

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Rafael Morello Fernandes

**Pós- Modernidade: Uma leitura niilista e uma nova
ontologia hermenêutica para o nosso tempo em
Gianni Vattimo**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Paulo César Duque Estrada

Rio de Janeiro
Abril de 2008



Rafael Morello Fernandes

**Pós- Modernidade: Uma leitura niilista e uma nova
ontologia hermenêutica para o nosso tempo em
Gianni Vattimo**

Dissertação apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-
Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do
Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.
Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Paulo Cesar Duque Estrada
Orientador

Prof^a Ligia Teresa Saramago Pádua
Departamento de Filosofia da PUC-Rio

Prof^o Rafael Haddock Lobo
FAPESP-USP

Prof^o Paulo Fernando Carneiro de Andrade
Coordenador Setorial do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 02 de abril de 2008

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Rafael Morello Fernandes

Graduou-se em Teologia na Puc – Rio (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro) em 2001. É mestre em Teologia pela Puc – Rio (2004)

Ficha Catalográfica

Fernandes, Rafael Morello

Pós-modernidade : uma leitura niilista e uma nova ontologia hermenêutica para o nosso tempo em Gianni Vattimo / Rafael Morello Fernandes ; orientador: Paulo César Duque Estrada. – 2008.

103 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Filosofia)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Pós-modernidade. 3. Niilismo. 4. Hermenêutica. 5. Heidegger, Martin. 6. Nietzsche, Friedrich Wilhel. I. Duque-Estrada, Paulo César. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Agradecimentos

Ao meu Orientador Professor Paulo César Duque Estrada pelo acompanhamento ao longo do trabalho e suas preciosas colaborações.

À PUC-Rio pelos auxílios concedidos para a realização deste trabalho.

A todos os meus demais professores no curso de Pós-graduação.

A meus pais e amigos que me estimularam e estiveram presentes ao longo desta caminhada

Resumo

Fernandes, Rafael Morello; Duque Estrada, Paulo Cesar. **Pós-Modernidade: Uma leitura niilista e uma nova ontologia hermenêutica para o nosso tempo em Gianni Vattimo.** Rio de Janeiro 2008. 103 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A crise contemporânea, sentida através das mais diferentes formas, pode ser caracterizada como uma crise dos fundamentos sobre os quais se encontra a nossa visão da realidade como sendo unívoca e objetiva. Não parece ser possível, diante disto, substituir tais fundamentos por outros, já que a crise se dá, justamente, em relação à possibilidade de fundamentação da realidade. O que julgávamos estável e perene revelou-se, por meio da história dos últimos séculos do ocidente, apenas como uma interpretação possível que nos permitiu atingir o estágio no qual hoje nos encontramos. No entanto é exatamente pelo momento que hoje presenciamos, com a perda de uma visão unitária da história, a crise da noção de progresso e o esgotamento da visão metafísica do mundo na dominação técnica deste, que nos permite denunciar a estabilidade perene da realidade como uma visão própria de uma época, já que estamos no limiar de uma outra experiência de mundo. A leitura do fim da modernidade, do enfraquecimento das noções fortes de realidade e ser chama-se Niilismo e Gianni Vattimo encontra esta perspectiva de análise para a história principalmente nas obras de Heidegger e Nietzsche. É lendo a história do ocidente sob a perspectiva niilista, na qual o ser como simples presença se mostra como uma manifestação de época, de destino, que se pode também elucidar quais as chances que este novo modo de dar-se do ser para nós abre, em termos de inteligibilidade e ação.

Palavras-chave

Pós-Modernidade, Niilismo, Hermenêutica, Heidegger, Nietzsche.

Abstract

Fernandes, Rafael Morello; Duque Estrada, Paulo Cesar. **Postmodernity: A nihilistic view and a new hermeneutic ontology for our time in the work of Gianni Vattimo.** Rio de Janeiro 2008. 103 p. Masters Dissertation – Department of Philosophy, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (Pontific Catholic University of Rio de Janeiro).

The contemporary crisis, felt in the most varied ways, may be described as a crisis of the bases on which our view of reality as a unisonous and objective situation is based. From this standpoint, it does not appear to be possible to substitute such bases with others, as the crisis occurs exactly in relation to the possibility of there being any grounds for reality. What we judged to be stable and perennial revealed itself, through the historical events of Western civilization over the last centuries, as merely a possible interpretation that allowed us to attain the stage at which we currently find ourselves. Nevertheless, it is exactly this moment we are experiencing, with the loss of a unitary view of history, the crisis of the notion of progress and the depletion of the metaphysical view of the world as a result of its technical domination, that allows us to denounce the perennial stability of reality as the vision specific to an era, as we are on the brink of a new world experience. The analysis of the end of Modern Times, the weakening of the strong notions of reality and being is called nihilism and Gianni Vattimo achieves this perspective of history chiefly through the works of Heidegger and Nietzsche. It is through the analysis of the History of the West from the nihilistic standpoint, in which being as a simple presence reveals itself to be a manifestation of a given time, of a destiny, that we are able to elucidate what opportunities this new manner of being creates for us, in terms of intelligence and action.

Keywords

Postmodernity, Nihilism, Hermeneutics, Heidegger, Nietzsche.

Sumário

1. Introdução	8
2. Crise na Modernidade ou Pós-Modernidade?	12
2.1. Os Sintomas da Crise	13
2.2. Crise na Modernidade ou Pós-Modernidade ?	19
2.3. Fim da Modernidade	24
3. O Nihilismo como Destino/ Herança da Modernidade	34
3.1. Nihilismo heideggeriano	35
3.2. Nihilismo nietzschiano	42
3.3. Nihilismo consumado	46
4. A Pós-Modernidade	54
4.1. Estética e Pós-Modernidade	55
4.2. Linguagem e Pós-Modernidade	60
4.3. Ontologia hermenêutica pós-moderna: Pensamento Fraco	63
5. Tradição, Ética e Religião	75
5.1. Tradição e Contemporaneidade	77
5.2. Ética hermenêutica contemporânea	80
5.3. Religião e Contemporaneidade	86
6. Considerações finais	99
7. Referências Bibliográficas	102

1. Introdução

Não é difícil perceber que, hoje em dia, há em muitos campos da vida humana uma certa desorientação que provém da dissolução das formas tradicionais nas quais a vida se encontrava até então estruturada.

Os valores a serem ensinados aos jovens que parecem não ser mais possível da mesma forma como se dava “antigamente”, os rumos da política depois da queda dos regimes socialistas, a perda de confiança na capacidade da ciência de construir um mundo melhor para todos face às ameaças ecológicas e à permanência da desigualdade social, os desmascaramentos da nossa visão de mundo como imposições de uma cultura dominante sobre outras que não puderam se expressar nas mesmas condições; tudo parece nos remeter a uma espécie de dissolução do que julgávamos até então como sendo, simplesmente, “a realidade”. Será que tudo isto indica, usando um conceito clássico de Thomas Kuhn, uma mudança de paradigmas?

Certa reflexão filosófica sobre este panorama contemporâneo, à luz dos traços fundamentais da experiência moderna, permite concluir que é justamente em relação à chamada modernidade que o nosso momento atual se diferencia. De maneira geral, podemos caracterizar a modernidade como a época na qual se entendeu a realidade de uma forma puramente objetiva, a partir de leis que a regiam e que poderiam ser descobertas pela inteligência humana. Esta visão da realidade como uma estrutura na qual cada ente está relacionado aos outros por leis de causalidade e se oferece à compreensão humana na sua essência é a metafísica. As características mais próprias da modernidade, como o desenvolvimento da técnica, a produção a níveis industriais,

o grande desenvolvimento da ciência, têm uma relação estreita com a visão metafísica da realidade.

A ligação entre metafísica e técnica é feita por Heidegger, que denuncia a total planificação técnica do mundo, *Ge-Stell*, como o momento derradeiro da metafísica. Se a metafísica apresenta a realidade como algo inteligível, torna-se possível então não só conhecê-la, mas dominá-la, por meio da técnica. De conjunto de essências, o mundo torna-se um vasto depósito de matéria-prima.

Na base desta dominação técnica do mundo está a ciência que, na modernidade, era compreendida como a instância capaz de uma verdade totalmente objetiva, verificável. Ela garantiria o progresso da humanidade que, assim, seria liberta de todos os erros das tradições passadas e viveria uma nova era, graças ao revolucionário avanço científico que garantiria um mundo melhor para todos.

O progresso revela-se, desta forma, como a noção-chave para se entender o período da modernidade. Graças a ele, a história é compreendida como um contínuo avançar da técnica sobre as realidades que antes desafiavam a compreensão humana e a faziam apelar para explicações religiosas, mitológicas a respeito do mundo e de seus fenômenos. Secularização e civilização são termos que acompanham o progresso moderno.

O filósofo italiano Gianni Vattimo procura entender, primeiramente, porque esta fé inabalável no progresso como garantia de felicidade para a humanidade se esvaziou, que elementos provocaram isto e como podemos compreender esta crise da derrocada dos ideais clássicos da modernidade. Segundo ele, devido às características presentes no momento atual, não seria possível sustentar a posição de que este seria

apenas uma crise de conteúdo dos valores modernos, podendo se manter a mesma estrutura formal de compreensão da realidade presente na modernidade.

Para Vattimo, a crise atual só pode ser pensada à luz dos ideais modernos, a partir da modernidade, mas não sob a mesma perspectiva dela. Na discussão atual sobre como se deve identificar de maneira mais acertada a contemporaneidade, Vattimo opta por entendê-la como “Pós-modernidade” e não como uma “Modernidade tardia”.

A identificação dos elementos que iniciaram esta crise, as maneiras como se procura entendê-la em relação à modernidade e os argumentos de Vattimo, que o fazem optar por uma leitura pós-moderna da contemporaneidade, são os temas presentes no primeiro capítulo desta obra.

No segundo capítulo da dissertação, apresentamos a leitura vattminiana sobre o fim da modernidade. Esta leitura é realizada, principalmente, a partir da obra de dois filósofos alemães nos quais Vattimo enxerga uma profunda relação com a contemporaneidade e uma relação de congruência entre ambos: Heidegger e Nietzsche. Tal leitura tem como fio condutor central o niilismo, entendido como um destino de dissolução, de enfraquecimento.

O niilismo não é, na concepção de Vattimo, apenas uma perspectiva pela qual se possa narrar um evento como o do fim da modernidade, mas por meio deste, podemos perceber que novas possibilidades se fundam no momento em que a realidade deixa de ser uma objetividade coercitiva e é entendida como uma interpretação dentre outras possíveis. É da possibilidade de uma verdadeira nova ontologia hermenêutica tornada possível pela leitura niilista da modernidade que trata o capítulo terceiro.

O capítulo quatro pretende ser uma reflexão geral sobre as atitudes possíveis frente a temas como a ética e a religião nesta nova ontologia da contemporaneidade proposta por Vattimo. Que implicações uma visão que entende como irrenunciável a dimensão interpretativa de toda experiência do real pode ter sobre estes temas e como tratá-los, já que se configuram nos nossos dias como urgentes, tanto por causa de uma apregoada “crise ética” em muitos níveis e de diversas formas quanto pelo espantoso renascimento da religião? O que estes fenômenos têm a ver com o fim da modernidade? É o que o último capítulo da nossa dissertação se propõe não a responder, mas, pelo menos, a indicar possíveis leituras.

2.

Crise na Modernidade ou Pós-Modernidade ?

Reflexões Iniciais

É comum hoje, nos mais variados campos da sociedade, a afirmação de que se está vivendo uma crise. Ainda que não se saiba bem defini-la, de forma geral, a sentimos como se os valores e ideais que até então orientaram a vida humana, pelo menos nos últimos séculos no Ocidente, estivessem agora em descrédito.

Desde a chamada Modernidade, parecia-nos que a realidade possuía uma estrutura rigorosamente objetiva e que seríamos capazes de conhecê-la pela nossa razão e dominá-la por meio dos progressos constantes da técnica. A ciência era vista como a grande boa-nova que, enfim, libertaria a humanidade do conhecimento baseado na capacidade subjetiva de sábios, já que haveria agora um método capaz, inegavelmente, de assegurar a verdade de forma objetiva.

Esta confiança absoluta na razão instrumental científica supunha o mundo como um conjunto de entes interligados por relações de causas e efeitos e nos permitia entender a história como o progressivo descobrimento desses nexos causais, como uma marcha que garantiria à humanidade sempre mais conhecimento e domínio, o que se refletiria numa qualidade de vida também sempre melhor.

A compreensão da realidade como sendo única, objetiva, e do progresso como garantidor de uma vida realmente melhor para a humanidade, começa a ser questionada por uma série de eventos pelos quais se percebe, não só que esta grande narrativa de um futuro cada vez mais perfeito é ilusória, mas que já não é mais possível uma única grande visão de mundo.

O presente capítulo procurará elucidar quais os elementos desta ampla crise contemporânea que vivemos em relação aos ideais da Modernidade. Para isso, além de caracterizar a Modernidade em seus traços principais, será preciso entender a dimensão desta crise atual, se ela supõe uma mudança em relação aos valores até então presentes no período moderno ou se esta, como tal, não é mais possível.

Na última parte do capítulo introduziremos o pensamento de Gianni Vattimo sobre a crise contemporânea. Procuraremos demonstrar sobre que bases o filósofo italiano faz a sua reflexão e assinalaremos, de maneira resumida, os principais temas de sua filosofia, a serem desenvolvidos nos capítulos seguintes.

2.1.

Os Sintomas da Crise

Qualquer sistematização que se pretenda fazer sobre determinada época poderá ser melhor avaliada se houver recuo histórico entre essa época e a sua compreensão crítica. Por isto mesmo, refletir sobre a contemporaneidade não é uma tarefa fácil, já que estamos invariavelmente envolvidos no curso dos acontecimentos e, assim, nos falta uma perspectiva mais ampla sobre as mudanças que se percebem em nossos dias.

Mas o fato é que tais mudanças estão se realizando em diversos níveis e campos do conhecimento humano. E a natureza dessas transformações não nos permite afirmar com tranquilidade que essas continuem a se fazer numa perspectiva homogênea. Ou seja, as mudanças que, de diversas maneiras, estão presentes em nossa época não são fruto comum do progresso, mas questionam inclusive esta noção tão cara à Modernidade¹.

¹ VATTIMO, G. **O Fim da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes. 2002. 206 p. p. 98-99

A palavra-chave para se compreender este período da Modernidade é “secularização”. A razão, na medida em que se liberta do argumento de autoridade religiosa, da tradição dos antigos e elege como critério da verdade o método científico, descobre, cada vez mais, o valor profano da realidade: “a modernidade se caracteriza como a época da *Diesseitigkeit*, do abandono da visão sagrada da existência e da afirmação de esferas de valor profanas”².

O conjunto de ideais que caracteriza a Modernidade configura-se como um projeto audacioso da razão, que parecia ser a chave para a libertação de todas as falácias que, baseadas numa tradição com origens em autoridades antigas, agora passava pelo crivo objetivo e seguro de um método sem margem a erros, tamanha seria sua objetividade. A razão moderna tornava-se o meio mais eficaz de se atingir a verdade.

Este método que garantiria todos os triunfos à razão moderna era o das ciências naturais. À medida que a ciência avançava na compreensão das leis da natureza, que então se pensavam imutáveis, o mundo aparecia como um imenso mecanismo o qual o ser humano estava, graças à sua razão agora liberta de todas as amarras, apto a compreender.

Segundo Calinescu, a expectativa de uma felicidade plena assegurada pelo discurso religioso para uma outra vida foi assumida pelo progresso científico e deslocada para esta realidade. A utopia do futuro perfeito, garantido graças ao avanço da ciência, é um traço característico do pensamento moderno que se estende a várias áreas desde a política, com a extrema importância da revolução

² Ibid, p.98

como meio de realizar este futuro ao romper com a ordem tradicional vigente, até o campo das artes³.

A razão garantiria não só a veracidade da ciência, superando as tradições, mas também orientaria a vida social às necessidades coletivas e individuais e substituiria a arbitrariedade e violência pelo Estado de direito. Sob a guia da razão, a humanidade avançaria simultaneamente em direção à abundância, à liberdade e à felicidade⁴.

Toda a realidade seria comandada por leis universais e invariáveis que, graças à eleição de um método eficaz, poderiam ser conhecidas pela razão. De acordo com a mentalidade filosófica moderna, método é “o instrumento com o qual um sujeito, concebido originalmente como contraposto ao seu ‘objeto’ se assegura da possibilidade de dispor deste último”⁵.

Mesmo as ciências humanas foram seduzidas pelo rigor metodológico que, provindo das ciências naturais, parecia ser a garantia absoluta da verdade. Em todos os campos procurava-se uma objetividade cada vez maior, critério último para distinguir o conhecimento verdadeiro da mera opinião ou superstição. A aplicação do método das ciências da natureza a toda a realidade implicou numa restrição da noção de verdade e, por conseguinte, numa incompreensão da experiência desta quando se dá no plano extra-científico e no campo das ciências do espírito⁶.

O conhecimento científico se basearia em um método objetivo e seguro, enquanto as formas de conhecimento que compunham a tradição, por se

³ CALINESCU, Matei. **Five Faces of Modernity**. 5ª ed. Durham: Duke University Press. 1987. 395 p. p. 63

⁴ TOURAINE, Alain. **Crítica da Modernidade**. Petrópolis: Vozes. 1994. 431 p. p. 9

⁵ VATTIMO, Gianni. **L’Ontologia Ermeneutica in nella Filosofia Contemporânea** in GADAMER. **Verità e Método**. Milano: Bompiani. 2001. Introdução

⁶ Ibid. Introdução

fundamentar na narrativa dos antigos, seriam imprecisas. A ciência moderna surge justamente como a rejeição ou supressão destas formas de conhecimento⁷.

A grande novidade do método científico é que sua objetividade parecia ser a comprovação de que a legitimação da ciência não estava “fora” dela mesma em alguma tradição ou esquema conceitual que a sustentasse, mas na eficácia indiscutível dos seus resultados. Ou seja, a ciência não seria legitimada por nenhuma narrativa exterior, ela se auto-legitimaria.

A crítica contemporânea à ciência, segundo, por exemplo, o pensamento de Steven Connor, denuncia que a ciência está associada sim à metanarrativas legitimadoras, já que ela não pode validar-se apenas por seus próprios conhecimentos, mas supõe outras metanarrativas de onde evoca a força definitiva de seus resultados como sendo a verdade.

Segundo Connor, as duas principais metanarrativas a que a ciência recorre são a política e a filosofia⁸. A metanarrativa política, entendida de acordo com os ideais emancipatórios da Revolução Francesa, é a da gradual libertação da humanidade da escravidão e da opressão de classe. A ciência neste sentido aparece como algo revolucionário, na medida em que seria um conhecimento posto à disposição de todos, ajudando assim a atingir esta liberdade absoluta.

A narrativa da emancipação política se completa com a filosófica. Nesta, o conhecimento é um importante elemento no processo de gradual elevação na história da mente a partir da auto-consciência ignorante da matéria. Se tal referência filosófica nos faz lembrar de Hegel, podemos dizer que este esquema encontra influência disseminada e bem mais geral do que simplesmente no círculo do idealismo alemão.

