. Bottici observa que o conceito de anarquia possui um sentido muito amplo no senso comum — de desordem — que dificulta sua apropriação estrita do termo como simplesmente ausência de ordenador. Anarquia é a ausência de um “ordenador”, de um princípio, de uma ἀρχή, de um fundamento como necessitava a filosofia antiga, medieval e moderna. Ela escreve: “Se nós confundirmos os dois significados [...] nós não iremos somente reproduzir a ideia historicamente situada de que não pode haver ordem sem um ordenador, mas também carecemos de um termo para descrever todas as sociedades que são anárquicas” (Bottici, 2022, p. 47)⁷⁸. A proposta de Bottici encontra ressonâncias na proposta de Schürmann e na filosofia de Vattimo, embora ela não tenha se apropriado das ideias do filósofo italiano em seu texto.

Schürmann põe o problema da anarquia na dimensão existencial que, conseqüentemente, a levará para uma preocupação política, mas que não é a causa originária da questão como é para Chiara Bottici (se pensarmos em relação a Vattimo, a causa da anarquia no seu pensamento é a ética). Partindo da obra heideggeriana, Schürmann entende que o *Dasein* está em constante mutabilidade devido sua referência histórica, o que já é a própria anarquia de fundo da experiência existencial. A esse modo, no artigo *De la metafísica a la anarquía. El*

⁷⁶ “anarquía quiere decir ausencia de reino pero no ausencia de reglas”. Versão em inglês: “anarchy means absence of rule, but not absence of rules” (Schürmann, 1987, p. 295). Neste caso, a versão em inglês é mais interessante à nossa tradução, por isso optamos por traduzir “reino” por “regra” e não “reino”, como seria a tradução literal do espanhol.

⁷⁷ “Anarchy does not mean disorder; it means searching for an order without an ‘orderer,’ that is, for a form of spontaneous sociality that does not issue from a command”.

⁷⁸ “If we conflate the two meanings [...] not only do we implicitly reproduce the historically situated idea that there cannot be order without an orderer, but we also lack a term to describe all those societies that are anarchical”.

pensamiento político de Reiner Schürmann (2016), Valerio D’Angelo interpreta: “Se trata, como é evidente, de uma noção de anarquia enquanto condição existencial e não como direção política, embora também seja inseparável de um discurso mais propriamente político *strictu sensu*” (D’Angelo, 2016, p. 49)⁷⁹. Por isso, o que quer Schürmann com a obra de Heidegger é mostrar um “terceiro Heidegger” escondido em seus textos, no qual o princípio da anarquia está presente na forma de pensar o ser enquanto *Ereignis*, como acontecimento-apropriativo.

Para isso, Schürmann divide a obra de Heidegger em três momentos — não em dois, como frequentemente se tem presente pelos comentadores do filósofo — e o lê de trás para frente, ao passo que prefere iniciar a compreensão da totalidade do pensamento heideggeriano tomando o terceiro momento como chave de leitura do filósofo. Para ele, há um primeiro Heidegger no qual a questão da presença é a do “sentido do ser”, inseparável da relação com o *Dasein* como aparece em *Ser e tempo*; o segundo Heidegger é caracterizado pela separação dessa relação entre ser e *Dasein* e o aparecimento da “verdade do ser” como “história da verdade do ser”, como *alétheia*; e no terceiro Heidegger é caracterizado pela “topologia do ser” que vai compreendê-lo como *Ereignis* (cf. Schürmann, 2007, p. 26-41). Nessa passagem, ele identifica a presença da fenomenologia transcendental como um ponto importante da virada heideggeriana e explica: “Heidegger se afasta dessa fenomenologia da consciência transcendental em três estágios: primeiro, passando à fenomenologia existencial como ontologia fundamental, então passando à fenomenologia da *alétheia* histórica e, por último, tenta uma topologia do ‘evento’” (Schürmann, 1987, p. 69)⁸⁰, o que não divide Heidegger em três estágios separados completamente, mas observa três estágios complementares do pensamento do autor que se desdobram um sobre o outro.

“A anarquia aparece então na transição entre a ontologia fundamental e a topologia” (Schürmann, 2017, p. 125)⁸¹. O ser que se dá (*es gibt*) como acontecimento, na mutabilidade histórica (se poderia dizer também: na finitude humana), não possui nenhuma razão de fundo

⁷⁹ “Se trata, como es evidente, de una noción de anarquía en cuanto condición existencial y no como dirección política, y sin embargo inseparable de un discurso más propiamente político *strictu sensu*”.

⁸⁰ Optamos por traduzir essa citação da versão em inglês, já que ela se difere substancialmente da versão em espanhol. O leitor mesmo pode conferir a diferença a seguir: “Heidegger turns away from this phenomenology of transcendental consciousness in three stages: first, by passing to existential phenomenology as fundamental ontology, then by passing to the phenomenology of historical *alétheia*, and lastly by attempting a topology of the ‘event’” (Schürmann, 1987, p. 69) e “Heidegger se desvia de esta fenomenología de la consciencia transcendental en dos movimientos: primero, por el paso a la fenomenología existencial en tanto que ontología fundamental, y después por el paso a la fenomenología de la *alétheia* historial y destinal” (Schürmann, 2017, p. 96).

⁸¹ “la anarquía aparece en la transición entre la ontología fundamental y la topología”.

para ser além de si próprio em seu evento, é o acontecimento do ser sem um “porquê”. A topologia é a temporalização do ser. A temporalização é o *topos* do ser no evento. Um *topos* histórico que se define como o lugar e tempo do acontecimento-apropriativo do ser e que no fundo significa o “vir à presença” do ser mesmo. Se no primeiro Heidegger o “sentido do ser” apontava para a multiplicidade das regiões (o ser-aí, o ser-disponível/presença) e no segundo Heidegger a “verdade do ser” apontava para a multiplicidade das épocas (grega, medieval, moderna, entre outras), então o terceiro Heidegger com a “topologia do ser” apontará para o acontecimento (*Ereignis*) que faz possível a própria multiplicidade, o “vir à presença” do ser, *Es gibt*. Essa é uma interpretação ainda mais fundamental sobre o ser. É um “acontecimento de origem múltipla que, como uma condição transcendental, torna possíveis os *loci* espaciais, temporais, linguísticos e culturais” (Schürmann, 2017, p. 27)⁸².

Na proposta de topologia do ser, o *Ereignis* é o acontecimento do ser sem ἀρχή. Nessa condição ontológica está a anarquia que abrirá a própria interpretação para a pluralidade hermenêutica ou a multiplicidade dos *loci*, como aponta Schürmann. Em consonância com o texto do filósofo, Zabala explica em seu ensaio *L'anarchia dell'ermeneutica* (2018): “A pluralidade das interpretações sobre as quais a hermenêutica se baseia não é uma fundação metafísica, mas uma condição ontológica, na qual as conquistas são medidas não em relação à verdade factual, mas em relação aos eventos ontológicos” (Zabala, 2018, p. 202)⁸³. Os eventos ontológicos são os acontecimentos do ser na multiplicidade de lugares e tempos no qual tem a possibilidade de dar-se. Essa interpretação também é dada por Vattimo que, ao comentar a obra de Schürmann, escreve:

Se posso fazer referência a uma experiência pessoal, que aliás reflete a minha leitura de Heidegger, o enfraquecimento da peremptoriedade dos fundamentos foi principalmente uma forma de “desordenamento” histórico da pluralidade das épocas do ser. Como se quisesse dizer que o ser, finalmente, nos é dado como epocal, em primeiro lugar, no desvelamento da historicidade (e da eventualidade, causalidade) enquanto tal: no acontecer da abertura da verdade “ohne warum”, sem porquê, na gratuidade da obra de arte, ou mesmo (segundo uma passagem do ensaio de 1936 sobre *Der Ursprung des Kunstwerkes*) na instituição de uma ordem política ou em uma grande experiência religiosa. No dar-se do ser nesta multiplicidade completamente imprevisível e irreduzível a qualquer racionalidade consiste, segundo a minha leitura de Heidegger, o

⁸² “acontecimiento de instauración múltiple que hace posible, a modo de una condición trascendental, los ‘lugares’ espaciales, temporales, lingüísticos, culturales”. Optamos por manter o uso do termo *loci* presente na versão em inglês (cf. Schürmann, 1987, p. 12).

⁸³ “La pluralità delle interpretazioni su cui fa affidamento l'ermeneutica non è una fondazione metafisica ma una condizione ontologica, dove le acquisizioni sono misurate non in relazione a verità fattuali ma in relazione a eventi ontologici”.

desvelamento do ser como “desfundamento” libertador. E nada mais (Vattimo, 2008, p. 9-10)⁸⁴.

Mais uma vez, temos uma citação de Vattimo que pode ser lida com uma motivação anárquica, justificando essa veia em seu pensamento. Embora Vattimo não use com frequência a palavra “anarquia” em seus textos, ele usa o conceito correlato de “desfundamento” com o qual quer dizer o mesmo: ausência de fundamento/regra, não de fundamentos/regras. Essa noção já havia aparecido em Schürmann (cf. 2017, p. 416) e é aceita integralmente por Vattimo quando escreve “convém ter presente que existe uma veia anárquica na hermenêutica que, como explicou Reiner Schürmann, não implica a ausência de regras, mas a de uma norma universal única” (CH, p. 126; SFP, p. 2157). Embora se tenha perdido a noção de fundamento enquanto estrutura estável, permanece com Vattimo (e com Schürmann) a necessidade de alguns fundamentos, os chamados fundamentos hermenêuticos, que não possuem estabilidade, pois se reconhecem históricos, já que estão inseridos na temporalidade do *Dasein*, e de alguma maneira fundamentam os entes. A título de exemplo, podemos pensar na forma como Vattimo lê a atual objetividade científica já apresentada anteriormente e que está presente em *Da realidade* (2019). Ali, a objetividade se configura por sua reprodutibilidade. É a interpretação condicionada por experimentos que leva a comunidade científica a entender um fato como plausível ou não, mas o resultado ao qual a comunidade científica chega é um acordo de interpretação entre os pares. No fundo, não é a realidade que se impõe com o fundamento da verdade, mas a interpretação de um fenômeno em diálogo com uma comunidade que postula uma verdade. Dessa verdade interpretada pela comunidade, originam-se os fatos. Essa plasticidade da interpretação está assegurada pelo fundamento hermenêutico, que já pode ser chamado de anárquico. O fundamento anárquico da interpretação é a desfundamentação, é *Abgrund*.

No capítulo intitulado *La interpretación como anarquía* da obra *Comunismo hermenêutico* (2012), Vattimo e Zabala identificam na tradição da filosofia ocidental autores que corroboraram para o avanço hermenêutico da filosofia e fizeram isso transgredindo

⁸⁴ “Se posso riferire un’esperienza personale, che del resto riflette la mia lettura di Heidegger, il venir meno della perentorietà dei fondamenti era principalmente una forma di “disordinamento” storicistico della pluralità delle epoche dell’essere. Come dire che l’essere ci si dà finalmente come epocale anzitutto nello svelarsi della storicità (e dell’eventualità, casualità) in quanto tale: nell’accadere di aperture di verità “ohne warum”, senza perché, nella gratuità dell’opera d’arte, o anche (secondo un passo del saggio del 1936 su *Der Ursprung des Kunstwerkes*) nell’istituzione di un ordine politico o in una grande esperienza religiosa. Nel darsi dell’essere in questa molteplicità del tutto imprevedibile e irriducibile a una qualche razionalità consiste, secondo la mia lettura di Heidegger, lo svelamento dell’essere come “sfondamento” liberante. E niente di più”.

conceitos estabelecidos pelo *corpus* filosófico da época — é o caso de Martinho Lutero (1483-1546), Sigmund Freud (1856-1939) e Thomas Kuhn (1922-1996). Com a tradução que Lutero fez da Bíblia e a sua consequente interpretação, ele abriu a possibilidade de todos acessarem os textos bíblicos e interpretarem por si mesmos. Ao reconhecer esse direito, “Lutero não apenas defendia os fracos, mas também, exercia a natureza anárquica latente da interpretação” (CH, p. 130; SFP, p. 2160)⁸⁵. De igual maneira, contrariando o positivismo científico do início do século XX e a tradição cartesiana de sujeito, Freud propôs que as ações humanas estariam ligadas a impulsos desconhecidos que se chocam entre consciente e inconsciente. Com essa ideia, Freud “transgrediu anarquicamente a linha de demarcação aceita entre o ser humano ‘racional/normal’ e o ‘irracional/anormal’” (CH, 2012, p. 131; SFP, p. 2160)⁸⁶. Também evidenciando a veia anárquica da interpretação, Thomas Kuhn explicitou para a filosofia da ciência que toda ciência está subscrita sob paradigmas que se modificam entre épocas e que condicionam a interpretação da verdade. A relação das teorias científicas atuais com as teorias antigas se caracteriza pela incomensurabilidade dos paradigmas, e, por serem diferentes, levam às interpretações incomensuráveis entre si. Assim, essa “incomensurabilidade é, em consequência, interpretação” (CH, 2012, p. 134; SFP, p. 2162)⁸⁷. A ciência posta sob paradigmas só é alterada quando surgem novos paradigmas e ocorre uma “revolução” que começa a acontecer quando o maior número de cientistas aceita o novo paradigma. Vattimo e Zabala concluem sobre Kuhn o seguinte: “a verdade não é a maior preocupação que impulsiona o progresso científico, e o conhecimento científico não se transforma diante os fatos concretos, mas no curso de uma luta social entre as interpretações concorrentes das comunidades científicas” (CH, p. 135; SFP, p. 2163)⁸⁸. Lutero, Freud e Kuhn formam parte dos três autores que significam uma ruptura com um modelo de pensamento estabelecido em seus contextos, de modo que buscam interpretar de modo diverso e, assim, alteram a compreensão de religião, sujeito e ciência. Eles “não apenas são anárquicos por não se dobrarem às convenções, estruturas e princípios, mas, além disso, são hermenêuticos por pressupor a possibilidade de, o projeto de, e o direito a interpretar de uma maneira diferente”

⁸⁵ “Lutero no solo defendía a los débiles, sino que, además, ejercía la naturaleza anárquica latente de la interpretación”.

⁸⁶ “Freud transgredió anarquicamente la línea de demarcación aceptada entre el ser humano ‘racional/normal’ y el ‘irracional/anormal’”.

⁸⁷ “La incommensurabilidad, en consecuencia, es interpretación”.

⁸⁸ “La verdad no es la mayor preocupación que impulsa el progreso científico, y el conocimiento científico no cambia al hacer frente a los hechos concretos, sino que lo hace en el curso de una lucha social entre las interpretaciones en pugna de las comunidades científicas”.

(CH, 2012, p. 135; SFP, p. 2163)⁸⁹. É o fato de haver o direito a uma interpretação diferente que coloca esses autores como aqueles que torcem o paradigma vigente, atuam hermenêuticamente para a constituição de uma outra forma de compreender os fatos e dá plausibilidade à luta política dos fracos por uma outra interpretação. Assim, enquanto uma posição que não se prende ao fundamento peremptório, é o direito de uma outra interpretação, um outro projeto. Hermenêutica é Anarquia.

Ligada a esse movimento de hermenêutica como anarquia está a interpretação que Vattimo faz do conceito de niilismo em Nietzsche, o que nos interessa abordar no próximo tópico junto à sua relação com a ideia de fundamento. O niilismo é a primeira forma como a ideia de anarquia se manifesta na hermenêutica de Gianni Vattimo.

1.2.3. Niilismo e fundamento

O conceito de niilismo atravessa toda a obra de Vattimo, mas é importante observar que ele está mais bem sistematizado nas obras em que o filósofo trata do pensamento de Friedrich Nietzsche, a saber, *Diálogo com Nietzsche* (2010)⁹⁰, *Introdução a Nietzsche* (1990) e *O sujeito e a máscara* (2017). Nestas obras, Vattimo se dedica a uma leitura sistemática dos conceitos do filósofo alemão e se consagra como um dos intérpretes mais respeitados de Nietzsche mundialmente. Mas, na última, ele ainda busca ver em Nietzsche um problema político e inicia ali a tarefa de levar a cabo uma leitura do filósofo que favoreça a sua posição política, sobretudo desvinculando a obra do autor alemão das leituras nazistas que recebeu. Vattimo participou em 1967 do Colóquio de Royaumont⁹¹ junto com filósofos importantes como Karl Löwith (1897-1973), Gabriel Marcel (1889-1973) e Michel Foucault, cujo objeto central era a obra de Nietzsche. Desde então, Vattimo já preparava sua contribuição à interpretação da filosofia desse

⁸⁹ “no solo son anárquicos al no plegarse a convenciones, estructuras y principios, sino, además, hermenéuticos por presuponer la posibilidad de, el proyecto de, y el derecho a interpretar de una manera diferente”.

⁹⁰ Essa obra é uma coletânea de textos de Vattimo originariamente publicados como *Ipotesi su Nietzsche* (1967), mas acrescida com outros textos e conferências de Vattimo proferidas até o final da década de 90.

⁹¹ A conferência de Vattimo em Royaumont está publicada em *Diálogo com Nietzsche* com o título *A filosofia como exercício ontológico* (cf. DN, p. 111-132).

filósofo. Também na obra *Nilism and emancipation* (2004b), Vattimo trata do conceito de niilismo como objeto central, mas não é um livro dedicado ao autor do eterno retorno.

Para os leitores mais avisados de Vattimo, não é raro perceber que em muitos momentos o autor é lacônico, expressões como niilismo, sujeito, cristianismo, comunismo e, às vezes, até hermenêutica podem ser usadas em contextos que empregam um sentido diferente daquilo que se utiliza comumente ou do que Vattimo quer dizer. Também há momentos em que falta a explicitação do uso e da definição do conceito utilizado por ele. No entanto, defendemos que o *corpus* de Vattimo não é lacônico e deve ser lido num conjunto, de modo que cada obra forma parte de um quebra-cabeça maior a ser composto, embora possa ser parcialmente compreendida em uma leitura separada. Por isso, ao tomar o conceito de niilismo que nos interessa aqui, vale justificar a digressão às obras da década de 70 e 80, afirmando que elas são cruciais para a composição daquilo que se apresentará com a fase cristã e, posteriormente, política do pensamento de Gianni Vattimo.

Ao comentar o niilismo europeu no ensaio *Os dois sentidos do niilismo de Nietzsche*, presente na obra *Diálogo com Nietzsche*, Vattimo começa com a afirmação de que só é niilista quem o atravessou e o deixou para trás (cf. DN, p. 241), indicando que o niilismo em sua dupla configuração é algo que se apropria e se desapropria. Mas qual é a dupla configuração do niilismo? Vattimo demonstra que já na obra de Nietzsche (sobretudo em *A vontade de poder*, 2008b) a distinção aparece como niilismo ativo e niilismo passivo/reactivo⁹². Para uma classificação geral de niilismo, Vattimo parte do conceito de “força do espírito”, aquela que busca a dissolução de todos os princípios, fundamentos e valores eternos que estão construídos sob a ideia de metafísica. Por meio desta, o niilismo se bifurca entre ativo e passivo/reactivo, sendo que o primeiro significa o declínio e o retorno da força do espírito (cf. Nietzsche, 2008, p. 36 – aforisma 22). Com isso, entende-se que a característica essencial do niilismo não é a negação, mas sim a afirmação do nada sobre o ser; ele esconde na história da metafísica a negação contida na diferença ontológica entre ser e ente. Quando os valores supremos são destruídos, o niilismo passivo/reactivo não aceita seu aniquilamento, por isso agirá para restaurá-los criando disfarces, máscaras, fábulas. Aí está a conversão do niilismo reativo/passivo em outra metafísica. Vattimo ainda afirma:

⁹² Se pode conferir em *A vontade de poder* (2008) que Nietzsche faz a distinção entre niilismo ativo e niilismo passivo/reactivo. Vattimo utiliza a obra nietzscheana sobretudo o primeiro livro: *O niilismo europeu* (p. 27-94). Aqui seus comentários referem-se aos aforismas 21, 22 e 23.

A ligação entre passividade e reatividade mostra-se, assim, clara: a reação, ou seja, a invenção de todo tipo de disfarces, de máscaras ideológicas, é um aspecto da atitude que se recusa a reconhecer que não existem significados e valores *objetivos*, estruturas *dadas* do ser, e que por isso seria preciso criá-los ativamente. O niilista passivo recusa essa tarefa criativa (DN, p. 242-243, *itálicos do autor*).

Este é o primeiro estágio do niilismo como aquilo que se deve atravessar. Num primeiro momento, o niilista aceita passivamente o significado dos entes com as estruturas dadas pela metafísica, na qual o *nada* da relação está escondido e só virá a ser percebido quando caem as máscaras. O segundo significado de niilismo deverá desdobrar-se justamente daqui: a aceitação dessa condição niilista como uma *consequência* (cf. Nietzsche, 2008, p. 30, aforisma 8). O niilista que entende que o niilismo é uma consequência “tem a coragem de aceitar que Deus está morto, ou seja, que não existem estruturas objetivas *dadas*” (DN, p. 243, *itálico do autor*). O niilista reconhece que não há fundamento e, por isso, converte-se em um niilista ativo, o qual observa o *nada* afirmado na história do niilismo, mas também tem a capacidade de criar “novos valores, novas estruturas de sentido, novas interpretações” (DN, p. 243). O niilismo ativo faz a tarefa que o niilismo passivo se recusa, a potência criativa é aquela que converte a estabilidade em possibilidade. Essa é a motivação por deixar para trás o niilismo de que fala Vattimo no ensaio.

O niilismo que Vattimo busca trabalhar em suas obras sempre aparecerá caracterizado pela criatividade (hermenêutica) que muda a história, sua filosofia busca justamente a alteração do que está em vigência e, por isso, é ativamente niilista. Não basta considerar a decadência dos valores supremos; é preciso trocá-los por valores novos que construam outra forma de compreensão da vida, do mundo, da moral, da ética, da religião... Vattimo chama essa condição do niilismo de sua “natureza hermenêutica” (DN, p. 245). Aqui, o niilismo ativo é acrescido da ideia de um niilismo criativo. Para explicar as diferenças, Vattimo recorre ao conceito de forma de vida. Na forma de vida do rebanho, de acordo com Nietzsche, o que funciona é o niilismo reativo/passivo que não aceita nenhuma interpretação e tudo aparece como uma verdade objetiva. No niilismo ativo e criativo, aparecem as formas de vida fraca/decadente (que nada tem a ver com o conceito vattimiano de *fraco/enfraquecido*) e forte/arrojada. Enquanto a primeira aceita uma vida sem garantias, aceitando que os valores não passam de construções humanas (demasiadamente humanas), a segunda dá um passo além e, “por sua força e vitalidade, cria sempre novas interpretações” (DN, p. 245). Nesse sentido, a forma de vida forte/arrojada favorece um niilismo ativo/criativo que, por sua vez, é hermenêutico.

A essa forma de niilismo, Vattimo lê a figura do artista utilizada por Nietzsche em seus últimos escritos, já que o artista “é definido em relação à sua capacidade de apreender, aceitar e até ampliar os aspectos problemáticos e terríveis da vida, em uma espécie de *hybris* experimental” (DN, p. 250), quer dizer, o artista é aquele que transgride a moralidade, a religião, a política e os inúmeros contextos no qual o niilista criativo está inserido. A *ὑbris* (*hybris*) enquanto transgressão aparece aqui como experimento, como transgressão moderada, ou seja, como forma de interpretação que altera o estado de conservação das coisas no mundo; não é uma simples insubordinação contra a vigência, mas uma alteração do estado vigente. Por isso a figura do artista é importante aqui, ela remete àquele que consegue por meio da obra de arte reconfigurar aquilo que está vigente e, com sua interpretação, dar uma nova direção ao fato, à coisa, à história. O artista funda o fundamento. Assim, o artista transcende o instinto de conservação presente no niilismo reativo/passivo e esse é o papel da *ὑbris* experimental de que fala Vattimo ao comentar Nietzsche. Mas Vattimo ainda faz uma ponderação lançando a questão do niilismo ao diálogo com sua própria obra:

O fato de que a caracterização do niilismo ativo deva, em última análise, referir-se à capacidade de transcender o interesse pela autoconservação indica que no fundo o niilismo ativo é sempre, também, passivo e reativo; pelo menos no sentido de que ele não pode desconsiderar aquilo que, em outro contexto, eu chamaria de uma ‘ontologia fraca’. Se o niilismo ativo quer evitar sua transformação em uma nova metafísica, que colocaria a vida, a força, a vontade de potência no lugar do *ontos on* platônico, ele deve interpretar-se, em última instância, como uma doutrina do ‘desfalecer’ do ser — do desfalecer, enfraquecer-se, etc. como caráter ‘essencial’ do próprio ser” (DN, p. 251-252).

O niilismo ativo deverá, portanto, reconhecer que há vestígios da metafísica sobre os quais se assenta e pelos quais está também constituído e, por isso, assumi-los é uma forma reativa/passiva de ser niilista. Aqui, Vattimo parece tentar unir as duas significações de niilismo em Nietzsche que, por sua interpretação, não foram satisfatórias nas tentativas anteriores, justamente pela ambiguidade das definições dadas pelo próprio filósofo alemão. Se o niilismo não quer tornar-se uma outra metafísica, então deverá apropriar-se dos restos que a metafísica clássica deixou ao pensamento. Enfraquecer o ser é, em suma, apropriá-lo em seus vestígios, já que, por fim, “o niilismo ativo é apenas a resposta do homem a esse processo ‘factual’ de enfraquecimento do ser” (DN, p. 252). Com essa postura, Vattimo dá um passo efetivo para conectar o niilismo à hermenêutica, a qual ele vai adjetivar em diversas obras como niilista.

Dois textos de Gianni Vattimo são importantes para a caracterização do niilismo na hermenêutica: *A vocação niilista da hermenêutica*, publicado em *Para além da interpretação*:

o significado da hermenêutica para a filosofia (1999), e a obra *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna* (1996). Nas duas obras, Vattimo articula o niilismo com os conceitos comumente conhecidos na hermenêutica desenvolvida pelos autores influenciados por Heidegger. Nessa esteira, temos que, para a hermenêutica niilista do nosso autor, o ser é compreendido pela linguagem, a qual carregada pela tradição (*Überlieferung*) confere sentido aos entes e é transmitida por uma comunidade. Assim, ontologia e linguagem são o mesmo. O ser se dá na linguagem, já que a linguagem é sua própria casa. A ontologia é uma tarefa semântica (cf. Chiurazzi, 2022, p. 43-72). Nenhuma compreensão do mundo pode ser dita fora da linguagem como ontologia, assim como não há história do ser sem a história da linguagem. É claro que linguagem não significa os traços formais da ortografia, mas denota a maneira da nossa compreensão, já que, como argumenta o professor de Vattimo, Gadamer: “todo entendimento é um problema de linguagem” (2012, p. 141). Para Vattimo, o entendimento e a linguagem estão ligados àquilo que Heidegger chama de *Ge-schick*, o envio do ser em nossa condição histórica. O que conecta ser e linguagem é, no caso, a herança que o *Dasein* herda pela história dos efeitos, e essa herança é comunicada pelo diálogo, pelo λόγος, pela *Gespräch*, que nós mesmos somos. Assim, a própria compreensão é hermenêutica, uma vez que “a linguagem na qual o ser consiste (a linguagem que o ser é) é a linguagem da *Gespräch* — do diálogo ou conversação. Essa conversação é o que nós todos somos. É o *Ereignis* — o evento — que acontece sem ser” (Vattimo, 2015, p. 723)⁹³. Com sua posição delimitada entre hermenêutica e niilismo, Vattimo busca defender as bases de sua hermenêutica, distanciando-a da mera κοινή (*koiné*), como se pode ler no texto de *Para além da interpretação*.

Indo além do que Nietzsche pensou, Vattimo afirma em *O fim da modernidade* que é necessário assumir o niilismo como condição de nossa época atual, pois ele é “nossa única chance” (FdM, p. 05; SFP, p. 1226). Assumir o niilismo como nossa única chance é reconhecer que o mundo verdadeiro se tornou, enfim, fábula. Ocorre que toda fábula é produção da linguagem, ela diz o mundo de uma forma que não pode ser objetificável e os valores não são supremos, mas apenas valores de troca (cf. FdM, p. 03-16; SFP, p. 1225-1232). A chance niilista é a possibilidade de transgressão dos valores, de alteração da vigência, de anarquia do fundamento. O niilismo na hermenêutica funciona para que ela não busque uma fundação que não seja a historicidade, casos que levam às compreensões hermenêuticas que partem do “lugar

⁹³ “The language in which being consists (the language that being is) is the language of *Gespräch* — of dialogue or conversation. This conversation is what we all are. It is the *Ereignis* — the event — that happens without being”.

nenhum” e aceitam como válido todo discurso sobre o mundo. Vattimo fala em “história do niilismo” de Nietzsche para se referir a essa ideia que, em outros termos, também pode ser compreendida como a “história do ser” de Heidegger. Nela, não se pode mais falar da existência de Deus ou do fundamento, a não ser que se trate desses conceitos como evento, tal como já tratamos aqui. Em *Para além da interpretação* (1999), Vattimo faz uma delimitação importante para a ontologia hermenêutica niilista. Ele diz:

A importância que tem em Heidegger a noção, mesmo a expressão, da “metafísica como história do ser” indica, ao contrário, o sentido de uma concepção do ser como suspensão e subtrair-se. Não por nada o esquecimento do ser é aquele que o pensa como presença. Não se trata, pois, de recordar o ser refazendo o presente, ou esperando que se refaça o presente, mas de recordar o esquecimento: em nossos termos, de reconhecer o nexo entre essência interpretativa da verdade e niilismo. Nem que o niilismo, naturalmente, deva vir entendido metafisicamente como seria se se pensasse que ele é uma história em que, no fim, em uma enésima versão da presença como presença do nada, o ser “não existe mais”. E, enfim, o niilismo é interpretação e não descrição de um estado de fato (PaI, p. 26; SFP, p. 1470).

Observa-se aqui que Vattimo recupera a noção trabalhada anteriormente com o niilismo reativo/passivo, de que, na história do ser/história do niilismo, o ser enquanto presença sempre escondeu/esqueceu o *nada* na relação. Assim, o niilismo vattimiano passa sempre por uma recuperação do esquecimento (o atravessar o niilismo) para, então, uma interpretação nova sobre o fato, um novo fundamento (o deixar para trás o niilismo). Ainda, também no excerto supracitado, pode-se ver o nexo entre essência interpretativa da verdade e niilismo, esses são os termos correlatos para “superção da metafísica” e “morte de Deus”. O niilismo anuncia que do ser nada mais há. No entanto, isso também foi uma interpretação, o que o niilismo também é, inclusive, nos dois sentidos que essa afirmação evoca. Isso significa que niilismo tanto é sinônimo de hermenêutica quanto é uma interpretação que provém pela hermenêutica e que, ao mesmo tempo, a sustenta. O niilismo está na proveniência da nossa história do ser que só pode ser pensada como história do niilismo. Nesse sentido, a ontologia de Vattimo é niilista porque se recusa a pensar o ser como fundamento último, se recusa a aceitar o *nada* presente na *presença*.

Em *Nihilism and emancipation* (2004b), Vattimo afirma: “um fundamento último é aquele para o qual nenhuma condição pode ser aduzida para fundá-lo; se não tem condições, é incondicionado, só pode apresentar-se como uma verdade absoluta que ninguém pode recusar”

(NE, p. 38)⁹⁴. De saída, sua posição já está marcada devido ao seu pensamento hermenêutico. No lugar de um fundamento último, Vattimo parece preferir o estatuto ontológico da comunidade enquanto aquela que funda algo por meio da conversação: o fundamento hermenêutico. Portanto, ao falarmos de uma ausência de fundamento, também falamos de um fundamento linguístico compartilhado que só se faz possível enquanto *Abgrund*, conceito com o qual Heidegger designa o fundamento como um *desfundamento*, um abismo, o qual já lemos aqui como anarquia. As palavras finais de *Apologia ao niilismo*, em *O fim da modernidade* (1996, p. 03-16; SFP, p. 1225-1232), nos ensinam: “o niilismo consumado, como o *Abgrund* heideggeriano, chama-nos a uma experiência fabulizada da realidade, que é, também, nossa única possibilidade de liberdade” (FdM, p. 16; SFP, p. 1232). A falta de fundamento e, portanto, a existência da anarquia (o fundamento hermenêutico) denota o mundo sempre fabulizado, isto é, oriundo da criatividade do niilista ativo. *Abgrund* chama o *Dasein* à sua possibilidade criativa, a uma interpretação que fabuliza o mundo. A criatividade é a liberdade do *Dasein* e o niilismo é a única chance (possibilidade) dela vir à tona. O niilismo criativo abre a possibilidade de uma outra compreensão do mundo, a definição que D’Agostini põe em seu ensaio *Vattimo’s theory of truth* deixa isso bem claro: “Niilismo é a atitude que abre a condição da verdade. [...] Uma verdade niilista é o que sempre está disponível para novas verdades” (D’Agostini, 2010, p. 43)⁹⁵. É assim que a conclusão deste tópico pode aparecer na relação entre fundamento e niilismo: o niilista é anárquico: anarquia pode, finalmente, ser o termo correto para a definição daquilo que comumente chamamos de fundamento hermenêutico. Veremos seus desdobramentos no próximo tópico.

1.2.4. A hermenêutica como filosofia anárquico-niilista

Até aqui pudemos perceber que o conceito de anarquia é pouco explorado na obra de Vattimo, mas, como vimos no início do capítulo com Moore, a anarquia está presente no *corpus* do autor em diferentes tonalidades. E isso já está evidente a partir de toda a exposição que fizemos ao ler Vattimo mantendo o conceito de anarquia como chave de leitura, mas também

⁹⁴ “an ultimate foundation is one for which no conditions can be adduced that in turn found it; if it has no conditions, it is unconditioned, it can only present itself as an absolute truth that no one should be able to refuse”.

⁹⁵ “Nihilism is the attitude that opens the conditions of truth. [...] A nihilistic truth is what is always available to new truths”.

apontando para Reiner Schürmann e Martin Heidegger, por meio dos quais pudemos construir os alicerces daquilo que buscamos evidenciar: a anarquia como fundamento hermenêutico. Para avançarmos no diálogo, se pensamos no desenvolvimento da hermenêutica de Vattimo ou na sua proposta de uma ética da interpretação, a anarquia está ali como um princípio regulatório e é essa a sua função. Em *Comunismo hermenêutico* (2012), Vattimo defende que a hermenêutica possui uma veia anárquica desde sua origem e que, frente à “resistência a princípios, convenções e categorias, a anarquia não é o final do projeto político da hermenêutica, mas seu começo” (CH, p. 126; SFP, p. 2157)⁹⁶. A anarquia, então, caracteriza o projeto político da hermenêutica de Vattimo, mas isso já estava presente quando falamos da anarquia como reação ética daqueles que sofrem pelos princípios/fundamentos.

O teor político da obra do filósofo turinense não é novidade, temos textos de filosofia política escritos por Vattimo desde o início dos anos 2000. A questão, no entanto, é que devemos olhar para a obra do filósofo buscando as motivações políticas dentro dos textos “mais filosóficos”, uma vez que a preocupação política é uma orientação dos seus escritos. Vattimo não advoga por uma política de esquerda democrática porque faz hermenêutica, mas, antes, é um hermeneuta porque sua posição política se movimenta dentro da esquerda democrática, afinal, aquilo que move um pensamento é a história na qual ele está inserido. Vattimo é heideggeriano o bastante para permitir que sua obra seja marcada pela história do ser na qual ela está vigente. É também nessa direção que a anarquia aparece no projeto político da hermenêutica como começo e não como resultado final.

O projeto de Gianni Vattimo com a publicação de *Dialettica, differenza, pensiero debole* (1983) já demarcava o direcionamento da sua filosofia hermenêutica: a necessidade de pensar sobre os escombros da tradição metafísica a sua superação (*Verwindung*), fato que também está representado pelo anjo de Paul Klee apresentado no texto. Já nas primeiras páginas do ensaio, ele faz uma importante afirmação para nossa pesquisa: “A fundação, o começo, o envio-princípio do nosso discurso só pode ser, em outras palavras, uma fundação hermenêutica” (PD, p. 13)⁹⁷. Com isso, Vattimo se põe de acordo com a interpretação de Schürmann sobre a obra de Heidegger com a qual o fundamento é pensado como não fundamento. Uma fundação hermenêutica significa a ausência de um fundamento forte que é justamente aquilo que o ensaio

⁹⁶ “resistencia a principios, convenciones y categorías, la anarquía no es el final del proyecto político de la hermenéutica, sino su comienzo”.

⁹⁷ “La fondazione, l’avvio, l’invio-principio del nostro discorso non può essere, in altre parole, che fondazione ermeneutica”.

de 1983 vai criticar, apresentando a possibilidade de um pensamento enfraquecido. Isso quer dizer que a preocupação de Vattimo com o fundamento já denota em seu texto uma preocupação velada com o critério da anarquia, que se fará presente em outros ensaios nos quais o filósofo cita Schürmann.

Retomando o prefácio ao livro *Introduzione a Reiner Schürmann* (2008) de Alberto Martinengo, observamos que Vattimo destaca que Schürmann chamava de anarquia aquilo que ele chama de niilismo: “Enquanto leitor de Heidegger, a questão se resume à crença de que o niilismo (ou a anarquia, como chama Schürmann) é uma ‘vocação’ e, portanto, possui uma força de convicção que é tudo menos *anfänglich*, mas *ursprünglich*” (Vattimo, 2008, p. 11)⁹⁸. A vocação do niilismo/anarquia está no sentido de *ursprünglich*. Como vimos, em contraponto à palavra alemã *anfänglich*, que significa o começo de uma época (*der Anfang*), *ursprünglich* possui um significado mais específico do salto originário no desfundamento, a liberdade do *Dasein*. A definição de *Ursprung* aproxima assim o seu sentido de uma aceção existencial e põe a questão do niilismo/anarquia numa relação diferente com a origem. Não se fala aqui de um começo peremptório e abstrato, mas de um início que é sempre um salto em direção à época na qual o *Dasein* está disposto.

A liberdade que anteriormente vimos enquanto condição de possibilidade do fundamento deveria ela mesma ser *Ursprung*. A liberdade, o não fundamento, é o salto em direção aos fundamentos que compõem a época. Esse “salto” não lança o *Dasein* num ponto fixo pelo qual recebe a totalidade dos entes, mas o põe num horizonte no qual a apropriação nunca é completa e em que o ser “se dá” como acontecimento apropriativo. A anarquia também é composta por essa qualidade do ser, por isso sua vocação está em direção à origem (*Ursprung*), ela é a condição de possibilidade do desvelamento do ser. Essa ideia já está presente nas afirmações supracitadas de *Comunismo hermenêutico* em que Vattimo fala de anarquia como começo (*Ursprung*) do projeto político da hermenêutica, mas também no texto de 1983 quando fala de um “começo hermenêutico”. Vattimo escreve:

O surgimento do princípio de anarquia, primeiro no sentido etimológico e filosófico do termo — o desaparecimento dos fundamentos — e depois também com um significado concreto e geral, inclusive político, nunca foi concebido por Schürmann como a descoberta de uma verdade metafísica, mas, em plena fidelidade à inspiração heideggeriana, como um acontecimento

⁹⁸ “Per quanto riguarda me come lettore di Heidegger la questione si riassume nella convinzione che il nichilismo (o l’anarchia, come la chiama Schürmann) sia una “vocazione” e che dunque possieda una cogenza tutt’altro che *anfänglich*, bensì *ursprünglich*”.

histórico-ontológico. Não somos nós que descobrimos que os fundamentos não se sustentam teoricamente: é o ser mesmo que “se dá” na forma da crise de um sistema e na transição cansativa, anárquica, para um sistema (ou melhor, talvez, a um “não sistema”) diferente (Vattimo, 2008, p. 8)⁹⁹.

O que Vattimo está apontando ao comentar Schürmann é que o modo como o ser se dá na pós-modernidade é um modo anárquico. A temporalização do ser é sua anarquização. A questão metafísica sobre o ser se dilui na ontologia hermenêutica do *acontecimento* do ser. Esse acontecimento tem um lugar (sua topologia) entre as épocas e “se dá” justamente na ruptura entre elas, na *Ursprung*, na *anarquia* constitutiva de cada época histórica que tem seu início (*Anfang*) na crise de modelos anteriores. Por exemplo, é a própria época que nos traz ao pensamento a insustentabilidade dos modelos metafísicos que postulam a necessidade de um fundamento e, agora, o ser passa a ter uma configuração anárquica, sem fundação — é isso que Vattimo argumenta a seguir:

O ser é antes de tudo a suspensão da estabilidade dessas ordens, e o pensamento do ser (no sentido objetivo e subjetivo que Heidegger almeja) é propriamente o pensamento anárquico, aquele que “corresponde” aos momentos de transição entre as épocas em que, também, aparece a não definitividade dos fundamentos, a historicidade agora “brisée” da hegemonia que constituía a unidade da época (por exemplo, como o paradigma dos critérios de verdade aceitos, etc.) (Vattimo, 2008, p. 8-9)¹⁰⁰.

A historicidade “brisée” que constitui a pós-modernidade apresenta com suas roturas a impossibilidade de adequação ao fundamento. Vattimo advoga que para movimentar-se neste ambiente, por vezes inóspito, se faz necessário um pensamento que corresponda à ruptura, que seja anárquico e que podemos encontrar em sua hermenêutica. Nesse ponto, não é demasiado afirmar que a hermenêutica é a filosofia capaz de funcionar na pós-modernidade, porque ela dá conta de fazer a desconstrução necessária que a época reivindica, mas também é capaz de projetar em direção ao porvir. Assumidamente niilista (e agora anarquista), a hermenêutica de Vattimo não apenas desconstrói a metafísica, mas quer atravessá-la, esse atravessamento é uma

⁹⁹ “Il venire in luce del principio di anarchia, anzitutto nel senso etimologico e filosofico del termine — la scomparsa dei fondamenti — e poi anche con un significato più concreto e generale, persino politico, non è mai stato concepito da Schürmann come la scoperta di una verità metafisica ma, in piena fedeltà all’ispirazione heideggeriana, come un evento storico-ontologico. Non siamo noi che scopriamo che i fondamenti non reggono teoricamente: è l’essere stesso che “si dà” nella forma della crisi di un sistema e nella faticosa, anarchica, transizione a un sistema (o meglio, forse, a un “non sistema”) diverso”.

¹⁰⁰ “L’essere è soprattutto la sospensione della stabilità di questi ordinamenti, e il pensiero dell’essere (nel senso oggettivo e soggettivo che Heidegger ha di mira) è propriamente il pensiero anarchico, quello che “corrisponde” ai momenti di transizione tra le epoche in cui, anche, viene in luce la non definitività dei fondamenti, la storicità ormai “brisée” dell’egemonia che costituiva l’unità dell’epoca (per esempio, come paradigma di criteri di verità accettati, ecc.)”.

torção, *Verwindung*. Nesse sentido, a hermenêutica não é um sistema filosófico entre outros pelos quais se alterna, mas um modo mesmo de filosofar. A hermenêutica não é uma alternativa, mas uma alteração. A propósito, na obra *Sin ataduras. La libertad en la época de los hechos alternativos* (2021), Santiago Zabala evidencia três características que compõem a veia anárquica da hermenêutica: a resistência, a transgressão e a alteração. Ele argumenta: “a hermenêutica permite e abre as portas para uma apresentação diferente, contrária ao que a historiografia comumente aceita [...]: uma revelação da veia anárquica da hermenêutica deve sublinhar o esforço que a interpretação sempre nos exige” (Zabala, 2021, p. 109)¹⁰¹. Nesse sentido, a hermenêutica é a filosofia capaz de gerar as rupturas necessárias para uma nova época; ao projetar um porvir, ela altera a realidade por meio da interpretação e abre uma nova época na qual o ser pode dar-se. A hermenêutica é a única filosofia capaz de propiciar uma *Ursprung*, isto é, o estado de ruptura, de alteração, de crise. Essa ideia pode ser corroborada retornando à leitura que faz Schürmann sobre as épocas e que está bem exposta por D’Angelo:

O ser, que se dá em horizontes histórico-linguísticos, se manifesta de forma ainda mais evidente na transição entre uma época e outra, quando vem à luz o caráter não definível dos fundamentos. Quando, em outras palavras, as “hegemonias” que garantiam a manutenção de uma época finalmente são brisées, quebradas. Então há um “espaço vazio” entre as épocas, um vazio de poder, por assim dizer, que põe em evidência a falta do fundamento da *arché*. Isto é o que nos permite ver o céu vazio de deuses. Ali é onde temos de “nos insinuar”, mantendo o radical vazio e fazendo com que o lugar não volte a ser ocupado. Em síntese, a anarquia, que funciona como princípio de cada época, se manifesta na transição entre épocas, isto é, no momento de crise. (D’Angelo, 2016, p. 67)¹⁰².

A anarquia é o conceito que abarca a compreensão da crise de uma época, mas que também deve desenvolver-se na época. Quer dizer, a proposta de Schürmann faz ainda mais sentido quando lida ao lado da preocupação niilista de Vattimo. Não apenas a anarquia se manifesta no momento de crise, mas também ali ela se instala. Nesse sentido, o *pensiero debole* é promissor na elaboração de um enfraquecimento das estruturas fortes da metafísica, isto é, no

¹⁰¹ “Así las cosas, la hermenéutica permite y da la bienvenida a una presentación inversa, porque, contrariamente a la historiografía comúnmente aceptada [...]: una revelación de la vena anárquica de la hermenéutica debe subrayar el esfuerzo que la interpretación nos exige siempre”.

¹⁰² “el ser, que se da en horizontes histórico-lingüísticos, se manifiesta de forma aún más evidente en la transición entre una época y otra, cuando viene a la luz el carácter no definitorio de los fundamentos. Cuando, en otras palabras, las “hegemonías” que garantizaban el mantenimiento de una época son finalmente brisées, rotas. Hay entonces un “espacio vacío” entre las épocas, un vacío de poder, por así decirlo, que pone de manifiesto la falta de fundamento del *arché*. Esto es lo que nos permite ver el cielo vaciado de los dioses. Allí es donde hemos de “insinuarnos”, manteniendo el radical vacío y haciendo que el lugar no se vuelva ocupable. En substancia la anarquía, que reposa como principio escondido de cada época, se manifiesta en la transición entre épocas, es decir en el momento de crisis”.

enfraquecimento do fundamento ou mesmo na afirmação de uma ausência de fundamento. O que isso significa é que, além de um início da época, a *Ursprung*, a anarquia também se desenvolve dentro da época, tal como um “vírus” (Vattimo chega a falar em hermenêutica como um “vírus”); ela contamina a metafísica e a debilita. A anarquia não vence a metafísica, mas a rompe por dentro. Para a pergunta que surge, “o que pôr no lugar da metafísica?”, D’Angelo já nos apresenta ali uma resposta: manter o lugar vazio e vigiar para que não seja outra vez ocupado. Esse é o princípio enfraquecedor que a anarquia traz e é por isso que ela não subsiste somente na crise, mas se desenvolve por meio dela. É nesse sentido também que vimos anteriormente Vattimo afirmando a anarquia e o niilismo como “vocações” do pensamento, a vocação anárquico-niilista do pensamento enfraquecido na sua potencialidade de ruptura e de retorno a uma *Ursprung* sempre em vias de realizar-se. Alberto Martinengo no verbete *Reiner Schürmann*, presente no *The Vattimo Dictionary* (2023), aproxima o pensamento enfraquecido com a anarquia justamente na necessidade de superação da metafísica. Ele escreve:

Aqui o pensamento enfraquecido encontra o pensamento de Schürmann sobre a anarquia, compreendido como possibilidade de pôr um fim ao regime metafísico dos *archai* (“princípios” em grego antigo). Vattimo e Schürmann compartilham a referência de Martin Heidegger e a leitura emancipatória de sua crítica da tradição ocidental [...]. Uma coisa em particular une o pensamento enfraquecido e a ontologia anárquica de Schürmann: a ideia de que o regime metafísico é um tipo de doença da qual se pode recuperar — uma convalescença [...]. No entanto, como explica Schürmann (1987), essa não é a verdadeira cura, mas um processo de recuperação sem fim. (Martinengo, 2023, p. 175-176)¹⁰³.

O processo de recuperação sem fim que Schürmann apresenta com sua ontologia anárquica tem o mesmo significado de *Verwindung* para o pensamento de Vattimo. A hermenêutica como uma filosofia anárquico-niilista leva a cabo a distorção da metafísica, sabendo que sua recuperação nunca será completa; ela sonha sabendo que se sonha. Esse tipo de hermenêutica está sempre em vigília, um sono disperso poderia fazer retornar a peremptoriedade ao pensamento sobre o ser. Não há nenhuma ἀρχή, nenhum princípio, nenhum Deus, nenhum fundamento, mas há ἀρχαί, princípios, deuses, fundamentos: há o *Dasein* no qual os fundamentos se fundam. O fundamento hermenêutico trazido pela vocação anárquico-niilista do pensamento enfraquecido denota duas coisas: 1) o problema da hermenêutica é o problema

¹⁰³ “Here weak thought encounters Schürmann’s thinking on anarchy, understood as the possibility of putting an end to the metaphysical regime of the archai (‘principles’ in ancient Greek). Vattimo and Schürmann share a reference to Martin Heidegger and the emancipatory reading of his critique of Western tradition [...]. One thing in particular unites weak thought and Schürmann’s anarchist ontology: the idea that the metaphysical regime is a kind of illness from which one can recover — a convalescence [...]. Yet, as Schürmann (1987) explains, this is not true healing, but a process of endless recovery”.

do fundamento e esse é o objeto principal do qual ela deve partir. Dissemos no início que a questão da metafísica é a questão do fundamento e o mesmo dizemos da hermenêutica. No entanto, a questão da hermenêutica é o fundamento hermenêutico. Assim, se a metafísica pensa a ἀρχή, a hermenêutica pensa a anarquia. E 2) os fatos históricos só se fundam quando há interpretação. A tarefa da hermenêutica anárquico-niilista é a de preservar os fatos enquanto frutos do diálogo, da conversação, da *Gespräch* na qual estamos inseridos. Não existem fatos fora da fundamentação hermenêutica, isto é, não existem fatos que não sejam anárquicos.

Abrimos a discussão deste subcapítulo com a apresentação dos conceitos de *Anfang* e *Ursprung*. Esses conceitos são importantes para considerarmos a forma que a anarquia possui na obra de Vattimo e como ela se articula com o niilismo e a hermenêutica. Nós veremos nos próximos capítulos que os conceitos de *Anfang* e *Ursprung* aparecerão novamente sempre para indicar o limite da interpretação e a abertura de uma nova época por meio do cristianismo ou da política. A noção de anarquia como ausência de regra, mas não ausência de regras, e a sua vigência como a que impossibilita qualquer ocupação do lugar do “ordenador” é uma ideia que também retornará, já que veremos isso presente tanto no cristianismo não religioso, quanto na democracia por meio da ideia de messianismo.

Conclusão

Para recapitularmos aquilo que fizemos aqui: partimos do objetivo de definir a anarquia como fundamento hermenêutico. Para isso, por meio da obra de Vattimo, voltamos para a definição de metafísica e sua relação com o fundamento, na qual a interlocução com Heidegger foi necessária para o desenvolvimento do significado de fundamento para dentro da metafísica. Na mesma esteira, apareceu a crítica à metafísica feita por Vattimo, que se revela na sua formulação de *pensiero debole*. Desse ponto, nós avançamos para o estudo do conceito de anarquia, no qual a obra de Schürmann nos ofereceu os elementos necessários para a sistematização do conceito. Fundamento, origem, princípio, ἀρχή, Deus apareceram como sinônimos: para a metafísica da simples-presença, esses termos significam a peremptoriedade do ser, o esquecimento do ser no ente. A superação desse modelo vigente na filosofia ocidental só se pode dar por meio de uma alteração, isto é, por meio de um pensamento que acolhe sua herança e o distorce numa *Verwindung*, enfraquecendo as fortes estruturas da metafísica.

É aqui que o pensamento de Vattimo aparece como o pensamento de alteração da vigência, sua hermenêutica possui uma veia anárquica pela qual pensamos o fundamento. Isso não quer dizer que a anarquia vai destituir o fundamento, mas entendê-lo como fundamento hermenêutico, isto é, aceitando a condição desfundada do fundamento que só pode dar-se originando-se na conversação entre os membros de uma comunidade; aquilo que Vattimo vai entender como *caritas* e que trabalharemos no próximo capítulo. Finalizamos com a citação de Schürmann: “ao pôr as duas palavras, ‘anarquia’ e ‘princípio’, lado a lado, compreendemos a preparação para uma transição epocal” (Schürmann, 2017, p. 20)¹⁰⁴. O princípio é o fundamento. O fundamento hermenêutico é um fundamento anárquico. O princípio é anarquia. Aceitar essa condição é prepararmo-nos para a transição epocal a que nos lança a hermenêutica, é alterar a vigência daquilo que está dado, é sonhar sabendo que se sonha, mas é também luta ética por emancipação dos fracos. Esse é o significado de uma hermenêutica anárquica, demasiadamente anárquica. O próximo ponto a ser desenvolvido na tese é o de identificar a anarquia no cristianismo de Vattimo. Assim, passaremos a usar o conceito de anarquia como chave de leitura da obra do autor. O que se espera num primeiro momento é identificar a anarquia na κένωσις (*kénosis*).

¹⁰⁴ “Al poner las dos palabras, ‘principio’ y ‘anarquía’, lado a lado, comprendemos la preparación para esta transición epocal”.

SEGUNDO CAPÍTULO

LA ANARQUÍA DEL CRISTIANISMO: *KÉNOSIS* Y *CARITAS*

“La filosofía que responde a la apelación de la superación de la metafísica proviene desde la tradición judeocristiana, y el contenido de su superación de la metafísica no es nada más que la maduración de la consciencia de esta proveniencia”

Gianni Vattimo

Introducción

El primer capítulo es el lente con el cual miramos este segundo y con el que vamos a mirar el tercero. Eso significa que toda discusión sobre la anarquía en la hermenéutica como falta del fundamento último va a regresar, pero ahora de modo más específico en la religión y luego en la política. Vamos a mostrar que el pensamiento de Gianni Vattimo está marcado por la anarquía y no es tan difícil etiquetarlo como anarquista. La anarquía es el sendero del pensamiento débil. ¿Dónde se hace presente la anarquía en el cristianismo no religioso de Vattimo? La respuesta a la pregunta está en la *kénosis*, la huella anárquica del cristianismo, y en la *caritas*, la acción anárquica del cristianismo. La *caritas* proviene de la *kénosis* y es demitologizadora o, mejor dicho, debilitadora de las condiciones fuertes e institucionales de la religión. La *kénosis* quiere recordarnos a menudo que el cristianismo es un mensaje y que eso debería bastar.

Asumir el cristianismo como un mensaje significa no leerlo como una religión que deba ser institucionalizada, sino como algo que es comunicado e interpretado por aquellos que reciben el mensaje. La motivación de Vattimo siempre estuvo por comprender el cristianismo como un anuncio, por eso, mirar la potencia anárquica de la *kénosis* significa mantener el cristianismo como mensaje, como anuncio que se comunica a nosotros y que no quiere ocupar el espacio de la imposición metafísica. La anarquía del cristianismo significa su lectura no metafísica. En un artículo publicado en la Revista *Interações*, Vattimo afirma:

La experiencia religiosa hoy, justamente para ser fiel al *Evangelio*, tiene que seguir el sendero de la solidaridad y de la progresiva eliminación del dominio. Por lo demás, fue un gran pensador cristiano (conservador), como Jacques

Ellul – vale la cita –, que habló de una ‘anarquía en el Cristianismo’... y su palabra es más actual que nunca. (Vattimo, 2010a, p. 172)¹⁰⁵.

La palabra de Jacques Ellul es más actual que nunca. Leyendo la afirmación de Vattimo sobre la actualidad de la anarquía del cristianismo, debemos llevar a cabo lo que esa anarquía, en definitiva, significa. Vattimo mismo no la desarrolló, pero aquí está nuestra tarea y, por eso, la palabra de Vattimo es aún más actual que la de Ellul, pues nos pone un desafío.

Para investigar la anarquía en el cristianismo, vamos a desplegar en el primer punto titulado *Cristianismo, metafísica y violencia: rasgos anárquicos* la relación que el cristianismo tiene con la metafísica. Entendemos el cristianismo que va de la mano con la metafísica como cristiandad, es decir, la cristiandad sería el cristianismo metafísico. Otro término que utilizamos para decir eso es el concepto de “hegemónico”. Vattimo mismo lo utiliza para clasificar dos momentos del cristianismo que surgen con la modernidad: un sentido hegemónico en el cual la Iglesia tiene una función aglutinadora de toda la sociedad y otro conflictivo cuando la Iglesia pierde su influencia y poder, y, de este modo, el cristianismo pasa a ser visto como una religión entre otras. En este punto, Vattimo aboga por regresar a la idea de cristianismo hegemónico, pero ahora con la huella del laicismo. El cristianismo debería ser hegemónico porque tiene una vocación universal. Esta posición del filósofo desconcierta a todo investigador de Ciencia de la Religión y, claramente, no será defendida en esta tesis. Al revés, proponemos que la mejor manera de convivir con el cristianismo y aprovechar su característica laica es dejarlo en posición conflictiva.

La idea de conflicto cruzará nuestra comprensión de *kénosis* y *caritas*, por eso, estos conceptos serán leídos como elementos del conflicto dentro del cristianismo en *Kénosis: la potencia anárquica del cristianismo* y luego en *Caritas: conflicto y anarquía*. Así, el conflicto será también anárquico, pues no hay anarquía sin conflicto. Aún más, como quedará bien establecido, si la anarquía es leída como falta de fundamentos últimos y mantención del conflicto, ella también será el espacio para la política democrática, donde el conflicto de las interpretaciones se transforma en político. Con esto, también concluimos, que no hay democracia sin conflicto. Esto lo desarrollaremos en el tercer capítulo. Como se espera, la presencia de la hermenéutica será evidenciada en este punto, ya que, además, vamos a apropiarnos de la idea de conflicto hermenéutico. Por ende, el conflicto en el cual queremos

¹⁰⁵ “A experiência religiosa, justamente por ser fiel ao Evangelho, tem hoje que percorrer a via da solidariedade e da progressiva eliminação do domínio. De resto, foi um grande pensador cristão (conservador), como Jacques Ellul – que vale a pena citar –, que falou de uma ‘anarquia no Cristianismo’... e a sua palavra é mais do nunca atual [sic]”.

que el cristianismo se involucre, es el conflicto de la hermenéutica, que lo mantiene como elemento de debilitación de las enormes fuerzas de la metafísica, pero también que lo ponga como una entre varias voces del diálogo postmoderno. De esta forma, el cristianismo no tendrá la última palabra.

Junto con argumentar a favor de la anarquía del cristianismo, el objetivo de este capítulo será mostrar el problema del cristianismo no religioso y hegemónico que Vattimo defiende, pero, al mismo tiempo, intentar llamar la atención sobre un planteamiento del filósofo contrario a nuestra tesis. De esta manera, la salida anárquica del cristianismo deberá ser una solución al problema de la hegemonía del cristianismo laico en Vattimo. La anarquía también nos va a ofrecer algunas formas más eficientes para pensar el problema de la institucionalidad de la religión; debilitar o salir de la institución no quiere decir mucha cosa y, por ende, no resuelve el problema¹⁰⁶. Hay que buscar una nueva manera de fundar instituciones y, quizás, la anarquía pueda darnos esas condiciones por medio de los elementos que el propio cristianismo ha creado.

2.1. Cristianismo, metafísica y violencia: rasgos anárquicos

El desafío en este punto es situar la relación entre el cristianismo y la metafísica. Hay una “fuerza” que hace que el cristianismo sea una “fuerza débil”. Para continuar el desarrollo de nuestra tesis “genealógica” de la anarquía, debemos identificar esta fuerza en la anarquía. La fuerza del cristianismo es la anarquía. Esto lo vamos a indicar en las páginas siguientes. Para eso nos preguntamos: ¿en qué medida el cristianismo es anárquico? Pues bien, la relación que Vattimo establece entre cristianismo y metafísica nos permitirá exponer estos rasgos.

En el primer capítulo ya nos hemos referido acerca del significado de la metafísica para Vattimo y su relación con el tema del fundamento. En este sentido, pensamos en la metafísica de la presencia que funda los entes sobre el signo de la objetividad. No es ninguna novedad

¹⁰⁶ Los estudios de Danièle Hervieu-Léger muestran la problemática de la crisis de la institucionalidad religiosa y los fieles. En su libro *O peregrino e o convertido* (2008), la socióloga argumenta sobre las distintas “bricolajes” que los fieles modernos (y postmodernos) hacen desde su referencial eligiendo la creencia que más se les encuadra, así, la creencia no desaparece, sino que se adapta y se diversifica de acuerdo con los diferentes dispositivos y funcionamientos de cada país (cf. Hervieu-Léger, 2008, p. 44), pero también por medio de las diferencias de clase, sociedad, sexo y generación (cf. Hervieu-Léger, 2008, p. 47). Aunque la religión no tenga en la sociedad moderna la posición de orientadora del mundo, ella sigue presente en los modelos sociales modernos oriundos de la mentalidad religiosa. Max Weber ya había observado eso en su texto *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. La búsqueda por el lucro y la disciplina del trabajo es una actualización de la visión teleológica que la teología cristiana construyó (cf. Hervieu-Léger, 2008, p. 35).

decir que este fundar también ha encontrado su lugar en el cristianismo propio de la cristiandad. La forma metafísica del cristianismo es la cristiandad porque ella pone la objetividad como criterio de interpretación del mensaje cristiano. Vamos a desarrollar aquí lo que significa el cristianismo metafísico y a exponer su vocación a la violencia que se desplaza desde el objetivo del mensaje cristiano. En esta perspectiva, la objetividad de la cristiandad es una fuerza violenta.

En un primer momento veremos que el cristianismo puede ser leído como fuerza hegemónica o fuerza conflictiva en la cristiandad y abogar por la mantención del cristianismo como el elemento central del conflicto de la interpretación. Lo más importante de este punto, más allá de disentir con Vattimo, es mirar el universalismo que va de la mano con la idea del laicismo. Después, recuperaremos la famosa discusión de Vattimo sobre la violencia metafísica y su permanencia en el cristianismo institucional por medio de los dogmas, de la teología cerrada y de los presupuestos morales. Desde ahí debemos preguntarnos: ¿Dónde están los rasgos anárquicos del cristianismo?

2.1.1. Por un cristianismo del conflicto: universalismo y laicismo

Vattimo observa en el cristianismo una dualidad que marca la reflexión sobre el tipo de cristianismo del que estamos hablando. A principio se muestra como paradójico el hecho de que el cristianismo sea al mismo tiempo un agente de consenso y de conflicto. De un lado, el consenso está en su actividad aglutinadora de la cultura europea y que por muchos siglos ha decidido la línea del desarrollo de la humanidad. Yuxtapuesto a la cultura europea, el cristianismo señalaba el ideal de las comunidades occidentales y legitimaba la unidad de las culturas alrededor de la idea de “Europa”; así, al hablar del cristianismo como agente de consenso, hablamos de la continuidad de la colonización de Europa y de su ideal integrador que es, en suma, un ideal metafísico, ya que quiere fundar en el mundo la forma de vida, de religión y de pensamiento de la propia Europa. En consecuencia, no es posible hablar de cristianismo sin referirnos a los rasgos metafísicos europeos.

Pero, también es verdad que, con el supuesto fin del eurocentrismo, el cristianismo ha dejado de ser un agente aglutinador de las culturas y se ha vuelto una religión y una cultura entre otras (cf. DCE, p. 120-121; SFP, p. 1924-1925). Con eso, el cristianismo se ha convertido en un agente de conflictos y la propia política liberal de los siglos XIX y XX ha reducido la religión al ámbito privado. Pero ¿esta fórmula continúa funcionando? pregunta Vattimo: “En el

momento en que el conflicto cultural está implicado con nuevos sujetos religiosos [...] ¿sigue funcionando esta solución liberal?” (DCe, p. 121; SFP, p. 1925). Y él mismo responde:

El espacio laico de la política que parecía estar bastante sólidamente establecido dentro de las sociedades liberales del Occidente, no consigue con la misma seguridad incorporar pacíficamente las “otras” culturas (o al menos algunas culturas), que hoy están presentes en nuestra sociedad; estas culturas tienden a ver el laicismo del espacio político como una amenaza a su autenticidad y, por tanto, tienden a asumirlo no como una condición positiva de libertad, sino como un límite negativo que rechazar (DCe, p. 121; SFP, p. 1952).

Lo que Vattimo quiere plantear es que el espacio laico de las sociedades contemporáneas es asumido por el cristianismo actual como una amenaza a su propia libertad, ya que las otras culturas y religiones tendrán allí las mismas posibilidades que el cristianismo ha obtenido y construido en Europa desde hace siglos. Eso se puede constatar claramente, dice Vattimo, cuando en Francia no se acepta el uso del *chador* en las escuelas y en los espacios públicos para no generar conflictos entre identidades culturales, pero nadie se siente incómodo con el crucifijo en las aulas de clase. Sin embargo, el cristianismo todavía sigue en el trasfondo de la cultura laica europea, pues lo que el liberalismo político ha hecho no fue dar la espalda a la religión (como se pretende creer), al revés, este “dar la espalda” solo fue posible sobre la base de un cristianismo que, por mucho tiempo, fue puesto dentro de una visión evolucionista de la historia humana y que lo situaba como vértice superior del desarrollo de las sociedades primitivas.

Así, si el cristianismo fue el motivo de la unidad del Occidente que llevó a cabo el proyecto de colonización europeo, también él está en las raíces de lo que vendrá a ser el fenómeno de la secularización. Vattimo observa que con el naufragio de la “racionalización” del Occidente, también el cristianismo ha naufragado, pero, eso también se debe al hecho de que el cristianismo se presente como un elemento de conflicto en la contemporaneidad. Al cristianismo del conflicto se le puede añadir el nombre de cristiandad: la metafísica tornada cristiana. Aquí hay una paradoja: ya que solo dentro de la cristiandad se realiza un cristianismo aglutinador de la cultura europea y que el cristianismo pueda ser convertido en el cristianismo del conflicto en las sociedades contemporáneas: esto es lo que la secularización mira como el aporte cristiano para la formación de un estado laico liberal.

Con esto resulta que la secularización proviene de una estructura de conflicto, aunque, al cristianismo, no le interesa ponerse “en el nuevo espacio de los conflictos interculturales intentando constituirse como identidad fuerte” (DCe, p. 124; SFP, p. 1928), sino profundizar

su propia forma de laicismo. Vattimo llama a esa condición cristiana “vocación”; el cristianismo tiene vocación al laicismo no porque quiere ser una religión entre otras, sino porque pone la condición para que nazca en Europa la propia idea de laicismo. Y hay que decir que esto se refiere a una vocación a la universalidad antes que laica; es decir, el laicismo es la idea secularizada del universalismo o, mejor dicho, es lo que propone Vattimo: “el cristianismo se presenta como portador de la idea de laicismo, que es la idea misma del universalismo de la razón despojada de sus accidentes – aunque pesen y estén muy arraigados – en complicidad con los ideales del colonialismo y del imperialismo moderno” (DCe, p. 126; SFP, p. 1928).

La idea de universalismo no es una novedad en el cristianismo del siglo XX y XXI, al revés, esto fue una temática de gran importancia en toda la filosofía cristiana medieval (las grandes discusiones epistemológicas de este período ocurrieran entre la relación del universal y del particular), pero se ha profundizado como un instrumento de constitución de las religiones globales a partir del siglo XIX, como señala la experta en religión Tomoko Masuzawa en *The invention of World Religions* (2005). Lo que caracteriza la universalidad de las religiones mundiales puede ser el criterio cuantitativo (que verifica la cantidad de personas adeptas a una religión) o cualitativo (que verifica las enseñanzas y los valores de la religión como condiciones del universalismo)¹⁰⁷. Incluso, la correspondencia a la idea de “universal” puede ser leída aquí como una posición del criterio cualitativo de la religión, así, el cristianismo como idea de Occidente sería la propia posición de una “religión universal”, como relectura de una cultura con valores e ideales que se direccionan hacia la hegemonía. A eso podremos añadir la afirmación de Masuzawa de que “el principio universal que garantice la unidad del mundo, o del mundo como totalidad, prevalece como extensión directa del cristianismo europeo, o de la Europa (antes) como cristiandad” (Masuzawa, 2005, p. 13)¹⁰⁸, que concuerda con lo que piensa Vattimo. Es cierto que, a su tesis, Masuzawa añade la observación de que el cristianismo fue leído por los expertos del siglo XIX como una religión mundial por su relación directa con el

¹⁰⁷ Abogar por el criterio cualitativo del universalismo es una opción que encuentra incluso en el budismo la idea de una religión mundial, como describe Masuzawa: “el argumento ‘cualitativo’ en el soporte del *status* del budismo como una religión mundial, sugiriendo que la naturaleza esencial del budismo deriva desde la intención singular de su fundador en dirección a algo común como un espíritu de liberación individual y de humanidad universal que elevase más allá del particularismo de la tradición nacional” (Masuzawa, 2005, p. 144). En el original: “‘qualitative’ argument in support of Buddhism's status as a world religion, suggesting that Buddhism's essential nature derives from the singular intention of its founder toward something like a spirit of individual freedom and universal humanity soaring above the particularism of national tradition”.

