

# A *Versenkung* mística diante da ética hermenêutica de Vattimo

## The mystical *Versenkung* before Vattimo's ethical hermeneutics

Marcelo Martins Barreira<sup>1</sup>  
marcelobarreira@ymail.com

**RESUMO:** Gianni Vattimo associa “mística” e metafísica. O “esquecimento do ser” seria co-extensivo ao abandono (*Gelassenheit*) ou ao “perder-se” (*Versenkung*) místico no absoluto. A partir disso, o artigo analisa a pertinência e a possibilidade de a hermenêutica vattimiana *remeter-se* à (*Verwindung*) “mística” para superá-la. A perspectiva da ética hermenêutica de Vattimo defende que a história da modernidade, em seu niilismo e em sua secularização, guarda os traços da história da salvação inaugurada pela perspectiva judaico-cristã. O “perder-se místico” contradiz a experiência paulina de preparação da *parusía*. Escorando-se em Heidegger, o filósofo italiano defende que, frente à iminente *parusía*, a autenticidade da experiência temporal, para o cristão paulino, significou o suportar, com fé, a tribulação presente na caducidade da contingência histórica, impedindo a *Versenkung* mística e sua respectiva evasão nos empenhos do cotidiano. A favor desse empenho, vislumbra-se a *cáritas*, inaugurada no ocidente pela *kénosis*, como o melhor critério de autenticidade para uma espiritualidade contemporânea; pois, esta, a *cáritas*, implicaria, em sua oposição à violência implícita do fundamento absoluto, o reconhecimento do vínculo entre o espiritual e o ocidente niilista e secularizado.

**Palavras-chave:** *Versenkung* mística, metafísica, hermenêutica, niilismo, Vattimo.

**ABSTRACT:** Gianni Vattimo associates “mystic” and metaphysics. The “forgetting of the being” would be coextensive to the abandonment (*Gelassenheit*) or to the mystic “losing oneself” (*Versenkung*) in the absolute. Based on this, the article analyzes the relevance and the possibility of the vattimiana hermeneutics referring to (*Verwindung*) “the mystic” to surpass it. The perspective of the hermeneutic ethics of Vattimo defends that the history of modernity, in its nihilism and secularization, keeps traces of the history of the salvation inaugurated by the Jewish-Christian perspective. The “mystical losing oneself” contradicts the Pauline experience of the preparation of *parusía*. Based on

---

<sup>1</sup> Universidade Federal do Espírito Santo – UFES.

Heidegger, the Italian philosopher defends that, considering the imminent *parusía*, the authenticity of the temporal experience to the Pauline Christian, meant going through, with faith, the present tribulation in the caducity of the historical contingency, hindering the mystical *Versenkung* and its respective evasion in the daily efforts. In favor of this persistence/effort, it is glimpsed *cáritas*, inaugurated by the *kénosis* in the East, as the optimum authenticity criterion for a contemporary spirituality; because *cáritas* would imply, in its opposition to the implicit violence of the absolute fundamentals, the recognition of the bond between the spiritual and the nihilist and secularized East.

**Keywords:** mystical *Versenkung*, metaphysics, hermeneutics, nihilism, Vattimo.

Neste artigo abordaremos a proposta da ética hermenêutica elaborada por Gianni Vattimo sobre o chamado “retorno” do fenômeno religioso com o fito de enfocar seus desdobramentos na questão da mística. Sua tese é de que este “retorno” foi preparado pelo dramático anúncio nietzschiano do assassinato de Deus (Nietzsche, 1981, seções 108, 125 e 343), fazendo do niilismo, desde então, uma característica marcante de nossa atmosfera cultural (Derrida e Vattimo, 2000, p. 96-97). Esse anúncio teria ajudado a clarear o atual transfundo histórico-ontológico, permitindo a construção de novos referenciais teóricos para o colóquio contemporâneo entre a filosofia e a religião.

Decorre desse anúncio o propalado eclipse das metanarrativas (*grand récit*; Vattimo, 2004, p. 112), e, em seu bojo, o dos macrossistemas filosóficos. Isto fez o humano contemporâneo sofrer múltiplas interferências culturais que deram margem não só ao renascimento do religioso, mas também ao fenômeno ambíguo do multiculturalismo. Vattimo entende que, contraditoriamente, esse fenômeno estimulou epistemologias fundamentalistas dos discursos religiosos e étnicos, ensejando até mesmo o perigo do relativismo. Sustenta o filósofo italiano a hipótese de que a raiz desse crescente fundamentalismo seria uma nostalgia do pensamento metafísico e, por isso mesmo, ainda não suficientemente niilista (Vattimo, 2004, p. 112). Assim, no afã de sanar o problema e agir com profilaxia, coube à hermenêutica vattimiana uma inserção teórica e existencial no seio do horizonte cultural e religioso do ocidente para empreender uma releitura da dinâmica cristã na constituição de suas formas conceituais.