⁷ CONNOR, Steven. **Cultura Pós-Moderna**: Introdução às teorias do contemporâneo. São Paulo: Loyola. 1993. p. 30

⁸ Ibid. p. 30

Uma diferença brutal entre a metanarrativa político-filosófica que fundamenta a autoridade do conhecimento científico e as outras metanarrativas anteriores à Modernidade seria que estas últimas centravam-se na idéia de redescobrir ou retomar a verdade original. Já a metanarrativa político-filosófica é teleológica, depende da idéia de um itinerário para algum alvo final.

Ainda segundo Connor, o nome “metanarrativa” dado a este relato legitimador do imenso alcance dos resultados da ciência deve-se ao fato de, a partir dela, surgirem uma série de narrativas, relatos e afirmações possibilitadas por este valor emancipatório atribuído ao conhecimento⁹.

Deste modo, podemos caracterizar a Modernidade como a época em que “ser moderno” constitui-se em algo determinante¹⁰. Isto significa que o “novo” surge como critério de valor neste período. Se a ciência é a grande responsável por garantir a felicidade humana através do progresso e faz isso num domínio progressivo da realidade, aquilo que está além será sempre mais perfeito, mais avançado, do que o que se encontrava nas etapas anteriores de desenvolvimento.

Nesta perspectiva, a história é entendida como uma iluminação progressiva e unitária onde o “novo” se identifica com o fundamento que o produz. A novidade, sempre superação do anterior e superável posteriormente, se baseia no fundamento da razão moderna como capaz de conhecer-dominar todas as coisas por meio do método científico; e se re-apropria deste fundamento na medida em que é o resultado visível deste¹¹.

O que se questiona na contemporaneidade e se aponta como um valor em crise não é, certamente, a evolução da ciência e nem seus resultados concretos que

⁹ Ibid. p. 31

¹⁰ VATTIMO, G. **A Sociedade Transparente**. Tradução: Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Edições 70. 1989. 87 p. Título Original: La società trasparente. p. 9

¹¹ PECORARO, R. **Nihilismo e Pós-modernidade**: Introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo. São Paulo: Loyola. 2005. 154p. p.69-70

são indiscutíveis. O que se questiona é o significado que tais resultados da ciência representam para a humanidade.

O “valor do novo” como garantia de uma sociedade cada vez melhor para todos se encontra em crise e, justamente, porque parece insustentável manter uma visão unitária e progressivamente iluminada da História.

A linha mestra que garante a visão unitária de história, a confiança no poder emancipatório do progresso científico está em crise. Eram os metarrelatos que conferiam importância à marcha histórica da humanidade como um processo constante e gradual de maior liberdade e segurança.

O que caracteriza o momento atual é justamente o esvaziamento da noção de progresso¹². Este não tem mais um caráter revolucionário, não aponta para uma felicidade certa a ser conquistada, mas existe apenas como um elemento de auto-sustentação do sistema. Ao progresso conseguido é sempre necessário um ulterior que assegure a continuidade da sociedade de consumo. “O ideal do progresso é vazio, seu valor final é de realizar condições em que seja sempre possível um novo progresso”¹³.

Com a recente história do século XIX e XX se percebeu que o progresso científico por si mesmo não é garantia de uma melhoria das condições de vida, podendo até se transformar em destruição, como nas duas grandes guerras. E, mesmo quando há progresso, esse não é para todos, como atesta a gritante diferença entre países ricos e pobres. Também o fracasso das formas sociais organizadas a partir de grandes ideologias, como o Marxismo, aponta para esta insuficiência da razão moderna. Podemos dizer que o nosso momento atual é de profunda desconfiança nas possibilidades da razão e no alcance real que o

¹² VATTIMO, G. **O Fim da Modernidade**. p.102

¹³ Ibid, Introdução, p. XIII.

conhecimento científico possui para a transformação da realidade em seus desafios contemporâneos, ao contrário do otimismo em relação a estas instâncias característico da Modernidade¹⁴.

A desilusão experimentada atualmente em relação ao progresso não decorre da descoberta da capacidade destrutiva, catastrófica deste. Esta possibilidade não era ignorada pela tradição. A invenção de novas técnicas sempre comportou a possibilidade de uma aplicação perversa destas. A nova consciência diante deste fato, segundo Vattimo, é que, à medida que a sociedade tecnocrática obtém sucesso em realizar seu programa, e não por erro ou equívocos, este se distancia dos ideais de emancipação e segurança presentes na Modernidade¹⁵.

2.2. Crise na Modernidade ou Pós-Modernidade?

Diante da crise da razão são possíveis dois caminhos distintos, a meu ver. Um que a compreende como uma crise de conteúdo do fundamento, de tal forma que seria necessário achar uma outra fundação para a racionalidade. E outro caminho que entende como absolutamente necessário o reconhecimento de que não é mais possível, caso se queira ser fiel ao sentido dos acontecimentos contemporâneos, qualquer espécie de fundação sobre o qual se apóie o pensamento.

Há uma crise, como vimos, em relação aos metarrelatos que sustentaram, ao longo da Modernidade, a visão de mundo que possuíamos. A metanarrativa funcionava como estruturadora da realidade na medida em que era “o enredo

¹⁴ CHEVITARESE, Leandro Pinheiro. **As “Razões” da Pós-Modernidade**. Dissertação de Mestrado. PUC-Rio. 2000. p. 24

¹⁵ VATTIMO, Gianni. **Ética de la Interpretación**. Barcelona: Paidós Studio. 1991. 223 p. p. 98.

dominante por meio do qual somos inseridos na história como seres tendo um passado definitivo e um futuro predizível”¹⁶.

Diante do fim dos metarrelatos, surge a crucial questão para o pensamento: é possível ainda uma racionalidade rigorosa? O que significa o momento atual na história do pensamento?

Para Lyotard, autor da obra que cunhou o termo “Pós-modernidade”¹⁷, o fim das metanarrativas é irrevogável e, com este, na verdade, nada se perde, já que os metarrelatos seriam apenas expressão de violência ideológica. Seria preciso romper com esquema conceitual tão caro à Modernidade e engendrar uma nova maneira, encontrar outros âmbitos pelos quais seja possível o pensamento.

Lyotard propõe como forma de pensar rigoroso depois do fim dos metarrelatos, a parologia. Esta seria uma espécie de consenso que não se faria a partir de nenhum princípio abstrato ou universal, mas sim por meio da proposição de um lance novo, original, inesperado – uma invenção. Isto possibilitaria pôr a descoberto as regras não explícitas que proporcionaram tal lance. Desta forma, o conhecimento não se faria a partir de regras aplicáveis a todos os jogos de linguagem, mas cada lance revelaria novas regras que deveriam ser negociadas; “... se existe consenso sobre as regras que definem cada jogo e os ‘lances’ que aí são feitos, este consenso *deve* ser local, isto é obtido por participantes atuais e sujeito a uma eventual anulação”¹⁸. Por este consenso entende-se um processo de gradual ajustamento mútuo entre partes opostas, já que o novo lance não pode ser compreendido pelas regras já conhecidas dos eventos já dados.

¹⁶ GILDENS, Anthony. **As Consequências da Modernidade**. São Paulo: Unesp. 1990. 177p. p.

12

¹⁷ LYOTARD, J. F. **A Condição Pós-Moderna**. 6º ed. Rio de Janeiro: José Olympio. 2000. 131p.

¹⁸ Ibid. p. 119

Uma crítica a Lyotard é a de que as regras expostas na proposição de novos lances, no entanto, que servem de pressupostos para esses são como que “pontos cegos” que para serem explicitados, função da parologia, precisariam recorrer a outras regras até então implícitas na proposição das primeiras, que sendo então tematizadas suporiam outras, em sucessivos recuos reflexivos¹⁹.

Parece não ser possível fugir totalmente dos discursos universalizantes, mas torna-se necessário entender os pressupostos não explícitos que condicionam nossa visão de mundo a eles. É preciso estar consciente que os discursos universais não são desta forma por possuírem um caráter ontológico: eles são possíveis a partir de certas regras que, por sua vez, se tornam relevantes a partir de outras cujo conjunto pode ser compreendido como sendo a linguagem.

Segundo Vattimo²⁰, Habermas propõe uma compreensão diversa daquela de Lyotard a respeito da crise atual. Ele entende que o fracasso dos projetos emancipatórios da Modernidade não significa a destruição do fundamento teórico desta, o metarrelato da emancipação. Pois sem um metarrelato forte que subsista à desmistificação das ilusões presentes no projeto moderno, esta mesma dissolução não teria sentido, não poderia ser contada. Sem um metarrelato não seria possível organizar as visões de mundo sobre as coisas e avaliá-las de forma crítica. Seria, portanto, o mesmo metarrelato moderno que nos permite compreender a dissolução de algumas das suas prerrogativas.

A partir destas duas posições restaria uma escolha, aparentemente muito simples: ou estamos ainda na Modernidade e precisamos corrigir alguns aspectos deste “projeto”, o que caracterizaria nosso momento atual como uma “Modernidade tardia”; ou devemos simplesmente esquecer este momento da

¹⁹ CHEVITARESE, Leandro Pinheiro. *As “Razões” da Pós-Modernidade*. p. 60

²⁰ VATTIMO, Gianni. *Ética de la Interpretación*. p. 17-18.

história do pensamento e enveredar por um novo caminho, situando-nos numa “Pós-Modernidade”.

Qualquer que seja a compreensão que tenhamos sobre a contemporaneidade, todas essas questões a situam como um momento peculiar, já que muitos aspectos até então aceitos tranqüilamente no ápice da cultura moderna se encontram numa crise de grandes proporções. Por isso, muitos pensadores, como o próprio Vattimo, entendem já não ser mais possível situar o momento presente no que costumamos denominar de “Modernidade”. Isto porque se os intelectuais de meados do século XIX foram levados por sonhos de futuro, os do século XX acabaram dominados pelo sentimento de catástrofe, do sem-sentido, do desaparecimento dos atores da História. Antes, se havia acreditado que as idéias dominariam e modificariam positivamente o mundo. Mas o que se realizou foi, segundo muitos estudiosos como A. Touraine, a ascensão da barbárie, do poder absoluto ou do capitalismo monopolista do Estado²¹.

“Podemos então, pelo menos de início, conceber a pós-modernidade como a reação da cultura ao modo como foram desenvolvidos historicamente os ideais da Modernidade, marcada principalmente pelo abandono da esperança e do otimismo que acompanhavam a expectativa de ampla realização de suas metas”²².

Há, no entanto, uma outra compreensão da contemporaneidade, defendida, por exemplo, por Giddens²³. Segundo ele, por mais amplas que sejam as mudanças que experimentamos, estas se encontram ainda no que podemos caracterizar como sendo o projeto moderno.

²¹ TOURAINE, A. *Crítica da Modernidade*. P. 160

²² CHEVITARESE, Leandro Pinheiro. *As “Razões” da Pós-Modernidade*. p. 25

²³ GIDDENS, Anthony. *As Consequências da Modernidade*. p. 55

A Modernidade surge como reação crítica à tradição de cunho eminentemente religioso que a precedeu. Apesar da ruptura que ela representou em relação a esta, muitos aspectos formais do pensamento religioso mantiveram-se ainda que “secularizados” em seus conteúdos pelo Iluminismo, segundo Giddens.

A “certeza da fé” e a idéia de uma história orientada pela Providência Divina são remodeladas e não removidas pela Modernidade. Um tipo de certeza (lei divina) é substituído por outro, a da razão; e a Providência Divina, pelo progresso. No entanto, se a razão estava finalmente livre de quaisquer amarras, nenhum conhecimento pode ser entendido como inquestionável. Mesmo as questões firmemente demonstradas só podem ser válidas “em princípio” ou até “ulterior consideração”, senão recairiam no dogma.

O momento que vivenciamos na contemporaneidade seria, assim, a instância crítica da razão que se volta contra as perspectivas “providenciais” do pensamento moderno. De acordo com Giddens, este é um momento de auto-elucidação da Modernidade, uma fase da radicalização de suas premissas²⁴. Daí o autor preferir chamar a contemporaneidade de “Modernidade tardia”.

A compreensão desta nossa época, que se reflete nas mais diversas áreas, não é algo simples. As duas alternativas acima, entendidas de forma superficial, não nos permitem compreender toda a multiplicidade de questões envolvidas. Em primeiro lugar, se aceitássemos este nosso momento atual apenas como algo novo em relação à Modernidade que lhe supera enquanto compreensão mais perfeita, enfim, um progresso em relação à razão iluminista, estaríamos na mesma perspectiva moderna que agora se acha em crise, já que norteariam nossa

²⁴ Ibid. p. 54 e 57

avaliação do momento atual as categorias de novidade e de progresso, superação²⁵. E isto seria uma reflexão insuficiente para entender de maneira satisfatória a crise atual, segundo os autores que entendem estarmos num momento distinto daquele da Modernidade. O que caracterizaria a contemporaneidade não seria uma superação de um fundamento específico, mas a ruptura com esta noção²⁶.

Apesar de concordar que estamos em um momento diverso daquele que foi a Modernidade, Vattimo propõe que a contemporaneidade não pode ser entendida a partir de um princípio que se queira independente desta. Ele afirma que se há algum princípio na contemporaneidade, este não é uma mera variação do princípio da Modernidade, nem, no entanto, algo totalmente heterogêneo em relação a este. A contemporaneidade “não se pode construir senão sobre a base de uma relação crítica e de confrontação a respeito do princípio precedente”²⁷.

Independente de como se caracterize a nossa situação atual, parece claro que vivemos um momento radicalmente diverso dos ideais clássicos da Modernidade e já é perceptível também que, para compreendê-lo, seja que denominação dermos a ele, se faz necessária uma leitura da Modernidade que nos ajude a perceber as diferenças e dependências da contemporaneidade em relação à mentalidade moderna.

2.3.

Fim da Modernidade

Lyotard, na obra que lançou o termo “Pós-Modernidade”, a designa como “o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos das

²⁵ PECORARO, R. **Nihilismo e Pós-modernidade**: Introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo. p.72

²⁶ GILDENS, A. **As Conseqüências da Modernidade**. p. 54

²⁷ VATTIMO. **Ética de la Interpretación**. p. 21

ciências, da literatura e das artes a partir do final do século XIX”²⁸. Afirma ainda, na obra, que essa série de transformações se relacionaria com a crise dos metarrelatos.

Como vimos, não há consenso em como se caracterizar a crise que vivemos na contemporaneidade. O filósofo italiano Gianni Vattimo, justamente porque entende que um dos relatos que constituía a Modernidade era tão essencial para esta forma de compreender a realidade que com o seu fim não se pode mais viver na “Modernidade”, propõe estarmos de fato na Pós-Modernidade. Este relato constitutivo da Modernidade é o projeto emancipatório da razão que proporcionaria uma história progressivamente mais evoluída.

“Antes de mais, falamos pós-moderno porque consideramos que, em qualquer dos seus aspectos essenciais, a modernidade acabou. O sentido em que se pode afirmar que a Modernidade acabou relaciona-se com o que se entende por modernidade. Entre muitas definições, julgo que existe uma com a qual podemos estar de acordo: a modernidade é a época em que o fato de ser moderno se torna um valor determinante.”²⁹.

Se a história tem este caráter progressivo, fica evidente que o “novo” que surge é sempre mais perfeito, pois representa um estágio posterior na história. Esta compreensão de progresso tem por base a idéia de uma história única e linear que se desenvolve em direção a um ápice. Por isto, era possível identificar diversas etapas da história onde se encontrariam as civilizações, de acordo com seu grau de desenvolvimento. No ápice deste, se encontraria a Europa, que permaneceria como modelo para todas as outras. No entanto, não é mais possível sustentar uma visão unitária da História.

Vattimo chama a atenção para o fato de que, com o desenvolvimento da antropologia cultural a partir do século XIX e também das ciências históricas,

²⁸ LYOTARD, J.F. **A Condição Pós-Moderna**. Introdução p. XV

²⁹ VATTIMO, G. **A Sociedade Transparente**. Lisboa: Edições 70. 1989. 87 p. p. 9

houve o amadurecimento da consciência de que não havia uma única história, mas múltiplas histórias contadas a partir de interlocutores diversos. Esta consciência seria reforçada ainda mais pelas guerras de libertação dos povos colonizados que rompiam, assim, com sua sujeição à Europa e decretavam o fim do eurocentrismo³⁰.

Um outro fator que Vattimo considera importante para o fim da idéia de história foi o advento da sociedade da comunicação. Os novos meios de comunicação permitem acompanhar de forma imediata aquilo que ocorre em todo o planeta. Além de multiplicar as imagens de mundo, tornando ostensivas as múltiplas compreensões da realidade, este fator torna tudo simultâneo, insere todas as coisas num ritmo de tempo que é sempre o imediatamente agora.

Segundo Rossano Pecoraro, Vattimo, em sua obra *A Sociedade Transparente*, 1989, demonstrava grande confiança que a multiplicação dos meios de comunicação resultaria numa sociedade mais transparente, como afirma o título da obra, onde todos poderiam conhecer a realidade, dentro da acepção muito própria desta na pós-modernidade, e nela intervir. Nos últimos tempos, porém, o filósofo italiano parece estar menos otimista em relação às possibilidades trazidas pelo *mass media*, já que há sempre o controle das informações e das fontes desta por numerosos grupos³¹.

Conforme a idéia de uma visão unitária da história se torna inviável, rui também a noção de progresso como sendo o motor desta. Em primeiro lugar, ele perde a sua vertente revolucionária, já que na sociedade tecnocrática contemporânea o progresso não é mais um elemento que rompe com determinada compreensão do *status quo* da realidade, como era no início do desenvolvimento

³⁰ Id. **Depois da Cristandade**: Por um cristianismo não religioso. São Paulo: Record. 2004. 170 p. p. 10-11

³¹ PECORARO, R. **Nihilismo e Pós-modernidade**. p. 74-75

científico moderno, mas torna-se justamente o meio pelo qual se mantém este status da sociedade capitalista. A um progresso alcançado é sempre necessário um ulterior, revelando o ideal do progresso ou de “superação” como algo vazio.

O sonho de um mundo melhor graças à ciência também não se revelou inteiramente verdadeiro. O mundo, de fato, tornou-se melhor para quem pode, de maneira geral, pagar o preço por este avanço. Além do mais, a melhoria da técnica possibilitou também eventos como Hiroshima, Nagasaki e Auschwitz.

A crítica de Vattimo à Modernidade e o elemento que o permite anunciar seu fim é, então, o esvaziamento das noções de progresso e superação. E é este elemento, segundo o autor, que perpassa e une Nietzsche, Heidegger e a Pós-Modernidade³².

Vattimo interpreta a contemporaneidade em suas características e demandas a partir das obras de Nietzsche e Heidegger. Ele os considera iniciadores de um novo modo de pensar capaz de iluminar o momento atual. Segundo Vattimo, as condições contemporâneas que nos permitem o uso do prefixo “Pós” no termo “Pós-moderno” correspondem, ainda que de maneiras distintas, mas profundamente afins, à atitude que esses dois filósofos assumiram em relação ao pensamento europeu que haviam herdado³³.