¹⁰⁸ “the universal principle that guarantees the unity of the world, or the world as totality, ultimately comes to prevail as a direct extension of European Christianity, or Europe as (erstwhile) Christendom”.

tronco lingüístico del indoeuropeo, a través del cual Masuzawa construye su argumentación. Pero, diferente de lo que hace el filósofo, Masuzawa no propone que el cristianismo mantenga su posición universalista por medio de la secularización, es decir, el ideal del laicismo no debería significar la mantención de la hegemonía cristiana en el Occidente.

Como defiende Boaventura de Souza Santos (1940 -) en su libro *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos* (2014), la hegemonía es un proceso de globalización que, en definitiva, “es la nueva fase del capitalismo global, y de las normas políticas, legales y culturales que la acompañan” (Santos, 2014, p. 25-26). ¿En qué medida el cristianismo laico de Vattimo se relacionaría con el intento hegemónico del capitalismo global? Nos parece que Vattimo no pretende asimilar esos rasgos a su pensamiento, más bien él preferiría proponer el cristianismo como una fuerza contrahegemónica, que mira la “globalización desde abajo” (Santos, 2014, p. 26) hecha por los débiles de las sociedades contemporáneas. Pero, al afirmar la cualidad universal del laicismo cristiano, Vattimo camina hacia contra su propio pensamiento y aboga por una nueva hegemonía, aunque sea más “débil”.

Siendo así, la tesis que Vattimo quiere defender es que el cristianismo convertido en elemento de conflicto ya no es más el elemento unificador del Occidente y, por eso, hace ver su vocación universal al laicismo que ya estaría predicada en las enseñanzas de Jesús cuando dice “al César lo que es del César” (Mateo 22, 22) o “mi reino no es de este mundo” (Juan 18, 36). Esos ejemplos muestran a Jesús hablando de la necesidad del cristiano de vivir pacíficamente con los otros o de las obligaciones que tiene con la vida pública que, por ende, son obligaciones laicas. Si el reino de Jesús no es de este mundo, entonces otros dioses pueden obtener su lugar en el espacio laico. Así, el cristianismo es una religión que garantiza “un espacio de legitimidad a experiencias religiosas diferentes” (DCe, p. 127; SFP, p. 1929). Vattimo se muestra demasiado cristiano con esas afirmaciones, pues muestra el cristianismo como el elemento que da la base para la construcción del laicismo (ya que, para él, esa es una condición propia de la religión cristiana), es decir, los otros dioses pueden tener su lugar, porque así lo quiere el cristianismo.

No nos parece que Vattimo percibe el equívoco que su pensamiento puede generar, pero si es verdad lo que él está diciendo, la consecuencia de la resolución de los conflictos en el cristianismo pasa a ser una vez más una protección (sea metafísica, espiritual, ética o lo que se quiera) para el Occidente; de hecho, el proyecto de universalización del cristianismo continúa en el laicismo y, por lo tanto, en la secularización. Con eso Vattimo no ha resuelto el problema, sino que le ha añadido una complejidad más grande.

Claro que Vattimo no está demasiado preocupado por las consecuencias de su pensamiento, ya que quiere proponer una nueva vitalidad al cristianismo en la era de los conflictos (la postmodernidad). Y quizás él tenga claridad de los problemas de su tesis cuando dice “soy consciente de que la tesis que propongo está cargada de consecuencias y es muy discutible” (DCE, p. 128; SFP, p. 1930). Así mismo, ¿sería posible desarrollar la tesis de Vattimo en una dirección opuesta a aquella que formulamos? Es decir, ¿se puede pensar el cristianismo sin los rasgos metafísicos de la universalidad o que sean universalizables y, por lo tanto, asumir un laicismo que sea diferente de la propuesta de Vattimo? Creo que el propio filósofo nos lleva a una posible respuesta cuando propone la idea de hospitalidad, heredada de Derrida. El laicismo cristiano no puede considerarse como un elemento de la universalidad del cristianismo, sino, más bien, como un elemento de la hospitalidad del cristianismo. La hospitalidad pide al cristiano que escuche el huésped (el prójimo, el otro) en el diálogo. La salida más vattimiana para eso es el concepto de caridad que vamos a desarrollar más adelante.

Por otra parte, también hay que admitir que Vattimo está correcto en su análisis. El cristianismo deviene un elemento de conflicto y, por eso, debe recuperar su vocación al laicismo. Pero aquí tenemos que poner atención, ya que el laicismo puede convertirse en otra forma de dominio de la cristiandad: el cristianismo metafísico. Vattimo mismo describe eso cuando habla de que el cristianismo tiene una “función universalista” (DCE, p. 128; SFP, p. 1930) y que su forma laica ya está tan asimilada en la cultura europea que un crucifijo no es percibido como un objeto que se enfrenta al estado laico, ya que ha pasado a ser un símbolo vacío que pertenece a la forma cómo la sociedad europea fue construida. Con eso debemos concordar. Pero cuando Vattimo afirma que el cristianismo “puede reivindicar el derecho a ser aceptado como símbolo universal en una sociedad laica” (DCE, p. 129; SFP, p. 1931), pone en evidencia el peligro al cual su tesis está expuesta. Asumir el cristianismo como símbolo universal es recuperar la cristiandad y dar a ella otra oportunidad de dominio; ahora como fundamentalismo – leída por algunos teóricos como Zigmunt Bauman (1925-2017) como la forma específica de la religión postmoderna¹⁰⁹ –, posiblemente, tal como Boaventura de Souza Santos (cf. 2014, p. 53-60) ejemplifica con la teología política que mira la relación entre las

¹⁰⁹ Bauman (1998, p. 205-230) defiende que el fundamentalismo es un hijo legítimo de la postmodernidad, pues se ha desarrollado buscando las debilidades de la vida humana expresadas en la ansiedad y la incertidumbre delante de la vida, junto a la necesidad postmoderna del ser humano de ser orientado por alguien, la famosa cultura *coach*. La necesidad de consejo y orientación señala la era postmoderna y el fundamentalismo logra manejar muy bien los contenidos de fe junto a la metodología *coach*. Así, el fundamentalismo es una respuesta de la religión al mercado postmoderno de las elecciones individuales que etiqueta la sociedad del mercado.

fuerzas de extrema derecha y el discurso cristiano hegemónico, lo que se llama de “Nueva Derecha Cristiana”. Ahora bien, al mismo tiempo que no estamos de acuerdo con Vattimo en este punto, debemos concordar con él en el hecho de que la tendencia cristiana al laicismo deberá ser la tendencia de todas las religiones, lo que posibilitaría la existencia conjunta “de múltiples universos simbólicos” (DCe, p. 129; SFP, p. 1931) y que apuntaría a la renovación pluricultural del Occidente que es, en suma, una “renovación de la vida religiosa” (DCe, p. 130; SFP, p. 1931).

Seraphine Appel en la entrada *Universalism* de la obra *The Vattimo Dictionary* (2023) también ha identificado el problema del universalismo cristiano que Vattimo reproduce con su concepto de laicismo, pero ella mira la dualidad del cristianismo: de un lado tenemos el cristianismo “empírico” que fue demasiado violento con la premisa de la universalidad y, de otro lado, tenemos el cristianismo como potencialidad de rechazo a los dogmas. Es decir, hay un cristianismo hegemónico y otro conflictivo. Appel defiende que

Hay una tensión entre su rechazo del universalismo y su catolicismo cuando Vattimo escribe que el cristianismo es el único caso histórico con capacidad de ser una religión universal (AC, 9). Presenta una explicación materialista histórica del cristianismo para separar su historia empírica de violencia de lo que él cree que es su potencial, defendiendo que un replanteamiento secular del cristianismo debe rechazar los dogmas de una sola autoridad y funcionar a través del diálogo. (Appel, 2023, p. 197)¹¹⁰.

En resumen, el intento de Vattimo en el problema del cristianismo del conflicto lo hace caer en otra forma del cristianismo de la hegemonía; que podría ser leído como una forma del *localismo globalizado* de Santos en su libro citado (cf. 2014, p. 29) y en su artículo *Por uma concepção multicultural dos direitos humanos* (1997), es decir, cuando la cuestión religiosa tiene una solución planetaria desde una perspectiva local y quiere imponerse como solución, ya que eso se refiere al “proceso por el cual determinado fenómeno local es globalizado con éxito” (Santos, 1997, p. 16)¹¹¹. ¿La salida del cristianismo como aquél que tiene la vocación universal a la laicidad no es justamente la posición de un cristianismo globalmente localizado? Entonces, ¿cómo es posible corregir eso? Nuestra hipótesis aboga por la mantención del cristianismo en su posición de conflicto. ¿Pero de qué tipo de conflicto estamos hablando? Vattimo mismo hace críticas a la forma metafísica del cristianismo por su modelo violento que quiere imponer una

¹¹⁰ “There is a tension between his rejection of universalism and his Catholicism when Vattimo writes that Christianity is the unique historical case with the capability to be a universal religion (AC, 9). He puts forth a historical materialist account of Christianity to separate its empirical history of violence from what he believes to be its potential, espousing that a secular rethinking of Christianity must reject dogmas from a single authority and function through dialogue”.

¹¹¹ “processo pelo qual determinado fenómeno local é globalizado com sucesso”.

verdad última sobre las otras culturas, es decir, que quiere mantener la hegemonía cristiana. Y si estamos hablando de un cristianismo que, para no ser hegemónico, ha de ser conflictivo, entonces, ¿de qué modo el cristianismo del conflicto puede superar la violencia? Esta pregunta recoge toda la idea del cristianismo anárquico, eso porque, para Vattimo, la superación de la metafísica significa la superación de la violencia; así, superar el cristianismo metafísico es superar la violencia cristiana. Por lo tanto, pensar un cristianismo contrahegemónico es pensar un cristianismo no metafísico y, quizás, la salida para eso es el conflicto postmoderno de las interpretaciones. Tal posición para el cristianismo no estaría muy lejos del multiculturalismo de la hermenéutica diatópica para los derechos humanos que Santos ha propuesto (cf. 1997) leyendo a Ramón Panikkar. La hermenéutica diatópica pide al interlocutor que ponga con claridad los *topoi* (que para Schürmann es donde el ser se realiza) de su propia cultura para comprender la otra (cf. Krohling, 2009, p. 117), hay un diálogo intercultural de respeto y una construcción colectiva del saber.

2.1.2. Metafísica y violencia en el cristianismo

De hecho, Vattimo no tiene la intención de proponer un cristianismo del conflicto, aunque tampoco quiere que su propuesta sea leída como una nueva hegemonía de la metafísica cristiana. Cuando Vattimo asume la función universalista del cristianismo y la propone como punto de partida para el laicismo del Occidente, él contribuye a la secularización del cristianismo con los rasgos de la sociedad europea. Lo que quiero decir es que el laicismo que Vattimo propone es la última forma del universalismo cristiano, ya que ella proviene de la concepción del cristianismo no como una religión entre otras, sino como aquella que tiene una vocación laica que se manifiesta “al posibilitar y favorecer el nacimiento de la idea de laicismo en la modernidad europea” (DCe, p. 124; SFP, p. 1929). Vattimo claramente está abogando a favor de la superioridad del cristianismo sobre las otras religiones y esto es una afirmación con la cual no podemos concordar. Incluso, se podría añadir paralelamente a la cuestión el hecho de que en el Occidente la idea de laicismo está generalmente yuxtapuesta a la de colonialismo, es decir, el laicismo cristiano a menudo es utilizado como instrumento de dominación ideológica para la implementación del capitalismo y la intervención de los países occidentales (EEUU) en el Oriente por medio de la globalización desde arriba (cf. Santos, 1997) que se configura otra vez como un *localismo globalizado*. El caso del Irán prerrevolución es un ejemplo de esto con el gobierno de Mohammad Reza Pahlavi, un musulmán secular, que

promovía el laicismo al paso que obtenía apoyo de los Estados Unidos, sobre todo por su interés en las reservas de petróleo. ¿Qué pasa con eso? Aceptar una supuesta influencia democrática de los Estados Unidos es aceptar un modelo económico globalizado hecho para la nueva colonización.

Así, estamos de acuerdo cuando Vattimo identifica el cristianismo como el hilo conductor de la historia del Occidente (léase Europa), la cual impone sus presupuestos, métodos y filosofía en la proclamación del mensaje cristiano. Según Vattimo, por ser hilo conductor, el cristianismo provoca en Europa la secularización, lo que está corroborado con la afirmación de *Después de la cristiandad* presentada anteriormente. Aquí no hay problema con la posición del filósofo, pero cuando el cristianismo no se seculariza a sí mismo cambiándose en una “religión entre otras” y todavía quiere mantener el puesto de ser la condición *sine qua non* para la secularización de Europa más allá de la modernidad, entonces volvemos a una nueva cristiandad (a la hegemónica) y aquí hace falta que se critique a Vattimo.

En defensa del filósofo del *pensiero debole*, es importante decir que la crítica que hacemos a su posición al respecto del cristianismo en *Después de la cristiandad*, se da justamente por medio del pensamiento del propio Vattimo, es decir, estamos poniendo a Vattimo contra Vattimo. Para eso, hay que comprender cómo la violencia y la metafísica están presentes en el cristianismo, ya que sus formas hegemónica y conflictiva todavía son vehículos de violencia porque están desarrolladas sobre el presupuesto metafísico de la ἀρχή, que en líneas cristianas significa el Dios comprendido como fundamento último, primer motor, creador, arquitecto del universo o ente supremo.

Es sabido que Vattimo no ha vivido toda su vida como un católico fervoroso, aunque es verdad que desde la infancia y juventud pertenecía a los grupos de jóvenes católicos en Turín con los cuales vivía momentos de espiritualidad en las montañas italianas como ha descrito en *Magnificat* (2011). Después de sus estudios en filosofía y la manifestación pública de su homosexualidad, había dejado la Iglesia y dedicado más tiempo al pensamiento crítico de las instituciones. Pero tras haber leído la obra de René Girard (1923-2015), Vattimo ha confesado su retorno al cristianismo, escribe en *Não ser Deus*: “Fue él (Girard) quien me recristianizó,

aunque sea a mi manera, fue con él que empecé a pensar que podrían existir ligazones estrechas entre debilitación, secularización y cristianismo” (NSD, p. 162-163)¹¹².

Tras la lectura que Vattimo hace de Girard, el filósofo italiano empieza a interpretar el debilitamiento de la metafísica desde Heidegger. Con la idea cristiana de la encarnación subraya que “la idea de que la historia del ser tenga como hilo conductor el debilitamiento de las estructuras fuertes” (CCe, p. 33; SFP, p. 1806) y que esta no es otra cosa “sino la transcripción de la doctrina cristiana de la encarnación del Hijo de Dios” (CCe, p. 34; SFP, p. 1806). Desde aquí, con la reflexión que Vattimo hace partiendo de las obras *Cosas ocultas desde la fundación del mundo* y *La violencia y lo sagrado* de Girard, quiere señalar la doctrina de la *kénosis* como la doctrina del debilitamiento del cristianismo y, por lo tanto, de la violencia metafísica. Vattimo está de acuerdo con la tesis de Girard de que el cristianismo resuelve el problema de la violencia sacrificial de las religiones naturales, ya que “Jesús no se encarna para proporcionar al Padre una víctima adecuada a su ira, sino que viene al mundo para desvelar y, por ello, también para liquidar el nexo entre la violencia y lo sagrado” (CCe, p. 36; SFP, p. 1807). Lo que eso quiere decir es que la revelación cristiana no pone en Jesús el significado de víctima, sino que, de sacerdote, su pasión es un acto de amor, de caridad y no una condena por sus errores o los errores de los otros. Así, la revelación de Dios en Jesús es la revelación de una “pedagogía” de Dios que quiere poco a poco debilitar los rasgos victimarios de las religiones sacrificiales en la religión cristiana. Al respecto escribe Vattimo:

la revelación bíblica, el Antiguo y Nuevo testamento, es también un largo proceso educativo de Dios respecto a la humanidad, que tiende a un distanciamiento, cada vez más claro, del sacrificio. Este proceso aún no está cumplido, y es éste el sentido de las pervivencias victimarias en la teología cristiana. (CCe, p. 36; SFP, p. 1807).

Al recuperar la idea de que el cristianismo es el hilo conductor del Occidente, tenemos más claro cómo ese movimiento está presente en la filosofía de Vattimo. Es decir, en el cristianismo hay un elemento que conduce la historia hacia su debilitamiento; ese elemento entra en el Occidente por medio de la encarnación y produce sus efectos más allá de la religión. Eso es lo que la “pedagogía” de Dios quiere expresar: hay una tendencia al debilitamiento que proviene del mensaje judeocristiano y que se hace presente en lo que es Europa y el Occidente; incluso hoy. Pero, más allá de la pedagogía de Dios en curso en la historia, Vattimo considera que Girard tiene otra tesis fundamental: “la idea de la encarnación como disolución de lo

¹¹² Consultada la versión brasileña: “Foi ele quem me recristianizou, ainda que à minha maneira, foi com ele que comecei a pensar que poderiam existir estreitas ligações entre enfraquecimento, secularização e cristianismo”.

sagrado en cuanto violento” (CCe, p. 37; SFP, p. 1808). Desde ese punto, Vattimo puede conectar su lectura nihilista de la filosofía y proponer una lectura nihilista (que vendrá a ser anárquica) del cristianismo.

Girard fue importante para Vattimo al construir el paso del pensamiento metafísico cristiano hacia el cristianismo de la debilitación, es decir, para que Vattimo pudiera percibir en el cristianismo una vena nihilista más fuerte que su vena de la institucionalización. Con eso, Vattimo pone el cristianismo débil de inspiración girardiana contra el cristianismo hegemónico de la metafísica; aquí, la divinidad con sus atributos fuertes (omnipotencia, absolutismo, eternidad, transcendencia y otros) va a perder su sentido. Esta divinidad llena de atributos fuertes es el “Dios violento de Girard; en definitiva, es, en esta perspectiva, el Dios de la metafísica” (CCe, p. 37; SFP, p. 1808). En el nihilismo de Vattimo, los atributos necesitan reducirse. Ese Dios necesita ser debilitado y el debilitamiento va de la mano con la trasfiguración de la imagen de Dios. En suma, el debilitamiento de la imagen de Dios es la *muerte de Dios* de la que hablará Nietzsche. Lo que asume Vattimo es que el mensaje judaico-cristiano fue el responsable de introducir el debilitamiento de Dios en el Occidente. Afirma el filósofo: “si hay una verdad ‘divina’ en el cristianismo, ésta consiste justamente en el desvelamiento de los mecanismos violentos de los que nace lo sagrado en la religiosidad natural, esto es, lo sagrado característico del Dios metafísico” (DCe, p. 53; SFP, p. 1882).

Aunque Vattimo asuma la posición de Girard y la considere legítima para la lectura del cristianismo como reducción de la acción victimaria, también propone en *Después de la cristiandad* otras dos objeciones que son importantes para su propia tesis. Con Girard, se entiende que Jesús es sacerdote y víctima al mismo tiempo, es decir, no es víctima del otro, más lo es de sí mismo. Así, como propone Girard, el cristianismo “es destruidor de aquel tipo de religión que une y alía las personas contra víctimas arbitrarias” (CR, p. 25)¹¹³. Jesús practica el autosacrificio y, por eso, huye a la lógica sacrificial pensada por Girard. Sin embargo, Vattimo observa que 1) si Jesús elige sacrificarse por amor a los seres humanos para redimirlos, entonces lo que se tiene es que el sacrificio aún es necesario, al mismo tiempo que la elección sea deliberada. En este sentido, la lógica victimaria de las religiones naturales todavía sigue presente. Pero, 2) si el sacrificio de Jesús no se sostiene en la lógica victimaria, entonces hay que ponerse sobre otra cosa, la cual Vattimo considera como “la idea de que esto pretende valer como ejemplo de salvación *en la kénosis*” (DCe, p. 151; SFP, p. 1945, cursivas del autor). Lo

¹¹³ Consultada la versión brasileña: “destruidor daquele tipo de religião que une e alia as pessoas contra vítimas arbitrárias”.

que significa que la *kénosis*, el debilitamiento, ya es la propia salvación; ella “no es medio de rescate, es el rescate mismo” (DCe, p. 151; SFP, p. 1945). La redención no viene “a través” de la *kénosis*, eso todavía sería la lógica del sacrificio. La idea de una “salvación en la *kénosis*” está presente en lo que desarrollamos como eje conceptual de la *revelación-salvífico-hermenéutica* que predica que todo proceso interpretativo ya es salvífico en la medida en que es revelado por y para el sujeto (cf. Souto, 2021).

La salida de la lógica sacrificial del cristianismo que Vattimo encuentra interpretando los textos de Girard va a ayudarlo a componer la crítica a la violencia metafísica presente en el sacrificio. Lo que pasa es que el cristianismo sacrificial (y hegemónico) sigue la comprensión de universalidad de su mensaje que debería ser impuesta a la gente. Jesús ha muerto para la salvación de toda la humanidad y todos deberían alabarlos. Esta comprensión del mensaje cristiano lleva a la violencia metafísica que Vattimo critica. Cuando el cristianismo necesita imponerse sobre las otras culturas para revelar la verdad, entonces está el silenciamiento de aquellos que no conocen o no quieren seguir a Jesús y sus enseñanzas. A eso Vattimo llama también violencia. Romper con el diálogo, la posibilidad de nuevas interpretaciones, nuevas narrativas, nuevas fábulas es la violencia. La ponencia de una estructura perentoria del ser que limite el diálogo y la interpretación revela la necesidad de la autoridad del fundamento último, eso “implica silenciar lo divergente y eliminar la posibilidad de cuestionamientos” (Pieper, 2020, p. 187)¹¹⁴. Esa salida vattimiana para la violencia ya es también una comprensión de la violencia no metafísica, es decir, Vattimo no recupera signos metafísicos para justificar lo que es violento, así, tiene “una noción que pretende ser radicalmente antimetafísica en el sentido de que no recurre a conceptos como esencia, naturaleza y estructura” (Monaco, 2023, p. 72)¹¹⁵.

La metafísica como discurso de universalidad hace del cristianismo un discurso violento. Por eso la importancia de cambiar incluso la idea de salvación es una preocupación que Vattimo observa en su texto; la salvación no es garantizada por la adecuación a las reglas morales del cristianismo, sino por la liberación del cristiano para su propia interpretación de la vida. En términos prácticos, la salvación para Vattimo se refiere más a la aceptación de las diferencias en la sociedad (los derechos garantizados para las minorías como mujeres, negros,

¹¹⁴ “it implies silencing the divergent and eliminating the possibility of questions”.

¹¹⁵ “a notion that is intended to be radically anti-metaphysical in that it does not resort to concepts such as essence, nature and structure”.

homosexuales, transexuales y otros) que una salvación en la otra vida¹¹⁶. Ser salvo es ser aceptado como se es donde se vive.

A partir de aquí, lo que tenemos es que la violencia es producto de la metafísica. Cuando el cristianismo va de la mano con la metafísica se vuelve cristiandad. En este contexto, la cristiandad es violenta, pero el mensaje del cristianismo no. Al revés, el cristianismo presenta una lógica débil; la *kénosis* como autosacrificio es la ruptura con lo sagrado violento y con la violencia metafísica. La *kénosis* genera el conflicto con el cristianismo hegemónico para que la violencia no sea la regla. También en la obra *The Vattimo Dictionary* (2023), Francesco Tomatis comenta:

La Encarnación de Dios en la historia se produce a través del hombre Jesucristo, *kénosis* de Dios Padre en la historia – según una secularización intrínseca al Dios cristiano, que en su unicidad es libertad, hasta la creación 'kenótica' y el amor a la humanidad – y él mismo operando libremente una *kénosis* de su propia humanidad y divinidad, para romper el mecanismo victimizante presente en la historia humana, propagador de la violencia a través de la lógica causal y la justicia retributiva. (Tomatis, 2023, p. 140-141)¹¹⁷.

Vemos que a Vattimo le interesa pensar en la *kénosis* como salida de la violencia metafísica. Esta es la idea conductora de su conflicto con la institucionalidad, ya que la “interpretación de Vattimo sobre la religión en un estado ‘debilitado’ también refleja su rechazo a la disciplina de la Iglesia” (Moro, 2023, p. 8)¹¹⁸; es decir, Vattimo se sirve del mensaje del propio cristianismo para rechazar la visión dogmática, metafísica, fundamentalista que el cristianismo hegemónico quiere mantener. La solución para el peligro hegemónico del cristianismo está en el propio cristianismo como debilitación, como *kénosis*; así, “la herencia cristiana que retorna en el pensamiento débil es también y sobre todo herencia del precepto cristiano de la caridad y de su rechazo de la violencia” (CCe, p. 45; SFP, p. 1812).

En esto estamos de acuerdo: la metafísica es generadora de la violencia. El discurso violento de la metafísica ha estado presente (y sigue todavía) en los mandamientos tradicionales

¹¹⁶ Algunas posiciones oportunas de Vattimo pueden ser consultadas en el libro *La vita dell'altro* (2006), ya que allí critica la construcción bioética del cristianismo por medio de su pensamiento débil y intenta pensar este problema fuera de la idea jusunaturalista.

¹¹⁷ “The Incarnation of God in history occurs through the man Jesus Christ, kenosis of God the Father in history – according to a secularisation intrinsic to the Christian God, which in its uniqueness is freedom, up to the ‘kenotic’ creation and love towards humanity – and he himself freely operating a *kenosis* of his own humanity and divinity, to break the victimising mechanism present in human history, propagator of violence through causal logic and retributive justice”.

¹¹⁸ “Vattimo’s interpretation of religion in a ‘weakened’ state also reflects his disapproval of the Church’s discipline”.

de las iglesias cristianas, y también, paradójicamente, donde se hace presente la enseñanza del amor al prójimo. En su ensayo *Violencia, metafísica, cristianismo* (cf. DCE, p. 143-152; SFP, p. 1940-1946), Vattimo hace una crítica importante al mandamiento del amor al prójimo enseñado por la teología tradicional al observar que esa prédica estuvo condicionada a la necesidad de un fundamento último, ya que sería poco razonable por sí mismo, pues predica incluso el amor hacia aquellos con los que no tenemos ninguna simpatía. De esta forma, el fundamento del amor al prójimo debe estar fundamentado en el “natural sentimiento familiar del ‘amor’ hacia los hermanos, los semejantes” (DCE, p. 144; SFP, p. 1941). Este es un ejemplo que Vattimo pone para afirmar como la idea de fundamento de las enseñanzas del cristianismo está arraigada en las diversas formas de la cristiandad.

Mientras esté ligado al fundamento último, el cristianismo será violento, ya que “la apelación al fundamento puede legitimar toda forma de abuso y violencia en relación con los otros” (Pieper, 2007, p. 39)¹¹⁹. El fundamento último puede ser puesto como una verdad definitiva y universal, pero eso no significa que el factor debilitador del mensaje cristiano no esté en operación. En el diálogo con la obra de Wilhelm Dilthey (1833-1911), Vattimo lee los movimientos de la historia del cristianismo como mantención de la cultura, tal como la Iglesia Católica hizo al heredar “las estructuras históricas del mundo clásico y, para garantizarles una cierta supervivencia, debe mantener también su cultura” (DCE, p. 146; SFP, p. 1942). La metafísica garantiza su sobrevivencia por medio del cristianismo y el cristianismo garantiza la suya por medio de la metafísica hasta cuanto dure el “poder temporal de la Iglesia Católica y de las Iglesias” (DCE, p. 146; SFP, p. 1942). A la metafísica objetiva incapaz de ser superada, Vattimo conecta el mecanismo victimario de Girard:

La naturalidad del mecanismo victimario, que para Girard lo es en cuanto presencia de la violencia mimética radicada en los individuos y en las sociedades humanas (¿el pecado original?), es para Heidegger la “insuperabilidad” de la metafísica, que no puede ser verdaderamente sobrepasada con una decisión humana, hasta que el ser mismo se dirija a nosotros de otro modo. (DCE, p. 147; SFP, p. 1942).

Lo que queda claro en el mecanismo victimario-metafísico es aquello que se constituye en relación con las estructuras del poder. La defensa que la Iglesia hace de la ley natural es una señal clara de esto; ella no la utiliza para justificar la mantención de su poder temporal en la historia, sino para configurar su presencia en el mundo: “una estructura fuertemente organizada

¹¹⁹ “o apelo ao fundamento pode legitimar toda forma de abuso e violência em relação aos outros”.

en sentido jerárquico, vertical y, en definitiva, autoritario” (DCE, p. 147; SFP, p. 1943). Un ejemplo de esta actitud es el modo como la encíclica *Fides et Ratio* (1998) del Papa Juan Pablo II aparece en el contexto filosófico. Allí, la Iglesia entiende – ya en la introducción – que hay “en la filosofía un camino para conocer verdades fundamentales relativas a la existencia del hombre. Al mismo tiempo, considera a la filosofía como una ayuda indispensable para profundizar la inteligencia de la fe y para comunicar la verdad del Evangelio a cuantos aún no la conocen” (*Fides et Ratio*, 1998, § 5). Más adelante, en el segundo capítulo, la encíclica afirma: “En definitiva, el hombre con la razón alcanza la verdad, porque iluminado por la fe descubre el sentido profundo de cada cosa y, en particular, de la propia existencia” (*Fides et Ratio*, 1998, § 20). Al analizar eso, Vattimo argumenta que la forma como la Iglesia sigue imponiendo sus enseñanzas continúa perpetuando su poder, ya que “se invita los filósofos cristianos a ser audaces, a confiar en la razón y en su libre búsqueda de la verdad, pero la razón, a menos que abdique de su esencia, no puede contrariar la enseñanza de la Iglesia” (DCE, p. 147; SFP, p. 1943). Para la lógica del cristianismo institucional, la sociedad humana necesita estar fundada en el “fundamento” Dios, del cual la Iglesia es legítima portavoz (cf. AV, p. 61). Esta concepción está en los mandamientos oficiales de la Iglesia, incluso hoy, como hemos visto con la encíclica *Fides et Ratio*, en la cual existe la necesidad de alcanzar la verdad originaria y regresar a ella, tal como la concepción platónica del conocimiento. Pero también se hace presente en otros momentos cuando la Iglesia desea imponer su perspectiva sobre la política de los países occidentales en las temáticas del aborto, de la eutanasia y de otras pautas morales, así, ella mantiene en curso la influencia de su naturalismo jurídico (cf. DCE, p. 143-152; SFP, p. 1940-1946).

Por lo tanto, lo que tenemos claro en la relación entre metafísica y violencia traspasada por el mensaje cristiano es que, mientras el cristianismo esté ligado a la metafísica, será violento. Mientras el cristianismo proponga un ideal universal para la humanidad y tenga en su enseñanza que Dios es fundamento último, tendrá una dirección hegemónica. Así, el cristianismo debe convertirse en un mensaje débil sin fundamentación; tal como la *kénosis* de Dios anuncia la falta de fundamento último en el cristianismo, la anarquía de Dios y la propuesta de un cristianismo sin fundamento es la propuesta de un cristianismo sin violencia, anárquico. La anarquía aquí quiere decir también salida de la violencia; una conclusión vattimiana muy cercana de lo que Jacques Ellul propuso en *Anarchy and Christianity* (1988) con el término de

anarquía como rechazo a la violencia (cf. Ellul, 1988, p. 11), ya que “Cristianismo significa el rechazo del poder y la lucha contra él” (Ellul, 1988, p. 13)¹²⁰.

2.2. *Kénosis*: la potencia anárquica del cristianismo

La forma en que la anarquía se hace presente en el cristianismo es por medio de la *kénosis*, la potencia debilitadora del cristianismo que subraya la misma función que el nihilismo tiene en el *pensiero debole*. Lo que quiero decir es que la *kénosis* es para el cristianismo, lo que el nihilismo es para el *pensiero debole*, ambos términos hablan del debilitamiento de las estructuras fuertes, sea de la filosofía, sea de la religión. De este modo, si tenemos que la anarquía es un concepto que guía nuestra reflexión y que se puede encontrar en la obra de Vattimo, podríamos también decir que, así como la anarquía del *pensiero debole* está en el nihilismo como hemos indicado en el primer capítulo, la anarquía del cristianismo está en la *kénosis*. Aunque no haya desarrollado la idea, una referencia rápida a la relación entre *kénosis* y anarquía ya aparece en la tesis *La teologia fondamentale davanti alle sfide del “pensiero debole”* di G. Vattimo de Carmelo Dotolo (cf. 1999, p. 413). Pero, en *The Vattimo Dictionary* (2023), Alexander Moore también ha identificado eso cuando dice:

Para Vattimo, la *kénosis* cristiana – el vaciamiento de Dios de sí mismo en la encarnación y en la cruz, junto con la confusión concomitante del poder mundano – puede ser comprendida en los términos de debilitamiento del Ser y de la realidad. Pero, con Novalis, eso puede ser comprendido también como la “verdadera anarquía” que “es el elemento renovador de la religión” (Moore, 2023, p. 27)¹²¹.

Moore se recuerda bien de la cita que Vattimo hace de Novalis para proponer la anarquía como el “elemento renovador de la religión”. Se puede preguntar qué cosa significaría eso y para contestar la duda habría que echar un vistazo sobre el texto del poeta romántico. En *La Cristiandad o Europa* (2009), Novalis discute la permanencia del cristianismo en la sociedad europea y como se fue cambiando poco a poco en una religión apartada de la institucionalidad con el advenimiento del protestantismo, pero en su límite regresa a la institución como forma de su propia sobrevivencia y aparece después de los conflictos entre los reinos como un elemento aglutinador de Europa. Si el cristianismo ha adoptado ser una religión conflictiva, es

¹²⁰ “Christianity means a rejection of power and a fight against it”.

¹²¹ “For Vattimo, Christian *kenosis* – God’s ‘emptying out’ of himself in the Incarnation and on the Cross, along with the concomitant confounding of worldly power – can be understood in terms of the weakening of Being and of reality. But, with Novalis, it can also be understood as ‘true anarchy’, which ‘is the fertile element of religion’” (Moore, 2023, p. 27).

por eso que ha podido transformarse en una religión mediadora. Eso es interesante porque ya empezamos a ver con Novalis la necesidad de mantener el cristianismo como religión de conflicto, lo que Vattimo parece no llevar a cabo en un primer momento. Veamos lo que Novalis escribe en su ensayo:

Pero en el instante en que se suscitó un conflicto entre los eruditos y los reinos, entre los enemigos de la religión y de su corporación, ésta resurgió como elemento decisivo y mediador, lo cual debe ser reconocido y predicado por cada partidario de la religión, aun cuando no fuese de modo demasiado explícito. De lo que no puede dudar en absoluto el alma histórica es que el momento de la resurrección ha llegado, y precisamente los acontecimientos que inhibían su desarrollo y amenazaban con su ruina se transformaron en los signos más propicios de su regeneración, pues *la verdadera anarquía es el elemento renovador de la religión; de entre la destrucción de todo lo auténtico, la religión eleva su gloriosa cresta a lo alto como la nueva creadora del mundo*. (Novalis, 2009, p. 38, cursiva nuestra).

Novalis está diciendo que en la sociedad europea del siglo XVIII hubo una renovación de la religión cristiana que llegó con el cambio de los poderes y de las revoluciones modernas. En este espacio aparentemente inhóspito para la religión, ella puede reconfigurarse, resucitar en nuevos aspectos de la sociedad europea. Claramente, Novalis va a hacer una reflexión que pone la religión como una necesidad del espíritu moderno que ha objetivado las experiencias humanas y que, por eso, no puede alcanzar el ideal de superioridad. Es muy pertinente la afirmación que Novalis hace más adelante en su texto: “Donde no hay dioses, gobiernan fantasmas, y la época en que nacieron los espectros europeos, que aclara su naturaleza por completo, es el periodo de transición de las doctrinas griegas al cristianismo” (Novalis, 2009, p. 45). Esto quiere decir que el cristianismo se descubre como una religión de renovación de la experiencia religiosa europea después de las revoluciones y del desarrollo de la ciencia. Es verdad que la intención de Novalis con eso no es la misma que Vattimo tiene, pero la idea de que lo que posibilita la aparición del cristianismo otra vez en la sociedad adviene por medio de su pérdida de sentido inicial. Esto es lo que importa para ambos autores. Además, eso es posible gracias a la condición anárquica que posibilita otro tipo de cristianismo. Sobre eso, escribe Vattimo:

Por el contexto [del texto de Novalis] se mira claramente que el término “anarquía” aquí está indicando justamente aquella confusión babélica y aquella pérdida del centro en favor de una multiplicidad irreducible de “imágenes del mundo” que yo propuse llamar de ‘debilitación del sentido de la realidad’ (DCe, p. 101; SFP, p. 1914).

Vattimo percibe el punto central de la “prédica” de Novalis; la anarquía que aparece como un elemento renovador o fértil para la religión es la “confusión babélica” y la “pérdida

del centro” que las revoluciones trajeron a la modernidad y que se intensifican en la postmodernidad. Novalis no dice que el cristianismo es anárquico, sino que la anarquía es una condición para el retorno del cristianismo en la sociedad europea del siglo XVIII; así también Vattimo mira el retorno del cristianismo en la sociedad contemporánea, pero con la diferencia de que aproxima el significado de anarquía al significado del debilitamiento. Para Vattimo, la fuerza débil que vacía el sentido de la realidad también está presente en el cristianismo como *kénosis*. Siendo así, aquí tenemos una tesis importante: el cristianismo tiene una vena anárquica en el significado de la *kénosis*. El vaciamiento de Dios es la pérdida de sentido de la realidad, pero también el vaciamiento del centro del mundo. La *kénosis* dice que el centro está vacío y que debemos dejarlo como tal. Para aclarar nuestro argumento, vamos a desarrollar el sentido de la *kénosis* para Vattimo.

2.2.1. El sentido de la *kénosis* para Vattimo

Ya hemos dicho que la *kénosis* tiene un sentido muy propio para Vattimo: significa el debilitamiento de la imagen de Dios y, por ende, el debilitamiento de la realidad. Partiendo del cristianismo como una religión histórica, Vattimo intenta comprenderlo como un mensaje que se hace presente en el desarrollo de la sociedad y no como un anuncio que ya ha pasado y se queda en el pasado. Así, la *kénosis* también dice que el cristianismo es un mensaje histórico que se comunica como un mensaje entre los miembros de la comunidad. El cristianismo es el mensaje de Europa. Mientras sea un mensaje, el cristianismo apunta hacia la interpretación que los sujetos harán de ello. La interpretación puede ser hegemónica o conflictiva. La interpretación hegemónica del cristianismo lo pone como una verdad metafísica, la interpretación conflictiva, al revés, lo pone como una verdad dialógica o, mejor dicho, como resultado de una conversación.

La idea de conflicto que vamos a retomar en otros momentos quiere señalar también la naturaleza hermenéutica del cristianismo. Cuando Vattimo observa que el cristianismo hegemónico se ha vuelto conflictivo, se preocupa y propone una forma de cristianismo que no esté en conflicto con otras culturas, pero que tiene sus límites como hemos mostrado. Con todo, lo que Vattimo no percibe es que cuando llega a la forma conflictiva del cristianismo, él está delante de la condición hermenéutica de éste. El conflicto no es necesariamente la violencia, sino la lucha de las narrativas en el espacio público. Por lo tanto, la idea de *kénosis* que Vattimo

desarrolla en sus textos también puede ayudar a corregir eso, ya que es la salida para un cristianismo del conflicto débil.

La debilidad constituye el cristianismo porque este es un mensaje. Para comprender eso hay que realizar el camino que Vattimo hace conectando el mensaje cristiano de la *kénosis* con el significado del debilitamiento del ser para la filosofía post-Heidegger. Vattimo mira la debilidad del cristianismo leyendo la Carta de Pablo a los Filipenses (2, 5-8), donde el apóstol predica:

Tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo: El cual, siendo de condición divina, no reivindicó su derecho a ser tratado igual que a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando la condición de esclavo. Asumiendo la semejanza humana y apareciendo en su porte como hombre, se rebajó a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz.¹²²

Vattimo comprende que en las palabras de Pablo está el vaciamiento de Dios y su abajamiento en la historia. Dios deja de ser “Dios” y pasa a ser humano; eso debería ser leído “como signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época posmetafísica tiene como rasgo distintivo la misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana” (CCe, p. 38-39; SFP, p. 1809). Con esta afirmación, Vattimo conecta el mensaje cristiano de la encarnación con su propia filosofía del *pensiero debole*; sin embargo, para hacer el paso necesita asumir que el debilitamiento es el elemento secularizador de la modernidad. Dicho de manera más clara, el cristianismo ofrece al Occidente las posibilidades de su propia historia (la historia del ser y, ahora, la historia del mensaje cristiano), mientras eso sea un proceso de debilitación de todas las estructuras fuertes y objetivas. Este es el sentido de la secularización para Vattimo. Ahora bien, también es verdad que Vattimo va con prisa en la relación entre el cristianismo y el debilitamiento como desarrollo de la historia del ser.

Es bueno recordar aquí que el *pensiero debole* no nace originariamente cristiano, sino que recibe el adjetivo de un pensamiento cristiano sobre todo después de la publicación de *Creer que se cree y Después de la cristiandad*. Así él intenta hacer una filosofía débil de la religión que es una filosofía cristiana de la religión, pero no es cristiana porque es débil y ni débil porque es cristiana. Vattimo hace una filosofía débil buscando el elemento de debilidad dentro de la propia filosofía, así también intenta pensar un cristianismo débil buscando el elemento de debilidad dentro del propio cristianismo. Por eso, nihilismo y *kénosis* son

¹²² Las citas bíblicas de este capítulo son de la Biblia de Jerusalén en versión castellana.

expresiones débiles, ya que operan como debilitadoras de los ámbitos en que están puestas. Ambos son rasgos anárquicos que la filosofía de Vattimo logra retener.

Mientras sea un rasgo de la anarquía y una expresión débil, la *kénosis* mantiene su función en cuando el cristianismo no es conflictivo, sino hegemónico. En el cristianismo del conflicto miramos la presencia de la *kénosis*, pero en la hegemonía no es tan fácil. Cuando la Iglesia Católica – signo del cristianismo hegemónico – impone sobre la gente una observancia de como el cristiano debe o no debe comportarse sexualmente, ella está imponiendo su hegemonía; pero cuando el Papa Francisco dice que los transexuales son hijos de Dios^{123, 124}, podremos observar la acción de la *kénosis* de convertir el cristianismo hegemónico en conflictivo y la sobreposición de la *caritas* en esa temática. Cuando el Papa habla de una temática como esa, él recuerda que el cristianismo es un mensaje que necesita ser predicado e interpretado, por eso, es un generador de conflictos. La *kénosis* es el elemento conflictivo del cristianismo, es lo que lleva al cristianismo a ser contrahegemónico.

Vattimo mismo nos hace recordar que nuestra tradición “se ha alimentado de valores ‘cristianos’ como la fraternidad, la caridad, el rechazo de la violencia, todo ello fundado en una doctrina que tiene en su centro, ya en el Antiguo Testamento, la idea de la redención y la idea de la encarnación, o, como la llama San Pablo, de la *kénosis* de Dios” (DCE, p. 35; SFP, p. 1870). Lo que eso pone en evidencia es que los valores que construyeron la sociedad (europea) son valores desarrollados a partir de la vivencia del cristianismo como expresión de una cultura, pero, ese mismo cristianismo no ha cambiado su forma *kenótica*, de redención, de encarnación. Por eso, los valores de fraternidad, caridad y rechazo a violencia están vigentes mientras la *kénosis* sea el mensaje principal del cristianismo. Incluso, mientras sea un mensaje, el cristianismo pone sus valores como expresión de diálogo y no como normas deontológicas.

¹²³ Sobre el caso se puede verificar la noticia de *El Clarín*: <https://www.clarin.com/mundo/papa-francisco-mujeres-trans-hijas-dios-0SGpt3Y4u8d.html>

¹²⁴ Hay críticas importantes de los movimientos LGBTQIA+ al pontificado de Francisco, aunque él se proponga al diálogo con las personas transexuales (sobre todo con la posibilidad del bautismo) algunos expertos evidencian que esta abertura es insuficiente, pues solo es una manera de asumir un *mea culpa* por la negación de un grupo de la sociedad sin comprometerse efectivamente con el cambio de posturas. Si puede ver las críticas em el enlace: <https://jornal.usp.br/diversidade/autorizacao-do-vaticano-para-batizar-pessoas-trans-e-insuficiente-dizem-especialistas/#:~:text=A%20decis%C3%A3o%20decorre%20de%20uma,dezesseis%20dicast%C3%A9rios%20da%20C%C3%BAria%20Romana.&text=Para%20Gabrielle%20Weber%2C%20professora%20da,em%20ativismo%20cat%C3%B3lico%20LGBTQIAP+%20brasileiro.>

Hablar de la *kénosis* como la que nos recuerda que el cristianismo es un mensaje tiene su base de apoyo en la obra de Vattimo. El filósofo dice que la *kénosis* pone fin a la imagen de Dios como estabilidad, como creador o como fundamento último, ya que, como él argumenta, la *kénosis* es “el haber puesto fuera de juego todos aquellos caracteres transcendentales” (CCe, p. 62; SFP, p. 1819) de Dios, así ella apuntaría hacia un *Dios diferente* que insiste en que la salvación es “la ruptura entre Dios y el orden del mundo dado” (AV, p. 65)¹²⁵. Predicar un Dios que no sea el Dios de la objetividad metafísica, es predicar un Dios *kenótico*, relativista – “*nur noch ein relativischer Gott kann uns retten*” (AV, p. 58) dice Vattimo parafraseando a Heidegger – o, si se quiere, un Dios anárquico.

Asumir la falta de fundamento último en la imagen de Dios permite a Vattimo mirar la *kénosis* como el elemento cristiano que posibilita el debilitamiento de Dios y recuperar con esto la necesidad hermenéutica de esa imagen. Cuando hablamos de “imagen de Dios” asumimos que no se puede hablar de Dios mismo como imagen objetiva; solamente hablamos de su “fenómeno” que ocurre en la experiencia fáctica de la vida humana. Así, la *kénosis* también recupera este sentido fáctico de la experiencia religiosa que es proclamar en la temporalidad la salvación, “la vida del cristiano es radicalmente histórica” (DCe, p. 167; SFP, p. 1956) de modo que, como explica Heidegger en *Introducción a la fenomenología de la religión* (2005), “la experiencia fáctica de la vida de los cristianos se determina históricamente al comenzar siempre con la proclamación” (Heidegger, 2005, p. 145), la vida cristiana vive la tribulación (θλίψη - *thilípsis*) – su historicidad – y la soporta *como si no* (el ὥς μὴ del que habla Pablo) fuera de este mundo, anticipando la παρουσία (*parusía*) vive entre el ἐγένετο (*eghéneto* - ya) y el γενέσθαι (*ghénesthai* - todavía no)¹²⁶. Aquí estaría el sentido de la proclamación: anunciar que la temporalidad la fe en Jesucristo es “solamente” un anuncio, una proclamación, una imagen, como Heidegger mismo ha puesto en su obra supra citada

La proclamación que el cristiano hace de la imagen de Dios es resultado de su propia interpretación, por lo tanto, es un hecho hermenéutico. Poner el acento en la facticidad de la experiencia religiosa como el *locus* de la proclamación es una actitud que proviene de la *kénosis*. La salvación es un hecho de la hermenéutica de la *kénosis*, como defiende Vattimo: “el acontecimiento de la salvación (la venida de Jesús) es en sí mismo, íntimamente, un hecho hermenéutico” (DCe, p. 77; SFP, p. 1898) y, como expone Vicente de Paula Ferreira en su libro

¹²⁵ Citado desde la versión brasileña: “a ruptura ente Deus e a ordem do mundo dado”.

¹²⁶ He trabajado estos conceptos en el artículo *Temporalidad y mística débil: Gianni Vattimo y el Maestro Eckart* (2025).

Cristianismo não religioso no pensamento de Gianni Vattimo (2015), “la *kénosis* puede ser leída como realización más profunda desde la cual parte la propia hermenéutica” (Ferreira, 2015, p. 108)¹²⁷. Así, la salvación, la *kénosis* y la hermenéutica son una tríada que se desarrolla en la vida del cristiano; interpretar el mensaje cristiano de la *kénosis* es ya obtener la salvación, como hemos expuesto aquí en otro momento.

Mientras la proclamación/revelación/salvación sea un hecho hermenéutico, el criterio para su validez es la aceptación de la comunidad a la cual se ha proclamado la religión (o la verdad, la ciencia, la política y otros). En hermenéutica es muy aceptable que los signos sean interpretados por medio de los prejuicios que uno hereda de su tradición (*Überlieferung*), es allí donde el ser ocurre como un acaecimiento en el lenguaje, esto ya lo hemos explicado en el capítulo anterior. Pero no se puede aceptar que uno conozca las cosas como alguien sin referencias; las referencias que hacen que nos comprendamos en el mundo son dadas por la tradición a la cual pertenecemos y a la cual remitimos nuestro propio pensamiento. Por eso, el cristianismo como un mensaje debe ser leído por los “hablantes” de una comunidad, por la gente que se pone en la conversación con nosotros y que comparte el mismo mensaje; el mensaje del cristianismo nos llama a concebirlo como un “evento”. Al respecto, Vattimo escribe:

La referencia a la comunidad como “criterio” para la validez de la interpretación, por tanto, no puede prescindir del reconocimiento de que tal criterio resulta legítimo solo con la disolución de la metafísica de la presencia y, por lo tanto, no puede ser invocado fuera del horizonte de esta disolución. La ontología hermenéutica sustituye a la metafísica de la presencia con una “concepción” del ser de la que forma parte esencial esta connotación disolutiva; el ser que no se da de una vez por todas en la presencia, sino que acontece como anuncio y crece en las interpretaciones que lo escuchan y corresponden, es también un ser orientado a la espiritualización, al aligeramiento, o, lo que es lo mismo, a la *kénosis*. (DCe, p. 87; SFP, p. 1905).

En este párrafo, Vattimo hace un giro para articular *kénosis* e interpretación de la tradición; el sentido mismo de la *kénosis* para Vattimo está en evidenciarla como la condición debilitadora del cristianismo y de la mantención del debilitamiento; hay que mantener vacío el espacio del Dios de la objetividad metafísica y ser vigilante para que no venga otro a ocuparlo. La vigilancia del espíritu cristiano que también está en la actitud anárquica de la que hablamos al final del primer capítulo, es la espera salvífica del Mesías que nos libera del Anticristo, esto es, de la propia metafísica. El mensaje salvífico del cristianismo es la debilitación de la

¹²⁷ “A *kénosis* pode ser lida como realização mais profunda da qual parte a própria hermenêutica”.

metafísica, pues la metafísica es el rostro del Anticristo. Eso significa que el Anticristo es la interpretación hegemónica del cristianismo, la aceptación de su forma violenta y acabada en la cristiandad. Es a este Anticristo que el horizonte de la disolución quiere combatir.

¿Pero qué tipo de fe tiene el cristiano débil? La tradición cristiana ya ha nos ha enseñado que la fe no es algo objetivo, no se la puede “tocar” como quisiera Tomás, sino solamente aceptarla por el testimonio de uno y de una comunidad. Así, la fe del cristiano que reconoce la debilidad del mensaje de la religión continuaría siendo la misma que tuvieron los otros, una fe que encuentra sus puntos de referencia en la tradición, pero con una diferencia: acepta que la tradición es una fábula, una imagen, una proclamación y, por eso – como dice Zabala – puede “vivir sin ansias en el mundo relativo de las medias-verdades” (FR, p. 12; FdR, p. 35)¹²⁸. Sobre eso, Vattimo escribió:

Aquellos que siguieron a Cristo cuando él se presentó en Palestina, no lo hicieron solo porque habían visto los milagros, sino algo más que eso: los muchos que vinieron en los siglos sucesivos no vieron los milagros. Creyeron, como decimos en italiano, “*sulla parola*” [en la palabra dada]; o más todavía: *fides ex auditu* – creyeron porque oyeron decir. La adhesión a la enseñanza de Jesús es derivada de la inderogabilidad del propio mensaje: quien cree, entendió, escuchó, intuyó que su palabra es “palabra de vida eterna” (FR, p. 52; FdR, p. 73)¹²⁹.

“La palabra de vida eterna” que anuncia el Evangelio es una palabra que se adquiere por medio de la vivencia, esto es, somos receptores de la palabra porque la escuchamos y a ella damos una respuesta. La palabra es la gracia de Dios, es donación, es *logos* y, más vattimianamente, es *caritas*. Vattimo pone atención al hecho de que la palabra de Cristo fue comunicada a la gente y ellos creyeron en “la palabra dada” – Vattimo recupera el *fides ex auditu* de Pablo a los Romanos (10, 17) –, el sentido mismo de la fe es este: creer es corresponder a un llamamiento que me hacen desde mi propia tradición, creo porque correspondo a la palabra. Incluso, eso está bien dicho en el magisterio católico; en la Carta Encíclica *Lumen fidei* el Papa Francisco predica:

Precisamente porque el conocimiento de la fe está ligado a la alianza de un Dios fiel, que establece una relación de amor con el hombre y le dirige la Palabra, es presentado por la Biblia como escucha, y es asociado al sentido

¹²⁸ “to live without anxiety in the relative world of half-truths”

¹²⁹ “Those who followed Christ when he appeared to them in Palestine did not do so because they had seen him perform miracles, and even less had all those who followed him subsequently done so. They believed, as we say in Italian, ‘*sulla parola*.’ that is, ‘they took him at his word’; they had ‘*fides ex auditu*,’ faith from hearing. The commitment to Christ’s teaching derives from the cogency of the message itself; he who believes has understood, felt, intuited that his word is a ‘word of eternal life’”.

del oído. San Pablo utiliza una fórmula que se ha hecho clásica: *fides ex auditu*, “la fe nace del mensaje que se escucha” (Rm. 10,17). El conocimiento asociado a la palabra es siempre personal: reconoce la voz, la acoge en libertad y la sigue en obediencia. (*Lumen fidei*, § 29).

Es importante observar que tanto Vattimo como el Papa Francisco ponen la referencia a la fe en la escucha. Quizás, más que la institución, la escucha es el *fidei depositum*. La lengua alemana puede ayudarnos a comprender eso de un modo más filosófico con los verbos *hören* (escuchar) y *gehören* (pertenecer). Se puede ver que en alemán el verbo *gehören* antepone la raíz “ge” al verbo *hören*; en general la partícula “ge” es utilizada para construir los participios de los verbos, pero aquí está generando otro verbo. *Gehören* es una forma de *hören* que quiere escuchar el pasado y remitirse a él; escuchar es pertenecer a un pasado (la tradición) que siempre se comunica con nosotros. Gadamer ya había demostrado algo similar en *Verdad y Método I*: “Pertenecerse [*gehören*] unos a otros quiere decir siempre, al mismo tiempo, oírse [*hören*] unos a otros” (Gadamer, 1977, p. 438) y, además, “No hay nada que no sea asequible al oído a través del lenguaje” (Gadamer, 1977, p. 554). Al comentar la posición de Gadamer, Richard Palmer se pregunta “¿por qué ocurre eso?” y contesta:

Porque a través de la escucha, a través del lenguaje, uno accede al *logos*, al mundo al que pertenecemos. Es precisamente esta dimensión más profunda, esta dimensión ontológica accesible a través del lenguaje, lo que le da a la experiencia hermenéutica su importancia para la vida presente del intérprete (Palmer, 2002, p. 258-259).

El *λόγος* (*logos*), el ser se comunica con nosotros por medio del lenguaje, el ser se da (*es gibt*) en el lenguaje. Al comentar la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, Vattimo llega a referirse a esa condición de escucha y pertenencia del ser, aunque no desarrolle la discusión; en este sentido, pone en evidencia que lo que dice Heidegger: “El pensamiento es igualmente pensamiento del ser, al paso que el pensamiento, perteneciendo [*gehört*] al ser, escucha [*hört*] el ser. Mientras pertenece al ser, escuchándolo, el pensamiento está de acuerdo con su proveniencia esencial” (Heidegger, 2008, p. 329)¹³⁰. Con esto, Vattimo habla de los dos sentidos que la expresión “pensamiento del ser” tiene; a saber, en sentido objetivo es el pensamiento que comprende el ser y en sentido subjetivo es el pensamiento del ser mismo. La proveniencia esencial del ser solo puede ser captada por el pensamiento que, perteneciendo a la proveniencia, puede escucharla. Eso quiere decir que no hay donación del ser sin la estructura misma de la comunidad que habla del ser y en el ser. Nosotros pertenecemos (*gehören*) a la

¹³⁰ Citado desde la traducción brasileña: “O pensar é igualmente pensar do ser, na medida em que o pensar, pertencendo ao ser, escuta o ser. Enquanto pertence ao ser, escutando-o, o pensar é de acordo com sua proveniência essencial”.

comunidad porque tenemos un lenguaje que escuchamos (*hören*) y al cual respondemos. Pero ¿qué tiene eso que ver con el significado de *kénosis*? Empecé diciendo que el sentido de *kénosis* para Vattimo es el de recuperar el cristianismo como un mensaje, mientras la *kénosis* debilita la imagen de Dios y nos libera para la libre fabulación, ella realiza su destino de mensajera, de proclamar el cristianismo como un mensaje posible y nada más que eso. Así, pues, la *kénosis* exige que escuchemos este mensaje desde nuestra historicidad (la *parusía* de los cristianos para Pablo) y lo contestemos porque pertenecemos a él. La *kénosis* nos recuerda del ser que nos habla y que se dona en nuestra condición histórica. Aquí también está el significado de la frase de Benedito Croce que Vattimo repite varias veces: “no podemos no llamarnos cristianos” (cf. ED, p. 368).

2.2.2. La anarquía: nihilismo, *kénosis* y secularización

Cuando Gianni Vattimo escribe sobre la *kénosis* quiere debilitar la institucionalidad de la religión, así, ella es una potencia del cristianismo que al hacernos recordar de que el cristianismo es un mensaje, pide una religiosidad del mensaje. Y ¿qué sería eso? Inspirado por las prédicas de Joaquín de Fiore, Vattimo pone atención a la concepción de un cristianismo “espiritualizado” que ya no pertenece más al dogmatismo de la Edad del Padre o la servidumbre de la Edad del Hijo, sino que se realiza libremente en la Edad del Espíritu, en la cual “el Espíritu sopla hacia donde quiera, ya que suyo es el reino de la libertad y que ponerle límites conclusivos sería un modo indebido de restringirlo” (DCe, p. 45; SFP, p. 1877), quizás poner límites al Espíritu represente lo que ha dicho Jesús: pecado contra el Espíritu Santo (cf. Mateo 12, 31-32). Dejar que hable el Espíritu en la libertad de los fieles que construyen hermenéuticamente los sentidos de la propia existencia es lo que quería Joaquín de Fiore con sus enseñanzas y es lo que quiere Vattimo con la aproximación de la Edad del Espíritu a la postmodernidad (cf. Souto, 2021).

Ahora, el cristiano postmoderno libre de los nombres y las categorías metafísicas de Dios, pero lleno de la fuerza del Espíritu que lo hace actuar como intérprete de su propia existencia debe ser un cristiano anárquico, tal como ha dicho Vattimo: “El cristiano debería actuar, sobre todo, como un anarquista no violento, como un deconstructor irónico de las pretensiones de los órdenes históricos, guiado no por la búsqueda de una mayor comodidad para él, sino por el principio de la caridad hacia los otros” (CCe, p. 116; SFP, p. 1844). El sentido de la actitud anárquica del cristiano está en la caridad (acerca de eso vamos a hablar

más adelante). Vattimo apunta a que el cristiano como anarquista no violento es un deconstructor del orden histórico; deconstruir es una tarea que exige más esfuerzo de la parte de uno, ya que no puede construir otra cosa en su lugar.

La tarea de la deconstrucción es dejar un hueco, un vacío, un espacio sin fundación, así como indica John Caputo (1940 -) respecto a Derrida: “Derrida dejó claro que la desconstrucción no es un asunto de nivelar leyes con el fin de producir una sociedad sin ley, sino de deconstruir las leyes con el fin de producir una sociedad justa” (Caputo, 2006, p. 46)¹³¹. Caputo está comentando el texto *The Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority”* (1992) de Derrida, pero su intento es abogar por la deconstrucción como la posibilidad de otra sociedad, de otra historia, de otra imagen, de otro Dios. Incluso, Caputo desarrolla en su texto la idea de *anarquía sagrada* con la cual quiere “dejar de pensar en Dios como una enorme línea de poder ontológico que alimenta al mundo. En su lugar, quiero [él quiere] pensar en algo que provoque un cortocircuito en ese poder, ofreciendo una provocación al mundo que va más allá de la simple idea de poder” (Caputo, 2006, p. 29)¹³². Pues, el cristiano anárquico de Vattimo – que también tiene una especie de *anarquía sagrada* a la cual corresponde – es aquél que provoca el cortocircuito con el poder y no deja que nada se ponga en su lugar. Así, el cristiano debe estar más cercano del nihilismo de Nietzsche que de la institucionalidad de la Iglesia. Hay que recordar aquí que el sentido literal de *kénosis* es vacío, por eso, el vacío de la desconstrucción es también *kenótico*.

Y ¿qué significa estar más cercano del nihilismo? Para contestar eso, debo hacer otra digresión, Vattimo ha sido entrevistado por Jeffrey W. Robbins y los resultados de la entrevista están publicados con el título *Una oración por el silencio. Diálogo con Gianni Vattimo* en el libro *Después de la muerte de Dios* (2010) con participación también de John Caputo. Vattimo dice allí:

a veces, me etiqueto como anarquista. He propuesto como conclusión para uno de mis últimos artículos que tomemos en serio la idea de un libro de Reiner Schürmann sobre Heidegger (*On Being and Acting: From Principles to Anarchy*). Schürmann subraya que Heidegger ha predicado el fin de la época dominada por el *arché*, por el principio último, por lo que ahora vivimos en una edad anárquica. Pero ahora diría que tenemos que interpretar esto de un modo más literal. Debemos colocarnos fuera. Ésta es una idea

¹³¹ “Derrida made it plain that deconstruction is not a matter of leveling laws in order to produce a lawless society, but of deconstructing laws in order to produce a just society”.

¹³² “My idea is to stop thinking about God as a massive ontological power line that provides power to the world, instead thinking of something that shortcircuits such power and provides a provocation to the world that is otherwise than power”.

postmoderna. La idea es que debo sustraerme del juego del poder. (DD, p. 168).

Sustraerse del juego del poder (concepto que siempre aparece adjunto a la esfera política) es la tarea que Vattimo subraya del espíritu anárquico; corresponder a la anarquía es no ponerse en el juego de poder; la filosofía de Vattimo en sus principales intentos se dedica a ese tipo de superación y sustracción, desde la hermenéutica del *pensiero debole* hasta el cristianismo no religioso, lo que está en el fondo de las reflexiones del filósofo es la búsqueda por salir del “juego de poder” y no dejar ser llevado por él; veremos algo similar en relación a la servidumbre de la filosofía en el tercer capítulo. Aquí, la *kénosis* y el nihilismo se conectan, pues ambos son modos de sustracción del poder. La *kénosis* es el significado nihilista del cristianismo, esto quiere decir que la traducción cristiana del nihilismo está por completo en el mensaje del vaciamiento de Dios.

Richard Rorty escribe en el prefacio a la obra *Nihilism and Emancipation* (2004b): “él [Vattimo] interpreta el mensaje cristiano de la *kénosis* – el vaciamiento de Dios en el ser humano que ocurrió en la encarnación – como prefiguración del nihilismo, como una total y completa transferencia de la autoridad de lo no-humano para el humano” (NE, p. XIX)¹³³, y claro que Vattimo ya ha demostrado eso innumerables veces en sus textos, por ejemplo cuando afirma: “El nihilismo es cristianismo en la medida en que Jesús no vino al mundo para enseñar el orden ‘natural’, sino para destruirlo en nombre de la caridad” (AV, p. 68)¹³⁴. Pues, la sustracción del poder, la transferencia de la autoridad y la destrucción del orden natural quieren decir la misma cosa en los textos de Vattimo: son rasgos del debilitamiento del pensamiento, de la religión o de la política. Hay un término en la obra de Vattimo que resume este movimiento: secularización, el otro rostro del cristianismo (cf. Gonçalves, 2018).

Secularización es un término muy discutido en las Ciencias Sociales y en la Ciencia de la Religión, ya que hay lecturas variadas del concepto. En un primer momento tenemos a la secularización cerca del significado jurídico cuando ella sugiere la separación entre la Iglesia y el Estado, es decir, las instituciones estatales no deben estar bajo la tutela de la religión. Ese proceso estuvo presente en las revoluciones burguesas del siglo XVIII y XIX, como la Revolución Francesa (1789), y en las ideologías del progreso como el liberalismo burgués que

¹³³ “he interprets the Christian message of *kenosis*—the emptying out of God into man that was the Incarnation—as a prefiguration of nihilism, as a wholesale and complete transfer of authority from the non-human to the human” (NE, p. XIX).

¹³⁴ “O niilismo é cristianismo na medida em que Jesus não veio ao mundo para mostrar a ordem ‘natural’, mas para destruí-la em nome da caridade”.

se ha desarrollado desde los cambios de paradigma del siglo XVII con el avance de las ciencias hasta las revoluciones del siglo XVIII. Inglaterra y Francia fueran exponentes de esta ideología que, como subraya Eric Hobsbawm (1917-2012),

Era rigurosamente racionalista y secular, es decir, convencida de la capacidad del hombre en principio para entenderlo todo y resolver todos los problemas utilizando la razón, y de la tendencia de la conducta y las instituciones irracionales (entre las que incluían al tradicionalismo y a todas las religiones no racionales) a oscurecer más que iluminar. (Hobsbawm, 2009, p. 239).

La racionalización es el otro lado de la secularización, es decir, junto a la separación del ámbito estadual del eclesiástico, está el proceso de racionalización. Este es un fenómeno típicamente moderno, la superioridad de la razón humana desarrollada en la modernidad alcanza todas las esferas de la vida individual y colectiva. Un autor que Vattimo utiliza para pensar la secularización y que observa eso es Max Weber (1864-1920); para él, la religión pasa a ser comprendida como una esfera social entre otras, es decir, la religión necesita buscar su espacio de legitimación en la sociedad, tal como lo buscan la política, la economía, la ciencia y otras acciones sociales. Con la idea de esfera, la secularización pasa a ser un concepto más complejo, ya que no está delimitada solo como separación entre Iglesia y Estado, sino que se hace ver en el proceso de fragmentación de la sociedad. Por eso la religión aquí se debilita, se encuentra fragmentada – debilitada – entre las otras esferas de la vida humana.

Sin embargo, hay una pregunta de fondo en la problemática de la secularización que es llevada a cabo por los teóricos del tema, incluso Vattimo. Se puede plantear la pregunta de esta manera: ¿en qué medida la secularización es continuidad o ruptura del cristianismo? Autores como Weber y Vattimo optaron por considerar que la secularización es un proceso de continuidad con el cristianismo. Aún desde la sociología de la religión, eligiendo la segunda perspectiva, Peter Berger (1929-2017) argumenta más recientemente que es indefensible la idea de que vivimos en una era secular (cf. Berger, 2001, p. 10), aunque él hubiera sido uno de los “teóricos de la secularización” en los años de 1950 y 1960 y, por eso, defendía en su famosa obra *El Dosel Sagrado* (1999) la secularización de la sociedad moderna (y contemporánea) como un proceso de rechazo a la religión en la vida social y de la vida individual¹³⁵. Incluso, es

¹³⁵ “Entendemos por secularización el proceso por el cual se suprime el dominio de las instituciones y los símbolos religiosos de algunos sectores de la sociedad y de la cultura. Cuando hablamos de sociedad y de instituciones en la historia occidental moderna, claro está, la secularización se manifiesta en la evacuación por las iglesias cristianas de ámbitos que antes se hallaban bajo su control o influencia, como en la separación de la iglesia del Estado, la expropiación de tierras de la iglesia o la emancipación de la educación de la autoridad eclesiástica. Pero cuando hablamos de cultura y símbolos, afirmamos implícitamente que la secularización es más que un proceso socioestructural. Afecta la totalidad de la

bueno decir que Berger visualiza las semillas de la secularización en el cristianismo¹³⁶. Berger explica en su artículo *A dessecularização do mundo: uma visão global* (2001) que los “teóricos de la secularización” tenían la simple idea de que “la modernidad lleva necesariamente a la declinación de la religión, tanto en la sociedad como en la mentalidad de las personas” (Berger, 2001, p. 10)¹³⁷; en la misma página sigue afirmando que “es justamente esa idea central que se mostró equivocada”¹³⁸. Para él, en sus últimos textos, la idea de secularización no está más correlacionada a nivel societal y mental. La sociedad puede ser secular, pero no necesariamente lo sería la persona. Berger observa que eso pasa en la contemporaneidad con el crecimiento de las religiones que sobrevivieron a la secularización con un discurso aún más sobrenatural y reaccionario (cf. Berger, 2001, p. 11-12); es cierto que eso se refiere también a la lectura postmoderna que Bauman hace de la religión fundamentalista como respuesta a la base sólida de valores que se han perdido en la contemporaneidad (cf. Bauman, 1998, p. 205-230), ya que la idea de “Dios” representa la más alta seguridad y, por eso, regresa más fuerte en tiempos de Estado social débil (cf. Sloterdijk, 2019, p. 276-296).