A história da modernidade, em seu niilismo e secularização, guarda sinais da história da salvação inaugurada pela tradição hebraica e prolongada no cristianismo. Ambos, o niilismo e a secularização, seriam frutos do núcleo da revelação cristã e de seu *kerigma* presente na cristologia paulina segundo a Carta aos Filipenses 2, 7: a *kénosis* de Deus, isto é, o esvaziamento ou “abaixamento” de Deus pela encarnação (Vattimo, 1998, p. 45). A interpretação paulina do evento-Jesus evoca o debilitamento e a humilhação divina de forma a marcar indelevelmente a posterior tradição cristã (Vattimo, 2004, p. 63). A *kénosis*, fruto do amor de Deus pelas criaturas, constitui e inspira a longa tessitura interpretativa em prol da caridade (*cáritas*), elaborada no Novo Testamento e reelaborada ao longo da tradição cristã.

A secularização e o niilismo seriam expressões dessa reelaboração histórica da salvação no seio do cristianismo. Num reconhecimento valorativo da continuidade histórica entre o ato da encarnação e a secularização sob o viés niilista, Vattimo entrelaça a doutrina da encarnação com a *cáritas*, fazendo desta o critério de dissolução de todo pensamento fundamental do ser e de valorização de uma autêntica perspectiva democrática e plural.

Na defesa de seu ponto de vista, de início, nosso autor se apóia numa controversa leitura heideggeriana da teoria do sagrado de René Girard — ou seria um enfoque girardiano de Heidegger? (Girard, 2000, p. 231) —, relacionando a dissolução da metafísica com a morte de Deus e o fim do sagrado natural; tanto um quanto o outro, além de aparentados com a violência, estão nas origens do processo civilizatório. Segundo Girard (1991), em *A Violência e o Sagrado*, as sociedades humanas mantêm-se unidas por um poderoso impulso mimético de seus membros que explode na vontade de apropriação das coisas de cada um. Essa lógica está na raiz de conflitos e rivalidades, numa violência que chega até a ameaçá-las. Apenas o sacrifício e a expiação da vítima, ora investida de atributos sagrados, pode cessar a crescente guerra e restabelecer as bases da convivência, o que acontece quando a vítima passa a ser objeto de culto coletivo, constituindo a sociedade. Tais vestígios “naturais” do sagrado são conservados na teologia cristã quando compreende o evento-Jesus a partir de um mecanismo vitimário: por sua condição de pessoa humano-divina, Jesus Cristo seria a “vítima perfeita” e apenas seu sacrifício aplacaria de modo pleno e infinito a indispensável, e mesmo sádica, justiça de Deus, devida aos humanos por causa da “queda original”. Interpretação equivocada para René Girard. A encarnação não forneceria ao Pai uma vítima adequada à sua ira. A *kénosis*, ao contrário, liquidou o nexo entre a violência e o sagrado. A crucificação decorreria, isto sim, da persistência de traços violentos das religiões sacrificais naquele contexto sócio-cultural, criando um cenário intolerável à mensagem da revelação cristã do Deus-amor e, por conseguinte, do sagrado sem a violência sacrificial (Vattimo, 1999, p. 78).

Vattimo amplia essas teses com o pensamento heideggeriano e acrescenta um novo elemento à reflexão de Girard: a crítica da metafísica e sua “constituição onto-teo-lógica”. A *kénosis* divina pressupõe a dissolução do poder dos fundamentos. O rebaixamento de Deus ao nível do humano pela encarnação se coaduna com a “ontologia da debilidade” de inspiração heideggeriana. A dissolução da metafísica desvela o evento do ser e se opõe às formas de nostalgia pela violência do sagrado e sua lógica vitimaria, libertando-nos dos preconceitos da religião natural e à tendência autoritária de um *Geist objetivo* (Rorty e Vattimo, 2006, p. 104), favorecendo o “retorno” da religião e o “reencontro” niilista do Deus cristão.

O Deus não-violento e não-absoluto da época pós-metafísica é fruto da encarnação. O filósofo italiano empreende, então, uma regenerativa “distorção transformadora da metafísica” (*Verwindung*) com o propósito de indicar um deslocamento do sagrado vertical numa trilha filosófico-teológica sobre o “religioso” que exclua a pretensão metafísica de aceder a um *óntos ón* platônico e deixe para trás uma lógica “vitimária” (Vattimo, 2004, p. 53). O reencontro niilista do cristianismo com sua matriz originária, num processo de esvaziamento e debilitamento do ser e contra as hegemônicas interpretações da figura absoluta de Deus inauguradas na época clássica da antiguidade grega, permitiram ao cristianismo uma ruptura com a metafísica e seu correspondente objetivismo — sem preconizar uma abdicação dessa herança, mas tão-só enfraquecê-la, tirando dela seus fundamentos fortes e em consequência violentos, impedindo uma expressão plural do cristianismo.

A verdade da metafísica, do ponto de vista heideggeriano, “identifica o ser com a objetividade e o fundamento” (Vattimo, 2004, p. 113). A cortante e incontroversa evidência do ser em sua peremptoriedade e em seu fundamento (*Grund*) absoluto e último “não deixa mais espaço para perguntas posteriores, é como uma autoridade que cala e impõe sem ‘dar explicações’” (Vattimo, 1999, p. 52). Eis, aqui, para Vattimo, a única maneira de se “definir a violência sem recorrer a noções metafísicas como essência, natureza, estrutura própria do ser” (Vattimo, 1999, p. 52). Em nota referente a isto, ele afirma que a violência, em termos metafísicos, é definida como

o que impede a um ente de realizar a própria vocação natural, o que não é, entretanto, muito diferente da doutrina aristotélica dos lugares naturais (a pedra tende a cair, o fogo a subir, etc.), em cuja base define-se o que é *katà* e *parà* *physin*, segundo ou contra (ou além) a natureza (Vattimo, 1999, p. 63).