A ligação de Nietzsche com a Pós-Modernidade se dá na medida em que ele desmascara as pretensões modernas como sendo apenas uma nova roupagem para a mitologia religiosa cristã, o progresso e a história linear, ao invés da providência divina e a história da salvação. Desta forma, Nietzsche aparece como o inspirador ou mesmo precursor de grande parte dos pensadores pós-modernos³⁴.

³² Ibid. p. 69

³³ VATTIMO, G. **O Fim da Modernidade**. Introdução p. VI

³⁴ CHEVITARESE, Leandro Pinheiro. **As “Razões” da Pós-Modernidade**. p. 39

A própria maneira de fazer filosofia de Nietzsche o põe em contato imediato com uma compreensão que está muito clara na contemporaneidade: não há uma realidade unívoca, mas esta é fruto de um conflito de interpretações. O anúncio mais denso realizado por Nietzsche, “Deus está morto”, é especialmente importante não somente por relatar o fim da época onde o pensar era compreendido a partir de um fundamento, mas por ser justamente apenas um anúncio, ou seja, não quer descrever uma estrutura, mas relatar um acontecimento.³⁵

Vattimo assume a contribuição de Nietzsche para a compreensão deste momento e o lê a partir de Heidegger, ainda que, como veremos no capítulo seguinte, o faça de modo algumas vezes diverso daquele. Para o italiano, a história do fim da Modernidade pode ser compreendida a partir do pensamento destes dois filósofos, proporcionando um relato relevante do fim da Modernidade que significa também o fim da metafísica, da noção de ser como simples-presença. Desta forma, tanto Nietzsche quanto Heidegger nos auxiliam na tarefa de pensar o nosso tempo.

A continuidade entre Nietzsche, Heidegger e a Pós-modernidade seria o Nihilismo. Este é o fio condutor da leitura vattiminiana da obra destes dois filósofos e a grande contribuição para a reflexão contemporânea da Pós-Modernidade:

“A continuidade entre eles (Nietzsche e Heidegger) é o Nihilismo – não entendido tanto nem principalmente como filosofia da dissolução dos valores, da impossibilidade da verdade, da renúncia e resignação; senão como uma autêntica nova ontologia, um novo pensamento do ser, capaz de ultrapassar a metafísica (entendida aqui como em Heidegger: o pensamento que identifica o ser com o ente e em último término, com a

³⁵ VATTIMO. *Ética de la Interpretación*. p. 42

objetividade do objeto calculado e manipulado pela ciência-técnica)”³⁶

A nova ontologia que Vattimo enxerga no Niilismo tem suas raízes heideggerianas à medida em que o filósofo alemão pensa o ser não mais como simples presença, mas, tirando todas as conseqüências da compreensão de mundo como *Ge-Stell*³⁷, o entende como evento. O ser não se configura em algo objetivo que estrutura uma série de hierarquias de posição para os entes na realidade, mas constitui-se na transmissão de mensagens e formas lingüísticas que nos permitem uma compreensão de mundo nas quais as coisas vêm a ser de um determinado modo de acordo com este dar-se.

O ser que não “é”, mas acontece, se dá, constituindo-se como um destino, um evento de época, é o que podemos chamar de Niilismo em Heidegger³⁸. Na sua obra *O Fim da Modernidade*, Vattimo define o Niilismo de Heidegger como o processo, em que, no fim, como afirmou o pensador alemão, do ser como tal, ou seja, como o concebíamos na *Metafísica*, “nada mais há”³⁹.

Heidegger entende o Niilismo consumado como a época em que o ser foi reduzido ao valor de troca. Ou seja, a partir do momento em que não há mais um valor supremo que confira estabilidade e defina estaticamente a posição hierárquica de todas as coisas, os valores podem se manifestar em total liberdade, em sua convertibilidade, na sua dinâmica de possíveis transformações ilimitadas⁴⁰.

³⁶ Ibid. p. 10

³⁷ A expressão heideggeriana *Ge-Stell* significa a tecnização da sociedade em seu grau mais elevado, nas palavras de Vattimo: “*Ge-Stell* representa para Heidegger, a totalidade do pôr técnico, do interpelar, provocar, ordenar, ordenar que constitui a essência histórico-destinal do mundo da técnica”. (VATTIMO. *O Fim da Modernidade*. p. 28)

³⁸ Id. *Ética de la Interpretación* p. 135

³⁹ Id. *O Fim da Modernidade*. p. 4.

⁴⁰ Ibid, p. 6

Com isso, nega-se fundamentalmente a Metafísica que entende esse ser forte como presença estável. Uma presença que se confunde com o próprio ente, de tal maneira que o ser mesmo é esquecido em favor do ente concatenado em um sistema de causas e efeitos: “Quando o esquecimento do ser é completo e total, a Metafísica acabou, mas também está completamente realizada nas suas tendências profundas”⁴¹. Para Heidegger, a história da Filosofia ocidental é a história do progressivo esquecimento do ser em favor do ente.

Este enfraquecimento da noção de ser presente nos eventos que constituem a Modernidade não pode ser compreendido a partir de uma leitura pessimista que entenda com isso o fim de toda a possibilidade de pensamento como algo rigoroso e nem de uma maneira simplória, que suponha ser possível abandonar a metafísica.

A atitude proposta por Heidegger e assumida por Vattimo diante da herança metafísica que constitui o Ocidente e que nos permitiu esta nova compreensão do ser justamente a partir da sua derrocada é a de *Verwindung*. Este conceito não expressa somente um abandonar, como quem se desvencilha de algo, mas designa um “ultrapassamento” que se dá justamente como “reconhecimento de vínculo, convalescença de uma doença, assunção de responsabilidade”⁴².

Com o Nihilismo de Nietzsche e a noção de “Ultrapassamento da Metafísica” (*Verwindung*) de Heidegger⁴³ é possível não somente, para o nosso autor, analisar a crise da Modernidade, mas reconstruir a Filosofia⁴⁴.

⁴¹ Id. **As Aventuras da Diferença**. Tradução: José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70. 1980. 187 p. Título Original: *Le Aventure della Differenza*. p.95-96

⁴² Ibid p. 28

⁴³ Ibid. p. 41

⁴⁴ CESAR, Constança Marcondes. A crítica da Modernidade em Vattimo. In **Revista Brasileira de Filosofia**. V. LII. Fasc. 205 Jan/ Fev/ Mar. 2002. p. 34

O Niilismo de Vattimo parte de Nietzsche, que o entende como o abandono de todos os valores supremos, sintetizado pela “morte de Deus”; e de Heidegger, na afirmação que do ser como tal não há mais nada⁴⁵.

É o ser forte e estruturante que Nietzsche solapa quando afirma a morte de Deus. Este anúncio nietzschiano não se dá no campo da Teologia, da religião. A morte de Deus significa a perda de todos os fundamentos supostos pela metafísica que estruturavam a visão de realidade desta. Por isso o “mundo verdadeiro” se torna fábula, sendo inclusive este um título de um dos capítulos da obra *Crepúsculo dos ídolos*.

Para ser fiel ao anúncio de já não ser mais possível uma fundamentação sólida e inquestionável para a realidade, o anúncio da morte de Deus não dá lugar a nenhuma verdade profunda e definitiva. Mas permite enxergar a realidade como jogo de interpretações. Quanto mais “saudável”, num vocabulário nietzschiano, for nosso olhar sobre a realidade, mais estaremos conscientes de que toda ela é uma interpretação possível, inclusive a compreensão da realidade como jogo de interpretações.

Segundo Vattimo, vivemos na contemporaneidade o que Nietzsche previu com a definição de “Niilismo Consumado”. Não há mais como fugir a essa realidade da perda das instâncias supremas. No entanto, a condição atual de niilistas consumados também nos convida a ver nessa situação a nossa única chance⁴⁶.

É neste contexto que surge o tema da hermenêutica na filosofia de Vattimo. Se a nossa condição atual de niilistas consumados só nos permite entender a realidade como jogo de interpretações, como um evento no qual nos

⁴⁵ Ibid. p 35

⁴⁶ VATTIMO, G. **O Fim da Modernidade**. p. 3

chegam múltiplas mensagens tanto do passado quanto contemporâneas possibilitando-nos entender as coisas de determinada forma, a hermenêutica corresponde à ontologia possível nesta época pós-metafísica. Podemos dizer que a proposta de Vattimo para a Pós-Modernidade é a de uma Hermenêutica niilista⁴⁷.

Síntese

Diante das inegáveis mudanças pelas qual a compreensão do mundo, da história, do que seja o conhecimento têm passado, parece-nos claro que nos situamos em um momento bastante diferente daquele que inspirou os ideais clássicos da Modernidade.

Mesmo diante da polêmica se este momento crítico em relação à Modernidade pode ser considerado realmente algo “pós-moderno”, já que o que caracterizaria a visão moderna da realidade seria justamente a sua leitura crítica em relação à tradição recebida, Vattimo entende, como vimos, não ser mais possível compreendermo-nos ainda na Modernidade. E isto devido à dimensão das mudanças ocorridas, especialmente a falência da noção de progresso, tão essencial ao período moderno.

É importante ressaltar que a crise contemporânea se dá quanto ao alcance e significado que o resultado das ciências representou nos primeiros tempos do desenvolvimento científico. Não é a ciência enquanto técnica que se encontra em crise, mas a metanarrativa emancipatória que a compreendia como a garantia de um mundo progressivamente melhor.

⁴⁷ PECORARO, R. *Niilismo e Pós-modernidade*. P. 9

Esta leitura vattminiana sobre o fim da modernidade, a partir, principalmente das filosofias de Heidegger e Nietzsche será o tema do capítulo seguinte.

3. O Niilismo como Destino/ Herança da Modernidade

Reflexões Iniciais

Segundo Heidegger, a maneira de se compreender o ser em toda a metafísica é entendê-lo como simples presença, identificando-o, assim, com o próprio ente. Esta interpretação metafísica da realidade, que se confunde com a própria, não permite pensar de maneira autêntica uma dimensão inerente à questão do ser que se descobre fundamental quando pensamos sobre aquele que vive a relação de mútua apropriação com o ser: o homem. Esta dimensão não pensada de forma suficientemente existencial pela Metafísica é a temporalidade.

Se conhecer significa abstrair a essência imutável dos entes por meio da razão ou estabelecer os nexos causais que explicam os eventos, tornando-se capaz de intervir por meio da técnica no mundo, a temporalidade não tem qualquer função relevante para a compreensão da realidade. Mas, se como Heidegger, se entende o ser humano não a partir de uma essência imutável, a racionalidade, capaz de captar a essência atemporal das coisas, mas como alguém que ao nascer já está lançado num mundo de significações, de certas impositões sobre a realidade que constituirão a base para a compreensão desta e de si mesmo, podemos perceber a extrema importância da temporalidade. Isto porque esta abertura originária na qual todo ser humano é lançado pela existência e que possibilita a inteligibilidade do que chamamos “real” é um evento de época. Toda abertura que confere significado aos entes e ao próprio ser humano é constituída por elementos provenientes de outras compreensões de mundo próprias de outras épocas que formam uma tradição.

É quando o ser humano se relaciona, de forma autêntica, com a própria temporalidade que se pode perceber a fixidez atemporal de todas as definições essenciais a seu respeito engendradas pela metafísica que não esclarece as conseqüências existenciais do dado último da temporalidade humana: a morte.

Relacionar-se de forma autêntica com a temporalidade humana é antecipar a própria morte e, assim, perceber todas as outras realidades como meras possibilidades. Não são as essências atemporais que definem o ser humano, mas este aparece como o ser aberto às possibilidades que surgem em sua história. Estas possibilidades não são infinitas, mas se inscrevem numa abertura de um mundo,

numa possibilidade de compreensão da realidade organizada como projeto que confere sentido aos entes numa pré-compreensão destes, disponível para o ser humano que, enquanto faz parte ele mesmo desta abertura e é lançado nela pela existência, é denominado por Heidegger de *ser-aí*.

Desta forma, a realidade perde a sua força de objetividade plena, atemporal e unívoca e se revela como configuração de possibilidades históricas que dá aos seres humanos a inteligibilidade das coisas em determinado contexto. É este processo que Vattimo denomina Niilismo em Heidegger.

Nosso autor encontra em Nietzsche alguém que, antes de Heidegger, apontou para esta mesma situação de dissolução da metafísica. Segundo Vattimo, as imagens e alegorias propostas por Nietzsche, como a morte de Deus, concordam com os temas heideggerianos e completam a análise da contemporaneidade como sendo a do fim da metafísica e também a de uma nova via de percepção do ser, justamente a partir desta compreensão.

Nossa proposta para este capítulo é compreender o que seja o Niilismo para Heidegger e Nietzsche, apontando para a realidade comum de que ambos são anunciadores. Entender qual o significado deste anúncio do fim da metafísica, que atitude é possível tomar ao fim da compreensão metafísica da realidade, e que relação se estabelece com esta forma de compreender o real que se conclui justamente na nossa sociedade atual, a da total tecnização da vida.

3.1.

Niilismo heideggeriano

A história da filosofia para Heidegger é a história do processo do total esquecimento do ser. Não que não se fale mais nele, mas o ser é esquecido na medida em que é confundido com o ente. O ser visto como o ente torna-se uma instância completamente objetiva, estruturante de uma realidade que dispõe cada coisa em um lugar próprio e torna assim todos os entes possíveis de serem conhecidos, já que se desvenda o *quid* da realidade naquilo que se encontra plenamente presente.

Esta realidade objetiva que se oferece à compreensão é pensada como tal pela metafísica: as coisas contêm as suas essências eternas disponíveis ao

conhecimento humano pelo processo de abstração, de tal forma que o sujeito racional é o desbravador da realidade.

Heidegger chama a atenção para o fato da metafísica não pensar a diferença ontológica, ou seja, aquela pela qual o ser se distingue do ente e o transcende. O ente, categorial, objetivo é entendido enquanto tal graças à luz do ser, na qual nós o contemplamos¹. O ser não é o ente, mas se podemos conhecer a este último isto se deve ao ser, que formalmente é a possibilidade do próprio conhecer, assim como a luz é para a visão e o horizonte para os objetos singulares no espaço.

O esquecimento da diferença ontológica leva a reduzir o ser aos entes e a supor um mundo de realidades objetivas, sustentadas por essências eternas. Num mundo assim, não há espaço para se pensar de forma adequada o ser das coisas, especialmente o do próprio homem. Isto porque entender o ser humano como alguém a partir de uma essência qualquer, como, por exemplo, animal racional, é insuficiente para compreender o que realmente seja o homem na sua existência radicalmente histórica².

Pensar o ser humano como um intelecto capaz de apreender as essências dos entes e assim dominá-los através da técnica, significa não compreender a historicidade como uma dimensão fundamental do homem. As essências são atemporais e a capacidade de intelecção do homem, ainda que tenha uma relação com o tempo, pois apreendemos a partir do que recebemos das antigas gerações, se relaciona com o temporal, no processo de conhecer, apenas de forma indireta. No entanto, para o ser humano esta dimensão da temporalidade é inerente à sua existência, o que não significa que o homem se relacione sempre de forma autêntica com ela.

Analisando o ser humano, não a partir de definições metafísicas, mas de sua existência cotidiana, Heidegger percebe que, na maioria das vezes, o homem vive relações impróprias com os entes, nas quais se extravia o verdadeiro sentido de seu próprio ser³. Na impropriedade, o ser humano compreende o mundo das

¹ VATTIMO, G. **As Aventuras da Diferença**. Tradução: José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 69.

² Ibid. p. 72

³ HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Parte II. Tradução: Márcia Sá Cavalcanti Schuback Petrópolis: Vozes. 15º ed, 2005. p.48

relações que o constitui segundo a opinião comum, pensa de acordo com o senso comum e vive segundo a mentalidade pública⁴.

O viver de maneira autêntica se realiza a partir de uma decisão, quando o ser humano se projeta em sua existência a partir daquilo que lhe há de mais próprio.

Esta decisão autêntica pelo mais próprio se realiza pela antecipação da morte. Isto porque a morte possui um caráter insuperável, é o derradeiro fim, mas que, ao mesmo tempo, permanece sempre, enquanto o ser humano é vivo, existe, como algo não realizado. Ao mesmo tempo que a morte decreta o fim de todas as coisas, revelando a contingência de tudo, ela mesma permanece enquanto possibilidade, já que, ao se realizar, não há mais ser humano que dela faça uma experiência.

A morte enquanto possibilidade revela não ser a existência humana definida *a priori* por uma essência eterna que a constitua, mas pelo devir das possibilidades que formam essa mesma existência, situada em contexto específico. O existir humano não é o atualizar nas várias situações concretas, uma essência interior, mas o se saber constituído por possibilidades que surgem no devir histórico do homem até a morte deste que revela, por seu caráter definitivo e nunca realizado enquanto experiência pessoal, justamente, o caráter contingente de todas as coisas.

A relação do ser humano com a morte não se deve, em primeiro lugar, a uma reflexão ética sobre a brevidade da vida e a conseqüente escolha dos valores que devem orientá-la. A morte não é para o ser humano um apelativo moral, mas um dado existencial que o constitui enquanto possibilidade.

Relacionar-se de maneira autêntica com a temporalidade que se é significa antecipar a própria morte, para entender-se como radical contingência e abertura às possibilidades desde o momento presente até o derradeiro.

“A liberação antecipadora para a própria morte liberta do perder-se nas possibilidades ocasionais, de tal maneira que permite compreender e escolher em sentido próprio as possibilidades fatuais que se antepõem às insuperáveis. A antecipação abre para a existência como extrema possibilidade a tarefa de sua

⁴ VATTIMO, G. **Introdução a Heidegger** Tradução: João Gama.. Lisboa: Edições 70, 5º ed. 1987. p. 42

propriedade, rompendo assim todo e qualquer enrijecimento da existência já alcançada.”⁵.

A decisão antecipadora da morte, a maneira autêntica de relação com esta, nos revela que a essência humana não está fechada na estabilidade de alguma verdade, mas é a própria abertura às possibilidades que advém ao homem ao longo da sua vida. É o estar referido sempre mais além de tudo o que num dado momento constitua a sua existência que caracteriza esta abertura. Por isso, o ser humano “é” enquanto “poder ser”, sua essência está na própria existência, no sentido etimológico do termo *ex-sistere*, estar fora, ultrapassar a realidade simplesmente dada compreendendo-a como possibilidade⁶.

Estar referido às possibilidades sem se ater, num modo autêntico de vida, a nenhuma delas enquanto definitiva, não significa que tais possibilidades que constituem a existência humana sejam infinitas. E nem que o ser humano, ao se relacionar com elas, o faça como um sujeito puro, isento de pressupostos que delimitam o seu conhecimento.