Con lo que he dicho hasta aquí, creo ser lo suficiente claro para indicar que el debate sobre la secularización es complejo dentro de la sociología y tiene distintas miradas. Aunque haya leído a Weber y seguido sus tesis sobre la secularización, Vattimo intenta ir más allá de la discusión sociológica y la propone en un nivel filosófico y casi teológico. Incluso, un teólogo que se aproxima mucho a lo que Vattimo construye es Harvey Cox (1929 -) que, además de citar a Vattimo en su libro como un seguidor de sus tesis (cf. Cox, 2015, p. 29), ha demostrado que el proceso de secularización ya estaba presente en el Antiguo Testamento en su obra *A cidade secular* (2015). Para él, todo el mensaje bíblico tendría una vocación a la secularización.

vida cultural y de la ideación, y se la puede observar en la disminución de contenidos religiosos en las artes, la filosofía y la literatura, y —lo más importante de todo— en el surgimiento de la ciencia como perspectiva autónoma y totalmente secular del mundo. Además, se afirma implícitamente aquí que el proceso de secularización tiene también un aspecto subjetivo. Así como se produce una secularización de la sociedad y la cultura, así también surge una secularización de la conciencia. Dicho en términos simples, esto significa que el Occidente moderno tiene un número creciente de individuos que contemplan el mundo y sus propias vidas sin el beneficio de las interpretaciones religiosas. Si bien puede considerarse la secularización como un fenómeno global de las sociedades modernas, no se distribuye uniformemente dentro de ellas” (Berger, 1999, p. 134).

¹³⁶ También en *El Dosel Sagrado* (1999, p. 133), Berger escribe: “es posible sin demasiado esfuerzo describir el fenómeno empírico sin adoptar una posición valorativa, como también investigar sus orígenes históricos, inclusive su conexión histórica con el cristianismo, sin suponer que esto representa una consumación o una degeneración del mismo”.

¹³⁷ “a modernização leva necessariamente a um declínio da religião, tanto na sociedade como na mentalidade das pessoas”.

¹³⁸ “É é justamente essa idéia central que se mostrou estar errada”.

Entonces, ¿cuál es el sentido de la secularización para Vattimo? En primer momento, se puede mirar la secularización “como continuación e interpretación desacralizante del mensaje bíblico” (CCe, p. 42; SFP, p. 1810), lo que evidencia su aproximación a Cox. Aún más, Vattimo piensa eso porque asume que el cristianismo es la línea conductora de la historia del Occidente que se puede ver en una racionalidad que solo fue posible ser desarrollada en la cultura monoteísta cristiana que fue (y ¿continúa siendo?)

la condición para pensar la naturaleza bajo la perspectiva unitaria de una ciencia física, base indispensable para el dominio tecnológico de la naturaleza; la ética cristiana, sobre todo protestante, es la condición para concebir el trabajo, el ahorro, el éxito económico, como imperativos religiosos y, por lo tanto, capaces de suscitar un compromiso profundo y total. (DCe, p. 96; SFP,).

Lo que eso quiere decir es que la unidad de Europa y su formación ética, cultural y científica solo fue posible por su identidad religiosa; incluso, Vattimo defiende eso cuando intenta recuperar el sentido positivo del cristianismo para la cultura europea y verlo una vez más como un factor de hegemonía. Eso se debe al hecho de que la secularización no es otra cosa que un cristianismo debilitado en sus caracteres metafísicos y convertido en rasgos culturales. También es bueno recordar que el concepto nació en los documentos de la Iglesia Católica para referirse a las cosas del mundo, del *saeculum* (lo temporal); así la secularización quiere decir que se hace parte de la temporalidad (cf. Cox, 2015, p. 49-52). Pero, más precisamente, como ya ha sido indicado por Vattimo en la cita anterior, la secularización en su sentido más weberiano sería “la aplicación de la ética – y de la visión del mundo monoteísta, judeo-cristiana –, a la construcción del capitalismo, de la ciencia natural y de la tecnología moderna” (DCe, p. 99; SFP, p. 1912), pero, él añade todavía que la secularización también es la “apertura a otros mundos, [...], el debilitamiento del sentido de la realidad que se produce en las ciencias, que estudian entidades cada vez menos contrastables con las cosas de nuestra experiencia cotidiana” (DCe, p. 99; SFP, p. 1912). Vattimo aún explica que esta debilitación (mucho más cerca que una pérdida) cambió la noción de realidad básica de los sujetos modernos y postmodernos, en el mundo tecnificado de la producción y de la publicidad; nuestro acceso a los entes es siempre “manipulado”. Eso es más claro para Vattimo, cuando observamos que las ciencias históricas no pueden concebir un hecho determinado del pasado, sino solo interpretarlo con teorías producidas en determinados contextos culturales y que funcionan para lo que ellas quieren, o aún, cuando asistimos a la televisión y las noticias son “interpretadas” por los medios de comunicación. Aquí hay una pluralidad de interpretación de los hechos que nos impide recurrir a algo como un “hecho definitivo”. Vattimo afirma que eso es también efecto de la

secularización del Occidente y, por eso, debe ser leído “a la luz de la tradición cristiana” (DCe, p. 101; SFP, p. 1913).

Leer bajo la tradición cristiana el desarrollo progresivo de la ética y de la ciencia junto a la pluralidad de interpretaciones que los hechos pueden ganar en nuestra época como efectos de la secularización es la tarea que Vattimo quiere llevar a cabo. Todavía, él intenta justificar el empleo del concepto de secularización asumiendo que debemos

Avanzar en el camino abierto por Weber, o bien subrayar que una sociedad de la comunicación y de la interpretación sin límites se configura como la prosecución lógica de un mundo que tiene en su base la Escritura y que se desarrolla, ante todo, como exégesis. Desde un punto de vista más teológico, sin embargo, también se puede evidenciar, a través de una lectura radical de la Encarnación como *kénosis*, que el debilitamiento del ser es uno de los posibles sentidos, si no el sentido absoluto del mensaje cristiano que habla de un Dios que se encarna, se rebaja y confunde todos los poderes de este mundo... (DCe, p. 101; SFP, p. 1913-1914).

Vattimo quiere decir que el significado de la secularización para el Occidente está incluido por completo en el mensaje cristiano de la *kénosis*. El giro que Vattimo hace en la cita de la teología de la *kénosis* tiene un propósito muy específico: mostrar que la sociedad moderna (y postmoderna) tiene su herencia (como aquello que recibe de su pasado, como *Überlieferung*) en la historia del cristianismo. Pero, la historia del cristianismo es la historia de la debilitación, de la encarnación, de la *kénosis* de Dios que es, en suma, la retirada de los signos perentorios de la divinidad. Eso es lo que siempre ha defendido y ha enseñado muy bien cuando afirma en *Della Realtà*: “en mi trabajo de los últimos años, el esquema ‘sencillo’ de la historia occidental como nihilismo se inspiró también en la idea de secularización vista como realización progresiva de la *kénosis* de lo divino, que es la esencia del cristianismo” (SFP, p. 1710)¹³⁹. Así, bajo al mensaje cristiano de debilitación, el propio cristianismo gana un sentido débil, ya que su Dios no tiene poder, sino su propia debilidad. Si este mensaje ha marcado el Occidente, entonces el Occidente también se hará ver en medio de la debilidad. Dice Vattimo: “En términos más claros y probablemente escandalosos, pretendo decir que la totalidad de Occidente es hoy, como tierra del ocaso y del debilitamiento, la verdad del cristianismo” (DCe, p. 102; SFP, p. 1914).

Hemos visto que la secularización se profundiza en las teorías sociológicas de la religión, pero con Cox, Vattimo y otros autores gana un sentido propiamente filosófico y

¹³⁹ “nel mio lavoro degli ultimi anni, lo schema «semplicitico» della storia occidentale come nichilismo si è ispirato anche alla nozione di secolarizzazione vista come progressiva realizzazione di quella *kenosis* del divino che è l'essenza del cristianesimo”

teológico, es decir, los efectos de la secularización como los que hemos presentado con Vattimo u otros que se pueda añadir (separación de Iglesia y Estado, prohibición de símbolos religiosos en los espacios públicos, ateísmo científico, entre otros) son derivaciones de la realización del mensaje cristiano en Europa que, a su vez, es realización del mensaje de una religión que proviene de movimientos sectarios desde el judaísmo (cf. Vilanova, 1987, p. 77 y 125; González, 1994). Ahora bien, Vattimo pregunta, mientras afirma:

Pensar el curso de la historia orientado hacia la emancipación a través de la consumación de las estructuras fuertes – del pensamiento, de la consciencia individual, del poder político, de los vínculos sociales, de la misma religión – ¿no será, de hecho, un modo de transcribir, en términos de filosofía de la historia, el mensaje cristiano de la encarnación de Dios, que en san Pablo se llama también *kénosis*, es decir, abajamiento, humillación, debilitamiento de Dios? (DCe, p. 116-117; SFP, p. 1923).

¿Qué significado tiene la pregunta de Vattimo? Además de tener un sentido mucho más afirmativo, Vattimo está poniendo el énfasis de la secularización más allá de los efectos de la pluralidad hermenéutica, quizás, se podría decir que la pluralidad hermenéutica genera la emancipación que Vattimo explicita; el pensamiento emancipado, la política democrática (poder democrático), la religión débil son expresiones de una secularización iniciada con la *kénosis*. Por eso, la *kénosis* tiene una vena nihilista que no puede ser ignorada, ya que la secularización es “un modo en el que la *kénosis* [...] continúa realizándose en términos cada vez más claros, al seguir la obra de educación del hombre hacia la superación de la originaria esencia violenta de lo sagrado y de la misma vida social” (CCe, p. 52; SFP, p. 1815).

Ahora bien, debemos reconocer que hay un límite en la *kénosis* que adviene con la posición de Vattimo del cristianismo hegemónico y su secularización posmoderna: la *kénosis* que es dicha como ruptura es la misma que permite la valoración del cristianismo como la base de aceptación de las otras culturas. La *kénosis* hunda un nuevo horizonte que va hacia el debilitamiento, pero con Vattimo aún no rompe el cristianismo hegemónico. Hay que ir más allá de la *kénosis* vattimiana hasta una *kénosis* anárquica.

2.2.3. La subjetividad/interioridad del cristiano

Apropiándose de la lectura que Dilthey hace en su obra *Introducción a las ciencias humanas*, Vattimo considera que la historia de la metafísica occidental está marcada por dos estadios: el de los antiguos y el de los modernos. En la lectura que Vattimo nos ofrece en *Después de la Cristiandad*, aquello en que difiere la metafísica de los antiguos y de los

modernos es en la introducción de la interioridad en la metafísica moderna, concepto proveniente del cristianismo. Justifica el filósofo: “El cristianismo desplaza la atención del pensamiento hacia la interioridad, y al hacerlo, entre otras cosas, pone en primer plano la voluntad por delante del intelecto” (DCe, p. 135; SFP, p. 1934). Al desplazar el pensamiento en dirección a la interioridad, el cristianismo inicia su proceso de debilitamiento, retirando la atención de las “cosas” en que la filosofía se ocupaba; ese proceso “no consigue imponerse de inmediato”, pero ya está presente desde el inicio de la filosofía cristiana; es el caso de la teoría de la iluminación divina de Agustín, por ejemplo, donde existe la unión entre el objetivismo griego y la subjetividad cristiana.

Aquí hay una contradicción en el pensamiento de Vattimo ya señalada por Pieper (2007). Si asumimos la tesis de Heidegger acerca de que la modernidad sea una época de la metafísica como indicamos en el primer capítulo, en ella hay una auto referencialidad entre subjetividad y objetividad. ¿En qué medida la secularización presente en la modernidad es un debilitamiento de la metafísica, ya que está ligada a la interioridad/subjetividad? Pieper parece señalar una hipótesis para la resolución de este problema cuando sostiene que el cristianismo

no ocurre en un progresivo debilitamiento de las estructuras metafísicas, sino en la radicalización de estas estructuras. De esta manera, la novedad cristiana de la interioridad contribuiría sí a la superación de la metafísica. Pero esta contribución se da en el paradójico fortalecimiento de la metafísica. Al proveer a la metafísica las condiciones para su realización más plena, el cristianismo la estaría conduciendo a su autodestrucción. (Pieper, 2007, p. 209)¹⁴⁰.

Al asumir esa hipótesis, podemos considerar a la luz de Vattimo que es posible poner el cristianismo como elemento que constituye la secularización a medida en que él radicaliza la metafísica sin caer en una contradicción (aunque ella permanezca en cierta medida) con el pensamiento del autor. Es importante recordar que la metafísica llega a su fin no porque se debilitó, sino porque realizó todas sus potencialidades en la dominación objetiva de los entes. Al realizarse, ella apunta a su superación. La secularización de la metafísica en la modernidad sería el debilitamiento de las estructuras fuertes de la metafísica por el principio de la interioridad a medida en que contribuye para la realización completa de la metafísica. Sólo por la plena realización de la metafísica, se puede vislumbrar su fin. Pero, no deja de haber un

¹⁴⁰ “não ocorre num progressivo debilitamento das estruturas metafísicas, mas na radicalização destas estruturas. Desta maneira, a novidade cristã da interioridade contribuiria sim para a superação da metafísica. Mas esta contribuição se dá no paradoxal fortalecimento da metafísica. Ao prover à metafísica as condições para sua realização mais plena, o cristianismo a estaria conduzindo à sua autodestruição”.

problema: la metafísica es superada por la interioridad no porque ella es debilitada, sino porque ella es fortalecida y llevada a sus últimas consecuencias.

Aquí, se hace más claro lo que habíamos dicho antes sobre el cristianismo al volverse el hilo conductor de la historia de Occidente y, cuando eso ocurre, es su elemento debilitador. Otro ejemplo: el cristianismo “es la condición que prepara la disolución de la metafísica y su sustitución por la gnoseología” (DCe, p. 135; SFP, p. 1935); esto es, el cristianismo prepara las condiciones favorables para que los filósofos modernos propongan el principio de la razón en cuanto fundamento del mundo. Es bueno recordar que esas condiciones se vuelven claras con Martín Lutero (1483-1546), ya que él trae al cristianismo la noción de una interpretación libre de las escrituras, algo que también ya había sido pensado, por ejemplo, por Joaquín de Fiore (1135-1202). El elemento de la interioridad presente en el pensamiento de Agustín (354-430) es, de este modo, reencontrado en otros pensadores medievales y modernos hasta Immanuel Kant (1724-1804); pensador del cual Vattimo incluso comenta: “lo único que Kant nos enseñó varios siglos después fue lo que el cristianismo ya había afirmado, es decir, la idea de san Agustín de que *in interiore homine habitat veritas* (‘la verdad habita en el interior del hombre’)” (DD, p. 54), pero que también será importante para que las consecuencias antimetafísicas del cristianismo sean llevadas a cabo (cf. DCe, p. 131-142; SFP, p. 1932-1939). Aquí hay una contradicción en el pensamiento de Vattimo en cuanto heredero de Heidegger. Vattimo, para defender la tesis del debilitamiento del ser y conectarla con el cristianismo, asume la interioridad como elemento originario ya en la tradición cristiana en cuanto aquel que posibilita una hermenéutica libre de los textos bíblicos y que irá desarrollándose radicalmente en la modernidad. Esa comprensión aparece en la obra de Vattimo en los comentarios a Joaquín de Fiore en *Después de la cristiandad*. Por tanto, el problema que se evidencia aquí es que para salvar la relación entre cristianismo y *pensiero debole*, Vattimo recurre a la interioridad/subjetividad como elemento principal.

Al traer una vez más a Dilthey para dialogar con su pensamiento, Vattimo nos ayuda a comprender el cristianismo “como el punto de partida de la disolución moderna de la metafísica” (DCe, p. 138; SFP, p. 1936), ya que él “realizó el primer ataque contra la metafísica interpretada exclusivamente como objetividad” (DD, p. 54). La debilidad del cristianismo está justamente ahí. Pero la debilidad del cristianismo no significa un cristianismo débil. La afirmación debe ser leída en sentido genitivo: el cristianismo posee la debilidad como elemento constitutivo de su mensaje y ella realiza sus efectos en la historia del ser. Eso también es lo que significa secularización para Vattimo. Secularizar el mundo es diluir las verdades eternas,

debilitar la tradición metafísica, dejar hablar al ser en su entrada *kenótica* en el mundo. La metafísica llega a su fin, pero es aún un fin de consumación, ella puede no ser más necesaria en cuanto teología o ciencia primera, pero sus efectos aún están presentes y su dominación aún está en curso. En el ensayo *Muerte o transfiguración de la religión de Después de la Cristiandad*, Vattimo afirma algo que puede parecer ir en la dirección opuesta a su pensamiento:

La metafísica, los metarrelatos, acaban porque no son ya necesarios ni creíbles, como el Dios moral de Nietzsche, que muere porque sus mismos fieles lo reconocen como una mentira superflua. El proceso de disolución de la metafísica es el mismo que ha producido la modernidad y la modernidad tardía: la tecnología aligera la existencia de manera que hace menos angustiosa la pregunta por las cuestiones últimas; la ciencia experimental que, por otra parte, está en la base del progreso tecnológico propicia también un pensamiento más sobrio, más atento a la proximidad que a los primeros principios, cuyos resultados cada vez se dejan reducir menos a la unidad de un único fundamento, volviendo la metafísica a ser cada vez más inverosímil (DCe, p. 115; SFP, p. 1922).

Un elemento sobre el que nos gustaría llamar la atención es el “proceso de disolución de la metafísica” que está siendo interpretado por nosotros como la “debilidad del cristianismo”, como hilo conductor de Occidente. Si bien estamos ciertos, el cristianismo es quien produjo la modernidad y la posmodernidad; eso aparece en la introducción del concepto de interioridad. Tal concepto contribuyó a la lectura de Lutero acerca de la interpretación bíblica, provocando el surgimiento del protestantismo frente a la autoridad de la Iglesia Católica en el inicio de la modernidad, por ejemplo. Al afirmar el término de las metanarrativas en el proceso de la modernidad, Vattimo considera que la modernidad establece las bases para su propia implosión. Al mismo tiempo aquello que la produce, la destruye. Esa hipótesis se alinea con aquello que trajimos en la sugerencia de Pieper acerca de la interioridad del cristianismo en el pensamiento moderno. Es decir, para el cristianismo conducir la modernidad al debilitamiento, primero requiere tener la recuperación del concepto de interioridad/subjetividad del cristianismo en el pensamiento moderno para el establecimiento de la objetividad. Después de la consumación de la metafísica en objetividad/subjetividad, se inicia el proceso de debilitamiento. De esta forma, la propia metafísica crea las condiciones de su implosión. Si esto es verdad, tampoco podemos ignorar el hecho de que Vattimo entiende que la metafísica se realiza completamente en la época de la tecnociencia, como bien subraya:

Para nuestra época, es justamente la ciencia entendida como emprendimiento experimental rigurosamente organizado y subdividido en los varios dominios, tareas etc., el elemento “determinante” [...] nuestra época se vuelve, lleva a

término, la metafísica también y sobre todo porque la ciencia se desarrolla de cierta manera. (DR, p. 77-78)¹⁴¹.

Aquí, otra vez puede parecer que hay una contradicción en el pensamiento del autor; sin embargo, esta contradicción se constituye en el propio movimiento de la metafísica. La metafísica llega a su fin en nuestra época justamente porque se desarrolla como ciencia fragmentada. Donde parece haber una contradicción, hay, en realidad, una complementación de la metafísica en objetividad. Los procesos definidos en la cita anterior de Vattimo sostienen la modernidad y “la verdadera base de la disolución de la metafísica” (DCe, p. 115; SFP, p. 1922). Importa resaltar en este punto que la aparente contradicción surge de la noción de Vattimo acerca de la superación de la metafísica en el tiempo de la técnica, el momento del destello del ser. Es decir, en la época de la consumación total del ser en el ente, se puede finalmente volver a la pregunta sobre el ser. Con esto, Vattimo adelanta la superación de la metafísica y la ve como algo posible de ser alcanzado.

Lo que aún importa percibir es que Vattimo no está preocupado en considerar el cristianismo como algo esencialmente religioso en la posmodernidad. Su lectura de “transfiguración” de la religión remite a la transformación del cristianismo en el seno de la sociedad contemporánea. La religión cristiana transfigurada ya no es la religión dogmática y metafísica que postula verdades eternas basadas en una revelación objetiva que no puede ser interpretada más allá de lo que pide el ámbito eclesiástico. Al contrario, la religión cristiana ahora encuentra su realización en la ética y en sus referencias culturales. Véase, por ejemplo, lo que Boaventura de Souza Santos propone: es posible leer los derechos humanos occidentales “como signo del regreso de lo cultural, y hasta de lo mismo religioso” (Santos, 1997, p. 13)¹⁴². Junto a eso, es preciso recordar lo que la socióloga Danièle Hervieu-Léger (1947 -) ha señalado: que la dimensión ética y cultural de la permanencia de la religión en las sociedades contemporáneas es un modo del “bricolaje” (cf. Hervieu-Léger, 2008, p. 78-79); ella propone como ejemplo el “ateo fiel” del filósofo André Comte-Sponville (1952 -). ¿En qué medida el “ateo fiel” se relaciona con el “creo que creo” de Vattimo? ¿No serían las mismas afirmaciones? ¿El cristianismo de Vattimo no sería también un bricolaje? Sea como sea, esta actitud proviene del propio movimiento *kenótico* del cristianismo que afirma “el carácter simbólico del encuentro con la trascendencia y lo divino ocurre en virtud del Evento de lo divino mismo que

¹⁴¹ “Para nossa época, é justamente a ciência entendida como empreendimento experimental rigorosamente organizado e subdividido nos vários domínios, tarefas etc., o elemento “determinante” [...] nossa época torna-se, leva a termo, a metafísica também e sobretudo porque a ciência se desenvolve de certa maneira”.

¹⁴² “sinal do regresso cultural, e até mesmo do religioso”.

se da en las formas del ser humano y de lo visible como espacio de su reconocimiento” (Dotolo, 1999, p. 410)¹⁴³. Al introducir la obra *Debilitando la filosofía* (2009), Santiago Zabala comenta:

Según Vattimo, solo se puede ser cristiano culturalmente y no metafísicamente, porque parece muy inverosímil que podamos pensar que Dios es una entidad trascendente que nos envía a alguien que se parece a un hombre y habla sobre Dios y nos pide que nos declaremos cristianos. Ningún cristiano verdadero, piensa Vattimo, puede creer explícitamente en esta descripción objetiva y metafísica. (Zabala, 2009, p. 35-36)¹⁴⁴.

La transfiguración de la religión aparece, en el comentario de Zabala, en la comprensión del cristianismo como algo cultural (y, podemos añadir, ético). No hay razones para que el ser humano contemporáneo crea en entidades metafísicas, provenientes de una religión compuesta por “fieles-fieles” (SFP, p. 1796)¹⁴⁵, es decir, aquellos que aún creen metafísicamente interpretando la religión como una revelación absoluta de lo sagrado. Esta posición de Vattimo se aproxima a aquello que Rudolf Bultmann (1884-1976) entiende con el concepto de *sacrificium intellectus* (Bultmann, 1999, p. 8; CCE, p. 61-63), es decir, un sacrificio que el ser humano hace de su inteligencia al preferir el mito a la ciencia. Nos preguntamos si esta posición no es demasiado apresurada. ¿Acaso para nuestra cultura latinoamericana (y, brasileña, sobre todo) tiene sentido abdicar del importante referente religioso presente en las iglesias cristianas y no cristianas? Es decir, ¿reducir el cristianismo a la cultura o a la ética no significa un abandono de importantes referentes de esta religión para nuestra cultura y para la vivencia de fe de los cristianos? En otros términos, ¿será que sólo la faceta ética expresada en la *caritas* es lo que queda del cristianismo para los días de hoy? ¿Qué queda de específicamente religioso en esta religión? Con el fin de intentar pensar estos problemas en su tesis de maestría titulada *Modos de habitar a terra: o estatuto da linguagem religiosa em Gianni Vattimo e Rubem Alves* (2019), Danilo Vasconcellos afirma: “El carácter ético del lenguaje religioso consiste, entonces, en establecer la caridad como principio y límite de toda acción, sea de construcción o de

¹⁴³ “in termini cristologici, significa affermare che il carattere simbolico dell'incontro con la trascendenza e con il divino avviene in virtù dell'Evento del divino stesso che si dà nelle forme dell'umano e del visibile come spazio per un suo riconoscimento”.

¹⁴⁴ “de acuerdo con Vattimo, sólo se puede ser cristiano culturalmente y no metafísicamente, porque parece muy inverosímil que podamos pensar que Dios es una entidad trascendente que nos envía a alguien que aparece como un hombre y habla sobre Dios y nos pide que nos declaremos cristianos. Ningún cristiano verdadero, piensa Vattimo, puede creer explícitamente en esta descripción objetiva y metafísica”

¹⁴⁵ La versión española de *Credere di credere* no preserva la idea que Vattimo quiere decir en italiano con “credenti-credenti” (SFP, p. 1796) y traduce esto para “los muy creyentes” (CCE, p. 11). La versión brasileña utiliza “fiéis-fiéis” (CC, p. 9). Así, preferimos mantener la idea que Vattimo quiere transmitir con el texto en italiano y traducimos por “fieles-fieles”.

desconstrucción, de acción o de disolución” (Vasconcellos, 2019, p. 116)¹⁴⁶. Es decir, aunque sea la caridad – el amor – aquello que queda del cristianismo actualmente, ella puede moverse como principio y criterio ético de la acción del ser humano religioso.

Como pone Paul Tillich (1886-1965) en *Morality and Beyond* (1998), el amor es el fundamento para la moral y está en la base de la ley y de las instituciones que son demandadas por el amor (cf. Tillich, 1998, p. 699). Es decir que, el amor cristiano no es solo criterio de conducta, sino que la posibilidad de toda conducta, porque es también la posibilidad de toda relación humana, sea entre los que viven con nosotros, sea con aquellos que son ajenos a nosotros. Es cierto que Vattimo estaría de acuerdo con esto. Pero ¿qué implicaciones tiene eso? Si queremos ir más allá en la discusión y descolonizarla un poco más, debemos mirar que el amor, o la *caritas*, debe ser leído como un elemento que amplía el cristianismo y lo abre a la multiculturalidad de la postmodernidad, así, *caritas* es el elemento que nos hace reconocer recíprocamente las otras culturas, sin imponerse sobre ellas, ya que reconoce también su falla. Sobre los criterios de Santos (cf. 1997, p. 30) para la articulación de la hermenéutica diatópica, la *caritas* podría ser elegida como aquella que representa nuestro círculo más amplio y que va hacia el otro. El ser humano religioso-cristiano toma la caridad como punto de partida y sabe que ella también tiene equívocos, pero, asimismo, por medio de la *caritas* se abre a la multiculturalidad intentando buscar elementos de convergencia, donde una cultura puede hablar con otra cultura y generar el conocimiento. Es eso lo que Santos llama *diatópico*, es pisar en dos *topoi* y ser capaz de identificar límites y avances. Usar esta idea para comprender la *caritas* de Vattimo nos parece productivo y le añade una aplicación ética más visible. La acción humana de la *caridad* es una acción de escucha y respuesta, de aceptación y coparticipación, de cultura y multiculturalidad, de conflicto y comprensión.

Ahora bien, hemos dispuesto que la interioridad que adviene con el cristianismo fue un elemento importante para la edificación de la objetividad metafísica. Pero Vattimo continúa utilizando el término “interioridad” o “sujeto” en sus obras y, claramente, sus significados no pueden ser lo mismo que tuvieron en la modernidad. ¿Estaría Vattimo recuperando los términos sin problematizarlos? Eso no es lo que parece, sin embargo, hay que decir que Vattimo suele ser lacónico en varios momentos y cuando habla de “sujeto” en sus textos más recientes repite lo que costumbra. Además de eso, Vattimo todavía relaciona el cristianismo con la hermenéutica mirando el nacimiento de la importancia de la subjetividad hermenéutica aún en

¹⁴⁶ “O caráter ético da linguagem religiosa consiste, então, em estabelecer a caridade como princípio e limite de toda ação, seja de construção ou desconstrução, de ação ou dissolução”.

la contribución del cristianismo al pensamiento moderno. Dice Vattimo: “El cristianismo contribuye a una filosofía de la interpretación por muchas razones. Una de ellas es que redirige la mente hacia dentro y, así, según dicen los historiadores del pensamiento, hace posible el sujeto kantiano y anticipa las filosofías modernas de la subjetividad” (DD, p. 58). Si hay una salida de la modernidad y del sujeto moderno, no deberíamos desarrollar un pensamiento hermenéutico que aún corresponda a los criterios de la modernidad, es decir, ¿por qué continuar hablando de la noción de sujeto de la interpretación más allá de la modernidad? Y ¿qué tipo de sujeto podría reemplazar el sujeto moderno? Rovatti entiende que Vattimo no afirma la interioridad/subjetividad cristiana sin consecuencias para su filosofía, al revés, él “encuentra su propia identidad filosófica en el mundo del pluralismo nietzscheano y del debilitamiento del Ser heideggeriano, hipostasiando una subjetividad más allá del sujeto” (Rovatti, 2009, p. 159), es decir, hay que mirar cómo Vattimo lee la cuestión del sujeto a la luz del eje Nietzsche-Heidegger con la noción del *Übermensch* como sujeto de la hermenéutica; vamos a aclarar esto en el tercer capítulo, ya que, para Vattimo, habrá una intención clara en poner el sujeto nietzscheano desde un punto de vista política que lo conecta al lenguaje marxista, como defiende Azzarà (cf. 2011, p. 99).

2.3. *Caritas*: conflicto y anarquía

En uno de sus textos más conocidos *La edad de la interpretación* publicado en *El futuro de la religión* (libro organizado por Santiago Zabala y que ha sido lo más traducido de las obras de Vattimo), el filósofo italiano dice: “La única verdad que las Escrituras nos revelan, aquella que no puede, en el curso del tiempo, sufrir ninguna desmitificación – ya que no es un enunciado experimental, lógico, metafísico, sino un llamado práctico – es la verdad del amor, de la caridad” (FR, p. 50-51; FdR, p. 71)¹⁴⁷. Con la afirmación que es como una prédica, Vattimo resume su propuesta para la *caritas* cristiana: ocupar el lugar de la verdad. Como ya hemos visto en el primer capítulo, la verdad de la objetividad-metafísica tiene la pretensión de presentarse como la verdad de la realidad. La realidad es verdadera porque la verdad óptica es su propia fundación, así los términos de adecuación a un modo lógico de decir la verdad son los presupuestos de lo que significa la realidad misma. Esa condición transforma lo que es una

¹⁴⁷ “The only truth revealed to us by Scripture, the one that can never be demythologized in the course of time—since it is not an experimental, logical, or metaphysical statement but a call to practice—is the truth of love, of charity”.

“fábula” en el mito de lo perentorio, al paso que niega toda otra posibilidad de fabulación de lo real.

Por lo tanto, hay una intención práctica en la *caritas*: la apertura al mundo. Vattimo propone la *caritas* como un elemento de la secularización del cristianismo, ella corresponde directamente a la idea de *kénosis*; los dos conceptos forman la insistencia vattimiana por un cristianismo no religioso y no metafísico y que es, también, con Vattimo y contra Vattimo, la permanencia del cristianismo de conflicto. Yo abogo por un cristianismo de conflicto desde la *caritas*, pues vamos a ver que la secularización no puede recuperar un cristianismo hegemónico, sino mantenerlo como constante espacio abierto donde las innumerables narrativas pueden coexistir, no porque el cristianismo así lo permite, sino porque el cristianismo se reconoce como una fábula entre otras¹⁴⁸. La *caritas* es la verdad del mensaje cristiano.

En este subcapítulo veremos la posición de una ontología de la *caritas*, esto es, un pensamiento sobre el ser que no le pone estabilidad, pero lo toma como un anuncio, un mensaje en nuestra condición histórica que nos habla y al cual los cristianos postmodernos correspondemos como intérpretes.

2.3.1. El sentido de la *caritas* para Vattimo

No es difícil ver la aproximación que Vattimo hace de la *caritas* con el imperativo categórico kantiano, poniéndola como una regla a ser seguida de todo modo por aquellos que la aceptan. Así, la *caritas* sería una meta-regla que funciona como base para todas las otras reglas que vengan a ponerse. Vattimo escribe: “Esta es la razón por la cual yo insisto en la caridad, pues la caridad podría ser pensada como meta-regla que nos obliga y nos lleva a aceptar los distintos juegos del lenguaje, las distintas reglas de los juegos del lenguaje” (FR, p. 59; FdR, p. 81)¹⁴⁹. Como meta-regla, la *caritas* no corresponde a una regla fija que no es posible ser

¹⁴⁸ Acá es importante decir que la afirmación de que el cristianismo es una fábula entre las otras no quiere decir que el cristianismo es algo que se puede hallar a doquier o que se puede tirar a la basura. Al contrario, el concepto de fábula dice que toda la experiencia es una experiencia hermenéutica interpretada desde una narrativa, así que solo decimos que el cristianismo es una narrativa por la cual el ser humano cristiano interpreta su propio mundo. Para el cristiano, el cristianismo siempre será una religión vivida como su preocupación última (se quiere utilizar Tillich), pero así también será vivida toda otra religión por cualquier persona que crea en alguna espiritualidad, sea occidental, sea oriental. Toda religión es una narrativa entre las otras en el espacio público mientras es preocupación última para el creyente.

¹⁴⁹ “This is the reason why I insist on charity, because charity could be thought of as a metarule that obliges and pushes us to accept the different language games, the different rules of the language games”.

cambiada o que no sea relativa a la cultura, al contrario, ella se adapta a los diferentes juegos del lenguaje y permite que la ordenación de las reglas cambie de acuerdo con los juegos, es decir, el amor como regla es mucho más la aceptación del otro a interpretar que la imposición de una normatividad sobre como se debe hacer la interpretación. Esto se justifica todavía por lo que viene antes de la cita: Vattimo está comentando el criterio del diálogo y se acuerda de los juegos del lenguaje de Wittgenstein: el criterio para la aceptación de los juegos del lenguaje es la caridad, dice Vattimo. Hay un pasaje en *Creer que se cree* que el filósofo turinés dice:

En otras palabras, leer los signos de los tiempos, sin más reserva que el mandamiento del amor – éste sí, no secularizable, pero precisamente porque, si queremos, es un mandamiento “formal”, casi como el imperativo categórico kantiano –; no manda algo determinado y de una vez por todas, sino aplicaciones que se deben “inventar” en diálogo con las situaciones específicas, a la luz de lo que las Sagradas Escrituras sagradas han “revelado” (CCe, p. 79; SFP, p. 1827).

Veamos que no hay “cosas determinadas”, sino que interpretaciones “inventadas”, “fabuladas”, “interpretadas” por los sujetos que hacen parte del diálogo y que llevan a cabo el mandamiento del amor. ¿Qué eso significa? Significa que la *caritas* como meta-regla apunta para la aceptación del otro como alguien que se remete a mí como heredero de una comprensión de mundo que debe ser escuchada, entonces, el “cuasi imperativo categórico”, la meta-regla de la *caritas* no es una norma dogmática (que traería problemas a mi interpretación de *anarquía*), sino la condición de posibilidad de la pluralidad de los juegos del lenguaje, de las interpretaciones y de los conflictos.

Todavía, el concepto de *caritas* es desarrollado en la obra de Vattimo como límite de la secularización, pero adquiere otros alcances cuando es leído junto a la hermenéutica, por la cual se vuelve la aceptación democrática de los diferentes modos de habitar el mundo; quizás, la *caritas* se vuelve ella misma apertura del mundo. Es interesante notar que en la obra *The Vattimo Dictionary* (2023) no aparece la entrada *caritas*, pero el término asoma difuso en otros conceptos como *Church* (Iglesia), *Ontological difference* (Diferencia ontológica) o *Religion* (Religión). Eso pasa porque *caritas* es concebida allí como una “referencia cruzada” (cf. Moro, 2023, p. 20). Así, en la entrada *Church*, Guarino define: “*Caritas* o caridad es comprendida aquí como tolerancia hacia todo punto de vista no violento” (Guarino, 2023, p. 51)¹⁵⁰. Ya en *Ontological difference*, Tomatis apunta la relación que la *caritas* tiene con la *kénosis* y la herencia del concepto de amor en San Agustín. Tomatis dice que la *kénosis* comunica al individuo en su libertad un mensaje que debe ser escuchado existencialmente y, el “mensaje

¹⁵⁰ “*Caritas* or charity is here understood as tolerance towards every non-violent point of view”.

esencial es amor, *caritas*, de acuerdo con el principio agustiniano: *Dilige, et quod vis fac*” (Tomatis, 2023, p. 140)¹⁵¹. Todavía, la *caritas* cruza los términos de *West* (Occidente), *Sensus Communis*, *Politics* (política), *Theology* (Teología) y *Kenotic Sacrifice* (Sacrificio kenótico) para apuntar a su desarrollo desde la *kénosis* y su continuación en la historia occidental.

Ahora bien, como *caritas* es una “referencia cruzada”, debemos preguntarnos para donde va Gianni Vattimo. ¿Qué significa estrictamente la idea de *caritas*? En sus textos el concepto también aparece de modo cruzado con varios sentidos que salen dependiendo de su uso, pero eso no significa que la *caritas* sea un concepto lacónico, sino que es un concepto que tiene mucha absorción en la obra vattimiana; quizás se podría decir que *caritas* es un concepto “rizomático” que no quiere decir la esencia de una cosa, pero aboga por cómo la cosa ocurre, su acontecimiento, así el rizoma mira la circunstancia del pensamiento; eso es lo que ha propuesto Deleuze y Guattari (cf. 2000). La *caritas* es un concepto rizomático.

Decir que la *caritas* es rizomática y que es una referencia cruzada, no es lo mismo que decir que no haya un hilo conductor sobre el cual podemos hallar el sentido mismo de la caridad. Incluso, nuestro objetivo es demostrar como la *caritas* significa lo mismo que *anarquía*, esto es, así como la anarquía significa la ausencia de fundamento último y la condición de posibilidades de los fundamentos hermenéuticos, queremos evidenciar que la *caritas* tiene la misma vocación; al final, ella es el principio que liquida todos los valores y el punto de tolerancia para la creación y aceptación de otros nuevos valores. Así, la *caritas* no tiene una delimitación, un “sentido último” que podría ocurrir o que se les da a los entes. Vattimo escribe:

Este sentido “último”, sin embargo, precisamente por el hecho de ser *caritas*, no es jamás verdaderamente último, no tiene la perentoriedad del principio metafísico, más allá del cual no se va y frente al cual cesa todo preguntar. La infinitud inagotable del nihilismo quizás esté motivada sólo por el hecho de que el amor, como sentido “último” de la revelación, carece de verdadera ultimidad; por otra parte, la razón por la que la filosofía, al final de la época de la metafísica, descubre que ya no puede creer en el fundamento, en la causa primera objetivamente dada ante la mente, es que se ha dado cuenta (al haber sido educada en esto también, o precisamente, por la tradición cristiana) de la violencia implícita en toda ultimidad, en todo primer principio que acalle cualquier nueva pregunta. (CCe, p. 76-77; SFP, p. 1826).

Como se puede ver, Vattimo mismo habla de la falta de definición para la *caritas* porque este es un concepto que no hace referencia a la perentoriedad de la metafísica, sino está en el curso del nihilismo que deja siempre libre el sitio del fundamento último. La *caritas* es el amor por la libertad del fundamento. Debemos recordar que en el primer capítulo trabajamos la idea

¹⁵¹ “essential message is love, *caritas*, according to the Augustinian principle: *Dilige, et quod vis fac*”.

de fundamento como aquello que la metafísica propone, mientras la hermenéutica (heredando los rasgos de la metafísica) piensa el fundamento como algo no determinado. Por eso, el fundamento hermenéutico ha sido dicho allí como anarquía. La *caritas* aparece en el cristianismo con la misma preocupación de lucha contra los fundamentos últimos de la realidad, pero una lucha no violenta, sino teórica; el anarquista cristiano es no violento (cf. DR, p. 135; CCe, p. 116) y su intento por alterar el orden está en la práctica del diálogo, o, mejor dicho, de la conversación.

El teólogo alemán Paul Tillich también escribió que el amor *ágape* es el nombre griego para la *caritas*; sin embargo, no puede ser definido, ya que la tarea “es imposible, pues no hay principio superior que pueda definirla” (Tillich, 1998, p. 700)¹⁵²; eso es lo que subraya en el texto *Morality and Beyond* (1998). Además, Tillich desarrolla una reflexión muy oportuna sobre el amor y que está de encuentro con lo que ha dicho Vattimo. Para el teólogo, la idea de comunidad que tanto la teología como la política desarrollan en sus respectivas perspectivas siempre dice algo sobre la participación mutua de la gente: el “deseo de unión de los que están separados (que es, al final, *re*-unión) es el amor” (Tillich, 1998, p. 668)¹⁵³. El amor como unión de la comunidad será importante para Tillich al pensar los problemas de la moral y de la justicia, ya que estos son derivaciones del amor. Pero, si el amor no tiene fundación última, entonces la moral y la justicia tampoco tienen fundación última, están puestas sobre la base “débil”, “anárquica” del amor *ágape* que construye las relaciones humanas. Un ejemplo de esto es lo que Tillich afirma:

todas las comuniones son encarnaciones del amor, el impulso de participación en el otro. La justicia se lleva al amor si el reconocimiento de la otra persona como persona no es separado sino involucrado. De esta manera, el amor se convierte en el principio moral último, incluyendo la justicia y trascendiéndola al mismo tiempo. (Tillich, 1998, p. 668)¹⁵⁴.

Con esto, Tillich se aproxima más a nuestro problema como un teólogo no fundacional; de hecho, no tiene preocupaciones metafísicas, sino mucho más existenciales. El amor debe ser leído como signo de la relación entre las personas, no adviene desde fuera, pero se realiza dentro de la historia humana. Si es así, el amor también convierte las instituciones y las demandas éticas; él es la base de la moral y nada más. Por lo tanto, “el amor nos libera de la esclavitud de

¹⁵² “This is impossible because there is no higher principle by which it can be defined”

¹⁵³ “the desire for union of the separated (which is ultimately *re*-union) is love”.

¹⁵⁴ “All communions are embodiments of love, the urge for participation in the other one. Justice is taken into love” if the acknowledgment of the other person as person is not detached but involved. In this way, love becomes the ultimate moral principle, including justice and transcending it at the same time”.

las tradiciones éticas absolutas, de las morales convencionales y de las autoridades que pretenden conocer la decisión correcta” y “rompe la prisión de cualquier ley moral absoluta, incluso cuando está investida de la autoridad de una tradición sagrada. El amor puede rechazar y utilizar toda la tradición moral, y siempre examina minuciosamente la validez de una convención moral” (Tillich, 1998, p. 70). Es importante subrayar que Tillich desarrolla una ontología del amor que conecta amor, poder y justicia. El poder es el medio del amor para establecer su justicia. Poder y justicia emanan del amor. Tradiciones éticas absolutas, autoridades que saben lo “correcto”, instituciones sagradas de la moralidad son reflejos de un poder que no deriva del amor, quizás están más cerca del poder como “voluntad de poder”. El amor rompe toda la lógica absoluta de la realidad y escucha la validez de cada “convención moral”, es decir, el amor no quiere proponer una regla definitiva, sino ser la fuente de toda la regla positiva para la vida humana individual y comunitaria. El amor sabe escuchar a los hombres y mujeres que quieren estar *re-unidos* en él. Aquí parece haber también una vena hermenéutica en el amor de Paul Tillich, lo que Vattimo va a explorar en sus textos por otro camino, pero que, por ende, tiene el mismo reto: cambiar la realidad.

Vattimo dice que su propia noción de *pensiero debole* es “heredero del ideal cristiano de la caridad” (SFP, p. 1648; DR, p. 135)¹⁵⁵, ya que una vez que todos los ideales metafísicos y las estructuras fuertes quedan debilitadas, “es posible finalmente ejercer la *caritas*, el amor cristiano para con el prójimo” (SFP, p. 1648; DR, p. 136)¹⁵⁶. Pero ¿qué significa eso? Vattimo no es alguien que propone solo un amor ingenuo para con el prójimo, antes bien, hay que comprender quien es este “prójimo”; el sentido de la *caritas* está en la aceptación del prójimo como alguien que me dice algo y que yo puedo no aceptarlo, pero lo respeto, pues tengo que hacer el esfuerzo democrático de mantención del orden en medio del caos de las interpretaciones. Además, el prójimo también es la proveniencia de la tradición que me habla, “la voz del otro, de nuestros contemporáneos, es también proveniencia” (NE, p. 44; SFP, p. 2000)¹⁵⁷.

También en *Después de la cristiandad* (2009), Vattimo recuerda el refrán “*amicus Plato sed magis amica veritas*”¹⁵⁸. La amistad, el sentido de corresponder al otro bajo la proveniencia, viene marcada como un imperativo ético: debo corresponder al amor, aun cuando el amor esté

¹⁵⁵ “erede dell’ideale cristiano della carità”.

¹⁵⁶ “si può finalmente esercitare la *caritas*, l’amore cristiano verso il prossimo”.

¹⁵⁷ “the voice of the other, of our human contemporaries, is also provenance”.

¹⁵⁸ “Amigo de Platón, pero mucho más amigo de la verdad”.

libre de imposiciones. Es decir, Vattimo piensa la amistad del antiguo refrán filosófico influenciado por su herencia cristiana, sobre todo, por la afirmación clásica de San Agustín que ya señalamos: “*Dilige, et quod vis fac*”¹⁵⁹. Así, el amor está marcado por la libertad. Sin embargo, en las obras de San Agustín, el amor tiene dos posibilidades: *caritas* o *cupiditas*, la primera es el amor hacia Dios (*coram deo*), por el cual podemos amar al prójimo; la segunda es el amor sin Dios, por el cual uno ama al prójimo en el pecado, pues no ve la eternidad de Dios en él. Hannah Arendt ha estudiado en su tesis de doctorado – *El concepto de amor en San Agustín* (1997) – la relación de Agustín con el amor y ha llegado a la conclusión que la propuesta agustiniana no va de acuerdo con la política, ya que el amor hacia Dios aparta el ser humano de su historicidad y no le deja entrever las posibilidades de construcción política de la comunidad. Elissa Sanches (2019) ha mostrado que el sentido de las dos ciudades en San Agustín evoca justamente la condición de los dos amores y, aquellos que viven en la caridad viven aislados en la “comunidad ya abierta” por Cristo (cf. Arendt, 1997, p. 154), así “cuando el amante renuncia al espacio terreno, lo realiza en la seguridad de que está inserto en otro lugar, en la ciudad de Dios” (Sanches, 2019, p. 145)¹⁶⁰.

Ahora bien, el sentido de *caritas* para Vattimo no se refiere a la renuncia a la temporalidad, al revés, significa mucho más la aceptación total de la temporalidad, lo que pone a Vattimo más cerca del *amor fati* de Nietzsche: “Mi fórmula para expresar la grandeza en el hombre es *amor fati* [amor al destino]: el no-querer que nada sea distinto ni en el pasado ni en el futuro ni por toda la eternidad” (EH/EH, Por que soy tan inteligente 10). No tengo la intención de responder al eje *caritas-amor fati*, aunque eso sea muy interesante, solamente quiero señalar que hay una relación posible de los términos en la medida que el amor al destino es amor a la proveniencia, a la tradición. Amar esto como fuente de toda nuestra posibilidad debería llevarnos más débilmente a la fórmula de Agustín: haz lo que deseas. La *caritas* es amor a la posibilidad que somos, es decir, amor a lo que deseamos.

Igualmente, Vattimo también conecta la *caritas* con el significado nietzscheano de la muerte de Dios. Aquí la *caritas* gana el acento ético que vamos a ver más abajo. Cuando se predica la muerte de Dios, hay que se preguntar ¿qué Dios ha muerto? Vattimo contesta la pregunta mirando hacia la metafísica, es el Dios de la metafísica, conocido por los filósofos como “Dios moral”; su muerte significa “el final de la posibilidad de preferir la verdad a la

¹⁵⁹ “Ama e fazes o que queres”.

¹⁶⁰ “Quando o amante renuncia ao espaço terreno, ele o realiza na segurança de que está adentrando em outro lugar, na cidade de Deus”.

amistad, porque esta muerte significa que no hay ninguna verdad ‘objetiva’, ontológica, etc., que pueda pretender no ser simplemente la expresión de una amistad, o de una voluntad de poder, de un vínculo subjetivo” (DCe, p. 131; SFP, p. 1933). A menudo la imagen metafísica de Dios ha funcionado como “fundamento”, eso ya lo hemos explicado en el primer capítulo, Dios es ente y ser al mismo tiempo, el fundamento de donde sale la ontología y la teología (cf. Pieper, 2013). Liberar a “Dios” de la función de ser fundamento último de la realidad es expandir las posibilidades de fruición del mensaje cristiano, es permitir que otros dioses ocupen el espacio sagrado de la existencia humana que busca por sentido, es salir de la objetividad de los dichos morales de la Iglesia institucional. La muerte de Dios es, en suma, la liberación de la metáfora, de la fábula de la vida humana que desea ser demasiada humana. Rubem Alves (1933-2014) comenta en su famoso artículo *Deus morreu – viva Deus!* que el anuncio de la muerte de Dios – que estaba en la filosofía no sólo en Nietzsche, sino también en Ludwig Feuerbach (1804-1872), Marx, Freud e incluso fue un problema para la teología en Bultmann y Tillich, por ejemplo – es una “buena nueva” que “significa permiso para la vida, para el mundo, para el futuro” (Alves, 1972, p. 30)¹⁶¹. De alguna manera, la experiencia mística cristiana ya sabía de la necesidad de liberarse del Dios fuerte para encontrarlo en la debilidad de la existencia; a título de ejemplificación, podemos recordarnos del Maestro Eckhart: “ruego a Dios que me vacíe de Dios” (1998, p. 80).

Para avanzar la discusión, tomemos otro equivalente al término *caritas* en la historia de la filosofía. Jeffrey Perl en su texto *Desarme postmoderno* presente en la obra *Debilitando la filosofía* (2009) recuerda que otros autores contemporáneos a Vattimo ya trabajaban antes con el “principio de caridad”. En filosofía analítica, Neil Wilson y Willard van Orman Quine (1908-2000) han propuesto el concepto para “decir sólo que debemos asumir que un interlocutor en la conversación usa un lenguaje comprensible más que un hablar sin sentido” (Perl, 2009, p. 388). Donald Davidson (1917-2003), que Vattimo cita en sus textos como ejemplo, siguiendo los proponentes del “principio de caridad” ha dicho algo en su libro *De la verdad y de la interpretación* (1990) que podríamos hacer concordar hermenéuticamente:

Dado que la caridad no es una opción, sino una condición para tener una teoría practicable [...]. La caridad nos es impuesta; nos guste o no, si queremos comprender a los demás, debemos darlos por acertados en la mayor parte de los asuntos. Si somos capaces de producir una teoría que reconcilie la caridad y las condiciones formales para una teoría, hemos hecho todo lo que puede hacerse para asegurar la comunicación. No hay nada más que sea posible, ni hace falta nada más. (Davidson, 1990, p. 202).

¹⁶¹ “ela significa permissão para a vida, para o mundo, para o futuro”

Aplicando el principio de la caridad en los analíticos, debemos decir que mantener en el diálogo hermenéutico fuentes analíticas, es posible porque creemos que la opción dialógica de la caridad es la única posible para hacer una buena teoría. Dejando de lado la broma, veamos lo que dice la obra *People of the Book* (1997) de Moshe Halbertal (1958 -): “La caridad equivale a ver al otro como un usuario del lenguaje, y es necesaria para mantener una conversación” (Halbertal, 1997, p. 27)¹⁶². De hecho, la idea de Halbertal en su texto no es proponer un diálogo con los hermeneutas, sino más bien demostrar como los autores del canon filosófico tienen autoridad cuando los leemos. Así, el “principio de la caridad” funciona como una aceptación de la palabra del otro como si fuera verdad. Eso no está lejos de lo que ha propuesto Vattimo, la *caritas* es el principio de aceptación de la palabra del prójimo, aunque su palabra no sea “canónica”. Regresando al texto de Perl, vemos que él avanza con Vattimo para otra dirección, no le interesa conectarlo a los analíticos, sino demostrar que el principio de caridad vattimiano tiene una vocación “periférica”, es decir, sale del canon para estar en la existencia. Observa Perl:

Vattimo ha extendido el principio hacia su frontera católica más periférica: debemos ayudar a salvar el alma de nuestro vecino, incluso después de que haya muerto. Debemos llegar a ser, dice él resignado al pensamiento de Heidegger, como los otros rasgos inquietantes de la herencia europea, y privar nuestra relación con ellos del drama neurótico. En otras palabras, debemos aprender a lamentar, modificar, y por tanto recuperar la totalidad del pasado cultural. (Perl, 2009, p. 389).

Lo más importante de la cita de Perl es: “*aprender a lamentar, modificar, y por tanto recuperar la totalidad del pasado cultural*”, quizás esta sea una posible definición para lo que la *caritas* hace; mira el pasado para retener desde allí su propia tradición, pero la lamenta y la modifica, tal como hace el nihilista activo de Nietzsche; él no para en el lamento, sino que lo modifica, construye la realidad, fabula la realidad. Otro término para la *caritas* que aparece en los textos de Vattimo es *pietas*, el concepto que indica la piedad delante de la vida que sabe lamentar para construir. Así como Pieper (cf. 2007, p. 224-233), entendemos que ambos conceptos quieren decir la misma cosa para Vattimo. En los textos del filósofo, la *caritas* y la *pietas* no tienen una distinción clara, pero ambos son utilizados en momentos que le suenan mejor. Hay un “giro” en el pensamiento vattimiano que le conduce a usar más *caritas* después de su retorno al cristianismo, de hecho, quizás hace una adaptación de los términos.

¹⁶² “Charity amounts to seeing the other as a user of a language, and it is necessary for holding a conversation”

La *pietas* aparece ya en *Dialettica, differenza, pensiero debole* (1983) como “el término que evoca, antes de cualquier cosa, la mortalidad, la finitud y la caducidad” (PD, p. 22-23)¹⁶³, es decir, la *pietas* llama al pensamiento su condición de temporalidad. En otras palabras, es lo que quiso decir Perl con la expresión del “lamento”. El ángel de Paul Klee que ya citamos en el primer capítulo, que mira las ruinas de la tradición, siente piedad por lo que ve, lamenta, pero apunta hacia el futuro, más allá de la condición del lamento. La piedad ayuda a proyectar el futuro, pues sabe de su temporalidad. Así, como explica Andrzej Zawadzki en la entrada *Pietas* del diccionario Vattimo, la piedad “emerge de la ruptura con la tradición metafísica [...]. Comprendida como tal, *pietas* es el amor por todo lo que vive, y por las huellas, tanto las heredadas del pasado cuanto de nuestra propia tradición” (Zawadzki, 2023, p. 150)¹⁶⁴.

En rigor, toda la reflexión que Vattimo hace sobre la metafísica y su superación es una demanda ética, los conceptos que él utiliza en sus escritos también conllevan la misma demanda. Así, tenemos que otra posición que la *pietas* y la *caritas* reciben de Vattimo es que también ellos son términos “éticos”, es decir, se relacionan con cuestiones éticas. Vattimo no propone ninguna ética normativa o prescriptiva, tampoco ha pensado en algo como “moral” derivada de la ética. Su preocupación no es crear más reglas para la convivencia humana, sino dejar que se vea que las reglas no están fundadas. En general, las éticas son fundadas sobre principios universales que quieren imponer una forma de vida y una regla preestablecida que la gente debe seguir, pero eso es un *default*. *Pietas/Caritas* aparecen justamente en este contexto de no fundamentación de la ética y que la convierte en una ética de la finitud. Lo que la ética de la finitud propone es que nosotros recibimos una herencia de nuestra tradición y ella se nos manifiesta por medio de sus mensajes. Vattimo, trabajando ya su ontología nihilista en la obra *Ética de la interpretación* (1993), dice:

Estos mensajes – que son el tema de la ontología posmetafísica – no revelan ninguna esencia, ninguna estructura profunda o ley necesaria; pero se anuncian en ellos valores históricos, configuraciones de experiencia y formas simbólicas, que son los trazos de vida, las concreciones de ser, que piden ser escuchadas con *pietas*, con la atención devota que merecen cabalmente todas las huellas de vida de los semejantes a nosotros. Tal *pietas* no obedece ciertamente a ningún principio, no se rige por ningún imperativo categórico metafísicamente fundado y necesario. Se libera, por el contrario, y se hace posible, quizá como la única vía razonable a recorrer, justo con el venir a menos de la metafísica – que en nombre de esta o aquella estructura “esencial” – ha deslegitimado, tan a menudo, la piedad por lo cercano, por lo individual

¹⁶³ “*Pietas* è un termine che evoca anzitutto la mortalità, la finitezza e la caducità”.

¹⁶⁴ “piety is an attitude which arises out of the collapse of traditional metaphysics [...]. Understood as such, pietas is love for everything that lives, and for the traces, both those inherited from the past as our own tradition”

y efímero, por el *amor de lo “próximo”*, en todos los sentidos de la palabra. (EI, p. 11; SFP, p. 1342, cursivas nuestras).

La *pietas* (que es también la *caritas*) no está fundada metafísicamente, por eso, es una actitud libre – Vattimo llama la *caritas* de la *praxis* del cristianismo como ya hemos visto – que vuelve posible la escucha del otro, lo que fue olvidado, lo que está cercano, el *prójimo*. En suma, la *pietas* nos ayuda a ver el rostro ético de la *caritas* “que no puede confundirse con su caricatura sentimental porque nunca es irracional, sino indisolublemente emocional e inteligente, ya que cada vez está presidido por el deseo dialógico del ‘nosotros’ de hacer y tomar y estar en contacto con los demás” (Oñate, 2008, p. 59-60)¹⁶⁵. Por lo tanto, la caridad se conecta con lo que Vattimo dice del otro en cuanto proveniencia, ella siempre se dirige a alguien que se comunica con nosotros en nuestra historicidad a la cual pertenecemos. El sentido de pertenecer como *Gehören* regresa aquí, pertenecemos al otro cuando lo escuchamos en nuestra historicidad. La historicidad es *pertenecer*, la “eticidad e historicidad, aquí, coinciden” (IE, p. 215; SFP, p. 1449). Es permaneciendo fiel a la historicidad del mensaje que se comunica a nosotros en la tradición que la hermenéutica puede tener una dimensión ética; así, la ética es lo que llega a nosotros como el mensaje de la tradición. Por eso, la *caritas/pietas* tiene una ubicación ética en la obra de Vattimo, ella nos remite al mensaje que debemos escuchar y que a menudo fue olvidado; la *caritas* nos llama a escuchar otra vez al ser que se nos habla en nuestra propia condición finita. Por ende, este es el significado de una *caritas* que proviene de la *kénosis*.

2.3.2. *Caritas*: fundamento anárquico

En el primer capítulo establecimos la relación de la *Ursprung* con la anarquía, allí dijimos que el concepto de *Ursprung* es el comienzo de una época, la apertura histórica para un nuevo sistema de significaciones, dicho por Schürmann como *constelación aletheiológica* que es iniciada por el *Anfang*. Dijimos también que la *Ursprung* se relaciona con el concepto griego de φύσις, lo que indica que *Ursprung* es el modo de como las cosas vienen a la presencia, pero también se sustraen. Ahora, ¿en qué medida la *caritas* está relacionada con la *Ursprung*? Esto vamos a intentar contestar aquí.

¹⁶⁵ “che non può essere confuso con la sua caricatura sentimentale perché non è mai irrazionale, ma inscindibilmente emozionale e intelligente, giacché è presieduto ogni volta dal desiderio dialogale del ‘noi’, desiderio di fare e prendere ed essere in con-tatto con gli altri”.

También hemos visto en el primer capítulo que el *Ereignis*, el darse del ser al *Schickung*, el envío del ser como envío. En sus textos, Vattimo hace una aproximación importante para nosotros: “Verdad como *caritas* y ser como *Ereignis*, como acontecimiento, son dos aspectos que remiten uno al otro íntimamente” (DCe, p. 142; SFP, p. 1939). Lo que Vattimo nos propone pensar es que hay una relación estrecha entre la *caritas* y el *Ereignis*, así como lo hay entre el concepto hermenéutico de verdad y el ser. Verdad, *caritas*, ser y *Ereignis* quieren, por lo tanto, decir lo mismo.

La *caritas* reemplaza el sitio de la verdad como *adaequatio*, lo que significa que no puede imponerse como una verdad más clara y distinta de lo que ha sido la *adaequatio*; tampoco puede ocupar el lugar del fundamento donde los entes encuentran sustentación. La *caritas* no sustenta nada por sí misma, sino que *se da* por medio del diálogo que compone la hermenéutica. En el artículo *Con Gianni Vattimo: Ontología Hermenéutica y Nihilismo I* (2018), Teresa Oñate sostiene que la *caritas* “rememora la *Cháris* griega del tiempo *Chairós* o *Kairós*: la alegría de recibir-dar o corresponder a los dones gratuitos; la gracia, oportunidad, maduración y amor-*phylía* o amistad que los saben dar-recibir oportunamente” (Oñate, 2018, p. 14). La *caritas* en relación al *kairós* griego puede ser puesta en diálogo con la obra de Paul Tillich, aunque no esté desarrollada por Oñate es esta dirección, la posible conexión indicaría en qué medida la *caritas* también es la oportunidad del cambio, ya que Tillich entiende el *kairós* como la ruptura entre un tiempo y otro, la emergencia de lo eterno en la temporalidad. Escribe Tillich: “*Kairós* en este sentido es el momento histórico cuando algo nuevo, eternamente importante, se manifiesta a sí mismo de forma temporal, en las potencialidades y desafíos de un período especial” (Tillich, 1998, p. 697)¹⁶⁶. Es decir, el concepto de *caritas* para Tillich estaría ligado al deber cristiano del amor (por lo tanto, a la ética), pero se hace ver en el *Kairós* como aquel elemento que no pertenece a ningún tiempo específico, pero que emerge para romper todo lo que está puesto como orden y ley. Las posibilidades que los conceptos de *caritas* y *Kairós* abren en Vattimo y Tillich pueden ser vistas de la misma forma: ambos autores quieren afirmar la transformación del mundo por medio de una comprensión (socialista) de cristianismo que mira más allá de la institución y que recupera el cristianismo como un agente de cambio, de transformación y de conflicto¹⁶⁷.

¹⁶⁶ “*Kairos* in this sense is the historical moment when something new, eternally important, manifests itself in temporal forms, in the potentialities and tasks of a special period”.

¹⁶⁷ Un excelente libro sobre Paul Tillich y su pensamiento político fue escrita por André Yuri Abijaudi y se titula *Religião e Nazismo: o socialismo religioso de Paul Tillich como oposição e denúncia ao totalitarismo* (Reciar, 2025).

Avanzando más con Vattimo, encontramos la obra de Erik Megank, filósofo holandés, que estudia muy bien las preocupaciones de Vattimo con el concepto de caridad, ella se titula *From veritas to caritas: a critical reading of Gianni Vattimo's nihilism* (2011). Megank dice allí que la “*caritas* es el horizonte en lo cual el *eventure* [aventura] de la verdad toma su lugar. No hay verdad extra-caritativa. Y como *caritas* no es un (mero) horizonte teórico, sino un horizonte hermenéutico que es nihilista y efectivamente ético resiste a las interpretaciones violentas” (Megank, 2011, p. 189)¹⁶⁸. *Eventure*, como explica Megank, es la definición nihilista del destino y se refiere al proceso de deconstrucción, a la apertura de las posibilidades. Megank juega con las palabras en inglés y cree que *eventure* puede ser una alternativa a la idea de *Adventure*, ya que “Adventure es cuando lo que sucede es importante y proporciona un ‘impulso’; *eventure* es cuando el suceder en sí mismo es lo importante” (Megank, 2011, p. 74)¹⁶⁹. No es difícil conectar el *eventure* al *evento* del ser, el *Ereignis*, ya que aquí lo que ocurre es lo importante y más aún, tal como *eventure*, *Ereignis* es la posibilidad. Así, para retomar la idea de Megank, *la caritas es el horizonte en lo cual la posibilidad de la verdad toma su lugar*.

Ursprung es leída por Schürmann como la apertura de una época en que los entes pueden ser reunidos y no tiene fundación más allá del *Dasein*, pero es también en la *Ursprung* que el *Dasein* orienta sus sentidos. Quizás sea importante recordar aquí que la *Ursprung* se refiere a una experiencia común del pensamiento; por ejemplo, la metafísica griega es una apertura donde las tesis filosóficas fueron escritas desde hace siglos en varias *Anfangen*. Del mismo modo, el pensamiento heideggeriano que logra pensar el ser en su evento está inserto en la *Ursprung* que originó el pensamiento griego, pero su filosofía puede ser dicha como un nuevo *Anfang* para el pensamiento. Por eso, delante del nihilismo contemporáneo, Heidegger dijo a *Der Spiegel* en 1966: “solo un Dios puede salvarnos”. ¿Qué Dios es este sino otro pensamiento que adviene con una nueva *Ursprung*?

Entonces, si todavía pensamos sobre la misma *Ursprung*, ¿qué puede hacer la *caritas*? Pues, nuestra propuesta es entender la *caritas* no como *Ursprung*, tampoco como el *Anfang* de la posmodernidad, sino como el significado mismo de la anarquía para el cristianismo. Incluso, el cristianismo hace parte de nuestra *Ursprung* que es compartida. Como ya hemos dicho, la

¹⁶⁸ “*Caritas* is the horizon wherein the *eventure* of truth takes place. There is no extra-charitable truth. And since *caritas* isn’t a (mere) theoretical horizon, but a hermeneutic one that is nihilist and ethically effective, it resists violent interpretations”.

¹⁶⁹ “Adventure is when what happens is important and provides the ‘kick’; *eventure* is when the happening itself is important”.

caritas no tiene una definición exacta en los textos de Vattimo, al revés, es un concepto más rizomático. La arquitectura anárquica de la *caritas* deviene del hecho de que ella no puede ser definida perentoriamente, sino solamente expresada mediante el diálogo, el *Gespräch* que compone los sujetos de una época. Cuando Megank describe la *caritas* en su texto, nos permite observar algo importante: el pensamiento débil es *pietas* que es *caritas*, esto es, la *caritas* es la forma cristiana del *pensiero debole*. Escribe Megank:

Pensamiento débil es el fundamento hermenéutico que entiende la realidad como algo que se desvanece. *Pietas* es el mismo fundamento *más* su componente ético. *Caritas* es el mismo fundamento hermenéutico *más* su componente ético, *más* su proveniencia cristiana. El “*más*” debe ser leído como una “mejora”, no como una adición o acumulación. (Megank, 2011, p. 185)¹⁷⁰.

Se podría añadir a la lectura de Megank que la *caritas* como fundamento hermenéutico-ético-cristiano contiene también un “*más*” que es anárquico: *la caritas es la anarquía-ético-cristiana*. Anteriormente, hemos mostramos que la anarquía se refiere al fundamento hermenéutico, mientras el fundamento esté comprendido como *Ab-grund*. Así es también lo que la *caritas* quiere mantener: la ausencia de fundamento, mientras sea fundamento hermenéutico. Pieper también sigue esa misma dirección de Megank cuando dice: “la *caritas* funciona como principio hermenéutico para el diálogo. Sin embargo, este principio vaciado ya no tiene la fuerza del *Grund* metafísico. La caridad mantiene cierta ambigüedad: es fundamento, pero fundamento hermenéutico e históricamente determinado” (Pieper, 2007, p. 228)¹⁷¹. Todavía, él hace una alerta, así como D’Angelo (cf. 2016, p. 67)¹⁷² lo hizo respecto a mantener la vigilancia del espacio vacío que la anarquía ha dejado, la ambigüedad de la *caritas* debe ser mantenida para que no caiga “en algún *Grund* metafísico y en el relativismo. La amistad, que surge de la caridad, nos guía y nos señala un camino fuera de la metafísica, llevándonos a elegir en favor de la amistad” (Pieper, 2007, p. 232)¹⁷³.

¹⁷⁰ “Weak thought is the hermeneutic ground that understands reality as fading. *Pietas* is the same ground *plus* its ethical component. *Caritas* is the hermeneutic ground *plus* its ethical component *plus* its Christian provenance. The ‘*plus*’ has to be read as an ‘enhancement’, not as an addition or accumulation”.

¹⁷¹ “a *caritas* funciona como princípio hermenêutico para o diálogo. Entretanto, este princípio esvaziado não possui mais a força do *Grund* metafísico. A caridade guarda certa ambigüidade: É fundamento, mas fundamento hermenêutico e historicamente determinado”

¹⁷² Se puede regresar al primer capítulo al punto 1.2.4. *La hermenéutica como filosofía anárquico-nihilista*.

¹⁷³ “Ambigüidade a ser mantida caso se queira evitar o enrijecimento em algum *Grund* metafísico e o relativismo. A amizade, decorrente desta caridade, nos guia e nos indica um caminho para fora da metafísica, levando-nos a escolher em favor da amizade”

Así, regresamos al sentido amistoso de la *caritas* que nos lleva a mirar al prójimo como alguien que nos comunica una verdad, una forma de vida, una voluntad, una fábula. Vattimo mismo hace la aproximación del pensamiento débil con la *caritas*, lo mira como heredero de la tradición cristiana, ya que lo propone como pensamiento del diálogo, tal como la *caritas* es, una aproximación con los demás que quiere aceptarlos integralmente, sin más... la *caritas* en cuanto comprensión ética es el ejercicio de una aceptación anárquica, sin más, sin por qué. Escribe Vattimo:

El pensamiento débil, en cuanto pensamiento hermenéutico, ciertamente también es un pensamiento del diálogo que se basa principalmente en la disolución de los absolutos, sintiéndose en ello heredero del ideal cristiano de la caridad. Si las iglesias cristianas han perseguido a menudo a los herejes e incrédulos en nombre de la verdad, obviamente absoluta (*amicus Plato, sed magis amica veritas*), el pensamiento débil cree que precisamente porque la verdad absoluta es “liquidada”, devaluada como todos los valores supremos, sí puede finalmente ejercitar la *caritas*, el amor cristiano hacia el prójimo. (DR, p. 135-136; SFP, p. 1648)¹⁷⁴.