Daí a exigência de se diluir a persistente absolutidade e verticalidade da mística ocidental, exemplificada na condenação kierkegaardiana ao silêncio em *Temor e Tremor* (Kierkegaard, 1990): incapaz de “defender com argumentos ‘válidos’ a sua (Abrão) conduta” (Vattimo, 1998, p. 281). O caráter de incompreensibilidade e mistério do *Deus Absconditus* fez do pensamento “trágico-existencialista” o desaguadouro moderno da “teologia negativa”. No Seminário de Capri, sobre a religião, Vattimo apresenta a postura “trágico-existencialista” como uma “negação ‘apocalíptica’ da historicidade e por uma relação puramente vertical com a transcendência, vista por sua vez como pura plenitude metafísica do fundamento eterno” (Derrida e Vattimo, 2000, p. 99). Em contraposição, no artigo “*Hos mé*. Heidegger e o cristianismo” (Vattimo, 2004, p. 151-168), que seguiremos, nosso autor enaltece o curso dado por Heidegger em Friburgo no ano de 1920, intitulado *Introdução à Fenomenologia da Religião*. Na visão de Vattimo, tais considerações de Heidegger sobre as epístolas paulinas antecipariam temas de *Ser e Tempo* (Heidegger, 2007).

Neste curso preconiza-se a separação entre a fé dos primeiros cristãos, diante da *parusía* iminente, e a fé cristã que vai se consolidando desde o primeiro século da era cristã com o esquecimento (*Vergessenheit*) da escatologia (Vattimo, 2004, p. 160-161) — Vattimo remete esse esquecimento ao “esquecimento do ser” (*der Vergessenheit des Sein*) da ontoteologia. Nessa estrada que vai de Damasco ao poder, o caminho começa com o dogma enquanto louvor (*doxa*) e passa por Constantino para, enfim, fincar suas raízes na perigosa e sagrada aliança da metafísica helenístico-romana com a teologia nas “definições das verdades da fé” dos séculos IV e V; desde então, a dogmática por antonomásia (Vattimo, 2004, p. 181). Tratar-se-ia, pois, para Heidegger, de distinguir a experiência inicial cristã — um modelo da temporalidade autêntica em sua eventualidade (*Ereignishaft*) não-mística (Vattimo, 2004, p. 154-155; Gesché, 2004, p. 192-193) — e a posterior dogmática cristã, com sua “impostação representativa” (Heidegger *in* Vattimo, 2004, p. 164).

Vattimo aponta para a originalidade da interpretação heideggeriana da *parusía*, entendida como “a reaparição do Messias que já apareceu; como a lembrança do que já-sempre se vai e na consciência de um evento futuro” (*in* Vattimo, 2004, p. 159) — em oposição a uma contraditória presentificação entitativa do mistério ou da experiência mística em sua excepcionalidade transcendental. O ser se dá de modo a preparar seu futuro, num tecido contínuo de reenvios (*Bezugsinn*) e “sentido”. A *parusía*, sem previsão de dia e hora, traz o sinal da autêntica temporalidade (onde Heidegger *in* Vattimo, 2004, p. 160). Este *ad-venire* se inscreve na tensão entre o *já* e o *ainda não* da escatologia cristã — conforme os termos paulinos *eghéneto* e *ghénesthai* (1 Ts 1, 5-7) —, mostrando a historicidade (*Geschichte*) da revelação como expressão autêntica da temporalidade em sua *subversão* não-linear da linha do tempo (*Historie*) em sua pretensão metafísica e idolátrica de objetivação da eternidade divina (Vattimo, 2004, p. 160). A temporalidade da experiência cristã, indicada com o termo *eghéneto* (*já transformado*), não remete a um evento passado, à pregação paulina aos tessalonicenses, mas evoca o evento futuro e escatológico da *parusía* (Vattimo, 2004, p. 156-157).

Por isso, a melhor maneira de se esperar a *parusía* é uma fé que não pretende dar conta de realidades objetivas e “a-históricas”, ou mesmo de uma fé de imperativos éticos, pois, em ambos os casos, nega-se o caráter histórico da revelação e se produz uma forma de idolatria (Vattimo, 2004, p. 110-112). Paulo associa seu destino

soteriológico ao destino dos tessalonicenses (1Ts 2, 20). Os sentidos da pregação de Paulo, como sua própria salvação, ancoram-se no testemunho de que estes derem até a *parusía*. Encontra-se aqui a antecipação do tema heideggeriano da insuperabilidade da metafísica (*Ser e Tempo*, Heidegger, 2007); pois o “espinho na carne” impede Paulo de se orgulhar, *sentindo-se superior aos seus ouvintes de Tessalônica* (Vattimo, 2004, p. 159) apesar de seu arrebatamento ao céu (2 Cor 12, 2-10).