Levar em conta a historicidade no existir do homem significa entender que ele não é um ente racional desenraizado, mas que sempre se encontra já presente, lançado numa determinada pré-compreensão de mundo que o constitui e lhe dá uma primeira intelecção a respeito das coisas. Aquilo que o ser humano conhece torna-se inteligível quando ordenado numa pré-compreensão na qual o homem já sempre se encontra. O que parece a realidade mais objetiva e neutra é sempre já algo organizado primariamente que exprime interesses, compreensões, um horizonte não posto por alguém específico, mas que surge como herança de uma cultura, de uma linguagem, dando ao ser humano que aí é lançado pela própria existência os meios necessários para conhecer e se relacionar com este mundo aberto, com este horizonte cultural amplo ao qual ele mesmo pertence. Desta maneira, o sentido, aquilo que nos permite conhecer as coisas, compreender as possibilidades que perfazem a existência, não está nas essências presentes de forma objetiva nas coisas, sempre exteriores aos seres humanos que se lançariam sobre elas com sua capacidade racional pura. As coisas têm sentido, são inteligíveis, na medida em que se encontram no interior de certo horizonte, de um mundo no qual o ser humano já se encontra e que organiza um sentido primeiro,

⁵ HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Parte II. p. 48

⁶ VATTIMO, G. **Introdução a Heidegger** p. 25

uma pré-compreensão para toda a realidade possibilitando o conhecimento humano⁷. Esta abertura original de sentido que organiza as coisas em uma pré-compreensão e na qual o ser humano sempre já se encontra presente é chamado por Heidegger de *projeto*.

O projeto no qual tudo está disposto em uma pré-compreensão que habilita o homem para compreender os entes a partir de um sentido que é a própria abertura, o próprio projeto, não aparece enquanto tal, de forma comum, para o homem. Ele chama tal abertura simplesmente de realidade e pensa que isto é o que há e de forma objetiva, universal e neutra.

O próprio homem faz parte deste horizonte de compreensão. Isto não é uma escolha consciente do ser humano – ele já nasce lançado, posto no interior de tal horizonte. Por isto, ao levar em conta a situação existencial humana, Heidegger não utiliza o conceito “ser humano”, visto ser este carregado de definições e identidades essenciais, mas designa-o como *Dasein*, o *Ser-aí*, aquele que se encontra sempre já no interior de determinada abertura de mundo, lançado sempre em um projeto. “A possibilidade como existencial não significa um poder-ser solto no ar... Enquanto algo essencialmente disposto, a pre-sença⁸ já caiu em determinadas possibilidades...”⁹

Esta abertura de mundo no qual o ser-aí já sempre se encontra e que se apresenta a ele como um projeto, conferindo sentido às coisas no interior de tal abertura, é a condição de possibilidade de todo conhecimento humano que assim não se dá a partir da abstração de essências eternas presentes nos entes. Desta forma, este levar a sério a historicidade existencial do ser humano tem como consequência repensar a realidade e a maneira como o ser é entendido na metafísica.

Nas suas obras iniciais, Heidegger, segundo Vattimo¹⁰, compreende a metafísica como o pensamento que, no início, soube manter a diferença ontológica entre ser e ente, conservando assim a transcendência do ser. Mas a

⁷ VATTIMO, G. **A Tentação do Realismo**. Tradução: Reginaldo di Piero. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2001. p. 25

⁸ O termo “pre-sença” é a tradução de *Dasein* escolhida pela edição de *Ser e Tempo* da Vozes. Particularmente, prefiro a tradução “Ser-aí”. Ou mesmo que se mantivesse o termo original alemão *Dasein* como faz, por exemplo, a edição americana da Harper & Row. (HEIDEGGER M. **Being and Time**. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York, Hagerstown, San Francisco, London: Harper & Row Publishers. 1962.)

⁹ HEIDEGGER M **Ser e Tempo**. Parte I. p. 199

¹⁰ VATTIMO, G. **Introdução a Heidegger** p. 62-63

partir de *Introdução à Metafísica*, de 1935, o termo adquire uma conotação totalmente negativa, designando todo pensamento ocidental que não soube manter a diferença ontológica entre ser e ente.

Se os entes se mostram enquanto tais só no interior de um projeto, é este que lhes confere inteligibilidade. O ser dos entes não é algo que os nivele a todos a partir de alguma característica em comum, estando presente em todos, em algum grau, da mesma forma. Este pensamento objetivante é que reduz o ser ao ente e por isso, ainda que a metafísica se questione de forma autêntica sobre o ser das coisas, responde a esta pergunta de forma equivocada, pois pensa o ser como simples presença, como pura objetividade.

Conhecendo a realidade de forma explícita e objetivamente segura, o ser humano pode dominá-la e usá-la a seu bel prazer. A metafísica permite pensar a realidade como um mundo de essências dispostas a serem conhecidas pelo intelecto humano e, por isso, possibilita também enxergá-la como um natural depósito de matérias-primas a ser manipulado pela técnica. A redução do ser ao ente possibilita não só a metafísica, mas a sua conseqüente plenitude, o mundo da técnica, da produção. A técnica é o pleno cumprimento da metafísica. Enquanto pura objetividade, o ser do ente é “total e exclusivamente o ser imposto pela vontade do homem produtor e organizador”¹¹. Esta ordem totalmente planejada pela racionalidade humana que se constitui na plena realização das prerrogativas metafísicas sobre o ser é chamado por Heidegger de *Ge-Stell*.

O erro metafísico que tem como realização última a *Ge-Stell* não pode ser pensado em termos de um equívoco que pudesse ser consertado de alguma forma pelo ser humano. Isto suporia o homem como sujeito absoluto que age de forma totalmente livre na história. E esta compreensão da “realidade exterior cognoscível *versus* subjetividade cognoscente” é ainda puramente metafísica, já que o sujeito pensado enquanto realidade transcendental é apenas o correlato do ser metafísico pensado em termos de objetividade¹².

Também por isso o Humanismo que se insurge contra a visão tecnocrática do mundo que tende a reduzir o ser humano a mais um mecanismo no processo produtivo é ainda metafísico. Quando os humanistas defendem o ser humano apelando para o seu lugar de destaque a partir da sua consciência pessoal e de

¹¹ Ibid. p. 91

¹² VATTIMO, G. **O Fim da Modernidade**. p. 31

todas as definições que o distinguem dos demais entes, estão ainda pensando o ser humano enquanto essência¹³.

É preciso compreender a Metafísica como uma abertura própria de sentido, em linguagem heideggeriana, “um projeto” que permitiu o acesso da humanidade às coisas. Se, contemporaneamente, podemos enxergá-la em suas deficiências é porque, estando no limiar de uma nova experiência, de um outro horizonte de compreensão, podemos perceber o “erro metafísico” como algo que, de alguma forma, concerne ao próprio ser, uma herança do ser vinda de uma época específica que, portanto, não pode ser simplesmente descartado pelo homem, mas assumido como um destino¹⁴.

Podemos enxergar a história do Ocidente como a da dissolução da metafísica, como um destino que fragiliza todas as formas rigidamente estruturadas de compreender a realidade e como o fim das grandes narrativas quer filosóficas, quer científicas, que pareciam fornecer um sentido único à história dos últimos séculos cujo fio condutor era o progresso. Em apenas uma palavra, podemos dizer que o destino final da metafísica e da total organização do mundo pela técnica é o Niilismo.

O que podemos nomear por Niilismo em Heidegger está expresso na sentença “Do ser como tal nada mais há”¹⁵. Não é mais possível, como na metafísica, pensar o ser como simples-presença, como dado objetivo que estrutura a realidade, mas como evento, como algo que acontece numa abertura que confere sentido às coisas e na qual o próprio ser humano já se encontra, muito antes do que como sujeito, como o ser-aí, numa pré-compreensão de mensagens e formas lingüísticas que tornam possível sua experiência de mundo e permitem às coisas ser¹⁶.

Deste modo, o Niilismo em Heidegger não significa qualquer concessão ao não-ser, mas é uma crítica à identificação do ser com o ente e, por isso, acolhe o “nada” como aquilo que é indizível, próprio do ser. Não é um nada que nadifica, mas aquilo que escapa à lógica metafísica no acontecer do ser¹⁷. O nada aqui que

¹³ HEIDEGGER, M. **Carta sobre o Humanismo**. São Paulo: Moraes, 1991. p. 8

¹⁴ VATTIMO, G. **Introdução a Heidegger** p. 79

¹⁵ Id. **O Fim da Modernidade**. Introdução.

¹⁶ VATTIMO, G. **Ética de la Interpretación**. Barcelona: Paidós Studio, 1991. p. 135

¹⁷ CESAR, Constança Marcondes. **A Crítica da Modernidade em Vattimo** p. 27

justifica falar-se de um Niilismo heideggeriano é uma “reserva ontológica” que preserva o ser de quaisquer definições redutoras, como a ocorrida na metafísica.

3.2.

Niilismo nietzschiano

Segundo Heidegger, o último pensador da metafísica, aquele que anuncia o fim desta, embora ainda esteja nela inserido, foi Nietzsche. Heidegger classifica Nietzsche como um pensador metafísico porque o domínio de todos os entes por parte do ser humano no mundo técnico, a pretensão da razão moderna de reduzir todas as coisas a si mesma através do sistema total de concatenação de causas e efeitos que a metafísica prefigura e a técnica realiza, seria a expressão plena daquilo que Nietzsche denominou como “vontade de poder”¹⁸.

O próprio conceito nietzschiano do “super-homem” indicaria a perfeita realização da Metafísica na medida em que representaria a primazia absoluta da subjetividade¹⁹.

Vattimo reconhece a grande contribuição que a interpretação de Heidegger deu aos escritos nietzschianos, antes considerados mais em termos de uma crítica da cultura do que propriamente Filosofia²⁰. No entanto, segundo o filósofo italiano, se excetuarmos os textos da maturidade e os fragmentos póstumos, parece realmente forçada a posição metafísica atribuída a Nietzsche por Heidegger. O texto em aforismos e o próprio conteúdo destes (a crítica da moral, da religião, enfim da cultura) parecem situar Nietzsche em um outro contexto, como fez, por exemplo, Wilhelm Dilthey.

Dilthey compreende Nietzsche naquilo que se poderia chamar de uma “filosofia da vida”: uma reflexão sobre a existência que renuncia a toda pretensão “científica” de validade e fundamentos, onde a reflexão sobre a existência não se faz de forma metódica, mas de maneira expressiva e sugestiva²¹.

Vattimo concilia estas duas visões na medida em que reconhece uma ontologia do ser, que surge, é verdade, de uma crítica da cultura especialmente

¹⁸ VATTIMO, G. *Introdução a Heidegger*. p. 89

¹⁹ CESAR, M. C. *A crítica da Modernidade em Vattimo*. p. 28

²⁰ VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*. p. 9

²¹ *Ibid.*, p. 10

presente nas obras do período médio de Nietzsche²², não devidamente apreciadas por Heidegger cujos estudos foram baseados em obras da maturidade e fragmentos póstumos. Segundo Vattimo, tais obras mais estritamente ontológicas são melhor compreendidas vistas como um desenvolvimento dos temas abordados anteriormente²³.

Também a alternativa de se interpretar Nietzsche como um pensador crítico da cultura europeia e literato ou como um filósofo na plena acepção do termo é falaciosa, segundo Vattimo. Não só por causa do já apontado no parágrafo anterior, a unidade entre a crítica da cultura e os temas ontológicos, mas também porque, sendo um pensador que se situa no fim da metafísica, é de se supor que esta particular condição confira características específicas às obras de Nietzsche, precisamente aquelas que fizeram com que Dilthey o classificasse como um “filósofo da vida”.

Vattimo chama a atenção que justamente a filosofia elaborada por Nietzsche neste período médio é relativamente vazia de conteúdos, mas está mais interessada na instauração de determinado “estado de espírito”²⁴. Além do mais, aquilo que Heidegger parece não reconhecer em Nietzsche, a ligação do pensamento do fim da metafísica com a literatura e a poesia, é o que precisamente ele pratica no seu pensamento²⁵.

O Niilismo de Nietzsche baseia-se no anúncio da morte de Deus. Já a forma em que isto é proclamado é bastante significativa do fim da metafísica. Enquanto a verdade metafísica precisava necessariamente de uma definição rigorosa, de uma prova substancial que tornasse evidente seu caráter de conformação à coisa anunciada, o anúncio de Nietzsche não quer descrever uma estrutura (a não existência de Deus), tampouco se constitui numa imagem para simbolizar uma tese metafísica. A “morte de Deus” ser um anúncio significa que é um relato de um curso de eventos no qual a humanidade está envolvida e para o qual Nietzsche arrisca uma interpretação²⁶.

²² A subdivisão da obra de Nietzsche em três períodos utilizada por Vattimo é a seguinte: obras de juventude; pensamento genealógico ou desconstrutivo que vai desde *Humano, demasiado Humano* até *Gaia Ciência* e filosofia do eterno retorno que começa com *Zaratustra*. (Ibid., p. 58)

²³ Ibid., p.33-34

²⁴ Ibid., p. 53

²⁵ Ibid., p. 10-11

²⁶ Id., **Para Além da Interpretação**: O Significado da hermenêutica para a Filosofia. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999 p. 19

O “Deus” que morre no curso da civilização ocidental e cujo anúncio da morte é feito por Nietzsche é aquele deus-fundamento-último sobre o qual repousa toda a estrutura objetiva da realidade e os valores supremos da sociedade. Tal anúncio não quer ser uma fundamentação para o ateísmo, já que neste persiste um absoluto como verdade, ainda que seja o da não-existência divina²⁷. O “deus” que morre é o fundamento da moral, das estruturas estáveis, do pensamento enquanto fundação.

Deus não é mais necessário como fundamento da moral. Reconhecemos a sua importância para que a sociedade pudesse se organizar de forma ordenada e segura, livre dos perigos da natureza, combatidos com um trabalho social ordenado, e das pulsões internas, dominadas por uma moral sancionada religiosamente²⁸. Mas, agora, graças à relativa organização social alcançada e à ciência que nos permite estar no mundo sem o terror do homem primitivo, revela-se o caráter supérfluo de Deus. Aquela mesma sociedade que precisou dele para seu progresso, agora, graças a este, pode descartá-lo como não mais necessário.

Este anúncio da morte de Deus revela que o mundo verdadeiro, com seus fundamentos e valores, não passa de uma fábula. “Não existem fatos, apenas interpretações e isto também é uma interpretação”²⁹. Caso a afirmação de Nietzsche fosse apenas: “Não existem fatos, apenas interpretações” poderíamos dizer que também ela se pretenderia uma realidade absoluta e estaria ainda no âmbito da metafísica, supondo uma estrutura verdadeira para a realidade. No entanto, quando Nietzsche afirma ser também esta afirmação uma interpretação, mostra que o que chamamos de realidade é apenas uma dentre outras possíveis interpretações que, de algum modo, triunfou sobre as restantes.

Com a “morte de Deus” e a fabulação da realidade, Nietzsche entende que as relações hierárquicas vigentes estruturantes da realidade são meras relações de forças e não ordens correspondentes a valores³⁰. As forças que triunfam sobre outras estruturando a fábula da pretensa realidade são entendidas como vontade de poder.

²⁷ Id. **Depois da Cristandade**: Por um Cristianismo não religioso. Tradução: Cynthia Marques. São Paulo: Record. 2004, p. 9

²⁸ Id. **Para Além da Interpretação**. p. 19

²⁹ Id. **Introdução a Nietzsche**. P. 41

³⁰ Id. **As Aventuras da Diferença**. P. 104

Heidegger compreendeu este conceito nietzschiano como o impulso humano responsável pela total organização tecnocrática do mundo. Vattimo não o entende tanto como a vontade forte do sujeito que pensa a realidade a seu dispor, mas assume o termo numa perspectiva hermenêutica. Uma interpretação da realidade que se torne fundacional é aquela que se saiu vitoriosa na disputa com outras vontades de poder, com outras interpretações da realidade. Desta forma, o mundo aparece como jogo de aparências e perspectivas em luta.

Mesmo a compreensão das vontades de poder em conflito é uma mera interpretação do mundo, uma teoria entre outras que não pode ser assumida como a verdade definitiva. Por isso, o sujeito metafísico não é simplesmente substituído pelo “sujeito hermenêutico”. “Também o sujeito que interpreta, portanto, é apanhado no jogo da interpretação, ele próprio é apenas uma posição perspetiva de uma vontade de poder”³¹.

³¹ Id. **Introdução a Nietzsche**, p. 78

3.3.

Niilismo Consumado

A denúncia de Heidegger sobre o “erro” da Metafísica e a conseqüente perda do sentido do ser (“Do ser como tal, nada mais há”) encontra ressonância na revelação feita por Nietzsche do caráter de fábula do que chamamos realidade a partir do anúncio da morte de Deus. É por meio do pensamento destes dois filósofos que Vattimo propõe que o nosso momento atual seja aquele descrito por Nietzsche como “Niilismo Consumado”.

O Niilismo consumado não é uma opção ideológica, uma proposta na qual devemos nos engajar para que se realize. Ele conceitua, se assim pudéssemos dizer, o momento no qual a humanidade está posta. Ele é a condição na qual nos encontramos pela própria trajetória recente do Ocidente.

A condição de niilistas consumados não significa a perda definitiva de qualquer possibilidade para a humanidade. Pelo contrário, o Niilismo consumado dos nossos dias representa “nossa única chance”³². Para que se aproveite a “chance” inerente a nossa condição, é necessário acolher a morte de Deus e a perda dos valores supremos que serviam como fundação para a realidade e entender este processo como um destino, uma trajetória inscrita na própria modernidade que, agora, ainda em meio ao assombro, por sua decadência, abre novas possibilidades à humanidade. Rossano Pecoraro faz uma comparação entre a posição atual da humanidade no Niilismo consumado e a antecipação da morte em Heidegger. Assim como esta, o Niilismo consumado é a condição que abre e permite todas as outras possibilidades, na medida em que aniquila a força de uma realidade compreendida como plenamente objetiva³³.

Podemos observar uma dupla dimensão no Niilismo proposto por Vattimo, a partir das obras de Heidegger e Nietzsche. Por um lado, ele é o relato do fim da modernidade e de suas estruturas fortes de compreender e organizar a realidade, a metafísica e a técnica. No entanto, o Niilismo não apenas desconstrói o mito da pretensa realidade, mas propõe a partir disto uma via, um caminho possível para o pensamento na época pós-moderna em que vivemos.

³² Id. **O Fim da Modernidade**. p. 3

³³ PECORARO, R. **Niilismo e Pós-Modernidade**. p. 73

Revelar o caráter interpretativo de toda a compreensão não quer dizer simplesmente que não haja nenhuma forma de critério para apreciar as diferentes interpretações da realidade, por exemplo, a “vontade de poder” e a “fundamentação metafísica”. Os possíveis critérios indicados por Nietzsche para tal escolha são de tipo fisiológico: força-fraqueza, saúde-doença e, ligadas a essas, criatividade-ressentimento, atividade-reatividade. Tais critérios não se baseiam numa “verdade” que já não mais existe enquanto fundação, mas dizem respeito à maneira com que se encara justamente a falta de fundamento. A melhor interpretação da realidade, a mais saudável, ativa e forte é a que aceita o devir das interpretações sem se agarrar de maneira fundacional a nenhuma delas, é a que possui a “capacidade de aventura, de multiplicidade de pontos de vista”³⁴. A doença e a fraqueza estão presentes numa vontade de poder que se caracteriza pela vingança ao devir. Para escapar a ele, tal “vontade” tem necessidade de postular estruturas eternas, inventar fundamentos e uma moral (metafísica, religiosa) que denigre a vida e o devir³⁵.

