

## Da sacralidade violenta à caritas pós-metafísica: por uma antropologia teológica não-religiosa em Gianni Vattimo

*From Violent Sacrality to Post-metaphysical Caritas: Toward a Non-religious Theological Anthropology in Gianni Vattimo*

Lucas Pereira da Silva Freitas  
Pontifícia Universidade Católica de Campinas - Brasil

Renato Kirchner  
Pontifícia Universidade Católica de Campinas - Brasil

### Resumo

Este artigo investiga a proposta de uma antropologia teológica não-religiosa em Gianni Vattimo, a partir do diálogo crítico com René Girard, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger e Dietrich Bonhoeffer. A pesquisa parte do problema ambíguo da religião enquanto fenômeno capaz tanto de legitimar e intensificar práticas violentas quanto de operar como instrumento de libertação e contenção da violência. Por meio do método hermenêutico-filosófico, aliado à revisão bibliográfica crítica, sustenta-se que a secularização, compreendida por Vattimo como realização histórica da *kénosis* cristã, constitui um enfraquecimento progressivo da sacralidade violenta e da metafísica dos fundamentos. Argumenta-se que a história do niilismo ocidental pode ser interpretada como história da salvação cristã, na qual a *caritas* só se torna plenamente possível com a dissolução das estruturas sacrificial-metafísicas do sagrado. Assim, propõe-se que para se enfrentar a violência relatada no pensamento de Vattimo é preciso deixar claro a noção de uma antropologia teológica não-religiosa, que oferece um horizonte ético-político no qual a religião deixa de legitimar a violência e passa a operar como princípio de desativação dos mecanismos vitimários.

### Palavras-chave

Secularização.  
Violência.  
Caritas.  
Antropologia teológica.  
Gianni Vattimo.

## Abstract

This article investigates Gianni Vattimo's proposal of a non-religious theological anthropology through a critical dialogue with René Girard, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, and Dietrich Bonhoeffer. The research starts from the ambiguous problem of religion as a phenomenon capable both of legitimizing and intensifying violent practices and of functioning as an instrument of liberation and the containment of violence. Using a philosophical-hermeneutical method combined with critical bibliographical review, the article argues that secularization, understood by Vattimo as the historical realization of Christian kenosis, constitutes a progressive weakening of violent sacrality and of the metaphysics of foundations. It further contends that the history of Western nihilism can be interpreted as a history of Christian salvation, in which *caritas* becomes fully possible only with the dissolution of the sacrificial-metaphysical structures of the sacred. Finally, it proposes that confronting the violence identified in Vattimo's thought requires clarifying the notion of a non-religious theological anthropology, which offers an ethical-political horizon in which religion ceases to legitimize violence and instead operates as a principle for deactivating victimizing mechanisms.

## Keywords

Secularization.  
Violence.  
*Caritas*.  
Theological  
Anthropology.  
Gianni Vattimo.

## Introdução

Este artigo busca compreender de que modo a hermenêutica niilista do filósofo Gianni Vattimo (1936-2023) pode servir de suporte para a elaboração de uma antropologia teológica não-religiosa, isto é, uma antropologia hermenêutica pós-metafísica que mobiliza a tradição cristã enquanto herança interpretativa e simbólica, de modo secularizado, deslocando o discurso teológico para a compreensão histórica e interpretativa do ser humano. A noção de “não-religioso” é assumida em diálogo crítico com Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) e sua proposta de um *cristianismo não-religioso*. A análise articula essa perspectiva com a teoria mimética de René Girard (1923-2015), o niilismo de Friedrich Nietzsche (1844-1900) e a crítica de Martin Heidegger (1889-1976) à metafísica, isto é, o pensamento que identifica o *ser* “verdadeiro” com a objetividade, a mensurabilidade e a manipulabilidade dos *entes*. A hipótese central sustenta que a *caritas* da secularização constitui o núcleo ético da proposta vattimiana, permitindo compreender a religião não como fundamento absoluto, mas como horizonte histórico de desativação dos mecanismos vitimários e de emancipação da violência do sagrado. Se a

hermenêutica diz *como o ser se dá a partir de dentro*, a antropologia teológica não-religiosa pode nos dizer *quem somos à luz desse dar-se*.

Há na história das religiões evidências recorrentes de uma ambiguidade estrutural que atravessa o fenômeno religioso desde suas expressões arcaicas até suas formulações contemporâneas: por um lado, tradições religiosas foram mobilizadas para legitimar guerras, sacrifícios, perseguições e regimes de exclusão; por outro, forneceram narrativas simbólicas, dispositivos éticos e práticas comunitárias capazes de conter a violência. Essa ambivalência não constitui apenas um dado histórico, mas configura a problemática central deste artigo. Coloca-se a seguinte questão: em que medida a religião, especialmente no interior da tradição cristã, pode deixar de legitimar a violência e operar como princípio de desativação dos mecanismos vitimários quando reinterpretada hermenêuticamente como uma antropologia teológica não-religiosa? A investigação defende que, em Vattimo, a secularização não supera o cristianismo, mas realiza historicamente sua lógica de enfraquecimento do sagrado violento, abrindo caminho para uma ética da *caritas* que reconhece a alteridade e desativa estruturas sacrificiais do social.

Pensar o enfraquecimento do sagrado violento no arcabouço teórico de Vattimo (1997, p. 2) implica necessariamente lidar com o enfraquecimento do ser. A recusa dessa identificação não é apenas de ordem teórica, mas responde também a exigências ético-políticas próprias da dissolução das metanarrativas. Este artigo sustenta que, para enfrentar de modo pleno a problemática da violência em seu pensamento, torna-se indispensável a mediação da teoria mimética de Girard e da proposta bonhoefferiana - o “crer que se crê” como aposta existencial.

Nesse horizonte, o diálogo de Vattimo com Jean-François Lyotard (1924-1994) permite compreender a pós-modernidade como reabertura não metafísica do discurso religioso, articulando secularização, crítica do sagrado violento e reinterpretação cristã da caritas:

Foi por meio da leitura de Lyotard que cheguei a reafirmar uma perspectiva cristã da pós-modernidade. A dissolução da metafísica, em Heidegger, abriu o espaço para o discurso religioso: se as grandes narrativas estão terminadas, a possibilidade de falar de Deus também renasce, no sentido de que o discurso religioso não é mais contraditado pelos

resultados da ciência, ou interpretado simplesmente como uma visão primitiva do mundo. Nesse contexto, minha descoberta de René Girard foi decisiva. Quando o li pela primeira vez em *The Hidden Since the Foundation of the World* (1985), revisei o trabalho de Girard sobre a questão da violência e comecei a explorar a teoria girardiana do mecanismo do bode expiatório, um mecanismo de vitimização que replica o sacrifício em vez de confirmá-lo. Mesmo que seja bastante verdadeiro que a instituição eclesial continua as práticas sacrificialistas de Cristo como o sacerdote e o mestre plenos, o sacrifício ‘escandaloso’ que ele ensinou abre o caminho para uma concepção da pós-modernidade como uma crítica do sacrifício, como o fim da metafísica, a entrada no tempo secular. A Igreja deve agora se basear nos termos da perda do sagrado (Vattimo, 2009, p. 335).

A antropologia girardiana forneceu a dimensão teórica que faltava à hermenêutica vattimiana, revelando o fundamento sacrificial que estrutura o social e o religioso. Se Girard pode ser lido como um antropólogo do sacrifício e da violência, é a partir dele que Vattimo encontra um terreno antropológico para pensar o enfraquecimento do sagrado violento. Assim, a secularização e a *caritas* ganham densidade ao se articularem à crítica girardiana dos mecanismos vitimários, permitindo compreender o cristianismo como ruptura da lógica sacrificial.