Antes de prosseguir na leitura vattimiana do curso de 1920, aproveitemos para abrir um brevíssimo parêntese e trazer a exegese literária de Gesché (2004, p. 174-186). Seu estudo mostra certa correção da hermenêutica vattimo-heideggeriana nas grandes linhas de sua abordagem das epístolas paulinas. Na carta aos Tessalonicenses, de acordo com Gesché, a tribulação e o sofrimento da experiência cristã vinculam-se ao destino soteriológico (1 Ts 2, 12; Rm 8, 17; 8,18; Cl 3,4). Este autor também esclarece que a precariedade existencial associa-se à experiência de filiação ao Pai, filiação que, na carta aos Romanos, é o grande mistério revelado e oculto desde toda a eternidade (Rm 3, 21-22 Rm 16, 25-26; ver Cl 1, 26; 2 Tm 1, 10; Tt 1, 3 e 2, 11). Ademais, a “invenção” da divindade de Jesus parte dessa experiência e não de seu ser-em-si (Gesché, 2004, p.192-196), transformando Jesus num ídolo. Um último ponto a frisar é que a humilhação da *kénosis* e da cruz — “escândalo para os judeus, loucura para os pagãos” (1 Cl 1, 23) — distanciaria deliberadamente o título cristológico dado a Jesus de um enfoque imperial (Gesché, 2004, p. 183).

Em seu comentário, Vattimo, quanto à questão da mística, entende que o esquecimento do ser é co-extensivo ao abandono (*Gelassenheit*) ou ao “perder-se” (*Versenkung*) místico no absoluto. A palavra *Gelassenheit* remonta à Meister Eckhart que a evoca para suspender a representação e a vontade para deixar Deus ser. Heidegger “distorce” seu significado original e a entende não como um vertical imediatismo com a essência de Deus, mas como a serenidade (*Gelassenheit*) meditativa numa desapegada relação com as vicissitudes do mundo (Heidegger, 1969). Na esteira da metafísica neoplatônica, a teologia negativa esqueceria a autenticidade (*Eingentlichkeit*) paulina em sua experiência existencial de preparação e espera da *parusía*, não valorizando a fragilidade cotidiana e a tribulação (*thlípsis*) e privilegiando o “rpto místico”, daí a citação de Heidegger: “O iniciado nos mistérios é artificialmente extraído de seu contexto de vida; em uma condição de rpto. O cristão não conhece nenhum entusiasmo semelhante, porém diz: ‘Estamos sóbrios e vigiamos’” (in Vattimo, 2004, p. 166). Vattimo cita uma outra passagem do texto heideggeriano em que o “perder-se místico” contradiz a experiência paulina de preparação da *parusía*:

A passagem da Segunda Epístola aos Coríntios 12, 2-10 nos abriu um clarão sobre o mundo interior de Paulo. O extraordinário de sua vida não tem, para ele, peso algum. Somente quando está fraco, somente quando suporta as dificuldades da sua existência, pode estar, realmente, nas proximidades da sua existência, pode estar, realmente, nas proximidades de Deus. [...] O que é decisivo não é o perder-se místico ou o esforço extraordinário, e sim apenas o suportar a fraqueza da vida (in Vattimo, 2004, p. 159).

Frente à iminente *parusía*, Heidegger entende a autenticidade como o suportar, com fé, a fraqueza e a caducidade da vida cotidiana, impedindo a *Versenkung* mística e sua respectiva evasão nos empenhos do cotidiano (Vattimo, 2004, p. 164-166). O cristão paulino vive e espera a *parusía* sob tensão, tensão entre a contingência histórica e a fé. Essa tensão se expressa na falta e na tribulação a serem suportadas, qualificando a vida cristã autêntica (Vattimo, 2004, p. 159). Por isso, a renúncia a um ideal absoluto de vida cristã é o que permite a abertura do *Dasein* autêntico ao destino eventual da existência, colocando em xeque a pretensa

unidade do sujeito. Apenas diante da finitude da morte — em sintonia com o conceito heideggeriano de ser-para-a-morte (*Zum-Tode-Sein*) — quando se abrem as possibilidades de concreção existencial, poder-se-ia vislumbrar um “todo” autêntico (Vattimo, 2004, p. 164).

O filósofo italiano sublinha a leitura heideggeriana da primeira Epístola aos Coríntios (1 Cor 7, 29-31), em que Paulo compreende a existência cristã por meio de termos “negativos”, pela expressão “como se não” (*hos mé*):

Eis o que digo, irmãos; o tempo se abreviou. Doravante, aqueles que têm mulher sejam como se não a tivessem, os que choram como se não chorassem, os que se alegram como se não se alegrassem, os que compram como se não possuíssem, os que tiram proveito deste mundo como se não aproveitassem realmente [...].