Si nuestro punto aquí fue demostrar la *caritas* como fundamento hermenéutico, falta todavía señalar la relación que tiene la *caritas* con la hermenéutica, esto es, el significado del diálogo que la *caritas* lleva consigo y que se hace ver en la cita de Vattimo y en los comentadores supra citados.

2.3.3. Hermenéutica del conflicto

Empezamos este capítulo hablando del límite del cristianismo propuesto por Gianni Vattimo. El límite es justo la posición del cristianismo como una religión hegemónica que debería mantenerse así para validar las otras culturas y religiones. Propusimos entonces la necesidad del cristianismo de conflicto. Claramente, el elemento conflictivo del cristianismo débil no debe ser violento; hay que mantener la idea de conflicto en una relación de no violencia y es aquí donde la *caritas* puede ayudarnos. Tenemos en cuenta que cuando hablamos de conflicto estamos pensando en el conflicto de las interpretaciones, una lectura hermenéutica de las variadas interpretaciones sobre un hecho que coexiste y que a menudo disputan su validez

¹⁷⁴ “Il pensiero debole, anche in quanto pensiero ermeneutico, è certamente un pensiero del dialogo. Che esso fonda proprio sulla scomparsa degli assoluti, sentendosi in questo addirittura un erede dell’ideale cristiano della carità. Se le chiese cristiane hanno spesso perseguitato eretici e miscredenti in nome della verità, ovviamente assoluta (*amicus Plato, sed magis amica veritas*), il pensiero debole ritiene che proprio perché la verità assoluta è «liquidata», svalutata come tutti i valori supremi, si può finalmente esercitare la *caritas*, l’amore cristiano verso il prossimo”

y su verdad. La famosa frase nietzscheana que Vattimo repite con frecuencia “no hay hechos, solo interpretaciones” quiere decir que los hechos deben ser comprendidos como resultado de interpretaciones, así también deben funcionar dentro de los paradigmas que los constituyen. Por ende, esta afirmación no pretende ser una nueva descripción metafísica, ya que no quiere decir como son las cosas y como el ser es o está; sino que aboga porque “interpretación y cosas, y Ser, son parte del mismo acontecimiento histórico” (SFP, p. 1709; DR, p. 215; Vattimo, 2009, p. 10)¹⁷⁵. En el sentido anárquico que estamos trabajando aquí, las interpretaciones son acontecimientos que ocurren a partir de una determinada *Ursprung* que no es el origen de la interpretación, sino que el impulso histórico de una nueva apertura donde la verdad toma su lugar y orienta los entes desde un nuevo *Anfang*.

Esto quiere decir que la hermenéutica no tiene vocación para los criterios descriptivos de la verdad; la verdad ocurre mediante su orientación en una estructura de los entes, la *constelación aletheiológica* de Schürmann. Aquí todos los criterios son históricos y no metafísicos y eso significa que “la verdad es una cuestión de retórica, de aceptación compartida” (SFP, p. 1710; DR, p. 217; Vattimo, 2009, p. 11)¹⁷⁶, es decir, la verdad corresponde a una articulación hecha en el diálogo; es “acontecimiento dialógico” (SFP, p. 1714; DR, p. 222; Vattimo, 2009, p. 14)¹⁷⁷. El texto del que ya presentamos algunas citas titulado *Dal dialogo al conflitto* fue una clase magistral que Vattimo ha dado en la Università di Torino y que fue publicada por primera vez en el año de 2009 en la *Trópos – Rivista di ermeneutica e critica filosofica* (cf. Vattimo, 2009, p. 9-17). Luego, el ensayo fue publicado con otros textos en *Della Realtà* (cf. DR, p. 215-225; SFP, p. 1711-1716). Allí, Vattimo muestra su preocupación con la posición conflictiva del escenario global, pero no una preocupación que lo expone a cambiar la idea de conflicto y trabajar para el diálogo, al revés, Vattimo considera que el conflicto indica que una interpretación puede estar equivocada (cf. SFP, p. 1711; DR, p. 217; Vattimo, 2009, p. 11).

La posibilidad de una interpretación equivocada sobre un hecho no quiere decir que la teoría hermenéutica sea un equívoco, sino que en el diálogo donde ocurre la verdad como acontecimiento, “existe la pluralidad de los intérpretes y su concordancia o discordancia” (SFP, p. 1711; DR, p. 217; Vattimo, 2009, p. 11)¹⁷⁸. Sería interesante preguntarse sobre la idea de

¹⁷⁵ “interpretazione e cose, ed Essere, sono parti dello stesso accadere storico”.

¹⁷⁶ “la verità è affare di retorica, di accettazione condivisa”.

¹⁷⁷ “accadimento dialogico”.

¹⁷⁸ “c’è la pluralità degli interpreti e il loro accordo o disaccordo”.

equivocos en la interpretación y cómo podríamos superar las interpretaciones equivocadas, ¿Cuál es el criterio hermenéutico para que se vea la diferencia entre una u otra interpretación? Es cierto que este no es el punto de análisis de nuestro capítulo, pero para proponer un camino a la respuesta, se puede decir que la propia tradición (*Überlieferung*) a la cual pertenece el intérprete, el *Dasein*, debe ser el horizonte que orienta el diálogo sobre los “hechos”, es decir, si hay una correspondencia de lo dicho con la cosa, esa correspondencia es temporalizada en la tradición que el *Dasein* recibe y a la cual corresponde. Aún más, si se puede añadir la idea de *Anfang*, toda interpretación debería estar puesta sobre la *constelación aletheiológica* que el *Anfang* empieza.

Pero, regresemos al punto del conflicto hermenéutico. Vattimo dice: “No se puede intentar salir de la metafísica – objetiva, apologética, ‘realista’ – sin involucrarse en el conflicto del cual la verdad-evento puede desencadenarse” (SFP, p. 1716; DR, p. 224; Vattimo, 2009, p. 17)¹⁷⁹. ¿Por qué la verdad solo puede desencadenarse en el conflicto? El conflicto evidencia lo que la hegemonía no deja ver: la existencia de la interpretación. Cuando algo es dicho al unísono, nadie va a plantear la idea de que ese algo tendrá otra comprensión que no sea la que es hegemónica. Este será, incluso, el error del pensamiento único presente en las políticas contemporáneas y que Vattimo critica, ya que también lleva la discusión política a la “neutralidad” que no apetece a nadie a no ser a los poderosos (cf. SFP, p. 1711-1712; DR, p. 218-219; Vattimo, 2009, p. 12-13). Al pensamiento único (fuerte) no le hace falta el conflicto. Lo que está dicho, dicho está. La tradición católica conoce bien esa postulación hegemónica con la prédica agustiniana: “*Roma locuta, causa finita est*”¹⁸⁰. Ahora, si tenemos varias interpretaciones alrededor de algo, entonces lo que tenemos es la pluralidad hermenéutica que deja ver la naturaleza interpretativa de los hechos; nadie puede abogar por la verdadera comprensión.

A este tipo de problema ha dedicado Paul Ricoeur (1913-2005) su pensamiento. La obra *El conflicto de las interpretaciones* (2003) – que Vattimo advierte ser un título que “se puede usar para indicar la esencia misma del mundo de la modernidad tardía” (DCE, p. 64; SFP, p. 1889) – expone la idea de conflicto en la hermenéutica como aquello que posibilita las variadas interpretaciones. Ricoeur desarrolló el concepto tomando las reflexiones de Heidegger respecto el círculo hermenéutico, pero entendió que él no expuso bien como se daba el proceso de

¹⁷⁹ “Non si può cercare di uscire dalla metafisica – oggettiva, apologetica, «realistica» – senza venire coinvolti nel conflitto da cui soltanto può scaturire la verità-evento”.

¹⁸⁰ “Roma dijo, asunto terminado”.

interpretación; el círculo hermenéutico no explicaba todo¹⁸¹, por eso, buscó en los teóricos de la sospecha (Marx, Nietzsche y Freud) la forma como avanzar con el problema de la interpretación. De manera similar, los teóricos de la sospecha lograron romper con las hegemonías de sus campos para crear nuevas interpretaciones posibles, el conflicto hermenéutico constituye la propia idea de hermenéutica: para crear el nuevo paradigma, hay que destronar el viejo. Por eso, hay una ambigüedad en el conflicto: de un lado está la convivencia plural de interpretaciones y, de otro, la lucha contra la hegemonía. La filósofa portuguesa, Fernanda Henriques, describe el concepto de Ricoeur de la siguiente manera:

La idea de conflicto de interpretaciones quiere ser un modo de posibilitar y dinamizar el intercambio de las voces hermenéuticas, partiendo del reconocimiento de que el campo hermenéutico es, en sí mismo, fragmentado y de que no es posible una hermenéutica general. De este modo, el campo hermenéutico, como lugar donde cada interpretación se legitima, se limita y se confronta con otras interpretaciones, tiene en el conflicto de interpretaciones su principio dinámico y su motor de fecundidad, evidenciando, al mismo tiempo, a través de él, como la circularidad hermenéutica es un factor productivo en la comprensión del real. (Henriques, 2019, p. 120)¹⁸².

El campo hermenéutico está roto. El conflicto de las interpretaciones se pone justo ahí, solo hay conflictos en espacios fragmentados, donde las voces son plurívocas, es ahí también que el diálogo debería surgir como un elemento de consenso, no como elemento hegemónico. Es decir, el diálogo es un “instrumento” para el consenso en medio de los conflictos, pero ese

¹⁸¹ “¿Por qué esta retirada frente a la Analítica del *Dasein*? Por las dos razones que presento aquí: con la manera radical de interrogar de Heidegger, los problemas que pusieron en marcha nuestra investigación no sólo permanecen irresueltos, sino que además se pierden de vista. ¿Cómo dar, preguntábamos, un *organon* a la exégesis, es decir, a la inteligencia de los textos? ¿Cómo fundar las ciencias históricas frente a las ciencias de la naturaleza? ¿De qué modo arbitrar en el conflicto de las interpretaciones rivales? Estos problemas no son considerados por una hermenéutica fundamental; esto es así de manera intencional: esta hermenéutica no está destinada a resolverlos, sino a disolverlos; de hecho, Heidegger se negó a considerar cualquier problema particular referido a la comprensión de tal o cual ente: quiso reeducar nuestro ojo y reorientar nuestra mirada; quiso que subordináramos el conocimiento histórico a la comprensión ontológica, como una forma derivada de una forma originaria. Pero no nos ofrece ningún medio para demostrar en qué sentido la comprensión propiamente histórica se deriva de esta comprensión originaria. ¿No será mejor, de aquí en más, partir de las formas derivadas de la comprensión, y mostrar en ella los signos de su derivación? Esto implica que tomemos su punto de partida en el plano mismo en que la comprensión se ejerce, es decir, en el plano del lenguaje”. (Ricoeur, 2003, p. 15).

¹⁸² “a ideia de conflito de interpretações quer ser uma maneira de possibilitar e dinamizar a partilha das vozes hermenêuticas, nascendo do reconhecimento de que o campo hermenêutico é, em si mesmo, fragmentado e de que não é possível uma hermenêutica geral. Deste modo, o campo hermenêutico, como o lugar onde cada interpretação se legitima, se limita e se confronta com outras interpretações, tem no conflito de interpretações o seu princípio dinâmico e o seu motor de fecundidade, evidenciando, ao mesmo tempo, através dele, como a circularidade hermenêutica é um fator produtivo na compreensão do real”.

“instrumento” no puede volverse un discurso sobre la realidad en su forma acabada. Para que el diálogo ocurra, hay que mantener vacío el espacio del ser metafísico (o el Dios muerto, como quisiera Nietzsche), o sea, es porque no hay un fundamento fijo que el diálogo puede ocurrir y la interpretación puede ser una posibilidad. Solo hay diálogo porque hay conflicto. Vattimo no llegó a desarrollar sus ideas explícitamente en esta dirección, pero estaría de acuerdo con esa posición, ya que toda su ontología hermenéutica nihilista está basada en la falta de fundamentación, por eso mismo, se dirige “solo a las interpretaciones”. Una cita de *Nihilism and Emancipation* (2004) pone a Vattimo de acuerdo con lo que presentamos:

La exhibición explícita de la multiplicidad de los agentes interpretativos que constituyen nuestra imagen que el mundo produce, yo pienso, es efecto de una drástica reducción del sentido de la realidad: el mundo siempre es menos cualquier cosa que algo dado “desde fuera”; siempre más parece identificarse con un tipo de residuo, como una cristalización del “conflicto de las interpretaciones” – para usar una expresión de Paul Ricoeur. (NE, p. 17; SFP, p. 1979)¹⁸³.

Mundo es una cristalización del conflicto de las interpretaciones. Eso se puede entender asumiendo que el conflicto de interpretaciones hace parte de lo que configura el período nihilista de nuestra época tecnocientífica. No olvidemos que, para Vattimo, es el fin de la metafísica como dominio total de la técnica – la idea heideggeriana de *Gestell* – que ha producido el ambiente nihilista posmoderno; pero esa es la *chance* que tenemos para salir de la metafísica; “en el mundo que se configura explícitamente como conflicto de interpretaciones y nada más” (SFP, p. 1482; PI, p. 49)¹⁸⁴.

Ahora bien, Vattimo no ha desarrollado la idea de conflicto como eje de su filosofía, pero, aunque no sea un concepto muy estudiado, el filósofo toma la idea de conflicto del texto *El origen de la obra de arte* (1935/36) de Martin Heidegger. Es cierto que no debo desarrollar las premisas heideggerianas aquí, pero hay un punto que es de interés para lo que estamos diciendo. Heidegger expone en el texto cómo la obra de arte puede ser dicha como obra, aunque sea todavía una cosa. La obra de arte es donde la verdad ocurre: “la obra es un acontecer de la verdad mientras expone un mundo y produce la tierra” (SFP, p. 144)¹⁸⁵. Heidegger utiliza los conceptos de *mundo* (*Welt*) y *tierra* (*Erde*) para explicar el acontecer de la verdad en la obra. El mundo es lo que está abierto por el *Dasein* y da sentido y referencia a los entes; la tierra es

¹⁸³ “This naked display of the array of interpretive agents who are constructing our image of the world produces the effect of drastically reducing our sense of reality: the world is less and less something given “out there”; more and more it takes on the appearance of a sort of residue, a crystallization of the “conflict of interpretations”—to use an expression of Paul Ricoeur.”

¹⁸⁴ “nel mondo che si configura esplicitamente come conflitto di interpretazioni e niente di più”.

¹⁸⁵ “L’opera è un accadere della verità in quanto espone un mondo e produce la terra”.

donde los entes emergen y padecen. Hace referencia al concepto de φύσις, así, “tierra es aquello en donde el surgimiento vuelve a dar acogida a todo lo que surge como tal. En eso que surge, la tierra se presenta como aquello que acoge” (Heidegger, 1998, p. 30). También explica Vattimo en *La fine della modernità*: “La tierra es, pues, el *hic et nunc* de la obra a la cual toda nueva interpretación siempre retorna, y que suscita siempre nuevas lecturas, por tanto, nuevos ‘mundos’ posibles” (SFP, p. 1255; FdM, p. 53)¹⁸⁶. La tierra carga la temporalidad de las cosas, de los utensilios, tiene los rasgos del tiempo que hace que las cosas vengan y se vayan.

Mundo y tierra se fundan concomitantemente uno sobre el otro, uno no puede venir sin el otro. Donde hay mundo, hay tierra. Donde hay tierra, hay mundo. Vattimo categoriza la tierra como lo “otro” del mundo, así como el mundo es lo “otro” de la tierra. Aquí hay una relación que Heidegger llama de “conflicto” por el uso de la palabra alemán *Urstreit*, es el conflicto originario, donde mundo y tierra no se anulan, pero se edifican, se fundan. Dice Vattimo: “El conflicto entre *Welt* y *Erde* no es comprendido en el sentido que uno de los dos términos tenga que eliminar el otro, pero mucho más en el sentido que ningún de los dos recuerda e implica necesariamente el otro como opuesto propio y, o en otro sentido, como fundamento propio” (SFP, p. 144)¹⁸⁷. Todo el mundo se funda en esta dinamicidad de la tierra, toda comprensión e interpretación es un conflicto entre el mundo de sentidos del *Dasein* y la materialidad que se le presenta delante al intérprete. Por eso, concluye Vattimo:

la tierra sea [es] la dimensión que en la obra conecta el mundo, como sistema de significados desplegados y articuladores, a ese “otro” suyo que es la *physis*, aquella que con los ritmos suyos pone en movimiento las estructuras esencialmente inmóviles de los mundos histórico-sociales. En resumen, la obra de arte es puesta en obra de la verdad porque en ese abrirse de un mundo como contexto de memoraciones articuladas, como un lenguaje, es permanentemente reconducido a la tierra, al otro del mundo. (SFP, p. 1255-1256; FdM, p. 53-54)¹⁸⁸.

¹⁸⁶ “La terra è bensì l’*hic et nunc* dell’opera a cui ogni nuova interpretazione sempre ritorna, e che suscita sempre nuove letture, dunque nuovi possibili «mondi»”.

¹⁸⁷ “Il conflitto tra *Welt* e *Erde* non va inteso nel senso che l’uno dei due termini tenda a eliminare l’altro, ma piuttosto nel senso che ognuno dei due richiama e implica necessariamente l’altro come proprio opposto e, seppure in senso diverso, come proprio fondamento”.

¹⁸⁸ “la terra sia la dimensione che nell’opera collega il mondo, come sistema di significati dispiegati e articolati, a quel suo «altro» che è la *physis*, quella che con i suoi ritmi mette in moto le strutture tendenzialmente immobili dei mondi storico-sociali. Insomma, l’opera d’arte è messa in opera della verità perché in essa l’aprirsi di un mondo come contesto di rimandi articolati, come un linguaggio, è permanentemente ricondotto alla terra, all’altro dal mondo, che in Heidegger ha i caratteri della *physis* (cioè non nel saggio del 1936, ma negli scritti su Hölderlin), che è definita dal fatto di nascere e crescere e, dobbiamo intendere, morire”.

En la obra de arte, el mundo es siempre el mundo abierto del artista, pero puede ser del intérprete, o del mismo personaje que surge en la obra. Heidegger se sirve de la obra *Zapatos viejos* de Vicent Van Gogh para decir eso. Allí, los zapatos enseñan los rasgos del tiempo, su condición de tierra, mientras gana significación dentro del mundo abierto por la obra: lo de la vida campesina. El campesino experimenta en su mundo la temporalidad que compone la materialidad de los zapatos, la dimensión de tierra que cohabita su mundo. Lo que Heidegger quiere demostrar con eso es que en la obra de arte, mundo y tierra permanecen tal cual son y se dejan ver como son; se puede captar allí la tierra que a menudo no se puede captar en la cotidianidad. La obra de arte muestra un conflicto entre el mundo de significaciones y la tierra de la materialidad. El calzado es un utensilio material que pertenece a la tierra, pero que gana sentido por el uso dentro de un mundo. Es cierto considerar que ese movimiento que Heidegger construye va a estar presente en sus reflexiones de *Ser y tiempo*, así, la obra de arte es una manera de la verdad de ponerse en obra; habrá otras formas, como el lenguaje, por ejemplo.

Pero, lo importante para nosotros es mirar cómo Vattimo maneja esa reflexión en sus textos y como el tema del conflicto entre tierra y mundo se hace presente en la obra del filósofo, sea para su pensamiento estético, sea para la elaboración de la hermenéutica nihilista. ¿En qué medida el conflicto entre mundo y tierra está presente en la idea de conflicto hermenéutico? Vattimo argumenta que el conflicto siempre hace que aparezcan nuevos criterios, el conflicto *mundo y tierra* en la obra de arte produce criterios que van a ser aprehendidos por medio de la obra; la obra abre el inicio (la *Ursprung* que decíamos con Schürmann) de una nueva verdad, otro camino del ser. Así, “la obra de arte [...] no es el producto del conflicto, pero es el conflicto mismo en acto (*Bestreitung*), uno de los modos fundamentales en que el conflicto actúa. En este sentido es acontecer de la verdad en su naturaleza más profunda” (SFP, p. 145)¹⁸⁹. La verdad ocurre en la obra de arte en el conflicto, así, la verdad adviene de modo conflictivo. No hay verdad que no sea origen de conflictos.

En el caso de la obra de arte, cuando uno mira la pintura de un clásico o lee un libro de literatura, un nuevo horizonte se abre para él en lo cual sus conceptos entran en conflicto con el mundo de la obra también, ahí hay una nueva visión de la tierra que fundar. Esta es la idea para que se comprenda la apertura de un mundo por medio de los conflictos: otros criterios se presentan y nos hace direccionar nuestra interpretación de la tierra. Criterios no son

¹⁸⁹ “L’opera d’arte, invece, non è il prodotto del conflitto, ma è il conflitto stesso in atto (*Bestreitung*), uno dei modi fondamentali in cui il conflitto si attua. In questo senso è accadere della verità nella sua natura più profonda”.

descripciones objetivas, más bien son parte del evento del ser, son temporales. Por ejemplo, cuando cambia un paradigma científico, se da la clausura de un mundo y la ruptura (anárquica) que abrirá lo que viene, entonces se da el inicio (*Anfang*) de un nuevo paradigma que se quiere decir sobre la tierra. La tierra es la morada del mundo y el mundo es donde la tierra viene a la luz (*Lichtung*). En la obra de arte mundo y tierra están en conflicto, como ya hemos dicho, pero los criterios están en conflicto todo el tiempo. La interpretación viene por medio del conflicto. Veamos lo que dice Vattimo en *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (2020):

También cuando diversos criterios entran en conflicto, o cuando se proponen nuevos criterios, la solución de los conflictos y la propuesta de las innovaciones no vienen más de la filosofía en el sentido suyo riguroso de ontología; es siempre la obtención, puesta a prueba históricamente, es decir, en la apertura específica del ser, de un nuevo criterio que es un nuevo articularse de esta apertura misma. Solo en la obra de arte, y, es decir, más tarde, en el lenguaje en cuanto no es simplemente iniciativa del ser humano, sino respuesta a una apelación, ocurre una nueva apertura del ser y no apenas un desarrollo y una mejor articulación de una apertura ya dada. (SFP, p. 248)¹⁹⁰.

Así, los paradigmas no nacen de una fuerza natural para que vengan a la realidad, los paradigmas son creados y obtenidos dentro de los conflictos de interpretaciones con que la humanidad ha luchado hace siglos. Las épocas son épocas conflictivas. Cuando hablábamos en el primer capítulo de la sucesión de las épocas y sus rupturas, eso ya estaba allí. Incluso, concluimos el primer capítulo diciendo que la hermenéutica es aquella que abre una nueva época, porque puede provocar la ruptura con los paradigmas vigentes. Pues, a eso se refiere la hermenéutica que genera conflictos que actúan desplegando una nueva época histórica, provocando una *Ursprung*, un nuevo origen para el pensamiento. El conflicto es el origen del pensar.

En el ensayo *Ser y evento* de *Della realtà*, Vattimo dice que además de que los nuevos mundos sean abiertos por medio del conflicto, también la sucesión de generaciones puede provocar los cambios de paradigmas y abrir nuevos horizontes; lo que primeramente parecería una sucesión natural de la historia de la humanidad, el pasaje epocal, sería un mejoramiento de lo que pasó en lo que está porvenir; si se quiere, todavía podríamos llamar a eso la “crisis de la

¹⁹⁰ “Anche quando diversi criteri entrino in conflitto, o quando si propongano dei criteri nuovi, la soluzione dei conflitti e la proposta delle innovazioni non viene mai dalla filosofia nel suo senso riguroso di ontologia; è sempre il reperimento, messo alla prova storicamente, cioè all’interno dell’apertura specifica dell’essere, di un nuovo criterio che è un nuovo articolarsi di questa apertura stessa. Solo nell’opera d’arte, e cioè, più tardi, nel linguaggio in quanto non è semplice iniziativa dell’uomo, ma risposta a un appello, accade un nuovo aprirsi di aperture dell’essere e non solo uno sviluppo e un ulteriore articolarsi dell’apertura già data”.

transmisión” que la sociología ha identificado en las sociedades de modo general (cf. Hervieu-Léger, 2008, p. 57-61). Pero, Vattimo observa que ese “sucederse es, ante todo, también conflicto” (SFP, p. 1643; DR, p. 129)¹⁹¹, ya que entre las generaciones hay interpretaciones que se excluyen y que luchan para alcanzar su puesto. Aquí se podría recordar los innumerables debates teológicos de la Era Medieval, ¿no había ahí, en una generación de teólogos, la tentativa de imponer sus interpretaciones siempre más “verdaderas” en las famosas *disputatio*? Sea como sea, toda época está señalada con conflictos que le son internos y que también “se trata, a menudo, de grandes luchas históricas, de sistemas sociales que quieren sustituir otros en nombre de aquello a que, con la terminología del ensayo sobre la obra de arte, llamaremos ‘tierra’”. (SFP, p. 1643; DR, p. 129-130)¹⁹². La tierra aparece aquí con una connotación aún más específica que quiere decir la cristalización de una interpretación, como si fuera la propuesta por un orden establecido. El mundo que se funda sobre la tierra funda en ella un orden, es sobre y en nombre de la tierra que la obra de arte ocurre, que las luchas ocurren, que los sistemas sociales ocurren, pero también que el evento ocurre y la revolución adviene. Recuperando la temática en *Essere e dintorni* (2018), Vattimo aún afirma: “También en el caso de la obra de arte [...] se debe hablar de una lucha – entre el mundo y la tierra, dice Heidegger. Ni uno ni otro evento, obra de arte o revolución, ocurren sin una destrucción del orden establecido, vale decir sin conflicto” (ED, p. 118)¹⁹³. Eso es lo que quiere la hermenéutica, sobre todo en su forma de pensamiento débil: destruir el orden establecido y empezar una nueva época, desde la destrucción anárquica hacia la *Ursprung*.

Con la reflexión que hicimos hasta aquí, podemos dejar bien establecido que el conflicto forma parte constitutiva de la hermenéutica. No hay interpretación sin conflicto, pues en el primer momento es la pluralidad de interpretaciones que nos lleva a mirar la condición conflictiva de la hermenéutica. Con eso puesto, comprendemos que es ese conflicto que produce la época. No hay época que no esté marcada sobre el conflicto de interpretaciones. ¿Y cuál es el rol de aquellos que viven sobre el conflicto? Actuar para que el conflicto sea constante, dice Vattimo. Vigilar el conflicto mantiene vacío el lugar donde el ser fue puesto por la metafísica;

¹⁹¹ “Questo succedersi è anche anzitutto conflitto”.

¹⁹² “Si tratta perlopiù di grandi lotte storiche, di sistemi sociali che vogliono sostituirsi ad altri, in nome di quello che, con la terminologia del saggio sull’opera d’arte, chiameremmo la «terra»: bisogni di sopravvivenza, legami comunitari pre o irrazionali, volontà di liberarsi da servitù intollerabili, a cominciare dalla povertà”.

¹⁹³ “Anche nel caso dell’opera d’arte [...] si deve parlare di una lotta – tra il mondo e la terra, dice Heidegger. Né l’uno né l’altro evento, opera d’arte o rivoluzione, accadono senza una distruzione dell’ordine stabilito, vale a dire senza conflitto”.

la hermenéutica es la filosofía que tiene consciencia del conflicto y los hermeneutas, los intérpretes, son todos aquellos que luchan por el cambio de época. El mismo Vattimo advierte esto: “Como intérpretes participantes no podemos vivir el evento sino en términos de conflicto. La verdad nos hace libres y nos redime [...] solo en cuanto participamos activamente del evento podemos empeñarnos en el conflicto” (SFP, p. 1643; DR, p. 129)¹⁹⁴. Es decir que la verdad que ocurre como la donación del ser en su evento es un despliegue desde el conflicto y la hermenéutica responde a eso heredando los rasgos conflictivos del ser.

Como ha indicado Antoni Gñoli en el texto *La debole forza di essere stati* que abre la obra *Scritti filosofici e politici* (2020) de Vattimo: “En la multiplicación de los lenguajes, la hermenéutica no debe buscar un principio unificador, sino ejercitarse en el conflicto de las posiciones”¹⁹⁵ (Gñoli, 2020, p. 17). Ejercitarse en el conflicto es trabajar constantemente con las rememoraciones (*Andenken*) del ser, buscar sus rasgos, dejarlo que nos hable, y jamás olvidarlo de una vez. Eso es también lo que hereda constante el pensamiento débil, ya que “la idea de que la hermenéutica es una teoría de la conciliación dialógica de los conflictos históricos también fue corroborada por su versión como ‘pensamiento débil’” (SFP, p. 1646; DR, p. 133)¹⁹⁶. El pensamiento débil no ha venido “a traer paz, sino espada” (Mateo 10, 34). La paz sería aquí la hegemonía del pensamiento, la instauración de un pensamiento fuerte, la elección de un mundo sobre la tierra y su mantención. Como una filosofía de vocación cristiana, el pensamiento débil provoca la división, es decir, afirma que es en la pluralidad de las interpretaciones donde la verdad puede salvarnos. La espada es la señal de lo que el conflicto quiere hacer, dividir para reunir (recordemos el sentido que *λέγειν* tiene para los griegos y que presentamos en el primer capítulo como la reunión de los entes abierta por el *Anfang*). Saliendo de un mundo se puede adentrar en otro, pero jamás se puede olvidar lo que pasó, heredamos los envíos del ser en nuestro mundo, los torcemos o los aceptamos. Ya no heredamos más fundamentos objetivos, sino rasgos anárquicos que nos comunican y a los cuales correspondemos. Para terminar eso, escribe Vattimo:

Desvelar el mundo como conflicto de interpretaciones quiere decir, también, reconocerse herederos de una tradición de debilitamiento de las estructuras fuertes del ser en todos los campos de la experiencia. Herederos, y por eso parientes, hijos, hermanos, amigos de los cuales nos provienen las apelaciones

¹⁹⁴ “Come interpreti partecipi non possiamo che vivere l’evento in termini di conflitto. La verità ci fa liberi e ci redime [...] solo in quanto partecipiamo attivamente al suo evento impegnandoci nel conflitto”.

¹⁹⁵ “Nella moltiplicazione dei linguaggi, l’ermeneutica non deve cercare un principio unificatore, ma esercitarsi nel conflitto delle posizioni”.

¹⁹⁶ “L’idea che l’ermeneutica sia una teoria della conciliazione dialogica dei conflitti storici è stata anche aiutata dalla sua versione come «pensiero debole»”.

que queremos corresponder. El pensamiento que no se concibe más como reconocimiento y aceptación de un fundamento objetivo perentorio desarrollará un nuevo sentido de la responsabilidad, como disponibilidad y capacidad, literalmente, de responder a los otros de quienes, mientras no estén fundados sobre la estructura eterna del ser, se sabe “proveniente”. Quizás, *Amica veritas, sed magis amicus Plato*. ¿Será por acaso que algunos filósofos (no los sospechosos de espiritualismo) actualmente hablan de un principio de caridad? (SFP, 1492; PI, p. 62)¹⁹⁷.

Heredamos la debilidad, el nihilismo. ¿Qué hacemos con eso? Hay que ser como el artista nietzscheano que crea su mundo. Quizás aquí también Nietzsche podría dialogar con Heidegger: la creación del mundo está en la creatividad del artista. El artista es, para nosotros, el hermeneuta que nada funda, pero se sabe proveniente, de donde crea y para quien va a crear. Los hechos, que Vattimo frecuentemente dice no existir repitiendo la afirmación nietzscheana, que son de la tierra, deben ser leídos en una apertura, en un mundo, deben ser interpretados. Por eso, solo existen interpretaciones. El *Dasein* puede solamente interpretar y cuando hace la interpretación, entonces el mundo y la tierra se fundan. Los hechos aparecen ahí. Un mundo está desvelado en la tierra. Hubo creación. Hubo obra de arte. La verdad ha venido al encuentro del *Dasein*. Trajimos antes una cita de Vattimo que predicaba *Amicus Plato, sed magis amica veritas*¹⁹⁸. La frase atribuida a Aristóteles habla de la verdad como correspondencia. Ahora en la frase antes citada tenemos la inversión que Vattimo hace: *Amica veritas, sed magis amicus Plato*¹⁹⁹. Hacer la inversión es importante, pues Vattimo llama la atención para lo que heredamos; son los sujetos que conviven con nosotros en la época que remiten para nosotros el ser al cual correspondemos. Vattimo entiende que ahí está también la idea de caridad, asumir el otro como aquél que me comunica el ser: la verdad es la caridad.

¹⁹⁷ “Svelare il mondo come conflitto di interpretazioni vuol dire però, anche, riconoscersi eredi di una tradizione di indebolimento delle strutture forti dell’essere in ogni campo dell’esperienza. Eredi, e perciò parenti, figli, fratelli, amici di coloro dai quali ci provengono gli appelli a cui vogliamo corrispondere. Il pensiero che non si concepisce più come riconoscimento e accettazione di un fondamento oggettivo perentorio svilupperà un nuovo senso della responsabilità, come disponibilità e capacità, alla lettera, di rispondere agli altri da cui, in quanto non fondato sull’eterna struttura dell’essere, si sa ‘proveniente’. *Amica veritas, sed magis amicus Plato*, forse. Sarà un caso che alcuni filosofi (non sospetti di spiritualismo) oggi parlano di un principio di carità?”.

¹⁹⁸ “Amigo de Platón, pero más amigo de la verdad”.

¹⁹⁹ “Amigo de la verdad, pero más amigo de Platón”.

2.3.4. Anarco-caritas (o por qué la *caritas* es conflicto)

Como ya hemos explicado, la *caritas* es un concepto rizomático que adquiere funciones específicas en la obra de Vattimo a medida en que el autor la utiliza. Pero, siempre hay un hilo conductor presente en la *caritas* que adviene con la idea cristiana de *kénosis*. Como vimos, la *kénosis* es la potencia anárquica del cristianismo, lo que quiere decir es que la *kénosis* opera el debilitamiento de las estructuras fuertes. La *kénosis* es la huella anárquica presente en el mensaje cristiano. Como heredera del mensaje *kenótico* (y anárquico), la *caritas* se resuelve como la actitud de debilitación de los rasgos metafísicos del Occidente. También hemos dicho que la *caritas* abre un mundo, esa es su tarea principal.

Pero, el mundo abierto siempre es resultado del conflicto de interpretaciones; no hay mundo sin conflicto. Así, proponemos pensar la *caritas* como un punto de conflicto, siendo la heredera del conflicto *kenótico*, la *caritas* es también señal del cristianismo conflictivo, con eso, ella se resiste a la reducción y a la metafísica. El elemento *kenótico* y anárquico del cristianismo como reducción de toda fuerza perentoria confirma “el mensaje fundamental del Evangelio: lo que es perdurablemente importante es la caridad, *caritas*, más que cualquier pretensión de verdades absolutas” (Guarino, 2009, p. 19)²⁰⁰. Es aquí donde proponemos un neologismo desde la obra vattimiana: la *anarco-caritas*. Ya no hace falta explicar el significado de los dos términos, así como anarquía es la ausencia del fundamento último, así también lo es la *caritas*. Son ellas las que resisten y mantienen vacío el lugar del fundamento, siendo, por lo tanto, la condición de posibilidad de todos los fundamentos. La *caritas* también es la posibilidad de los fundamentos en plural.

La pluralidad que la *caritas* permite existir tiene dos proveniencias: de un lado es el resultado de la conversación que forma nuestra condición humana en el mundo, ya que “en definitiva es quizá precisamente la *caritas* la que impone no olvidar las múltiples historias que se nos han transmitido y de las que somos herederos, al menos en cuanto que constituyen nuestra proveniencia” (CCe, p. 100; SFP, p. 1837). De otro lado, la pluralidad adviene de la *caritas* como el límite de la secularización y de la interpretación. Aquí, el límite es el criterio. Cuando Vattimo dice que la metafísica es violenta y predica la caridad frente a la violencia metafísica, está hablando de asumir la caridad como criterio de emancipación de la violencia.

²⁰⁰ “contemporary thought thereby confirms the fundamental message of the Gospel: what is enduringly important is charity, *caritas*, rather than any hard claims to final truth” (Guarino, 2009, p. 19).

Es decir, la violencia no puede jamás tener valoración positiva si queremos construir un mundo más democrático. Hay que reducir la violencia, debilitarla. El criterio para eso está en la *caritas*. Hasta cierto punto, la *caritas* puede ser la reguladora del conflicto, al paso que no deja ninguna interpretación del mundo alcanzar el ideal de la objetividad de la *veritas*, ella mantiene en conflicto las interpretaciones que coexisten. Así, la *caritas* también se vuelve conflictiva, pero no violenta. La *caritas* como elemento conflictivo del cristianismo permite la pluralidad; en el tercer capítulo vamos a ver como esto se conecta con la idea de política en Vattimo y como esto puede ser desarrollado junto a la filosofía de Chantal Mouffe. Por ahora, en el texto *Pensare l'incarnazione* – ensayo introductorio del libro *Dio: la possibilità buona* (2009) publicado por Vattimo y Carmelo Dotolo – Giovanni Giorgio comenta sobre la *caritas* y subraya:

La *caritas* como norma escatológica y el ser como *conversación* creo que pueden desvelar la posibilidad de volvernos hacia el *rostro plural* del Dios cristiano, que vive propiamente en el juego inexhausto de la *caridad*. La remisión continua de gracia de una persona a otra y a las otras impide propiamente que una prevalezca sobre la otra, manteniéndolas en la unidad de una comunión que se renueva siempre, y que –riesgo hay– podría no excluir una *cierta cantidad de conflicto*. (Giorgio, 2009, p. XVII-XVIII, última cursiva nuestra)²⁰¹.

Giorgio pone la luz de su meditación en el punto que aquí hemos traído: la pluralidad de la *caritas*. Es cierto que hace eso con una tonalidad teológica que no nos interesa seguir, pero el *rostro plural de Dios* del que habla Giorgio es también el *rostro plural de las sociedades contemporáneas*; la pluralidad es el punto de concentración de muchas filosofías del siglo XX y en Vattimo eso no es diferente. Es verdad que el filósofo no desarrolla un concepto específico de pluralidad, pero remite toda su producción filosófica a la necesidad de emanciparse del fundamento único de la metafísica y, incluso, cuando lo hace, los conceptos orientadores para su reflexión son *identidad y diferencia*. Palabras claves para toda filosofía del siglo XX. Si bien la filosofía de Vattimo empieza en ese sendero filosófico, termina en el sendero de la *caritas*. Por ende, quizás el avance sea solamente terminológico junto a la tentativa de cristianización de su filosofía.

Ahora, también hemos dicho que la *caritas* es resultado de la conversación, lo que quiere decir es que la caridad tiene un llamamiento histórico que corresponde a nuestra condición fáctica. No hay *caritas* que no sea experimentada en la historicidad, pertenecer a la historia es

²⁰¹ “La *caritas* come norma escatologica e l'essere come *conversazione* mi sembra ci possano dischiudere la possibilità di volgersi al *volto plurale* del Dio cristiano, vivente proprio del gioco inesausto della *carità*. Il rimando continuo di grazia dell'una persona all'altra e alle altre impedisce proprio il prevalere dell'una sull'altra, mantenendole nell'unità di una comunione sempre rinnovantesi, la quale, azzardo, potrebbe forse anche non escludere una *certa misura di conflitto*”.

ya participar de una conversación en la cual la *caritas* es el límite, el criterio y la condición de posibilidad. Vattimo no olvida que la *caritas* aún tiene un cariz nihilista que debe ser mostrado justamente por su condición histórica. Cuando él dice que la *caritas* es una apelación práctica más que una posición metafísica (cf. FR, p. 51; FdR, p. 71), quiere poner en evidencia esa huella historicista de la caridad; eso queda muy claro a continuación del texto que afirma que “no hay experiencia de la verdad sin una experiencia de participación en una comunidad” (FR, p. 51; FdR, p. 71-72)²⁰² y sigue su argumentación para sostener que “el nihilismo posmoderno (el fin de las metanarrativas) es la verdad del cristianismo. Esto significa que la verdad del cristianismo parece ser la disolución del propio concepto (metafísico) de verdad” (FR, p. 51; FdR, p. 72)²⁰³. Así como ἀρχή, *Grund*, razón, Dios, el concepto de verdad también quiere decir el fundamento último. Eso ya está bien dicho hasta aquí. Cuando Vattimo afirma la verdad como fruto de la comunidad y que ella es la propia disolución del concepto metafísico de verdad, entonces tenemos el elemento nihilista que aparece como lo que disuelve las metanarrativas operando desde el principio de la verdad. Cuando Vattimo pone esa idea al lado del cristianismo, puede percibir que la verdad como disolución de la verdad metafísica debe ser llamada *caritas* que adviene con la *kénosis*.

Escribe Vattimo en *Después de la cristiandad*:

La predicación cristiana de la caridad no es solamente, o no es para nada, una consecuencia ética, y hasta edificante, de la revelación de la verdad “objetiva” acerca de nuestra naturaleza de hijos de Dios. Es más bien una llamada que proviene del hecho histórico de la encarnación (histórica, ante todo, no tanto en el sentido de que se trata de un hecho “real”, sino en cuanto que es consecutivo, en su *Wirkungsgeschichte*) y nos habla de un destino nihilista del ser, de una teleología del debilitamiento de toda rigidez “óntica” a favor de un ser onto-lógico – es decir, del *Verbum*, *Logos*, palabra intercambiada en el *Gespräch* que, en cuanto existentes históricos, somos. (DCe, p. 141-142; SFP, p. 1939).

Y, todavía, en *Nihilism and Emancipation*:

El nihilismo se vuelve hermenéutica: pensamiento que sabe que solo puede aspirar a lo universal por medio del diálogo, el acuerdo, si se quiere, de la *caritas* (véase *Creer que se cree* y *Después de la cristiandad*). “*Veritatem facientes in charitate*”, el lema paulino que, por otra parte, resuena, y quizás no tan lejanamente, lo *aletheuein* de la *Ética nicomáquea* aristotélica, significa, traducido en los términos de la filosofía actual, que la verdad nace en el acuerdo y del acuerdo y, no, viceversa, que nos ponemos de acuerdo

²⁰² “no experience of truth can exist without some kind of participation in a community”

²⁰³ “postmodern nihilism (the end of metanarratives) is the truth of Christianity. Which is to say that Christianity’s truth appears to be the dissolution of the (metaphysical) truth concept itself.”

cuando todos hemos descubierto la misma verdad objetiva. (NE, p. XXVI; SFP, p. 1961)²⁰⁴.

Las citas son el resumen de la *caritas*. Aunque sea una posición ética (Vattimo mismo la pone así en otros momentos y los comentaristas también así la entienden), la *caritas* no se sustrae a eso, ella tiene una dimensión ontológica. Hablábamos anteriormente de la *kénosis* como recuerdo del mensaje que es el cristianismo, aquí regresa esa idea. La encarnación de Jesús nos pone en contacto directo con el mensaje que somos nosotros, eso porque ella no anuncia un Dios lejano, sino un Dios que habita la historia humana. Es aquí donde Vattimo conecta el ser heideggeriano y la *kénosis*. El ser se comunica como un mensaje en la historia que somos, el mensaje del ser es su envío (*Geschick*) que ocurre en el diálogo, en el lenguaje, en el *Gespräch*. Como una llamada que proviene de la encarnación y se nos comunica en el *Gespräch* que somos, la *caritas* no es fundamento, al revés, adviene de la desfundamentación. Ya hemos hecho la aproximación de la *caritas* con la anarquía señalando la *caritas* como fundamento hermenéutico y es eso lo que ahora retorna. El fundamento hermenéutico no es un producto de la objetividad, sino del diálogo entre los miembros de una comunidad que validan la verdad como verdad. Sin una comunidad de hablantes no hay diálogo, por lo tanto, no hay verdad, no hay nada. El diálogo funda el fundamento, funda la caridad. Así también piensa Megank cuando afirma:

Caritas pertenece al fundamento hermenéutico mismo, en el sentido de que no puede experimentarse fuera de sí misma. Apartarse de la *caritas* y, desde ahí, intentar comprenderla como tal es imposible y absurdo, dice Vattimo. Ella no puede ser comprendida como un concepto teórico donde el significado esté fijado “ahí fuera”, al margen de la facticidad, la historia, la finitud. (Megank, 2011, p. 189)²⁰⁵.

La *caritas* como fundamento hermenéutico y, por lo tanto, como anarquía ya está demostrada. Ella no pide construcciones objetivas y tampoco quiere imponerse sobre los demás; ella no es violenta, aunque sea conflictiva. A menudo hablamos aquí de cristianismo de conflicto y de la necesidad de mantener el cristianismo en este espacio hermenéutico abierto

²⁰⁴ “With this, however, nihilism becomes hermeneutic: thought that knows it can only regard the universal by passing through dialogue, through consent, if you like through *caritas* (see *Belief* and *After Christianity*). “*Veritatem facientes in caritate*, a Pauline expression that echoes, and perhaps not so very distantly, the *aletheuein* of the Aristotelian *Nicomachean Ethics*, means, in terms of today’s philosophy, that the truth is born in consent and from consent, and not, vice versa, that agreement is reached when we have all discovered the same objective truth”.

²⁰⁵ “*Caritas* does belong to the hermeneutic ground itself, in this sense that it cannot be experienced outside of itself. To stand aside of *caritas* and from there try to understand it as such, is impossible and absurd, says Vattimo. It cannot be treated as a theoretical concept whose meaning is fixated ‘out there’, unaffected by facticity, history, finitude”.

donde se vuelve conflictivo delante de las otras culturas y religiones. Eso no es para que el cristianismo provoque lucha y gane espacio, sino que el conflicto de interpretaciones, por ende, posibilite la fusión de horizontes. Por el conflicto, el cristianismo no gana espacio, al revés, agranda su propia comprensión. La propuesta que Vattimo hace de volver el cristianismo a la posición hegemónica para ser el *background* por el cual miramos la realidad y que legitima las otras culturas en el Occidente (Europa) debe ser contrapuesta con el desarrollo del cristianismo del conflicto que intentamos proponer aquí desde la anarquía. Es decir, otra vez debemos poner Vattimo contra Vattimo. El conflicto no deja que el cristianismo se ponga como elemento hegemónico de la cultura, ya que a menudo se recuerda que el cristianismo es un mensaje y así debe continuar siéndolo. Vattimo mismo tiene aproximaciones a este tipo de aspiración, pero no llega a desarrollarlas. Sobre todo, cuando habla de la Iglesia y de los cambios internos, su posición está siempre más al lado de un cristianismo conflictivo, un cristianismo no religioso. Leamos lo que dice Vattimo en *Creer que se cree*:

Lo que no me parece aceptable es que se identifique, sin más, la tradición de la Iglesia con la enseñanza del Papa y de los obispos [...]. Quiero decir que el límite representado por el principio de la caridad, que debe guiar la interpretación secularizante del texto sagrado, prescribe, ciertamente, una escucha caritativa a la tradición, pero esta escucha se dirige a la comunidad viva de los creyentes, y no se restringe a la enseñanza *ex cathedra* de la jerarquía eclesiástica. Es más que evidente que una escucha así no proporciona principios dogmáticos netos, como las definiciones del Papa y de los concilios que, obviamente, también pienso que se deben tener en cuenta. Pero la relación con la tradición viva de la comunidad de los creyentes es bastante más personal y arriesgada, forma parte de ese deber global, con el que se identifica la tarea del creyente, de reinterpretar personalmente el mensaje evangélico. (CCe, p. 109; SFP, p. 1840).

La escucha de la tradición y su interpretación personal por el cristiano es lo que libera a la Iglesia del dogmatismo²⁰⁶ metafísico y moral, es decir, hace falta que la comunidad de fieles (intérpretes) sea reconocida como la *cathedra* de la Iglesia. No es la institución religiosa, el *fidei depositum*, sino la comunidad que vive en la escucha de la tradición y la interpreta. La institución proviene desde la comunidad, es producto de los creyentes y no el revés. Esta posición está demasiado a favor del cristianismo no religioso que nada tiene que ver con la hegemonía, sino está mucho más al lado de los conflictos que los creyentes tienen en su propia

²⁰⁶ Cuando se utiliza el concepto de “dogmatismo” se quiere referir a la forma de aplicación de los dogmas por medio de una razón perentoria. Es cierto que toda religión es compuesta de dogma y toda religión tiene su doctrina, pero, la crítica al dogmatismo es la crítica al modo violento que los dogmas pueden ser vistos como “verdades de la fe” y, por eso, deberían ser impuestos sobre las personas y las culturas. Los dogmas tienen su valor en el interior de las religiones y no pueden ser expresión de un ente metafísico que esté más allá de nuestra realidad como la idea de un Dios moral expresaría.

historicidad/cotidianidad. El cristiano a menudo vive en este conflicto, quizás esa sea otra interpretación para la tribulación que Pablo nos enseña.

Conclusión

El camino del cristianismo anárquico nos ha llevado a la correspondencia del cristianismo con el conflicto. Cuando abrimos el capítulo hablando de la hegemonía del cristianismo en Europa como el modelo de la sociedad y expusimos como Vattimo corrobora esto para mantener el cristianismo en este punto, también hemos puesto delante de nosotros el desafío por llevar a cabo el pensamiento de Vattimo hacia sus límites. Desde ahí, lo que tenemos es que fue necesario poner a Vattimo contra Vattimo para mirar una salida de la trampa que Vattimo nos pone con su idea de cristianismo no religioso. Aquí defendemos que el cristianismo no religioso debe ser aún más cristiano, es decir, debe asumir las consecuencias anárquicas que el mensaje del Evangelio anuncia con la *kénosis* y la *caritas*.

Kénosis y *caritas* hablan de la necesidad de comprender el cristianismo siempre como un mensaje y nada más que eso. El mensaje del cristianismo debe ser interpretado por los fieles que lo escuchan y que pertenecen a ello. Pertenecer al mensaje cristiano es también responderlo desde la historicidad en la cual vivimos. Lo que significa que *kénosis* y *caritas* hablan también de nuestra historicidad. El cristianismo no religioso es, de hecho, no institucional, no dogmático, no metafísico porque pertenece a nuestra historicidad, a la temporalidad del cristiano que está a menudo marcada por la tribulación: el conflicto. Vattimo deja abierto el camino para que veamos donde llevar su pensamiento más allá de sus conclusiones, pero él mismo puso un límite en su comprensión de cristianismo no religioso que se refiere al problema del universalismo laico que presentamos antes. En definitiva, el cristianismo no religioso no habla de universalismo, el cristianismo no puede ser universal porque es laico, sino que es laico porque se entiende cada vez más solo como un mensaje, esta es la *chance* del cristianismo en la postmodernidad.

Esto es lo que la anarquía del cristianismo pone: la necesidad siempre presente de mantener vacío el sitio del ser, esto es, la necesidad de no poner jamás el cristianismo como una voz autoritaria y unísona sobre la vida de las personas. Ahora bien, otro desafío se abre en la conjunción de cristianismo y hermenéutica: la transformación del mundo. La anarquía pide una transformación constante de la realidad, el cristianismo debe alterar la realidad con su

mensaje débil. ¿Qué significa eso? El cristianismo debe convertirse en un cristianismo militante que genera conflictos. Como veremos, la hermenéutica de Vattimo tiene una vena política y toda su filosofía mira la transformación del mundo, por eso, la hermenéutica presente en el cristianismo no religioso es también una hermenéutica política. Aquí, el cristiano es un militante político anárquico, es decir, que cambia el mundo. El cristianismo ayuda a empezar (*Ursprung*) otra época del ser.

TERCEIRO CAPÍTULO

A ANARQUIA DO POLÍTICO

“[...] é preciso assumir a herança do marxismo [...]. Essa herança, é preciso reafirmá-la, transformando-a tão radicalmente quanto será necessário”

Derrida

Introdução

Recordamos o leitor que estamos operando um caminho no itinerário filosófico-cristão-político de Gianni Vattimo e nosso fio condutor é a anarquia. Tendo estudado a concepção de anarquia como fundamento hermenêutico no primeiro capítulo e como *caritas* no segundo capítulo, agora iremos estudar em que medida esse conceito se articula com a noção de política democrática defendida por Vattimo. Com isso, pretendemos mostrar a capilaridade do conceito de anarquia na obra do filósofo italiano. A *caritas* como elemento de conflito, tal como defendemos no segundo capítulo, agora passará a ser lida como o fundamento hermenêutico da política. No limite, ela também se resolve na ideia de democracia. Quais as consequências que podemos obter desta relação? Em que medida podemos propor uma política fundada sobre uma ontologia anárquica?

Para realizarmos o que pretendemos neste capítulo, o dividimos em cinco partes: 1) *Hermenêutica, Política e Verdade*, na qual apresentamos a ideia de fundação atrelada à política e criticamos a política das descrições e sua aventura violenta presente na metafísica que a sustenta. A partir disto, discorreremos sobre o significado dos conceitos de “o político” e “a política” com as contribuições de Chantal Mouffe e veremos a diferença entre o “antifundacionalismo” e o “pós-fundacionalismo” tendo como aporte teórico Oliver Marchart. Assim, temos a crítica ao modelo de política metafísica e o encaminhamento da discussão para a definição de “político”, a fim de compreender que esse “político” é caracterizado pela perspectiva pós-fundacionalista. O político pós-fundacionalista é o que dará corpo para entendermos o projeto político da hermenêutica que se desenvolve a partir dos conceitos de anarquia e democracia, ali veremos como a articulação entre eles está dada por meio da articulação da ideia de conflito, apresentada também em relação ao cristianismo no segundo

capítulo. 2) *O espectro comunista que ronda Gianni Vattimo*, neste ponto utilizaremos da ideia de Jacques Derrida sobre o espectro de Marx/espectro comunista para entender que o comunismo do qual Vattimo fala em seus textos destoa bastante do comunismo clássico, metafísico e burocrático presente na União Soviética. 3) *O sujeito político do pensiero debole*, aqui vamos criticar a noção de sujeito moderno e pensar a forma do sujeito político pós-moderno tendo em vista a leitura que Vattimo faz desse conceito a partir do *Übermensch* de Nietzsche. 4) *Comunismo: kénosis, caritas e anarquia*, este subcapítulo é uma síntese criativa dos conceitos de *kénosis* em relação ao comunismo e de *caritas* em relação à democracia. 5) *A religião da anarquia: a política do cristianismo niilista*, o último subcapítulo desta seção é uma outra síntese criativa, mas agora uma síntese criativa que aglutina tudo aquilo que foi discorrido na tese. Chegado a este ponto, o leitor não terá uma conclusão sobre o pensamento de Gianni Vattimo. Antes, o leitor estará diante de uma possibilidade conclusiva que apontará para o surgimento de uma nova Internacional (cristã e comunista). Enquanto possibilidade, essa Internacional é também uma prospecção utópica que deixa a *promessa* comunista como uma esperança para os fracos. Recordamos: uma tese sobre hermenêutica (e sobre Gianni Vattimo) não é uma tese normativa, mas uma tese prospectiva.

3.1. Hermenêutica, Política e Verdade

O eixo de palavras hermenêutica, política e verdade delimitam o tema que será tratado nas próximas páginas. A intenção é demonstrar que, para Vattimo, quando a política defende uma verdade subjacente torna-se violenta, pois busca um fundamento metafísico. Vattimo pensa que a saída para essa problemática está na hermenêutica: o pensamento sem fundação última (para nós, o pensamento anárquico). Uma política que tenha como ponto de partida a hermenêutica é uma política sem fundamento último, por isso, aberta à possibilidade de muitos fundamentos. Assim, a ideia de uma política anárquica é a possibilidade plural que esse conceito evoca para a fundamentação da política (e do político, como veremos). A forma de governo que melhor permite essa evocação plural dos fundamentos é a democracia, pois, como ficará exposto, a essência da democracia é o conflito entre os agentes políticos, isto é, entre a inúmeras formas de interpretação (e criação) do mundo.

Este subcapítulo está dividido em quatro partes, a saber, 1) *Política das descrições e violência metafísica*, na qual iremos ler a forma como Vattimo define a democracia contemporânea dos países imperialistas, categorizada por ele e Zabala como *democracia*

enquadrada. Esse modelo de democracia que impõe sua verdade sobre culturas, governos, línguas, povos é um modelo violento, já que silencia outras formas de existência; 2) *A política e o político: distinções conceituais*, neste tópico, iremos tratar da diferença entre o conceito de política, como aquela que significa a ação do político e as formas de governo e, o político, como aquele que quer dizer sobre a definição do político “em si”, é do político que se pode fazer uma ontologia. A proposta é a de que o “político” na pós-modernidade é um conceito que deve permanecer aberto para que haja o conflito de interpretações na política. A filósofa francesa Chantal Mouffe será nossa principal interlocutora; 3) *Antifundacionalismo e pós-fundacionalismo político*, o que se busca neste tópico é apresentar a diferença entre o antifundacionalismo e o pós-fundacionalismo e identificar em qual dos dois conceitos a obra de Vattimo se encaixa; para nos ajudar nisto, utilizamos da filosofia de Oliver Marchart; 4) *Anarquia e Democracia: o projeto político da hermenêutica*, após apresentarmos a crítica ao modelo de democracia enquadrada, estudarmos a diferença entre “a política” e “o político” e observamos a falta de fundamento último no político, então poderemos propor com Vattimo uma democracia anárquica que depende do conflito das interpretações gerada pelo diálogo. A democracia anárquica é uma democracia sustentada pelo conflito, na qual não há verdade, mas caridade.

3.1.1. Política das descrições e violência metafísica

A filosofia não deveria servir a nada. Uma filosofia que serve a alguma coisa ou alguém foi bastante comum no imaginário medieval, no qual ela se posicionava como *ancilla theologiae*, a *serva da teologia*. A teologia produzida na Idade Média europeia não representava apenas uma produção intelectual e dogmática do cristianismo católico, mas também uma organização social e política do mundo. A filosofia, como serva de um modo de fazer teológico bem delimitado, oferecia as bases metafísicas para a construção de um mundo metafisicamente organizado. Atualmente, quando um tipo de filosofia aparece como serva de um sistema político específico, nós parecemos retornar àquilo que o medievalismo produziu: a servidão da filosofia. Um exemplo desse problema é a condecoração de John Searle por parte do ex-presidente dos Estados Unidos da América, George W. Bush, na Casa Branca em 17 de novembro de 2004. O caso é criticado por Gianni Vattimo e Santiago Zabala no livro *Comunismo hermenêutico*, já que representa um tipo de reconhecimento de uma filosofia que não quer necessariamente dominar, mas que ajuda a manter o *status quo* dos dominadores tendo consciência de sua

posição de serva desta classe (cf. CH, p. 26; SFP, p. 2109-2110), quer dizer, a condecoração de Searle pode ser lida como uma validação de um tipo de filosofia que é utilizada como serva do *modus operandi* da política estadunidense que, ao fim e ao cabo, foi (e continua sendo) uma política intervencionista/imperialista que não se furta a usa do *softpower* ou mesmo de invadir outros países para a implantação de seu ideal de mercado por meio da propaganda de que estão espalhando a democracia. Esse ideal visa o imperialismo econômico, político e ideológico sobre as outras nações, tal como as invasões dos EUA/OTAN no Oriente Médio “com a finalidade de impor a democracia” (CH, p. 126; SFP, p. 2157)²⁰⁷ alegando a falta desta e que se pode ver até no mito sionista e na divisão do território palestino em duas nações²⁰⁸; conforme Vattimo mesmo comenta em *How to become an Anti-Zionist* (cf. DZ). Sintoma deste domínio também aparece em *Ecce Comu* (2007/2009), quando Vattimo observa a problemática das democracias enquadradas como democracias protegidas, sobre as quais fala de uma “cubanização” da Itália e da Europa em geral; o que isso significa é que assim como os embargos econômicos impedem o desenvolvimento de Cuba, também a Europa segue o modelo fechado “do horizonte da economia capitalista liderada pelos Estados Unidos [e, por isso,] não podem modificar sua política além de certos limites” (EC, p. 87)²⁰⁹. Essa democracia leva consigo aquilo que Vattimo vai denominar em *Essere e dintorni* de fundamentalismo democrático e que no seu funcionamento é composto pelas leis do mercado e os interesses do grande capital (cf. ED, p. 150-158). Luis Uribe, recordando o texto de Vattimo, aponta que esse modelo de democracia “não consegue pensar a política porque ao utilizar suas categorias com bases metafísicas termina, consciente ou inconscientemente, por aceitar de maneira acrítica a democracia liberal que, como sugeriu alguns filósofos italianos [...], esconde o perigo do autoritarismo” (Miranda, 2024, p. 89)²¹⁰.

²⁰⁷ “con el fin de imponer la democracia”.

²⁰⁸ “O mito dos ‘dois estados para dois povos’, outro aspecto da mitologia sionista, é claramente uma forma de prolongar as coisas que não pareça ser uma desculpa contínua das democracias ocidentais para esconder suas responsabilidades, uma forma de dar tempo para Israel continuar com o genocídio, em Gaza ou qualquer outro lugar, e também se reforçam militarmente em todos os sentidos, incluindo a posse de armar nucleares” (Vattimo, 2014, p. 18). Original: “The myth of ‘two states for two peoples’, another aspect of the Zionist mythology, is all too clearly a way of protracting matters so that it does not appear to be an ongoing excuse by Western democracies to avoid their responsibilities, a way to give Israel the time to continue the genocide, in Gaza and elsewhere, and also to reinforce themselves militarily in every way, including the possession of atomic weapons”.

²⁰⁹ “horizonte de la economía capitalistas liderada por los Estados Unidos, no pueden modificar su política más allá de ciertos límites”.

²¹⁰ “no logra pensar la política porque al utilizar sus categorías con bases metafísicas termina, consciente o inconscientemente, por aceptar de manera acrítica la democracia liberal que, como han sugerido algunos filósofos italianos [...], esconde el peligro del autoritarismo”.

Vattimo e Zabala leem esse modo de fazer política com o conceito de *política das descrições*, o qual “não impõe o poder para dominar como filosofia; ao contrário, é funcional para a existência continuada de uma sociedade de dominação que persegue a verdade em forma de imposição (violência), conservação (realismo) e triunfo (história)” (CH, p. 26; SFP, p. 2109)²¹¹. A política das descrições está fundada sobre a égide do pensamento metafísico e ela mesma busca por aquilo que funda a si própria e seus valores. Assim, a política se confunde com o político (tema que trataremos adiante). Metafisicamente fundada, a política precisa perseguir um ideal de verdade que, tal como já apresentamos no primeiro capítulo, é a verdade como adequação. Mas, se toda compreensão de verdade está inserida num paradigma hermenêutico e, por isso, também a verdade como adequação possui razões hermenêuticas, como sustentar sua manutenção? De acordo com Vattimo e Zabala, essa foi a tarefa dos filósofos como Platão, Hegel, Tarski ou Searle que ajudaram a sustentar o poder da classe política dominante por meio da manutenção do pensamento metafísico. Assim, ao lado dos “fortes” (os vencedores da história), eles “determinam a verdade, porque apenas eles contam com as ferramentas para conhecê-la, praticá-la e impô-la” (CH, p. 26; SFP, p. 2109)²¹². Isso não significa que os filósofos quisessem o poder e o domínio com suas filosofias, mas que elas serviram (e servem) aos poderes políticos dominantes, já que eles precisam da metafísica, uma vez que ela é “um aspecto e uma consequência do domínio, não a causa dele” (CH, p. 26; SFP, p. 2109)²¹³. Toda metafísica que se concebe como uma verdade absoluta advoga para si o direito de impor-se. Essa imposição denota sua violência.

A obra de Vattimo e Zabala critica o esforço moderno por aproximar a filosofia de um tipo de ciência que buscava apenas descrever a realidade e, por isso, de ser enquadrada como um pensamento descritivo, o que gerará a política das descrições. A noção de verdade como adequação ganha ainda mais força na modernidade com a necessidade de evidenciá-la através do método científico. A verdade objetiva passa a ser o critério de toda produção intelectual e a “busca por uma verdade universal [objetiva] se tornou uma exigência sobre as diferenças e as identidades individuais” (CH, p. 27; SFP, p. 2110)²¹⁴. O que significa que a verdade objetiva

²¹¹ “Una política de las descripciones no impone el poder para dominar una filosofía; al contrario, es funcional para la existencia continuada de una sociedad de dominación que persigue la verdad en forma de imposición (violencia), conservación (realismo) y triunfo (historia)”.

²¹² “determinan la verdad, porque solo ellos cuentan con las herramientas para conocerla, practicarla e imponerla”.

²¹³ “La metafísica es un aspecto y una consecuencia del dominio, no la causa del mismo”.

²¹⁴ “la búsqueda de la verdad universal se tornó una exigencia sobre las diferencias y las identidades individuales”.

apaga sujeitos, contextos e histórias em prol de uma narrativa universal sobre a realidade, e que é observado por Vattimo e Zabala nas filosofias contemporâneas (a saber, analítica e realismo especulativo) com o que eles chamam de retorno ao “realismo”:

Ao submeter o pensamento ao caminho seguro da ciência (ou à verdade em geral), as filosofias analíticas e continentais contemporâneas retrocederam ao “realismo”, isto é, à simples análise e conservação dos fatos com o objetivo de ajudar o desenvolvimento das disciplinas científicas, algo que já constituía a preocupação principal do Iluminismo. (CH, p. 28; SFP, p. 2111)²¹⁵.

Vejamos, portanto, que os autores atacam a pretensão de se colocar a filosofia como serva da ciência, como aquela que se submete às simples explicações dos fatos e abdica de seu papel de pensar sobre eles e alterar a compreensão dos mesmos. “Neste retorno à realidade, através da plena neutralização das diferenças, a filosofia se torna não apenas conservadora, mas, também, servidora do poder político mais forte” (CH, p. 29; SFP, p. 2111)²¹⁶. A filosofia se rebaixa à condição de serva para preservar sua atividade ao lado da força política dominante que garante a sua manutenção. Aqui, a verdade da política é a verdade da adequação à vontade do poder dominante.

Relembremos que, na leitura de Vattimo, o conceito de verdade na tradição da filosofia ocidental serviu como fundamento metafísico para a ética, a epistemologia, a estética e a religião. Vattimo critica a verdade como objetividade, compreendida pela filosofia medieval como *adequatio rei et intellectus*, premissa que foi essencial para a epistemologia da Idade Média e Moderna, embora a modernidade tivesse aprofundado o problema com a inclusão da subjetividade após a proposta filosófica de René Descartes. A afirmação *adaequatio rei et intellectus* expressa a composição da verdade de forma nítida, pois revela que o verdadeiro é a adequação da coisa ao intelecto. Tomás de Aquino ao retomar as ideias de Aristóteles expressa de uma forma ainda mais clara a composição da objetividade da verdade com a afirmação de que verdadeiro é *adaequatio intellectus nostri ad rem*, isto é, adequação da nossa inteligência às coisas (cf. Aquino; Alighieri, 1988). Essa definição de verdade tem sua origem com o problema dos universais que irá ocupar o pensamento da maior parte dos filósofos da Idade Média. Ainda que ele remonte às categorias aristotélicas, é a partir da antiguidade tardia com Porfírio de Tiro na obra *Isagoge* que os universais passam a ser tratados com centralidade na

²¹⁵ “al someter el pensamiento a la senda segura de la ciencia (o la verdad en general), las filosofías analíticas y continentales contemporáneas han retrocedido al ‘realismo’, esto es, al simple análisis y conservación de los hechos con objeto de ayudar al desarrollo de las disciplinas científicas, algo que ya constituía la preocupación principal de la Ilustración”.

²¹⁶ “Em esta vuelta a la ‘realidad’, a través de la plena realización de las diferencias, la filosofía se torna no solo conservadora, sino, además, servidora del poder político más fuerte”.

filosofia e é o que fez surgir as grandes correntes epistemológicas deste tempo, a saber, o realismo, o nominalismo e o conceptualismo (cf. Leite Júnior, 2001, p. 27-30).

A objetividade da verdade aparece como adequação da coisa ao intelecto. Tudo pode ser quantificado e compreendido com base na razão que observa e julga o “real” encontrando nele a justificação das suas premissas. De acordo com Richard Rorty em *Objetividad, relativismo y verdad* (1996), “[...] os procedimentos de justificação *deven* conduzir à verdade, à correspondência com a realidade, à natureza intrínseca das coisas” (Rorty, 1996, p. 41, *itálico do autor*)²¹⁷. A “verdade” (enquanto um modo do ser) é a “natureza intrínseca das coisas”, isto é, pertence ao ente e pode ser abstraído dele; está na base desta categorização a construção tripartite de conhecimento defendida por Platão no *Mênon*, a saber, conhecimento é crença verdadeira justificada (cf. Platão, 2001). Rorty defende que “a natureza intrínseca das coisas” é oriunda da concepção metafísica da relação entre aparência e realidade. A “realidade” deve corresponder a uma natureza que pode não ser clara ao sujeito num primeiro momento, ele precisará de esforços metodológicos e epistemológicos para alcançar o que isso significa, assim, surgem as tentativas de justificação da realidade (cf. Rorty, 2000). Ao lado dessas tentativas está também a noção de “progresso” com o qual temos que a verdade a ser alcançada pelos procedimentos metodológicos é uma verdade qualitativamente “melhor” do que a que conhecíamos antes. A noção de “progresso” pode também ser lida como uma atualização moderna do conceito de “causalidade” que lemos no primeiro capítulo com a ἀρχή, não que a causalidade da arché seja o progresso, mas que o progresso é resultado da causalidade.