Pensar o ser humano aqui é também deslocar o eixo da metafísica, marcada pela busca de fundamentos universais, para uma compreensão histórica, interpretativa e finita da existência. No contexto do *pensamento fraco*, que diagnostica o declínio do pensamento moderno e propõe uma filosofia da história na qual o enfraquecimento do ser aparece como condição de emancipação, afirma-se um niilismo não metafísico, que compreende o enfraquecimento não como essência do ser nem verdade do nada, mas como lei histórica do Ocidente. Nesse horizonte, a tradição judaico-cristã revela-se decisiva, pois se enraíza na *kénosis* (Fl 2,7), isto é, no esvaziamento de Deus na encarnação. A autocomunicação divina não se realiza como afirmação de uma potência metafísica soberana, mas como abdicação, abaixamento e doação de si na história. A encarnação, assim compreendida, marca a passagem de uma ontologia da força para uma ontologia do enfraquecimento, na qual Deus não se impõe como fundamento estático do ser, mas se dá no

acontecer histórico. Desse modo, pensar teologicamente implica assumir que “pensar é pensar o ser”, isto é, pensar o evento histórico no qual o ser se interpreta e se comunica. As grandes estruturas metafísicas, incluindo Deus, a verdade objetiva e as metanarrativas, funcionaram como superestruturas normativas, orientaram valores e legitimaram formas de violência simbólica e material. A pós-modernidade, ao evidenciar a queda dessas estruturas, não representa apenas uma crise epistêmica, mas um processo histórico de secularização interpretado por Vattimo como realização interna da lógica cristã da *kénosis*.

É importante situar que Vattimo (1982) critica a antropologia, sobretudo, a antropologia metafísica, isto é, toda tentativa de fundar o ser humano a partir de uma *arché* estável, porque fixa o homem num fundamento que pretende valer para todos e para sempre. Mas aqui está também a questão decisiva: as contribuições hermenêuticas do autor não eliminam a questão antropológica, ele a desloca. Como se, ao invés de perguntar “o que é o homem?”, perguntasse “como o ser humano acontece historicamente após o fim do fundamento?”.

### **Desativar o sagrado natural: a urgência de uma antropologia teológica não-religiosa em um mundo de depósito de resíduos**

Ao propormos uma antropologia teológica não-religiosa em Vattimo, lidamos com narrativa, história, niilismo e contingência, situados no processo de secularização que dissolve pretensões de verdade absoluta. A religião, nesse quadro, deixa de ser fundamento transcendente e passa a ser compreendida como processo histórico de enfraquecimento das estruturas violentas do sagrado, abrindo espaço para formas não sacrificialmente fundadas de convivência, pluralismo e comunicação.

A reflexão de Vattimo (2018a) acerca do niilismo, do enfraquecimento do ser e do fim das estruturas metafísicas fortes permite, à primeira vista, colocar em dúvida a própria possibilidade de uma antropologia. Contudo, é precisamente nesse horizonte de dissolução de fundamentos que se torna possível defender uma antropologia específica, de caráter hermenêutico e enfraquecido. Trata-se de uma antropologia que não busca identificar

estruturas universais da alteridade, mas interpretar as formas históricas e contingentes pelas quais o ser humano se compreende a si mesmo em um mundo marcado pela homogeneização, pela marginalidade e pela contaminação.

Não vivemos o encontro com o “Outro puro”, nem a preservação do “Mesmo puro”. Vivemos num mundo onde tudo é resíduo contaminado. O “Outro” é uma diferença interpretada dentro de um horizonte compartilhado de linguagem, história e tradição, não está fora do “depósito de resíduos”, ele é também um resíduo. O “Outro” designa, no pensamento de Vattimo (1982), não uma alteridade radical nem uma exterioridade absoluta em relação ao eurocentrismo, mas uma diferença hermenêutica situada, constituída no interior de tradições enfraquecidas e atravessadas pela contaminação histórica. Enquanto figura da marginalidade e da fragilidade, não se impõe como fundamento ético ou ontológico, mas atua como elemento desestabilizador de pretensões totalizantes, exigindo uma ética da escuta, da caridade e da não violência interpretativa. Nesse contexto, importa reconhecer que a antropologia clássica oscila entre uma ciência das constantes culturais, moldada pela metafísica e pela dominação ocidental, e a promessa de um encontro autêntico com o “Outro”. A hermenêutica consequente assume essa ambiguidade e desloca o foco para a articulação complexa entre Eventualidade, Alteridade e Mesmidade no contexto da homogeneização metafísica do mundo, como esclarece Vattimo (1982, p. 89, grifo e tradução nossos):

A ideia da antropologia como uma descrição científica das constantes da cultura, condicionada pela noção metafísica de ciência e, mais concretamente, pela ocupação ocidental do mundo, por um lado; e, por outro, a concepção da antropologia como o espaço para um encontro autêntico com o Outro. Isso equivaleria a uma identificação excessivamente simplista e otimista da antropologia como herdeira da filosofia fraca do fim da metafísica e da ascensão da hermenêutica. Uma filosofia hermenêutica que concebe suas tarefas à luz dessas ambiguidades não deixa de levar em conta a ambiguidade da própria autoconsciência da antropologia. Acima de tudo, ela abandona seu empreendimento teórico específico, que envolve uma articulação muito mais complexa entre Eventualidade, Alteridade e Mesmidade.

Logo, podemos pensar o “Outro” à luz de Deus como Wesen em devir, isto é, como o modo enfraquecido pelo qual o divino se destina (Geschick) na história: não mais como fundamento metafísico, mas como acontecimento de enfraquecimento, no qual Deus só pode ser pensado e experienciado como evento de autodoação histórica, ainda como esvaziamento (Vattimo, 1982).

Se há uma antropologia, ela se qualifica como teológica não-religiosa. Teológica, na medida em que se estrutura a partir da herança cristã reinterpretada por Vattimo sob o signo da *kénosis*; não-religiosa, porque tal herança não fundamenta dogmas, normas transcendentais ou verdades reveladas, mas opera como horizonte histórico-hermenêutico no qual o ser humano se compreende como finito, interpretativo e relacional. Nessa perspectiva, a antropologia partindo de Vattimo abandona qualquer noção de natureza humana estável e se organiza em torno do enfraquecimento histórico da violência metafísica, no qual a *caritas*, a escuta e a não-imposição substituem a verdade como adequação. O ser humano aparece, portanto, como efeito de interpretações e de tradições enfraquecidas, e a teologia, destituída de pretensão fundacional, converte-se em recurso hermenêutico para pensar a condição humana no interior do niilismo consumado.

É preciso pensar em alteridade, não como concebida enquanto objeto a ser dominado pelo saber antropológico, mas como interferência histórica que resiste à redução metafísica. A centralidade da caritas, enquanto princípio ético de reconhecimento do outro em sua irreduzível diferença, constitui o núcleo normativo dessa antropologia fraca, na qual o “Outro” emerge como instância constitutiva da intersubjetividade e horizonte de responsabilidade. De acordo com Vattimo (1997, p. 6, tradução nossa): “O fio condutor da redução da violência serve também como crítica aos fundamentalismos reativos que buscam segurança em estruturas autoritárias. Essas estruturas são caracterizadas pela mesma violência que constitui o fundamento metafísico último”.