Não haveria uma definição essencial da existência cristã, resta-nos tão-só compreendê-la como a contínua, e tensa, preservação de certa distância quanto ao mundo. A separação do mundo é, contudo, bastante diferente do misticismo que delimita um lugar ou “estado de vida” propriamente espiritual (Schuback, 2005, p. 229). Diga-se de passagem, esta é a mesma posição de João da Cruz (Juan de la Cruz, 1982), que, ao reportar-se às etapas e aos estados tradicionais do itinerário espiritual (S pról, 4; 2S17, 6; 2S 26, 13; 3S 2, 6), não as compreende de forma rígida. Sua doutrina é marcada pela “noite escura”, permitindo-lhe desembocar numa interpretação e numa divisão da vida espiritual bem diferente da clássica, elaborada por Dionísio Areopagita. Mais do que estados fixos e estáveis com seus períodos de relativa quietude, João da Cruz quis descrever as crises existentes na “alma”, que nunca permanece num estado, “senão tudo é subir e descer” (2N 18, 3); o caminho espiritual consiste em viver essa tribulação (Ruiz Salvador, 1968, p. 475-499).

Não se preconiza no texto heideggeriano, contudo, um menosprezo da vida em sociedade com suas contradições, e sim, um relacionar-se com o mundo em espírito de “como se não” (Vattimo, 2004, p. 165-166). Convém, neste sentido, fazer uma brevíssima “degustação do passado” acerca da mística para apontar elementos-ponte da perspectiva vattimiana com sua tradição — nomeadamente, com João da Cruz — para superá-la. A mística foi compreendida no cristianismo a partir da metafísica, sobretudo neoplatônica, considerando-a como a atividade suprema do espírito — objeto da crítica de Heidegger e de Vattimo. No entanto, esta compreensão da mística “esquece” uma outra, a bíblico-narrativa, uma relação histórico-existencial com Deus que se traduz, conforme vimos com a *parusía* nos textos paulinos, no suportar as tarefas cotidianas. Ora, não seria esta uma forma de “mística” não-mística ou de “mística” não-metafísica? O próprio João da Cruz (Juan de la Cruz, 1982) sintetiza ambas as posições em sua doutrina, disso decorre a ambigüidade de suas posições teóricas; no entanto, ele privilegiou a segunda em seus escritos. A “noite escura” ilustra isto; as raízes do uso simbólico da obscuridade acham-se na Bíblia (Ex 19, 9,16; 20, 21; Sl 17, 12), só depois é que ela foi incorporada pela mística neoplatônica.

Vattimo concebe a *Verwindung* heideggeriana (na primeira parte de *Identidade e Diferença*, Heidegger, 1999) como um “remeter-se à” (*rimettersi*), uma distorção da metafísica em sua errância. No diálogo com o passado, a proposta vattimiana se distingue pela originalidade de suas perguntas à mística e não por uma presumida negação desta. Lembremos que nosso autor participa da cultura gadameriana na qual a verdade se constitui num contexto de escuta dos outros e numa disciplina do diálogo (*Gespräch*), visto localizar-se “na vida política comum” (Rorty e Vattimo, 2006, p. 92). Essa cultura defende e estimula a pluralidade e a heterogeneidade de discursos. Trata-se, aqui, da virtude auditiva da *pietas* contra

a novidade e o imobilismo de uma pré-compreensão normativa — freqüentemente dos vencedores e opressores — de uma mensagem do passado. Caberia então, para superar a hegemônica e tradicionalista conjugação da mística com a metafísica, empreender uma hermenêutica que se diferencia desse viés normativo por sua abordagem da tradição, abordagem que resgata seus traços fracos de bondade, paciência e atenção para com o outro.

A *pietas* evoca uma ética de relação com o próximo e não uma ética de normas últimas. Ela se baseia numa atitude de rememoração (*An-denken*), num cuidado com o passado que se diferencia radicalmente de uma nostalgia reativa. A tradição envia uma mensagem para ser de novo escutada, fazendo o amor reviver numa nova escuta das mensagens do passado (Pecoraro, 2005, p. 49). Rememorante inscreve-se na tradição cristã com a fórmula agostiniana *Dilige, et quod vis fac* (*Ama, e faz o que quiseres*; Vattimo, 1999, p. 79; 2004, p. 63; 1998, p. 59), que estabelece o principal critério hermenêutico do cristianismo: o primado da *cáritas*. O enfraquecimento faz da *cáritas* o filtro “teórico” para a “degustação do passado”. A *kénosis* e a *cáritas* são, respectivamente, o princípio e o critério de tradução da herança ocidental, sob pena de ilegitimidade e inautenticidade.

Assim, com o fito de mantê-la paradigmática para a vida espiritual, é possível recuperar a reflexão joãocruciana para nossa época. Para tanto, torna-se mister o uso da *pietas/cáritas*, que está ligada ao *sentido cristão da história* (Vattimo, 2001, p. 8), para empreender a tradução pós-moderna de sua reflexão espiritual. A vida espiritual não pressupõe uma ruptura com a vida cotidiana. Em todos os seus aspectos e contradições, o cotidiano é mais importante do que a performance espiritual de um êxtase temporal. No terceiro livro da *Subida do Monte Carmelo* (3S 7, 2; 33, 3.5), as experiências extraordinárias, consideradas místicas, não têm valor espiritual. Deus não é um meio de fuga da contingência humana e histórica (Morel, 1960, vol. 1, p. 9); ademais, o humano é que torna visível ao mundo a presença de Deus e o seu amor transformador, transformação que envolve a complexa realidade humana e histórica.