A modernidade entendeu o “progresso” também como parte da história (concebida como aquela que também possui uma natureza intrínseca). O progresso desenvolve a história para que se alcance nela a objetividade ou sua conclusão. Isso está presente em pensadores que compreendem que a história possui um estágio final; tal como Hegel e Marx. Esses pensadores refletem o espírito da modernidade caracterizada por Vattimo como o momento “da história do pensamento como uma ‘iluminação progressiva’, que se desenvolve com base na apropriação e na reapropriação cada vez mais plena dos ‘fundamentos’, que frequentemente são pensados também como as ‘origens’” (FdM, p. VI; SFP, p. 1214), isto é, a etapa final do progresso histórico está no retorno à origem: o ser, o absoluto, o Bem. Ao comentar a obra de Vattimo em *Supuestos kenóticos del pensamiento débil* (2007), Herrera destaca que há no pensamento moderno a vigência do mito da superioridade que consiste na “superioridade do moderno pelo

²¹⁷ “[...] los procedimientos de justificación deben conducir a la verdad, a la correspondencia con la realidad, a la naturaleza intrínseca de las cosas”.

novo (justamente agora), original (apenas aqui), mais avançado (precisamente assim), determinante (imediatamente agora), vinculado ao culto da objetividade perfeita e ao progresso entendido como desenvolvimento histórico linear” (Herrera, 2007, p. 3)²¹⁸. Vejamos, portanto, que a constituição do problema da verdade, para Vattimo, está atrelada à concepção clássica da metafísica que vem desde as categorias aristotélicas, passando pelos universais da Idade Média atingindo seu ápice nos sistemas filosóficos da modernidade.

Com isso, nós temos como exemplo que esse sistema metafísico gerou argumentações que se propunham como “verdadeiras” dentro do modelo representacional e que colaboraram para justificar a invasão e dominação de povos originários por parte dos Europeus (vide a conquista da América, sobretudo latina), o racismo e a xenofobia (vide o caso do debate de Valladolid). Essa prerrogativa de alcançar uma “verdade” ideal esteve na base das sociedades medievais e, também, modernas (e de certo modo continua na contemporaneidade). A presença desta condição mostra que o pensamento metafísico não foi vencido e, talvez, isso ateste a sua invencibilidade. A condição pós-moderna situa-se justamente aqui, numa relação de intermédio entre a metafísica e o vislumbre de outra possibilidade.

Vencer esse ordenamento da verdade é um desafio pós-moderno levado a cabo pela filosofia hermenêutica. Dessa condição, devem emergir outros conceitos criados a partir da realidade humana que compreende o corpo, as sensações, a cultura e a própria interpretação que faz o humano da sua condição existencial. Nas condições finitas da existência humana não há como se chegar a verdades absolutas, pois existir é estar no mundo compreendendo-o hermeneuticamente, herdando a linguagem da tradição (*Überlieferung*) que nos constitui e que a constituímos. Vattimo tece críticas ao pensamento metafísico e propõe à filosofia a postura do pensamento enfraquecido, isto é, um filosofar que não se prenda às amarras metafísicas, mas que é herdeiro do pensamento da dialética e da diferença e busca estabelecer a distorção (*Verwindung*) da metafísica. Com seus trabalhos em filosofia da religião, Vattimo conecta o pensamento enfraquecido com a *kénosis* de Jesus e passa a compreender o cristianismo como fio condutor da história do Ocidente que o levará ao seu ocaso, o declínio do ser. Como já dito, do cristianismo, ele elege o conceito de *caritas* como noção não metafísica apresentado pelos textos normativos dessa religião e que pode estabelecer o contraponto direto com o conceito de *veritas* – a verdade da objetividade –, já que a caridade aparece como um fundamento

²¹⁸ “superioridad de lo moderno por nuevo (justamente ahora), original (únicamente aquí), más avanzado (precisamente así), determinante (inmediatamente ya), aunado al culto a la objetividad perfecta y al progreso entendido como desarrollo histórico lineal”.

hermenêutico (anárquico) que busca o consenso pelo diálogo e não prevê a fundação metafísica do mundo como uma ordem dada por um “arquiteto do universo”. Colocar a caridade como uma referência filosófica é provocar uma distorção na filosofia. E Vattimo a faz empregando o conceito aliado ao ideal de emancipação, o que condiciona o verdadeiro a um empreendimento compartilhado, ao invés de uma estrutura dada objetivamente. É o que podemos ler e constatar no trecho a seguir:

Veja que a emancipação e a libertação que a humanidade sempre tem buscado são alcançáveis através de um enfraquecimento de estruturas fortes, uma redução das afirmações, e isso implica, em termos gerais, que a qualidade conta mais que a quantidade, que ouvir o que os outros têm a dizer conta mais do que medir objetos com precisão. Em todos os campos, inclusive na ciência, a própria verdade está se tornando uma questão de consenso, escuta, participação em um empreendimento compartilhado, em vez de correspondência direta (*one-to-one*) com a pura e dura objetividade das coisas: essa objetividade só é concebível como resultado de um trabalho social que liga os humanos uns aos outros e não à “realidade” dos objetos. [...] Eu diria mesmo que esse movimento poderia ser encapsulado referindo-se em termos cristãos a uma passagem da *veritas* para *caritas*. (NE, p. 35; SFP, p. 1993).²¹⁹

A passagem da *veritas* para a *caritas* funda o mundo de outras formas, dando voz às mais variadas interpretações. Neste sentido, vale considerar também que a proposta filosófica de Vattimo é muito mais normativa, isto é, ele trabalha com a possibilidade, com o “poder ser” ou, como propõe Antonio Maia no livro *Ontologia da atualidade* (2021), a proposta de Vattimo é “interpretativo-propositivista” (Maia, 2021, p. 173). Ele não é e nem deseja ser um filósofo descritivo ou analítico. Sua preocupação é a de dar voz a uma postura que prevê a pluralidade de interpretações de mundo. E aqui chegamos no problema da política. Reconhecer a verdade no outro é dar a ele voz política, pois o tornamos habitantes de uma mesma *polis*. Aqui a ordem democrática está em jogo e o que ela pede é a pluralidade de verdades possíveis. O conceito de *veritas* na organização do poder político contemporâneo provoca o silenciamento do outro, já que quando “a afirmação da estrutura do ser ou a autoridade dos fundamentos últimos não é reconhecida como uma interpretação, ela implica silenciar os divergentes e eliminar a possibilidade de questões” (Pieper, 2020, p. 187). Como argumenta Frederico Pieper no artigo

²¹⁹ “It comes to see that the emancipation and liberation that mankind has always sought are attainable through a weakening of strong structures, a reduction of claims, and that implies, in general terms, that quality counts for more than quantity, that listening to what others have to say counts for more than measuring objects with precision. In all fields, including science, truth itself is becoming an affair of consensus, listening, participation in a shared enterprise, rather than *one-to-one* correspondence with the pure hard objectivity of things: this objectivity is only conceivable as the outcome of a social labor that binds humans to one another rather than to the ‘reality’ of objects. [...] I would even say that this movement could be encapsulated by referring in Christian terms to a passage from *veritas* to *caritas*”.

Weak thought, democracy and religion. A decolonial approach (2020), a verdade precisa ser anunciada e seu anúncio pressupõe a adesão ao fundamento último. Sobre ele, validam-se todas as formas de violência.

A violência é a imposição de uma verdade sobre o outro interrompendo qualquer possibilidade de diálogo. Como representação dessa ideia temos os conceitos de objetividade e verdade tratados anteriormente. Vattimo e Zabala comentam que “a verdade não só é violenta, na medida em que se afasta da solidariedade, mas é ‘violência’, já que pode se tornar facilmente uma imposição sobre a nossa própria existência” (CH, p. 32; SFP, p. 2114)²²⁰. A verdade como fruto do pensamento calculador da técnica transforma o mundo numa imagem e se impõe como única via de interpretação do mundo, mas ainda não deixa de ser uma interpretação. Ela se sustenta pela afirmação dos “vencedores da história” – para usarmos uma expressão de Walter Benjamin da qual Vattimo corriqueiramente se apropria – e subjuga os mais fracos. É para essa preocupação que apontam Vattimo e Zabala quando afirmam no livro *Comunismo hermenéutico* (2012) que

[...] a verdade, como um reflexo de uma ordem objetiva dada, sempre inspirou os ideais de vida éticos e morais e esses mesmos ideais dependiam da unidade da verdade, isto é, da unidade de opiniões na verdade. Também hoje em dia esta unidade tornou-se realidade eficazmente com o estabelecimento de um sistema político global (ao qual denominamos democracia enquadrada), a verdade, conseqüentemente, não deixa de ser violenta, toda vez que *as demandas da verdade são também demandas do poder político*. (CH, p. 33; SFP, p. 2114, *italico dos autores*)²²¹.

As demandas da verdade são demandas do poder político. Isso significa dizer que há no plano de fundo do poder político uma aspiração pelo verdadeiro e uma adequação cada vez maior pelo conteúdo da *veritas*, na medida em que essa *veritas* é resultado da construção dos vencedores da história. Assim, os interesses de poder moldam a forma como a verdade se impõe e os conteúdos dessa imposição. Por isso, a questão não percebida pela objetividade é que seu ponto de vista também é interpretativo e aquilo que entende ser sua verdade está fundada num horizonte delimitado. Logo, ela também é um produto da interpretação, ainda que seja oriunda dos vencedores da história. São eles que colocam as demandas e as levam a cabo. A distorção

²²⁰ “La verdad no solo es ‘violenta’, al dar la espalda a la solidaridad, sino que es ‘violencia’, ya que puede tornarse fácilmente una imposición sobre nuestra propia existencia”.

²²¹ “[...] la verdad, como un reflejo de un orden objetivo dado, siempre ha inspirado los ideales de vida éticos y morales, esos mismos ideales dependían de la unidad de la verdad, es decir, de la unidad de opiniones en la verdad. Aunque hoy en día dicha unidad se haya hecho realidad eficazmente con el establecimiento de un sistema político global (al cual denominamos democracia emplazada), la verdad, conseqüentemente, no deja de ser violenta, toda vez que *las demandas de verdad son también demandas de poder político*”.

do referencial da política passa pelos textos de Vattimo desde suas primeiras publicações; é isso o que observa Flores d'Arcais no ensaio *Gianni Vattimo, o más bien, la hermenéutica como primacia de la política* (2009) quando afirma que o projeto filosófico de Vattimo “se trata de uma filosofia antimetafísica, antidogmática e antiautoritária, na qual o propósito teórico (antimetafísico e antidogmático) está comandado, não obstante, de forma explícita por um propósito político (antiautoritário)” (D'Arcais, 2009, p. 290)²²². O projeto vattimiano de uma filosofia não ancorada na metafísica, no dogmatismo e na autoridade se pode ver desde a constituição do pensamento enfraquecido, o qual “só pode trabalhar com as noções da metafísica, declinando-as, distorcendo-as” (PD, p. 22)²²³. Distorcer a metafísica é enfraquecê-la. Isso consiste em operar uma saída do referencial da objetividade tão bem alicerçado pelos medievais e endossado pela filosofia moderna colocando-o ao lado da subjetividade. Temos que essa é uma tarefa que mexe com toda a história da filosofia; o que Heidegger já havia mostrado. Mas não é precisamente isso que queremos desenvolver aqui, vamos retornar ao ponto central da discussão que se situa na relação entre política e verdade.

Os autores de *Comunismo hermenêutico* introduzem uma interpretação importante das consequências desse modelo de verdade: o desencadeamento da violência. Ao lado de Richard Rorty, Vattimo e Zabala assumem que o tema da verdade constitui o elemento central da nossa tradição ocidental, mas quando a solidariedade – ou a *caritas* – escapa da verdade, nós rapidamente transformamos a verdade em algo impositivo e geramos violência. Gianni Vattimo compreende que esse imaginário que formou a ideia de verdade, que ele irá distinguir como *veritas*, exerce sobre as culturas uma forma de violência metafísica. Quando a metafísica se mostra como fio condutor da história e busca adequação da realidade a si, ela inibe outras formas de interpretação do mundo e se autoproclama como a única possibilidade de interpretação. Ela se torna a fábula que encerra o mundo real, conforme Nietzsche já havia apontado em *Crepúsculo dos ídolos* (cf. GD/CI, Como o “mundo verdadeiro” por fim se tornou fábula). De acordo com Rorty, a metafísica assim compreendida é aquela que leva a cabo o sujeito que descreve a si mesmo numa relação imediata com uma realidade não humana, isto é, numa objetividade, em contraponto ao sujeito que compreende a necessidade da comunidade para a formação da interpretação. Com Rorty e, no mesmo caminho, com Vattimo, podemos

²²² “se trata de una filosofía anti-metafísica, anti-dogmática y anti-autoritaria, en la que el propósito teórico (antimetafísico y antidogmático) está comandado, no obstante, de forma explícita por un propósito político (antiautoritario)”.

²²³ “il pensiero ultrametafisico non può che lavorare con le nozioni della metafisica, declinandole, distorcendole”.

assumir que quando a metafísica prega a verdade, ela prega o fim da comunidade²²⁴, pois tira a compreensão da necessidade de pertencer a um tempo e espaço próprios, retira-lhe sua epocalidade. Desse modo,

Somos os herdeiros desta tradição objetivista, centrada ao redor da suposição de que devemos saltar pra fora da nossa comunidade o suficiente para examiná-la de longe à luz de algo que vai além dela, a saber, o que tem em comum com todas as demais comunidades humanas reais e possíveis. (Rorty, 1996, p. 40)²²⁵.

A verdade enquanto *veritas* é a verdade que não possui epocalidade (por isso, ela se articula com a noção de presencialidade, de presença), que está dada num enquadramento objetivo da metafísica e que não é fruto da interpretação. Essa noção de verdade “sem tempo”, “sem história”, “sem época” não é construída no interior da abertura hermenêutica na qual nós nos encontramos, mas é “imposta” pela narrativa metafísica dos vencedores da história, ela é um modo de dizer o ser que foi presentificado e posto como verdadeiro a toda época. A hermenêutica se interessa pela verdade na qual habitamos e que se desenvolve em sentido ontológico como o acontecimento-apropriativo do ser, aquela que abre uma época. Buscar pela

²²⁴ É o que se pode ver na seguinte afirmação: “Os seres humanos reflexivos tentam dar um sentido a sua vida, situando-a em um contexto mais amplo, em duas formas principais. A primeira é narrando o relato de sua referência a uma comunidade. Essa comunidade pode ser a histórica e real na qual vivem, ou outra real, longe no tempo e no espaço, ou também uma imaginária, pode ser composta por uma dezena de heróis e heroínas escolhidos da história, da ficção ou de ambas. A segunda maneira é se descreverem a si mesmos como seres humanos que estão em relação imediata com uma realidade não humana. Esta relação é imediata no sentido de que não deriva de uma relação entre esta realidade e sua tribo, ou sua nação, ou seu grupo de camaradas imaginário. Afirmo que o primeiro tipo de relatos ilustra o desejo de solidariedade e os do segundo tipo ilustram o desejo de objetividade. Quando uma pessoa busca a solidariedade não se pergunta pela relação entre as práticas de uma comunidade eleita e por algo que está fora desta comunidade. Quando busca a objetividade, se distancia das pessoas reais que a rodeiam não concebendo-se a si mesma como membro de outro grupo real ou imaginário, mas vinculando-se a algo que pode ser descrito sem referência a seres humanos particulares” (Rorty, 1996, p. 39). Na versão em espanhol consultada: “Los seres humanos reflexivos intentan dar un sentido a su vida, situando ésta en un contexto más amplio, de dos maneras principales. La primera es narrando el relato de su aportación a una comunidad. Esta comunidad puede ser la histórica y real en que viven, u otra real, alejada en el tiempo o el espacio, o bien una imaginaria, quizás compuesta de una docena de héroes y heroínas elegidos de la historia, de la ficción o de ambas. La segunda manera es describirse a sí mismos como seres que están en relación inmediata con una realidad no humana. Esta relación es inmediata en el sentido de que no deriva de una relación entre esta realidad y su tribu, o su nación, o su grupo de camaradas imaginario. Afirmo que el primer tipo de relatos ilustran el deseo de solidaridad, y los del segundo tipo ilustran el deseo de objetividad. Cuando una persona busca la solidaridad no se pregunta por la relación entre las prácticas de una comunidad elegida y algo que está fuera de esa comunidad. Cuando busca la objetividad, se distancia de las personas reales que le rodean no concibiéndosela sí misma como miembro de otro grupo real o imaginario, sino vinculándose a algo que puede describirse sin referencia a seres humanos particulares”.

²²⁵ “Somos los herederos de esta tradición objetivista, centrada alrededor del supuesto de que debemos saltar fuera de nuestra comunidad lo suficientemente lejos para examinarla a la luz de algo que va más allá de ella, a saber, lo que tiene en común con todas las demás comunidades humanas reales y posibles”.

objetividade da verdade, de acordo com Rorty, é abdicar da solidariedade para a interpretação; o que será o mesmo que abdicar do ideal da *caritas*. O papel da interpretação na política não é o de buscar uma verdade fundamental que seja ulterior a todas as prerrogativas dadas, mas uma verdade que seja capaz de se apropriar da historicidade na qual a verdade está sendo dita, afinal,

Quando eu falo da verdade de uma descrição, certamente eu estou falando do mundo; no entanto, o mundo que está em jogo não é apenas uma descrição das minhas palavras, mas algo mais, por exemplo, a necessidade de considerar essa parte específica do ser, a importância dessa parte para a justiça ou para a emancipação das pessoas exploradas, e assim por diante. (D’Agostini, 2010, p. 42)²²⁶.

Vattimo considera que a hermenêutica possui duas origens: jurídico-política e religiosa. Isso se justifica na medida em que ela sempre serviu como instrumento para “leitura e a aplicação na atualidade de textos sagrados ou jurídicos” (DR, p. 171; SFP, p. 1674). Esse fato constitui a hermenêutica como uma filosofia da práxis, o que traz a tarefa de conciliação entre interpretação e prática, colocada aqui como o problema a ser debatido na pesquisa sob os termos de hermenêutica e política. Em *Da realidade* (2019), o filósofo italiano nota que,

Uma política fundamentada na “verdade” só pode ser uma política da autoridade – filósofos, comitês centrais, pontífices. Notemos que no mundo contemporâneo temos de lidar justamente com políticas que pretendem ser “verdadeiras”: lá onde a autoridade da lei “natural” pregada pelos papas não é imposta mostram-nos as leis “científicas” da economia. (DR, p. 173; SFP, p. 1676).

A citação acima merece uma consideração acerca do que Vattimo entende por “autoridade”. Ele problematiza o conceito e parece confundi-lo com autoritarismo, ponto que não invalida seu argumento, mas que deve ser criticado. Em *Verdade e Método* (1999), Gadamer já havia posto que a “autoridade não tem nada a ver com obediência, mas com conhecimento”, já que “o reconhecimento da autoridade está sempre ligado à ideia de que o que a autoridade diz não é uma arbitrariedade irracional, mas algo que pode ser inspecionado principalmente” (Gadamer, 1999, p. 420). De antemão, essa postura de Gadamer já traz problemas à afirmação de Vattimo, pois o filósofo italiano parece ignorar que a autoridade dos “filósofos, comitês centrais, pontífices” está apoiada num conhecimento que é, sobretudo, constituído numa sociedade que o herda da tradição. Segundo Pieper em sua tese *A vocação niilista da hermenêutica: Gianni Vattimo e a religião* (2007), “Gadamer procura reabilitar um

²²⁶ “When I talk of the truth of a description, surely I am talking of the world; however, the world that is at stake is not only the one described by my words, but something more, for instance the need to consider that specific part of being, the importance of that part for justice, or the emancipation of exploited people, and so on”

conceito mais positivo de autoridade e, conseqüentemente, de tradição. [...] Uma destas formas de autoridade é a tradição” (Pieper, 2007, p. 158). Isso complica a proposta de Vattimo ainda mais quando lançamos a questão sobre o ordenamento jurídico e ao funcionamento do Estado, o que inviabiliza, inclusive, uma proposta política por parte de sua filosofia da práxis.

De todo modo, Vattimo põe em pé de igualdade as considerações da lei “natural” pregada pela Igreja Católica e as considerações das leis “científicas” anunciadas pela economia. Em primeira ordem, essa afirmação parece um equívoco. No entanto, o que proporciona a paridade dos casos é o que está por detrás do funcionamento de ambos, já que há neles uma interpretação única e objetiva que se impõe sobre as culturas e os sujeitos formando-os conforme a lógica de domínio de quem está no poder, seja o Papa, seja o mercado. Deste último, ainda podemos trazer a observação de Dardot & Laval em *A nova razão do mundo* (2016) que afirmam o surgimento de uma subjetividade neoliberal, na qual o “neossujeito” tem sua identificação com o modelo empresarial, de modo que o “homem neoliberal é o homem competitivo, inteiramente imerso na competição mundial” (Dardot; Laval, 2016, p. 322). Em todo caso, há sempre uma lógica dominante fruto de uma interpretação dominante por detrás das relações humanas e elas impõem o que é verdadeiro. A criação da verdade é um instrumento político do poder.

Como já apontado, a metafísica está atrelada à violência e, como hipótese paralela à pesquisa, podemos considerar que essa violência também se mostra como poder. Logo, fugir dessa lógica é emancipar-se. Vattimo aponta isso quando afirma que o fim da metafísica se equipara ao fim dos regimes totalitários (cf. AV). Para Vattimo, a política que sustenta sua verdade na metafísica configura-se como a política das descrições, elas se apoiam em filosofias de cunho analítico e promovem o governo dos especialistas (cf. Maia, 2021, p. 179). Diante disso, as palavras de Vattimo em *Adeus à verdade* (2016) denotam a problemática do que está em jogo: “A verdade como algo absoluto [...] é um perigo, muito mais que um valor”, por isso, “lá onde a política busca a verdade não pode existir democracia” (AV, p. 26). O filósofo italiano é enfático ao considerar uma política desprovida do fundamento da verdade enquanto *veritas*. Na democracia como regime político que observa as demandas populares não há o prevalecimento de determinadas interpretações em detrimento de outras, mas a articulação da disputa pelo espaço de poder por meio destas interpretações, assim, todas elas são equivalentes na importância do debate público e alcança o poder aquela que articula junto a si consensos mínimos. Neste sentido, a verdade democrática é construída na comunidade do diálogo, da

caritas. É necessário emancipar-se dos poderes imperialistas e das imposições da *veritas* do capital.

A política da *caritas* exige uma ontologia da *caritas*, por isso, nos interessa pensar o que significam os conceitos de “a política” e “o político”. Toda política é orientada por uma compreensão do político. Como podemos definir esses conceitos e em que medida eles dialogam com nosso objeto? É o que vamos discutir no próximo tópico.

3.1.2. A política e o político: distinções conceituais

Para auxiliar-nos na construção da tese, iremos utilizar a distinção entre os conceitos de “a política” e “o político” construída pela filósofa Chantal Mouffe em sua obra *On the political* (2005). A escolha de Mouffe e não de outros filósofos – como Hannah Arendt (1906-1975) ou Carl Schmitt (1888-1985) – refere-se a uma delimitação específica: a autora se aproxima dos mesmos ideais políticos que Gianni Vattimo e oferece uma distinção que se baseia na concepção conflitiva da democracia que veremos adiante. Assim, as discussões de Mouffe em seus textos ajuda-nos a compreender e a sintetizar melhor aquilo que interpretamos como democracia; mesmo a partir dos textos de Vattimo.

Na obra supracitada de Chantal Mouffe, a autora discute a diferença entre os termos de “a política” e “o político”. Ela situa essa discussão referenciando o livro *The Concept of the Political* (2007) de Carl Schmitt publicado originalmente em 1932, no qual o autor identifica que o critério para a definição do político está na diferença entre amigo e inimigo e pontua a influência e a permanência do pensamento liberal nessa discussão; que neste momento não será interesse desta tese²²⁷. Afirma Schmitt: “O fenômeno do político só pode ser entendido apenas

²²⁷ O leitor pode consultar essa discussão sobre o liberalismo e a noção do político no capítulo *Politics and the Political* da obra *On the Political* (2005) de Chantal Mouffe. Também a introdução de Tracy Strong à obra *The Concept of the Political* (2007) aborda essa temática. Na seção 8 do mesmo livro, podemos encontrar a discussão que Schmitt faz sobre liberalismo e democracia, dali pontuamos a seguinte observação: “O liberalismo transformou todas as concepções políticas de uma maneira peculiar e sistemática. Como qualquer outro movimento humano significativo, o liberalismo também, como força histórica, falhou em iludir o político. Suas neutralizações e despolitizações (da educação, da economia, etc.) são, com certeza, de significado político. Os liberais de todos os países se envolveram em política assim como outros partidos e, de diversas maneiras, se uniram a elementos e ideais não liberais. Existem liberais nacionais, liberais sociais, conservadores liberais, católicos liberais e assim por diante” (Schmitt, 2007, p. 69). Na versão em inglês consultada: “Liberalism has changed all political conceptions in a peculiar and systematic fashion. Like any other significant human movement liberalism too, as a historical force, has failed to elude the political. Its neutralizations and depoliticalizations (of education,

em contexto da possibilidade sempre presente do agrupamento amigo e inimigo, independentemente dos aspectos que essa possibilidade implica para a moralidade, a estética e a economia” (Schmitt, 2007, p. 35)²²⁸. De acordo com a leitura que Mouffe faz de Schmitt, pode-se observar que o agrupamento entre amigos e inimigos é necessário para que exista a formação do político. No interior da ideia de Schmitt está o conceito de antagonismo, cada grupo social, religioso, moral pode ser antagônico e ganhar força o suficiente para disputar o espaço político e tornar-se soberano. Assim, Schmitt entende que quando grupos específicos alcançam o poder, eles passam a moldar aquilo que é consensual a partir de atos de exclusão, isto é, elimina-se o inimigo para legitimar aquilo que é dito por um determinado grupo²²⁹.

Chantal Mouffe parte dessas considerações schmittianas para pôr “Schmitt contra Schmitt” (Mouffe, 2005, p. 14)²³⁰. A autora entende que a democracia que o filósofo alemão advoga necessita da existência de “um *demos* homogêneo e isso impede qualquer possibilidade de pluralismo” (Mouffe, 2005, p. 14)²³¹. Por isso, a tarefa que ela assume em sua obra é a de pôr Schmitt contra Schmitt, já que quer demonstrar a partir dos escritos do próprio autor como é possível conceber outras formas de democracia que aceitem o pluralismo e não se fechem sob o poder do soberano como fonte do político e da verdade política. É por isso que Mouffe aborda em seu texto a distinção entre o antagonismo e o agonismo. A posição de Schmitt é de que a política precisa ser antagônica para haver conflito entre diferentes grupos. O grupo “vencedor” torna-se o grupo que aplicará o estado de exceção sobre aqueles que são *diferentes*.

Mouffe interpreta que a existência do binômio amigos/inimigos deve ser constante para que haja um espaço democrático plural, já que a existência do “eles” alimenta a existência do “nós” e vice-versa. Por essa razão, ela não defende que o antagonismo não esteja presente na

the economy, etc.) are, to be sure, of political significance. Liberals of all countries have engaged in politics just as other parties and have in the most different ways coalesced with nonliberal elements and ideas. There are national liberals, social liberals, free conservatives, liberal Catholics, and so on”.

²²⁸ “The phenomenon of the political can be understood only in the context of the ever present possibility of the friend and enemy grouping, regardless of the aspects which this possibility implies for morality, aesthetics, and economics”.

²²⁹ Essa ideia desembocará no conceito de estado de exceção que Giorgio Agamben empresta de Schmitt e o desenvolve na contemporaneidade. Na obra *Estado de exceção* (2004), Agamben aplica o conceito de Schmitt ao ordenamento jurídico para deixar claro como essa ideia gera um estado de sítio no qual há uma suspensão do direito, expressa tanto por Schmitt quanto por Agamben com a noção de ditadura. O que importa na definição de Agamben é que a “exceção” quer dizer “a forma legal daquilo que não pode ter forma legal” (Agamben, 2004, p. 12). Com isso, no estado de exceção não há também divisão dos poderes legislativo, executivo e judiciário. Pode-se consultar a obra de Agamben para o aprofundamento deste tema: AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

²³⁰ “Schmidt against Schmidt”.

²³¹ “an homogeneous *demos*, and this precludes any possibility of pluralism”.

democracia, mas que ele abra espaço para que o conflito seja agonístico, dessa forma, o “antagonismo não é eliminado, mas ‘sublimado’” (Mouffe, 2005, p. 21)²³². Afirmar que o antagonismo seja erradicado é uma ilusão para Mouffe, o que se faz necessário é uma “forma agonística de expressão através de um sistema democrático pluralista” (Mouffe, 2005, p. 30)²³³. O elemento agonístico da política é importante para que se garanta a democracia como espaço de consensos e dissensos, sendo este ainda mais fundamental, já que os desacordos “fornecem o material da política democrática” (Mouffe, 2005, p. 31)²³⁴. A partir dessa dinâmica, torna-se impossível a defesa de uma democracia que não seja conflitiva, isto é, plural. Os agentes agonísticos do espaço democrático estão em constante conflito, mas não se destroem, pelo contrário, dialogam entre si e disputam pela hegemonia sem criar um soberano. Assim,

Uma concepção agonística de democracia reconhece o caráter contingente das articulações político-econômicas hegemônicas que determinam a configuração específica de uma sociedade em um determinado momento. São construções precárias e pragmáticas que podem ser desarticuladas e transformadas como resultado da luta agonística entre os adversários. (Mouffe, 2005, p. 33)²³⁵.

A democracia, para Mouffe, é uma luta constante entre adversários, não mais entre inimigos (como ocorre no antagonismo). Esse conflito não visa a eliminação do outro, mas a disputa não violenta e dialogada pela hegemonia. A democracia deve ser o espaço no qual todos tenham direito de fala, de escuta e de existência, sem a imposição de grupos majoritários sobre outros; é nítido que essa provocação tenha seus limites, afinal, em que medida é possível aceitar a presença de alguém não democrático na praça pública do diálogo democrático? A perspectiva agonística da disputa pela hegemonia na democracia deveria também estabelecer suas regras. Por isso o conflito é peça fundamental de seu funcionamento, ele deixa sempre em aberto o espaço hegemônico e impede que seja eleita qualquer figura que represente uma “totalização” da ideia de governo. Essa mesma ideia já apareceu na tese no primeiro capítulo com a noção de anarquia e no segundo capítulo com a noção de *caritas*. Agora, ela retorna aqui com noção de democracia. Anarquia, *caritas* e democracia são conceitos que agora ganham equivalência. A democracia do conflito agonístico de Mouffe é a democracia da *caritas* (da anarquia) de Vattimo. Neste espaço, as vozes dissidentes devem ter seu lugar de fala garantidos para que o

²³² “antagonism is not eliminated but ‘sublimated’”.

²³³ “agonistic form of expression through the pluralist democratic system”.

²³⁴ “provide the stuff of democratic politics”.

²³⁵ “An agonistic conception of democracy acknowledges the contingent character of the hegemonic politico-economic articulations which determine the specific configuration of a society at a given moment. They are precarious and pragmatic constructions which can be disarticulated and transformed as a result of the agonistic struggle among the adversaries”.

conflito antagônico não retorne, afinal, “conflitos antagonísticos são menos propensos de surgir enquanto existirem canais políticos legítimos e agonísticos para vozes dissidentes” (Mouffe, 2005, p. 21)²³⁶.

Pode-se dizer que fizemos uma pequena digressão do objetivo deste tópico. No entanto, ela nos ajuda a compreender melhor o que queremos dizer quando utilizamos os conceitos de política e político. A discussão a partir de Mouffe refere-se a abordagem do político enquanto dimensão ontológica. Para a filósofa, a essência do político é o conflito. Ou, como afirma Mouffe, é “a dimensão do antagonismo que eu considero ser constitutiva das sociedades humanas” (Mouffe, 2005, p. 9)²³⁷. O uso do conceito da política refere-se às práticas institucionais e governamentais, a política é resultado do político, é “o conjunto de práticas e instituições através do qual uma ordem é criada, organizando a convivência humana no contexto de conflitualidade proporcionada pelo político” (Mouffe, 2005, p. 9)²³⁸. Essa distinção está ainda mais bem construída por Chantal Mouffe logo no início de sua obra:

A ciência política trata dos campos empíricos da política e a teoria política é o domínio dos filósofos que perguntam não pelos fatos da “política”, mas pela essência do “político”. Se nós queremos expressar tal distinção em uma via filosófica, podemos, emprestando o vocabulário de Heidegger, dizer que política se refere ao nível “ôntico” enquanto o “político” se refere ao nível “ontológico”. Isso significa que o ôntico tem a ver com as múltiplas práticas da política convencional, enquanto o ontológico diz respeito à própria maneira pela qual a sociedade é instituída. (Mouffe, 2005, p. 8-9)²³⁹.

Para uma tese que está na esteira do pensamento heideggeriano, a distinção que Mouffe traz apontando a política como o “ôntico” e o político como o “ontológico” é muito bem colocada. O ontológico, o político, é a forma como a sociedade é instituída, isto é, como ela é pensada pelos sujeitos que nela habitam e sobre ela dialogam a fim de construí-la. Aquilo que é resultado desse diálogo e aparece como instituição, governo, economia, relações sociais, entre outros, compõe o campo do ôntico, da política. E cabe dizer ainda que, se levarmos a sério a

²³⁶ “antagonistic conflicts are less likely to emerge as long as agonistic legitimate political channels for dissenting voices exist”.

²³⁷ “the dimension of antagonism which I take to be constitutive of human societies”.

²³⁸ “the set of practices and institutions through which an order is created, organizing human coexistence in the context of conflictuality provided by the political”

²³⁹ “Political Science which deals with the empirical fields of ‘politics’, and political theory which is the domain of philosophers who enquire not about facts of ‘politics’ but about the essence of ‘the political’. If we wanted to express such distinction in a philosophical way, we could, borrowing the vocabulary of Heidegger, say that politics refers to the ‘ontic’ level while ‘the political’ has to do with the ‘ontological’ one. This means that the ontic has to do with manifold practices of conventional politics, while the ontological concerns the very way in which society is instituted”.

inspiração heideggeriana desta diferença, o ôntico e ontológico estão em relação na medida em que um se fundamenta sobre o outro. Podemos recordar o que discurremos no primeiro capítulo: a fundação possui um modo transcendental que permite uma *copertença* entre os modos de fundar: o erigir e o tomar-chão. Vimos que a fundação se estabelece numa relação entre esses modos. Também aqui a noção de política como “ôntico” e do político como “ontológico” guardam o mesmo sentido: um se funda sobre o outro. A todo momento, essa tese se ocupa com a ontologia do político, afinal, nos preocupamos por falar sobre o que é o político e como defini-lo numa posição anárquica. Para continuarmos com nossa reflexão, é importante entendermos que este “político” não pode ser pensado de forma fundacional, devemos evidenciar a falta de fundamento último presente no político. Essa falta é geralmente lida como antifundacionalismo ou pós-fundacionalismo, duas posturas próximas, mas distintas. No próximo tópico, mostraremos essas distinções.

3.1.3. Antifundacionalismo político e pós-fundacionalismo político

Em *Comunismo hermenêutico*, Vattimo e Zabala escrevem: “Se a existência é interpretação, os seres humanos têm que aprender a viver sem legitimações nem valores prévios, isto é, dentro do *antifundacionalismo*” (CH, p. 148; SFP, p. 2172, *itálico nosso*)^{240, 241}. Os autores assumem que a existência humana é uma existência hermenêutica e, conseqüentemente, tudo o que se pode dizer sobre a realidade é uma interpretação. A vida humana deveria criar seus próprios valores e ter consciência disto. Sobre este aspecto, Vattimo e Zabala defendem que os seres humanos deveriam viver dentro do “antifundacionalismo”. O que temos com essa afirmação é um equívoco que aparece quando assumimos a diferenciação entre pós-fundacional e antifundacionalismo apresentada por Marchart, mas que não é desenvolvida pelos autores. No entanto, a postura antifundacionalista também está equivocada dentro da concepção do que se propõe com a hermenêutica política de cunho anárquico. A

²⁴⁰ “Si la existencia es interpretación, los seres humanos tienen que aprender a vivir sin legitimaciones ni valores previos, esto es, dentro del antifundacionalismo”.

²⁴¹ A obra *Comunismo hermenêutico* foi originalmente publicada em inglês e utiliza o termo “antifoundationalism” (cf. HC, p. 98). A versão em espanhol traduzida do inglês mantém o mesmo termo. Já a versão italiana publicada em *Scritti filosofici e politici* e a da Garzanti traduzida por Eleonora Corrente utilizam “non fondazionale” (não fundacional). Se o texto originário utilizasse essa expressão do Italiano, então a interpretação que contém nas páginas seguintes não seria possível. No entanto, observamos que há um equívoco na tradução italiana que merece ser evidenciada para que o argumento da tese não seja prejudicado quando consultada ambas as versões do texto em italiano.

anarquia da hermenêutica não é antifundacional, mas pós-fundacional. A diferenciação que traz Oliver Marchart em sua obra *Post-Foundational Political Thought* (2007) pode nos oferecer um bom caminho para pensarmos o aprofundamento da questão do fundamento para a política e elaborarmos a distinção entre os conceitos.

Marchart elabora em seus trabalhos uma visão pós-fundacional da política recuperando a noção heideggeriana de *Ab-grund*. Ele começa por definir com Dom Herzog aquilo que entende como fundacionalismo influenciado pela teoria social e política e enxerga ali dois princípios: 1) os fundamentos são imunes à revisão e não podem ser falseados; e 2) sempre estão fora da história. Assim, “na maioria dos casos de fundacionalismo político ou social, o que se busca é um princípio que funde a política desde fora” (Marchart, 2007, p. 11-12)²⁴².

Um princípio que funde a política desde fora requer um esforço abstrato do intelecto para compor um pensamento que identifique as estruturas da realidade fora da própria realidade. A filosofia conhece essa operação desde o seu princípio e a resolução desse problema foi encontrada por distintos filósofos que deram à realidade um fundamento, uma *ἀρχή*, como observado no primeiro capítulo. Pense-se na questão sobre o ser, por exemplo, de modo que a questão metafísica se assume como norteadora de todo desdobramento religioso, político e ético no Ocidente. Uma estrutura metafisicamente fundada estabelece a garantia da ordem para se pensar a religião, a política e a ética, já que não são passíveis de revisão ou negação, pois a sua fundação é uma fundação *verdadeira*, isto é, refere-se à definição objetiva de acordo com o modelo aristotélico-tomista da *adequatio rei et intellectus*. Talvez, mais do que em outras áreas, a noção de *ἀρχή* na política é a que mais evidencia o seu aspecto de ordenador e de comando.

Os autores que possuem uma compreensão não fundacionalista da política, podem assumir duas linhas principais na qual desenvolvem suas teses: o antifundacionalismo e o pós-fundacionalismo. Ambas as posturas partem da constatação de que não há um fundamento fixo sobre o qual a política possa estabelecer seus alicerces. No entanto, Marchart evidencia uma questão importante: o antifundacionalismo se alimenta do fundacionalismo, quer dizer, enquanto uma posição diametralmente oposta ao fundacionalismo, o antifundacionalismo necessita da existência de pensamentos fundacionais e hegemônicos para estabelecer sua crítica, o que o leva ao perigo de se postular como um novo pensamento fundacional, ainda que esse fundamento seja o nada. Marchart argumenta:

²⁴² “In most cases of political and social foundationalism, a principle is sought which is to ground politics from without”.

Para entrar no debate e engajar o fundacionalismo, o antifundacionalismo teve necessariamente que entrar no território fundacionalista enquanto afirmava estar totalmente fora do paradigma fundacionalista. Mas se lançar um ataque antifundacionalista ao fundacionalismo parece dar uma vantagem à oposição deste último como primeiro mandato – se não fortalecê-la – que opções restam? (Marchart, 2007, p. 13)²⁴³.

Diante do exposto, o autor prefere desenvolver sua ideia na corrente pós-fundacionalista, qual vai além do antifundacionalismo, pois não encerra a questão na falta de fundamentos, mas, tal como Schürmann propôs com o conceito de anarquia, entende que existem fundamentos no plural na medida em que não podemos assumir um fundamento último e peremptório. O que temos com a proposta de Marchart para o pós-fundacionalismo é que este conceito de “pós” deve ser tomado em sua incursão pós-moderna que não significa aquilo que está além, mas aponta para aquilo que emerge desde dentro do fundamento. A pergunta pelo fundamento emerge desde a concepção metafísica do próprio fundamento. Como bem explica Marchart, o pós-fundacionalismo não pretende afirmar que nenhum fundamento seja necessário ou que eles tampouco existam, pelo contrário, diferente do antifundacionalismo, o pós-fundacionalismo aceita os fundamentos contingentes. Isso significa um debilitamento ontológico da questão metafísica sobre o fundamento, mas que o aceita na medida em que não o toma por completo e tampouco o suprime, já que o pós-fundacionalismo “não supõe a ausência de *qualquer* fundamento, o que supõe é a ausência de *um* fundamento *último*” (Marchart, 2007, p. 14)²⁴⁴. Aqui está a virada daquilo que Marchart quer propor, pela ausência de fundamento último é que se pode conceber a pluralidade de fundamentos contingentes. É porque não há uma narrativa lógica e peremptória sobre o *verdadeiro*, que a verdade pode dar-se de modo contingente e é, por isso, que “o que ainda se aceita no pós-fundacionalismo é a necessidade de *alguns* fundamentos” (Marchart, 2007, p. 14)²⁴⁵.

Para estabelecer sua crítica, o filósofo político se utiliza da ideia de fundamento contingente proposto por Judith Butler que fica bem sintetizado em seu artigo *Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do pós-modernismo* (1998). Ali, a autora propõe que toda política necessita estar fundada sobre alguma ideia de universalidade e sobre alguma compreensão de sujeito, ela defende que seria impossível a conceitualização da política e do

²⁴³ “in order to enter the debate and engage foundationalism, anti-foundationalism necessarily had to enter foundationalist territory while claiming to stand entirely outside the foundationalist paradigm. But if launching an anti-foundationalist attack on foundationalism seems to give an advantage to the latter’s position as first term – if not strengthening it – what options are left?”

²⁴⁴ “that it does not assume the absence of *any* ground; what it assumes is the absence of *an ultimate* ground”.

²⁴⁵ “for what is still accepted by post-foundationalism is the necessity for *some* grounds”.

político sem essas definições. Claramente, Butler não se interessa em propor uma ideia de universalidade clássica que funcione, inclusive, de modo “universal”. Ao contrário, ela define o conceito da seguinte forma:

O termo “universalidade” teria de ficar permanentemente aberto, permanentemente contestado, permanentemente contingente, a fim de não impedir de antemão reivindicações futuras de inclusão. Com efeito, de minha posição e de qualquer perspectiva historicamente restringida, qualquer conceito totalizador do universal impedirá, em vez de autorizar, as reivindicações não antecipadas e antecipáveis que serão feitas sob o signo do “universal”. Nesse sentido, não estou me desfazendo da categoria, mas tentando aliviá-la de seu peso fundamentalista, a fim de apresentá-la como um lugar de disputa política permanente. (Butler, 1998, p. 22).

A defesa que faz Judith Butler pelo uso do conceito de universalidade se estabelece na mesma esteira do que quer Marchart com a noção de fundamento: identificar que ambos os conceitos pertencem à finitude da experiência humana e, por isso, são conceitos contingentes²⁴⁶. Aliviar a universalidade de seu peso fundacionalista é tornar a condição de universalidade algo válido dentro de paradigmas construídos internamente nas sociedades nos quais o conceito aparece. Quer dizer, não há uma noção de universalidade que venha “de fora” da história, mas diversas noções de universalidade que emergem desde dentro da historicidade humana. A ideia de fundamento aliviada do peso fundamentalista também significa construir fundamentos na historicidade e, em resumo, é o que a noção de fundamento contingente quer dizer. Afirma Marchart: “a noção de fundamento contingente, proposto por Butler como um enquadramento alternativo do debate, pode ser mais bem descrito como um enfraquecimento ontológico do estatuto de fundação sem suprimir totalmente as fundações” (Marchart, 2007, p. 14)²⁴⁷. É importante ressaltar que Marchart propõe um conceito de contingência que difere um pouco do conceito comumente aceito de que a contingência aparece apenas em sentido ôntico. A contingência ôntica diz que uma coisa pode ser diferente, caso não fosse o que é. Para Marchart, a contingência tem uma profundidade ainda mais ontológica, ela é o que permite unir possibilidade com impossibilidade, assim, uma coisa é ao mesmo tempo possível e impossível variando por determinações históricas/temporais que pertencem ao *Dasein*. É isso que ele chama de um “giro quase transcendental” (cf. Marchart, 2007, p. 13-18). Neste sentido, toda possibilidade é em si mesma contingente, isto é, toda possibilidade também é impossibilidade

²⁴⁶ a título de exemplo, Vattimo interpreta o sentido último da vida nesta mesma direção de Butler, uma vez que o “último” deve estar condicionado à finitude da existência do *Dasein* (cf. D).

²⁴⁷ “The notion of contingent foundations, proposed by Butler as an alternative framing of the debate, could best be described as an ontological weakening of the status of foundation without doing away with foundations entirely”.

e só se realizará de um modo ou de outro a depender daquilo que fundará o *Dasein* em sua liberdade.

Outro aspecto importante do pós-fundacionalismo é o fato de que, ao contrário do antifundacionalismo que se opõe radicalmente a qualquer fundamento, ele emerge desde dentro do fundacionalismo e aparece como resultado de ruptura com este. Esse aspecto se assemelha ao que Heidegger e Vattimo defendem com a saída da metafísica, o pensamento que sai da metafísica emerge desde a própria noção de metafísica. Quer dizer, não é outro pensamento que nasce “do nada” e aparece como aquele que a confronta, mas é um pensamento que reflete sobre as bases na qual está inserido e se desenvolve como crítica, promovendo distorção e ruptura. É o que Vattimo propõe com o conceito de *Verwindung*. A manutenção dos diversos fundamentos no pós-fundacionalismo também é a manutenção do conflito, somente o conflito que constitui a pluralidade dos fundamentos permite que estes possam ser fundados na liberdade humana. Assim como Gianni Vattimo e Reiner Schürmann, Oliver Marchart se apropria das lições de Martin Heidegger sobre a questão do fundamento que vimos ainda no primeiro capítulo para sustentar seus argumentos. A partir da obra do filósofo alemão, ele comenta:

“Der *Ab-grund* ist *Ab-grund*” é um quiasmo que se supõe que significa: o fundamento é um a-bismo e o a-bismo é um fundamento. Sublinhando, por um lado, o ‘Ab’ em ‘*Ab-grund*’ e, por outro, o ‘grund’ em ‘*Ab-grund*’, Heidegger põe o acento no fato de que duas dimensões têm que diferenciar-se de alguma maneira, mas, ao mesmo tempo, *não podem* diferenciar-se com clareza, pois se cruzam incessantemente uma com a outra. Devido a esse entrecruzamento inseparável do fundamento com o abismo, o fundamento pode ser reconhecido como abismo e ainda conserva algo de sua própria natureza enquanto fundamento. O que a figura do quiasmo permite a Heidegger é expressar a intrincada relação ou reversibilidade de ambos termos *e também* de sua não identidade. (Marchart, 2007, p. 19, *itálicos do autor*)²⁴⁸.

O que quer dizer Marchart, relendo Heidegger, é que pensar o fundamento é pensar já o próprio abismo, sua não fundação. O quiasmo entre fundamento e abismo identifica a marca da diferença ontológica presente na questão, e que é própria do *Dasein*. No entanto, o que devemos observar é que o fundamento só pode ser fundado porque não há uma fundação anterior a ele,

²⁴⁸ ““Der *Ab-grund* ist *Ab-grund*’ is a chiasm which is supposed to mean: the ground is a-byss, and the a-byss is ground. By underscoring, on the one hand, the ‘Ab’ in *Ab-grund*, and, on the other, the ‘grund’ in *Ab-grund*, Heidegger stresses the fact that two dimensions have to be differentiated in some way but, at one and the same time, *cannot be* differentiated neatly, as they are ceaselessly crossing over into each other. It is because of the inseparable intertwining between ground and abyss that the ground can be recognized as abyss and yet keeps something of its own nature as ground. What the figure of the chiasm allows Heidegger to do is to express both the intricate relation or reversibility of both terms *and their non-identity*”.

o que há é o abismo, *Abgrund*, neste sentido, o abismo é condição de possibilidade do fundamento e não algo fundado. O fundamento é permeado pelo “nada”, pelo *Abgrund*, por isso ele também não pode ser uma questão última, mas se mantém aberto à pluralidade e à contingência. Isso se faz ver na liberdade do *Dasein* que apresentamos ainda no primeiro capítulo (tópico 1.1.1.1. *Sobre o fundamento e o fundamental*) e a definimos exatamente assim: A liberdade é a possibilidade de fundamentos e não a construção de um fundamento único. É desta marca da falta de um fundamento último presente na questão que Marchart apresenta a noção de “fundamentos contingentes” dito anteriormente e que dá sustentação à sua argumentação: “A impossibilidade deste fundamento é a condição de possibilidade necessária dos fundamentos no plural” (Marchart, 2009, p. 44)²⁴⁹. Com o que expusemos, podemos retornar à citação de *Comunismo hermenêutico* apresentada no início deste subcapítulo. Para sermos fiel à ideia de Vattimo e Zabala apresentada no livro e à noção de anarquia que estamos propondo, a frase dos autores deveria ser corrigida para: “Se a existência é interpretação, os seres humanos têm que aprender a viver sem legitimações, nem valores prévios, isto é, dentro do *pós-fundacionalismo*”. A partir do pós-fundacionalismo vattimiano, podemos pensar uma democracia anárquica como resultado do pluralismo ontológico do político, é o que iremos tratar na próxima seção.

3.1.4. Anarquia e Democracia: o projeto político da hermenêutica

Hermenêutica e anarquia já são termos que o leitor está familiarizado. Já não deveria ser novidade o fato de que a anarquia significa a ausência de fundamento último e a condição de possibilidade de fundamentos no plural. A anarquia, no limite, é a noção mesma de fundamento hermenêutico. Mas como essa articulação está pensada com a política na obra de Vattimo? Como Vattimo pensa hermenêutica e política? Partirei primeiro de breves considerações sobre o texto *Hermeneutics and Democracy* publicado em *Nihilism and emancipation* (2004), mas que originalmente foi escrito para uma conferência no Congresso da Sociedade Iberoamericana de Filosofia que ocorreu em Bogotá em 1994, de acordo com Miranda (2024). Vattimo faz neste ensaio uma relação importante entre hermenêutica e democracia, ambos os conceitos se tornaram vagos na contemporaneidade e podem ser

²⁴⁹ “The impossibility of such a ground is the necessary condition of possibility for grounds in the plural”.

descritos com o que o filósofo chama de *koiné* (cf. EI, NE). A hermenêutica é composta por dois aspectos: “o abandono do fundamento metafísico”²⁵⁰ e “o mundo como conflito de interpretações”²⁵¹ (NE, p. 90; SFP, p. 2034). Neste sentido, “Hermenêutica é provavelmente a estância filosófica que mais fielmente reflete o pluralismo das sociedades modernas, um pluralismo expresso em nível político na democracia” (NE, p. 90; SFP, p. 2034)²⁵². Mas aqui Vattimo mostra um problema: democracia moderna trouxe tanto a pluralidade que se conecta à cultura do supermercado (a possibilidade da livre e interminável escolha entre produtos genéricos), quanto “o reavivamento de várias formas de fundamentalismo baseados na família, na etnia, na religião ou no simples comunitarismo genérico” (NE, p. 91; SFP, p. 2034)²⁵³. O livre mercado e o fundamentalismo moral caminham lado a lado para Vattimo, pois ambos têm o mesmo objetivo de reduzir o impacto social; ele faz a comparação com o governo de Berlusconi na Itália e a forma de manipulação que ele possui com o controle da mídia, mas atualmente podemos facilmente pensar na extrema-direita brasileira com pautas “conservadoras no costume e liberais na economia”, esse fenômeno é presente ainda nos EUA de Donald Trump com o controle das *big techs* (vida a presença de Bezos, Musk e Zuckerberg na sua posse). Esses são expressões diretas desse tipo de política das descrições – que se alia à ideia de uma sociedade transparente (cf. ST) – e de fundamentalismo democrático, se é que ainda há algo de democrático nesses grupos.

Esse problema da democracia advém a forma como a hermenêutica foi compreendida enquanto *koiné* na medida em que se entende que ela é tão somente “antifundacionalismo” – é o termo que Vattimo mesmo uso em seu texto e nós já o criticamos aqui – e conflito de interpretações. Vattimo chama a atenção de que há de se levar a sério o traço niilista da hermenêutica que nos recorda que ela possui uma história que é a história do ser (e no fim, a filosofia hermenêutica é uma filosofia da história do ser). A condição niilista (e anárquica) da hermenêutica impede que se caia no fechamento dos comunitarismos interpretativos que não correspondem sua interpretação à essa historicidade. Como bem explica Miranda:

uma hermenêutica antifundacionalista [pós-fundacionalista] e com uma concepção de mundo como conflito de interpretações, que se tornou *nova koiné*, só nos permite uma descrição atualizada das sociedades avançadas, mas, ao mesmo tempo, podem, e aqui está o caráter problemático dessa

²⁵⁰ “the abandonment of metaphysical foundationalism”.

²⁵¹ “the world as conflict of interpretations”.

²⁵² “Hermeneutics is probably the philosophical stance that most faithfully reflects the pluralism of modern societies, a pluralism expressed on the political level in democracy”.

²⁵³ “the revival of various kinds of fundamentalism based on family, ethnicity, religion, or simply generic communitarianism”.

hermenêutica, «[...] produzir os fenômenos de dissolução do vínculo social»²⁵⁴. (Miranda, 2024, p. 92)²⁵⁵.

Vattimo reconhece que a hermenêutica pode produzir a dissolução dos vínculos sociais quando não se leva a cabo sua veia niilista. A esquerda política é aquela capaz de compreender essas motivações da hermenêutica e ao não buscar um fundamento último e não associar o conflito de interpretações com uma batalha a qual se deve sair vitorioso, a esquerda consegue articular sua vitória por meio da argumentação (mas até que ponto?) que se refere apenas a esse tipo de filosofia da história (cf. NE, p. 95-96; SFP, p. 2037-2038) que Vattimo delimita em duas características: 1) ela tem a ideia de que a racionalidade disponível para nós é “histórica-narrativa-interpretativa” que põe em diálogo os interlocutores comuns que herdamos da nossa tradição moderna (cf. NE, p. 96; SFP, p. 2038); 2) tem o niilismo como processo de dissolução das estruturas fortes expressado em:

secularização da tradição religiosa, secularização da autoridade política, dissolução do que é último no sujeito humano (psicanálise como exemplo principal disto), fragmentação de toda racionalidade central com a multiplicação de ciências individuais e suas tendências irreduzíveis a um esquema unificado, aceitação de uma variedade de universos culturais como oposição à ideia que a história humana segue um percurso único. (NE, p. 97; SFP, p. 2038-2039)²⁵⁶.

Todos esses traços que Vattimo aponta como expressão de dissolução das estruturas fortes são oriundos da metafísica, o que corrobora à sua tese com inspiração weberiana de que a hermenêutica é um produto especificamente moderno (cf. NE, p. 90; SFP, p. 2034) e que revela uma história moderna do niilismo. Um pensamento comprometido com esse niilismo da história da filosofia deve tomar o ideal emancipatório que surge como consequência e avançar para projetos que não fechem a hermenêutica como simples antifundacionalismo e conflito de interpretações. A esquerda pode tomar as consequências niilistas dessa hermenêutica para tornar-se uma esquerda niilista. Vattimo desenvolve isso em cinco pontos: 1) a esquerda niilista não pode orientar-se pelo princípio da igualdade (por ser um princípio metafísico que prevê

²⁵⁴ Miranda utiliza a versão do texto original em espanhol apresentada no congresso supracitado, nós não tivemos acesso a essa versão, mas deixamos transcrita a mesma citação presente em *Nihilism and emancipation*: “has a tendency to dissolve social cohesion” (NE, p. 93; SFP, p. 2036).

²⁵⁵ “una hermenéutica antifundacionalista y con una concepción de mundo como conflicto de las interpretaciones, que se ha vuelto nueva koiné, sólo nos permite una descripción actualizada de las sociedades avanzadas pero que, al mismo tiempo, pueden, y he aquí el carácter problemático de esa hermenéutica, «[...] producir fenómenos de disolución del vínculo social» (Vattimo 1996: 53)”.

²⁵⁶ “secularization of the religious tradition, secularization of political authority, dissolution of what is ultimate even within the human subject (psychoanalysis being the supreme example), fragmentation of all central rationality with the multiplication of individual sciences and their tendential irreducibility to a unified scheme, acceptance of an array of cultural universes as opposed to the idea that human history is following a single track”.

uma essência de ser humano), mas deve orientar-se pela redução da violência, o qual ele explica: “eu uso ‘violência’ para significar a afirmação peremptória de uma ultimidade que, como a fundamentação metafísica última (ou o Deus dos filósofos), interrompe o diálogo e silencia o interlocutor, recusando-se a reconhecer até mesmo a questão do ‘porquê?’” (NE, p. 98; SFP, p. 2040)²⁵⁷; 2) a partir da redução da violência pode haver um “giro” ecológico na atuação da esquerda niilista que leva a cabo novas formas de relação com a natureza²⁵⁸; 3) reconhece que a igualdade também é um valor desenvolvido pelas sociedades de direita e que se baseia no desenvolvimento da competição; 4) a redução da violência nos permite criticar a cultura do supermercado e os fundamentalismos reacionários que aparecem na contemporaneidade, pois ambos são reflexos da violência, seja no âmbito econômico, seja no âmbito moral e existencial. Assim, a hermenêutica niilista de esquerda “não pode permanecer neutra e apolítica; ao contrário, a hermenêutica niilista não pretende calar diante da cultura do livre mercado e dos novos fundamentalismos que se manifestam com a volta aos conceitos de identidade, família, etnia, raça e seitas” (Miranda, 2024, p. 95)²⁵⁹; 5) as identidades comunitárias precisam ser revistas em seus fundamentalismos, já que muitas delas expressam posições metafísicas ao alegarem o valor da igualdade. Isso gera o que Vattimo chama de um “comunitarismo naturalista” – que Miranda (cf. 2024, p. 95) bem lembra que também pode ser chamado de *jusnaturalista*, já que também tem a ver com direito e é frequentemente sustado por uma ordem natural que é respaldada por uma teologia fundacionalista (cf. DC, p. 141-150; VA, p. 29-31) – que não permite que grupos sectários se abram às diferenças e se fechem como forma de proteção. A babel contemporânea gerou discursos de antagonismo político. Esse sentimento de comunitarismo naturalista é o que não permite os grupos, inclusive de esquerda, a abrirem-se às suas dimensões emancipatórias e utópicas mais radicais. É necessário um “esforço para repensar a esquerda à luz de uma filosofia da história de um tipo niilista [que] pode também significar recuperar (paradoxalmente, mas até um ponto) dimensões utópicas que nós deixamos de lado de modo resignado e precipitado” (NE, p. 101; SFP, p. 2041)²⁶⁰.

²⁵⁷ “I use ‘violence’ to mean the peremptory assertion of an ultimacy that, like the ultimate metaphysical foundation (or the God of philosophers), breaks off dialogue and silences the interlocutor by refusing even to acknowledge the question ‘why?’”.

²⁵⁸ Vattimo não tem muitos trabalhos sobre filosofia e ecologia, mas é importante citar o texto *El silencio animal y el sentido de la historia* publicado em *Heidegger y la cuestión ecológica* (2015).

²⁵⁹ “no puede permanecer neutra y apolítica; al contrario, la hermenéutica nihilistano pretende callar ante la cultura del libre mercado y de los nuevos fundamentalismos que se manifiestan con la vuelta a los conceptos de identidad, familia, etnia, raza y sectas”

²⁶⁰ “The effort to rethink the left in light of a philosophy of history of a nihilistic kind might also mean recuperating (paradoxically, but only up to a point) utopian dimensions that we have resigned ourselves much too hastily to casting aside”.

Essa condição niilista da esquerda é carregada de utopia, de possibilidade de construir o “novo”, de abrir uma nova *Ursprung*. As elocubrações de Vattimo a respeito do comunismo do século XXI também é cheio dessa utopia. A própria hermenêutica não esteve presente durante muito tempo nas discussões políticas dos pensadores de esquerda. Em *Comunismo hermenêutico*, Vattimo e Zabala observam que, em geral, a hermenêutica estava sendo desenvolvida por autores que tinham perspectivas muito conservadoras sobre a tradição, a cultura e a política; esse é o caso de Nietzsche, Heidegger e Gadamer (cf. CH, p. 124; SFP, p. 2155). Embora esses autores não tivessem desenvolvido nenhuma perspectiva política a partir da hermenêutica, é inegável que a hermenêutica não se desenvolveria sem eles, e, ainda assim, há na hermenêutica um “projeto político” escondido e que a torna essencialmente política. De acordo com Vattimo e Zabala, a hermenêutica possui uma τέχνη (*téchne*) ativa que impulsiona a transformação do mundo por meio da ação humana, essa transformação é fruto do conflito que a pluralidade de interpretações gera no espaço comum. Ignorar o conflito e escolher por apenas uma via interpretativa é buscar a resposta metafísica de uma política das descrições, no entanto, a hermenêutica,

frequentemente supõe um chamado em prol da emancipação, o que é politicamente revolucionário; em outras palavras, ela se opõe ao estado de coisas objetivas. Por isso, a hermenêutica sempre foi a espinha dorsal latente das revoluções culturais contra aqueles que possuem o poder, quer dizer, dos movimentos mais fecundos contra a verdade imposta. (CH, p. 126; SFP, p. 2157)²⁶¹.

É contra essa ideia de uma verdade imposta que o projeto político da hermenêutica alcança seu desenvolvimento. Vattimo e Zabala afirmam que há aí uma veia anárquica que caracteriza o projeto político próprio da hermenêutica. Eles escrevem: “Como resistência aos princípios, convenções e categorias, a anarquia não é o final do projeto político da hermenêutica, mas seu começo” (CH, p. 126; SFP, p. 2157)²⁶². A anarquia está no desenvolvimento do significado de hermenêutica. O interesse do filósofo italiano pela interpretação é por sua capacidade de criar um outro mundo possível no qual os seres humanos sejam livres e emancipados de toda imposição violenta da verdade. A hermenêutica anárquica é a chave para a emancipação política. O texto supracitado coloca a hermenêutica como aquela que desencadeia um movimento revolucionário, ela se desenvolve no ponto de conflito entre as

²⁶¹ “supone a menudo un llamamiento en favor de la emancipación, lo cual es políticamente revolucionario; en otras palabras, se opone al estado de cosas objetivo. Por eso la hermenéutica ha sido siempre la espinha dorsal latente de las revoluciones culturales contra quienes poseen el poder, es decir, de los movimientos más fecundos de la verdad impuesta”.

²⁶² “En tanto que resistencia a principios, convenciones y categorías, la anarquía no es el final del proyecto político de la hermenéutica, sino su comienzo”.

disputas de poder e pode, por fim, dar voz àqueles que sempre foram silenciados e esquecidos pela história. Assim, o conflito provocado pela hermenêutica pode causar a abertura de uma nova época (*Ursprung*) na qual se dê uma melhor condição política para os fracos.

Por isso, a democracia aparece como um ponto chave para Vattimo, já que ela possibilita a convivência com a pluralidade de interpretações que devem ter seu espaço e devem ser ouvidas. O critério para a aceitação das propostas e a validação da verdade na democracia não deve ser uma ordem objetiva metafisicamente fundada. É a convivência humana, a relação com o outro, que constrói um mundo de significações que fazem sentido dentro de uma comunidade que partilha de símbolos comuns. Quer dizer, quando o outro é critério para a verdade, não o aceito porque sei que o que ele me diz é uma constatação lógica, mas porque estamos envolvidos por um mesmo paradigma que me permite ver no outro a verdade. Esse é o chamado da *caritas* e é também o significado da interpretação da frase “*amicus veritas, sed magis amicus Platus*” que Vattimo anuncia corriqueiramente. É evidente que essa condição plural da democracia e a *caritas* como critério acaba levando a discussão para o âmbito da pluralidade das interpretações e, conseqüentemente, do conflito das interpretações. Isso é próprio da condição pós-moderna. O conflito deverá se desenvolver por meio da conversação até o consenso. Vattimo e Zabala escrevem:

Nesta condição pós-moderna, a política, ao invés de se relacionar com a verdade, deve estar guiada pela interação da minoria com a maioria, quer dizer, pelo consenso democrático. Esse consenso democrático de procedimento não se distancia muito da essência da hermenêutica, isto é, a natureza contingente, livre e perigosa da interpretação, que exclui toda imposição da verdade. Este conhecimento da verdade sobre o que se assenta uma política das descrições se transforma em uma política da interpretação para o direito dos fracos a interpretar. Definitivamente, a hermenêutica é a única filosofia que reflete o pluralismo das sociedades modernas, o qual, no plano da política, se expressa nas democracias comunistas progressistas [...], onde as conquistas não se medem em relação com a verdade, mas em relação com os outros. (CH, p. 127; SFP, p. 2157)²⁶³.

Enquanto ambiente plural, a democracia deve observar as inúmeras formas de compreensão de mundo como formas válidas que merecem respeito e liberdade de existência,

²⁶³ “En esta condición posmoderna, la política, en lugar de relacionarse con la verdad, debe estar guiada por la interacción de la minoría y la mayoría, esto es, por el consenso democrático. Este consenso democrático de procedimiento no dista mucho de la esencia de la hermenéutica, es decir, la naturaleza contingente, libre y peligrosa de la interpretación, que excluye toda imposición de la verdad. Este conocimiento de la verdad sobre el que se asienta una política de las descripciones se transforma en una política de la interpretación por el derecho de los débiles a interpretar. En definitiva, la hermenéutica es la única filosofía que refleja el pluralismo de las sociedades modernas, lo cual, en plano de la política, se expresa en las democracias comunistas progresistas [...], donde los logros no se miden en relación con la verdad, sino en relación con los otros”.

desde que essas formas não firam a própria democracia através de más interpretações. Temos de ter em conta que a democracia para Vattimo não pode existir onde há “uma classe de detentores da verdade ‘verdadeira’ que exercitam diretamente o poder (os reis filósofos de Platão) ou que fornecem ao soberano as regras para seu comportamento” (AV, p. 33), pelo contrário, ela aparece como aquela que leva a cabo a configuração do ser na experiência coletiva. Afirma Vattimo: “o evento (do ser) a que, na era da democracia, o pensamento tem a tarefa de corresponder é o modo em que o ser se configura aos poucos na consciência coletiva” (AV, p. 36). Enquanto governo do povo, a democracia deve ser entendida como aquela que detém a verdade do povo, a verdade da hermenêutica, da partilha, do diálogo, da *caritas*. Essa tese de Vattimo encontra sua efetividade prática quando expõe que,

Na política o fim da metafísica tem seu autêntico paralelo na afirmação da democracia: a filosofia descobre por sua conta (mas quanto?) que a realidade não se deixa compreender em um sistema logicamente compacto e aplicável, nas suas conclusões, também às escolhas políticas. A política, por sua vez, experimenta a própria impossibilidade de conformar-se à “verdade”, já que, de fato, precisa deixar-se guiar pelo jogo de minorias e majorias, do consenso democrático – não é inútil sublinhar essa separação da política em relação à verdade: na Itália e no mundo católico somos continuamente provocados pela tentativa de conformar as leis do Estado àquilo que a Igreja considera a verdade metafísica: da natureza humana, do bem, da justiça. (AV, p. 51-52).

Aqui o mito da objetividade faz eco nas preocupações de Vattimo. Os ideais que ele elenca fundamentados na verdade metafísica da Igreja são instrumentos de poder da instituição católica que exerce sobre seus fiéis uma imposição da verdade enquanto objetividade. A quebra dessa imposição está, justamente, na afirmação democrática da política. Talvez, seja entusiasmado com essas questões que o filósofo tenha levantado a tese do anarquismo político e, ainda, de um cristianismo anárquico como forma de superação das imposições metafísicas. Para Vattimo, na democracia não há possibilidade legítima de uma verdade configurar-se mais adequada que outra, visto que ela é consenso entre os indivíduos de uma sociedade. Aqui surgem alguns questionamentos pertinentes: se a verdade é experiência compartilhada, ela será sempre uma boa interpretação da realidade? Com isso, o ser humano é sempre bom para realizar no diálogo uma experiência coletiva? E, ainda, como fica o fenômeno da *fake news* com esse modelo proposto por Vattimo, já que elas também podem se assumir como interpretações e atualmente são as principais ameaças à democracia? Além do mais: como não existe princípio de bem, é realmente possível falar em uma bondade do ser humano e em boas interpretações?