De acordo com Antonello (2023, p. 82, tradução nossa): “A leitura da teoria do sagrado de René Girard marcou um momento decisivo na trajetória filosófica de Vattimo, que também se entrelaçou com questões pessoais e existenciais relacionadas à sua formação católica”. A convergência com a

antropologia mimética de Girard revela-se fecunda na medida em que permite compreender a *kénosis* cristã como desativação hermenêutica do sagrado violento, segundo a qual as culturas humanas se estruturam historicamente a partir de mecanismos sacrificial-vitimários que canalizam a violência coletiva por meio da escolha de uma vítima expiatória. Para Girard (1990, p. 55-91), o sagrado arcaico funda-se na ocultação desse mecanismo, sacralizando a violência como princípio de ordem social. O cristianismo, ao revelar a inocência da vítima e denunciar o caráter arbitrário do sacrifício, inaugura uma ruptura decisiva com essa lógica, abrindo a possibilidade histórica de desativação dos mecanismos vitimários. Em Girard, a superação da sacralidade violenta é ambígua, pois a revelação cristã desvela e invalida o mecanismo vitimário, mas não o elimina totalmente, como relata Vattimo (2004a, p. 1026):

Deixar a lógica violenta da sacralidade “natural” parece ser um pouco complexo em Girard, considerando que a redenção anunciada por Jesus Cristo parece ter o aspecto de uma revelação pura e simples do mecanismo da vítima e por esse motivo desafia a sua validade, mas apenas para deixar o lugar a uma repetição simbólica dela (isto é, o sacrifício da Missa).

A crítica se consolida frente ao sagrado natural e à ontoteologia das leis imutáveis que constitui um dos eixos centrais da reflexão pós-metafísica, na medida em que essas estruturas sustentaram historicamente formas fortes de teologia, fundamento, identidade e violência. Nesse contexto, torna-se necessário pensar o desprendimento das identidades religiosas fixas, sobretudo no interior do cristianismo, a fim de liberar seu potencial não sacrificial e relacional.

Nesse horizonte, as máscaras metafísicas caem, e o “Outro” emerge como horizonte último de sentido. A noção heideggeriana de *Andenken*, “rememoração” na qual o ser simultaneamente se revela e se oculta, permite compreender o ser como evento interpretativo e histórico, e não como fundamento estático. Com Nietzsche, Heidegger, Girard e Bonhoeffer, torna-se possível esboçar uma antropologia pós-moderna dotada de uma ontologia enfraquecida, situada na chave cristã, mas essencialmente orientada ao diálogo intercultural e à superação das violências estruturantes das tradições

religiosas, ou seja, transvaloração do mundo a partir das relações humanas, inaugurando as chamadas “aventuras da diferença”. O outro só pode ser pressuposto no horizonte da solidariedade, da pietas e da caridade, entendidas como amor pelo vivente e por suas pegadas históricas. É, nesse horizonte, que a crítica à violência revolucionária e à metafísica do fundamento ganha densidade ontológica e hermenêutica, como se explicita no trecho a seguir:

[...] por que razão e em que sentido o ‘pensamento fraco’ representa um heideggerianismo mais coerente do que o próprio Heidegger? Porque a doutrina do ser, mesmo quando não é a única concepção coerente e plenamente respeitosa da ideia de diferença ontológica, especifica aqui a conexão com a violência que se revela na crítica da metafísica do ser que traz à tona a possibilidade de um niilismo infinito, uma historicidade aberta, porque resulta na identificação de um fundamento último, mas silencioso, como se você descobrisse que não pode nunca estabelecer tal fundamento, ainda assim, deve-se procurar novamente algo mais distante. A conexão entre violência e metafísica provém do fato de que algo está presente de modo simples e peremptório, algo que antes lhe dizia “é assim”, que você só pode obedecer. Este é o problema crucial, no sentido de que, na tradição filosófica ocidental, Deus foi concebido principalmente como um *summum* ao qual não podemos recusar nosso assentimento. [...] Estou convencido de que é nessa ou em outra forma de pensar violentamente que está a fundação de toda filosofia ocidental desde Platão em diante (Vattimo, 2009, p. 330, tradução nossa).

A tentativa de desativar o sagrado natural, entendido como a sacralização de uma ordem dada, essencializada, exige em Vattimo, uma revisão radical do próprio conceito de violência. Enquanto a tradição metafísica identifica a violência como aquilo que se opõe à natureza interna dos entes, essa natureza é, ela mesma, o efeito de uma aceitação passiva de essências impostas como evidentes. Assim, a violência não se manifesta apenas na ruptura da ordem, mas sobretudo na autoridade que se apresenta como incontestável, exigindo obediência e submissão. É nesse horizonte que Vattimo propõe deslocar o problema da violência do campo da transgressão para o da imposição ontológica, como se evidencia no trecho a seguir:

O problema é que você não pode definir a violência, exceto como um contraste com a “natureza interna” de um ser. Mas essa natureza interna de um ser é sempre uma essência aceita passivamente. Como eu disse, em um contexto em que, mesmo entre filósofos que explicitamente falam de violência, um conceito muito coerente e filosófico de violência está frequentemente ausente. A única definição de violência que parece apropriada é aquela que se refere a um ato de imposição de autoridade, que afirma: eu estou no comando aqui (Vattimo, 2009, p. 331).

A violência está na autoridade que se coloca no comando aqui e agora, impondo-se como presença incontornável e exigindo adesão imediata. Ela não se manifesta apenas em atos físicos ou coercitivos, mas sobretudo na pretensão de evidência, quando algo se apresenta como indiscutível, natural ou necessário. Trata-se de uma forma de dominação ontológica e simbólica que silencia a interpretação, bloqueia a escuta e transforma a relação com o outro em obediência, reiterando a lógica metafísica do fundamento. Desse modo, se aqui vimos que não há um “Outro puro”, absolutamente exterior e transparente, a antropologia não pode mais fundar-se na pretensão de uma verdade objetiva e impositiva. Ela exige *caritas* como princípio hermenêutico: a escuta, a relação e a não-imposição substituem a verdade entendida como adequação. O fim do fundamento último não conduz ao relativismo, mas torna-se precisamente a evidência de uma antropologia teológica não-religiosa, na qual o sentido emerge do enfraquecimento da violência metafísica e da abertura ética ao outro.

### **Sacralidade e mecanismo vitimário**

Os clássicos da ciência política pensam em conter a violência sempre com uso da força ou em uma autoridade única. Aqui, porém, o pensamento se orienta no enfraquecimento das estruturas simbólicas que a sustentam, à luz da *kénosis* cristã, desativando a lógica sacrificial que legitima a violência e reconduzindo o sagrado à dinâmica da autodoação e da não-violência. Assim, apesar de reconhecer o concebimento da política como administração racional de uma violência inevitável, Vattimo propõe uma ética pós-metafísica orientada pela *caritas*, na qual a convivência se funda não no medo e na

coerção, mas na aceitação da fragilidade, da pluralidade interpretativa e da historicidade do ser.

A contribuição peremptória de Girard para a compreensão da relação entre religião e violência reside na identificação do mecanismo do bode expiatório como estrutura fundante das sociedades humanas. Segundo Girard (2004, p. 63-76), a sacralidade nasce da violência canalizada contra uma vítima inocente, cuja eliminação restaura temporariamente a ordem social. O sagrado, nesse sentido, é inseparável da violência que o constitui. Entretanto, ao enfatizar o caráter estrutural desse mecanismo, Girard tende a interpretar a revelação cristã sobretudo como desvelamento cognitivo da violência, permanecendo ambíguo quanto à possibilidade de sua superação histórica efetiva. A salvação aparece, assim, como consciência apocalíptica do mecanismo vitimário.