Neste sentido, é no campo da arte que a vontade de poder transparece em toda a sua força segundo o conceito nietzschiano acima exposto, chegando a configurar-se mesmo como o próprio modelo de vontade de poder³⁶. Assim como a obra é constituída a partir da imposição de imagens e fantasias, a realidade vigente é fruto da imposição de determinadas interpretações, produções simbólicas que, no jogo de forças pulsionais, tornam-se norma. A realidade é “como uma obra de arte que se faz a si mesma”³⁷.

Os outros campos como a metafísica e a religião são manifestações recalçadas da vontade de poder na medida em que tentam oferecer um fundamento absoluto para o real. Só na arte, que não se pretende portadora de uma verdade definitiva mas sabe-se jogo de interpretações, a vontade de poder aparece com toda a transparência.

A compreensão de Vattimo sobre a vontade de poder nietzschiana permite entender porque Nietzsche afirmou que o “Super-homem” só poderia aparecer contemporaneamente como artista. O “Super-homem” nietzschiano é o ícone de uma nova humanidade que não atribui valores absolutos à realidade, mas sabe que

³⁴ VATTIMO, G. **O Fim da Modernidade**, p. 82

³⁵ *Ibid.*, p. 80

³⁶ *Ibid.*, p. 84

³⁷ *Ibid.* **As Aventuras da Diferença**, p.102-103

esta é fruto de jogos de interpretação. O que, por enquanto, só transparece de forma clara na arte.

Sobre a figura do “Super-homem” de Nietzsche pesam interpretações que pareceriam confirmar, à primeira vista, a inserção deste filósofo alemão no *hall* dos pensadores ainda metafísicos, já que o super-homem representaria a subjetividade em absoluto, um ego infinito, todo-poderoso. No entanto, o próprio Nietzsche entende a subjetividade como uma construção social. A consciência de si, base da unidade e unicidade do “eu”, para Nietzsche só se desenvolveu por causa da necessidade de comunicação, sobretudo na relação entre quem manda e quem obedece. O “eu” seria apenas um efeito de superfície, como afirma Zaratustra no discurso “Dos que menosprezam o corpo”: “ ‘Eu’, dizes tu, e tens orgulho nesta palavra. Mas a coisa ainda maior, em que tu não queres crer, – o teu corpo e a sua grande razão: essa não diz ‘eu’, mas faz ‘eu’ ”³⁸. Portanto o “Super-homem” nietzschiano não pode ser pensado em termos do sujeito metafísico, mas a partir da fabulação do mundo e dos critérios para avaliar a melhor interpretação da realidade. O Super-homem, representativo de uma humanidade que sabe ser a realidade fruto de um jogo de interpretações, alude à uma outra visão presente no pensamento de Nietzsche: A Filosofia da Manhã.

A noção de “Filosofia da Manhã” surge a partir da crítica da cultura. Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche faz uma genealogia da moral, entendida em sentido amplo como sujeição da vida a valores transcendentais que engloba a religião, a metafísica e a arte. Por meio desta filosofia histórica, genealógica, ele identifica tais construções como necessárias para que a sociedade atingisse o nível de desenvolvimento conquistado na contemporaneidade. Nietzsche retira qualquer fundamento transcendente da moral e metafísica e passa a compreendê-las como resultado de um processo histórico³⁹. Graças à relativa segurança da sociedade humana atualmente se torna possível olhar como tal para as raízes históricas e, com isso, realizar a auto-supressão da moral, a “morte de Deus”. É esta atitude que entende o passado como o estabelecimento de fundamentações metafísicas que, na verdade, são erros na medida em que serviam apenas para tornar possível a coexistência social que se encontra na “Filosofia da Manhã”. Tal atitude não é a de recriminação e desprezo puro e simples, mas de reconhecimento que, graças a

³⁸ NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra* in VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*. p.83

³⁹ Id., *Introdução a Nietzsche*. p. 41-51

esta história, se originou a sociedade e a cultura contemporânea que agora pode desmentir o caráter fundacional da moral e da metafísica.

“‘O mundo verdadeiro’ – uma idéia que não serve mais a quem quer que seja, nem é já tão pouco vinculativa – uma idéia tornada inútil e supérflua, logo, uma idéia refutada: eliminemo-la! (Dia claro; primeiro pequeno-almoço; retorno do bon sens e da serenidade; Platão vermelho de vergonha; barulho endiabrado de todos os espíritos livres.)”⁴⁰.

Esta relação com o passado metafísico presente na “Filosofia da Manhã” – que não é de simples negação deste, mas reconhecimento de que, graças a ele, se pôde atingir a compreensão que caracteriza o momento presente como fim da metafísica e se apostar em novos caminhos para a racionalidade ocidental – está presente também na atitude proposta por Heidegger em relação à metafísica: *Verwindung*, uma espécie de “ultrapassamento” da Metafísica.

Não se pode, agora que se está consciente do erro da metafísica, simplesmente descartá-la e trilhar uma via totalmente independente em relação a ela. *Verwindung* indica um “ultrapassamento” que tem em si as características da aceitação e do aprofundamento do que se quer ultrapassar⁴¹. A metafísica, diz Vattimo, é algo que permanece em nós, como os vestígios de uma doença, ou como uma dor a que nos resignamos. Utilizando-se dos múltiplos significados do termo *rimettersi*, o filósofo italiano dá o sentido da *Verwindung* heideggeriana: a metafísica é algo de que alguém se recupera, se restabelece, a que alguém se remete, que alguém remete (envia). Enfim, podemos distorcê-la em suas pretensões totalizantes, remetê-la a uma direção não prevista por ela própria, encontrando, assim, um caminho, uma nova via, mas não podemos nos livrar de a ela estarmos referidos⁴².

Na obra *Ética de la Interpretación*⁴³, Vattimo dá um exemplo histórico do que seria este “ultrapassamento” que não despreza o necessário estar remetido àquilo que se ultrapassou. Este exemplo seria o da civilização profana moderna com suas raízes hebraico-cristãs, como na relação entre o desenvolvimento do

⁴⁰ NIETZSCHE. *Crepúsculo dos ídolos* in VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*. p. 68

⁴¹ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*. p. 179

⁴² *Ibid.* p. 180

⁴³ *Id.* *Ética de la Interpretación*. p. 111

capitalismo ocidental que não deixa de lado, mas realiza de forma surpreendente e que dificilmente seria reconhecida pelos discípulos imediatos de Jesus, a ética protestante e, de forma mais geral, o próprio monoteísmo hebraico-cristão.

A herança metafísica não pode ser compreendida apenas como um erro que poderia ter sido evitado pelo pensamento. Ela se constitui numa abertura histórico-destinal do ser para a humanidade. O ser não é presença estável, mas evento. O evento não é “do ser”, como se fosse uma propriedade ou dimensão deste que atualizaria certas potências do ser que, então, existiria em si mesmo. O ser não é nada fora do acontecer, sua dinâmica é a de se fazer presente e ocultar-se, sem jamais se petrificar em estabilidade, como pensou a metafísica⁴⁴.

Esta noção de ser como evento não pode ser pensada como uma nova definição mais apropriada para o ser que substitua a de simples-presença da metafísica. O ser não “é” evento, mas ele “acontece”. E este acontecer que é o próprio ser é uma abertura que possibilita ao ser-aí a inteligibilidade a respeito de si e dos outros entes. O ser como verdade ontológica, como instituição de um projeto onde os entes ganham sentido não é uma atitude do ser humano. Por isso, não podia o ser humano evitar o “erro” metafísico, mas supõe já aberta tal abertura onde o homem se encontra desde sempre lançado. Isto não quer dizer que a relação do ser humano com o ser seja de total passividade.

O termo usado por Heidegger para designar o ser como evento permite percebermos esta relação recíproca homem-ser, *Ereignis* onde *eigen* significa próprio. Se é graças ao acontecer do ser que se instaura um projeto que confere inteligibilidade às coisas, é o ser humano quem pode compreendê-lo dessa forma, o ser está remetido ao homem. Vattimo afirma que o termo *Ereignis* é tão determinante para os nossos dias como foi o *logos* para os gregos⁴⁵, e, ao se pensar o ser como evento, deve-se levar em consideração sempre esta relação mútua entre ser e homem.

Como o ser não se dá em presença total e estável, o que supõe a visão metafísica do mundo, mas é um “acontecimento de época e destino”⁴⁶, a dimensão da temporalidade é parte constitutiva do ser.

⁴⁴ Id., *As aventuras da Diferença*. p. 125

⁴⁵ Id., *Introdução a Heidegger*, p. 107

⁴⁶ Id., *O Fim da Modernidade*. p. 32

O ser como aquilo que não “é” no sentido em que a metafísica sempre entendeu, mas como aquilo que se dá na história, como evento no qual nunca pode ser apreendido totalmente, mas que nos remete a ulteriores destinos, a outros eventos no qual pode igualmente ser apenas recordado, rememorado.

O modo de pensar o ser no “ultrapassamento” da metafísica não é mais o da objetivação deste nas coisas. Referir-se à metafísica como momento na “história do ser”, no qual se deu o esquecimento deste, significa não mais estar no esquecimento. Não é apenas uma denúncia da metafísica, mas a partir dela, tornamo-nos capazes de compreender que há um novo caminho a ser trilhado. Ao se compreender a relação entre ser e ente como dinâmica, uma relação de proveniência e envio, se entende como algo constitutivo do pensamento a não-presença do ser⁴⁷.

Por isto mesmo, a atitude pressuposta neste “ultrapassamento” da metafísica é a presente no conceito heideggeriano de *Andenken*, uma espécie de rememoração⁴⁸. Já que o ser não se dá em presença objetivizada, mas na dinâmica de desvelamento / ocultamento, os entes devem ser entendidos como destinos do ser em determinada época, como destinos históricos em que apreendemos não o ser em si, mas uma possibilidade histórica de sua manifestação⁴⁹. Enquanto ganha importância a dimensão temporal, a caducidade faz parte agora da compreensão de ser⁵⁰.

É a dimensão da temporalidade do ser o que permite compreender a dinâmica própria da história do ser como constituída por desvelamentos epocais deste. Como o ser não é petrificado em nenhuma essência atemporal, mas uma sucessão de envios e destinos que em cada época se constituem na condição de possibilidade para a inteligibilidade das coisas, a história do ser é sempre um anúncio, um futuro que vem carregado de elementos de outras aberturas epocais onde é possível ter acesso à “vestígios do ser” em suas manifestações históricas.

Andenken é uma reflexão que não pensa o ser como dado na simples presença do objeto, mas é um tipo de pensamento que faz memória do ser como aquilo que está constitutivamente não presente.

⁴⁷ Com isto se evidencia que a acusação de Heidegger sobre o “esquecimento do ser” por parte da Filosofia ocidental não se deve a um erro que pudesse ser evitado, ele está inscrito no próprio ser na medida em que este não se pode dar todo em presença. (Ibid, p. 181)

⁴⁸ Id. **As Aventuras da Diferença**. p. 129

⁴⁹ Ibid, p. 131

⁵⁰ Ibid, p. 50

Assim, a *Verwindung* significa tanto restabelecer-se de pensar o ser como estabilidade quanto aceitá-lo como uma abertura histórica-destinal da manifestação do ser que se constituiu na possibilidade de acesso ao mundo para a humanidade durante determinada época⁵¹. Não se aniquila a metafísica, mas ela é distorcida em sua pretensão totalizante, entendida como um dos destinos presentes na transmissão, no remeter-se que constitui o ser.

A metafísica é uma abertura na história do ser que conferiu significância a um mundo. No interior dela, achávamos que o ser era objetividade, agora com o seu completar-se por meio da técnica, entendemos o desvelar-se do ser em objetividade como uma manifestação, própria de uma época, da dinâmica de desvelamento-ocultamento que constitui o ser. O problema deste momento metafísico da história do ser não está em se admitir uma certa presença deste, mas em petrificá-la, não entendendo-a como algo eventual⁵²

“...A Metafísica como descrição da estrutura permanente e ‘necessária’ do ser é substituída pela história da Metafísica, pela reflexão e pelo diálogo sobre as aberturas históricas e com as aberturas históricas nas quais o ser se deu, aberturas nas quais se determinou o modo de o homem se relacionar com os entes.”⁵³

Síntese

Percebemos neste capítulo que uma leitura da contemporaneidade realizada por Vattimo a partir de Heidegger e Nietzsche nos aponta que o momento atual é o que se pode caracterizar como “Niilismo consumado”, no qual não é mais possível sustentar uma visão metafísica do mundo, pelo próprio rumo que esta tomou no momento final da sua realização pela técnica.

Se a realidade não é pura objetividade, mas uma vontade de poder que sobressaiu sobre outras no jogo de disputa de vontades de poder, fica claro que não há fatos, apenas interpretações, e essa também é uma delas.

No entanto, o fim da metafísica não significa que a tenhamos superado totalmente e possamos descartá-la. Estamos ainda a ela referidos de alguma

⁵¹ Id, **O Fim da Modernidade**. p. 184

⁵² Id, **As Aventuras da Diferença**. p. 125

⁵³ Id, **Introdução a Heidegger**. p. 111

forma. Por isso o conceito de *Verwindung* de Heidegger e o corresponde “Filosofia da Manhã” de Nietzsche propõem uma distorção nas pretensões totalizantes da metafísica para entendê-la como uma abertura histórica do ser que conferiu inteligibilidade aos entes numa época e, com o seu fim, permitiu que vislumbrássemos o ser como evento e não simples-presença.

Como se dá esta abertura do ser, que implica entender o ser como evento acarreta, isto será o tema do nosso próximo capítulo.

4. A Pós-Modernidade

Reflexões Iniciais

A época do Nihilismo consumado na qual nos encontramos, não possui apenas uma dimensão “negativa”, a de mostrar o fim da Metafísica em suas pretensões totalizantes.

A compreensão niilista da modernidade e do mundo técnico que surgiu como último momento desta não é uma postura ressentida que aponta os erros, dissolve as certezas e dá por encerrada sua análise.

Segundo Vattimo, além deste momento inicial que poderíamos chamar, de forma muito geral, de desconstrutivo da visão objetivista que a modernidade tinha do ser como simples presença, o Nihilismo comporta ainda uma segunda tarefa.

Quando se afirma a metafísica como um erro, isto não quer dizer que estava ao alcance da humanidade evitá-lo. De fato, só podemos hoje compreendê-la desta forma porque estamos no limiar de uma outra experiência, de uma outra forma de dar-se do ser. É justamente olhando para a história da metafísica que aprendemos a nova dinâmica do ser: ela provém da modernidade, se realiza a partir de uma leitura que fazemos sobre ela.

E o sentido de tal leitura que abre a possibilidade de repensarmos o nosso momento atual de dissolução das grandes certezas e da própria noção de ser como simples presença como cheio de possibilidades.

O fim da ontologia metafísica não significa, para Vattimo, a impossibilidade de todo pensamento, apenas a impossibilidade do pensamento que tenha a sua noção de verdade como conformidade do objeto à coisa.

É preciso repensar a verdade procurando interpretar o que o fim da metafísica quer dizer a respeito desta. Para isso, Vattimo recorre a Heidegger e a Nietzsche que propõem que o âmbito para se compreender esta nova verdade que possibilita uma ontologia pós-metafísica é a estética. Na arte, o ser pode ser percebido de maneira mais clara, em sua dinâmica de evento, pois a obra de arte inaugura um mundo de significações.

Esta leitura do fim da modernidade como possibilidade de uma nova ontologia que tem como base a noção de ser como evento, e da qual surge o conceito mais conhecido da filosofia vattiminiana, o pensamento fraco, é o que nos propomos a expor neste capítulo.

4.1.

Estética e Pós-Modernidade

Vimos que Nietzsche entende a realidade como conflito de interpretações, onde uma triunfa sobre as outras, sobressaindo-se sobre as demais. Sendo a realidade a vitória, por várias razões, de uma vontade, ela não se constitui de modo algum numa instância unívoca. A pretensa realidade é, na verdade, apenas uma interpretação dominante sobre outras que, vencidas, não atingiram o “status” de parecer reais. E também essa compreensão da realidade como interpretação é ela mesma uma interpretação. Esta “fabulação da realidade” poderia, à primeira vista, nivelar da mesma forma todas as visões de realidade e explicar a ascensão de uma vontade de poder à realidade como fruto apenas de fatores políticos e sociais.

No entanto, há na filosofia nietzschiana alguns critérios que permitem valorar as diversas interpretações do real. Como vimos no capítulo anterior, quanto mais uma vontade de poder se assumir como uma interpretação possível do real, sem se atribuir o status de descrição objetiva deste, mais saudável ela será. O campo onde a vontade de poder se compreende como uma perspectiva, no qual não se recalcitrou em objetividade unívoca e normatizadora, é justamente a arte.

Como vimos no capítulo passado, este novo homem consciente do caráter hermenêutico de todo o real, segundo a interpretação vattiminiana de Nietzsche, é o “Super-Homem”. Esta personagem só poderia aparecer contemporaneamente como artista, justamente porque ele é ícone de uma nova humanidade que não atribui valores absolutos à realidade, mas sabe que esta é fruto de jogos de interpretação, o que, por enquanto, só transparece de forma clara na arte.

A arte é um campo importantíssimo para se engendrar um pensamento que corresponda não só à constatação do fim da metafísica, mas também a uma nova racionalidade na pós-modernidade.

Encontramos também na filosofia de Heidegger o modelo pelo qual podemos compreender de maneira nova a questão da verdade do ser. É na arte que o evento do ser se deixa melhor perceber na medida em que ela liberta os objetos da forma como são considerados cotidianamente e assim, permite exercitar o olhar para uma outra interpretação, uma outra forma de ver e dar sentido às coisas. A arte é um tipo de fato, segundo a interpretação vattiminiana de Heidegger¹, que libera o observador da pertença ao próprio mundo.

Em *Ser e Tempo*, conforme Vattimo entende esta obra, ao investigar o modo cotidiano de acesso do *Dasein* às coisas, Heidegger identificou o ser destas como “instrumentalidade”. Os entes sempre aparecem num conjunto funcional do que está à mão e se revela, ganha inteligibilidade, à medida que tem uma função. Cada ente está concatenado ao conjunto de outros instrumentos presentes no mundo. No entanto, esta instrumentalidade pela qual compreendemos os entes se dá no interior de uma determinada abertura de mundo, de um projeto que confere cognoscibilidade aos entes. Esta abertura de mundo, no entanto, se levarmos a sério a importância da dimensão temporal na obra de Heidegger, é uma abertura possível, situada historicamente, e não a realidade em si, que não existe enquanto tal. A instrumentalidade das coisas não parece levar isto em conta e, por isso mesmo, ela é uma compreensão inautêntica do ser das coisas.

“Não só o dar-se da coisa como simples objetividade que, por sua vez, é só um modo histórico do determinar-se da ‘instrumentalização’ que o estar-aí sempre leva a cabo perante as coisas; mas também a instrumentalidade não é o verdadeiro modo de ser das coisas; estas dão-se como instrumentos apenas na esfera da existência inautêntica e da dejectão da época metafísica”².