Ainda, a noção de anarquia traz para a discussão a multiplicidade de fundamentos. Em que medida se poderia evitar o colapso da esfera pública em “bolhas” hermenêuticamente

fechadas em si? Quer dizer, se a anarquia permite a pluralidade de interpretações, então existe a possibilidade de infinitas interpretações coabitarem o mesmo espaço público, como se regularia este ambiente? Haveria ainda um elemento comum entre as diferentes interpretações para que elas sejam efetivas? A resposta a essas questões pode ser encaminhada a partir da noção de herança da tradição (*Überlieferung*): o ser humano (*Dasein*) habita uma tradição que já é um horizonte aberto pelo qual ele compreende o mundo, as interpretações precisam ser dadas dentro deste horizonte e precisam ser colocadas sob a chancela da tradição. O que isso significa é que o elemento comum entre todas as interpretações é que elas partilham do mesmo horizonte herdado, assim, qualquer juízo sobre uma interpretação ser boa ou não deve ter como critério o horizonte no qual ela é dita. Exemplificando isso: se você está com um problema de matemática para resolver, não irá buscar a ajuda de um professor de português, mas de um professor de matemática. Isso não porque o matemático sabe a “verdade” contida no problema, mas porque ele possui um aparato técnico de resolução do problema que lhe confere autoridade em tal assunto. Essa autoridade só é reconhecida dentro de um horizonte que tanto você quanto o matemático compartilham. No final das contas, o que leva você a buscar o matemático é o reconhecimento que apenas o compartilhamento de um horizonte interpretativo lhe garante. Questões menos objetivas que a matemática podem ser levantadas. Se eu estou interessado em saber mais da história do Brasil vou procurar por textos qualificados e historiadores reconhecidos que me entregam uma versão “bem interpretada” dos fatos históricos. E aqui há algo interessante: seguimos o mote nietzscheano de que “não existem fatos, apenas interpretações”, mas não podemos esquecer que as interpretações são geradoras de “fatos”, a boa interpretação sustenta a qualidade de um “fato”, enquanto a má interpretação operaria um revisionismo histórico de distorção daquilo que a tradição de historiadores brasileiros tem a dizer a respeito da história do Brasil. O que isso significa é que as interpretações precisam ser compartilhadas e chanceladas por um grupo de pessoas que reconhecem a “tradição” naquilo que estão interpretando; essas pessoas são cientistas, historiadores, filósofos e outros, mas a nível político são os próprios cidadãos.

Assim, a hermenêutica não possui a ideia de uma verdade objetiva (como já vimos), mas uma verdade compartilhada que precisa ser sustentada pelos intérpretes desta verdade. Por isso, o jogo da interpretação é sempre uma tentativa de convencimento, isto é, de persuasão. Quando Vattimo discute a mudança de paradigmas científicos de acordo com Kuhn em *O fim da modernidade*, a ideia de persuasão aparece e ele comenta que a imposição de um novo paradigma não ocorre por meio da força, mas por meio de um “sistema complexo de

persuasões” (FdM, p. 87; SFP, p. 1274, *itálico nosso*). A persuasão é a tarefa do convencimento e que ocorre dentro de uma circularidade hermenêutica delimitada. Vattimo comenta isso em *Da realidade*:

É esse, pois, o sentido do êxito niilista da hermenêutica. Que não significa não ter mais critérios de verdade, mas somente que esses critérios são históricos e não metafísicos; decerto não ligados ao ideal da “demonstração”, mas, antes, orientado à *persuasão* – a verdade é questão de retórica, de aceitação compartilhada, como, ademais, é também a proposição científica, que vale enquanto for verificada por outros, pela chamada comunidade científica, e nada mais do que isso. (DR, p. 217; SFP, p. 1710, *itálico nosso*).

A persuasão refere-se ao modo como a verdade é construída e comunicada no interior do círculo hermenêutico. Eu estou convencido de que o matemático saberá resolver uma equação ou que o historiador poderá me dar uma versão confiável da história do Brasil porque eles pertencem às comunidades científicas que cancelam os seus conhecimentos e reconhecem suas autoridades. Mesmo na persuasão há o lastro da “tradição” que não deve ser ignorado, já que a persuasão enquanto uma verdade retórica corresponde à tradição e se funda sobre ela, na medida em que também funda essa “tradição”. E é à tradição que nós também correspondemos e pela qual recordamos o ser pelo pensamento que o “situa dentro de seu evento, respondendo às mensagens que recebe com interpretações que se abrem a novas respostas” (EI, p. 52; SFP, p. 1365)²⁶⁴. Essas novas respostas que se abrem com a interpretação é produto da fusão de horizontes, da verdade compartilhada, do diálogo na comunidade, da persuasão. Assim, toda interpretação boa tem que ter a capacidade de persuadir para gerar novas respostas sem deixar o lastro da tradição a qual ela corresponde. Por isso, uma interpretação que se põe no espaço do diálogo é incapaz de se fechar numa “bolha” hermenêutica, pois existe uma relação dialógica no processo de persuasão: ela também está aberta a ser persuadida, isto é, a gerar novas respostas. A interpretação que foge à essa regra é chamada de fatos alternativos ou *fake news* que mais do que ser uma “mentira” é a manipulação consciente do que está posto no diálogo com a finalidade de acabar com o próprio diálogo, já que, como argumenta Zabala, “as ‘*fake news*’ aparecem quando os dados e a informação carecem de interpretação, isto é, de normas controles e filtros” (Zabala, 2021, p. 34). Quando evocamos a noção de que a anarquia não é “ausência de regras, mas ausência de regra” também queremos afirmar que as regras (as normas, os controles e os filtros) são contingentes e pertencem às comunidades que partilham a verdade, são os “critérios históricos” que Vattimo diz na referência supracitada. No fim, a hermenêutica

²⁶⁴ “lo recuerda situándose dentro de su evento, y respondiendo a los mensajes que recibe con interpretaciones que se abren a nuevas respuestas”.

não é contra os “fatos”, mas é a filosofia capaz de manter a vigência dos fatos sabendo que eles precisam ser constantemente interpretados. Os fatos são oriundos da interpretação. A possibilidade da pluralidade de círculos hermenêuticos se dá no escopo da noção de anarquia.

Também se pode afirmar que essa postura é uma ameaça à democracia, o que não deixa de ser verdade. No entanto, a democracia é o espaço no qual as diversas interpretações lançam suas raízes e, por isso, ela está entendida nesta tese como um ambiente de conflito. O conflito é a essência da democracia na medida em que ele reconhece a permanência da pluralidade de interpretações e mantém aberto o espaço de persuasão. As más interpretações também compõem esse jogo conflitivo, no entanto, como eliminá-las sem minar o espaço democrático? Na verdade, esta é uma questão que essa tese não dá conta de responder, mas que permanece aberta para futuras investigações no campo da hermenêutica, visto a escassez de pesquisas voltadas especificamente para discussão deste problema.

Para encaminhar este tópico ao final, ainda cabe levantar um problema que Vattimo traz em *Essere e dintorni*: a ausência de emergência. A ausência de emergência é denunciada ainda por Heidegger quando afirma: “emergência é a falta de emergência” (cf. Heidegger, 1999, p. 87)²⁶⁵. Ora, o que isso quer dizer? Na sociedade da dominação da técnica total, a *Gestell*, a metafísica atingiu seu pleno desenvolvimento e sua finalidade, todas as coisas funcionam sem interferências e nenhuma emergência é capaz de perturbar a tranquilidade da técnica. E é justamente aqui que a verdadeira emergência se faz notar: a técnica instaurou seu domínio de tal maneira que todas as coisas parecem funcionar perfeitamente. No entanto, esse funcionamento é apenas aparente. Vattimo escreve:

A hermenêutica, na sua versão mais radical e anárquica, é a única candidata possível a propor uma base filosófica para a “emergência” da democracia, em ambos os sentidos: a hermenêutica interpreta a ausência da emergência que também é a condição da crise da democracia, a perda da vitalidade e da credibilidade das instituições representativas em todo o mundo; e, ao mesmo tempo, reivindica a possibilidade de compreender e acompanhar a emergência de novas formas de participação popular no poder. (ED, p. 136)²⁶⁶.

²⁶⁵ Santiago Zabala desenvolve suas discussões sobre estética pós-moderna e sobre a técnica a partir deste mote heideggeriano. O leitor pode consultar as obras: *Why Only art can save us. Aesthetics and absence of emergency* (Columbia Press, 2017) e *Sin ataduras. La Libertad en la época de los hechos alternativos* (Altamarea, 2021).

²⁶⁶ “L’ermeneutica, nella sua versione più radicale e anarchica, è l’unico possibile candidato a proporre una base filosofica per l’“emergenza” della democrazia, in entrambi i sensi: l’ermeneutica interpreta l’assenza di emergenza che è anche la condizione della crisi della democrazia, la perdita di vitalità e di credibilità delle istituzioni rappresentative ovunque nel mondo; e al tempo stesso rivendica la possibilità di comprendere e accompagnare l’emergere di nuove forme di partecipazione popolare al potere”.

A hermenêutica anárquica pode identificar que a crise da democracia e a falta de credibilidade das instituições representativas são resultados de uma emergência que parece oculta. A falta de interesse político da maior parte dos cidadãos é fruto do pensamento de neutralidade que marca essa emergência (cf. ED, p. 133) que, por sua vez, é fruto da ideia de transparência na sociedade contemporânea (cf. ST). Essa é uma emergência que se esconde nos discursos que tentam não ser partidários e abre espaço para o populismo de direita; a falta de um populismo de esquerda também é uma emergência – nos países do Norte Global – para Zabala (cf. 2021, p. 205-213). A hermenêutica reconhece que nenhuma transparência é possível e, portanto, qualquer decisão política possui uma compreensão de mundo delimitada. Falar em falta de credibilidade com as instituições representativas é assumir uma falha, uma crise, na democracia que não pode ser solucionada pela técnica, mas deve seguir a ordem da persuasão, do jogo dialógico do convencimento que é a marca da hermenêutica. Desta constatação, então se tem a possibilidade de emergir “novas formas de participação popular no poder”, quais formas seriam essas? Como ouvir a emergência dos fracos e fazê-los emergir na luta política? Talvez as aspirações comunistas de Vattimo possam nos ajudar a lançar luz a essa discussão.

3.2.O espectro comunista que ronda Gianni Vattimo

Em 1993, Jacques Derrida publicou sua obra *Spectres de Marx*, na qual defende que um espectro ronda a Europa: o comunismo. Derrida retoma aquilo que está no início do *Manifesto Comunista* de Karl Marx e Friedrich Engels: “um espírito ronda a Europa – o espectro do comunismo” (Marx; Engels, 2014, p. 38). A partir das incursões que faz com o Hamlet de Shakespeare, Derrida aponta que o caráter espectral se refere a algo que possuiu “corpo” e se realiza agora como “fantasma”. O espectro dá vida ao fantasma que um dia foi corpo; o qual devemos saber onde está enterrado e de que forma foi que este corpo padeceu. Derrida escreve em seu ensaio:

Desde que se deixa de distinguir o espírito do espectro, ele toma corpo, encarna-se, como espírito, no espectro. Ou antes, Marx mesmo o esclarece, chegaremos até aí, o espectro é uma incorporação paradoxal, o devir-corpo, uma certa forma fenomenal e carnal do espírito. Ele torna-se, de preferência, alguma “coisa” difícil de ser nomeada: nem alma nem corpo, e uma e outra. Pois a carne e a fenomenalidade, eis o que confere ao espírito sua aparição espectral, mas desaparece apenas na aparição, na vinda mesma da aparição ou no retorno do espectro. Há desaparecido na aparição como reaparição do desaparecido. O espírito, o espectro não são a mesma coisa, teremos de agudizar essa diferença, mas, quanto ao que eles têm em comum, não se sabe

o que *é*, o que *é* presentemente. *É* alguma coisa, justamente, e não se sabe se precisamente isto *é*, se isso existe, se isso responde por um nome e corresponde a uma essência. Não se *sabe*: não por ignorância, mas porque esse não-objeto, esse presente não presente, esse estar-aí de um ausente ou um desaparecido não pertence mais ao saber. Pelo menos não mais ao que se acredita saber sob o nome de saber. Não se sabe se está vivo ou morto. Eis aqui, ou eis ali, lá longe, uma coisa inominável ou quase: alguma coisa, entre alguma coisa e alguém, quem quer que seja ou alguém, alguma coisa, esta coisa aqui, “*this thing*”, esta coisa, entretanto, e não uma outra. (Derrida, 1994, p. 21).

“A coisa” que possui um espectro pouco conhecido, mas que se materializa como um fantasma e que um dia teve “corpo” na União Soviética (e, em certa medida continua tendo na República Popular da China, em Cuba e no Vietnã) é o comunismo. Uma ideia que só se realiza enquanto uma aparição espectral no mundo contemporâneo, mas que foi e ainda é forte o suficiente para transformar o mundo por completo. Esse fantasma que assombra os poderes políticos e econômicos do capitalismo tardio é o mesmo que “todas as potências da velha Europa uniram-se numa santa caçada esse espectro: o papa e o czar, Metternich e Guizot, radicais franceses e policiais alemães” (Marx; Engels, 2014, p. 39). Por que é importante exorcizar²⁶⁷ esse fantasma e mandá-lo para longe? Porque o fantasma do comunismo deixa sempre aberta a possibilidade de um dia encarnar-se outra vez; na qual o espectro ganhará “corpo”. Com essa nova “corporeidade”, poderá se ver a chegada do fim do neoliberalismo. O espectro comunista permite que essa ideia esteja sempre em aberto, como possibilidade de alteração da realidade. No entanto, o espectro se diz de muitas maneiras, suas formas se realizam além daquilo que a objetividade histórica poderia criar. Por isso, a proposta de um comunismo hermenêutico é mais uma das possibilidades pelas quais o espectro nos fala. Afinal, os espectros são *mais de um* (cf. Derrida, 1994, p. 17-18).

No livro *Comunismo hermenêutico* (2012), Vattimo e Zabala apresentam a proposta de um estado democrático com inspiração nas ideias comunistas. Vejamos: eles não desejam a realização do comunismo como sistema político (visto que isso seria insustentável no ambiente da democracia), mas como motivação e, por isso, também o veem como espectro, sobretudo atrelado à noção de hermenêutica. Eles afirmam: “um espectro que nos persegue, uma voz que

²⁶⁷ Adotamos o termo da tradução inglesa. Os tradutores da obra chamam essa “santa caçada” de “santa aliança para exorcizar”, como se pode ver: “holy alliance to exorcise” (Marx; Engels, 2012, p. 11). O original em alemão também não traz a ideia de “exorcismo”, mas antes de “união contra o fantasma”, é o que se pode ver com a citação: “Ein Gespenst geht um in Europa-das Gespenst des Kommunismus. Alle Mächte des alten Europa haben sich zu einer heiligen Hehrgd gegen dies Gespenst verbündet, der Papst und der Ezar, Metternich nnd Guizot, französische Nadikale und deutsche Polizisten” (Marx; Engels, 1848, p. 3).

nos chama desde os acontecimentos que nós vivemos” (CH, p. 166; SFP, p. 2180)²⁶⁸. É uma espécie de comunismo enfraquecido que segue a condição pós-moderna presente no mundo contemporâneo. Esse comunismo está sempre como uma possibilidade. William Egginton escreve o ensaio *Potentiality of life* presente no livro *Making Communism Hermeneutical* (2017) e faz uma consideração que deve estar na centralidade daquilo que estamos discutindo sobre comunismo na obra de Vattimo: “Para os comunistas em sentido hermenêutico, brevemente, a política não é limitada pelo que *é*, mas está sempre orientada em direção ao que *pode ser*” (Egginton, 2017, p. 226)²⁶⁹. Estamos sempre falando daquilo que o comunismo pode ser e não do que ele é. A filosofia vattimiana, recordamos, não é descritiva, mas muito mais “interpretativo-propositiva” (Maia, 2021, p. 173).

Nesta direção, a tarefa de Vattimo e Zabala é combinar hermenêutica e comunismo. Isso é possível porque a hermenêutica “luta pelos conflitos das interpretações, quer dizer, contra a conservação das leis, dos valores e dos princípios naturais” (CH, p. 17; SFP, p. 2105)²⁷⁰. E, “enquanto o comunismo alimenta a resistência frente às desigualdades do capitalismo, a hermenêutica intervém pontuando a natureza interpretativa da verdade” (CH, p. 14-15; SFP, p. 2103)²⁷¹. Acreditamos estar aqui a união da hermenêutica com o comunismo, parece-nos que falar de uma verdade interpretativa mediante a perspectiva histórica de cada sujeito é, também, falar de resistência frente às imposições de verdades absolutas que se sustentam em poderes econômicos, políticos e tecnocráticos. O enfraquecimento aqui é emancipação. Ainda, ambos provocam uma quebra na história e no pensamento metafísico que aparecem também nos regimes capitalistas e, por isso, “o comunismo representa hoje em dia uma alternativa ao capitalismo” (CH, p. 13-14; SFP, p. 2102)²⁷² e junto à hermenêutica ele pode ser uma alternativa às democracias emolduradas impostas pelos regimes políticos dos imperialistas contemporâneos. No entanto, “somente um pensamento enfraquecido como a hermenêutica pode evitar revoltas ideológicas violentas e, portanto, defender os fracos” (CH, p. 14; SFP, p.

²⁶⁸ “un espectro que nos persigue, una voz que llama desde los acontecimientos que vivimos”.

²⁶⁹ “For communists in the hermeneutic sense, in short, politics is not limited by what *is*, but is oriented always toward what *could be*”.

²⁷⁰ “lucha por los conflictos de las interpretaciones, es decir, contra la conservación de las leyes, los valores y los principios naturales”.

²⁷¹ “Mientras que el comunismo alimenta la resistencia frente a las desigualdades del capitalismo, la hermenéutica interviene señalando la naturaleza interpretativa de la verdad”.

²⁷² “el comunismo representa hoy en día una alternativa al capitalismo, no es solo a causa de su debilidad como fuerza política em los gobiernos contemporâneos, sino también debido a su debilidad teórica”.

2103)²⁷³. Não podemos ignorar que essa defesa dos fracos na construção de uma hermenêutica comunista pauta-se na aceitação dos conflitos – a luta de classes que é também marcada por uma luta de interpretações –, Vattimo e Zabala afirmam: “Se Marx evidenciou a importância de manter nossos pés no chão, foi Heidegger quem indicou por meio do pensamento do ser como esse chão não para de se mover e mudar, sempre em conflito” (CH, p. 16; SFP, p. 2104)²⁷⁴.

Quando Vattimo assume sua posição em defesa dos fracos, ele quer quebrar o silenciamento daqueles que violentamente foram calados. Esse silenciamento ocorreu não apenas pelas forças metafísicas liberais que impuseram e continuam impondo um regime político metafísico, mas também pelos regimes comunistas totalitários como foi o caso da URSS. “Ambas as posições ideológicas, com todas suas implicações políticas concretas, eram produto de filosofias absolutas da história dominada pela ideia de progresso” (CH, p. 170; SFP, p. 2182)²⁷⁵, afirmam os autores. Neste sentido, o que eles buscam criticar é que a base na qual o comunismo soviético foi pensado é a mesma que gestou o capitalismo, ambas buscam a posição de uma verdade que pode ser alcançada, ainda que seja por meio do materialismo histórico. A crítica que fazem Vattimo e Zabala é que os comunistas pautados pela ideia científica de socialismo, pularam a etapa interpretativa da transformação socialista diretamente para uma concepção mecânica de consciência de classe que deveria nascer de forma automática da condição de exploração do proletariado (cf. CH, p. 172; SFP, p. 2183). A incapacidade de colocar a interpretação como um meio de transformação política levou o comunismo teórico à rigidez metafísica, o que contraria as próprias ideias de Karl Marx; como bem lembram Vattimo e Zabala, o filósofo alemão escreveu em *Theory of Surplus Value*: “Sendo leis materiais, o erro está unicamente em que a lei material de um cenário histórico determinado se entenda como uma lei abstrata que rege por igual todas as formas de sociedade” (Marx, 2000, p. 6)²⁷⁶. Quer dizer, há de se levar à risca o materialismo para que o vejamos como interpretação, o materialismo histórico é histórico porque respeita os cenários históricos nos quais se desenvolve e não se rege por “leis abstratas” que seriam iguais em todos os contextos. É por isso que o

²⁷³ “Solo un pensamiento débil como la hermenéutica puede evitar revueltas ideológicas violentas y, por tanto, defender a los débiles”.

²⁷⁴ “Si Marx subrayó la importancia de mantener nuestros pies en el suelo, fue Heidegger quien indicó por medio del pensamiento del ser cómo ese suelo no cesa de moverse y cambiar, siempre en conflicto”.

²⁷⁵ “Ambas posiciones ideológicas, con todas sus implicaciones políticas concretas, eran producto de filosofías absolutas de la historia dominadas por la idea del progreso”.

²⁷⁶ “They are material laws, the error is only that the material law of a definite historical social stage is conceived as an abstract law governing equally all forms of society”.

comunismo precisa de um “giro hermenêutico”, essa é a tarefa do livro *Comunismo hermenêutico*. A promessa comunista de uma sociedade sem classes precisa, portanto, ser pensada também neste horizonte. Os autores afirmam:

Definitivamente, se não existe uma verdade “objetiva” sobre as estruturas da sociedade, o objetivo comunista de uma sociedade sem classes, diferenças e conflitos jamais pode ocorrer [...]. A promessa comunista de uma sociedade “sem classes” tem que ser interpretada como “sem domínio”, quer dizer, uma vez mais, sem a imposição de uma verdade única e uma ortodoxia obrigatória. (CH, p. 172-173; SFP, p. 2184)²⁷⁷.

Facilmente, podemos afirmar que essa sociedade sem classes agora interpretada como “sem domínio” pode ser dita também como “anárquica”. A interpretação traz um elemento decisivo para a sociedade: o diálogo. O diálogo não significa o reconhecimento de uma verdade única e definitiva baseada na palavra do líder ou numa estrutura metafísica, mas requer, sobretudo, a criação de ambientes de “discussão e conflitos regulados entre posições e interesses diferentes que se movem a si mesmos dentro de um marco que carece de poder dominante” (CH, p. 173; SFP, p. 2184). Este é o espaço que a política de esquerda contemporânea precisa compreender para levar a cabo suas ideias, o comunismo como um projeto político não pode ter mais seu lugar como uma postura forte e metafísica, mas deve ser uma orientação como um “princípio regulador e inspirador de nossas decisões concretas” (CH, p. 173-174; SFP, p. 2184-2185). Neste sentido, o comunismo torna-se um espectro; tal como pensado por Derrida. A esse tipo de comunismo, Vattimo dará o nome de *comunismo fraco*, sobre a qual escreve desde *Ecce Comu*, mas que aparece sintetizada no texto *Weak communism?* publicado no livro *The idea of communism* (2010) editado por Costas Douzinas e Slavoj Žižek. Em sua contribuição à obra, Vattimo escreve:

A fraqueza a qual me refiro é uma fraqueza teórica necessária para corrigir as afirmações “metafísicas” que caracterizam o comunismo em sua formulação marxista originária. O comunismo deve tornar-se teoricamente “fraco”, não simplesmente porque agora perdeu sua batalha histórica com o capitalismo. (Vattimo, 2010b, p. 205)²⁷⁸.

²⁷⁷ “En definitiva, si no hay una verdad ‘objetiva’ tras las estructuras de la sociedad, el objetivo comunista de una sociedad sin clases, diferencias y conflictos jamás puede acaecer [...]. La promesa comunista de una sociedad ‘sin clases’ ha de interpretarse como ‘sin dominio’, es decir, una vez más, sin la imposición de una verdad única y una ortodoxia obligatoria”.

²⁷⁸ “The weakness I am referring to is a theoretical weakness necessary to correct those ‘metaphysical’ claims which characterized communism in its original Marxist formulation. Communism should become theoretically ‘weak’, not simply because it has now lost its historical battle with capitalism”.

Na mesma página, Vattimo ainda afirma a necessidade de se rejeitar a mensagem de Marx e a definição de Lenin do comunismo como “poder soviético mais a eletrificação”²⁷⁹. Essa rejeição a Marx e a Lenin significa que as coisas “não podem ser reduzidas a uma simples explanação, dependendo apenas minimamente da teoria” (Vattimo, 2010b, p. 205)²⁸⁰. Embora Vattimo seja lacônico com essa afirmação neste texto, pode-se compreendê-la lendo outras afirmações parecidas do autor com as quais temos a interpretação de que a superação de um comunismo forte que “depende da teoria” significa a superação de um comunismo guiado pelo ideal metafísico e utópico da realização de uma sociedade ideal. Superar essa forma é também superar a forma violenta que o comunismo soviético adquiriu e sua sede por desenvolvimento a todo custo. Vattimo escreve:

A verdadeira culpa (o erro) de Stalin foi a adoção do mito do ‘desenvolvimento’; o mesmo que, atualmente, se joga na cara da esquerda de qualquer país, acenando com os números do PIB o consequente pedido de que abra as portas ao mercado de uma vez por todas e reduza os ‘gastos’ com a Seguridade Social (EC, p. 122)²⁸¹,

De forma simplificada, o que Vattimo está observando é que o comunismo soviético se preocupou demasiadamente com o desenvolvimento tecnológico da URSS, mesmo que isso custasse a vida da sua população. A ideia de progresso ainda estava na base da busca desse comunismo e, por essa razão, sua relação com a metafísica estava explícita. O comunismo metafísico é aquele que busca – ainda que teoricamente – o progresso a todo custo por meio de uma leitura “natural” da realidade. Esse modelo deve chegar ao fim com o fim da metafísica, qual abre a possibilidade de pensar os espectros que o comunismo possui para além de sua forma soviética. No ensaio *Reflections on the left, the masses and elites* (1996) arquivado no *Arxiu Gianni Vattimo*, o filósofo observa e descreve o que estamos dizendo. A filosofia política não deve assumir uma verdade e uma metafísica, mas partir seu discurso do diálogo com os sujeitos. Vattimo escreve:

No fim da metafísica, a filosofia se torna, e deve tornar-se, democrática e “representativa” no sentido político da palavra [...]. É bastante claro, além de também ser necessariamente autoritário, não pode deixar de ser separação e

²⁷⁹ O poder soviético foi o grande responsável pela industrialização da Rússia e por fazê-la passar de um país camponês para um país industrializado e moderno. Lenin advoga a favor da continuação dessa industrialização por meio de sua ideia de “eletrificação” que, além de levar energia elétrica à Rússia, também levou desenvolvimento científico, tecnológico e econômico, melhorando a vida da população e a posição da URSS no âmbito global.

²⁸⁰ “cannot be reduced to such a simple explanation, depending only minimally on theory”.

²⁸¹ “La verdadera culpa (o error) de Stalin fue la adopción del mito del ‘desarrollo’; lo mismo que, en estos momentos, se echa en cara a la izquierda de cualquier país, agitándole delante de las narices las cifras del PIB y la consiguiente petición de que abra las puertas al mercado de una vez por todas y reduzca los ‘excesos’ de la Seguridad Social”.

conflito, se ao discutir política a filosofia assume o ponto de vista da verdade, do fundamento ou dos valores éticos metafisicamente concebidos. (Vattimo, 1996, p. 4-5)²⁸².

Nesta direção, Stefano Azzará comenta em *The Vattimo Dictionary* no verbete *Marxism/Italian marxism* que o

Marxismo compartilha o mesmo cenário metafísico de toda a filosofia ocidental e só pode levar a pluralidade da vida fenomênica a uma suposta base do ser, com uma *reductio ad unum* adicional da riqueza da realidade. Não é coincidência que a parábola do marxismo termina no totalitarismo de estado e no terrorismo, as expressões necessárias de uma violência implicitamente presente na própria dialética. (Azzará, 2021, p. 126)²⁸³.

Dito de um modo mais claro: o comunismo herdou do pensamento ocidental metafísico as estruturas de violência. Por isso, ainda que fique implícito, a forma violenta da metafísica se revela em qualquer regime que tenha suas bases teóricas lançadas sobre o pensamento forte. Ideias como realidade, racionalidade, progresso, ideal e outros conceitos são herdadas pelo marxismo de uma corrente ocidental filosófica bem construída e que tem na sua origem a ideia de ἀρχή como o fundamento norteador. Ainda que o marxismo consiga ser disruptivo e se relacione com a hermenêutica para construir uma sociedade sem classes e livre de toda hegemonia, os primórdios de sua formação não expressavam necessariamente esse ensejo. A tentativa de reler as ideias comunistas em chave pós-moderna não é mérito da obra de Gianni Vattimo, outros autores já haviam começado essa empreitada antes dele, tais como Fredric Jameson, Slavoj Žižek, o próprio Derrida e outros. No entanto, Vattimo se soma a essas vozes para repensar o comunismo como uma alternativa ao capitalismo planetário do século XX e XXI, no entanto um aspecto distintivo em relação a esses outros autores é fazer isso a partir da hermenêutica. O traço constitutivo dessa alternativa é ser um comunismo fraco ou, como já dissemos, anárquico, conceito que o próprio Vattimo usa no já referido texto *Weak communism?* (2010) e em suas obras sobre política. Esse é um ponto importante para nossa tese, já que o autor evidencia claramente o efeito do conceito de anarquia no interior de sua ideia de comunismo. Ele explica:

²⁸² “At the twilight of metaphysics, philosophy becomes, and must become, democratic and “representative” in the political sense of the word [...]. It is quite clear, apart from being also necessarily authoritarian, cannot but be one of separation and conflict, if in discussing politics philosophy assumes the vantage point of truth, of foundation, or of metaphysically conceived ethical values” (Vattimo, 1996, p. 4-5).

²⁸³ “Marxism shares the same metaphysical setting of all Western philosophy, and can only lead the plurality of phenomenal life to an alleged base of being, with a further *reductio ad unum* of the richness of reality. It is no coincidence that the parable of Marxism ends in state totalitarianism and terrorism, the necessary expressions of a violence implicitly present in the dialectics itself”.

Comunismo fraco é o que pode tomar o lugar desses dois modelos violentos e autoritários [capitalismo e comunismo soviético]. “Poder soviético mais eletrificação” é o slogan do comunismo. Sua chegada deve incluir uma boa dose de anarquismo; é daí que vem as ideias de fraqueza. É inútil pensar na revolução como uma tomada imediata e violenta de poder – o capitalismo é infinitamente mais forte do que isso. (Vattimo, 2010b, p. 206)²⁸⁴.

Ainda:

Nós precisamos de uma prática social indisciplinada que compartilha com o anarquismo a rejeição de formular um sistema, uma constituição, um modelo positivo “realista” de acordo com os métodos políticos tradicionais: por exemplo, ganhar eleições (quem mais acredita neles?). O comunismo deve ter a coragem de ser um “fantasma” – se ele deseja recuperar sua realidade autêntica. (Vattimo, 2010b, p. 207)²⁸⁵.

Nas citações acima, nós podemos encontrar uma interpretação de anarquia como atuação política, quer dizer, mais do que uma noção ontológica que estamos trabalhando a todo o momento na tese, a anarquia aparece aí como qualificação da atividade política pós-moderna, já que Vattimo prevê uma atuação direta dos sujeitos políticos como aqueles que não aceitam a construção de uma sociedade ordenada por um sistema normativo e geral, mas que seja muito mais próxima da construção de *sovietes*, quer dizer, dos conselhos de base que se norteiam de forma localizada, mas que não se deixem seduzir pela burocracia do partido comunista (cf. EC, p. 148). Seriam os *sovietes* a denominação da comunidade do diálogo que Vattimo tanto fala em seus textos? Possivelmente, sim. O poder do capitalismo e sua força bélica é infinitamente maior do que qualquer força que resulte de uma tentativa socialista no mundo contemporâneo, por isso, Vattimo fala de uma organização sem ordenador e os *sovietes* podem demarcar essa configuração anárquica da ação política. Não se quer a tomada de poder pela força, mas pela transformação paulatina da sociedade. Se Vattimo fala em seu texto de uma dúvida em relação às eleições, não é porque ele desconfie dos sistemas eleitorais dos países democráticos do Ocidente, mas porque desconfia da existência de forças realmente distintas nos espectros políticos ocidentais. Quer dizer, em que medida se pode assumir que a esquerda contemporânea que age na política hegemônica se difere dos políticos de direita? Vattimo se depara com essa questão em suas obras e a todo momento critica a ação dos políticos de esquerda italianos que colocam o interesse dos b(r)ancos e do grande capital antes do interesse da população, pois

²⁸⁴ “Weak communism is what ought to take the place of these two violent and authoritarian models. 'Soviet power plus electrification' is the slogan of communism. Its arrival must include a good dose of anarchism; this is where the ideas of weakness comes from. It is useless to think of revolution as the immediate and violent taking of power - capitalism is infinitely stronger than that”.

²⁸⁵ “We need an undisciplined social practice which shares with anarchism the refusal to formulate a system, a constitution, a positive 'realistic' model according to traditional political methods: for example, winning elections (who believes in them any longer?). Communism must have the courage to be a 'ghost' - if it wishes to recuperate an authentic reality”.

alimentam o ideal de desenvolvimentismo a todo custo; não precisamos ir muito longe para perceber a presença dessas práticas, por vezes os partidos de esquerda no Brasil cedem aos interesses econômicos em nome da estabilidade e da governança.

É por esse direcionamento não sistemático do comunismo e sua condição espectral que ele aparece na pós-modernidade como uma motivação política frente à estabilidade do capitalismo. O comunismo é uma política de “alteração” do que se assume ser a realidade, para recuperarmos o conceito apresentado por Zabala em sua obra *Sin ataduras* (2020) e já exposto no primeiro capítulo desta tese. Neste sentido, o comunismo abre um novo horizonte de possibilidades, lança-nos numa nova *Ursprung* na qual outra realidade se faz possível de ser pensada e construída. Eduardo Mendieta faz um comentário em seu ensaio *The End of Metaphysics, the Uses and Abuses of Philosophy, and Understanding Just a Little Better: On Gianni Vattimo and Santiago Zabala's Hermeneutic Communism*²⁸⁶ que se articula com nossa discussão. Ele afirma que o livro de Vattimo e Zabala é como um manifesto, tal como foi o manifesto comunista de Engels e Marx. Enquanto manifesto, ele possui três componentes importantes: 1) oferece um panorama geral da nossa condição histórica que não tem nada de generalizações ou posições neutras, pelo contrário, “a maneira como pinta o horizonte temporal do nosso tempo é em si um efeito partidário, uma forma investida e interessada de construir uma história sobre como nós temos que estar onde estamos” (Mendieta, 2017, p. 3)²⁸⁷; 2) um manifesto tenta dissecar a realidade histórica com o objetivo de identificar os “agentes sociais ou as forças que foram decisivas para levar à encruzilhada histórica na qual estamos e que foram os principais beneficiários ou principais perdedores do sistema socioeconômico em análise” (Mendieta, 2017, p. 3)²⁸⁸; 3) o manifesto tem o objetivo de juntar as forças políticas em prol da mobilização das massas, já que “uma vez lido, torna difícil não querer levantar-se, marchar e juntar-se ao movimento que o manifesto proclama” (Mendieta, 2017, p. 4)²⁸⁹. Assim, o manifesto movimenta e traz paixão ao corpo político. Para Mendieta, a obra *Comunismo hermenéutico* possui essas três características que o qualificam como um manifesto. No comentário dos autores à observação de Mendieta, Vattimo e Zabala afirmam nunca ter pensado

²⁸⁶ Ensaio publicado na obra *Making Communism Hermeneutical - Reading Vattimo and Zabala* (2017) organizada por Silvia Mazzini e Owen Glyn-Williams.

²⁸⁷ “the way it paints the temporal horizon of our time is itself a partisan effect, an invested and interested way of constructing a story about how we got to be where we are”.

²⁸⁸ “social agents or forces that both have been decisive in bringing to the historical cross-roads where we stand, and which have been either the primary beneficiaries or primary losers of the socio-economic system under analysis”.

²⁸⁹ “once read, make it difficult not to want to get up, march and join the movement that the manifesto proclaims”.

na obra deste modo, mas que, se a crítica está correta, então os “leitores continuarão interpretando este livro no futuro” (Vattimo; Zabala, 2017, p. 15)²⁹⁰.

Seguindo a interpretação de Mendieta, podemos assumir que o conceito de comunismo na obra de Vattimo é um manifesto. Não apenas a obra *Comunismo hermenêutico*, mas o próprio conceito de comunismo é um manifesto. O que isso significa para o mundo contemporâneo é que não podemos lê-lo mais como um programa político e econômico que explicava o mundo dos séculos XVIII e XIX, mas que se constitui como uma alternativa frente ao capitalismo no século XXI e que denuncia com novas interpretações sobre a propriedade privada e as relações de trabalho. O comunismo como um manifesto é também o comunismo como espectro.

A proposta de Vattimo e Zabala se assemelha ao que Alain Badiou apresenta em suas obras. O filósofo francês fala em *ideia comunista* ou a *hipótese comunista*. O comunismo não se dá como um sistema que se impõe objetivamente, mas é uma hipótese que respalda tentativas de alteração da realidade política mundial e que os consequentes fracassos dessas tentativas históricas não diminuem a ideia de comunismo, mas estimula a produção de novas tentativas; das quais o comunismo hermenêutico de Vattimo faz parte. Fracassar é uma ação localizada em um *ponto* específico da história. Esse *ponto* é originário da interpretação subjetiva que se faz a partir do acontecimento do qual proverá a verdade. Badiou tem ideais que se assemelham à construção da verdade em Vattimo. Para ele, a verdade deve ser inventada (tal como as máscaras nietzscheanas). Essa invenção é localizada histórica e temporalmente. O sujeito se dedica dentro dos acontecimentos a construir a verdade, assim, o acontecimento é o momento de ruptura com a ordem estabelecida, é o que entendemos na tese e explicamos no primeiro capítulo como aquilo que provém pela *Ursprung*. Afirma Badiou em *The idea of communism* (2010b):

Eu chamo de “acontecimento” uma ruptura na ordem normal dos corpos e das linguagens como existe para qualquer situação particular [...]. O que é importante notar aqui é que um evento não é a realização de uma possibilidade que reside dentro da situação, nem é dependente de leis transcendentais do mundo. Um evento é a criação de novas possibilidades. É localizado não apenas no nível das possibilidades objetivas, mas no nível da possibilidade de possibilidades. (Badiou, 2010b, p. 6)²⁹¹.

²⁹⁰ “readers will continue to interpret this book in the future”.

²⁹¹ I call an ‘event’ a rupture in the normal order of bodies and languages as it exists for any particular situation [...]. What is important to note here is that an event is not the realization of a possibility that resides within the situation nor is it dependent on the transcendental laws of the world. An event is the creation of new possibilities. It is located not merely at the level of objective possibilities but at the level of the possibility of possibilities.

Enquanto possibilidade de possibilidades, o acontecimento do qual fala Badiou inspira-se naquilo que Heidegger mesmo construiu com sua filosofia, inclusive, seu livro *O ser e o evento* (1996) trata a questão ontológica tomando por base a filosofia heideggeriana. Novamente, a ideia de Badiou se conecta com o que apresentamos no primeiro capítulo sobre a *Ursprung* ser a condição de possibilidade para toda nova criação, aqui, nova verdade da política, mas que também se dá em outras condições (ou procedimentos genéricos): matemática, amor e arte (cf. Badiou, 1996, p. 22-25). Neste sentido de possibilidades abertas pelo acontecimento, o comunismo aparece na obra de Badiou também como uma possibilidade e, enquanto algo possível é algo ainda não realizado. É uma hipótese também passível de falha. Nesta direção, o filósofo Dimitriv Ginev igualmente interpreta a relação de Badiou com o comunismo hermenêutico de Vattimo, ele escreve: “a hipótese comunista de Badiou compartilha com o comunismo hermenêutico o acento sobre o significado de acontecimento disruptivo – concebido não como uma atualização das possibilidades, mas como a possibilidade para novas possibilidades” (Ginev, 2016, p. 672)²⁹². O comunismo pós-moderno aprende com os *pontos* das tentativas anteriores e se constitui como possibilidade de alteração a cada nova interpretação feita por sujeitos históricos, mesmo que essas interpretações falhem, elas são a melhor hipótese na qual podemos apostar a vida política do planeta, é a *chance* que herdamos do espectro comunista. Sobre isso, ainda afirma Badiou: “portanto, nós podemos falar de um *espaço de possíveis falhas*. E é dentro desse espaço que um fracasso nos convida a buscar e teorizar o ponto em que agora estamos proibidos de falhar” (Badiou, 2010a, p. 39-40)²⁹³.

3.3.O sujeito político do *pensiero debole*

O conceito de “sujeito” não é tão comum em autores pós-modernos, a ideia de uma subjetividade faz referência às construções modernas de filosofia, pois enquadra o pensamento sob o binômio sujeito-objeto. Algumas posições pós-modernas defendem a possibilidade de um sentido plural de subjetividade, assim, seria mais correto dizer subjetividades, ao invés de subjetividade. Por outro lado, a posição que assume Slavoj Žižek em sua obra *O sujeito incômodo* (2016) a partir de Alain Badiou e Jacques Lacan nos parece ainda mais interessante:

²⁹² “Badiou’s communist hypothesis shares with hermeneutic communism the accent on the significance of the disruptive event—conceived of not as an actualization of possibilities, but as a possibility for new possibilities”

²⁹³ “We can therefore speak of a *space of possible failures*. And it is within that space that a failure invites us to seek and to theorize the point at which we are now forbidden to fail”

o sujeito é um vazio, enquanto vazio, ele é contingente e, por isso, sustenta a ordem do ser. Diz Žižek: “O ‘sujeito’ é o ato contingente-excessivo que constitui a própria ordem universal do Ser” (Žižek, 2016, p. 180), assim, a ideia de sujeito em Žižek se refere ao *Acontecimento-Verdade* (à la Badiou) que ocorre de modo situacional e depende da contingência histórica para sua realização: “o que define o sujeito é a sua *fidelidade* ao Acontecimento: o sujeito *sobrevém* ao Acontecimento e segue reconhecendo seus rastros no interior de sua situação” (Žižek, 2016, p. 148, *itálicos do autor*). Não tenho a intenção de avançar mais do que isto com as referências de Žižek, para além das motivações psicanalíticas que ele tem em seu livro, gostaria apenas de ressaltar a ideia de que *o sujeito é fiel ao acontecimento e se reconhece nessa situação*.

Gianni Vattimo dedicou ao menos dois de seus livros à questão do sujeito: *Il soggetto e la maschera* (1974) e *Al di là del soggetto* (1981). Nestas obras, ele busca uma saída pós-moderna da ideia de “sujeito” moderno e faz isso via a crítica à metafísica com Nietzsche e Heidegger. No entanto, como bem observa David Rose no verbete *Subject/Weak Subject* do dicionário Vattimo, as obras *Al di là della interpretazione* e *Nihilism and emancipation* tratam da questão do sujeito com um viés mais propositivo (cf. Rose, 2023, p. 182), inclusive porque se assume uma necessidade de consideração política sobre a ideia de sujeito; que – certamente – também já estava presente em *O sujeito e a máscara*. Vattimo critica a ideia de sujeito moderno que foi construída sobre a noção do “eu” cartesiano que se colocava sobre a relação de sujeito-objeto, e que também se refere à discussão sobre o sujeito metafísico que mostramos no primeiro capítulo²⁹⁴. Todavia, essa ideia pode ainda ser demonstrada com uma importante citação de Vattimo:

O sujeito não é o *primum* ao qual se pode voltar dialeticamente; é ele mesmo um efeito de superfície e, como disse o mesmo parágrafo de *O crepúsculo dos ídolos*, se converteu em uma “fábula, uma ficção, um jogo de palavras”. Pôde não sê-lo, ou não ser considerado tal, por um largo período da história humana porque num certo ponto desta história “a causalidade se estabeleceu como um dado”. Como os outros grandes erros da metafísica e da moral, também a crença no eu se remonta, mediante a crença na causalidade, à vontade de encontrar um responsável do acontecimento. A estrutura da linguagem, e ante toda a gramática de sujeito e predicado, de sujeito e objeto, e ao mesmo tempo a concepção do ser que sobre esta estrutura construiu a metafísica (com os princípios, causas, etc.), está totalmente modelada pela necessidade neurótica de encontrar um responsável do devir. Mas, “entretanto, temos pensado melhor, de tudo isso já não cremos nem em uma palavra”. O entretanto ao qual alude Nietzsche aqui é todo o arco da história do pensamento no qual se consumou a constituição e a destituição da metafísica; a história da morte de

²⁹⁴ O leitor pode voltar aos tópicos 1.1.1.2. *Aristóteles, Scotus e Leibniz: três modos de dizer o fundamento* e 1.1.1.3. *Metafísica e objetividade* do primeiro capítulo desta tese, nos quais abordamos a noção de sujeito para o pensamento metafísico.

Deus, como devir supérfluo das explicações últimas, dos princípios e, também, do sujeito responsável. O universo da metafísica, dominado pela categoria do *Grund*, pelo fundamento, está modelado pela crença supersticiosa no sujeito: é esta perspectiva que faz aparecer a nós tudo na perspectiva do fazer e do sofrer. (MS, p. 30; SFP, p. 708)²⁹⁵.

O problema patente do sujeito moderno está caracterizado na obra de Vattimo por sua referência à metafísica que torna o sujeito o fundamento, o *subjectum*. Essa posição também traz a noção de *sujeito responsável*, isto é, aquele que se remete à causalidade inerente do pensamento da ἀρχή; que é próprio do Ocidente. É preciso extrair a “responsabilidade” no sentido de causalidade deste sujeito para que ele deixe de ser *subjectum*. Com isso, o desafio é pensar *além do sujeito* abandonando as características da subjetividade metafísica e levando a cabo aquela ontologia da atualidade (do declínio?) anunciada por Vattimo em *As aventuras da diferença* e em suas obras decorrentes. Por isso, tem razão Rose quando afirma que, para Vattimo, “o sujeito pós-moderno deve partir da aceitação do niilismo, da perda das fundações estáveis e do desapego de qualquer suposto centro” (Rose, 2023, p. 183)²⁹⁶. Essa citação absorve aquilo que já fora dito por Vattimo: “formular uma ontologia do declínio [...] dando ênfase em suas conexões com a ‘crítica do sujeito’ levada a cabo pela filosofia contemporânea a partir de Nietzsche; e, sobretudo, com a elaboração de suas conexões com a hermenêutica” (MS, p. 8; SFP, p. 691)²⁹⁷.

Enquanto ontologia do declínio – o que pode ser facilmente lido aqui como ontologia da atualidade ou, mesmo, pensamento enfraquecido – a preocupação da hermenêutica a partir

²⁹⁵ “El sujeto no es un *primum* al que se pueda dialécticamente volver; es él mismo un efecto de superficie y, como dice el mismo parágrafo de *El ocaso de los ídolos*, se ha convertido en «una fábula, una ficción, un juego de palabras». Ha podido no serlo, o no ser considerado tal, por un largo período de la historia humana porque en un cierto punto de esta historia «la causalidad se estableció como dato». Como los otros grandes errores de la metafísica y de la moral, también la creencia en el yo se remonta, mediante la creencia en la causalidad, a la voluntad de encontrar un responsable del acontecer. La estructura del lenguaje, y ante todo la gramática de sujeto y predicado, de sujeto y objeto, y al mismo tiempo la concepción del ser que sobre esta estructura ha construido la metafísica (con los principios, las causas, etc.), está totalmente modelada por la necesidad neurótica de encontrar un responsable del devenir.⁹ Pero, «entretanto, hemos reflexionado mejor. De todo esto no creemos ya ni una palabra». ¹⁰ El entretanto al que aquí alude Nietzsche es todo el arco de la historia del pensamiento en el cual se ha consumado la constitución y la de-stitución de la metafísica; la historia de la muerte de Dios, como devenir superfluo de las explicaciones últimas, de los principios, y también del sujeto responsable. El universo de la metafísica, dominado por la categoría del *Grund*, del fundamento, está modelado por la creencia supersticiosa en el sujeto: es esta perspectiva la que nos hace aparecer todo en la perspectiva del hacer y del sufrir”.

²⁹⁶ “the postmodern subject must begin from the acceptance of nihilism, of the loss of firm foundations and the unmooring from any supposed centre”.

²⁹⁷ “formular una ontología del declinar continúa aquí con la puesta en relieve de sus conexiones con la «crítica del sujeto» llevada a cabo por la filosofía contemporánea a partir de Nietzsche; y, sobre todo, con la elaboración de sus conexiones con la hermenêutica”.

da crítica do sujeito é de recuperar a ideia de um sujeito por meio da obra de Nietzsche, já que essa evidencia a aceitação do niilismo (que virá a ser a condição pós-moderna) e a falta de todos os fundamentos últimos. O sujeito deixa de ser fundamento para a realidade ôntica. O resultado ao qual Vattimo chega com essa proposta é tentar pensar o sujeito a partir do *Übermensch* de Nietzsche. O *Übermensch*, o além-do-humano é caracterizado pela *hybris* pós-moderna: a passagem da condição de domínio para a libertação do sujeito, tal como Vattimo expõe em *O sujeito e a máscara*: “a *hybris* do além-do-homem é aquela que o opõe, com desprezo e atitude de soberania, ao gado, ao rebanho e à sua moral” (SM, p. 332; SFP, p. 615), essa *hybris* é uma condição de trânsito pós-moderna entre um estado e outro, entre a amarra metafísica e a libertação hermenêutica, entre o “homem do rebanho” e o além-do-humano, por isso, ela é também um movimento de convalescença, de *Verwindung*. Vattimo escreve: “trânsito à condição humana, como também o trânsito do niilismo passivo ao niilismo reativo, não é o se estabelecer em uma condição de saúde da alma, de clareza, de conciliação e de fim dos conflitos; mas uma libertação do jogo das forças” (MS, p. 33; SFP, p. 710). O que Vattimo quer dizer com isso é que a *hybris* própria do *Übermensch* significa que todos os jogos de força e as vontades de poder ganham liberdade e podem se realizar, seja como algo positivo, seja como algo negativo. Isso porque, conforme observado por Nietzsche no parágrafo nove da terceira seção de *A genealogia da moral*, a *hybris* é “nossa atitude para com a natureza, nossa violentação da natureza com a ajuda das máquinas [...] nossa atitude para com Deus [...] nossa atitude para com *nós mesmos*, pois fazemos conosco experimentos que não nos permitiríamos fazer com nenhum animal” (GM/GM, III, 9, itálico do autor). Desta forma, a *hybris* é a condição humana na época do fim da metafísica e a aceitação desta condição, já que “o *Übermensch* exercita esta *hybris* conscientemente, enquanto o humano da tradição sempre a rechaçou” (MS, p. 35; SFP, p. 712)²⁹⁸. O “humano da tradição” ou o “homem do rebanho” jamais poderia assimilar essa *hybris* pós-moderna, pois ela é a aniquilação do mundo organizado metafisicamente, o além-do-humano é uma ameaça à *ratio* moderna do “homem do rebanho” (cf. SM).

Também no ensaio *Nietzsche, o super-homem e o espírito de vanguarda* da obra *Diálogo com Nietzsche* (2011), Vattimo encaminha essa questão após sumarizar as interpretações mais notáveis do conceito feitas por Habermas, Beumler, Lukács, Kaufmann, Bataille e Heidegger. O além-do-humano aparece ali como a superação do “homem do

²⁹⁸ “El *Uebermensch* ejerce esta *hybris* conscientemente, mientras el hombre de la tradición siempre la rechazado”.

rebanho” que se denota com as ideias de “homem da tradição” e “herói trágico”. A possibilidade do fim do “herói trágico” é o esfacelamento das estruturas estáveis da metafísica e a “promessa de um possível novo sujeito” (DN, p. 170) que se caracterizará com a imagem do “bufão” que ironiza o fim da metafísica e queda da subjetividade moderna. Além do bufão, Vattimo traz um exemplo ainda mais importante: o Cristo. Ele afirma:

O Cristo que morre na cruz não como um herói trágico que luta, mas como quem sabe que só do ocaso da subjetividade, mesmo da subjetividade utópica do herói trágico, pode nascer uma nova relação de amizade e de familiaridade entre o homem e o mundo: aqui, o eu deixou penetrar em si o mundo, e só assim se coloca nas condições em que eu e mundo poderão encontrar uma nova harmonia. (DN, p. 170).

A relação entre eu e mundo pode ser interpretada aqui como uma relação dialógica entre o ser humano e a tradição a qual pertence, o mundo é a abertura na qual o *Dasein* rememora o ser, é o projeto na qual o além-do-humano está lançado. A harmonia que resulta dessa relação é fruto da pulsão criativa que no primeiro capítulo tratamos com o dionisíaco. A imagem de Cristo é uma síntese entre a queda do herói trágico (e, também, símbolo da morte de Deus) e o surgimento da nova humanidade. A nova humanidade inaugurada com o além-do-humano – que vale lembrar, é uma inauguração realizada pelo próprio humano, tal como o pastor que decide morder a cabeça da serpente para pôr fim ao eterno retorno (cf. Nietzsche, 2018, p. 149-154; SM, p. 225-250; SFP, p. 546-561) – só pode ser inaugurada com a fundação de uma nova época, a abertura de uma nova *Ursprung*. Diante disto, para dar mais sustento à concepção do além-do-humano, Vattimo se apropria de duas ideias presentes em *O espírito da utopia* de Ernst Bloch, a saber, 1) “a relação irônica do super-homem com o homem superior da tradição ocidental” (DN, p. 170), o que significa que o além-do-humano olha para o herói trágico como a última tentação metafísica a ser vencida e tenta superá-lo por meio da aceitação irônica do seu destino, a ironia é a distorção da história e a capacidade de transgredir os valores; e 2) “a fundação dessa [relação irônica] em uma (utópica, não metafísico-essencial) nova unidade do homem com a natureza, que supere o esquema da contraposição tradicional sujeito-objeto” (DN, p. 170), o que significa uma ironia com todo tipo de fundacionalismo que seja “um domínio do puro significado desvinculado da vida real” (DN, p. 172).

E como essa construção do *Übermensch* se relaciona com a política? Ao final do texto supracitado, Vattimo mesmo indica que o além-do-humano de Nietzsche oferece “ao movimento revolucionário do proletariado indicações válidas para a busca dos conteúdos morais alternativos” (DN, p. 173), quer dizer, contribui para a libertação do proletário por meio da transvaloração e do desmascaramento. Recordemos que a história do niilismo é a história do

Ocidente, portanto, mesmo que não se queira, o sujeito moderno é um niilista passivo. É preciso sair dessa condição e o caminho para isso é passar pelo niilismo ativo, “aquele que leva ao desmascaramento até o fim, envolvendo também o sujeito. No final, é preciso ser irônicos não apenas para com o objeto e o predicado, mas também para com o sujeito” (SM, p. 256; SFP, p. 566). A obra *Un Nietzsche italiano: Gianni Vattimo e le avventure dell’oltrouomo rivoluzionario* (2011) de Stefano Azzarà talvez seja o melhor livro para pensarmos sobre essa problemática sobre o aspecto revolucionário de Nietzsche presente nos textos de Vattimo. Azzarà consegue ver que o além-do-humano deve ser revolucionário, deve ser um agente de transformação política em meio a sua condição de *hybris*. O autor opera sua leitura partindo da concepção de *ratio* moderna e contrapondo-a à noção nietzscheana de dionisiaco. Azzarà explica: “o mundo da *ratio* é o mundo de um domínio e de uma hierarquia social historicamente determinada, é o mundo da ‘dominação do homem sobre o homem’, enquanto a recuperação do dionisiaco permite sua subversão e alude a uma sempre possível ‘libertação’ desta” (Azzarà, 2011, p. 56)²⁹⁹. A *ratio* é o ideal metafísico que na contemporaneidade tomou sua forma final na sociedade capitalista que impõe sua hegemonia através da moral e da metafísica (cf. Azzarà, 2011, p. 64). O dionisiaco se relaciona com aquela força criativa do niilista ativo que falamos no primeiro capítulo³⁰⁰ que é capaz de criar outra realidade, assim, a existência dionisiaca é capaz de inventar continuamente novas formas de realização do humano, novos valores, novas fábulas e novas máscaras.

O fim da metafísica e o fim da *ratio* abre a urgência da pós-modernidade, o mundo do *eterno retorno* que instaura também uma renovação do sujeito (cf. Azzarà, 2011, p. 97) que requer que “as novas condições de vida [sejam] permitidas pelo desenvolvimento das forças produtivas e, portanto, libertou-se de todo medo e de todo lastro metafísico relativo”³⁰¹ e, ainda, mais uma vez “um sujeito capaz de ‘criar valores’” (Azzarà, 2011, p. 97)³⁰². A perspectiva de Azzarà é que a obra de Nietzsche interpretada por Vattimo pode ter um uso político diferente do que comumente teve pelos nazistas. A tentativa do autor, assim como foi a de Vattimo em diversos textos, é a de mostrar um lado revolucionário de Nietzsche que dialoga com a promessa comunista. Esse aspecto revolucionário passa pela reconstrução do sujeito, já que:

²⁹⁹ “il mondo della *ratio* è il mondo di un dominio e di una gerarchia sociale storicamente determinata, è il mondo della ‘dominazione dell’uomo sull’uomo’, mentril recupero del dionisiaco ne consente la sovversione e allude ad una sempre possibile ‘liberazione’ da essa”.

³⁰⁰ Conferir 2.3. *Niilismo e fundamento* desta tese.

³⁰¹ “all’altezza delle nuove condizioni di vita permesse dallo sviluppo delle forze produttive e si sia dunque liberato di ogni paura e di ogni relativa zavorra metafisica”.

³⁰² “un soggetto capace di ‘creare valori’”.

A “transformação do sujeito” é mesmo “*a substância da instituição do eterno retorno*”³⁰³: não há outro horizonte, não há “comunismo”, sem um ser humano novo. Se o novo horizonte significa uma nova relação entre o ser humano e o mundo, implica a produção de um ser humano e de um “sujeito” subtraídos do cenário metafísico dessa relação. Ou seja, removido da “oposição” entre um “sujeito” e um “mundo como objeto”, entre “consciência” e objetividade como o campo de sua ação impositiva. (Azzarà, 2011, p. 97)³⁰⁴.

Azzarà ainda continua no mesmo tópico sobre o que significa o *Übermensch* para Gianni Vattimo: “O ser humano que na revolução se libertou totalmente. O ser humano que escapa ‘da condição de ser usado’ e, portanto, é capaz de exercer sua liberdade e até mesmo de liberar seu amor universal” (Azzarà, 2011, p. 99-100)³⁰⁵. A interpretação que nos oferece Azzarà é bem importante: a condição política passa necessariamente por uma transformação da ideia de sujeito que Vattimo já havia percebido. Para recuperarmos os termos que comumente usamos na tese, de abertura de uma época por meio de uma *Ursprung*, não há surgimento de nossa *Ursprung* (ou mesmo continuação e adoção de novas *Anfangen*) sem a presença de um outro ser humano liberto capaz de transformar o mundo por meio da interpretação de si mesmo e de sua condição. É com essa proposta que Vattimo e Zabala iniciam o livro *Comunismo hermenêutico*. Lembremo-nos da citação heideggeriana invertendo a tese de Marx presente na epígrafe inicial da obra. A *hybris*, da qual falava Nietzsche, converte-se aqui em alternativas que os fracos possuem para interpretar o mundo de outra maneira frente às demandas das interpretações dos poderosos, os vencedores da história, que já controlam a narrativa dominante e nos fazem acreditar que ela se enquadra política, religiosa e moralmente porque é uma verdade metafísica. Vattimo oferece a possibilidade da história ser construída pelos fracos, “então o sentido da história se converte em algo que pode ser possuído por quem a faz” (MS, p. 21; SFP, p. 703)³⁰⁶. Assim, se o sentido da história é possuído por quem a faz, então temos uma possibilidade de não cairmos no perigo do “sujeito sem história” da metafísica. O sentido da

³⁰³ Azzarà está se referindo à obra *O sujeito e a máscara*. Ali, Vattimo entende que *Übermensch* aparece no momento em que o pastor do eterno retorno morde a cabeça da cobra, conforme narrado por Nietzsche. A decisão pelo eterno retorno e a instituição do *Übermensch* é do próprio sujeito. Isso pode ser consultado no *O eterno retorno e a decisão de O sujeito e a máscara* (2017, p. 225-250; SFP, p. 546-561).

³⁰⁴ “La ‘trasformazione del soggetto’ è addirittura ‘la sostanza della istituzione dell’eterno ritorno’: non c’è orizzonte altro, non c’è ‘comunismo’, senza uomo nuovo. Se il nuovo orizzonte significa un nuovo rapporto tra uomo e mondo, esso implica la produzione di un uomo e di un ‘soggetto’ sottratti all’impostazione metafisica di questo rapporto. Sottratti cioè ad ogni ‘contrapposizione’ tra un ‘soggetto’ e un ‘mondo come oggetto’, tra la ‘coscienza’ e l’oggettualità come campo della sua azione impositiva”.

³⁰⁵ “L’uomo che nella rivoluzione si è totalmente liberato. L’uomo che si sottrae ‘alla condizione di essere utilizzato’ ed è perciò capace di esercitare la propria libertà e persino di sprigionare il proprio amore universale”.

³⁰⁶ “Entonces el sentido de la historia se convierte en algo que puede ser poseído por quien la hace...”.

história é possuído pelo além-do-humano na medida em que ele também é possuído pela história, é uma relação de fundamentação de um sobre o outro.

Para citar novamente David Rose, o sujeito deve “situar a si mesmo em relação à sua proveniência, prestar atenção à sua herança, não se distanciar dela, mas tornar-se consciente dos ‘conteúdos herdados’ do discurso construído” (Rose, 2023, p. 184)³⁰⁷. A história é uma narrativa construída, Vattimo já nos havia ensinado isso em *O fim da modernidade* com a questão sobre o *fim da história*. Ter consciência dessa construção é possuir consciência da *hybris* que demarca a condição do sujeito pós-moderno e o torna um agente político capaz de transgredir a realidade para alterá-la por meio de novas interpretações. Assim,

Uma vez que o sujeito é consciente de estar situado em uma cultura caracterizada pela ontologia enfraquecida, então o compromisso com a responsabilidade da interpretação e a necessidade de uma relação reflexiva entre o sujeito histórico e sua tradição se resolve em uma posição na qual compartilha as muitas características do liberalismo político. (Rose, 2023, p. 184)³⁰⁸.

O “sujeito pós-moderno” reconhece sua historicidade e sabe que a condição de mundo na qual habita é uma construção dialógica entre ele e a tradição que herda. Nenhuma teia de sentidos é construída de forma autônoma pelo sujeito, antes, ele faz parte dessa teia na medida em que ela também o constitui, pois ela é anterior a ele e continuará sendo posterior a ele com os novos sentidos que ganhar do porvir. Ele emerge num fundamento que lhe é anterior e se funda sobre ele, mas também o funda. O sujeito acolhe sua tradição (que também são os outros que habitam com ele a mesma comunidade) e sobre ela rememora (*An-denken*) e experiencia o ser. Assim, todo sujeito pertence a uma comunidade, a uma rede de sentidos herdados. O *Übermensch* é aquele que superou a dicotomia entre sujeito-objeto e a noção de que os valores são construções atemporais, ele libertou-se do passado como domínio (cf. SM, p. 302-303; SFP, p. 594-595); o “já ido” de que falávamos no primeiro capítulo.

E em que medida esse além-do-humano é capaz de viver na democracia? Na medida em que ele se torna consciente de sua condição histórica (e, por isso, finita) e reconhece que as construções de sentido dispostas no mundo são oriundas das interpretações que ele herdou, mas

³⁰⁷ “to situate oneself in relation to one’s provenance, to heed one’s heritage, does not distance one from it, but makes the subject aware of ‘inherited contents’ of constructed discourse”.

³⁰⁸ “Once the subject is aware of being situated in a culture characterized by weak ontology, then the commitment to the responsibility of interpretation and the need for a reflective relation between the historical subject and her tradition resolves itself into a position which shares many of the features of political liberalism”.

que também pode alterá-las. O *Übermensch* sonha sabendo que sonha na era da democracia. Em *Essere e dintorni*, Vattimo reconhece que em sua obra há um esforço pela “democratização” do além-do-humano que visa que “todo cidadão deve tornar-se um ‘indivíduo’ autônomo, responsável, capaz de não ser mais sujeito ao domínio e ao espírito de vingança impotente que caracteriza o niilismo passivo” (ED, p. 213-214)³⁰⁹. A autonomia e responsabilidade do indivíduo frente à tradição metafísica marcam a passagem ao niilismo ativo (e criativo), a democracia não é uma política de imposição (ou não deveria ser), mas de criação dialógica dos valores de uma comunidade. O além-do-humano recebe ironicamente sua tradição e a desconstrói, a *Verwindung* é uma atitude hermenêutica que ocorre na sua própria existência. Isso se aproxima da definição que Vattimo dá ao cristão em *Crer que se crê* e que já citamos no segundo capítulo, a saber, o cristão deveria agir como um “desconstrutor irônico” (CC, p. 101; SFP, p. 1844). Tal como o Cristo apareceu acima como aquele que põe em ocaso a subjetividade e pode abrir a possibilidade de uma harmonia entre o ser humano e o mundo, assim também o *Übermensch* – cristão e democrata – é capaz de inaugurar uma nova época desconstruindo ironicamente sua herança.

3.4.Comunismo: *kénosis*, *caritas* e anarquia

A ideia de unir democracia, comunismo e cristianismo não é invenção desta tese. Apenas estamos dando voz àquilo que Gianni Vattimo já havia pensado em seus textos e que foi dito de forma bem clara em *Ecce Comu*: “Não acredito num possível futuro da religião que também não seja futuro do comunismo” (EC, p. 11)³¹⁰. E no mesmo livro ele chega a propor a ideia provocadora de um “catocomunismo” que poderia ser ainda dito como “cristocomunismo”. De onde parte a motivação vattimiana para a construção de um comunismo que tenha aspirações cristãs? Em que medida o cristianismo pode ajudar o comunismo a se consolidar no século XXI? As propostas de Vattimo tentam responder essas questões, pois o filósofo enxerga motivações análogas no cristianismo e no comunismo. Ambos se empenham em uma não conservação da “realidade natural” e pensam na possibilidade de transformação da realidade. Vattimo escreve:

³⁰⁹ “qualsiasi cittadino deve diventare un “individuo” autonomo, responsabile, capace di non essere più assoggettato al dominio e allo spirito di vendetta impotente che caratterizza il nichilismo passivo”.

³¹⁰ “No creo en un posible futuro de la religión que no sea también el futuro del comunismo”.

Democracia liberal, cristianismo comprometido politicamente e movimento socialista livre do peso da tradição soviética estão hoje mais próximos do que nunca e, isso demonstra, sobretudo nas instituições europeias, que são menos sensíveis aos obstáculos criados pelas heranças clientelistas dos diversos partidos nacionais. Uma nova fronteira do catocomunismo, pensarão alguns. (EC, p. 16)³¹¹.

A ideia de um catocomunismo é a proposta de um cristianismo político que tem na sua base a refundação dos valores da sociedade, mas que antes exige a quebra desses valores. Quer dizer, tanto o cristianismo, quanto o comunismo possuem uma vocação comum de destituição da ordem natural das coisas. O uso de “cato” como prefixo da palavra torna essa leitura de Vattimo estranha ao leitor não especializado em suas obras, por isso, a volta que ele faz para utilização de “cristocomunismo” nos parece mais apropriado. Se com o catocomunismo Vattimo quer dizer que a Igreja Católica poderia se tornar a nova internacional comunista sob o pontificado do Papa Francisco – “se hoje pensamos na possibilidade de uma Internacional Comunista, a única direção na qual olhar é a Igreja Católica do Papa Francisco” (ED, p. 267)³¹²; o papa que veio da “periferia do mundo” e representa os fracos³¹³, de modo que “a Igreja poderia

³¹¹ “Democracia liberal, cristianismo comprometido políticamente y movimiento socialista liberado del peso de la tradición soviética están hoy más próximos que nunca, y ello pone de manifiesto, sobre todo en las instituciones europeas, que son menos sensibles a las rémoras creadas por las herencias clientelares de los diversos partidos nacionales. Una nueva frontera del catocomunismo, pensarán algunos”.

³¹² “se oggi pensiamo alla possibilità di un’Internazionale comunista, l’unica direzione in cui guardare è la Chiesa cattolica di papa Francesco”.

³¹³ Loris Zanatta publicou recentemente o livro *Bergoglio: una biografia politica* (Laterza, 2025) na qual mostra a partir de seu trabalho jornalístico as facetas políticas do Papa Francisco como jovem, padre e bispo na Argentina e na ascensão do peronismo, que era definido por alguns como “comunismo de direita” ou “fascismo de esquerda”, justamente por juntar o catolicismo com a luta dos pobres e trabalhadores. Jorge Mario Bergoglio fez parte do movimento peronista, uma vez que era “amigo dos trabalhadores e inimigo dos fascistas” (Zanatta, 2025, p. 5). No original: “amico dei lavoratori e nemico dei fascisti”. A leitura feita por Vattimo de que o Papa Francisco seria o líder da Internacional Comunista não é uma novidade do autor, Zanatta se recorda que na primeira visita de Bergoglio como papa à América Latina foi ao Equador, Bolívia e Paraguai – as duas primeiras são o centro da chamada *Pátria Grande* – nessa ocasião, ele se encontrou com Rafael Correa e Evo Morales, ali ganhou uma cruz em forma de foice e martelo. Para o autor, isso indica que havia uma interpretação comum do Papa Francisco como o líder da revolução do século XXI “por esses [políticos] e para alguns filósofos europeus [Vattimo] o papa argentino era o líder da nova ‘internacional comunista’” (Zanatta, 2025, p. 224). No original: “Per essi e per taluni filosofi europei il papa argentino era il leader della nuova ‘internazionale comunista’”. No entanto, deve-se olhar com cuidado para essa conclusão, já que como o autor mesmo mostra em seu livro, Bergoglio também era crítico do marxismo – sobretudo pelo seu ateísmo – e estava muito mais interessado em anunciar a sua fé baseada nos ensinamentos do Evangelho. Uma outra posição frente a essa atividade política do Papa Francisco pode ser vista na obra de Diego Fusaro intitulada *La fine del cristianesimo* (Piemme, 2023), cuja tese defende que a Igreja guiada por Francisco está mais próxima do mercado global (se pode dizer também do *soft power*) do que de uma luta contra o capitalismo. Fusaro ainda defende que a Igreja perdeu sua especificidade de cuidado da vida espiritual

reunir o povo e lidera-lo como no passado contra o capitalismo” (Zanatta, 2025, p. 108)³¹⁴ –, sob o signo de cristocomunismo, Vattimo permite abrir a ideia de um cristianismo comunista *extra ecclesia*, fora da Igreja está a salvação daquilo que melhor poderá indicar o desejo vattimiano por uma sociedade comunista que tenha por sua base o amor cristão; isso estaria de acordo com a perspectiva do jovem Bergoglio, já que “não combatia o marxismo por si, mas queria limpá-lo do ateísmo, cristianizá-lo” (Zanatta, 2025, p. 86)³¹⁵. Vattimo mesmo entende isso quando escreve em *Ecce Comu*:

Confesso que hoje tendo a substituir, cada vez mais, o “cato”, o componente católico, por um “cristão” mais geral (nunca usamos – nem ousamos – o termo “cristocomunista”). Enfim, diante do que a Igreja Católica se converteu nos últimos pontificados, o qualificativo no qual sinto ter que reconhecer é o mais genérico, e amplo, de cristão. Lutero falava assim da liberdade do cristão, polemizando precisamente contra a pretensão disciplinar e dogmática da Igreja e de seu tempo. (EC, p. 9-10)³¹⁶.