Em seu movimento quenótico, a história da salvação cristã desfez o mecanismo vitimário do sagrado natural. Esse mecanismo supõe uma divindade sedenta de vingança e se prolongou na ética natural e em seu discurso de cunho metafísico-teológico. A visão estável e objetiva do ser fundamentou o regime forte e monárquico com todo o peso de onipotência, absolutismo, eternidade, mistério e transcendência — atributos conferidos a Deus pelas chamadas *preambula fidei* como as do tomismo (Vattimo, 1998, p. 86), que partem dos entes e estão em certa continuidade com a experiência da natureza e do mundo. Foi a passagem do sistema monárquico absoluto para o Estado democrático de direito, laico — com o peso religioso que a palavra carrega — e aberto a todos, que valorizou, contra o objetivismo e sua paralisia diante do novo, a diversidade de religiões e opiniões.

Este processo culminou no anúncio nietzschiano de dissolução da metafísica que pôs fim à imagem do Deus forte e intrinsecamente violento (Derrida e Vattimo, 2000, p. 59-60), viabilizando uma maior pluralidade na interpretação da fé e da mora; anúncio em oposição ao insuficiente niilismo — como repete Vattimo, nostálgico da metafísica — da total liquidação de valores. Há, então, uma reciprocidade entre a abertura quenótica, da qual decorre a tarefa niilista da ética hermenêutica de enfraquecer este Deus e seus valores (Vattimo, 1998, p. 63), mas, ao mesmo tempo, é esta ética hermenêutica marcada pelo anúncio nietzschiano que resgata a imagem do Deus compassivo e misericordioso revelado pelo evento da encarnação. Afirma Vattimo:

Nietzsche dizia que a desvalorização diz respeito aos valores supremos, mas não a todos os valores, porque ele queria que se criassem sempre novos valores ou nascessem

sempre novos deuses. Esse é o ponto: nós devemos construir uma ética do projeto, e não uma ética do reflexo da natureza, da ordem, do necessário, etc [...] (Vattimo, 2001, p. 9, grifo do autor).

A ética hermenêutica poderia ser resumida na *pietas/cáritas*. A *cáritas* é o núcleo da encarnação e carrega em seu bojo o projeto ético de superação da metafísica, configurando-se como o limite e o critério da secularização (Vattimo, 1999, p. 52). A “*cáritas da secularização*” promove o estabelecimento de relações amigáveis entre o divino e o humano, relações marcadas pela *philia*, possibilitando uma releitura pós-metafísica do cristianismo e de sua mística, o que permite uma superação desta num outro contexto de autenticação da vida cristã. Fruto da longa história de salvação, a modernidade democrática secularizou o amor-*ágape*, vinculando-o ao amor por toda a humanidade e, com a democracia, à ruptura com a indiferença e a inimizade. Não se ama metafisicamente o próximo, objetivando-o; daí, o empreendimento hermenêutico do niilismo contra esta coisificação do outro. Por isso, o filósofo italiano comenta a célebre sentença atribuída a Aristóteles por seus primeiros biógrafos, *Amicus Plato sed magis amica veritas* (Vattimo, 1999, p. 62), propondo a sua antítese: “Amigo da verdade, mas mais amigo dos amigos”. Sentença que acompanha a evangélica escolha dostoiévskiana de Cristo contra a verdade (Rorty e Vattimo, 2006, p. 71) do famoso parágrafo de uma carta escrita em 1854: “Se alguém me demonstrasse que Cristo está fora da verdade e se realmente a verdade estivesse fora de Cristo, eu desejaria permanecer mais com Cristo do que com a verdade”.

Consoante a essa escolha, Vattimo preconiza uma “fé reduzida”, sem conteúdos fixos e substancialistas, e comprometida com o próximo (Vattimo, 1998, p. 74-78). A retomada niilista do enfraquecimento trazida pela *kênosis* motiva uma inesgotável e contínua reinterpretação da fé. Esse processo dilui a pretensão de objetividade dos eventos históricos, o que faz Vattimo afirmar: “Não é escandaloso dizer que não acreditamos no Evangelho porque sabemos que Cristo ressuscitou, mas que acreditamos que Cristo ressuscitou porque o lemos no Evangelho” (Rorty e Vattimo, 2006, p. 69-70). Deus ressuscitou na história da Igreja, na história de uma humanidade “já transformada” pela mensagem do Evangelho (Vattimo, 2001, p. 9). Cabe-nos exclusivamente o reconhecimento de nossa condição de “já transformados” por uma determinada tradição religiosa. Não há uma escolha religiosa desde um fictício ponto zero. Por isso, com respeito à temática central de nosso artigo, não seria plausível uma reflexão essencialista sobre a mística, mas sua análise fenomenológica com base em determinada experiência histórica, como a que se dá no cristianismo.