Segundo Vattimo (1982), o sagrado e a violência em questão devem ser compreendidos no interior de sua crítica à metafísica e de sua reconfiguração hermenêutica da antropologia. O que se identifica como o “primeiro significado” do discurso antropológico corresponde à concepção moderna da cultura como encontro com o “Outro”, isto é, com aquilo que se apresenta como arcaico, primitivo ou radicalmente distinto da autocompreensão ocidental. Nesse horizonte, práticas como a individuação do mecanismo sacrificial nas culturas ditas primitivas ou a descrição do arcaico não são meramente operações descritivas, mas modos pelos quais a modernidade se confronta com uma alteridade que põe em crise suas próprias categorias. Todavia, esse confronto raramente permanece aberto. Contra a operação de uma essência fundante, Vattimo (2009) mobiliza a herança heideggeriana da historicidade do *Dasein* e da *Geworfenheit* (ser lançado), segundo a qual não existe um ponto de vista transcendental capaz de fundar uma antropologia essencialista. Assim, a crítica vattimiana não rejeita o interesse antropológico pelo arcaico ou pelo sacrifício, mas denuncia o gesto metafísico que transforma a alteridade em identidade. O que está em jogo é a substituição de uma antropologia reguladora por uma antropologia hermenêutica enfraquecida, capaz de manter aberta a experiência da diferença.

Portanto, aqui exaltamos que o problema não está no fato de a antropologia lidar com o arcaico ou com o mecanismo sacrificial, mas em como ela o faz. Quando guiada por uma antropologia metafísica, a alteridade é regulada e neutralizada. Quando reinterpretada hermeneuticamente, porém, a antropologia se torna um lugar privilegiado para pensar a finitude, a historicidade e a diferença, sem recaídas essencialistas:

Enquanto [...] uma visão da estrutura do ser eternamente dada, que uma pessoa deveria só reconhecer e “aceitar” na prática, permaneça, o amor pelo próximo estará ainda subordinado “ao obediente reconhecimento da verdade”: *amicus Plato sed magis amica veritas*. A caridade só pode começar dando uma reviravolta a esta proposição: *amica veritas sed magis amicus Christus*, e também de qualquer alma que venha até mim a procura de auxílio. Mas uma semelhante reviravolta só é possível se Deus está morto, se o poder dos fundamentos estiver dissolvido e se o próprio Deus se tiver humilhado em Jesus Cristo. Nesta perspectiva, Girard encontrou os instrumentos conceptuais mais adequados para uma reinterpretação da modernidade e pós-modernidade (Vattimo, 2004a, p. 1029).

Enquanto a concepção da estrutura do ser for eternamente dada, à qual o sujeito deve apenas reconhecer e obedecer, o amor ao próximo permanece subordinado ao primado da verdade, entendida como adequação e evidência. Nessa lógica, a caridade não rompe com a violência originária da sacralidade, mas opera sob sua tutela. A inversão proposta - *amica veritas sed magis amicus Christus* - implica um deslocamento radical: a prioridade não é mais a verdade como fundamento, mas a relação concreta com o outro que interpela eticamente.

A crítica girardiana do sagrado arcaico se revela decisiva: o mecanismo do bode expiatório mostra como a sacralidade se constitui pela ocultação da violência coletiva e pela legitimação sacrificial da vítima, Jesus e sua vida representam que a religiosidade não consiste em sacrifícios, como demonstra:

Descobrir Girard significou descobrir que Jesus tinha vindo para revelar qualquer coisa que as religiões naturais não haviam revelado e que consistia na revelação do sistema vitimário que está na base dessas religiões. [...] Jesus Cristo veio ao mundo para revelar que a religiosidade não consiste

em sacrifícios, mas no amar a Deus e ao nosso próximo (Vattimo, 2010, p. 28-29).

Se Girard oferece os instrumentos conceituais para desvelar a estrutura vitimária que atravessa a história e as formas religiosas, sua leitura permanece, em certos momentos, vinculada a uma expectativa de superação definitiva do mecanismo por meio da revelação cristã. A desativação do sagrado violento não ocorre por substituição de uma verdade por outra, mas pela prática da *caritas* como escuta, hospitalidade e não-imposição, configurando assim uma antropologia teológica não-religiosa, na qual o sentido emerge da relação e não do sacrifício.

Assim, nosso estudo expressa uma crítica decisiva: a modernidade antropológica oscila entre o reconhecimento do “Outro” e sua domesticação metafísica. A proposta vattimiana é romper com essa oscilação por meio de uma hermenêutica enfraquecida, capaz de manter aberta a experiência da alteridade sem reduzi-la a um fundamento, investigando o lançamento do ser humano também enquanto social.

## **Ressentimento e espírito de vingança**

O ressentimento pode ser compreendido como uma das formas mais persistentes de sobrevivência da metafísica no interior da experiência moderna. Ele não se manifesta apenas como afeto psicológico ou reação moral, mas como estrutura ontológica: a recusa de aceitar a finitude, a contingência e a ausência de um fundamento último. O espírito de vingança, nesse sentido, não se dirige primariamente a um outro empírico, mas ao próprio caráter lançado da existência, que se experimenta como injustiça originária e exige compensação. É nesse horizonte que a metafísica se revela como economia da revanche. Ao sacralizar o ser como presença plena, transparente e normativa, ela transforma o dado em dívida e a facticidade em culpa.

A ontologia heideggeriana desloca o ser da sacralização e da soberania para o âmbito do cotidiano interpretável, onde afetos e experiências não exigem revanche, mas interpretação. Ao enfraquecer o fundamento, a hermenêutica desativa o espírito de vingança que sustenta o ressentimento

moral e a metafísica torna a interpretação um gesto ético, antes que cognitivo.

Encontramos em nós mesmos impulsos cujo caráter peremptório deve ser absorvido e consumido em um processo de interpretação. Em certo sentido, este também é o modelo de como Heidegger pensa sobre a condição do ser: o ser é algo que se dá de maneira imediata, dissolvido e disseminado em processos de significância cotidiana, e não é “sacralizado” em uma espécie de êxtase meramente contemplativo (Vattimo, 2009, p. 331).