Portanto, embora Vattimo tenha expressado apreço pela possível utilização do conceito de cristocomunismo, nunca chegou a usá-lo como frequentemente se etiquetava enquanto catocomunista e, isso, se refere ao fato de Vattimo jamais ter deixado a religião católica (ainda que tivesse uma vivência fraca desta) e, sobretudo, de sua *italianidade* que tem como marca fundamental a própria questão católica. Quer dizer, a escolha por um conceito ou outro é uma escolha também hermenêutica e ligada às contingências da vida concreta, já que corresponde às suas próprias heranças culturais. Seja como for, nos ocuparemos nos próximos tópicos das marcas cristãs presentes no comunismo de Vattimo. Para isso, elegemos os dois conceitos principais do cristianismo não religioso: a *caritas* e a *kénosis*. Conceitos que também marcaram o segundo capítulo desta tese e que evidenciam o caráter anárquico do cristianismo proposto por Vattimo.

Nos próximos quatro tópicos, nós iremos utilizar a palavra democracia. Como já apresentamos anteriormente, democracia aqui se entende como a luta coletiva dos fracos, o direito dos fracos a terem voz e ocuparem espaços de liderança política. A democracia pensada

dos fiéis. A tese dele vai na contramão do que pensa Vattimo e ao mesmo tempo parece se aproximar do conservadorismo, ainda que se dissocie completamente dele.

³¹⁴ “La Chiesa poteva riprendersi il popolo e guidarlo come un tempo contro il capitalismo”.

³¹⁵ “Bergoglio non combatteva il marxismo per sé, voleva mondarlo dall’ateismo, cristianizzarlo”.

³¹⁶ “Confieso que hoy tiendo a sustituir, cada vez más, el “cato”, el componente católico, por un “cristiano” más general (nunca hemos usado - ni osado - el término “cristocomunista”). En fin, ante lo que la Iglesia católica se ha ido convirtiendo tras los últimos pontificados, el calificativo en el que siento tener que reconocerme es el más genérico, y am-pleio, de cristiano. Lutero hablaba así de la libertad del cristiano, polemizando precisamente contra la pretensión disciplinar y dogmática de la Iglesia de su tiempo”.

em sentido filosófico é diametralmente oposta à democracia enquadrada propalada pelos países imperialistas. No primeiro momento em *O caráter kenótico do comunismo hermenêutico*, abordaremos o sentido da *kénosis* cristã para a consolidação da ideia de Vattimo sobre comunismo e como sua proposta se articula com a teologia da libertação para nos oferecer uma melhor compreensão do que pode esse ideal *kenótico*, quer dizer, *por onde e por quem a kénosis fala*. Em *A caritas como elemento democrático*, a chave teórica que nos auxiliará a compreender a proposta política de Vattimo é sua interpretação sobre a *caritas* que aqui ganha o sentido de fundamento hermenêutico. Poderia ser a *caritas* o fundamento da política? Depois, como complemento e resposta às inquietações do tópico anterior, o tópico *Democracia comunista anárquica* pretende fechar as ideias trazidas a partir da obra de Vattimo e posicionar o comunismo como espectro e falta de um ordenador, mas que permite a pluralidade de ordenadores. Os *soviets*?

3.4.1. O caráter *kenótico* do comunismo hermenêutico

No segundo capítulo vimos que a *kénosis* possui um sentido ontológico bem circunscrito na obra de Vattimo, ela se refere ao enfraquecimento da ideia de peremptoriedade do ser e, por isso, é a saída cristã da metafísica. Apenas é importante recordar que os escritos políticos de Vattimo não querem produzir nenhuma teoria política no sentido de *práxis* norteadora dos partidos e da ação governamental, mas antes, se refere ao papel político da filosofia em geral. É nesta intenção que a ideia de *kénosis* também aparecerá nos escritos políticos do autor e do mesmo modo será abordada aqui. Como essa ideia pode ganhar contornos políticos?

Nós entendemos a *kénosis* como um acontecimento do cristianismo: ela possibilita a abertura de um horizonte no qual a mensagem de enfraquecimento do cristianismo é comunicada. Utilizar o conceito de *kénosis* para designar um espectro político significa que há uma identificação deste espectro com a mensagem do cristianismo. A *kénosis* possibilita criar uma “política da mensagem”, ou o que soa melhor: política do diálogo. Isso é possível, pois a *kénosis* é a força, a tendência niilista e, portanto, antimetafísica, antidogmática e antiautoritária presente no interior do cristianismo. Mesmo ante à consolidação hegemônica da religião cristã católica, a força da *kénosis* que ecoa no interior deste horizonte hermenêutico é aquela que possibilita a evocação de um elemento novo e contraditório que quebra com o dogmatismo. É o exemplo da fala do Papa Francisco sobre as pessoas transsexuais que apresentamos anteriormente.

Nesta interpretação, podemos arriscar a dizer que a *kénosis* é a força política mais originária que emerge com o cristianismo, já que sua ação é de constante ruptura com a ordem estabelecida, ela anuncia a fragilidade de toda a estabilidade. No ensaio *Religione ed emancipazione* publicado em *Essere e dintorni* (2018), Gianni Vattimo discorre acerca de sua defesa da Igreja Católica como a nova Internacional Comunista. Ele interpreta *à la* Dilthey que uma possível resposta (não livre de equívocos) para a institucionalização do cristianismo se deu pelos resquícios do Império Romano que herdou após a sua queda e pela influência da sociedade teocrática judaica na qual foi formado (cf. ED, p. 269-270). O desenvolvimento da história da Igreja nos séculos seguintes apenas mostrou a forma como sua interpretação metafísica de mundo lhe garantiu poder. Justamente por isso é muito difícil aceitar (inclusive em Europa) a tese de que a Igreja Católica pode tornar-se uma aliada das causas de emancipação social dos fracos. Mas, Vattimo defende sua posição argumentando:

É paradoxal, mas não muito. Até porque, entretanto, na nossa modernidade tardia, a função de preservar e sustentar a ordem estabelecida passou quase que completamente para a ciência-técnica. É aqui, e certamente não na cada vez mais fraca “autoridade eclesial”, que a ordem capitalista encontra seus aliados mais eficazes e fiéis. Quando falamos da emancipação da Igreja, não estamos pensando em sua abdicação em face da autoridade exclusiva da ciência, como a tradição iluminista nos acostumou a acreditar. Pelo contrário, é precisamente uma certa rigidez dogmática e “antimoderna” que sobrevive na Igreja que a torna um possível agente de resistência contra a dominação capitalista e suas escolhas suicidas e desumanas. Como a teologia da libertação ensinou acima de tudo, são os pobres que, no final, fazem a diferença. É por essa razão que pensamos que uma Internacional Comunista, hoje, só pode ser religiosa e cristã. (ED, p. 270-271)³¹⁷.

Vattimo constrói uma argumentação que não é nada óbvia. Sua percepção de que a Igreja consegue ser uma aliada nas lutas anti-imperialistas e anticapitalistas do século XXI, baseia-se no fato dela ainda conservar rigidez dogmática e um espírito “antimoderno” que podem ser eficazes. Mas de onde viria essa eficácia? Será que Vattimo confia no poder de convencimento do magistério católico a fim de se criar uma articulação de fiéis que fariam a revolução? A pergunta é absurda. Mas a eficácia não pode mesmo vir de uma mensagem dita

³¹⁷ “È paradossale ma non troppo. Soprattutto perché nel frattempo, nella nostra tarda modernità, la funzione di conservazione e sostegno dell’ordine costituito è passata quasi completamente alla scienza-tecnica. È qui, e non certo nella sempre più debole “autorità ecclesiastica”, che l’ordine capitalistico trova i suoi alleati più efficaci e fedeli. Quando parliamo di emancipazione della Chiesa non pensiamo a una sua abdicazione di fronte all’esclusiva autorità della scienza, come ci aveva abituati a credere la tradizione illuministica. Anzi, proprio certa rigidità dogmatica e “antimoderna” che sopravvive nella Chiesa fa di essa un possibile agente della resistenza contro il dominio capitalistico e le sue scelte suicide e disumane. Come ha insegnato soprattutto la teologia della liberazione, sono i poveri che, in definitiva, fanno la differenza. È per questa ragione che pensiamo che un’Internazionale comunista, oggi, possa essere solo religiosa e cristiana”.

pela Igreja e aceita integralmente pelos fiéis, ao contrário, ela se revela de um modo muito mais paulatino, já que a transformação da Igreja numa Internacional Comunista exigiria a transformação da Igreja em uma instituição não dogmática que seria gerida de modo não hierárquico, mas democrático. Sovietes católicos? Sovietes paroquiais? São suposições fantasiosas. Por mais que o pontificado do Papa Francisco represente avanços significativos, a Igreja continua a mesma instituição hegemônica.

No entanto, Vattimo traz um elemento ainda bastante sugestivo: a teologia da libertação. As aproximações das teologias da libertação com o pensamento de Vattimo já foram exploradas. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves, por exemplo, demonstra em seu artigo *A evocação do pensiero debole na teologia da libertação* (2018) como o conceito de pensamento enfraquecido de Vattimo auxiliou o teólogo Gustavo Gutiérrez na escrita de seu livro *¿Dónde dormirán los pobres?*. A teologia da libertação se utiliza da categoria do “pobre” para indicar o início de todo saber teológico. Enquanto uma abordagem hermenêutica e existencial, a teologia precisa ser reflexiva e estar inserida no contexto do qual o sujeito a faz (cf. Gonçalves, 2018, p. 392-394). A categoria de “pobreza” é entendida em três dimensões: “carência, forma evangélica de ser e compromisso sócio-histórico com os pobres” (Gonçalves, 2018, p. 394). A primeira dimensão é a falta econômica e sistêmica de bens materiais ocasionadas pelo modelo político-econômico gerado pelo capitalismo, a segunda dimensão refere-se à espiritualidade cristã e a terceira dimensão significa uma inserção direta na realidade dos pobres que vivem a pobreza em sua primeira dimensão. O que essa definição oferece para a teologia é que não se pode construir teologia se não se escuta a voz daqueles que sofrem as mazelas do mundo contemporâneo, daqueles que são marginalizados, que sentem fome e sede (de justiça, lembra Vattimo das palavras bíblicas em *Religione ed emancipazione*). Assim, a teologia da libertação entende que o cristianismo é uma fé histórica e precisa se articular por meio da história vivida dos pobres.

No já referido livro *Making Communism Hermeneutical* (2017), Martin Woessner colabora com o artigo *Hermeneutic Communism: Left Heideggerianism's Last Hope?* e sua posição é a de que a obra *Comunismo hermenêutico* de Vattimo e Zabala nada tem de comunismo e hermenêutica e, embora considere que seja fruto de um heideggerianismo de esquerda, é ainda devedor de noções universais como “amor, caridade, solidariedade, equidade e justiça” (Woessner, 2017, p. 47)³¹⁸. Com esse movimento, Woessner defende que os autores

³¹⁸ “love, charity, solidarity, fairness, and justice”.

se aproximam do que a Teologia da Libertação fez na América Latina. Ao comentarem essa observação, Vattimo e Zabala afirmam ser uma contribuição muito importante a percepção de que o projeto do *Comunismo hermenéutico* “no seu nível mais fundamental seja ético e esteja particularmente próximo da teologia da libertação” (Zabala; Vattimo, 2017b, p. 49)³¹⁹. Com isso, é inegável que possamos fazer as devidas aproximações com ambas as correntes de pensamento. Aqueles que a teologia da libertação denominou de “pobre”, Vattimo e Zabala denominam de “fraco”. Os fracos são os sujeitos históricos que articulam suas angústias e suas esperanças para construírem a partir de seu *locus* uma outra realidade, assim, os fracos são o *locus* de uma transformação do mundo, de uma alteração da realidade, aqueles que carregam a potência *kenótica* que o cristianismo nos comunica e permite almejar um mundo mais ético pautado sob os signos do amor, da solidariedade, da justiça e do bem comum.

Portanto, o que Vattimo queria expressar com a afirmação de que “a teologia da libertação nos ensina que os pobres fazem a diferença”? Depois de propor a Igreja Católica como uma possível Internacional Comunista regida pelo Papa Francisco, ele se recorda daqueles que, de fato, são capazes de transformar a Igreja e o mundo: os pobres/os fracos. Os pobres fazem a diferença porque eles *são a diferença*, aqueles que sempre foram esquecidos pelo poder dominante e silenciados pelas violentas imposições metafísicas de controle, domínio e colonialismo exercido pelas potências mundiais. Os pobres/os fracos são o rosto da diferença que comunica em nossa época o ser, uma nova abertura pela qual a interpretação do mundo pode ser diferente. É pelos pobres/fracos que a potência *kenótica* do cristianismo aparece. Novamente, quando o Papa fala uma palavra de acolhida das pessoas transsexuais, ele pode deixar de lado o dogma por alguns minutos e ouvir o sofrimento dos pobres/fracos, assim, ele rompe as barreiras da exclusão. Parece-nos que a teologia da libertação tem mais a ensinar o *pensiero debole* que o contrário. O conceito de *kénosis* é o que permite o encontro entre os dois. Se a *kénosis* é aquela que faz emergir o clamor dos pobres/fracos, a teologia da libertação é uma daqueles que pode dar voz a esse clamor e provocar no interior das instituições dogmáticas uma ruptura que a altere. Talvez, precisemos de muitas rachaduras até que todas as construções virem pó. O teólogo brasileiro Leonardo Boff aponta a necessidade de se assumir o lugar do pobre como meio de provocar a transformação da realidade; para nós, como meio de permitir que o apelo da *kénosis* seja escutado. Boff escreve em seu livro *Do lugar dos pobres* (1987):

Assumir o lugar do pobre representa o primeiro gesto de solidariedade.
Assumir o lugar dele implica um esforço de ver a realidade a partir de sua

³¹⁹ “at its most foundational level, is ethical and particularly close to liberation theology”.

ótica. Então fica claro como a realidade deve ser transformada, pois ela é demasiadamente iníqua para a maioria dos homens; ela os empobrece e marginaliza. O lugar do pobre nos obriga a priorizar a vida, depois os meios da vida como o trabalho, a saúde, a moradia e a educação; a grande luta dos homens se trava por um pouco de pão conquistado pelo trabalho, vivendo em cima de um chão próprio, debaixo de um modesto telhado e com um mínimo de participação social conseguida mediante a educação. Assumir o lugar do pobre nos faz descobrir a força, a resistência e a dignidade das lutas dos pobres. (Boff, 1984, p. 9).

A intenção não é a de teologizar a discussão, embora quando abordamos os conceitos de *kénosis* e *caritas* essa tarefa se torne mais difícil, o propósito que temos ao relacionarmos Vattimo à teologia da libertação se justifica com as citações que trouxemos do próprio autor. Vattimo aponta para uma relação profícua de seu pensamento com a teologia da libertação. Essa relação está bem delimitada no interesse comum: o pobre/o fraco como *locus* teológico e filosófico. A hermenêutica não pode ser o pensamento dos vencedores, mas dos vencidos. Tanto a teologia da libertação, quanto o pensamento enfraquecido assumem essa posição de modo explícito e a citação que trouxemos de Boff evidencia a forma como essa posição é vivida. A hermenêutica de Vattimo não quer ser um discurso abstrato, mas uma filosofia capaz de transformar o mundo, de dar-nos uma outra *chance*. Transformar o mundo por meio da hermenêutica é se dispor ao conflito com outras narrativas que convivem no espaço público, esse conflito é necessário para que ocorra a abertura de novas possibilidades e, até mesmo, dê início a outra época, a *Ursprung* é a meta do pensamento hermenêutico-anárquico. Esse conflito já foi interpretado no capítulo anterior como a *caritas* que Vattimo evoca em sua hermenêutica a partir do cristianismo, em que medida ele se relaciona com o político?

3.4.2. A *caritas* como elemento democrático

Situamos no segundo capítulo a nossa interpretação de *caritas*: ela é o elemento conflitivo do cristianismo, é o que mantém no cristianismo a abertura para a pluralidade e, portanto, abre a possibilidade de uma proposição democrática por meio da mensagem cristã. Neste sentido, a base para a democracia é a *caritas*. Mas, se a *caritas* é conflito, então a base para a democracia é o conflito. Isso pode ser mais bem aclarado com a teoria política de Chantal Mouffe que já abordamos em outro momento. A autora francesa dialoga com temas que interessam a Vattimo e nos ajuda a construir a uma posição que avança com a leitura do filósofo italiano para fora de suas próprias obras.

De modo simples, podemos assumir que Mouffe define o conflito como elemento constitutivo da democracia, pois ela permite a convivência da pluralidade no âmbito público. A autora afirma: “Numa política democrática, conflito e confrontações, longe de serem um sinal de imperfeição, indicam que a democracia está viva e habitada pela pluralidade” (Mouffe, 2000, p. 34)³²⁰. O tipo de conflito que ela defende é caracterizado como agonístico e faz um contraponto ao antagonismo. Enquanto o conflito antagônico busca a eliminação do diferente (concebido como inimigo), o agonístico põe o diferente em evidência na luta pela hegemonia, de modo que todos os grupos possuem espaço de diálogo na política e, por isso, podem lutar pela hegemonia que jamais será controlada completa e definitivamente, mas estará em constante disputa por pares iguais. Mouffe defende a necessidade de deixar em aberto o espaço de confronto entre os diferentes grupos políticos para que nenhum deles conquiste uma vitória definitiva. É a permanência do conflito que garante o sucesso da democracia e a politização da sociedade. Na introdução de sua obra *The democratic paradox* (2000), ela escreve:

O que é específico e valioso sobre a democracia liberal moderna é que, quando bem compreendida, ela cria um espaço no qual esses confrontos são mantidos abertos, relações de poder sempre são colocadas em questão e não pode haver vitoriosos no final. Contudo, tal democracia “agonística” requer aceitação de que o conflito e a divisão são inerentes ao político e que há não lugar onde a reconciliação possa ser definitivamente alcançada como uma atualização completa da unidade “das pessoas”. Imaginar que a democracia plural poderia ser perfeitamente instanciada é transformá-la num ideal auto-refutável, uma vez que a condição de possibilidade de uma democracia pluralista é ao mesmo tempo a condição de impossibilidade de sua perfeita implementação. (Mouffe, 2000, p. 15-16)³²¹.

Esse é justamente o paradoxo da democracia: a sua sobrevivência depende do conflito originado pela pluralidade de interpretações, esse conflito é a “condição de possibilidade de uma democracia plural ao mesmo tempo que é a condição de impossibilidade de sua perfeita implementação”. Hegemonia e conflito são dois conceitos importantes para Mouffe. Ela entende que a política é o campo de disputa pela hegemonia e que todos os espectros políticos

³²⁰ “In a democratic polity, conflicts and confrontations, far from being a sign of imperfection, indicate that democracy is alive and inhabited by pluralism”.

³²¹ “What is specific and valuable about modern liberal democracy is that, when properly understood, it creates a space in which this confrontation is kept open, power relations are always being put into question and no victory can be final. However, such an 'agonistic' democracy requires accepting that conflict and division are inherent to politics and that there is no place where reconciliation could be definitively achieved as the full actualization of the unity of 'the people'. To imagine that pluralist democracy could ever be perfectly instantiated is to transform it into a self-refuting ideal, since the condition of possibility of a pluralist democracy is at the same time the condition of impossibility of its perfect implementation”.

disputam o controle desse espaço. De acordo com Chantal Mouffe e Ernesto Laclau em *Hegemony and Socialist Strategy* (2001) a noção de hegemonia nasce na Democracia Social Russa e assume a partir dos escritos de Lenin um papel importante na compreensão do poder do proletariado e na necessidade de criação de um vínculo hegemônico pelas alianças dos soviets. No entanto, foi Gramsci que deu ao conceito uma centralidade política quando postulou que os proletários necessitavam de uma liderança que evidenciasse a “vontade coletiva”, esse seria o ponto fundamental para a constituição da hegemonia. Os autores ainda apontam que o conceito de *hegemonia* sempre esteve relacionado nos escritos marxistas a alguma falta, a uma “necessidade histórica” a ser suprida (cf. Laclau; Mouffe, 2001, p. 7-8). Essa “falta” é a possibilidade de emergirem discursos que disputam pela hegemonia, já que ela denota a falta de um centro fixo, de um fundamento, de uma ἀρχή para a política.

Em que medida a tese de Mouffe sobre o caráter conflitivo da democracia se relaciona com a interpretação que fazemos da *caritas* de Vattimo? A ideia de conflito é o meio pelo qual ambos os conceitos devem estar conectados. Enquanto a *caritas* mantém aberta a possibilidade do diálogo e da interpretação por ela não assumir fundamentos últimos, o conflito age da mesma forma para a manutenção da disputa pelo espaço hegemônico na democracia. Mas a disputa não prevê o antagonismo do nós *versus* eles, mas o diálogo entre os diferentes; que é a marca daquilo que Mouffe chama de conflito antagônico. Em perspectiva similar do que estamos abordando aqui, mas voltando a discussão para a forma como Vattimo interpreta a democracia, Silvia Mazzini afirma no verbete *Democracy* do *The Vattimo Dictionary* o seguinte:

Para Vattimo, democracia nunca é um modelo antigo ao qual se conforma, nem uma ideia a ser realizada; é uma prática hermenêutica coletiva animada por um “fraco conflito de interpretações”. Na realidade, hermenêutica é não entendida como um método literário que envolve traçar ou desenvolver determinada interpretação, mas como uma práxis que gera múltiplas e diferentes interpretações e perspectivas. (Mazzini, 2023, p. 58)³²².

A postura de Mazzini é de que o “conflito” presente na hermenêutica de Vattimo é um conflito fraco. Essa é uma posição coerente com a filosofia do autor, já que o “fraco” não se remete apenas a um tipo de conflito não violento, mas a forma como a hermenêutica vattimiana é construída sob o signo da *Verwindung*: a superação da metafísica que sempre está em constante desenvolvimento e, por isso, nunca é uma superação completa, tal como já

³²² “For Vattimo, democracy is neither an ancient model to conform to, nor an idea to realize; it is a collective hermeneutic practice, animated by a ‘weak conflict of interpretations’. As a matter of fact, hermeneutics is understood not as a literary method that involves tracing or developing a certain interpretation, but as a praxis that generates multiple different interpretations and perspectives”.

apresentamos no primeiro capítulo. O elemento conflitivo denota o que há no interior do que Vattimo chama de *Verwindung*: a pluralidade de interpretações. Superar a metafísica por completo poderia levar à construção de um outro sistema metafísico ainda mais forte. A manutenção da *Verwindung* é a manutenção de uma torção constante em qualquer metafísica que queira se impor como única forma de interpretação do mundo. Assim, a pluralidade é o aspecto fundamental do movimento de superação das metanarrativas e, por isso, ela compõe o significado de *Verwindung* na medida em que o conflito de interpretações é a própria essência dessa superação.

Neste caminho, podemos chegar na tese de que a abertura à pluralidade presente na filosofia, nas ciências humanas e, também, nas sociedades democráticas é resultado do fim dos metarrelatos. Vattimo defende essa posição em seus textos. O fim da verdade (que é também o “fim” da filosofia) significa a emergência de conflitos constantes, da abertura de espaço para novas cosmovisões – e cosmopercepções – e, por isso, chega-se à multiplicação das interpretações. Essa pluralidade que apresentamos como aspecto do significado de *caritas* e que agora retomamos para a articulação com a democracia. A *caritas* ficou demonstrada no segundo capítulo como o fundamento hermenêutico, por isso, como anarquia. *Caritas*, conflito, anarquia já são termos que se entrelaçam. A *caritas* é anárquica porque é conflitiva e é conflitiva porque é anárquica.

Falar de democracia com a *caritas* como ideal é assumir a posição de uma democracia conflitiva e anárquica, isto é, de um espaço no qual os sujeitos são livres para falar de suas próprias condições, pois estão dispostos na luta pela hegemonia. Essa forma de democracia não conhece a verdade, a *veritas*, mas se fundamenta no diálogo entre os intérpretes. Não há um ordenador do diálogo, uma regra metafísica, mas vários ordenadores e várias regras que permitem a experiência democrática e a construção política. Isto é o que nos levará a pensar provocativamente uma democracia comunista anárquica no próximo tópico.

3.4.3. Democracia comunista anárquica

A democracia que Gianni Vattimo defende em suas obras pode ser lida como uma democracia comunista? Vattimo parece indicar a democracia liberal como modelo político a ser respeitado e constituído em alguns momentos de suas obras, como é o caso de uma citação já referenciada de *Ecce Comu* (p. 16). A democracia liberal é fruto da síntese entre os valores iluministas e o desenvolvimento do capitalismo (cf. Chauí, 2019, p. 10), sendo essa também a

plataforma na qual se verifica nas democracias ocidentais uma crise da hegemonia, o que significa a rejeição à política tradicional e a irrupção de novos atores políticos populistas, seja de direita, seja de esquerda (cf. Fraser, 2021, p. 37). No entanto, a democracia liberal se difere da sociedade democrática. Enquanto a primeira se refere à forma de governo, a segunda se refere à constituição da sociedade. Embora as ideias de Vattimo se aproximem mais de uma concepção geral sobre a sociedade democrática, a defesa de uma democracia liberal como forma de governo nos parece inviável a seu pensamento. Por isso, sugerimos que a melhor leitura da proposta de Vattimo estaria numa democracia comunista anárquica.

Não é que os valores iluministas da liberdade, da igualdade e da fraternidade já não encontram mais espaço na política hodierna, mas que esses valores, associados ao modelo político-econômico do capitalismo, só conseguem ser interpretados à luz do aumento de capital. A democracia liberal seria outro nome para o que Vattimo e Zabala chamam de democracia enquadrada e, por isso, deve ser superada junto à ideia de metafísica. Nós vimos que o ordenador da democracia enquadrada é a ideia de que a política pode se valer de uma verdade orientadora, a política da verdade é uma política autoritária que assumindo uma pretensão de neutralidade afirma ser o governo dos especialistas; o que é uma parábola dos políticos de direita de acordo com Vattimo em *La izquierda en la era del karaoke* (1997, p. 78). A democracia começa quando a ideia de verdade é superada. É isso que afirmam Vattimo e Zabala: “*o final da verdade é o começo da democracia*” (CH, p. 32; SFP, p. 2118, *itálico dos autores*)³²³. Vattimo escreveu vários textos com a tese de que a democracia traz consigo o fim da filosofia que quer dizer também o fim da verdade. Ele argumenta que os filósofos já não escrevem sobre uma estrutura de mundo organizada e unificada numa ideia central; postura que foi criticada tanto por Heidegger quanto por Karl Popper em seu livro *A sociedade aberta e seus inimigos* e lida como o platonismo ainda presente nas filosofias ocidentais. Vattimo escreve:

Popper considera que Platão seja um perigoso inimigo da sociedade aberta porque tem uma concepção essencialística do mundo: tudo o que é real responde a uma lei que é dada como estrutura do ser, e também a sociedade não deve fazer outra coisa senão adequar-se a essa ordem essencial. Sendo os filósofos aqueles que conhecem a ordem essencial das coisas, caberá a eles o comando da sociedade. A função que os filósofos – ou então, hoje, os cientistas, os técnicos, os especialistas – se atribuíram nos séculos, de supremos conselheiros dos príncipes, está estreitamente ligada a essa convicção básica: que para o indivíduo e as sociedades se trate sempre de

³²³ “*El final de la verdad es el comienzo de la democracia*”.

corresponder a uma ordem objetivamente dada que vale também como uma única norma moral possível. (AV, p. 30-31).

O governo dos especialistas não é fruto da política contemporânea, mas uma forma de governo que esteve sempre presente no imaginário político ocidental e que tem Platão como seu principal padrinho. O filósofo-rei de Platão apenas se converteu nos técnicos responsáveis por cuidar de áreas estratégicas na política contemporânea. Isso porque nas duas perspectivas o que se tem como fio condutor é que há uma ordem objetiva à qual correspondemos e que o filósofo conhecerá. A democracia liberal, burguesa e enquadrada refere-se também a esse modelo de fazer política que necessita corresponder ao ordenador, a uma ἀρχή. Por vezes, esse ordenador esteve presente na ideia central de Europa e na sua cosmovisão global desde uma perspectiva cosmopolita. Sair deste modelo é optar por um modelo anárquico, por isso, a democracia apenas se constitui como aquela que prioriza a pluralidade de seus agentes quando é anárquica. Novamente citamos o verbete *Democracy* de Mazzini: “A razão pela qual a hermenêutica é um modelo para a democracia hoje está, portanto, não relacionado à necessidade teórica, mas à necessidade histórica: que é ‘resultado do fim da metafísica’, a queda do muro de Berlim e ‘o fim do Eurocentrismo e sua pretensão de racionalidade ocidental universal’ (HC, 110-11)” (Mazzini, 2023, p. 58)³²⁴. Mazzini evidencia que junto ao fim da metafísica (fim da filosofia) estão outros finais ainda mais visíveis: a queda do muro de Berlim (junto ao fim do regime socialista soviético) e a pluralidade cultural que não se resume e tampouco se encaixa nos moldes da racionalidade ocidental. Vattimo relaciona esses “finais” com aquilo que chama de fim da filosofia/metafísica, pois enxerga neles o fim das grandes metanarrativas construídas pela modernidade. Podemos ler essa conclusão quando ele escreve:

O que declinou definitivamente junto com o socialismo científico é, eu acredito, a pretensão de que a política pode ser deduzida da teoria. Embora Heidegger não tenha sido capaz de testemunhar este evento, pode-se argumentar que o que ele chamou de fim da metafísica, além da extensão do domínio da técnica sobre o mundo, expressa também a queda do socialismo realizado. (Vattimo, 1996, p. 4)³²⁵.

O fim da metafísica é o fim de sistemas autoritários. Isso inclui o socialismo realizado que na ideia de “soviets mais eletrificação” é, para Vattimo, a expressão de um socialismo

³²⁴ “The reason why hermeneutics is a model for democracy today is therefore not related to a theoretical necessity but to a historical one: that is ‘the result of the end of metaphysics’, the fall of the Berlin Wall and ‘the end of Eurocentrism and its pretense to universal Western rationality’ (HC, 110–11)”.

³²⁵ “What has definitively declined together with scientific socialism is, I believe, the pretense that politics can be deduced from theory. While Heidegger has not been able to witness this event, it can be argued that what he meant by the end of metaphysics, over and above the extension of the dominion of the technique on the world, expresses also the fall of realized socialism”.

atrelado à metafísica e, por isso, direcionado ao domínio. A queda deste modelo é também a abertura a outros espectros do comunismo porvir. E é neste campo que a democracia pode unir-se com a hermenêutica e dar voz à pluralidade interpretativa daqueles que foram silenciados pelos vencedores da história. Mazzini continua em seu verbete:

Em outras palavras, para Vattimo, a democracia deve evoluir de uma das origens anárquicas da hermenêutica [...]: o fim da verdade. Neste sentido, a hermenêutica reflete um ideal democrático, embora de forma radicalizada, uma vez que as decisões não são tomadas em nome de uma verdade absoluta e necessária, mas muito mais sobre bases de encontros dinâmicos entre diferentes quadros interpretativos. Isso é o porquê “o fim da verdade é começo da democracia” (HC, 23), e em particular, o começo de uma ainda mais direta e participativa democracia “fraca”. (Mazzini, 2023, p. 59)³²⁶.

O que Mazzini nos faz ver e que corrobora diretamente a proposta desta tese é que a posição hermenêutica da democracia é uma posição anárquica. E não pode ser diferente pois com o fim da verdade objetiva abre-se a possibilidade dos “encontros dinâmicos entre diferentes interpretações”. São esses encontros que constituem a democracia como espaço de constante conflito e que se mantém aberto para ser significado pelos sujeitos que habitam a democracia. Mazzini ainda traz a ideia de “democracia fraca”, mas essa ideia só pode ser compreendida na medida em que lemos o “fraco” como “dos fracos”. Uma democracia fraca vai significar na obra de Vattimo aquilo que é construído pelos “fracos da história”, pelos perdedores, pelos pobres; aqueles que não possuem o poder de influenciar nas interpretações hegemônicas e, por isso, devem estar organizados em comunidades que são capazes de transformar o mundo: os soviets. A sociedade construída com base nos “soviets hermenêuticos” seria, por fim, a sociedade sem classes e justa do comunismo, sobre a qual Vattimo escreve em *Ecce comu*:

Uma sociedade justa não é uma sociedade perfeita, mas o contrário; é uma sociedade na qual os conflitos se exercitam como opiniões diversas sobre que caminhos devem ser tomados; na qual nem todos os interesses são necessariamente iguais, e na qual, como fator decisivo, não prevalece a diferença de classe, de riqueza ou de poder relacionado com a propriedade. (EC, p. 144)³²⁷.

³²⁶ “In other words, for Vattimo, democracy should evolve from one of the anarchic origins of hermeneutics [...]: the end of truth. In this sense, hermeneutics reflects the democratic ideal, albeit in a radicalized form, since decisions are not taken in the name of absolute truth and necessity, but rather on the basis of dynamic encounters between different interpretative frameworks. This is why ‘the end of the truth is the beginning of democracy’ (HC, 23), and in particular, the beginning of a participatory, more direct, yet ‘weak’ democracy”.

³²⁷ “Una sociedad justa no es una sociedad perfecta, sino más bien al contrario; es una sociedad en la que los conflictos se gestionan como opiniones diversas sobre qué caminos deben tomarse; en la que no todos los intereses son necesariamente iguales, y en la que, como factor decisivo, no sólo prevalece la diferencia de clase, de riqueza o de poder relacionado con la propiedad”.

3.5.O futuro da religião ou a religião do futuro

Anarquia, *caritas* e comunismo são os termos que qualificam essa tese. Todos eles são relidos conforme a hermenêutica niilista de Gianni Vattimo e, portanto, nenhum deles é mera repetição do modo como a tradição metafísica sempre os interpretou. Aqui eles ganharam novos contornos e novos significados, mas atendendo a um apelo: a superação da metafísica e o consequente fim do capitalismo. Fim da metafísica e fim do capitalismo são a mesma coisa. O cristianismo que emerge deste fim já não se configura mais como institucionalização de uma mensagem, mas como uma religiosidade que libera a mensagem para sua plena realização. Em *Essere e dintorni* (2018), Vattimo define religião por uma via pouco convencional, ele afirma: “Creio que a única maneira de entendê-la (a religião) seja reduzindo-a ao essencial, como fez a teologia da libertação: os pobres, os excluídos, aqueles que não possuem acesso ao poder” (ED, p. 273)³²⁸. Quer dizer, Vattimo não está preocupado em situar o que é religião a partir de sua manifestação dogmática, material, ritual ou literária, mas busca compreender religião a partir do significado que ela possui para os sujeitos que participam dela e da forma como (*wie*) eles a experimentam. Neste sentido, a religião se definiria pela compreensão hermenêutica dos sujeitos históricos que a experimentam por meio de um projeto de libertação. Em realidade, Vattimo não está definindo religião e ele tem clareza de que não faz isso adequadamente (cf. ED, p. 273). Ele está, no limite, tentando propor o papel de libertação que a religião pode ter no processo de emancipação do ser humano. A via dessa emancipação sempre será uma via política, por isso, abordar o conceito de religião na obra de Vattimo exige que abordemos também o aspecto político deste. Religião e política podem ser os meios de alteração da realidade e da fabulação de um outro mundo possível.

A centralidade dessa perspectiva de Gianni Vattimo é o cristianismo. Não que sua escolha deixe claro sua preferência por uma religião entre outras (já falamos da problemática disto no segundo capítulo³²⁹), mas que não poderia ser diferente, já que sua herança ocidental é uma herança cristã e é a ela que seu discurso filosófico responde (cf. CC; DC). A partir disto é que podemos interpretar a seguinte afirmação de Vattimo: “A luta contra o imperialismo e a exploração capitalista ocorre *principalmente* no Ocidente, onde o cristianismo continua sendo

³²⁸ “Credo che la sola maniera di intenderlo sia quello di ridurlo all’essenziale, come ha fatto la teologia della liberazione: i poveri, gli esclusi, quelli che non hanno accesso al potere”.

³²⁹ O leitor pode consultar novamente o tópico *Por un cristianismo del conflicto: universalismo y laicismo* do terceiro capítulo.

a referência central” (ED, p. 268, *itálico nosso*)³³⁰. Embora não seja exclusiva do Ocidente, a luta contra o imperialismo e o capitalismo ocorre *principalmente* no ambiente moldado à imagem e semelhança do cristianismo, sobretudo de sua forma institucionalizada. Embora o *principalmente* não dê exclusividade ao Ocidente cristão em sua luta contra o capitalismo e o imperialismo, ele ainda assim apaga as resistências e as revoluções ocorridas ao longo da história no Oriente, algumas inclusive com cunho religioso e não necessariamente progressista, como é o caso da Revolução Iraniana em 1979. O *principalmente* ainda traz outro problema: o esquecimento de que foi o próprio Ocidente cristão que gerou o imperialismo e o capitalismo. Por que agora deveríamos apostar na base cristã do Ocidente para a superação de suas construções? “Principalmente” porque nós habitamos o Ocidente cristão e lidamos com as mensagens que nos chegam como a herança que recebemos e devemos interpretar. Mas também porque o início da decadência não é a mensagem cristã, mas sua síntese com a metafísica grega, por isso, é urgente reinterpretar a mensagem do cristianismo por meio dos conceitos de *kénosis* e *caritas*, tal como faz Vattimo e como expusemos também no segundo capítulo³³¹. Grosso modo, o cristianismo é a única *chance* que o Ocidente possui para rever seus próprios conceitos e o elemento aglutinador da cultura ocidental (europeia). É por isso que devemos lidar com essa mensagem. Mas, não podemos nos esquecer que este é um cristianismo secularizado. Dimitri Ginev defende em seu artigo *From weak thought to hermeneutic communism* (2013) que o comunismo hermenêutico se apoia sobre o cristianismo secularizado – transformado em *ethos*, isto é, numa forma de vivência pessoal e comunitária – para se constituir, assim, ele herda o processo de secularização (tal como proposto por Vattimo) e tem a caridade como “o princípio hermenêutico do tipo de ser-com, o qual é relevante a esse comunismo” (Ginev, 2016, p. 675)³³², isto é, a *caritas* seria a essência mesma do ser em comunidade.

Desde o princípio, esta tese foi pensada para responder a articulação entre cristianismo e política presente na obra de Gianni Vattimo. Já entendemos que aquilo que une os dois é o caráter emancipatório. O aspecto anárquico dessa relação só apareceu quando a tese já estava em construção e ele conecta os três grandes temas da obra de Vattimo (a saber, hermenêutica, religião e política) a partir do mesmo ponto: a superação da metafísica, o desfundacionalismo

³³⁰ “La lotta all’imperialismo e allo sfruttamento capitalistico si svolge principalmente in Occidente, dove il cristianesimo resta il riferimento centrale”.

³³¹ Ver subcapítulos: 2.2. *Kénosis: la potencia anárquica del cristianismo* e 2.3. *Caritas: conflictio y anarquía*.

³³² “Since weak communism inherits the process of secularization, charity should be the hermeneutic principle of the kind of being-with which is relevant to this communism”.

(ou pós-fundacionalismo), o fim do capitalismo. No já citado texto *Religione ed emancipazione* de *Essere e dintorni*, Vattimo conecta religião, política e anarquia como segue:

Uma perspectiva como essa conduz a uma conclusão fundamentalmente “anárquica” acerca da religião como fator de emancipação. Mas então o comunismo terminaria como anarquia? Poderíamos dizer que uma Internacional Comunista, na medida em que é colocada numa perspectiva religiosa que a protege da recaída no prático-inerte (ou que a empurra para se erguer de novo e de novo), só pode ter um espírito anárquico (penso em um cristão como Jacques Ellul, que deve ser lembrado e discuto ainda mais nesta perspectiva). No sentido que um empenho religioso na política não pode ser rastreado até o propósito de fundação de um Estado. Aquilo de que a Igreja deve emancipar-se, se quiser ser um fator de emancipação e de libertação é precisamente a ideia de fundar uma ordem histórica. As palavras de Francisco sobre o dever de *hacer lio* [fazer bagunça] não são uma exortação para construir uma ordem estatal “boa”; são uma espécie de apelo à revolução permanente. As referências que ressoam tantas vezes nas homilias papais parecem uma ladainha de palavras vazias, de boas intenções muitas vezes ouvidas como puro e simples “moralismo”. Pode ser que em outros momentos da história tenha feito sentido pensar no cristianismo como um fator fundador (hoje os americanos, que bombardeiam o Iraque, falam de *nation building*!). Na situação presente, na qual a globalização se torna mais claramente a “organização total”, sistema integrado e estruturado segundo uma ordem rígida de controle e exploração, a presença religiosa é presença dos excluídos que “pressionam” as fronteiras e, também com a intenção de penetrar na “ordem” capitalista, as explodem – *hacer lio*, de fato. O caráter “anárquico”, não fundador da ordem estatal, que em certo sentido é próprio da presença papal é talvez também o que se esperaria hoje de uma Internacional Comunista não mais modelada no modelo do Comintern, centrada nos interesses soviéticos. (ED, p. 274-276)³³³.

³³³ “Una prospettiva come questa conduce a una conclusione fondamentalemente “anarchica” circa la religione come fattore di emancipazione. Ma dunque il comunismo si risolverebbe in anarchia? Potremmo dire che un’Internazionale comunista, nella misura in cui si colloca nella prospettiva religiosa che la protegge dalla ricaduta nel pratico-inerte (o che la spinge a risollevarsi sempre di nuovo), non può che avere uno spirito anarchico (penso a un cristiano come Jacques Ellul, che andrebbe ricordato e discusso di più proprio in questa prospettiva). Nel senso che un impegno religioso in politica non si lascia ricondurre al proposito di fondazione di uno Stato. Ciò da cui la Chiesa deve emanciparsi se vuole essere un fattore di emancipazione e liberazione è proprio l’idea di fondare un ordine storico. Le parole di Francesco sul dovere di *hacer lio* non sono un’esortazione a costruire un ordine statale “buono”; sono una specie di appello alla rivoluzione permanente. I richiami che risuonano tanto spesso nelle omelie papali sembrano una litania di parole vuote, di buoni propositi spesso sentiti come puro e semplice “moralismo”. Può darsi che in altri momenti della storia avesse un senso pensare al cristianesimo come a un fattore fondativo (oggi gli americani, che bombardano l’Iraq, parlano di *nation building*!). Nella situazione presente, dove la globalizzazione diventa sempre più chiaramente “organizzazione totale”, sistema integrato e strutturato secondo un ordine rigido di controllo e sfruttamento, la presenza religiosa è presenza degli esclusi che “premono” alle frontiere e, anche con l’intento di penetrare nell’“ordine” capitalistico, le fanno saltare – *hacer lio*, appunto. Il carattere “anarchico”, non fondativo di ordine statale, che in qualche senso è proprio della presenza papale è forse anche quello che ci si aspetterebbe oggi da un’Internazionale comunista non più modellata sul modello del Comintern, centrato sugli interessi dell’Unione Sovietica”.

A anarquia, à qual Vattimo se refere na citação, aproxima-se mais de uma “anarquia política” inspirada em Jacques Ellul que aponta para um rechaço ao poder. A perspectiva de uma anarquia ontológica não está presente em Ellul, embora as suas teses não se distanciem daquilo que isso significa. A religião cristã contribui para o desenvolvimento desta anarquia política na medida em que impede que o comunismo caia no prático-inerte conforme pensado por Sartre. O prático-inerte é a inatividade humana perante a realidade, já que todo o sistema (que pode ser o partido comunista) opera de forma autônoma os processos de controle, o que impede e desqualifica a ação humana. Assim, os indivíduos seriam apenas afetados pelo sistema já construído e incapazes de transformá-lo. A posição de Vattimo é que o elemento anárquico da religião seria capaz de impedir essa inatividade. Aquilo que trouxemos sobre a anarquia presente na mensagem cristã pode ser retomado aqui para compreender o que Vattimo quer dizer com isso: a anarquia impede que o “local do ser”, o “local do político”, o “local do sujeito”, o “local do religioso” seja ocupado de forma definitiva. A tarefa anárquica é deixar esse espaço sempre aberto e, portanto, em constante disputa (a interpretação que Vattimo dá ao *hacer lío* do Papa Francisco: uma revolução permanente). Pelo fato desse espaço estar sempre *vazio*, não há fundamento que tenha a primazia de qualificá-lo, a caída no prático-inerte torna-se uma missão impossível; sempre haverá uma motivação anárquica capaz de renovar e de *hacer lío* para que nenhum fundamento último seja estabelecido.

Vattimo está convencido desta ideia e isso está muito bem colocado na citação que trouxemos. Se a Igreja se dispõe a ser canal de emancipação do ser humano na cultura ocidental, então ela não pode querer “fundar uma ordem histórica” e, tampouco, se converter no prático-inerte sartriano. Por essa razão, Vattimo alimenta uma ideia otimista para a religião e a política: “a presença religiosa é presença dos excluídos que ‘pressionam’ as fronteiras e, também com a intenção de penetrar na ‘ordem’ capitalista, as explodem – *hacer lío*, de fato”. Aqui já não há mais aquela compreensão de religião como instituição a ser superada que lemos em *Crer que se crê* ou *Depois da Cristandade*. Pelo contrário, a religião aqui é fator decisivo para a ação humana e para a transformação do mundo. Para Vattimo, religião é algo positivo.

E o filósofo italiano faz uma provocação: a criação de uma Internacional Comunista com inspiração cristã. Já abordamos essa questão anteriormente, mas se pensarmos na cronologia dos textos de Vattimo, a primeira vez que essa ideia aparece é em *Ecce Comu* publicado em 2007 e reaparece em 2018 em *Essere e dintorni*. A Internacional Comunista Cristã (Católica?) de Gianni Vattimo é uma ideia que o acompanhou por pouco mais de uma década. O futuro da Igreja é o futuro do comunismo. Essa provocação, apesar de contraditória

quando olhamos para os “fatos” históricos, aponta-nos uma saída, uma (im)possibilidade, uma *chance* para se pensar o comunismo. Mas ele faz uma observação: esse comunismo não pode ser pensado aos moldes do Comintern, a Internacional Comunista Soviética que mantinha a centralidade do poder e que desembocou no prático-inerte. Qual a proposta então? Os soviets.

Nós já mostramos que em *Ecce comu* Vattimo defende a construção dos soviets como espaços democráticos da construção política. A Internacional Comunista Soviética nasceu desses espaços, nos quais os trabalhadores se reuniam durante a Revolução Russa para discutir melhorias trabalhistas, leis sociais e tomar decisões importantes para a consolidação política. Eles eram espaços autogeridos e democráticos, já que contavam com a participação dos trabalhadores que elegiam seus representantes para as tarefas legislativas e executivas dentro dos soviets. Enquanto espaços independentes que visavam o diálogo e construção política coletiva e sem a burocratização do partido, os soviets são um modelo para Vattimo de como se construir engajamento político local que visem transformações locais. É evidente que essa proposta não é central na obra de Vattimo, mas tampouco ela pode ser ignorada. Vattimo não teve a preocupação de construir uma teoria política e, muito menos, de pensar formas de governo. Mas, se entendermos o soviete como a comunidade na qual estamos inseridos e pela qual compreendemos o mundo e o transformamos, então, no fundo, o que Vattimo estaria querendo mostrar é que o soviete pode ser uma forma de organização democrática e hermenêutica. A organização política seria construída dentro desses espaços e não haveria nenhum poder ordenador. Se a Igreja apoiasse a ideia de Vattimo, suas paróquias seriam convertidas em soviets e seus párocos em líderes revolucionários.

Mas se essa “Igreja” é derivada de um pensamento comunista anárquico, a que messias ela se refere? Vattimo não propõe isso, mas podemos somar à sua ideia aquilo que Derrida apresentou em *Espectros de Marx*: um messianismo sem messias. Derrida parte da noção apresentada por Francis Fukuyama (1952 -) de “fim da história”, ele enxerga em Fukuyama um *neoevangelismo* que se apropria das ideias de Hegel sobre a realização cristã de Deus (o espírito absoluto) no direito e na sociedade. Fukuyama direciona o seu conceito de “fim da história” justamente para uma interpretação da democracia liberal como a Terra Prometida alcançada, a ciência moderna é o meio que nos auxiliaria para alcançar essa salvação. Atingindo esse estágio, chegamos ao fim da história. Nos textos de Fukuyama há a espera por um messias que virá e consumirá, sintetizará, a sociedade por meio do *acontecimento da boa-nova* que estaria dada pela democracia liberal e o capitalismo, já que ele elege uma via hegeliana para identificar o fim da história no Estado liberal (cf. Derrida, 1994, p. 94). O messianismo anunciado por

Derrida está pensado sob o signo da desconstrução, isto é, sob aquele pensamento que herdando os conceitos da modernidade, os desconstrói por meio de novas interpretações.

O trabalho de Derrida está próximo do que o *pensiero debole* de Vattimo almeja com sua crítica e superação da ontoteologia, embora Vattimo faça críticas pertinentes ao filósofo francês³³⁴. No entanto, Derrida observa que em meio a todo o pensamento desconstrutivo, há algo que não pode ser desconstruído: a promessa emancipatória (cf. Derrida, 1994, p. 86), talvez essa tão fortemente ligada a algum princípio de esperança que alimenta o agir humano. Ainda na obra de Derrida, podemos ler que essa promessa emancipatória é o mesmo que “a formalidade de um messianismo estrutural, um messianismo sem religião, um messiânico, mesmo, sem messianismo” (Derrida, 1994, p. 86) que traz junto uma outra ideia de justiça e de democracia. A partir desse messianismo, pergunta-se para onde se vai, tal como pontua o filósofo francês: “Mas aí está, talvez, o que é preciso agora pensar, e pensar de outro modo, para se perguntar para onde vai, ou seja, também para onde *conduzir* o marxismo: para onde conduzi-lo, interpretando-o, o que não pode ocorrer sem transformação, e não para onde ele nos conduzir tal qual é ou tal qual terá sido” (Derrida, 1994, p. 86). Com o conceito de espectro (que também virá a ser lido como *hauntologia*), Derrida quer designar que os movimentos que o marxismo construiu e constrói na história é marcado pela forma como ele é lido e interpretado, isto é, conduzido pelos agentes que são “assombrados” pelo marxismo, sejam esses de esquerda ou de direita. Aos herdeiros do comunismo fica apenas uma esperança: a promessa de sua

³³⁴ Vattimo entende que Derrida desenvolve suas teses numa perspectiva mais fenomenológica do que ontológica-existencial (cf. PaI, p. 24; SFP, p. 1468) e que o leva a não mais falar sobre o ser, embora ainda esteja argumentando na esteira da metafísica ocidental. Essa leitura pode conduzir a um “irracionalismo relativístico”, já que se a desconstrução de Derrida “não é a narrativa da história (da dissolução) do ser, a desconstrução parece um conjunto de ‘performances’ conceituais confiadas à pura genialidade artística do desconstrutor” (PaI, p. 25; SFP, p. 1469). Isso quer dizer que embora a desconstrução critique a metafísica ocidental, quando ela ignora o ser, ela parece ignorar a sua própria correspondência histórica na filosofia. Outra crítica bem contundente de Vattimo a Derrida é ao esteticismo que sua desconstrução pode cair, considerando que Derrida não fornece “uma justificação argumentativa de seu ‘método’ (com muitas aspas) nem dos termos, das noções etc a que, de quando em quando, dedica sua atenção” (PaI, p. 142-143; SFP, p. 1546), pode-se ver que sua filosofia se assemelharia “a uma *performance*, cujo efeito parece difícil de distinguir de uma experiência estética” (PaI, p. 143; SFP, p. 1546). Diante dessas críticas, Vattimo ainda sintetiza: “a hermenêutica, em sua versão desconstrucionista, parece implicar o irracionalismo na medida em que, para fugir da metafísica, recusa toda justificação de seu modo de proceder e de suas escolhas, apresentando-se antes como um *coup de dés* que, no entanto, ao menos para mim, comporta um forte retorno de fundo metafísico – simbolista sobretudo; com isto, se trai a vocação antimetafísica da hermenêutica” (PaI, p. 144; SFP, p. 1447). Apesar das importantes críticas que Vattimo fez a Derrida, ainda sim ele reconhecia a importância do filósofo para a hermenêutica contemporânea e manteve com ele relações acadêmicas notáveis, as quais podemos bem observar no seminário de Capri, *A religião* (2000). Recomendo também a leitura do verbete *Jacques Derrida* da obra *The Vattimo Dictionary*.

efetividade. Mas uma promessa sem conteúdo. Diferente da promessa de Fukuyama, a promessa de Derrida mantém sempre aberta a possibilidade *daquele que chega*, não se sabe exatamente o que é, nem para onde se vai, mas está sempre como possibilidade. Derrida escreve:

Nessa medida, a efetividade da promessa democrática, como a de uma promessa comunista, preservará sempre em si, e deverá fazê-lo, essa esperança messiânica absolutamente indeterminada em seu coração, essa relação escatológica com o porvir de um acontecimento e de uma singularidade, de uma alteridade não antecipável. Espera sem horizonte de espera, espera do que ainda não se espera ou do que já não se espera mais, hospitalidade sem restrições, cumprimento de boas-vindas dispensado de antemão para surpresa absoluta de *quem chega*, a quem não se pedirá contrapartida alguma, nem que se comprometa nos moldes dos contratos domésticos de alguma potência de acolhida (família, Estado, nação, território, solo ou sangue, língua, cultura em geral, humanidade mesma), *justa* abertura que renuncia a qualquer direito de propriedade, a qualquer direito em geral, abertura messiânica ao que vem, ou seja, ao acontecimento que não se teria meios de esperar *como tal*, nem, portanto, de reconhecer de antemão; ao acontecimento como o estrangeiro mesmo, para que ou para quem se deve deixar um lugar vazio, sempre, em memória da esperança - e se trata precisamente do lugar da espectralidade. Semelhante hospitalidade sem restrições, condição, no entanto, do acontecimento e, portanto, da história (nada nem ninguém chegaria de outro modo, hipótese que não se pode nunca excluir, é claro), seria fácil, fácil demais, mostrar que ela vem a ser o impossível mesmo, e que esta *condição de possibilidade* do acontecimento é também sua *condição de impossibilidade*, como esse conceito estranho do messianismo sem conteúdo, do messiânico sem messianismo, que nos guia aqui como cegos. (Derrida, 1994, p. 93, itálicos do autor).

Ao acontecimento que chega devemos sempre deixar o lugar vazio. Nada pode ocupar seu espaço, ninguém pode falar sobre ele e em nome dele, é sempre um espectro. Essa condição do acontecimento assemelha-se ao local vazio do fundamento que a anarquia precisa preservar. Anarquia como falta de fundamento último é o mesmo que o messianismo sem messias. A tarefa do pensamento é de manter este lugar sempre vazio. Para Derrida, isso significa pensar uma outra historicidade, isto é, um outra “abertura da eventualidade como historicidade” (Derrida, 1997, p. 104) que nada mais é do que pensar uma outra *Ursprung* na qual o ser se comunica a nós, na qual não se renuncia ao que recebemos como herança, mas afirma-se essa herança numa possibilidade de emancipação, ou seja, que promove “o acesso a um pensamento afirmador da promessa messiânica e emancipatória como promessa: como *promessa* e não como programa ou propósito onto-teológico ou teleo-escatológico” (Derrida, 1997, p. 104, itálico do autor). O que se quer dizer com isso? Que o comunismo é uma *promessa* e sua realização só é possível por meio de uma superação da condição ontoteológica (metafísica forte). No entanto, aceita-se que essa superação é uma torção (*Verwindung*) constante no

interior da tradição que herdamos. A promessa do comunismo também nos oferece um comunismo que sofre essa torção, que nos chega como um espectro. Esse espectro anima aqueles que mais padecem das crises do capitalismo. Ele anima os fracos, diria Vattimo. *A promessa do comunismo que anima os fracos é uma esperança*. O que se espera? A abertura de uma outra *eventualidade*, uma outra *Ursprung*.

Embora a noção de espectralidade do comunismo de Derrida dialogue proficuamente com a noção de comunismo hermenêutico de Vattimo, o autor francês parece cometer um erro que precisa ser alertado (ou ao menos algumas interpretações cometeriam esse erro): Derrida afirma que o comunismo porvir será sem classes e sem partidos, é o que podemos ler quando ele afirma que a nova Internacional “é um vínculo intempestivo e sem estatuto, sem título e sem nome, apenas público, mesmo se não é clandestino, sem contrato, *out of joint*, sem coordenação, sem partido, sem pátria, sem comunidade internacional [...], sem co-cidadania, sem pertencimento comum a uma classe” (Derrida, 1997, p. 117). A primeira coisa que devemos observar aqui é que o texto de Derrida está pensando sobre os escombros do que foi o comunismo soviético e sua argumentação é uma aproximação às ideias comunistas, por isso, a noção de espectro também define a forma como ele reinterpreta a ideia de comunismo. Diante disso, ele não quer assumir uma Internacional que seja uma organização partidária de classes que dominam algum aspecto da verdade e sobre ela estabelecem sua burocracia. Como vimos, Vattimo também possui o mesmo ensejo. No entanto, Derrida parece propor que essa ideia de Internacional também precisa ser encarada como um espectro, isto é, não como uma organização hegemônica, mas como um *backgroud* sobre o qual as inúmeras interpretações do comunismo e suas possibilidades podem encontrar espaço de convivência e apreço. Ainda é possível interpretar a afirmação de Derrida como uma defesa de uma Internacional “sem classes”, se este é o caso, talvez Vattimo não concordasse com Derrida neste ponto, já que o filósofo italiano enxerga na Internacional a organização de uma classe específica: os fracos. São os fracos, os pobres, os condenados da Terra que interpretando o mundo de outra maneira se organizam numa nova Internacional Comunista e podem, com isso, causar a ruptura, *hacer lío* e abrir uma nova *Ursprung* pela qual o ser nos fala, isto é, pela qual organizamos o mundo de outra maneira. Mas, é verdade, aquilo que virá como resultado da nova Internacional é a sociedade sem classes, isso nós já mostramos que Vattimo defende.

Para Vattimo, a abertura de um outro mundo possível será realizada pelos fracos. E o filósofo não ignora um traço importante desse movimento: a religião. Não que Vattimo entenda os fracos como religiosos, mas que a religião é um vetor para a emancipação. Já abordamos em

diversos momentos a Igreja como aquela que assumirá o papel de realizar a nova Internacional. Assumindo essa possibilidade desde uma construção anárquica, não podemos entender que essa Internacional tenha uma configuração católica, mas antes que ela responda ao apelo *kenótico* da mensagem cristã, tal como apresentamos no segundo capítulo; esse apelo é aquele que vem provocar o conflito. Ainda, o comunismo hermenêutico (religioso) de Gianni Vattimo é *mais um* espectro do marxismo e deve ser entendido como tal, isto é, sua realização possível é uma entre outras tantas realizações possíveis; ela pode ou não ser concomitante a outras e abrigar em si a contradição. No já citado texto *Religione ed emancipazione*, podemos ler o seguinte:

Há um sentido em que mesmo o comunismo do qual falo aqui em referência à Igreja de Francisco tem um traço “espectral”: não se pensa como um partido que deseja governar; seja por motivos de realismo (hoje não tem sentido pensar por uma revolução como uma tomada violenta do poder, as forças da conservação capitalista são muito mais potentes), seja porque se deseja escapar do destino da recaída no prático-inerte, que parece um destino das revoluções “bem-sucedidas”. Só pode assumir a forma de uma sombra que acompanha e tormenta (*hanter, hantise* é o termo francês para pensar: obceca, está ligado, perturba...) a ordem e o poder constituído. Se diz que Stalin perguntou uma vez: “Quantas divisões tem o papa?” Precisamente, o “comunismo” religioso não se encaixa nessa lógica; quem o vê sob esta luz pode realmente sentir a impaciência e desilusão perante sua “impotência”. Mas não apenas a ética do amor cristão, também uma visão secular realista da condição atual do mundo nos aconselha a levar muito a sério essa impotência. (ED, p. 276)³³⁵.

A Igreja de Francisco é uma inspiração para Vattimo, pois nela encontra-se aquele apelo *kenótico* que dizíamos. E é sobre esse apelo que podemos interpretar o traço espectral do comunismo em referência à Igreja que nos ensina Vattimo: a tarefa da religião não é a de governar o mundo, mas simplesmente de ser uma frente contra os avanços dos totalitarismos, da miséria, dos abusos do capitalismo... Ou seja, é uma força contra hegemônica, tal como já situamos no segundo capítulo. A tarefa inicial da Internacional Cristã-comunista não é a de criar uma revolução, mas a de enfrentar o neoliberalismo e dar esperança aos fracos. Exemplo disso, em mais um episódio *kenótico*, no Natal de 2024 o Vaticano montou um presépio no qual Jesus

³³⁵ “C’è un senso in cui anche il comunismo di cui qui parlo in riferimento alla Chiesa di Francesco ha un tratto “spettrale”: non si pensa come un partito che vuole governare; sia per motivi di “realismo” (oggi non ha senso pensare a una rivoluzione come presa violenta del potere, le forze della conservazione capitalistica sono troppo potenti) sia perché vuole sfuggire al destino della ricaduta nel pratico-inerte, che sembra un destino delle rivoluzioni “riuscite”. Può solo configurarsi come un’ombra che accompagna e tormenta (*hanter, hantise* è il termine francese a cui pensare: ossessiona, sta addosso, disturba...) l’ordine e il potere costituito. Si dice che Stalin abbia chiesto una volta: “Quante divisioni ha il papa?” Per l’appunto il “comunismo” religioso non rientra in questa logica; chi lo guarda in questa luce può davvero provare impazienza e delusione di fronte alla sua “impotenza”. Ma non solo l’etica dell’amore cristiana, anche una laica visione realistica della condizione attuale del mondo consiglia di prendere questa impotenza molto sul serio”.

está deitado numa manjedoura envolta por um *keffiyeh*, o tradicional lenço palestino, enquanto Israel bombardeia a Palestina. Esse já é o *lío* que deve ser feito. Embora impotente, o espectro comunista anima a Igreja. Ou, melhor, “Deus ainda está ao nosso redor...” (FdR, p. 110).

Conclusão

Este capítulo buscou demonstrar como a anarquia pode ser lida dentro da obra de Gianni Vattimo, evidenciamos que esse conceito possui contornos políticos em alguns momentos, mas o interpretamos constantemente como uma proposta ontológica. A anarquia ontológica com a falta de fundamento e a possibilidade dos fundamentos no plural tem consequência política. Vattimo sempre defendeu que a filosofia é uma tarefa política, pois ela busca a transformação do mundo. Sempre haverá aqueles que interpretam e constroem o mundo de acordo com seus interesses, são eles que escrevem a história, a política, a religião, a ética, a moral... tudo isso deve chegar ao fim para que vejamos o futuro dos fracos. A Internacional Cristã-Comunista é uma tentativa política desta empreitada de Vattimo que reflete sua concepção de político. Mas, a união entre o comunismo e o cristianismo pode ser uma provocação que contraria tanto o comunismo quanto o cristianismo. No entanto, devemos recordar que o pensamento de Vattimo é provocativo e ele sugere que a política seja pensada a partir do que ele chama de “experiência da época” (ou ontologia da atualidade), isso quer dizer que só podemos construir uma interpretação do político e uma política quando assumirmos nossa herança e formos capazes de dialogar sobre ela, nos dois sentidos que esse “sobre” evoca aqui. Embora não seja usual apresentar uma citação inédita em considerações finais dos capítulos, peço licença ao leitor para uma exceção:

A intelligentsia da esquerda nunca falou verdadeiramente às massas, muito menos durante o tempo quando pensou ter à sua disposição uma filosofia da histórica com bases sólidas. Então teve a ilusão de falar às massas porque era aliada ao poder autoritário. Com o fim do autoritarismo e do dogmatismo ideológico, o intelectual de elite encontra a si mesmo pela primeira vez enfrentando o problema de manter um diálogo com as massas, e isso significa, como sugeri, uma interpretação filosófica da experiência da época. (Vattimo, 1996, p. 4-5)³³⁶.

³³⁶ “The *intelligentsia* of the left has never truly spoken to the masses, least of all during the time when it thought it had at its disposal a philosophy of history with solid foundations. Then it had the illusion of speaking to the masses because it was allied to authoritarian powers. With the end of authoritarianism and ideological dogmatism, the intellectual elite finds itself for the first time squarely facing the problem

A citação é do já referido texto *Reflections on the left, the masses and elites* (1996). Por que a trouxeamos no ponto culminante do capítulo? No limite, ela não nos apresenta nenhuma novidade em relação ao que já discutimos sobre Vattimo, mas nos recorda a tarefa de pensar uma política do diálogo. Uma política que não consegue dialogar com os fracos é uma política do silenciamento, da imposição, do enquadramento. Essa política pode ser de direita ou de esquerda. Vattimo critica esse autoritarismo e dogmatismo presentes na esquerda, pois eles são reflexos do pensamento metafísico que apaga as diferenças e silencia os fracos. A sugestão de Vattimo é a de que o diálogo com as massas, com o povo, é o que permite a experiência da época (e a abertura de outra época). Uma nova *Ursprung*. A religião cruza as massas e reflete a esperança intrínseca por um messias que nunca virá, mas que nos é prometido. Por isso, ela é um meio de emancipação, é capaz de também fazer a experiência da época. Um outro mundo é possível. No fim, os fracos são convidados à interpretação, ou melhor, são ouvidos. Devemos assumir nossa herança e cumprir nossa *promessa*.

of holding a dialogue with the masses, and that means, as I have suggested, of interpreting philosophically the experience of the age”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para que serve – hoje em dia – Heidegger?
Para que serve – hoje em dia – o cristianismo?
Para que serve – hoje em dia – a revolução?
 Gianni Vattimo

Para que serve – hoje em dia – uma tese de doutorado sobre hermenêutica (acho que ninguém se incomoda se eu trocar Heidegger por hermenêutica neste caso), cristianismo e revolução? Se este “servir” possuir um sentido utilitarista, talvez ela não possa contribuir para muita coisa. Mas uma tese em hermenêutica não é uma tese utilitarista. A hermenêutica de Vattimo reconhece que nós chegamos ao fim. E esse “fim” pode apontar para a finalidade de uma coisa. Essa é uma das causas aristotélicas, inclusive. O que se quer dizer com o “fim”? Alguns autores predicam o fim da história, como Francis Fukuyama, e Vattimo mesmo fala em “fim da filosofia”. Esse fim não é (necessariamente) finalidade, mas término. No entanto, quando algo termina é porque já atingiu sua finalidade. Também a tese de Heidegger sobre o fim da metafísica pode ser interpretada neste sentido: a metafísica atingiu seu fim na era da técnica porque a técnica é sua última forma de domínio. O domínio é a finalidade da metafísica e a técnica é o meio para isso. Como expõe Vattimo: “a técnica, em seu projeto global de concatenar tendencialmente todos os entes em vínculos causais previsíveis e domináveis, representa o desdobramento máximo da metafísica” (FdM, p. 28; SFP, p. 1240). A causalidade presente na ἀρχή que demonstramos no primeiro capítulo se revela na técnica moderna. O mundo ordenado pela imposição da técnica, a *Ge-Stell*, é perfeitamente operacionalizado, perfeitamente funcional e, por isso, sua maior “emergência é a falta de emergência” (cf. Heidegger, 1999, p. 87; CH, p. 28; SFP, p. 2121)³³⁷. O fim da história é também o fim das emergências ou seria a possibilidade de percebê-las?