Nesta última parte de nosso artigo usaremos os anteriores pressupostos teóricos nada débeis do pensamento fraco como fio condutor hermenêutico numa tentativa de atualização da espiritualidade cristã depois da morte do Deus e da mística associados à metafísica. Nosso autor seria favorável ao esvaziamento da mística em seu sentido forte por uma espiritualidade cotidiana e laica, logo, independente da crença na existência em *algo lá fora* (Rorty e Vattimo, 2006, p. 104). Uma autêntica espiritualidade cristã pós-moderna não deveria radicar-se na transcendência de um “rpto místico” ou num conhecimento de tipo mistérico que exclua os “de fora”, os não-crentes (Vattimo, 2004, p. 166), mas numa inserção na banalidade cotidiana e na laicidade conjugada com a diversidade cultural religiosa. Faremos, deve-se sublinhar, uma ousada interpretação acerca de uma polêmica midiática recente. Mais do que defender a “verdade” de nosso ponto de vista com relação à materialidade dos textos de Vattimo, nosso objetivo será tão-só mostrar a pujança hermenêutica do pensamento fraco em sua inspiração niilista e secularizante. A reflexão de Vattimo

nos parece proporcionar a possibilidade de se “superar”, em sentido fraco, a abordagem tradicionalista da mística, dando espaço a uma resignificação pós-moderna desta perante um mundo multicultural de religiões e de opiniões diversas.

Retomamos o pensamento de João da Cruz com o jesuíta Georges Morel, um de seus maiores intérpretes no século passado, que conclui o seguinte em sua pesquisa sobre a doutrina deste: “O Deus que revela a mística não se revela como o Deus do místico, mas o Deus de toda a humanidade” (Morel, 1960, vol. 1, p. 225, 229). Essa frase, a nosso ver, pode ser lida em sintonia com o que dissemos até então. A originalidade da espiritualidade contemporânea não está em sua novidade ou no afastamento da grande herança, no caso a cristã, e sim numa nova leitura que fazemos da experiência cristã através da ética hermenêutica. Essa leitura filtra a tradição e faz as pazes (Arendt *in* Gesché, 2004, p. 193) com o novo momento histórico em que se há de reconhecer e legitimar uma espiritualidade acessível aos crentes e aos não-crentes. Ora, na frase de Morel citada, Deus é de toda a humanidade; assim, resta a pergunta: se a humanidade estivesse marcada pelos traços da secularização e do niilismo, como ficariam Deus e sua existência? Talvez coubesse um esvaziamento total do conteúdo objetivo da realidade divina, eis a tarefa do pensamento fraco. O caminho não tem mais retorno se tiver como propósito o Deus forte e autoritário. Mas, e quanto à espiritualidade? Não precisaria também ela ser secularizada e esvaziada de seus conteúdos fortes?

Apesar de reconhecermos o risco de equívoco em nosso ponto de vista, pretendemos analisar, a partir dos pressupostos de Vattimo, o caso espiritual/midiático da Madre Teresa de Calcutá e sua “escuridão da fé” e apresentar um esboço de respostas às perguntas levantadas. Apenas para situar a polêmica em torno do livro *Mother Teresa: Come be my light* (Mother Teresa e Kolodiejchuk, 2007) com as cartas de Madre Teresa endereçadas a seus confessores e superiores, tudo começou quando o editor, Brian Kolodiejchuk, missionário da caridade e um dos requerentes do processo de sua beatificação, deu uma entrevista ao jornal *The Times* que foi publicada com os extratos de algumas dessas cartas. Isto gerou um clima sensacionalista sobre a fé de Madre Teresa, com muitas opiniões contrárias. A interpretação que se tornou ortodoxamente a preponderante foi a de que a fé de Madre Teresa retrata a clássica “noite escura” da vida espiritual de João da Cruz, isto é, uma vivência do abandono de Deus correspondente ao total e absoluto abandono de Jesus na cruz, que seria mais propriamente um abandono “em Deus”. Ao que parece, embora possível, estranhamente, tal interpretação não foi a da própria Madre Teresa sobre sua experiência — se é que ela poderia tê-la feito durante esta “noite”, ainda que, conforme a introdução do segundo livro da *Noite Escura*, João da Cruz (Juan de la Cruz, 1982) tenha escrito esta obra, antes suspeita de heresia, mas agora canônica, para ajudar exatamente aos adiantados na vida espiritual para que compreendessem o que vivia em sua “alma”.

Seja como for, em que pese certo sensacionalismo, não consideramos totalmente estéril o mal-estar em torno da “escuridão” de Madre Teresa. A nosso ver, ela também condiz com a perda de referenciais teóricos a respeito da espiritualidade. Em seus escritos, conforme o que foi publicado — o que não deixa de ser um sintoma de nossa época —, em vez de evocar um peso de eternidade na interpretação dessas experiências dolorosas, Madre Teresa as interpretava no sentido contrário: de que tais experiências a ajudariam em sua comunhão com os pobres, que precisam suportar a tribulação do cotidiano. Nas palavras dirigidas a seu acompanhante espiritual, o então jesuíta e hoje cardeal Trevor Lawrence Picachy, ela dizia que a escuridão da fé contribuiria também para que ela se identificasse com os “buracos negros” da vida das pessoas com quem trabalhava. Essa original abordagem de Madre Teresa a respeito de sua própria situação mostra, de modo paradoxal, a

eficácia de sua escuridão quanto à evidência objetiva da realidade de Deus e, ao inverso, talvez a contragosto de Madre Teresa, a irrelevância desta realidade para o reconhecimento secular de uma vida espiritual autêntica. Diante da ausência de Deus e depois do reencontro niilista do cristianismo, o que resta e ainda pode nos “salvar”, num mundo laico e plural, é talvez o mais importante da fé: o respeito solidário pelo outro e a caridade (Rorty e Vattimo, 2006, p. 104).