A aproximação com Nietzsche permite aprofundar essa problemática e sua crença em uma ordem racional. A busca por fundamentos, causas últimas e culpados expressa a incapacidade de afirmar o devir e a contingência da existência. Um bode expiatório supõe sempre a ilusão persecutória (Girard, 2004), o momento em que uma comunidade, imersa em crise e indistinção, passa a interpretar sua própria violência como reação defensiva a uma ameaça externa. Trata-se de uma falsa consciência coletiva: o grupo acredita estar se protegendo, quando na verdade projeta sobre uma vítima arbitrária as tensões que ele mesmo produz. Aqui nasce o ídolo sangrento, a vítima divinizada após ser destruída, cuja sacralização encobre a origem violenta da ordem social. A crítica nietzschiana aos ídolos insere-se precisamente aqui. Nietzsche (2023) visa desmascarar essas construções sacrais que se erigem a partir do ressentimento e da negação da própria responsabilidade histórica. A “martelada” nietzschiana não é mera iconoclastia, mas um gesto genealógico que expõe o caráter reativo, violento e ilusório dos fundamentos idolátricos, abrindo espaço para uma compreensão do sentido não fundada no sacrifício, mas na assunção trágica e histórica da existência. A idolatria aparece como sintoma da doença da história: a incapacidade de suportar o devir e a contingência leva à fixação violenta de sentidos absolutos, transformando vítimas em fundamentos e o passado em destino incontornável. Por isso, Vattimo (2004a, p. 1025) afirma que é preciso aproximar Nietzsche de Girard ou não podemos falar de secularização em termos de caritas:

É difícil dizer o que a doutrina do impulso mimético de Girard deve à noção nietzscheana de ressentimento. Não é só uma questão de proximidade terminológica ou do papel central atribuído por estes dois pensadores aos sentimentos humanos

como se estivessem interessados numa análise psicológica. A violência sacrificial - que segundo Girard constitui a estrutura da sociedade humana e, assim, constitui experiência tanto individual como social - está baseada sobre o desejo do *Outro* e isto é especialmente verdade no sentido subjetivo do genitivo. O conflito social e a crise mimética a qual a Sociedade humana responde com a figura do bode expiatório e despertado pelo desejo de possuir o que o outro possui ou o que ele/ela deseja como valor. A visão moral e metafísica do Mundo (que também para Nietzsche sustenta a origem e desenvolvimento da sociedade) está baseada sobre ressentimento ou espírito de vingança (Vattimo, 2004a, p. 1025, grifo nosso).

Nesse sentido, a metafísica é estrutura afetiva e moral ligada à necessidade de justificar a violência e o sofrimento. A morte de Deus (Nietzsche, 2017, p. 130-131), enquanto dissolução dos fundamentos, é mais uma possibilidade de libertação dessa lógica vingativa, concentrados na figura do *Übermensch* (além-do-homem). O ideal nietzschiano do *Übermensch* pode ser compreendido como a figura de um ser humano que supera o espírito de vingança e o ressentimento, afirmando o devir por meio do amor *fati* e recusando qualquer necessidade metafísica ou teleológica que pretenda fixar o sentido da existência. Em Girard, a questão se desloca da autossuperação para a desativação histórica dos mecanismos vitimários, ainda que permaneça problemática a possibilidade de uma saída definitiva da lógica sacrificial. A mediação heideggeriana permite esclarecer esse impasse ao mostrar que tanto o ressentimento quanto a sacralização da vítima estão enraizados no esquecimento metafísico do ser, isto é, na redução do ser à presença e ao fundamento. Assim, a superação da violência não se dá pela afirmação de um novo ideal humano, mas pelo enfraquecimento das estruturas metafísicas que sustentam a necessidade da vítima e da dominação. O ser abre o horizonte de sentido no qual Deus só se dá hermeneuticamente, na linguagem e na relação, como *kénosis* e não como evidência metafísica. Por isso, sair do esquecimento do ser (Heidegger, 2015, p. 28) é apostar na relação humana e no processo de retirada, onde, justamente aí, Deus acontece.

## Secularização como história da salvação

Vattimo (2004b, p. 25) rastreia as implicações da ideia de secularização como aspecto constitutivo da história do ser e, portanto, da história da salvação, em prol do nosso modo de viver o retorno da religião. Essa interpretação da secularização é inspirada por Joaquim de Fiore (1135-1202). Assim como nem toda interpretação é válida, também nem toda secularização é boa e positiva, ela deve ser válida para uma comunidade de intérpretes da Babel do pluralismo e do fim das metanarrativas.

O cristianismo introduz uma ruptura com a metafísica objetivista ao deslocar o eixo da verdade para a interioridade. A encarnação inaugura, nesse sentido, uma dinâmica de *kénosis* que se prolonga na secularização moderna. A realidade deixa de ser um fundamento firme e autônomo, tornando-se efeito histórico de práticas, interpretações e mediações técnicas. Ela é inseparável dos meios de comunicação e da técnica, que não se configuram apenas como instrumentos, mas como modos de revelação do ser. Assim, a sociedade do *mass media* pode ser compreendida como uma ontologia em ato, na qual o ser se manifesta através das mediações culturais e tecnológicas que estruturam a experiência cotidiana. Nesse contexto, o pensamento fraco é a secularização do cristianismo, que não retorna a estruturas metafísicas, mas preserva a herança da *kénosis*: a redução da violência associada às pretensões de objetividade e à noção de história unitária. Realiza-se, assim, uma história que enfraquece os fundamentos, desativa o caráter numinoso e violento do sagrado e abre espaço para uma ética da caridade desvinculada da obediência a verdades absolutas, como relata Vattimo (2009, p. 338, tradução nossa):

O “pensamento fraco” é uma secularização do cristianismo que não implica o retorno a estruturas metafísicas; por essa razão, eu me definiria em termos cristãos hoje no sentido de que alguém que não herdou a ideia de *kénosis*, a ideia de reduzir a violência que está ligada às pretensões de objetividade e, sobretudo, à ideia de uma história unitária. A hermenêutica é uma espécie de pensamento que desloca a ideia de verdade em favor de algo como “caridade”, isto é, solidariedade. Não chegamos a um acordo com outra pessoa porque descobrimos a verdade objetiva. Pelo contrário, vemos que descobrimos a verdade quando nos tornamos capazes de nos relacionar uns com os outros. Parece-me que agora existe um consenso mais amplo sobre o fato de que a

intersubjetividade precisa substituir a noção de uma história unitária, uma compreensão consensual da tradição hermenêutica do passado.

Está na intersubjetividade nossa aposta. Segundo Nietzsche, o “além-do-homem” surge como resposta às tecnologias que a humanidade desenvolveu, rompendo com as hierarquias tradicionais, enquanto Heidegger observa que, na modernidade, a técnica nivela as diferenças originais do Ereignis, tornando necessário um retorno à situação presente em vez de tentar reproduzir o passado. Essa reflexão sustenta o olhar relativamente otimista sobre a secularização. Se Girard analisa o ritual sagrado, o cristianismo possibilita superar o mito do sacrifício, revelando a condição humana e os mecanismos de vitimização:

Minha leitura de Nietzsche, mas também de Heidegger, conduziu-me nessa direção: Nietzsche sustentava que o “além-do-homem” deveria surgir e responder ao nível dessas tecnologias sobre-humanas que a humanidade havia desenvolvido, enquanto finalmente abandonava as estruturas hierárquicas reconfortantes do passado. E Heidegger sustentava que, na era moderna, a linguagem técnica do “enquadramento” (*enframing*) tende a nivelar as diferenças iniciais do Ereignis, do “acontecimento” se assim preferirmos, de modo que essa diferença certamente não pode ser alcançada repetindo ou reivindicando um estado anterior de desenvolvimento, mas apenas retornando à raiz do estado em que atualmente nos encontramos. Considerando tudo isso, minha preocupação relativamente otimista com o processo de secularização deriva precisamente dessa ideia. E se Girard não fosse realmente tão pessimista quanto parece ser? Ele possui uma concepção pessimista da natureza humana. Mas, uma vez que é o metodólogo do ritual sagrado, por que continuar a manter o simbolismo sacrificial se ele não resgata o ser humano de sua vulnerabilidade imediata? (Vattimo, 2009, p. 336).

A secularização, nesse quadro, não é um progresso linear, mas o enfraquecimento das pretensões de verdade absoluta que sustentavam a moral e as instituições, como relata Vattimo (2009, p. 336, tradução nossa): “A secularização, em suma, não é apenas o caminho que leva ao progresso. O erro de uma tal concepção linear e historicista da história como uma história de progresso ‘secular’ pode não ser considerado uma interpretação, mas uma

descrição supostamente objetiva”. Então, abre-se espaço para a dissolução do sagrado violento e a prática de uma ética fundada na caridade e na intersubjetividade.