No livro *A origem da obra de arte*, segundo Vattimo³, Heidegger propõe que a obra arte não pode ter aplicada a si a instrumentalidade, pois ela não tem seu sentido revelado a partir de uma interrogação sobre o “para que” ela existe. A obra de arte não ganha sentido enquanto ente concatenado a outros numa abertura de

¹ VATTIMO, G. *L’Ontologia Ermeneutica nella Filosofia Contemporânea* in GADAMER, *Verità e Método*. Introdução

² Id. *Introdução a Heidegger*. P. 128

³ Ibid. p. 113

mundo. Ela se revela como algo autônomo em relação à abertura na qual os outros entes cotidianos estão inseridos.

A arte é a instância na qual transparece aquilo que, na verdade, se dá em todos os campos, apenas acontecendo de forma mais clara na obra artística. A instrumentalidade não é o verdadeiro ser das coisas como tal. Heidegger, ao assumir a constituição lingüística de toda a realidade, da abertura do ser que confere sentido a tudo, entende que a coisa é apenas enquanto faz morar junto a si “terra e céus, mortais e divinos” e não enquanto é apenas uma presença espaço-temporal. No entanto, este “ser” dos entes só se revela na palavra poética.⁴

Não se dando da maneira cotidiana por não permitir entre si e os outros elementos do mundo um nexos causal qualquer, a arte foi relegada pela modernidade a uma instância onde não era possível nenhuma experiência da verdade já que esta significa a conformidade do pensamento à coisa efetuada por um nexos causal.

Podemos identificar nas obras de Nietzsche uma evolução na consideração da arte como experiência da verdade. Antes de compreender a arte como o campo que revela de forma mais clara o que seja a vontade de poder, Nietzsche chegou a postular que, sob alguns aspectos, com o advento da ciência, a arte tinha seu papel “pedagógico”, com relação à humanidade, terminado, como em *Humano, Demasiado Humano*. Principalmente por causa da organização social a partir do trabalho, a arte passa a ser algo para a distração das horas noturnas. O homem científico seria superior ao artístico porque na ciência se exerce “uma atitude de maior liberdade, equilíbrio, sobriedade do homem perante o mundo”⁵. No entanto, quando se dá conta da fabulação do mundo e que é na arte que a fábula sabe-se apenas isto que é, sem almejar tornar-se verdade incontestável, o juízo de Nietzsche sobre a arte muda.

A verdade que a arte proporciona e que agora pode ser entendida como tal, já que esta se libertou de sua compreensão metafísica de maneira absoluta, é uma experiência na qual a pessoa que a realiza sai modificada. Esta experiência estética não é somente algo que “retira” a pessoa do mundo e a introduz numa espécie de sonho, mas a arte questiona mesmo o sentido dado à realidade e a própria posição da pessoa nesta.

⁴ Ibid. p.128

⁵ Id. **Introdução a Nietzsche**. p. 39

A arte relativiza a compreensão que se tem de mundo e propõe outras que promovem um reajustamento pessoal diante das coisas como são cotidianamente encaradas. Assim, a arte revela uma experiência de verdade que não é possível no cotidiano.

Na instrumentalidade cotidiana, a verdade dos entes se esgota no seu uso e na referência ao mundo ao quais estes pertencem. Já a obra de arte não está de acordo com o mundo, mas abre um, inaugura novas significações e não tem uma utilidade que a integre na cadeia causal dos entes. Por isso, a obra de arte é capaz de romper com o sentido das coisas cotidianas e questioná-las, pois nela se dá algo novo.

Heidegger chama a atenção que a obra de arte oferece estas múltiplas possibilidades de significância não só no momento presente. Há nela ainda uma reserva de possibilidades que irão se atuando ao longo do tempo, de tal forma que a arte é sempre evento, acontecimento inédito e questionador. Ela pode proporcionar uma experiência de múltiplas significâncias e fazer o ser humano consciente de que também a realidade externa à obra, que de forma aparente parece ser unívoca, possui outras possibilidades de interpretação. E isto não só por ocasião da estréia, inauguração ou lançamento da obra, mas ao longo de toda a sua trajetória.

Heidegger denomina mundo (*Welt*) ao que a obra declara explicitamente nas suas várias interpretações; e terra (*Erde*), a sua permanente reserva de significados que poderão se tornar explícitos, mas nunca de forma que esgote a obra, segundo a interpretação de Vattimo para estes termos⁶.

Tanto Nietzsche quanto Heidegger entendem a arte como o campo onde a experiência da verdade ocorre de forma paradigmática. É a partir dela que se torna possível compreender a noção de verdade como evento e a importância da história como constitutiva da compreensão de ser que se tem hoje após o fim da metafísica. A importância da arte para o pensamento pós-metafísico não é tanto o que os artistas fazem ou dizem, mas trata-se do significado ontológico para a história do destino do ser que pode ser apreendido especialmente por meio da arte⁷.

⁶ VATTIMO, G. **Introdução a Heidegger**. p. 117

⁷ Id. **Para Além da Interpretação**. p. 104

Propondo a vontade de poder como a imposição de um mundo de significações específico e que é na arte que esta vontade entende-se sempre como interpretação, Nietzsche permite compreendermos que também a metafísica era a imposição de uma forma de interpretar o mundo. Doravante é preciso ter em conta este caráter hermenêutico do real, como a arte o faz.

Ao mostrar que a arte escapa da instrumentalidade cotidiana e abre um mundo de significações presentes e futuras, Heidegger permite entender cada época como uma abertura de significâncias que não são definitivas, mas um destino do ser específico, um acontecimento epocal, um evento.

É desta forma, por exemplo, que devemos interpretar o fenômeno do “fim”, ou, “morte da arte”. A estética em nossos dias precisa levar em conta fenômenos que se chocam com a contemplação clássica da obra, quando o sentimento de pertença mútua a um grupo, que tinha numa obra de arte como que a sua representação, garantia o apreço e atenção merecida àquela obra específica.

A massificação da cultura, a reprodução da obra de forma infinita pela tecnologia, a fruição distraída, entre outros, são mais do que sinais do fim, do ocaso da arte. Estas indicações nos mostram que a contemplação metafísica da arte que entendia a obra como eterna, e, como afirma Vattimo, no fundo o ser como permanência, imponência, força não é mais possível. O “ocaso da arte” é um sinal claro do fim da metafísica, da estética moderna. E é justamente a partir da estética pós-metafísica que se pode aprender uma noção de verdade que nos ajude a pensar o nosso tempo. A partir da arte é possível empreender a tarefa de construir uma nova ontologia pós-moderna.

As duas principais obras de Heidegger que baseiam esta compreensão do ser como evento a partir da arte são o ensaio *Origem da Obra de Arte* e a conferência *Hölderlin e a Essência da Poesia*. Nelas há ainda um outro elemento que nos permite entender melhor a noção de verdade como evento⁸: a linguagem.

⁸ Ibid. p. 118-119

4.2.

Linguagem e Pós-Modernidade

No ensaio sobre a *Origem da Obra de Arte*, Heidegger diz que toda obra enquanto faz acontecer a verdade é, na sua essência, poesia. Vattimo entende que tal afirmação é fruto de um processo etimológico usado por Heidegger⁹. Com efeito, enquanto abre um mundo, a obra cria algo novo. Criar, inventar, imaginar são alguns dos sentidos do verbo alemão *dichten*, do qual deriva a palavra *Dichtung*, poesia. A novidade radical, a abertura de um mundo e a experiência de verdade como evento se dá na e pela palavra.

Como é na linguagem que acontece a experiência do ser como evento, ela deverá estar no centro de todo esforço que procure pensar a realidade após a metafísica. Durante a vigência desta, também a linguagem era entendida a partir de uma função. Ela era o meio pelo qual se comunicava ou se manipulava o ente que estava já aberto na objetividade da simples presença.

Sendo a verdade um evento, uma abertura de significâncias, podemos dizer, com Heidegger, que o ser habita na linguagem, esta é a casa do ser. A linguagem aqui não é simplesmente um conjunto de signos, mas a linguagem poética que não significa a linguagem da poesia, de um gênero literário, mas a linguagem em sua força originária, criadora.

A linguagem não é uma produção do indivíduo que nomeia as coisas, mas ele mesmo se encontra já lançado num mundo de significações, de linguagem que não depende dele e que, de certa forma, lhe permite apropriar-se das coisas mediante a língua. Desta forma, a linguagem “faz” a pessoa, é o horizonte de sentido que a possibilita e, ao mesmo tempo, é realizada por ela, enquanto se acolhe ou se rejeita, se aceita ou se propõe novos sentidos ao que se recebe na linguagem que por sua vez, irão se constituir como um dado às novas gerações.

Esta experiência de mundo, o horizonte de compreensão que torna os entes e a realidade inteligíveis em cada abertura histórica, é a própria linguagem. É ela que permite o diálogo inter-pessoal, a cultura. Ela é a abertura de mundo no qual sempre nos encontramos.

⁹ Ibid. p. 119

Esta compreensão da linguagem que abre um mundo como habitação do ser faz com que a tarefa de interpretar, a hermenêutica, deixe de ser considerada como um campo específico, delimitado do pensamento e passe a ser essencial a este. Vattimo entende que este é o percurso realizado por Gadamer em *Verdade e Método* onde, partindo do problema da verdade nas ciências não exatas, e, portanto, não redutíveis ao método científico-positivo, o autor acaba por construir uma teoria geral da interpretação, fazendo-a coincidir com toda experiência humana do mundo¹⁰.

Não é qualquer linguagem abstrata que abre um mundo, que confere sentido às coisas, mas a linguagem enquanto habitação do *ethos* partilhado por uma sociedade específica, uma linguagem historicamente determinada. Daí a importância da tradição para a abertura de um mundo, entendida como patrimônio de formas, de monumentos que, comuns, permite uma experiência de mundo, o intercâmbio dialógico proporcionado pela língua, que, muito mais do que um meio comunicativo, é o lugar da tradição¹¹.

Esta tradição entendida de forma dinâmica como um acontecimento lingüístico, um diálogo de pergunta e resposta não é algo anterior e separado do mundo, como se houvesse um “mundo em si” e posteriormente a sua expressão na linguagem. Vattimo, na obra *As Aventuras da Diferença*, afirma: “A pertença preliminar ao ser é a preliminar e originária pertença à linguagem: o ser é história e história da linguagem”¹².

A interpretação da tradição não se faz procurando encontrar o sentido real e unívoco desta, como foi sempre uma tentação para a Historiografia moderna. A “doença histórica” apontada por Nietzsche em suas obras é uma crítica à “objetividade histórica”, tentativa de aplicar ao conhecimento historiográfico o ideal metodológico das ciências da natureza¹³.

A História não é um processo de decifração, de remeter o símbolo a um significado que repousa objetivo nos fatos. Mas se constitui como diálogo, onde ocorre a dinâmica apontada por Gadamer da “fusão dos horizontes”, na qual não só a pessoa se modifica, mas também o “mundo” se reconstrói continuamente e, de certa forma, “aumenta” com o avançar da interpretação.

¹⁰ Id. *Para Além da Interpretação*. p. 16

¹¹ Id. *Ética de la Interpretación*. p. 177

¹² Id. *As Aventuras da Diferença*. p. 35

¹³ Ibid. p. 22-23

Não é mais possível entender aquele que dialoga com a tradição em determinada abertura de mundo como observador neutro. Mas, sim, como sempre participante do jogo dialógico no qual ele recebe a tradição que também o constitui, demarcando inclusive as possibilidades de sua ação, da mesma forma que ele, de fato, colabora para modificar isto mesmo que recebe. É desta perspectiva que surge a pertinência da hermenêutica como filosofia da pós-modernidade, já que ela não procura um conhecimento do real como reflexo das coisas, mas coloca a interpretação no centro do próprio olhar sobre o mundo.

Vattimo entende a hermenêutica como a filosofia desenvolvida no eixo Heidegger-Gadamer, não no sentido que haja sempre uma continuidade entre estes pensadores. Pode-se identificar a hermenêutica no eixo entre estes dois pensadores pelo apontar das questões que cada um a seu modo fez e nas suas respectivas contribuições para a elaboração de uma compreensão hermenêutica da realidade realizada de forma consistente¹⁴.

Em Heidegger e Gadamer, segundo Vattimo, encontram-se os aspectos constitutivos da hermenêutica, o da ontologia e o da importância da linguagem. Com todo o interesse que demonstra na fase tardia do seu pensamento pela linguagem, a grande questão de Heidegger é o sentido do ser. É da história deste, no pensamento ocidental, que surge a necessidade da hermenêutica.

Já Gadamer acaba, no final do seu percurso de investigação em *Verdade e Método*, chegando à linguagem como o que possibilita qualquer experiência de verdade¹⁵. Através da noção de círculo hermenêutico, Gadamer mostra ser falsa qualquer compreensão que entenda o conhecimento como um perscrutar do sujeito sobre o objeto que então entra em contato com este, antes independente, sem nenhuma relação entre os dois.

O “Círculo hermenêutico” propõe uma pertença recíproca entre “sujeito” e “objeto”. Esta interação na qual se dará o conhecimento, que modificará tanto a um quanto a outro, só é possível, na verdade, porque ambos se encontram dentro de um mesmo horizonte cultural, histórico que subsiste numa linguagem.

¹⁴ Id. **Para Além da Interpretação.** p. 14-15

¹⁵ Ibid. p. 15

4.3.

Ontologia hermenêutica pós-moderna: Pensamento Fraco

Em *A Tentação do Realismo*, Vattimo diz¹⁶ que a hermenêutica é, de certa forma, herdeira do kantismo, já que como este, supõe o conhecimento, a experiência de mundo como resultado de uma interação entre o sujeito cognoscente e os fenômenos inteligíveis. No entanto, o legado que aproxima a hermenêutica do kantismo não pode admitir, como ele, que as formas de conhecimento que interagem com os fenômenos sejam estruturas *a priori* iguais em todos os sujeitos.

. Conhecer, já nos níveis mais elementares, é ordenar as coisas com base numa pré-compreensão que exprime interesses, emoções e que herda uma linguagem, uma cultura, formas históricas de racionalidade, E isso graças à importância que a historicidade assume na reflexão filosófica depois de *Ser e Tempo* Para Vattimo:

“Hermenêutica é a filosofia que coloca no seu âmago o fenômeno da interpretação, quer dizer, de um conhecimento do real que não se pensa como espelho objetivo das coisas ‘lá fora’, mas como uma apreensão que traz consigo a marca de quem ‘conhece’”¹⁷

É importante deixar claro que a hermenêutica não supõe nenhum *a priori*, nenhuma estrutura fixa. Não se pode entendê-la como a descrição adequada das condições humanas que substituiu o erro que era a Metafísica. A hermenêutica não é apenas “uma teoria da historicidade dos horizontes da verdade; é ela mesma uma verdade radicalmente histórica”¹⁸.

Se quer fugir à tentação de estabelecer um novo fundamento para a realidade – o que seria recair numa estrutura de pensamento metafísica –, a hermenêutica precisa ter sempre consciência que ela própria é uma interpretação, uma maneira possível de compreender as coisas.

¹⁶ Id. *A Tentação do Realismo*. p. 25

¹⁷ Ibid. p. 24

¹⁸ Id. *Para Além da Interpretação*. p. 19

Nietzsche, quando relata a fabulação do mundo já que o que chamamos de realidade é fruto da imposição de uma vontade de poder, entende que, qualquer que seja esta, ela é duplamente hermenêutica. Em primeiro lugar, na medida em que o que propõe não é a descrição objetiva das coisas, mas uma interpretação e, em segundo lugar, pelo fato de que esta mesma visão do mundo como perspectivas de realidade em luta é em si, também uma interpretação. A hermenêutica deve estar consciente de seu caráter meramente interpretativo. No entanto, sendo assim, como podemos garantir ao pensamento sua pertinência? Abrir mão de um fundamento não equivaleria a pôr no mesmo plano todas as interpretações da realidade? É possível ainda uma racionalidade séria ao término da metafísica?

Hoje em dia, segundo Vattimo, existe uma verdadeira *koiné* hermenêutica¹⁹. Apesar de pensamentos e preocupações tão diferentes que constituem a realidade atual como amplamente heterogênea, pode-se dizer que a *koiné* hermenêutica é um horizonte de fundo que impede qualquer pensamento ser tomado de forma absoluta. Há uma consciência plena da historicidade das formulações, dos pré-conceitos que em cada cultura condicionam a nossa compreensão de mundo. Enfim, se está consciente dos limites do conhecimento. No entanto, essa consciência hermenêutica um tanto quanto popularizada, ou mesmo diluída, muitas vezes tem distorcido o alcance ontológico que a hermenêutica possui na contemporaneidade.

Para escapar à recaída na metafísica, a hermenêutica precisa em primeiro lugar reconhecer a sua constituição niilista. Ela se constitui não como teoria do diálogo entre diversos universos culturais, mas surge num diálogo com a abertura de mundo que foi a metafísica, emerge a partir desta, como resultado da própria história do esgotamento do dar-se do ser na metafísica.

A hermenêutica acontece como o pensamento que procura interpretar o destino do ser na conclusão da modernidade. É só quando surge o mundo técnico, o *Ge-Stell* onde não é mais possível se pensar de acordo com a mentalidade objetivante da metafísica, que se torna possível a hermenêutica enquanto leitura desse momento específico da história do ser.

¹⁹ Id. **A Tentação do Realismo**. p. 23-24

“A hermenêutica como consciência de que a verdade não é reflexo, senão pertença, não nasce como a correção de um erro ou como a retificação de uma visão equivocada: provém da modernidade como época da Metafísica e de seu cumprimento no niilismo da Ge-Stell”²⁰.

Deste modo, a hermenêutica é “muito mais uma conseqüência da Modernidade que uma refutação”.²¹ A pertinência da hermenêutica baseia-se no fato dela ser um relato da história do ser, entendida como as diversas aberturas epocais deste. É graças ao fato de estarmos na conclusão da abertura metafísica do ser que podemos arriscar esta interpretação em diálogo com o que de tal abertura nos vem.

O caráter de verdade da hermenêutica não consiste em tornar evidente algum fato ou elaborar um conceito que esteja em conformidade com a realidade, mas em responder a um destino: o do ser no fim da metafísica. Por isso mesmo, não sendo uma proposta metafísica, como explicado acima, e ganhando sua importância como uma narrativa do fim da modernidade, a partir de uma leitura niilista dessa, podemos dizer que a hermenêutica se constitui numa verdadeira ontologia para a contemporaneidade à medida que entende o nosso momento atual como resultado de um processo, ainda em devir, de enfraquecimento das estruturas fortes da metafísica, e do próprio ser que não pode mais ser pensado como objetividade.

Enquanto acentua a sua proveniência da metafísica, a hermenêutica assume-se niilista que, como vimos, não tem apenas um caráter de dissolução, perda, enfraquecimento, mas ganha sua importância como uma autêntica nova ontologia. Nesta ontologia hermenêutica, o ser é compreendido como evento enquanto o configurar-se de uma época que se constitui, por sua vez, também como destino de outras épocas que estão nela presentes nas mensagens, na linguagem, nas formas que permitem toda a inteligibilidade. Essas mensagens que nos chegam da tradição são distorcidas em seu caráter metafísico originário, de tal modo que já não trazem nenhuma essência, mas apenas experiências, formas de vida, maneiras de interpretar.