Não caberia hoje um conteúdo objetivo da evanescente fé, o que não significa sua negação. Em nossa contingência, não temos acesso à essência objetiva da revelação cristã e, até por isso, podemos ousar uma interpretação laica e plural a respeito da experiência de Madre Teresa. Pouco importa o conteúdo objetivo dos atributos divinos das *preambula fidei* — o que mesmo Tomás de Aquino concordaria, pois na *Suma de Teologia* (por exemplo: II-II, 97, 2, ad 2), em que pese a metafísica que a sustenta, afirma que na contemplação mística o amor traz um acréscimo de determinações, de ordem existencial, ao entendimento, impedindo-lhe sua operação natural. De qualquer forma, diante de um mundo pós-moderno, secularizado e niilista — quando se vive *etsi Deus non daretur* (como se Deus não existisse), segundo a conhecida formulação de Dietrich Bonhoeffer —, a experiência abissal do não-ser de Madre Teresa, como a deste teólogo-mártir, é a mais sintoniza com o esvaziamento de Deus, agora fraco e sem poder, permitindo o resgate, pós-Auschwitz, da mais alvissareira herança da espiritualidade ocidental e cristã: a *cáritas*. Afinal: não seria a *cáritas* o melhor e principal critério hermenêutico trazido pela mensagem evangélica para que se constitua a identidade cristã e valide a autenticidade espiritual, em oposição à violência do “Deus do Holocausto” (Vattimo, 1998, p. 63) e em favor de relações amigáveis e sem medo com o divino? Por isso, e, a nosso ver, em consonância com os princípios da perspectiva hermenêutica de Vattimo, o que sinaliza um novo e atual sentido para a espiritualidade após a superação da verticalidade transcendente é, antes de tudo, a capacidade de suportar o cotidiano de luta contra a morte, a minha e a do próximo, e em defesa da vida em sua plenitude.

## Referências

- BÍBLIA DE JERUSALÉM. 1986. São Paulo, Paulinas, 2368 p.
- DERRIDA, J.; VATTIMO, G. 2000. *A Religião. O Seminário de Capri*. São Paulo, Estação Liberdade, 232 p.
- GESCHÉ, A. 2004. *O Cristo*. São Paulo, Paulinas, 240 p.
- GIRARD, R. 1991. *A Violência e o Sagrado*. São Paulo, Edunesp, 391 p.
- GIRARD, R. 2000. *Um longo argumento do princípio ao fim*. Rio de Janeiro, Topbooks, 276 p.
- HEIDEGGER, M. 1969. *Caminho do Campo*. São Paulo, Duas Cidades.
- HEIDEGGER, M. 2007. *Ser e Tempo*. Petrópolis, Vozes, 597 p.
- HEIDEGGER, M. 1999. *Identidade e diferença*. São Paulo, Nova Cultural, 246 p. (Col. Os Pensadores).
- JUAN DE LA CRUZ, S. 1982. *Obras Completas*. Madri, BAC., 1018 p.
- KIERKEGAARD, S. 1990. *Temor e Tremor*. Lisboa, Guimarães, 165 p.
- MOREL, G. 1960. *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*. Paris, Aubier, vol. 1, 635 p.
- MOTHER TERESA; KOLODIEJCHUK, B. 2007. *Mother Teresa, Come Be My Light: The Private Writings of the Saint of Calcutta*. Nova Iorque, Doubleday, 208 p.
- NIETZSCHE, F. 1981. *A Gaia Ciência*. São Paulo, Hemus, 294 p.
- PECORARO, R. 2005. *Niilismo e (pós)modernidade: Introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo*. São Paulo, Loyola, 154 p.
- RORTY, R.; VATTIMO, G. 2006. *O Futuro da Religião – solidariedade, caridade e ironia*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 120 p.
- RUIZ SALVADOR, F. 1968. *Introducción a san Juan de la Cruz. El escritor, los escritos, el sistema*. Madri, La Editorial Católica, 684 p.

- SCHUBACK, M.S.C. 2005. Filosofia e Religião. *Scintilla*, 2(2):217-234.
- VATTIMO, G. 1998. *Acreditar em Acreditar*. Lisboa, Relógio D'Água, 104 p.
- VATTIMO, G. 1999. *Para Além da Interpretação – O significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 156 p.
- VATTIMO, G. 2001. Entrevista. *CULT - Revista Brasileira de Literatura*, 44:4-9.
- VATTIMO, G. 2004. *Depois da Cristandade*. Rio de Janeiro/São Paulo, Record, 176 p.

Submetido em: 27/09/2007

Aceito: 29/09/2008