A superação dessa violência é também *Verwindung*, uma transformação interna que aceita a herança metafísica para distorcê-la e enfraquecê-la a partir de dentro. Aplicado à moral cristã, isso significa desvincular a religião do direito natural e da imposição normativa, reinterpretando a morte de Jesus não como sacrifício expiatório, mas como gesto de *kénosis* que desativa a violência sacrificial. A secularização, nesse sentido, realiza historicamente o cristianismo, transformando-o em moral baseada na caridade e na tolerância hermenêutica.

Ao enfraquecer fundamentos e abrir espaço para interpretações pluralistas, a secularização torna-se condição para um cristianismo historiológico capaz de superar o mito, a violência e o absolutismo moral, oferecendo uma ética não violenta enraizada na relação, no cuidado (*Sorge*) e na responsabilidade compartilhada, enquanto reconhece a multiplicidade de sentidos emergentes na experiência humana, da Torre de Babel (múltiplas linguagens) à sociedade contemporânea. Vattimo não se apoia em uma crença evangélica tradicional, nem na convicção de que o fraco detém a verdade absoluta, mas na experiência histórica e ética que moldou sua própria formação:

Por que, em última análise, eu me defino como um cristão secular? Certamente não porque acredito, em algum sentido evangélico, que o fraco já possui a verdade. [...] Pois nunca ouvi falar da natureza em termos naturais. Assim, não acredito que devo respeitar o cristianismo como uma filosofia natural que se transformou em uma filosofia do ser universal. Fui formado pelo cristianismo, e o único universal que conheço, como Hegel afirmaria, é a história ético-política universal, que é minha própria história (Vattimo, 2009, p. 350, tradução nossa).

A secularização, entendida por Vattimo como história da salvação, redireciona o sagrado e revela-se como o vestígio do vestígio: um processo no qual a tradição histórica cristã se enfraquece sem desaparecer, abrindo

espaço para a compreensão da condição humana enquanto núcleo da experiência ética e antropológica.

### **Entre a presença e a ausência: Viver diante de Deus sem Deus**

Em Vattimo (2017), lidamos com “máscara” justamente porque a identidade não é fixa nem plena em si mesma; ela se revela apenas na relação com o mundo e com os outros, ou seja, existe como efeito e expressão de uma presença que nunca é total, que sempre carrega consigo um traço de ausência. A máscara permite que a libertação se manifeste: ao enfraquecer o ego e a pretensão de totalidade, abre espaço para que o ser humano se experimente como presença que se dá no vazio deixado pela ausência de um fundamento absoluto. Mitigar a violência e desativar mecanismos vitimários implica confrontar a identidade que se encontra ameaçada de liquidação. Aqui Bonhoeffer aparece, pois a experiência de um Deus que “existe e não existe” revela que não se cai em esquecimento do ser: Deus ilumina e, ao mesmo tempo, se retira, criando o espaço no qual a humanidade pode se reconhecer sem recorrer à fixação do outro como inimigo. A violência, nesse contexto, deixa de ser estruturante da identidade, e o ser humano pode se realizar eticamente na presença e na ausência do divino, encontrando liberdade em vez de imposição (Vattimo, 2018b, p. 44).

A libertação é possível justamente porque a presença nunca é plena, porque está sempre atravessada pelo risco de se dissolver na ausência. A máscara, portanto, torna-se a forma pela qual a presença se mostra como frágil e contingente, enquanto a ausência do “centro fixo” não é um limite, mas a condição de possibilidade dessa mesma presença. Se Deus existir, é um grande ganho, mas não deve ser apenas um “tapa-buracos”, como relata Vattimo (2018a, p. 13): “penso na ideia de Dietrich Bonhoeffer contra a ideia de um Deus como ‘tapa-buracos’, mas sobretudo, do ponto de vista da razão ‘laica’. Deus, se existir, não é certamente apenas o responsável pelos nossos problemas”. Bonhoeffer (2015, p. 486-488) parte da constatação de que, no mundo moderno, “as pessoas simplesmente não podem mais ser religiosas” e, então, é preciso separar fé e religião. Surge, assim, a ideia de um cristianismo sem religião, uma interpretação mundana dos conceitos cristãos que não

depende de dogmas ou da esfera julgadora da razão, mas que se realiza na vida cotidiana e na prática cristã.

A distinção entre fé e religião esclarece-se em Bonhoeffer (2015, p. 367-374) por meio da ideia do “mundo tornado adulto” (*mündig gewordene Welt*), na qual a religião é compreendida como uma configuração histórica do cristianismo, e não como sua essência. Nesse contexto, Bonhoeffer propõe uma interpretação mundana de Deus (*weltliche Interpretation*), sustentando que a fé cristã deve ser compreendida para além das formas tradicionais da religião. Tal deslocamento encontra ressonância na teologia paulina, sobretudo na relativização da *peritomé* (circuncisão), pela qual a pertença ao povo de Deus deixa de depender de um marcador religioso e passa a fundamentar-se na fé em Cristo (Gl 5,6; Rm 2,28-29). O centro da experiência cristã desloca-se, assim, das mediações religiosas para a relação existencial entre Deus e o ser humano, na qual Cristo revela a possibilidade da salvação independentemente das estruturas religiosas tradicionais. Essa distinção oferece um ponto de partida decisivo para sustentar a hipótese de uma antropologia teológica não-religiosa. Ao afirmar que o cristianismo deve aprender a existir em um mundo tornado adulto, Bonhoeffer não propõe o abandono da fé, mas sua emancipação em relação às formas históricas da religião. A religião aparece como uma construção cultural e institucional, enquanto a fé constitui um modo de existir diante de Deus no interior da história, sem depender de garantias metafísicas ou confessionais. A consequência desse deslocamento consiste em compreender o ser humano não a partir da adesão a um sistema religioso, mas da abertura existencial ao acontecimento de Cristo, tornando possível pensar o teológico como dimensão constitutiva da existência humana (antropocêntrica) e não como atributo exclusivo da religião.

Esse deslocamento encontra um fundamento filosófico na hermenêutica de Vattimo. Se Bonhoeffer demonstra teologicamente que a fé pode subsistir sem a religião, Vattimo explica ontologicamente por que isso se torna possível na pós-modernidade. A secularização deixa de significar a negação do cristianismo para ser compreendida como expressão histórica da *kénosis*, isto é, do enfraquecimento das estruturas fortes do ser inaugurado pelo próprio

evento cristão. A revelação não institui um fundamento metafísico ou uma ordem religiosa definitiva, mas introduz uma dinâmica hermenêutica de interpretação, caridade e não violência. Nesse horizonte, a antropologia torna-se teológica não porque derive de uma doutrina religiosa, mas porque compreende o ser humano à luz de um acontecimento ontológico que transforma historicamente a maneira como o ser se manifesta.