²⁰ Id. **Ética de la Interpretación**. p. 222

²¹ Id. **Para Além da Interpretação**. p. 151

O próprio termo “Ontologia hermenêutica” deixa evidente que há uma tarefa de reconstrução da racionalidade na contemporaneidade pós-metafísica. É possível falar na verdade desde que procure se especificar o que compreendemos com o termo e como esta pode se dar, já que não pode ser mais pensada enquanto conformidade do intelecto à coisa, como simples evidência.

Uma primeira noção de verdade na pós-metafísica é aquela do pôr-se em obra da verdade que ocorre como uma abertura de novos horizontes, de outras perspectivas que relativizam o que se entende por realidade. Esta abertura de um novo horizonte que a arte proporciona não é algo definitivo e comum a todos, mas, em cada época histórica, em cada cultura, se faz de um modo, de acordo com o contexto no qual a obra e o apreciador estão envolvidos.

No entanto, para nos aproximarmos da gênese de uma experiência de verdade possível na Pós-modernidade não basta este elemento mais “subjetivo” que o encontro com a obra de arte inaugura. É preciso entender que o “habitar em uma abertura” que confere sentido às coisas e que inviabiliza qualquer instância definitiva no real é como o “habitar numa biblioteca”.

“A concepção da verdade como habitar na biblioteca de babel não é uma descrição verdadeira da experiência da verdade que finalmente substituiria aquela falsa da metafísica, que a pensava como conformidade; é, ao invés, o resultado do desenvolver-se da metafísica como redução do ser à presença, do seu culminar na ciência-técnica e do conseqüente dissolver-se da própria idéia de realidade na multiplicidade das interpretações.”²²

Esta metáfora quer expressar que o âmbito onde se habita não é um espaço neutro, as coisas não têm sentido nesta abertura a partir de algo abstrato, mas por causa da tradição, de um conjunto de formas e símbolos que nos são enviados pelas antigas gerações – enfim, por causa de uma linguagem. E isto não de forma unívoca, mas numa rede heterogênea de significados e interpretações.

Para ressaltar a importância desta abertura na qual habitamos e que confere as condições de possibilidade para o nosso conhecimento, Vattimo chama a atenção para o fato de Heidegger utilizar dois termos distintos para o que, em

²² Ibid. p. 131

português, chamamos simplesmente “Tradição”. Em *Ser e Tempo* encontramos os vocábulos *Tradition* e *Ueberlieferung*. Enquanto o primeiro supõe uma postura mais passiva diante do que se herda, o segundo termo pode ser compreendido como “herdar ativamente o passado enquanto possibilidade aberta, não como rígido esquema determinado e determinante”.²³

Como as coisas ganham sentido para o ser humano porque se constituem num projeto, este é sempre determinado pela pertença a um mundo histórico-cultural. No cotidiano, tal compreensão tende a ser vivida de forma inautêntica na *Tradition*. Mas assim como a antecipação da morte revela o projeto no qual o ser humano está inserido como possibilidade, também a finitude, o enfraquecimento do ser, mostra esta tradição como uma possibilidade nova de compreensão, abre este conjunto de expressões, pensamentos, formas para ser compreendido em outra perspectiva, torna possível a distorção deste passado, o seu *Verwindung*.

A tradição, nesta perspectiva, deve ser compreendida como envio que possibilita uma determinada experiência de mundo, por mais que ainda ecoem nestas tradições compreensões metafísicas da realidade. Se inaugura uma nova relação com o passado, este não é simplesmente ignorado, mas também as formas que herdamos perdem a sua robustez a partir de uma leitura diversa da que elas mesmas se propunham na época do ser como objetividade. Desta relação com o passado, com a tradição, surge a noção de verdade como monumento, um passado “repetido” como possibilidade aberta que nos aponta a nossa atual situação e nos permite construir um futuro.

Graças à história do ser nos seus envios que chegaram até nós e foram interpretados como o fim da modernidade, apreendemos o ser como evento e a metafísica como uma das possibilidades históricas de sua manifestação. Esta leitura da tradição é sempre uma interpretação, as possibilidades herdadas são reconhecidas em suas limitações (historicidade, contingência, etc.) e convertidas em um objeto de decisão, de uma eleição²⁴, que, porém, só é possível na contemporaneidade graças ao percurso realizado pela história do ser, já que o homem capaz dessa decisão está também ele inserido nesta abertura histórica na

²³ Id. **Para Além da Interpretação**. p. 130

²⁴ Id. **Ética de la Interpretación**. p. 180

qual a verdade não é mais a proposição verdadeira porque correspondente à coisa, mas uma forma de vida, uma “estrutura histórica” ou época do ser²⁵.

A sociedade tecnocrática, a do *Ge-stell*, possibilitada pelo avanço das ciências da natureza cujo método foi aplicado como certeza de verdade não só aos objetos específicos desta, mas a toda a realidade, não é somente a etapa final do processo do esquecimento metafísico do ser. O *Ge-Stell* é, antes, uma das mais importantes condições que possibilitaram uma transformação no próprio sentido do ser. As múltiplas imagens de mundo, de cultura, que interagem graças ao avanço das tecnologias de comunicação, a crise experimentada na total dominação do mundo pela técnica, tudo isto são os sinais claros da dissolução da metafísica e também os elementos que permitem uma outra leitura sobre a modernidade.

De acordo com Vattimo²⁶, sendo possível um pensamento pós-metafísico a partir de Heidegger, ele é fruto de um acontecer diferente do próprio ser e a história do ser na modernidade. É, antes de tudo, história da ciência e da técnica: “O êxito deste percurso aberto, mas não realizado efetivamente por Heidegger está em considerar a ciência como agente principal de uma transformação niilista do sentido do ser”²⁷.

A compreensão da ontologia contemporânea²⁸ como sendo de caráter hermenêutico niilista – e isso em decorrência da própria história da ciência e da técnica na modernidade – sofre muitas vezes a acusação de ser anti-racional. Entendendo a racionalidade nos moldes modernos, ou seja, aquela cujo critério absoluto é o método das ciências da natureza aplicado de forma indistinta a toda a realidade, podemos entender tal crítica. Para evidenciar que esta acusação não se aplica, no entanto, quando a hermenêutica é realizada de forma criteriosa, é preciso que se desenvolva, a partir dos seus pressupostos originais, uma noção específica de racionalidade que, se não retome os procedimentos fundantes da metafísica e da noção de verdade correspondente à ela, também não anule as

²⁵ Id. **As Aventuras da Diferença**. p. 64

²⁶ Id. **Para Além da Interpretação**. p. 40

²⁷ Id. **Para Além da Interpretação**. p. 40-41

²⁸ Para Vattimo, o termo “Ontologia” não é sinônimo de “Metafísica”, podendo-se falar de uma ontologia contemporânea pós-metafísica, de caráter hermenêutico: “Esta nova ontologia pensa, pelo contrário, que se deve captar o ser como evento, como o configurar-se da realidade particularmente ligado à situação de uma época... Pensar o ser significa escutar as mensagens provenientes de tais épocas... Nestas mensagens – que são o assunto da ontologia pós-metafísica – não se revela nenhuma essência, nenhuma estrutura profunda ou lei necessária.” (**Ética da Interpretação** p. 10-11)

características específicas do discurso filosófico enquanto distinto de outros, como o da poesia e da literatura

Os pressupostos específicos que habilitam o rigor da hermenêutica enquanto discurso filosófico provém de uma leitura dos eventos da Modernidade. Para Vattimo, é sobre esta leitura que se baseia a proposta de elaboração de uma verdadeira ontologia pós-metafísica. Desta forma, a hermenêutica não pode ser acusada de anti-racional, desde que se entenda a racionalidade em perspectiva diversa daquela da modernidade, ainda que a partir de uma leitura niilista desta.

“‘Não existem fatos, apenas interpretações.’ Conscientes como estamos de que cada nossa relação com o mundo é ‘mediada’ por esquemas culturais, por paradigmas históricos que constituem os verdadeiros apriorismos de qualquer conhecimento, não podemos mais nos iludir (ou, pior, nos deixarmos iludir) de que aquilo que dizemos e que nos é dito sejam descrições ‘objetivas’ de uma realidade dada externamente... A verdade passa a ser pensada não mais como adequação do intelecto à coisa (descrição fiel de estados de fato) e sim como plausibilidade e persuasão no interior de um sistema de premissas (ou da comunidade dos intérpretes de competência)”²⁹.

Para também sobre a hermenêutica contemporânea a acusação de anti-cientificidade. Não sendo mais possível, a partir desta leitura da contemporaneidade, entender a verdade como um “ser conforme a”, é possível ainda sustentar uma visão científica positiva na hermenêutica? Como vimos no primeiro capítulo, segundo Lyotard, o que sustenta em última análise a legitimidade do conhecimento científico não é em si mesmo um relato verificado pela ciência, mas um metarrelato. Com o término destes no fim da modernidade, poderia parecer que há uma decadência no conhecimento, mas isso desde que se leve em conta ainda tais metarrelatos como critério para a validade ou importância do conhecimento.

Há, sim, ao fim da era dos metarrelatos como estruturadores da realidade, um destino de dissolução, de enfraquecimento, mas não de decadência – esta só pode acontecer em relação a algum critério, no caso, o metarrelato legitimador,

²⁹ Id. **Depois da Cristandade**. p. 65

que já não mais existe. Isto não quer dizer que não haja nesta compreensão niilista da história do ser em nossa época nenhum parâmetro de eleição para o pensamento que se quer criterioso. Porém, o parâmetro possível para o pensamento na contemporaneidade não permite alçar a ciência, em seu método específico, ao papel de critério único para se considerar verdadeiro um conhecimento³⁰.

Não se pode negar, caso se queira ser razoável, que há verdades verificáveis pelo método científico de forma rigorosa e eficaz. Mas isto porque toda verificação ou falsificação realizada pela pesquisa científica depende, em última instância, de uma abertura prévia que as tornam possíveis. Abertura esta na qual tanto o que é estudado quanto o cientista já se encontram em íntima relação numa pré-compreensão que provém do projeto pelo qual o ser humano tem acesso à inteligibilidade dos entes. As coisas encontram verificação na ciência porque estão numa abertura de sentido, que lhes possibilita ser conformes; graças não à uma estrutura eterna da realidade, mas a um envio que constitui a abertura como possibilidade de sentido, de verificação interna³¹.

O cálculo, a razão científica moderna, não é a descrição definitiva do mundo, mas a partir da compreensão do ser como evento, como abertura de um mundo, recupera o seu caráter de “discurso”, de língua falada por uma comunidade histórica, de expressão da inteligibilidade possível numa determinada abertura epocal do ser. A abertura que possibilita a ciência não pode ser ela mesma verificada cientificamente, sob condição de haver uma abertura ainda mais originária que possibilitasse tal empreendimento. Assim, em última instância, o que possibilita a verdade científica, a que se verifica no interior de uma abertura é um acontecer do ser. Vattimo, citando Heidegger em *A origem da obra de arte*, diz “a ciência não é, de forma alguma, um fazer-se história originário da verdade, mas a elaboração de um domínio da verdade já aberto”³².

Somente após este longo percurso pela história do ser no fim da metafísica estamos aptos a compreender de forma mais ampla aquilo que Vattimo propõe com o chamado pensamento fraco ou débil.

³⁰ Id. *Ética de la interpretación*. p. 35

³¹ Ibid. p. 141

³² Ibid. p. 32

Na introdução da obra *Para além da interpretação*, o filósofo italiano queixa-se que muitas vezes esta proposta não foi bem compreendida, tomando-se “débil, fraco” num sentido restrito e literal demais.

O pensamento “forte” era a certeza de que, pela razão, se poderia chegar ao ser das coisas, compreendê-las, captar-lhes a essência e, assim, construir uma imagem mental que correspondesse de forma objetiva e absoluta à realidade, além, é claro, de abrir a possibilidade de uma intervenção humana no mundo, o que enfim, deu-se pela tecnocracia

Este mesmo processo, que poderia ser caracterizado simplesmente como a própria metafísica, e seu pleno cumprimento técnico, relido sob a perspectiva niilista, tem como resultado o oposto daquilo que se esperava do pensamento enquanto instância forte capaz de captar o ser como evidência.

Há um destino de enfraquecimento inscrito na própria história do ser já que este não pode ser mais entendido como presença estável a partir do momento em que a realidade é compreendida como jogo de interpretações. A realidade não é mais a simples presença das coisas estabelecidas em si mesmas e dispostas ao conhecimento e domínio humanos. Ela está enfraquecida em suas pretensões objetivantes³³. No entanto, é possível um pensamento que não carregue em si traços metafísicos?

Vattimo entende que, de muitos modos, a filosofia e a cultura em geral têm respondido de forma negativa a esta questão. Ou assumindo a historicidade dos dados da experiência humana como *a priori* da razão, de uma forma equivocada, como se fosse esta a real estrutura da racionalidade humana e, portanto, recaindo na tentação metafísica, ou, assinalando a impossibilidade de qualquer rigor no pensar, tornando equivalente qualquer manifestação humana como a ciência, a filosofia, a religião, numa perspectiva de que pensar de forma criteriosa não é mais possível.

A fraqueza do pensamento proposto por Vattimo não é a de uma racionalidade nivelada por igual em todas as suas manifestações, mas uma alternativa à razão-domínio da modernidade que responde a um percurso feito pela razão neste período; é um destino³⁴ do pensamento na época pós-metafísica.

³³ Id. **Depois da Cristandade**. p. 65

³⁴ PECORARO, R. **Niilismo e Pós-Modernidade**. p. 38

O pensamento fraco é aquele que não investiga os fundamentos, não está à procura de evidências como na ciência e técnica, mas surge a partir de uma releitura do passado, do que nos vem da tradição, de um número sem fim de mensagens que são acolhidas por nós, contemporaneamente, sem o peso coercitivo de pretensões absolutas, já que não é mais possível pela própria história do ocidente continuar numa visão metafísica, ainda que dela não possamos nos libertar totalmente.

“Se buscamos uma essência pós-metafísica do pensamento, um pensar que não se assuma como uma tarefa de fundamentar, devemos nos mover dentro do horizonte da Sage, da fábula, da rememoração. Estes são os modos de responder ao ser como evento e envio, *Ereignis* e *ge-Schick*”³⁵.

Só numa perspectiva em que o critério do verdadeiro fosse ainda o da conformidade à coisa, o pensamento fraco poderia ser acusado de não racional, já que nesta compreensão de verdade é necessária a verificação objetiva, o que supõe uma realidade de entes concatenados entre si que, por meio de tais conexões, fosse possível descobrir seus nexos causais. Isto supõe a noção de ser como simples presença.

Quando entendemos o ser como evento, como abertura de um mundo no interior do qual é possível toda a conformidade, captamos o caráter hermenêutico de toda a realidade inclusive desta mesma visão da realidade. Diante disso o pensamento recua em suas pretensões de total objetividade e procura entender o percurso que abre um todo de significâncias, sabendo que não há neste sentido uma verdade plena, última, mas uma tarefa hermenêutica de reconstituição que seja fiel o mais possível a tudo o que constitui a história de tal abertura, de tal esforço para rememorar o ser.

Não há um fundamento para afirmar que a filosofia não deva ser um pensamento fundamentado. Chega-se a esta compreensão, um pensamento fraco, por uma reconstrução das vicissitudes do pensamento ao longo da sua história, vista como consumação da idéia de fundamento.

³⁵ VATTIMO, G. *Ética de la interpretación*. p. 45

“Aquilo que propus chamar de ‘pensamento fraco’ insiste neste aspecto da rememoração heideggeriana: o salto no abismo da tradição é sempre, também, um enfraquecimento do ser, já que sacode as pretensões de peremptoriedade com as quais sempre se apresentaram as estruturas ontológicas da metafísica”³⁶.

O pensamento fraco, ou seja, a forma como o pensamento se dá na pós-metafísica não comporta uma ausência de critérios no sentido de fazer equivaler todos os ramos da produção de cultura e conhecimento humanos. Isto não quer dizer que a perda do critério moderno para se definir a verdade não reorganize a hierarquia de conhecimentos típica da Modernidade. Os ramos do conhecimento que podem ser verificados de forma mais objetiva, como as ciências naturais, eram tidos como o modelo a que outras áreas deveriam aspirar. Uma imensa quantidade de saberes ficava reduzido a uma ordem inferior já que não tinham como ser verificados de forma “precisa”. A razão metafísica todo-poderosa limitava o número de objetos que podiam ser estudados, levados a sério.

No ocaso de toda a fundamentação do pensamento que lhe conferia a sua força, o pensamento fraco entende-se como tendo um caráter rememorativo. Ele oferece uma interpretação a respeito do sentido das coisas que se propõe como a mais rica para esse nosso momento já que por meio dele se pode articular em uma unidade múltiplos aspectos da experiência contemporânea e transmiti-la aos demais³⁷.

Síntese

A noção da verdade como evento supõe que o ser não pode ser compreendido como objetividade plena, mas chega a nós sempre nas formas que a tradição, que constitui a abertura na qual nos encontramos, traz em si. Neste sentido, ele pode ser apenas recordado nos monumentos que constituem nossa experiência de mundo

Sendo a verdade não a comprovação atemporal da conformidade de proposições às coisas, mas uma interpretação dos rumos que a tradição assumiu no fim da modernidade, é possível admitir que seja preciso pensar num

³⁶ Id. *Depois da Cristandade*. P. 32

³⁷ Id. *Ética de la interpretación*. p. 47

enfraquecimento da verdade, um debilitamento desta, assim como de todas as instâncias fortes do período moderno.

Assumir o pensamento fraco não é, portanto, admitir que não seja mais possível um pensamento rigoroso, mas significa permitir que todas as conseqüências de uma leitura nihilista da modernidade sejam formuladas. O “pensamento fraco” de Vattimo não é abrir uma concessão ao irracionalismo, mas propor uma nova ontologia pós-metafísica que seja consciente do percurso percorrido pela história do ser até a contemporaneidade.

5.

Tradição, Ética e Religião

Reflexões Iniciais

Acompanhamos até agora o percurso niilista da interpretação de Vattimo que o leva a compreender o nosso tempo como uma nova abertura do ser para a humanidade. Tal abertura só poderá ser devidamente interpretada a partir do envio em que a própria modernidade se configura para nós.

A nossa situação específica contemporânea, à medida que torna impensável aceitar ainda qualquer tipo de estrutura fixa, atemporal, para a realidade, torna imprescindível uma leitura crítica da modernidade. Uma nova ontologia para nossos tempos, pós-metafísica, tem por base a *Verwindung* da tradição moderna.

Um primeiro resultado visível deste “ultrapassamento” da modernidade é o conceito vattiminiano de pensamento fraco. Este conceito quer expressar as possibilidades e tarefas relevantes para o pensamento no fim da noção de verdade como objetividade, como correspondência entre proposição e coisa.