Essa tese é uma proposta para a possibilidade de perceber as emergências, por isso, religião e política ganham destaque. Nossa preocupação inicial foi a de entender o momento que nós nos encontramos na história do ser e encontrar neste momento o desdobramento daquilo

³³⁷ Santiago Zabala desenvolve suas discussões sobre estética pós-moderna e sobre a técnica a partir deste mote heideggeriano. O leitor pode consultar as obras: *Why Only art can save us. Aesthetics and absence of emergency* (Columbia Press, 2017), *Sin ataduras. La Libertad en la época de los hechos alternativos* (Altamarea, 2021) e *Signs from the Future: a Philosophy of Warnings* (Columbia Press, 2025).

que chamamos fundamento, a ἀρχή. A pós-modernidade é a época na qual experimentamos o ser em seu acontecimento-apropriativo e podemos, finalmente, perceber o que “aconteceu com o ser”, o seu esquecimento na metafísica. A saída do fundamento nos encaminhou para uma ontologia anárquica a partir da leitura que Gianni Vattimo faz de Heidegger e Schürmann. Essa ontologia anárquica pensa o ser em seu enfraquecimento, assim, não prevê a fundação do ser no ente, mas na liberdade do *Dasein*. O *Abgrund*, o desfundamento, que compõe essa liberdade é onde o ser se assenta. Por isso, a experiência do ser não é fixa, mas contingente. É desta interpretação que propomos a noção de fundamentos hermenêuticos como anarquia, quer dizer, a anarquia nos revela que não há fundamento último, mas fundamentos contingentes. Por essa razão, a anarquia é uma ontologia hermenêutica que destrói, mas que reconstrói. Ela é o campo sobre o qual os fundamentos hermenêuticos se assentam.

Como os fundamentos não são peremptórios, eles podem ser inaugurados a cada nova interpretação que o *Dasein* realiza para abrir novos horizontes em meio ao conflito das interpretações que se encontra. Isso é possível porque não compartilhamos uma ἀρχή comum, mas uma *Ursprung*, uma abertura na qual o ser se dá (*Es gibt*) como acontecimento-apropriativo e sobre a qual a nossa época é aberta, na qual ela tem início (*Anfang*). A filosofia capaz de compreender o ser nesta abertura é a hermenêutica. Como demonstrado, por corresponder à finitude humana, a hermenêutica é uma filosofia da práxis e, por isso, ela quer transformar o mundo. Vattimo chama o hermeneuta de um militante (e até de terrorista). Esse militante traz uma compreensão distinta do *status quo* e tenta inaugurar uma outra época ou, ao menos, uma interpretação não violenta do ser.

Vattimo mesmo tenta levar a cabo uma interpretação do cristianismo e da política através desta perspectiva militante da hermenêutica. Em seus textos, como vimos no segundo capítulo, Vattimo mostra como o cristianismo pode ser enfraquecido para tornar-se um elemento ético da nossa experiência cotidiana, quer dizer, que é relativo à nossa cultura ocidental (leia-se herdada do modelo cultural europeu). Esse enfraquecimento é visto em seus textos com o conceito de secularização. No entanto, nós mostramos um limite na tese de Vattimo: na medida em que há um cristianismo não religioso que abre um novo horizonte enfraquecido e plural, há a afirmação de um cristianismo hegemônico, no qual todas as outras religiões e culturas não cristãs são validadas pelo “laicismo universal do cristianismo”. O cristianismo não religioso de Vattimo não oferece autonomia às outras religiões, mas reforça o aspecto colonizador da religião cristã.

A tese de uma ontologia anárquica quer corrigir esse equívoco de Vattimo em relação ao cristianismo hegemônico, por isso, recuperamos a noção que ele mesmo traz em *Depois da Cristandade* de um cristianismo de conflito. Assumir o conflito como marca do cristianismo, o aproxima da tradição hermenêutica. Nesta perspectiva, nós propusemos uma outra interpretação para *kénosis* e para *caritas*. A *kénosis* é lida nesta tese como a potência anárquica do cristianismo, é aquela que debilita as estruturas institucionais fortes da religião cristã e a transforma num *ethos*, por isso, ela nos ajuda a recordar o cristianismo como uma mensagem que deve ser o tempo todo reinterpretada. A *caritas* é a abertura anárquica do cristianismo, quer dizer, é aquela que aceita a pluralidade das regras e das visões de mundo e não fecha o cristianismo numa interpretação única, mas o possibilita estar no ambiente conflitivo do debate público como uma religião entre outras.

Do conflito hermenêutico também se beneficia a posição política de Vattimo. Como um filósofo abertamente de esquerda, sempre tentou conjugar a política com seu *pensiero debole*. Nós vimos no terceiro capítulo que essa tentativa tem muitas camadas que ainda devem ser exploradas, mas no eixo anárquico, a posição política de Vattimo aparece como a manutenção constante do conflito das interpretações no espaço público para valorizar a pluralidade da democracia. Atrelado a isso, ele sugere um comunismo hermenêutico, isto é, um comunismo que não siga as regras soviéticas, mas que seja constantemente reinventado pelas culturas do século XXI que padecem com o imperialismo dos EUA. Esse comunismo é uma militância diante do *status quo* e uma alternativa – ainda que utópica – de repensar o caminho político da humanidade levando a sério que também deve ser sempre um fantasma que nos assombra.

O comunismo como fantasma já é por si só anárquico. Ele não tem estabilidade, não tem corpo, mas é sempre uma possibilidade. Vattimo enxerga na Igreja Católica do Papa Francisco a possibilidade de um projeto político para o comunismo hermenêutico, ainda que seja um projeto utópico, ele tenta pensar em que medida isso se faz possível. Nós mostramos os limites dessa compreensão e não concordamos completamente com o autor, mas entendemos que há algo de importante que o motiva a essa interpretação: o caráter emancipatório da religião e é aqui que as coisas se conectam.

Esta tese foi pensada dentro do itinerário cristão-filosófico-político que Vattimo apresentou em *Ecce comu* e que já expusemos aqui. Filosofia (hermenêutica, Heidegger), cristianismo (secularização) e política (democracia, comunismo) aparecem aqui conectados, não podemos apartar o pensamento de Vattimo desses três eixos. A anarquia é o elemento que conecta filosofia, cristianismo e política, já que por meio dela nós percebemos a falta de

fundamento último que estes três aspectos evidenciam na pós-modernidade e, também por meio dela, podemos propor uma saída, uma *chance* para nosso tempo.

A anarquia nos permitiu ver o elemento conflitivo atuando no interior do cristianismo não religioso por meio da *kénosis*, assim como nos permite ver o elemento conflitivo atuando no interior do político por meio da democracia. O conflito deverá ser a marca comum entre o cristianismo não religioso e a democracia comunista de Vattimo que se desenvolverá sobre a noção de uma Internacional Cristã Comunista. Por mais absurda que seja essa provocação, ela parte da interpretação de Vattimo de que a religião pode ser um fator de emancipação importante para os fracos. Vattimo sempre apostou nesta possibilidade em seus textos e se a política é uma forma de produzir uma outra abertura, inaugurar uma nova época (*Anfang* ou *Ursprung*) por meio dos fracos, então a religião poderá ser aquela que aglutina os discursos, que se move como mediadora da motivação e que forma o militante numa atuação entre fé e política. Repito: a religião pode perceber a emergência da pós-modernidade, isso concorda com a interpretação de Gnoli sobre a obra de Vattimo: “Há uma emergência, que escaparia ao pensamento democrático, mas é entendida e aceita pela Igreja do Papa Francisco, pela qual todo projeto de sociedade mais justa não pode partir se não de um espírito autenticamente religioso. São os pobres do Evangelho os intérpretes dessa nova atitude” (Gnoli, 2023, p. 24)³³⁸. A religião houve a urgência que emerge com os fracos e os condiciona a transformar o mundo, a gerar novas interpretações. A religião é uma utopia: este mundo vai mal e precisamos transformá-lo!

Não é nenhuma surpresa que grandes teólogos do século XX pensaram sobre essas mesmas provocações que Vattimo leva a cabo em seus textos. A título de exemplo, podemos pensar no socialismo religioso de Paul Tillich e na união da teologia com as filosofias de esquerda em Rubem Alves ou Leonardo Boff. Se expandirmos esse horizonte, ainda podemos ver uma relação entre teologia e prática política em autores como Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), Jürgen Moltmann (1926-2024), entre outros. A questão é que a fé cristã sempre foi impregnada por uma vocação política e uma necessidade de transformação da realidade, já que o cristão sempre foi motivado a não se conformar com a forma como o mundo é controlado. O cristão deve ser aquele “desconstrutor irônico e anárquico” de que fala Vattimo em *Crer que se creê*, isto é, na medida em que ele entende a condição de exploração que vive por parte dos poderosos, ele põe a sua vida em prol de um projeto de salvação. Mas, Vattimo – irônica e

³³⁸ “C’è un’emergenza, che sfuggirebbe al pensiero democratico, ma è compresa e accolta dalla Chiesa di Papa Francesco, per cui ogni progetto di società più giusta non può che partire da un autentico spirito religioso. Sono i poveri del Vangelo ad essere gli interpreti di questo nuovo atteggiamento”.

anarquicamente – adverte que essa “salvação” não pode ser compreendida como uma vida em outro plano, sobre isso não somos capazes de pensar com segurança, mas ser entendida como uma libertação das correntes dogmáticas e metafísicas que violentam os seres humanos e os inibem de encontrar neste mundo a fruição. A salvação ocorre como um processo emancipatório dos mais fracos, dos pobres, dos LGBTQIA+ (grupo ao qual Vattimo fazia parte), dos marginalizados, dos negros, dos imigrantes, das mulheres, dos palestinos e de todos aqueles e aquelas que padecem sob o comando de uma verdade imposta pelos imperialistas. Essa é a salvação que almeja Gianni Vattimo.

Então, para que serve a hermenêutica, o cristianismo e a revolução? Para nos emancipar e permitir que a pluralidade seja ouvida no espaço público. Esses três aspectos do pensamento de Vattimo são capazes de fundar um novo horizonte, de inaugurar uma outra realidade, de abrir uma época na qual o ser se dá de outras formas que não seja a ontoteologia. A história está marcada de exemplos que marcam a abertura de um novo tempo, as revoluções são conhecidas pelas transformações que geram na realidade. Por que não sonhar – sabendo que se sonha – com uma nova *Ursprung*? Por que não utilizar a hermenêutica, o cristianismo e a política como forma de comunicar a possibilidade um outro mundo que há de vir pelas mãos dos fracos? Essa possibilidade Vattimo deixa aberta em nosso horizonte, ainda que seja uma utopia. É justamente a utopia que move as lutas políticas e é ela que Vattimo diz faltar às esquerdas contemporâneas. Esta tese chegou ao fim. Mas a tarefa hermenêutica nunca chega ao fim, ela se constitui de novas interpretações que serão outras fabulações do mundo, essa tese é apenas mais uma fábula.

REFERÊNCIAS

Obras de Gianni Vattimo

1) Livros publicados

A organização das obras de Vattimo se dará da seguinte forma:

- a. A primeira informação será o ano de publicação da obra original entre parentes, seguido do título em negrito. Seguiremos a ordem cronológica de publicação dos originais.
- b. A segunda informação será a versão que estamos utilizando na tese respeitando a norma ABNT, porém utilizando as abreviações quando possível;
- c. A terceira informação, se houver, reserva-se a outros expedientes; mesmo quando for uma republicação da versão italiana no projeto da *Opere complete* (OPI, 2007c) ou *Scritti filosofici e politici* (SFP, 2020).

(1961) **Il concetto di fare in Aristotele**

- Il concetto di fare in Aristotele. In: OPI, p. 21-180.

(1963) **Essere, storia e linguaggio in Heidegger**

- *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*. In: SFP, p. 43-252.

(1971a) **Introduzione a Heidegger**

- *Introdução a Heidegger*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.
- *Introduzione a Heidegger*. In: SFP, p. 253-394.

(1974) **Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione**

- *O sujeito e a máscara*. Nietzsche e o problema da libertação. Tradução de Silvana Cobucci Leite. Petrópolis: Vozes, 2017.
- *Il soggetto e la maschera*. In: SFP, p. 395-688.

(1980) **Le avventure della differenza: che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger**

- *As aventuras da diferença*. O que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche. Tradução de José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1988.
- *Le avventure della differenza*. SFP, p. 1073-1220.

(1981) **Al di là del soggetto: Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica**

- *Más allá del sujeto*: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica. Traducción de Juan Carlos Gentile Vítale. Madrid: Paidós, 1992.
- *Al di là del soggetto: Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*. SFP, p. 689-762.

(1983) **Dialettica, differenza, pensiero debole**

- *Dialettica, differenza, pensiero debole*. In: VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo. *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli, 1983.
- *Dialettica, differenza, pensiero debole*. In: SFP, 1719-1738.

([1985a] 1997) **Introduzione a Nietzsche**

- *Introdução a Nietzsche*. Tradução de Antonio Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1990.
- *Introduzione a Nietzsche*. SFP, p. 799-943.

(1985b) **La fine della modernità**

- *O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- *La fine della modernità*. In: SFP, p. 1221-1338.

(1989a) **Etica dell'interpretazione**

- *Ética de la interpretación*. Traducción de Teresa Oñate. Barcelona: Paidós, 1991.

(1989b) **La società trasparente**

- *A sociedade transparente*. Tradução de Hossein Shooja e Isabel Santos. Lisboa: Relógio d'Água, 1992.
- *La sociedade transparente*. Introducción y Traducción de Teresa Oñate. Barcelona: Paidós, 1990.
- *La società trasparente*. Milano: Garzanti, 1989.

(1994a) **Oltre l'interpretazione: il significato dell'ermeneutica per la filosofia**

- *Para Além Da Interpretação: O Significado da Hermenêutica Para a Filosofia*. Tradução de Raquel Paiva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- *Oltre l'interpretazione*. In: SFP, p. 1455-1554.

(1994b) **La sinistra nell'era del karaoke**

- BOBBIO, Norberto; BOSSETI, Giancarlo; VATTIMO, Gianni. *La izquierda en la era del karaoke*. Traducción de Guillermo Piro. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1997.

○

(1995) **La religione: annuario filosofico europeo** (con Jacques Derrida)

- *A religião*. O seminário de Capri. Tradução de Tadeu Mazzola Verza. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

(1996) **Credere di credere: è possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?**

- *Crer que se crê: é possível ser cristão apesar da Igreja?*. Tradução de Klaus Bruschke. Petrópolis/RJ: Vozes, 2018a.
- *Credere di credere*. In: SFP, p. 1793-1850.
- *Creer que se cree*. 2ª edición. Traducción de Carmen Revilla. Buenos Aires: Paidós, 2008.

(2000a) **Dialogo con Nietzsche: saggi 1961-2000**

- *Diálogo com Nietzsche*. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

(2000b) **Vocazione e responsabilità del filosofo**

- *Vocación y responsabilidad del filósofo*. Introducción de Franca d'Agostini. Traducción de Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder Editorial, 2012.

- (2001) **A tentação do realismo** (conferência proferida e publicada no Brasil)
- *A tentação do realismo*. Tradução de Reginaldo Di Piero. Rio de Janeiro: Lacerda Ed.; Istituto Italiano di Cultura, 2001.
- (2002) **Dopo la cristianità: per un cristianesimo non religioso**
- *Depois da Cristandade*: por um cristianismo não religioso. Tradução de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.
 - *Dopo la cristianità*. SFP, p. 1851-1958.
 - *Después de la cristiandad*. Por un cristianismo no religioso. Traducción de Carmen Revilla. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- (2003) **Nichilismo ed emancipazione: etica, politica, diritto**
- *Nihilism and Emancipation*. Ethics, Politics, and Law. Edited by Santiago Zabala. Translated by William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2004b.
 - *Nichilismo ed emancipazione*, SFP, p. 1959-2094.
- (2004a) **Il futuro della religione: solidarietà, carità, ironia**. (con Richard Rorty, editore Santiago Zabala)
- *O futuro da Religião*: solidariedade, caridade e ironia. Tradução de Eliana Aguiar e Paulo Ghiraldelli. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2006.
 - *The future of religion*. New York: Columbia University Press, 2005.
- (2004b) **Il socialismo ossia l'Europa**.
- *El socialismo, o sea, Europa*. Reinventar la democracia, un nuevo instrumento de revolución. Textos compilados por Giuseppe Iannantuono y Mario Cedrini. Traducción de Juan Vivanco Gefaell Barcelona: Bellaterra, 2011.
- (2006a) **La vita dell'altro. Bioetica senza metafisica**.
- *La vita dell'altro. Bioetica senza metafisica*. Lungro di Cosenza: Marco editore, 2006.
- (2006b) **Verità o fede debole**. (com René Girard e Pierpaolo Antonello)
- *Cristianismo e relativismo: verdade ou fé frágil?*. Tradução de Antonio Bicarato. Aparecida: Editora Santuário, 2010.
- (2007a) **Después de la muerte de Dios** (con John D. Caputo, editor Jeffrey W. Robbins)
- *Después de la muerte de Dios*. Traducido para el español por Antonio José Antón. Barcelona: Paidós, 2010.
- (2007b) **Ecce comu: come si ri-diventa ciò che si era**
- *Ecce comu*: come si ri-diventa ciò che si era. Roma: Fazi, 2007b.
 - *Ecce comu*: cómo se llega a ser lo que se era. Traducción de Rosa Rius y Carme Castells. Barcelona: Paidós, 2009.
- (2007c) **Opere complete. Volume Introduttivo**
- *Opere complete*. Volume Introduttivo. Roma: Maltemi, 2007c.
- (2007d) **Opere complete. Tomo I**.
- *Opere complete*. I. Hermeneutica. Tomo 1. Roma: Maltemi, 2007d.
- (2008) **Ragione Filosofia e fede debole** (con Dario Antiseri)

- *Ragione Filosofia e fede debole*. Soveria Mannelli: Rubbetino, 2008.
- (2009a) **Addio alla verità**
 - *Adeus à verdade*. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis/RJ: Vozes, 2016.
- (2009b) **Dio: la possibilità buona** (con Carmelo Dotolo, cura di Giovanni Giorgio).
 - *Dio: la possibilità buona*. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia. Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, 2009.
- (2011a) **Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx** (with Santiago Zabala)
 - *Comunismo hermenéutico: de Heidegger a Marx*. Traducción de Miguel Salazar, Barcelona: Editorial Herder, 2012.
 - *Comunismo ermeneutico*. In: SFP, p. 2095-2202.
 - *Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx*. New York: Columbia University Press, 2011.
- (2011b) **Magnificat**
 - *Magnificat*. Prefazione di Reinhold Messner. Torino: Vivalda Editori, 2011.
- (2012) **Della realtà: fini della filosofia**
 - *Da Realidade*. Finalidades da filosofia. Tradução de Klaus Brüscke. Petrópolis/RJ: Vozes, 2019.
 - *Della realtà*. In: SFP, p. 1555-1716.
- (2014) **Deconstructing Zionism** (with Michal Marder)
 - *Deconstructing Zionism*. A critique of political metaphysics. New York/London: Bloomsbury Academic, 2014.
- (2015) **Heidegger y la cuestión ecológica** (con Mónica Giardina y Ricardo Pobierzym)
 - *Heidegger y la cuestión ecológica*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2015.
- (2018) **Essere e dintorni**
 - *Essere e dintorni*. Milano: La nave di Teseo, 2018b.
 - *Essere e dintorni*. In: SFP, 2203-2429.
- (2021) **Scritti Filosofici e Politici**
 - *Scritti Filosofici e Politici*. Milano: La nave di Teseo, 2021.

2) Materiais do Arxiu Gianni Vattimo (UPF)

VATTIMO, Gianni. **Reflections on the left, the masses and elites**. Biblioteca UPF. Arxiu Gianni Vattimo, Capsa 24, n. 9, 1996.

VATTIMO, Gianni. **Filosofia, metafísica, democracia**. Biblioteca UPF. Arxiu Gianni Vattimo, Capsa 24, n. 11, s.d.

VATTIMO, Gianni. **Democrazia, rivoluzione, sovversione**. Biblioteca UPF. Arxiu Gianni Vattimo, Capsa 14, n. 33, 1990.

3) Outros textos de Vattimo

VATTIMO, Gianni. Conclusion: the future of hermeneutics. In: MALPAS, Jeff; GANDER, Hans-Helmuth (editors). **The Routledge companion to hermeneutics**. New York: Routledge, 2015, p. 721-728.

VATTIMO, Gianni. Dal dialogo al conflitto. **Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica**, Torino, anno II, n. 1, 2009, p. 9-17.

VATTIMO, Gianni. Igrejas sem religião, religião sem igrejas? **Interações - Cultura e Comunidade**, Uberlândia, v. 5, n. 7, jan./jun. 2010a, p. 165-172.

VATTIMO, Gianni. Prefazione. In: MARTINENGO, Alberto. **Introduzione a Reiner Schürmann**. Roma: Meltemi, 2008.

VATTIMO, Gianni. Weak Communism?. In: DOUZINAS, Costas; ŽIŽEK, Slavoj (editors). **The idea of communism**. Translated by Arianna Bové. London/New York: Verso, 2010b, p. 205-207.

ZABALA, Santiago; VATTIMO, Gianni. Response to Eduardo Mendieta. In: MAZZINI, Silvia; GLYN-WILLIAMS, Owen. **Making Communism Hermeneutical**. Reading Vattimo and Zabala. Switzerland: Springer, 2017, p. 15-17.

ZABALA, Santiago; VATTIMO, Gianni. Response to Woessner. In: MAZZINI, Silvia; GLYN-WILLIAMS, Owen. **Making Communism Hermeneutical**. Reading Vattimo and Zabala. Switzerland: Springer, 2017, p. 49-51.

Comentadores da obra de Vattimo

AZZARÀ, Stefano G. **Un Nietzsche italiano**. Gianni Vattimo e le avventure dell'oltreuomo rivoluzionario. Roma: Manifestolibri, 2011.

BENSO, Silvia; SCHROEDER, Brian (ed.). **Between nihilism and politics: the hermeneutics of Gianni Vattimo**. New York: Suny Press, 2010.

BENSO, Silvia. Emancipation and the Future of the Utopian: On Vattimo's Philosophy of History. BENSO, Silvia; SCHROEDER, Brian (ed.). **Between nihilism and politics: the hermeneutics of Gianni Vattimo**. New York: Suny Press, 2010, p. 203-220.

CHIURAZZI, Gaetano (org.). **Pensare l'attualità, cambiare il mondo**. Confronto con Gianni Vattimo. Milano: Bruno Mondadori, 2008.

CHIURAZZI, Gaetano. The experiment of nihilism: interpretation and experience of truth in Gianni Vattimo. BENSO, Silvia; SCHROEDER, Brian (ed.). **Between nihilism and politics: the hermeneutics of Gianni Vattimo**. New York: Suny Press, 2010, p. 15-32.

D'AGOSTINI, Franca. Vattimo's Theory of Truth. BENSO, Silvia; SCHROEDER, Brian (ed.). **Between nihilism and politics: the hermeneutics of Gianni Vattimo**. New York: Suny Press, 2010, p. 33-46.

D'ARCAIS, Paolo Flores. Gianni Vattimo, o más bien, la hermenéutica como primacia de la política. In: ZABALA, Santiago (Org.) **Debilitando la filosofía**. Ensayos en honor a Gianni Vattimo. Barcelona: Anthropos Editorial/México: Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, 2009.

DOTOLO, Carmelo. **La teologia fondamentale davanti alle sfide del "pensiero debole" di Gianni Vattimo**. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1999.

EGGINTON, William. Potentiality of life. In: MAZZINI, Silvia; GLYN-WILLIAMS, Owen. **Making Communism Hermeneutical**. Reading Vattimo and Zabala. Switzerland: Springer, 2017, p. 223-236.

FERREIRA, Vicente de Paula. **Cristianismo não religioso**. Aparecida: Editora Santuário, 2015.

GIORGIO, Giovanni. Pensare l'incarnazione. In: VATTIMO, Gianni. DOTOLO, Carmelo. GIORGIO, Giovanni (cura). **Dio: la possibilità buona**. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia. Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, 2009, p. VII-XXIII.

GINEV, Dimitri. Hermeneutic Communism and/or Hermeneutic Anarchism. **Philosophy Today**, Chicago, v. 60, n. 3, 2016.

GNOLI, Antoni. La debole forza di essere stati. In: VATTIMO, Gianni. **Scritti Filosofici e Politici**. Milano: La nave di Teseo, 2020.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. A evocação do *pensiero debole* na Teologia da Libertação. **Interações**, Belo Horizonte, v. 13, n. 24, ago./dez. 2018b, p. 391-413.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. Religião e ética no cristianismo não religioso: uma abordagem a partir de Gianni Vattimo. **Pistis & Práxis**, Curitiba/PR, v. 10, n. 2, maio/ago. 2018, p. 244-268.

GRONDIN, Jean. La latinización de la hermenéutica de Vattimo: ¿por qué Gadamer resistió al postmodernismo?. In: ZABALA, Santiago (Org.). **Debilitando la filosofía**. Ensayos en honor a Gianni Vattimo. Traducción de Francisco Javier Martínez Contreras. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial; México: Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, 2009.

HERRERA, José Antonio Romero. Supuestos kenóticos del pensamiento débil. **A Parte Rei**, Madrid. n. 54, 2007, p. 1-5.

MAIA, Antonio Glaudenir Brasil. **Ontologia da atualidade**. Um estudo sobre ética, religião e política em Gianni Vattimo. Porto Alegre: Editora Fi, 2021.

MAZZINI, Silvia; GLYN-WILLIAMS, Owen. **Making Communism Hermeneutical**. Reading Vattimo and Zabala. Switzerland: Springer, 2017

MEGANK, Erik. **From *veritas* to *caritas*. A critical Reading of Gianni Vattimo's nihilism**. 2011. 294f. Tese (Doutorado) – Doutorado em Filosofia, University of Antwerp. Antwerp, Belgium, 2007.

MENDIETA, Eduardo. The End of Metaphysics, the Uses and Abuses of Philosophy, and Understanding Just a Little Better: On Gianni Vattimo and Santiago Zabala's Hermeneutic Communism. In: MAZZINI, Silvia; GLYN-WILLIAMS, Owen. **Making Communism Hermeneutical**. Reading Vattimo and Zabala. Switzerland: Springer, 2017, p. 3-14.

MIRANDA, Luis Uribe. Gianni Vattimo y la debilidad de la política. **Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica**, Torino, v. 16, n. 2, 2024, p. 88-99.

OÑATE, Teresa. Il limite dell'interpretazione. L'ontologia ermeneutica nella postmodernità nichilista. In: CHIURAZZI, Gaetano (org.). **Pensare l'attualità, cambiare il mondo**. Confronto con Gianni Vattimo. Milano: Bruno Mondadori, 2008, p. 51-70.

OÑATE, Teresa. Con Gianni Vattimo: Ontología Hermenéutica y Nihilismo I. **Pensamiento al margen**. Dossiê Gianni Vattimo, Murcia, Número Especial, 2018, p. 10-27.

PIEPER, Frederico. **A vocação niilista da hermenêutica: Gianni Vattimo e a religião**. 2007. 267f. Tese (Doutorado) – Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião. Programa de pós-graduação em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo, 2007.

PIEPER, Frederico. Weak thought, democracy and religion. A decolonial approach. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo/SP, v. 34, n. 2, p. 177-198, maio-ago. 2020.

RISSER, James. Philosophy and Politics in the end of metaphysics. In: BENSO, Silvia; SCHROEDER, Brian (ed.). **Between nihilism and politics: the hermeneutics of Gianni Vattimo**. New York: Suny Press, 2012, p. 167-182.

ROVATTI, Pier Aldo. Pensamiento débil 2004: un tributo a Gianni Vattimo. ZABALA, Santiago (Org.) **Debilitando la filosofía**. Ensayos en honor a Gianni Vattimo. Barcelona: Anthropos Editorial/México: Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, 2009, p. 159-174.

SCHÜRMANN, Reiner. La deconstrucción no es suficiente: sobre el llamamiento de Gianni Vattimo al «pensamiento débil». In: ZABALA, Santiago (Org.) **Debilitando la filosofía**. Ensayos en honor a Gianni Vattimo. Traducción de Francisco Javier Martínez Contreras. Barcelona: Anthropos Editorial/México: Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, 2009.

SCHÜRMANN, Reiner. **Gianni Vattimo**: “Dialectics, Difference, Weak Thought”. Biblioteca UPF. Arxiu Gianni Vattimo, Capsa 33, n. 22.1, s/d.

TOMATIS, Francesco. Ontological Difference. In: MORO, Simonetta. **The Vattimo Dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023, p. 139-141.

VASCONCELLOS, Danilo Souza Mendes de. **Modos de habitar a terra: O estatuto da linguagem religiosa em Gianni Vattimo e Rubem Alves**. 2019. 152f. Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião, 2019.

WOESSNER, Martin. Hermeneutic Communism: Left Heideggerianism's Last Hope?. In: MAZZINI, Silvia; GLYN-WILLIAMS, Owen. **Making Communism Hermeneutical**. Reading Vattimo and Zabala. Switzerland: Springer, 2017, p. 35-48.

ZABALA, Santiago (Org.) **Debilitando la filosofía**. Ensayos en honor a Gianni Vattimo. Traducción de Francisco Javier Martínez Contreras. Barcelona: Anthropos Editorial/México: Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, 2009.

ZABALA, Santiago. L'anarchia dell'ermeneutica. Dossier "Ermeneutica, cristianesimo, politica. Intorno a Gianni Vattimo". **Ragione Plurale**, Canterano, v. 5, out. 2018, p. 199-214.

ZABALA, Santiago. **Los remanentes del Ser**. Ontología hermenéutica después de la metafísica. Traducción de Miguel Salazar. Barcelona: Bellaterra, 2010.

Verbetes citados do *The Vattimo Dictionary*

Referência da obra:

MORO, Simonetta (Org.). **The Vattimo Dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023.

Verbetes:

Anarchy (Alexander Moore, p. 26-28).

Church (Thomas Guarino, p. 50-51).

Democracy (Silvia Mazzini, p. 58-60)

Ethics (Davide Monaco, p. 72-73).

Jacques Derrida (Alberto Martinengo, p. 60-61)

Kenotic Sacrifice (Paolo Diego Bubbio, p. 114-115).

Marxism/Italian marxism (Stefano G. Azzarà, p. 124-126).

Ontological Difference (Francesco Tomatis, p. 139-141).

Politics (Cristina Basili, p. 152-154).

Reiner Schürmann (Alberto Martinengo, p. 175-176).

Religion (Martin G. Weiss, p. 167-168).

Sensus Communis (common sense) (Alessandro Bertinetto, p. 180-182).

Subject/Weak Subject (David Rose, p. 182-185).

Theology (Carmelo Dotolo, p. 187-189).

Universalism (Seraphine Appel, p. 195-197).

West (Occident) (Ian Alexander Moore, p. 206-207).

Outras referências

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

ALVES, Rubem. Deus Morreu – Viva Deus!. In: ALVES, Rubem; MOLTSMANN, Jürgen; SANTA ANA, Júlio de; LEPARGNER, Hulbert; GORGULHO, Gilberto. **Liberdade e fé**. São Paulo: Tempo e Presença, 1972, p. 7-34.

ARENDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

ABIJAUDI, André Yuri Gomes. **Religião e Nazismo**: o socialismo religioso de Paul Tillich como denúncia e oposição ao totalitarismo. São Paulo: Recriar, 2025.

ARISTÓTELES. Metafísica. Livro V, 1-8. Tradução do grego para o português de Lucas Angioni. **Phaos: revista de estudos clássicos**, Campinas, 2003, p. 5-21.

BADIOU, Alain. **The Communist Hypothesis**. Translated by David Macey and Steve Corcoran. London/New York: Verso, 2010a.

BADIOU, Alain. The idea of communism. In: DOUZINAS, Costas; ŽIŽEK, Slavoj (editors). **The idea of communism**. Translated by Arianna Bové. London/New York: Verso, 2010, p. 1-14.

BADIOU, Alain. **O ser e o evento**. Tradução de Maria Luiza X. De A. Borges. Revisão técnica de Márcio Souza Gonçalves e Ieda Tucherman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Ed. UFRJ, 1996.

BARROS, Douglas Ferreira. Teologia Política: disciplina de estudos e pesquisas acerca da relação entre religião, teologia e política. **Interações**, Belo Horizonte, vol. 15, núm. 1, 2020, p. 12-41.

BAUMAN, Zigmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Tradução de Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BRASIL. Ministério da Educação. Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. **Documento de Área – Ciências da Religião e Teologia**, 2019. Acesso em: <https://www.gov.br/capes/pt-br/centrais-de-conteudo/ciencia-religiaoteologia-pdf>.

BERGER, Peter. **El Dosel Sagrado**. Elementos para una sociología de la religión. Traducción de Néstor Míguez. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1999.

BERGER, Peter. A dessacralização do mundo: uma visão global. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, vol. 21, n. 1, 2001, p. 9-23.

BIBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. Bilbao: Editorial Desclée De Brouwer, 2009.

BLANC, Mafalda. **O fundamento em Heidegger**. Lisboa: Piaget, 1998.

BOFF, Leonardo. **Do lugar dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1984.

BOTTICI, Chiara. **Anarchafeminism**. London: Bloomsbury Publishing Plc, 2022.

BULTMANN, Rudolf. **Demitologização**. Coletânea de ensaios. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

BUTLER, Judith. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do pós-modernismo. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 11, p. 11-42, 1998.

CAPUTO, John. **The weakness of God. A Theology of the Event**. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

CHIURAZZI, Gaetano. **Compreensão, história e contingência**. Ensaio sobre Heidegger e a hermenêutica. Tradução de Íris Fátima da Silva Uribe e Luis Uribe Miranda. Jundiaí: Paco editorial, 2022.

CHIURAZZI, Gaetano. **A experiência da verdade**. Tradução de Íris Fátima da Silva Uribe e Luis Uribe Miranda. Jundiaí: Paco editorial, 2019.

CHAUÍ, Marilena. Breve história da democracia. In: CHAUÍ, Marilena; MAZZEO, Antonio Carlos; FONTES, Virgínia; MIGUEL, Luis Felipe. **Democracia em colapso?**. São Paulo: SESC/Boitempo, 2019, p. 9-14.

CHAUÍ, Marilena; MAZZEO, Antonio Carlos; FONTES, Virgínia; MIGUEL, Luis Felipe. **Democracia em colapso?**. São Paulo: SESC/Boitempo, 2019.

COX, Harvey. **A cidade secular**. A secularização e a urbanização na perspectiva teológica. Santo André: Academia Cristã, 2015.

D'ANGELO, Valerio. De la metafísica a la anarquía. El pensamiento político de Reiner Schürmann. **Logos. Anales del Seminario de Metafísica**. Madrid, vol. 49, 2016, p. 43-69.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**. Ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Editoria Boitempo, 2016.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**, Vol. 1. Tradução de Aurélio Guerra Netoe Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2000.

DERRIDA, Jacques. **Espectros e Marx**. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DERRIDA, Jacques. Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority". CORNELL, Drucilla; ROSENFELD, Michel; CARLSON, David Gray (editors). **Deconstruction and the Possibility of Justice**. New York/London: Routledge, 1992.

DOUZINAS, Costas; ŽIŽEK, Slavoj (editors). **The idea of communism**. Translated by Arianna Bové. London/New York: Verso, 2010.

ELLUL, Jacques. **Anarchy and Christianity**. Translated by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1988.

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica *Lumen fidei***. Vaticano, 2013. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html (Aceso en 09/05/2024).

FRASER, Nancy. **O velho está morrendo e o novo não pode nascer**. São Paulo: Autonomia Literária, 2021.

FUSARO, Diego. **La fine del cristianesimo**. La morte di Dio al tempo del mercato globale e di Papa Francesco. Milano: Piemme, 2023.

GADAMER, Hans-Georg. Linguagem e compreensão (1970). In: GRONDIN, Jean (Org.). **O pensamento de Gadamer**. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Paulus, 2012, p. 141-165.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y método I**. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agaputo. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. Tradução de Flávio Paulo Meurer e revisão de Enio Paulo Gianchini. Petrópolis/RJ: Vozes, 1999.

GETTIER, Edmund L. Conhecimento é crença verdadeira justificada?. Tradução de André Nascimento Pontes. **Perspectiva Filosófica**, Recife, v. 1, n. 39, p.124-127, jan/jun 2013.

GONZÁLEZ, Justo L. **Historia del cristianismo**. Tomo 1. Desde la era de los mártires hasta la era de los sueños frustrados. Miami: Editorial Unilit, 1994.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Produção de presença**. O que o sentido não consegue transmitir. Tradução de Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, Contraponto, 2010.

HALBERTAL, Moshe. **People of the Book**. Canon, Meaning, and Authority. Cambridge/London: Harvard University Press, 1997.

HEIDEGGER, Martin. A essência do fundamento (1929). In.: HEIDEGGER, Martin. **Marcas do caminho**. Tradução de Enio Paulo Giachini e Emildo Stein; revisão da tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 134-188.

HEIDEGGER, Martin. **Contributions to Philosophy (from Enowning)**. Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly. Indianapolis: Indiana University Press, 1999.

HEIDEGGER, Martin. El origen de la obra de arte (1935/36). In: HEIDEGGER, Martin. **Caminos de bosque**. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 11-62.

HEIDEGGER, Martin. **Introducción a la fenomenología de la religión**. Prólogo y traducción de Jorge Uscatescu Barrón. Madrid: Ediciones Siruela, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

HEIDEGGER, Martin. **O princípio do fundamento (1957)**. Tradução de Jorge Telles Menezes. Lisboa: Piaget, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. O tempo da imagem do mundo. In: HEIDEGGER, Martin. **Caminhos de floresta**. Tradução de Irene Borges-Duarte et. al.; revisão da tradução de Helga Hoock Quadrado e Irene Borges-Duarte. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998, p. 96-138.

HENRIQUES, Fernanda. O conflito de interpretações como instrumento epistemológico determinante dos *Women's Studies*. **Critical Hermeneutics**, special 2, p. 109-133, 2019.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**. A religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

HOBBSAWM, Eric. **La era de la revolución: 1789-1848**. Traducción de Felipe Ximénez de Sandoval. Buenos Aires: Crítica, 2009.

HUFFMAN, Carl A. A tradição pitagórica. In: LONG, A. A. (Org.). **Primórdios da filosofia grega**. Tradução de Pedro Ferreira. São Paulo: Idéias & Letras, 2008, p. 115-138. (Coleção Companions & Companions)

JOÃO PAULO II. Carta Encíclica *Fides et Ratio*. Vaticano, 1998. Disponible en: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html (Aceso en 05/07/2024).

KOPENAWA, Davi; BRUCE, Albert. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KROHLING, Aloísio. **Direitos humanos fundamentais**. Diálogo intercultural e democracia. São Paulo: Paulus, 2009.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemony and Socialist Strategy**. Towards a Radical Democratic Politics. Second Edition. London/New York: Verso, 2001.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. A Monadologia. In: CIVITA, Victor (editor); NEWTON, Sir Isaac; LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Princípios matemáticos, O peso e o equilíbrio dos fluidos, A Monadologia, Discurso de metafísica e outras obras**. Tradução de Marilena Chauí. São Paulo, Abril Cultural, 1974, p. 61-74. (Coleção Os Pensadores).

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Correspondência com Clarke. In: CIVITA, Victor (editor); NEWTON, Sir Isaac; LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Princípios matemáticos, O peso e o equilíbrio dos fluidos, A Monadologia, Discurso de metafísica e outras obras**. Tradução e notas de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo, Abril Cultural, 1974, p. 403-468. (Coleção Os Pensadores).

LEHRER, Keith. **Theory of Knowledge**. Boulder: Westview Press, 1990.

LEITE JÚNIOR, Pedro. **O problema dos universais: a perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

LONG, A. A. (Org.). **Primórdios da filosofia grega**. Tradução de Pedro Ferreira. São Paulo: Idéias & Letras, 2008, p. 115-138. (Coleção Companions & Companions).

MAESTRO ECKHART. **El fruto de la nada y otros escritos**. Edición y traducción de Amador Vega Esquerre. Madrid: Siruela, 1998.

MALPAS, Jeff; GANDER, Hans-Helmuth (editors). **The Routledge companion to hermeneutics**. New York: Routledge, 2015.

MARCHART, Oliver. **Post-Foundational Political Thought**. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

MARDER, Michael. Politics and critique. In: MALPAS, Jeff; GANDER, Hans-Helmuth (editors). **The Routledge companion to hermeneutics**. New York: Routledge, 2015, p. 324-334.

MARQUES, Cristian. Ensaio entre epistemologia analítica e hermenêutica filosófica. **Intuitio**, Porto alegre, v. 12, n. 1, jan.- jun. 2019, p. 1-33.

MARTINENGO, Alberto. **Introduzione a Reiner Schürmann**. Roma: Meltemi, 2008.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. **Manifest der Kommunistischen Partei**. London: Office der „Bildungs-Gesellschaft für Arbeiter“, 1848.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista**. Tradução de Marcos Aurélio Nogueira e Leandro Konder. Petrópolis: Vozes, 2014.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. **The Communist Manifesto**. Chicago: Charles H. Kerr & Company, 2012.

MARX, Karl. **Theories of Surplus Value**. New York: Prometheus Books, 2000.

MASUZAWA, Tomoko. **The invention of World Religions**. Or, how European Universalism was preserved in the language of Pluralism. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

MOST, Glenn W. A poética da filosofia grega em seus primórdios. In: LONG, A. A. (Org.). **Primórdios da filosofia grega**. Tradução de Pedro Ferreira. São Paulo: Idéias & Letras, 2008, p. 115-138. (Coleção Companions & Companions).

MOUFFE, Chantal. **The Democratic Paradox**. London/New York: Verso, 2000.

MOUFFE, Chantal. **On the Political**. New York: Routledge, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Tradução de Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis: Vozes, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo**. Como alguém se torna o que é. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **Vontade de poder**. Tradução e notas de Marcos S. P. Fernandes e Francisco J. D. de Moraes; apresentação de Gilvan Folgel. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008b.

NOVALIS. **La cristiandad o Europa**. Presentación de Adrián Soto Briseño. Traducción de Lorena Díaz González. Ciudad de México: UNAM, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, 2009.

PALMER, Richard. **¿Qué es la hermenéutica?** Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer. Traducción de Beatriz Domínguez Parra. Madrid: Arco Libros, 2002.

PIEPER, Frederico. **Ontologia, teologia e metafísica no projeto transcendental de Martin Heidegger**. 2013. 259f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

PROVINCIALATTO, Luís Gabriel; SOUTO, Felipe de Queiroz; KIRCHNER, Renato. O pensar meditativo e a mística da Terra: prospectos para uma ecofilosofia a partir de Mónica Giardina. **Ephata**, Lisboa, v. 4, n. 2, 2022, p. 215-235.

RICOUER, Paul. **El conflicto de las interpretaciones**. Ensayos de hermenéutica. Traducción de Alejandrina Falcón y revisión de Pablo Corona. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.

RORTY, Richard. **Objetividad, relativismo y verdad**. Escritos filosóficos I. Traducción de Jorge Vigil Rubio. Barcelona: Paidós, 1996.

RORTY, Richard. **Verdad y progreso**. Escritos filosóficos III. Traducción de Ángel Manuel Faerna García Bermejo. Barcelona: Paidós, 2000.

ROSEN, Stanley. **Hermeneutics as Politics**. New York/Oxford: Oxford University Press, p. 1987.

SANCHES, Elissa Gabriela Fernandes. **Amor e ação no mundo**. A formação teológica do espaço público em Hannah Arendt e Agostinho. Campinas: Saber Criativo/São Paulo: Recriar, 2019.

SANTOS, Boaventura de Souza. Por uma concepção multicultural dos direitos humanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 48, jun. 1997, p. 11-32.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Si Dios fuese un activista de los derechos humanos**. Traducción de Carlos Martín Ramírez. Madrid: Editorial Trotta, 2014.

SCHÜRMAN, Reiner. **El principio de anarquía**. Heidegger y la cuestión del actuar. Traducción de Miguel Lancho. Madrid: Arena Libros, 2017.

SCHÜRMAN, Reiner. **Heidegger on being and acting: from principles to anarchy**. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

SCHMITT, Carl. **The concept of Political**. Translation, Introduction, and Notes by George Schwab. Foreword by Tracy B. Strong. Chicago/London: University of Chicago Press, 2007.

SLOTERDIJK, Peter. **Pós-Deus**. Tradução de Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2019.

TARSKI, Alfred. A concepção semântica da verdade e os fundamentos da semântica. In.: QUINE, Willard Van Orman; CHURCH, Alonzo; TARSKI, Alfred; DAVIDSON, Donald. **Existência e Linguagem**. Ensaios de metafísica analítica. Tradução de João Branquinho. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

TILLICH, Paul. *Morality and Beyond* (1963). In: TILLICH, Paul. *Writings in the social philosophy and ethics. Main works*, v. 3. English and German. Berlin/New York: De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1998, p. 651-712.

„URSPRUNG, m.“, **Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm**, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des *Trier Center for Digital Humanities*, Version 01/23, <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=U14666>. Acessado em 10/08/2023.

VILANOVA, Evangelista. **Historia de la teología cristiana**. Tomo primero. De los orígenes al siglo XV. Barcelona: Editorial Herder, 1987.

ZABALA, Santiago. **Signs from the Future**. A Philosophy of Warnings. New York: Columbia University Press, 2025.

ZABALA, Santiago. **Sin ataduras**. La libertad en la época de los hechos alternativos. Traducción de Belén Nasini Jasiner y Leonardo Hernán Goldfarb. Madrid: Altamarea ediciones, 2021.

ZABALA, Santiago. **Why only art can save us**. Aesthetics and Absence of Emergency. New York: Columbia University Press, 2017.

ZANATTA, Loris. **Bergoglio**. Una biografia politica. Bari-Roma: Gius. Laterza & Figli Spa, 2025.

ŽIŽEK, Slavoj. **O sujeito incômodo**. O centro ausente da ontologia política. Tradução de Luigi Barichello. São Paulo: Boitempo, 2016.

Artigos de jornais e revistas

Redacción El Clarín. Papa Francisco: las mujeres trans son “hijas de Dios”. España: El Clarín, 2023. Disponível em: https://www.clarin.com/mundo/papa-francisco-mujeres-trans-hijas-dios-0_SGpt3Y4u8d.html (Acesso em 25/04/2024).

ROSABONY, Camilly. Autorização do Vaticano para batizar pessoas trans é insuficiente, dizem especialistas. Brasil: Jornal da USP, 2023. Disponível em: <https://jornal.usp.br/diversidade/autorizacao-do-vaticano-para-batizar-pessoas-trans-e-insuficiente-dizem-especialistas/#:~:text=A%20decis%C3%A3o%20decorre%20de%20uma,dezesseis%20dicast%C3%A9rios%20da%20C%C3%BAria%20Romana.&text=Para%20Gabrielle%20Weber%20C%20professora%20da,em%20ativismo%20cat%C3%B3lico%20LGBTQIAP+%20brasileiro> (Acesso em 06/02/2025).

Produções publicadas durante o doutorado relacionadas à tese

GONCALVES, P. S. L.; SOUTO, F. Q. Pós-Deus: cristianismo e hermenêutica no pensamento de Gianni Vattimo. **Pesquisas em Teologia**, Rio de Janeiro, v. 4, p. 194-212, 2021.

SOUTO, F. Q. A objetividade metafísica e a Verwindung hermenêutica. In: José Gladstone Almeida Júnior; Francisco José da Silva; Luiz Manoel Lopes; Marcius Aristóteles Loiola Lopes. (Org.). **Investigações sobre Metafísica e Epistemologia**. 1ed. Juazeiro do Norte/CE: UFCA, 2024, p. 34-53.

SOUTO, F. Q. Gianni Vattimo em Barcelona: nota sobre seus arquivos. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 20, n. 2, p. 231-247, 2023.

SOUTO, F. Q. Lançar fora o Deus Criador: a crítica de Gianni Vattimo à bioética católica. **Numen**, Juiz de Fora, v. 26, p. 43-70, 2023.

SOUTO, F. Q. Temporalidad y mística débil: Gianni Vattimo y el Maestro Eckhart. **Revista Iberoamericana de Teología (RIBET)**, Ciudad del México, v. XXI, n. 40, 2025, p. 181-199.

TORRES NETO, J. O.; SOUTO, F. Q. “Ser (,) que pode ser compreendido (,) é linguagem”: implicações hermenêuticas da latinização do pensamento de Hans-Georg Gadamer por Gianni Vattimo. **Trilhas Filosóficas**, Natal, v. 16, p. 215-237, 2023.

VON ZUBEN, N. A.; SOUTO, F. Q. Pensando com Vattimo: metafísica, violência e caridade. **Numen**, Juiz de Fora, v. 24, p. 88-105, 2021.

ANEXO

MEMÓRIA DA BANCA DE DEFESA DE DOUTORADO

A Banca de Defesa da Tese de Doutorado ocorreu em 24 de março de 2025 às 14h via *Google Meet*, foi presidida pelo orientador da tese, Prof. Dr. Frederico Pieper Pires, e teve a arguição de quatro professores, a saber, Prof. Dr. Luis Uribe Miranda (UFMA), Prof. Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves (PUC-Campinas), Prof. Dr. Jonas Roos (UFJF) e Prof. Dr. Edson Fernando de Almeida (UFJF). Na tentativa de contemplar as discussões levantadas pelos arguidores, apresentarei neste anexo das considerações alguns pontos que julgo ser pertinente para a síntese da leitura que a banca fez do meu trabalho doutoral. Na medida do possível, estabelecerei um diálogo textual com o que foi apresentado na banca apresentando minhas considerações.

O primeiro arguidor foi o professor Luis Uribe que ressaltou a pertinência de ser uma tese bilingue (português e espanhol) e considerou que o texto apresenta muito trabalho da parte do pesquisador. Uribe afirma que se percebe as pesquisas consultadas e por onde o autor da tese está lendo suas interpretações. Isso faz que o texto seja honesto, existencialmente falando, pois não tenta separar a vivência do trabalho intelectual. De acordo com Uribe, isso também tem muita a ver com o que Vattimo fazia. Uma das falas mais interessantes de Uribe é a que se segue: “Um bom pensador de qualquer área é bom não porque ele fala de tudo e entrega todas as respostas, mas quando ele consegue deixar mais questões abertas, é um autor interessante, porque aí se poderá dialogar com ele. Não se pode ler Vattimo buscando uma tese verificada ou não, Vattimo é aquele que coloca questões, se aprofunda nelas e as larga. Às vezes se voltam a elas e às vezes não”. Eu estou de acordo com isso, o trabalho de um pensador é ser capaz de fazer boas perguntas, mais do que encontrar boas respostas. Vattimo suscita as questões mais pertinentes para nosso tempo.

Luis Uribe pontuou que política, religião e hermenêutica são temas constantes em Vattimo, isso quer dizer que não se pode pensar nessas dimensões do seu pensamento como partes separadas. A atuação política é uma motivação cristã e hermenêutica, assim como o cristianismo tem uma veia política e hermenêutica e a hermenêutica tem uma vocação política e cristã. Por essa razão, a tese também apresenta a estrutura que tem, tentando evidenciar política, religião e hermenêutica como eixos conectados no pensamento de Vattimo e não como etapas separadas do pensamento do autor.

Uribe também trouxe a união entre ontologia e anarquia que a tese apresenta, mas alerta para a necessária distinção entre metafísica e ontologia, reiterando que uma não equivale à outra. Embora não tenha pensado na equivalência das duas coisas na escrita da tese, também não me preocupei por evidenciar a diferença entre metafísica e ontologia de forma sistemática. Para a versão final, fiz uma introdução melhor à questão no primeiro capítulo para resolver qualquer interpretação ambígua que possa ser formada. Uribe afirmou que na tentativa de saída da metafísica pela *Verwindung*, Heidegger mantém a metafísica, mas a mantém porque não depende de nós sairmos dela. No entanto, a tentativa de vincular ontologia e anarquia é uma tentativa de sair da metafísica. Mas de qual metafísica? Uribe defende que Vattimo sempre está falando de tomismo e neotomismo quando pensa em metafísica. Para o arguidor, “o tomismo é o modo como o cristianismo católico entende a filosofia a ser ensinada; a verdadeira filosofia é o tomismo, ou melhor, uma interpretação disso além de Aristóteles e Tomás de Aquino. Quando Vattimo critica a metafísica, critica esse tipo de lógica tomista”. Eu entendo a colocação de Uribe e endosso que a crítica de Vattimo à metafísica é uma crítica ao modelo tomista na medida em que Vattimo critica a ideia de *veritas* e *adequaetio*, essas críticas e seu desenvolvimento podem ser vistos na tese. No entanto, também é verdade que Vattimo entende a metafísica como aquele pensamento que se esqueceu do ser em favor do ente, ou seja, Vattimo mantém uma leitura de metafísica bem heideggeriana e herda a forma do filósofo alemão de se pensar sobre ela, isso não invalida a observação de Uribe, ao contrário, torna-a ainda mais interessante, já que evidencia que Vattimo critica a metafísica tomista a partir do referencial heideggeriano. Luis Uribe ainda desenvolveu um bom comentário sobre os fundamentos contingentes e sua relação com o niilismo e com a noção de *arché*, os comentários do professor dialogaram diretamente com o texto da tese, deste modo, ele endossou a argumentação que desenvolvo no meu trabalho doutoral.

Outra questão levantada por Uribe foi acerca do conflito no tema do cristianismo. Em Vattimo o conflito aparece como crítica a Gadamer, e foi interessante o deslocamento que a tese faz da hermenêutica para a religião, de modo que o conflito está vinculado com a crítica que faz de Vattimo ao cristianismo europeu. A partir disso, Uribe questionou: Vattimo poderia pensar o cristianismo católico fora de sua cultura italiana europeia? Em minha resposta, considerei que Vattimo não poderia pensar de outra forma a não ser aquela recebida de sua tradição católica europeia, embora seu pensamento ajude a validar outras formas de interpretações de mundo que não sejam dependentes da razão europeia. No entanto, deve-se considerar que essa “validação” só é pertinente no interior do próprio pensamento europeu.

Outro ponto pertinente trazido por Uribe (que também aparecerá na fala de Paulo Sérgio L. Gonçalves) é acerca da teologia política. Vattimo é contrário à globalização da democracia (em sentido de imposição de um modelo democrático), pois isso gera violência. Assim, para Uribe, Vattimo poderia retornar (sobretudo quando resgata a religião em seus textos sobre política) ao tema da teologia política. Com isso, Uribe questionou “Tenho a impressão de que nessa questão de Vattimo se esconde o retorno a um conceito que achamos que tinha desaparecido: o conceito de teologia política. Quando você coloca a crítica que faz a Vattimo é porque encontra nele uma teologia política ou porque quer uma? Se quer isso, lembre-se dos problemas disso”. Uribe acredita que é possível ver e desenvolver uma teologia política a partir de Vattimo levando em consideração a retomada que o filósofo faz de Spinoza em *Essere e dintorni*. Embora isso seja possível e digno de pesquisas futuras, sobre as quais tenho amplo interesse, a tese não se preocupou em desenvolver uma teologia política ou evidenciar qualquer existência disso em Vattimo. Pelo contrário, ainda não julgo ser possível o desenvolvimento de uma teologia política aos moldes do que comumente conhecemos a partir da obra do filósofo italiano. Mas a investigação dessa possibilidade me parece interessante e frutuosa. Como forma de evitar qualquer interpretação ambígua por parte dos leitores acerca desse ponto, logo na introdução da tese inclui uma explicação do porquê não considero que a proposta de Vattimo esteja próxima à teologia política.

Em relação à arguição do professor Paulo Sérgio Lopes Gonçalves, considero ser pertinente a leitura que ele fez sobre a organização da tese e sobre a forma como apresento o problema de pesquisa e em que medida ele aparece em todo o trabalho. Gonçalves notou bem algo que fiquei receoso de colocar na introdução da tese: o trabalho é, na verdade, um conjunto de três teses distintas, a saber, uma do conceito de anarquia, uma do problema da religião e outra da política do cristianismo. A junção dos três momentos da tese revela uma tese única. De acordo com Gonçalves, “essas três teses se encontram no final num processo de transversalidade na anarquia. Mas, mais do que a anarquia, a hermenêutica é transversal. Essa estrutura dá um jogo epistemológico para pensar a religião numa pesquisa em Ciência(s) da(s) Religião(ões)”. Outro comentário importante de Gonçalves, foi que “em relação à metodologia, Felipe segue claramente o estilo vattimiano de colocar as coisas, uma vez que Vattimo tinha primazia em expor e analisar criticamente sua exposição, até em forma de narrativa ou conversação. Conforme a leitura vai sendo feita, a conversa vai aparecendo de forma personalizada. Isso facilita muito a compreensão, também há um rigor grande nessa forma”. Algo próximo à essa observação também foi apresentada por Uribe, como expus acima.

O professor Paulo Sérgio leu muito bem a relação entre anarquia e hermenêutica apresentada na tese, observou como as duas coisas estão conectadas e fez o seguinte comentário “a anarquia é propriamente identificada com a hermenêutica niilista que desconstrói, mas também constrói num movimento simultâneo”, nesse comentário, ele está recuperando também a noção de fundamento como *Abgrund*, tal como apresentado no primeiro capítulo. A partir disso, por julgar pertinente, ele considerou que isso deve ser mais bem desenvolvido na conclusão como forma de amarrar as ideias.

Gonçalves considera que um dos pontos mais fortes da tese está em relação à vocação do cristianismo. Ele afirma: “Gostei do jogo que você fez de colocar Vattimo contra Vattimo. Vattimo fala de um lugar, de um cristianismo europeizado, ocidentalizado, católico diário. Esse cristianismo católico social pertinente à sua época é o que lhe possibilita fazer filosofia e a encontrar naquilo que vivia uma identificação com Nietzsche e Heidegger, pois são autores da desconstrução. O cristianismo adquire universalidade, mas enquanto proposta se autocompreende como universal, sobretudo com a ajuda de Paulo. O apóstolo entende que ele tem que ultrapassar fronteiras. No último capítulo de *Depois da cristandade*, Vattimo é enfático com o cristianismo paulino, um cristianismo que faz a ultrapassagem, que pensa além das fronteiras, ainda que tenha muitas instruções e exortações. A escatologia paulina é marcada com um *como* e um *para que*, essa vocação universal do cristianismo precisa ser entendida num contexto de pluralismo religioso. Vattimo tenta romper a religião absoluta: crítica ao dogmatismo, à disciplina em si e à normatização”. E, a partir disso, emendou a questão: “A vocação universal do cristianismo não é um desafio para pensar aquilo que Vattimo não pensou, mas que colocou como desafio, o comunitarismo, ecumenismo, diálogo interreligioso etc.?”. Quer dizer, em que medida a vocação universal do cristianismo não limita o seu desenvolvimento comunitário, dialógico, ecumênico? Essa é uma boa pergunta e um fator que pode “armar uma armadilha” ao pensamento e que, em alguma medida, Vattimo cai nessa armadilha. No segundo capítulo da tese, mostro como se deve criticar a posição de Vattimo sobre a secularização que é a afirmação atualizada do cristianismo universal. Então, para responder à questão de Gonçalves, é necessário repensar o cristianismo em perspectiva de conflito, tal como apresentado na tese, a fim de que possamos retirar seu caráter “universal” (se é que isso é possível).

Outra questão levantada por Gonçalves foi: “Em relação à questão do sujeito a partir da interioridade, não haveria aqui um tipo de transcendência que mostra que a caridade ultrapassa uma *práxis* social? Não há uma mística para um novo sujeito que se põe a desenvolver por meio

da caridade como elemento central do cristianismo como algo que ultrapassa a situação? A *parusia* é um anseio”. Essa questão não é fácil, autores pós-modernos não delimitam muito bem o que entendem por “sujeito”, já que essa é uma categoria especificamente moderna. Mas na pergunta de Gonçalves está dito que a caridade é uma prática pessoal e social, mas que tem uma dimensão quase mística, o que apontaria para um “novo sujeito”. Em alguma medida, eu demonstrei isso no segundo e no terceiro capítulo. Há a emergência de um sujeito político pautado sob um cristianismo militante que pode ser visto ainda em no texto *Hos mé de Depois da Cristandade*. Sobre essa questão, também se pode ver meu artigo *Temporalidad y mística débil: Gianni Vattimo y el Maestro Eckhart* (2025).

Quando Gonçalves comenta sobre a *kénosis*, ele pergunta se “o social e o ético não seriam permeados pelo espiritual, pois o espiritual é o que permeia o social. A fraqueza leva a um projeto social de democracia e uma ética que propicia a emancipação, há uma espiritualidade ali que leva a pensar um cristianismo que não seja autoritário”. Penso ser bastante possível pensar com Vattimo uma “espiritualização” do social e da prática política, alguns textos do autor inclusive sinalizam para essa possibilidade. Mas, na tese, não pensei especificamente nesses termos, por isso, a questão de Gonçalves se faz tão pertinente, já que é capaz de dialogar com meu trabalho e entrever possibilidades que eu não tive a intenção primária de me ocupar. E que bom que essas coisas aparecem de forma tão profícua. Outro tema que foi levantado por ele da mesma maneira (e que já apareceu aqui nas considerações de Luis Uribe) é da teologia política, com o que foi realizado na introdução da tese, espera-se ter solucionado a possível ambiguidade do texto, mas fica aberta a possibilidade de discussão desse conceito a partir da obra de Vattimo. O professor Paulo Sérgio ainda comenta: “Se for pensar numa teologia política de Vattimo, tem que pensar na questão do Espírito, ele faz isso quando retoma Joaquim de Fiore. O Espírito é o romper, ele rompe e propicia as coisas novas. Não dá para se pensar um cristianismo não religioso sem institucionalidade”.

Uma última questão trazida por ele foi em relação ao cristianismo e institucionalização: “se a fé cristã culmina num sentido de vida e a vida é sempre situada, o cristianismo como proposta de vida não ter que ter na sua institucionalização uma abertura para que não caia em moralismos e disciplinas?”. De modo direto, a resposta é sim. No entanto, em que medida poderíamos pensar uma institucionalidade “aberta” capaz de não ser reduzida ao moralismo? O cristianismo enfraquecido é justamente a resposta contrária à institucionalização da mensagem cristã.

Em relação à arguição do professor Jonas Roos destaca-se que ele elogiou a forma como o texto está escrito, o que o torna agradável de ler. Também foi dito que isso “não significa que é fácil e simples, e a dificuldade está onde deve: na teoria. De um modo geral, se percebe muito trabalho, como deve ser numa tese de doutorado. Foi um trabalho cuidadoso”. Roos considera que há de fato uma tese, pois o trabalho fornece uma proposta de leitura do autor de forma muito bem construída e organizada. Ainda, outro aspecto ressaltado pelo professor foi a introdução de outros autores para dialogar com Vattimo, o que enriqueceu a discussão. Seguido desses comentários, Roos apresentou uma série de questões que apontam limites e possíveis horizontes que a tese abre.

Uma dessas questões se refere à verdade como experiência coletiva, Roos perguntou até que ponto a verdade pode ser pensada como verdade coletiva no cristianismo, já que: “Dizer que a verdade é experiência coletiva não se perde do cristianismo a verdade como algo individual e relativos ao sentido da vida? A verdade existencial e individual?”. Com toda a razão, essa questão apresentada se coloca num ponto nevrálgico da tese, pois eu assumi na esteira da hermenêutica vattimiana que toda verdade é compartilhada, sendo assim, uma “verdade individual” que se dá no nível da experiência pessoal só pode ser compreendida dentro de um círculo hermenêutico formado por uma comunidade. Por isso, a verdade de uma experiência é a verdade reconhecida por um grupo que compartilha das mesmas experiências e da mesma linguagem. Com relação ao cristianismo, a verdade que a hermenêutica se preocupa é aquela do *fides ex auditu* que argumentei no segundo capítulo desta tese de doutorado, isto é, a verdade ouvida e passada pela tradição na qual o intérprete está disposto.

Assim como Luis Uribe, Jonas Roos também teceu uma crítica à forma como a objetividade é tratada no texto. Ele lembrou da preocupação em confundir objetividade com indubitabilidade, já que entende “objetividade” como o modo de acesso aos entes operado pela ciência, por exemplo. Essa objetividade é necessária e nisso concordamos. A indubitabilidade é aquilo que para ele a nossa noção de objetividade carrega na tese, essa indubitabilidade é ultimidade, peremptoriedade e expressão do pensamento forte (metafísico). Fato é que Vattimo mesmo utiliza com frequência a palavra “objetividade” e, por isso, optamos por manter como o autor italiano a emprega, mas deixamos essa questão mais clara no corpo do texto.

O professor trouxe um argumento importante sobre a *kénosis*. Ele diz: “eu acho que a compreensão de *kénosis* de Vattimo perde o paradoxo do cristianismo, a união entre a transcendência a imanência. O paradoxal é que esses aspectos estejam unidos. O que vale para os paradoxos é unir essas duas partes. O paradoxo pode ser um princípio crítico fundamental

para o cristianismo”. Roos argumenta isso, pois Vattimo não pensa o cristianismo em sua dimensão transcendental, apenas em sua dimensão imanente. Essa percepção não está errada, o próprio Vattimo escreve em *Crer que se crê* o seguinte: “o único grande paradoxo e escândalo da revelação cristã é justamente a encarnação de Deus, a *kénosis*, ou seja, a inabilitação de todas as características transcendentais, incompreensíveis, misteriosas e, creio, também bizarras que, no entanto, muito comovem os teóricos no salto da fé” (p. 52). Com isso, Vattimo afirma que o paradoxo é produto de uma compreensão metafísica e, por essa razão, o rejeita. Vattimo realmente tenta pensar o cristianismo em sua imanência, em sua dimensão *kenótica*. Apesar disso, a crítica que Roos faz ao Vattimo pode ser mais bem observada pelos estudiosos de Vattimo, a fim de se propor uma resolução dos problemas que são abertos.

Outra crítica importante feita por Jonas Roos foi à ideia de cristianismo como fábula, ele argumentou que essa consideração pode ser problemática e muito solta. Ele pergunta “Se eu digo que o cristianismo é só uma fábula, não estou dizendo que não se entende o cristianismo? Será que essa é a narrativa do cristianismo?” E segue: “Eu não concordo com o entendimento de religião que subjaz a isso, embora concorde com a desconstrução. Para o indivíduo, essa fábula pode tornar-se uma questão de vida ou morte”. Quer dizer, no fim das contas, a afirmação de que o cristianismo é uma fábula pode ser vivida pelo cristão? Ele não se relaciona com a “fábula” de forma “verdadeira” o suficiente para que ela não seja uma fábula? Para o cristão, isso importaria alguma coisa? O conceito de “fábula” utilizado na tese se refere à construção de narrativa, a defesa que apresento de o cristianismo ser uma “fábula entre outras” se constitui justamente nesta interpretação de que o cristianismo é uma religião entre outras religiões que no espaço público deve ser tratado igualmente a todas as outras. No âmbito privado, essa “fábula” ou “narrativa” se converte em um modo de habitar a Terra e uma forma de compreender o mundo que comunica ao ser humano a verdade na qual ele se move: sua própria tradição.

Roos ainda argumenta que é necessário enfatizar melhor o dogmatismo na tese. Ele pergunta “de qual dogmatismo estamos falando? Existe religião sem dogmatismo? De que dogma estamos falando?”. E argumenta: “Podemos recuperar o dogmatismo quando o expulsamos”. Eu estou plenamente de acordo com isso, na versão inicial poderia haver interpretações contrárias ao que a tese queria apresentar, por isso, essa questão foi corrigida.

Por fim, a arguição do prof. Edson Almeida foi uma fala poética que deixou transparecer a forma como o professor fez a leitura do texto e como ele se “alimentou” da comida servida pelos “Conspiradores do ETER, numa cozinha literalmente anárquica”, para utilizar de suas

próprias metáforas. Almeida considerou que “o trabalho tem valor e potência não só pelo que provoca no círculo de especialistas em Vattimo, mas também para as outras mesas. É uma tese muito bem construída, tem tese e desenvolvimento”.

Uma outra fala do prof. Edson que marcou a defesa foi a forma como ele viu para onde a tese aponta, isto é, ao que ela contribui e quais as possibilidades de desdobramento que ela tem. Ele afirmou: “Sua tese me ajuda a ter mais clareza dessa viuvez do fundamento, então essa apropriação que você faz do Vattimo nos desafia para ir além da clara descrição da morte de Deus. É um trabalho importantíssimo para assumirmos uma tarefa, uma hermenêutica, um cristianismo, uma política. É um trabalho de imaginação, como pensar a caritas mais radicalmente?” E, depois, “você aponta uma política, uma religião e uma hermenêutica filosófica que abrindo à escuta das vítimas, seja capaz de oferecer novos fundamentos à grande mesa do mundo para que ninguém fique excluído da Terra, a mesa para todo banquete”. Teologicamente, Almeida conseguiu abstrair a preocupação particular para a escrita da tese, no fundo, muitas teses em ciências humanas possuem uma importância à vida do autor que a escreve; uma tese é quase um acerto de contas. Minha tese também é um pouco disso. Ser capaz de reimaginar o cristianismo é ser capaz de criar novos horizontes possíveis, é “salvar a religião”, conforme disse o prof. Edson trazendo John Caputo.

Para finalizar sua arguição, Almeida perguntou por uma relação entre a especificidade da filosofia da religião e a teologia pensando em que medida a filosofia da religião pode ajudar a teologia, bem como entre teologia e ciência da religião. A pergunta guarda uma densidade desafiadora, como um pensamento hermenêutico pode contribuir para os avanços teológicos? Vattimo não se preocupou com isso diretamente, mas seu pensamento nos ajuda a lançar ideias que podem dar bons frutos: a *kénosis* como categoria teológica que carrega toda a imanência pode ser o ponto de partida, isso até ajudaria a resolver o problema do paradoxo apresentado por Roos anteriormente. Em Vattimo, toda religião significa emancipação. Como pensar uma religião nesses termos e uma teologia emancipatória?

Enfim, não tive o intuito de reproduzir na totalidade as arguições dos professores da banca neste anexo, apenas trazer para o interior da tese algumas reflexões levantadas na banca e que, por vezes, ficam restritas àquele momento. Eu agradeço a leitura e as contribuições dos professores e aos leitores e leitoras que fazem desta tese um referencial teórico.