Essa perspectiva distingue-se da teologia política porque não busca fundamentar projetos de poder, soberania ou organização social mediante categorias teológicas. Seu interesse principal reside na constituição hermenêutica da existência humana após o enfraquecimento da metafísica e da religião como fundamentos absolutos. As implicações éticas e políticas existem, mas decorrem da transformação antropológica produzida pela *kénosis*, manifestando-se na primazia da caridade, da hospitalidade, da escuta e da pluralidade interpretativa. Assim, a convergência entre Bonhoeffer e Vattimo permite sustentar que o teológico não se identifica necessariamente com a religião nem com a política, mas com uma compreensão hermenêutica da condição humana, tornando possível propor, no âmbito das Ciências da Religião, uma antropologia teológica não-religiosa como categoria analítica distinta tanto da antropologia religiosa tradicional quanto dos paradigmas clássicos da teologia política.

Então, a imanência do cristianismo não trata de buscar a transcendência em um além-mundo, mas de realizá-la na esfera concreta da vida, sobretudo no cuidado e no serviço ao próximo, no ser-para-os-outros e a Igreja só cumpre sua função quando age como comunidade que está aí para o mundo. Viver no mundo secular “como se Deus não existisse” não é negar Deus, mas reconhecer que, no espaço das decisões racionais e das interações sociais, a fé não pode ser tratada como norma absoluta. Essa distinção permite que a vida cristã se articule em dois referenciais: um compartilhado com outros cristãos, orientado pela fé, e outro compartilhado com não crentes, regido pela razão comum.

Bonhoeffer não propõe um sistema teológico fechado; suas reflexões em *Nachfolge* (discipulado) e nas cartas de Tegel indicam uma fé vivida na prática ética, no compromisso com o outro e na maturidade de um mundo

secular, sem confundir fé com religião institucional. Em diálogo com Vattimo, essa combinação de *Nachfolge* e *Versenkung* (imersão) apontam para uma presença não impositiva do cristianismo no mundo, na qual Cristo não é fuga, mas fundamento silencioso que orienta a vida sem se impor - o *cantus firmus* que soa e se retira (Bonhoeffer, 1954, p. 131-132).

### **Da distinção entre religião e teologia à formulação de uma antropologia teológica não religiosa**

Esclarecemos que a expressão “antropologia teológica não religiosa” não pretende atribuir a Vattimo uma categoria por ele explicitamente empregada, mas constitui uma construção hermenêutica destinada a explicitar uma consequência antropológica de sua ontologia da *kénosis*, ou melhor, do que ele sustentava como ontologia da atualidade. Trata-se, portanto, de uma categoria analítica cuja legitimidade não depende de sua ocorrência terminológica, mas da coerência filosófica e hermenêutica que emerge da convergência entre os autores do qual ele dialoga e sustenta sua hermenêutica. O deslocamento metodológico é decisivo: o objetivo não consiste em reconstruir filologicamente uma expressão inexistente nos textos de Vattimo, mas em formular uma categoria interpretativa capaz de explicitar uma consequência teórica ainda não suficientemente desenvolvida na literatura especializada. A discussão, assim, desloca-se do plano terminológico para o plano propriamente hermenêutico, no qual conceitos podem ser legitimamente produzidos como desdobramentos interpretativos de uma determinada tradição filosófica.

A dissolução dos fundamentos metafísicos da realidade inaugura uma compreensão da existência humana orientada pela historicidade e pela interpretação. Nesse horizonte, o humano é concebido como acontecimento, tornando possível uma antropologia teológica não religiosa, desvinculada de pressupostos confessionais. O primeiro fundamento dessa categoria encontra-se na distinção estabelecida por Bonhoeffer (2015) entre religião e fé - “mundo tornado adulto” (*mündig gewordene Welt*), no qual a religião deixa de ocupar o lugar de pressuposto universal da experiência humana. A religião é compreendida como uma forma histórica da fé, constituída por mediações

culturais, institucionais e metafísicas próprias de determinado contexto civilizacional. A fé cristã, ao contrário, não se identifica com tais estruturas, mas consiste numa existência configurada pelo seguimento de Cristo e pela responsabilidade diante do mundo. Nesse sentido, o chamado “cristianismo não religioso” não representa uma negação da teologia nem uma forma de ateísmo, mas a libertação da fé das categorias religiosas tradicionais. A revelação permanece, porém, deixa de depender das formas institucionais da religião para constituir seu significado. Estamos aqui diante de leituras paulinas que oferecem um precedente decisivo para esse movimento hermenêutico. Em Paulo, a relativização da *peritomé* desloca a pertença ao povo de Deus da observância religiosa para a fé em Cristo (Rm 2,28-29; Gl 5,6); a *parousía* deixa de ser apenas uma expectativa cronológica para tornar-se uma experiência existencial da presença do Ressuscitado na comunidade; a *kénosis* de Cristo (Fl 2,5-11) revela a autolimitação divina como paradigma da história da salvação; e a teologia da fraqueza (2Cor 12,9-10; 1Cor 1,25-29) subverte os critérios metafísicos de poder e fundamento. Em conjunto, esses elementos antecipam uma compreensão do cristianismo na qual a revelação não se identifica prioritariamente com instituições religiosas, mas com um acontecimento histórico que transforma a compreensão de Deus, do ser humano e da própria realidade. É precisamente essa dinâmica que Bonhoeffer radicaliza ao distinguir fé e religião e que Vattimo interpreta filosoficamente mediante a *kénosis* e o enfraquecimento das estruturas metafísicas do ser, tornando possível conceber uma antropologia teológica não religiosa como consequência hermenêutica desse percurso. Então, o núcleo do cristianismo (*kénosis*) passa, portanto, da religião, enquanto sistema de mediações, para a relação existencial entre Deus e o ser humano.

Esse deslocamento somente se torna plenamente inteligível à luz da ontologia hermenêutica inaugurada por Heidegger. Ao romper com a tradição metafísica, Heidegger compreende o ser não como fundamento estático, mas como acontecimento histórico (*Ereignis*), cuja manifestação precede qualquer elaboração religiosa ou teológica, como ele esclarece:

Somente a partir da verdade do ser se deixa pensar a essência do sagrado. E somente a partir da essência do sagrado deve ser pensada a essência da divindade. E, finalmente, somente

na luz da essência da divindade pode ser pensado e dito o que deve nomear a palavra de “Deus”: ou será que não devemos ser capazes de, primeiro, entender e escutar com cuidado estas palavras, se nós, homens, isto é, como seres existentes, quisermos ter acesso a uma experiência de uma relação de Deus para com o homem? (Heidegger, 2005, p. 66).

A ontologia, nesse horizonte, antecede a religião enquanto instituição histórica. A dimensão teológica é precedida por uma ontologia hermenêutica e Vattimo apropria-se dessa herança ao interpretar a *kénosis* como um acontecimento do próprio ser, e não apenas como um conteúdo dogmático da fé cristã. A consequência dessa leitura é decisiva: a dimensão teológica já não pertence prioritariamente à religião, mas ao modo histórico pelo qual o ser se comunica na história. A teologia deixa de ser definida pela pertença confessional e passa a designar uma determinada compreensão hermenêutica da realidade. O que permanece propriamente teológico é a interpretação da revelação como enfraquecimento do fundamento e abertura à pluralidade, independentemente de sua mediação institucional. Nessa perspectiva, a religião constitui apenas uma das formas históricas possíveis da experiência teológica, e não sua condição necessária.

Em *Ato e Ser*, Bonhoeffer (2026, p. 20-21) critica a redução do ser ao ente objetivamente determinável, sustentando que o ser não pode ser plenamente apreendido como objeto de demonstração, mas apenas manifestado na existência concreta. O conhecimento, portanto, não consiste na posse de um fundamento metafísico, mas na abertura existencial ao acontecimento da revelação. Desse modo, a teoria do conhecimento adquire um sentido antropológico, pois é na condição histórica e relacional do ser humano que o ser se deixa compreender, antecipando uma perspectiva posteriormente aprofundada pela hermenêutica.

A *kénosis* modifica a própria inteligibilidade da existência humana: o homem deixa de ser compreendido como substância dotada de essência fixa para tornar-se um ser histórico, interpretativo, relacional, vulnerável e permanentemente aberto ao outro. Essas características não decorrem da pertença à Igreja nem da observância de práticas religiosas, mas da transformação ontológica promovida pelo enfraquecimento das estruturas metafísicas do ser. A antropologia permanece teológica porque interpreta o

humano à luz da revelação entendida como evento histórico; entretanto, deixa de ser religiosa porque essa interpretação não depende das formas institucionais da religião nem da aceitação de um sistema confessional. Seu fundamento é ontológico antes de ser institucional.

Essa distinção exige separar rigorosamente três níveis analíticos frequentemente confundidos: 1) A religião refere-se às formas históricas de institucionalização do sagrado, compreendendo dogmas, ritos, autoridades e estruturas de poder; 2) A teologia, por sua vez, consiste na interpretação do acontecimento revelador e de seu significado histórico; 3) Já a antropologia corresponde às consequências dessa interpretação para a compreensão da condição humana. A hipótese, aqui desenvolvida, situa-se precisamente nesse terceiro nível. Não se pretende substituir a religião por uma nova forma de teologia, nem reduzir a antropologia à teologia, mas demonstrar que determinada compreensão teológica da revelação produz uma nova compreensão do humano, mesmo que as formas religiosas tradicionais possam ter perdido a centralidade na cultura.

Nessa perspectiva, a expressão “antropologia teológica não religiosa” não constitui uma transposição apressada do conceito bonhoefferiano de cristianismo não religioso. Ao contrário, ela pressupõe uma mediação hermenêutica realizada pela filosofia de Vattimo. Em Bonhoeffer (2015), o cristianismo não religioso significa a libertação da fé em relação às formas culturais da religião, o que não esgota uma antropologia teológica. Em Vattimo, a *kénosis* interpreta filosoficamente essa mesma dinâmica como enfraquecimento das estruturas metafísicas que sustentaram historicamente a religião enquanto fundamento absoluto. A categoria proposta resulta precisamente da convergência entre essas duas perspectivas. Sua originalidade consiste em mostrar que a secularização não elimina a possibilidade de uma antropologia teológica; antes, torna-a possível em novos termos, pois desloca o fundamento da compreensão do humano da religião institucional para uma ontologia hermenêutica da revelação. Assim, o teológico permanece como horizonte interpretativo da existência, enquanto o religioso deixa de constituir sua mediação necessária, permitindo pensar uma antropologia capaz de dialogar criticamente com a pluralidade e a

secularização próprias da contemporaneidade e que ainda não descartam a característica de Cristo estar no centro e de quem é Cristo, de fato, para nós hoje (Bonhoeffer, 2015, p. 369).

## Considerações finais

Uma antropologia teológica não-religiosa emerge como chave interpretativa fecunda para compreender o ser humano na pós-modernidade. O ser humano é máscara, não como falsificação, mas como forma histórica de aparecimento do sentido, constituído na interpretação e na relação. Somos seres expostos, pastores de vestígios, lugar de passagem do ser, sempre inacabados, e eticamente responsáveis diante da diferença.

O cristianismo revela a matriz cultural e narrativa que contribuiu historicamente para o enfraquecimento do sagrado natural, da verdade como adequação e da violência sacrificial. A célebre afirmação nietzschiana da “morte de Deus”, destrincha o colapso das estruturas fortes que absolutizavam valores, identidades e verdades. Nesse quadro, a secularização revela-se como a outra face do cristianismo: a vocação não-religiosa de uma fé que se desprende de suas amarras metafísicas e se abre ao pluralismo e à diversidade, uma verdadeira Babel hermenêutica.

O mundo pós-moderno aparece como um campo de resíduos: nada desaparece por completo, perde-se sua função originária de fundação do sentido. Essa condição de contaminação generalizada impossibilita qualquer pureza ontológica ou histórica. O ser humano não se funda mais em uma essência, mas na relação com o outro: a alteridade constitui a existência da interpretação, da caridade e da não-imposição. Sua aposta hermenêutica é também antropológica: confia na historicidade, na linguagem e na convivência não violenta em um mundo pós-fundacional.

## Referências

BONHOEFFER, Dietrich. *Ato e ser: o ser humano entre a razão e a revelação*. Tradução de Nélcio Schneider; notas explicativas de Alexander de Bona Stahlhoefer. São Leopoldo: Sinodal, 2026.

BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. Tradução de Nélio Schneider. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2015.

BONHOEFFER, Dietrich. *Prisoner for god*. New York: Macmillan, 1954.

GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. Tradução de Martha Conceição Gambini; revisão técnica de Edgard de Assis Carvalho. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1990.

GIRARD, René. *O bode expiatório*. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.

GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. *Cristianismo e relativismo: Verdade ou fé frágil?* Aparecida: Santuário, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. 2. ed. rev. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 10. ed. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

MORO, Simonetta; ANTONELLO, Pierpaolo (eds.). *The Vattimo Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2023.

VATTIMO, Gianni. *Crer que se crê: é possível ser cristão apesar da igreja?* Tradução de Klaus Bruschke. Petrópolis: Vozes, 2018a.

VATTIMO, Gianni. Da violência do sagrado à caritas da secularização. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 60, n. 4, p. 1025-1029, out./dez. 2004a.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*. Tradução de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004b.

VATTIMO, Gianni. Difference and interference: On the reduction of hermeneutics to anthropology. Tradução de Thomas J. Harrison. *RES: Anthropology and Aesthetics*, Chicago, n. 4, p. 85-91, out. 1982.

VATTIMO, Gianni. Hermeneutics and democracy. *Philosophy & Social Criticism*, London, v. 23, n. 4, p. 1-7, 1997.

VATTIMO, Gianni. Il pensiero dei deboli. *A Parte Rei: Revista de Filosofía*, n. 54, nov. 2007. Disponível em: <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>. Acesso em: 09/02/2026.

VATTIMO, Gianni. *Não ser Deus: Uma autobiografia a quatro mãos*. Tradução de Federico Carotti. Petrópolis: Vozes, 2018b.

VATTIMO, Gianni. *O sujeito e a máscara: Nietzsche e o problema da libertação*. Petrópolis: Vozes, 2017.

VATTIMO, Gianni. Philosophy as ontology of actuality: a biographical-theoretical interview with Luca Savarino and Federico Vercellone. *Iris: European Journal of Philosophy and Public Debate*, Firenze, v. 1, n. 2, p. 311-350, out. 2009.

Trabalho submetido em 03/03/2026.

Aceito em 20/08/2026.

Lucas Pereira da Silva Freitas

Mestre em Ciências da Religião pela PUC-CAMPINAS e Doutorando em Ciências da Religião pela PUC-CAMPINAS. Licenciado e Bacharelado em Ciências Sociais pela PUC-CAMPINAS, Licenciado em Filosofia pela CLARETIANO. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1060-3908>. E-mail: [lucaspsfreitas@hotmail.com](mailto:lucaspsfreitas@hotmail.com)

Renato Kirchner

Doutor e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. É professor e pesquisador da Pontifícia Universidade Católica de Campina. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6479-6680>. E-mail: [afrezzato@gmail.com](mailto:afrezzato@gmail.com)