No presente capítulo, ao focar a importância da dimensão da tradição como elemento irrenunciável para se compreender o evento do ser em nossa época, pretendemos também mostrar que possibilidades éticas estão presentes em nossos dias.

Se, como vimos, somos constituídos a partir de uma leitura que distorce as pretensões objetivantes da modernidade, ainda que em referência a ela, temos que analisar de maneira adequada todos os envios que dela nos chegam. É neste sentido que o outro tema tratado por nós neste capítulo será a religião.

Vattimo tem refletido sobre a questão religiosa não somente porque se assiste hoje, de diversas formas e em diversos graus, a uma espécie de renascimento da religião no chamado senso comum; mas também porque, para ele, tal fenômeno é de interesse fundamental para a filosofia contemporânea. Ele se liga de maneira direta ao fim da metafísica, de uma visão estruturada de mundo a partir de um fundamento único e da segurança que isto parecia proporcionar.

Mais do que isto, Vattimo entende muitos traços do que hoje chamamos “evento do ser” como elementos que podem ser interpretados como destinos secularizados de compreensões presentes na doutrina cristã que constituem o ocidente.

É importante refletir criticamente sobre a religião não só por causa do renascimento desta no senso comum, já que este tem uma relação direta com o fim da metafísica, mas também porque, com a derrocada da noção moderna de verdade como correspondência, passa a ser possível compreender de maneira autêntica dimensões da vida humana, antes excluídas do campo da racionalidade pela mentalidade moderna, como a religião.

Refletir sobre religião é importante porque ela é uma das aberturas pelas quais nos chegam envios constitutivos do nosso momento atual, ainda que tais elementos não se dêem mais no contexto estritamente doutrinário e estejam presentes de maneira secularizada na nossa compreensão da realidade atual.

5.1.

Tradição e Contemporaneidade

A modernidade surgiu como crítica à tradição anterior e carregava em si a promessa de um método para o conhecimento que o libertaria de toda a dimensão histórica, contextual, calcando-o na objetividade plena e atemporal. No entanto, ela mesma transformou-se em tradição, ou seja, numa metanarrativa que justifica e faz parecer simplesmente real aquilo que é uma interpretação, como vimos na denúncia de Nietzsche sobre o mundo real que se torna fábula.

É preciso, na época do fim da modernidade, nos conscientizar de que não é mais possível pensar a verdade a não ser com referência às tradições que constituem o nosso mundo. Segundo Vattimo,¹ a concepção pós-moderna de verdade é a de uma transmissão de mensagens, nascimento e morte de paradigmas e interpretações das coisas sob a luz de linguagens históricas herdadas.

Com a total realização da metafísica na técnica tomamos consciência que a verdade não é uma objetividade, uma correspondência a algo simplesmente presente. A verdade se propõe, por mais que quem o faça não tenha consciência explícita disto, a partir de uma determinada interpretação da realidade que se dá como um projeto, uma visão de mundo que supõe sempre relações determinadas entre os entes. Ou seja, cada reivindicação da verdade é movida por um projeto que se organiza a partir de determinados interesses². Quem, no entanto, elege tais interesses?

Não podemos afirmar que cada um “crie” seu próprio projeto. Nós já nascemos no interior de uma abertura específica de mundo e organizamos nossas relações com todas as coisas já numa pré-compreensão destas a partir das

¹ VATTIMO, G. **Depois da Cristandade**. p. 14

² Id. **A Tentação do Realismo**. p. 39-40.

coordenadas que este primeiro e mais amplo projeto nos permite fazer. E é esta primeira e ampla organização de um mundo que dispõe para nós as possibilidades concretas de conhecimento e ação que chamamos de tradição.

A diferença agora é a consciência que esta abertura primeira de mundo na qual estamos lançados é uma abertura possível e não a realidade definitiva, ao contrário do que supunha a metafísica. E tal consciência também é uma interpretação, que, no entanto, parece ser mais plausível do que outras interpretações do que seja o real porque nos parece uma narrativa mais coerente com os acontecimentos do ocidente nos últimos séculos ou, numa linguagem heideggeriana, com a história do ser.

A tradição guarda os vestígios do ser que nos constituem como momento histórico. Nela estão presentes os rastros do evento do ser que fundam todas as nossas possibilidades de compreensão e ação. É bem verdade que só podemos ler a tradição desta forma se a distorcemos em seu caráter metafísico, se já a interpretarmos a partir de um “ultrapassamento”, de uma *Verwindung*, que nos permita compreender seu caráter eminentemente hermenêutico e não de uma leitura unívoca do que seria a verdadeira estrutura do real.

Tanto para a reflexão sobre a verdade quanto para a ação ética, é necessário entender-se como lançado numa tradição e dela fazer uma leitura que seja uma rememoração “distorcida” em suas pretensões totalizantes que cada tradição originalmente traz em si.

Tomar consciência no momento atual de que somos constituídos por uma tradição implica necessariamente recebê-la de forma crítica, ou seja, reconhecer

nas possibilidades herdadas de uma abertura de mundo a sua finitude: historicidade, contingência, multiplicidade, entre outras³.

Ainda na metafísica se poderia ter a impressão de que, para ser possível o entendimento entre a humanidade, seria preciso abandonar o lugar específico a partir do qual se fala e se ascender, pelo conhecimento objetivo e portanto universal, a um outro, neutro e que fosse comum a todos. Estamos conscientes hoje de que tal dimensão imparcial não existe: todos nós somos sempre constituídos por uma tradição que nos possibilita enquanto seres humanos e sempre falamos a partir dela. A leitura niilista da história do ocidente nos aponta também que nenhuma tradição se constitui como verdade última, mas como uma possível leitura, uma abertura entre outras, um evento do ser que não é único.

A tradição que nos constitui como seres humanos não é apenas a herança de um passado, mas traz em si as possibilidades para se fazer uma leitura do presente que nos forneça orientações básicas para a nossa ação.

Relidas à luz da história do ser na modernidade, a tradição desponta como aquele conjunto de monumentos, expressões, heranças culturais que cristalizam em torno a si, as experiências dos indivíduos e grupos, possibilitando assim o diálogo entre eles e a partilha destas experiências, transmitidas às futuras gerações.

Esta nova compreensão interpretativa do real requer o exercício constante de uma outra maneira de propor a verdade. Segundo Vattimo, não é verdade a acusação que se faz muitas vezes à hermenêutica, de que ela inviabilizaria a universalidade do conhecimento. No entanto, o valor de uma afirmação não se pode mais deduzir de uma verdade absoluta determinada por alguém com acesso

³ Id. **Ética de la Interpretación**. p. 180.

privilegiado à realidade. O único caminho possível à universalidade é a sua construção por meio do consenso no diálogo que se realiza, justamente, a partir de tudo aquilo que se tem em comum como patrimônio cultural e histórico, como tradição⁴.

5.2.

Ética hermenêutica contemporânea

É preciso repensar todas as áreas do conhecimento e atuação do ser humano à luz desta nova relação com a tradição metafísica tornada possível pelo seu esgotamento no mundo técnico. Uma racionalidade hermenêutica, ou seja, que respeite a importância das diversas vozes que nos chegam, não só a partir do passado, mas também das múltiplas realidades contemporâneas, é aquela que consegue reconstituir interpretativamente esta transmissão como um destino do ser em nossa época e, assim, promover uma compreensão e uma prática coerentes com o modo de dar-se do ser na contemporaneidade⁵.

É a reconstituição interpretativa das múltiplas vozes que nos vêm da tradição que serve de base para a avaliação das alternativas éticas contemporâneas a nós. Uma leitura do passado que o faz perder suas pretensões objetivantes de fundamento e verdade única é necessária para que haja uma postura contemporânea de não violência em todos os âmbitos da sociedade. Se não há, de forma absoluta, “certos e errados” definidos de antemão a partir de um fundamento irrenunciável, a única postura ética possível se torna o diálogo entre as diferentes maneiras de compreender o mundo, entre as diversas tradições.

⁴ Id. **Depois da Cristandade**. p. 12

⁵ PECORARO, R. **Nihilismo e Pós-Modernidade**. p. 21

A redução da violência como caminho para a ética contemporânea não se fundamenta numa escolha qualquer, mas é uma tomada de atitude coerente em relação ao que interpretamos da recente história do ocidente e que Vattimo denomina enfraquecimento do ser, o debilitamento do pensamento metafísico.

A hermenêutica deve estar consciente de que não é a verdadeira descrição da realidade, mas uma possível e coerente interpretação desta. São as interpretações do real que não se reconhecem como tais, mas que se entendem como a descrição objetiva do mundo, como a metafísica, trazendo em si distinções absolutas entre certo e errado, verdadeiro e falso que conduzem, no plano prático a atitudes violentas, segundo Vattimo⁶.

“É enquanto pensamento da presença peremptória do ser – como fundamento último diante do qual é possível apenas calar-se e, talvez, sentir admiração – que a metafísica configura-se como pensamento violento: o fundamento, se se dá na evidência, incontroversa e que não deixa mais espaço para perguntas posteriores, é como uma autoridade que cala e impõe sem ‘dar explicações’”⁷

Ao interpretarmos o evento do fim da metafísica, estamos mais conscientes da debilidade inerente à abertura própria do ser em nossos dias. Esta dimensão de finitude, de contingência, é o elemento pelo qual realizamos a leitura niilista da história do ser. Ela inspira um reconhecimento da importância da metafísica, graças à qual compreendemos o ser como evento a ser interpretado em cada uma das suas destinações históricas; no entanto, este reconhecimento se traduz também numa atitude de tolerância, de certa forma caridade, já que estamos todos envolvidos

⁶ Id. *Ética de la Interpretación*. p. 49

⁷ Ibid. p. 52

nestes envios constantes do ser, seus destinos, e empenhados na interpretação destes.

Se já não há uma verdade unívoca e objetiva a qual deve ser imposta por quem a conhece aos ignorantes, mas estamos todos empenhados como intérpretes nos envios do ser que nos constituem a nós e às nossas possibilidades de ação no mundo, há de se criar um senso de responsabilidade e solidariedade nascido do fato de estarmos todos nesta mesma situação ao fim da metafísica. Esta atitude emerge da nossa vinculação contemporânea ao passado metafísico distorcido em suas pretensões totalizantes. Ela nasce da leitura que dele fazemos e inspira nossas ações concretas no presente. Vattimo chama tal atitude de *Pietas* e a define como uma “atenção devota ao que, tendo apenas um valor limitado, merece, no entanto, ser atendido, justamente em virtude de que tal valor se bem que limitado, é, contudo, o único que conhecemos”⁸.

Os anúncios da morte de Deus feito por Nietzsche e o do fim da metafísica por Heidegger não se referem apenas a um evento passado, mas apontam novas responsabilidades a serem assumidas diante do futuro. Tal anúncio influencia de maneira definitiva nas opções, juízos e posições críticas que devem levar em conta a nossa situação de niilistas consumados, ou seja, da progressiva consumação de todas as características fortes, que serviam de critérios absolutos, e por isso de motivos para atitudes violentas diante de posições contrárias⁹.

A consciência nova, que surge da releitura niilista da metafísica, deve se dar em relação aos mais variados campos do conhecimento, mas, sobretudo, da ética e da política.

⁸ Ibid. p. 26

⁹ Ibid. P. 53

É a atenção à reconstituição histórica do fim da metafísica interpretada nihilisticamente que pode nos servir de inspiração para uma ética que corresponda ao momento específico do desvelamento do ser na contemporaneidade. A ética deixa de se inspirar em uma estrutura eterna do real, deixa de ser a atualização de uma essência humana na história para depender realmente das condições históricas contemporâneas.

Esta relação entre ética e devir histórico já havia sido posta por Nietzsche em sua *Genealogia da Moral*. Através da identificação do instinto de conservação e da procura do prazer não pensados por Nietzsche, segundo Vattimo, como princípios objetivos da natureza humana, mas como “forças plásticas que permitem precisamente ver a moral como história e como processo”¹⁰, já se evidencia pela primeira vez a relação fundamental entre moral e devir histórico, ou num vocabulário heideggeriano, entre moral e as aberturas epocais do ser.

Ao apontar que os valores morais não pairam acima da história numa estrutura imutável da natureza humana, mas que estes estão em constante devir, Nietzsche chama a atenção para a importância da ética corresponder a uma época histórica e não ser a estratificação de experiências e hábitos que, tendo sido úteis aos seres humanos em certo tempo, na luta pela existência perderam a sua função original e, no entanto, permaneceram como valores mascarados em eternos.

É ao destino do ser específico da nossa época pós-moderna que deve corresponder a ética dos nossos tempos, o que exclui qualquer fundamentação eterna, transcendental, a-histórica desta.

Um bom começo para se pensar nas exigências contemporâneas de uma reflexão sobre o agir humano seria prestar atenção ao significado etimológico da

¹⁰ Id. *Introdução a Nietzsche*, p. 45

palavra *ethos*, o conjunto de costumes, a cultura compartilhada por uma época e por uma sociedade que assim situa historicamente e de certa forma, desmente, as pretensões transcendentais da moral metafísica.

Vattimo entende que a hermenêutica tem uma necessária dimensão ética na medida em que desmascara a objetividade suposta pela metafísica como a verdadeira estrutura do real e a situa como uma característica do evento do ser, uma abertura deste numa época específica. Tratando a respeito do único imperativo que se poderia reconhecer na ética hermenêutica, ele afirma:

“Se algum imperativo se delinea nela é o que prescreve reconduzir, entendendo a interpretação como ato de tradução... os vários *logoi* – discursos das linguagens especializadas, assim como das diversas esferas de interesses e âmbitos da racionalidade autônomos – ao logos-consciência comum, ao substrato reitor dos valores compartilhados por uma comunidade histórica vivente que se expressa numa língua”¹¹

No entanto, referir as dimensões do conhecimento e da moral a uma consciência comum originária não significa necessariamente ter de fato ultrapassado a fundamentação metafísica para estas dimensões do ser humano. A primeira dificuldade está em reconhecer qual seja esta consciência comum possibilitadora das várias visões de mundo e dos sistemas morais. Se a entendemos como uma consciência categorial específica, torna-se bastante problemática a sua relação de reitora de outras visões de mundo também categoriais.

Por isto mesmo, esta consciência originária que é a abertura ampla que possibilita em seu interior as visões de mundo e opções concretas que julgávamos

¹¹ Id. *Ética de la interpretación*. p. 207

ser a descrição da realidade é muitas vezes pensada como um princípio *a priori*, uma estrutura transcendental do ser humano, a qual, deste modo, serviria para explicar as diversas compreensões da realidade e posicionamentos a partir desta, sendo a modernidade uma delas. Ou seja, afirma-se transcendentalmente uma consciência originária que tornaria possível as cosmovisões categoriais.

Não nos deteremos nas específicas propostas de como se daria a dinâmica entre esta consciência comum a qual estariam remetidas as cosmovisões categoriais. Na sua obra *Ética da interpretação*, Vattimo discute os modelos propostos por Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas, afirmando, no entanto, que, apesar das diferenças entre a “Teoria da comunicação ilimitada” e a da “Ação comunicativa”, o que fundamenta e une essencialmente estas propostas é a afirmação de um *a priori* formal que descreve então a estrutura que tornaria possível as diversas cosmovisões categoriais.

A crítica de Vattimo afirma que, quando se recorre a qualquer *a priori* que se arvora em estrutura do ser humano pelo qual se explique a dimensão histórica de sua consciência, sem que, no entanto, este mesmo princípio pertença à historicidade inerente a tudo o que diz respeito ao ser humano, se está recaído na metafísica¹².

Para fugir à estrutura metafísica, a ética hermenêutica não pode se entender como a descrição ideal da estrutura que justificaria as múltiplas cosmovisões e conseqüentes maneiras de agir do ser humano. A hermenêutica deve se reconhecer como interpretação não de qualquer dado atemporal, mas como a de uma época específica, a do fim da modernidade, também a sua dimensão ética diz respeito a esta abertura. A verdade hermenêutica e todas as conseqüências éticas que dela

¹² Ibid. p. 211

derivam emergem da pertença a uma determinada tradição, a certa abertura de mundo, a do fim da modernidade.

Vattimo ilustra esta radical pertença histórica da ética hermenêutica afirmando que não é um dado accidental ser ela a ética da Europa secularizada, após a Reforma Protestante e o Renascimento, já que estes e outros envios são o que constituem a nossa abertura de mundo da qual a hermenêutica é uma interpretação. É a partir destes envios que se pode pensar numa ética pós-metafísica, sem nenhuma base estrutural, transcendental.

A ética hermenêutica não pode se entender como uma ética da descrição, mas como uma ética interpretativa que se realiza articulando a compreensão que temos dos múltiplos envios vindos da tradição metafísica e que, ao fim desta, constituem a nossa realidade contemporânea. É preciso buscar os princípios orientadores a partir da leitura específica da procedência da qual fazemos parte. O debilitamento, a dissolução dos princípios fortes e universalizantes são, certamente, dados que devem orientar a ética adequada ao nosso tempo.

5.3

Religião e Contemporaneidade

Uma outra dimensão que tem sido refletida por Vattimo nos últimos anos de sua atividade intelectual é a nova perspectiva aberta pela hermenêutica para com a questão da religião. A concepção cientificista de verdade presente na modernidade excluía qualquer compreensão da religião como campo autêntico que tivesse alguma relevância para o mundo. Sendo a verdade entendida como a conformidade entre a proposição e a coisa, conhecida através do método científico, ela teria sempre alguma dimensão verificável que lhe conferiria certo

grau de objetividade, o que a deixava muito distante da dimensão religiosa que supõe uma interpretação da vida humana que não pode ser comprovada experimentalmente.

Num primeiro momento, pode parecer que a modernidade rompe de forma definitiva com a religião e que construiria uma história para a humanidade totalmente independente dela. No entanto, analisada desta maneira, não somos capazes de perceber o destino que a modernidade é em relação ao cristianismo, a tradição religiosa do ocidente. Mantém-se na modernidade uma estrutura fundamental de fé no progresso que apenas seculariza o dogma religioso de uma história guiada pela providência divina, ao mesmo tempo em que a bem-aventurança plena é transposta do céu transcendente para o futuro imanente garantido pela ciência.

O próprio processo de secularização que marca a modernidade pode ser interpretado, como Vattimo o faz, em termos da última e imprevista consequência do específico anúncio que é o cristianismo. A “Encarnação do Verbo” é presidida por uma dinâmica cuja compreensão se faz a partir da noção de *Kenosis*. O Verbo divino ao se encarnar, rebaixa-se, despoja-se da glória de sua condição divina, de fundamento e surge como ser humano, como evento dinâmico na história da humanidade que, como todo evento, precisa ser revelado a partir de uma interpretação. Esta seria uma ligação histórico-destinal entre o cristianismo e a ontologia hermenêutica pós-moderna. A *Kenosis* de Deus enquanto despojamento da realidade divina corresponde ao enfraquecimento do ser no fim da metafísica.

“Se, contudo, a secularização é o modo pelo qual se atua o enfraquecimento do ser, ou seja, a *Kénosis* de Deus, que é o cerne da história da salvação, ela não deverá ser mais pensada como fenômeno de abandono

da religião, e sim como atuação, ainda que paradoxal, da sua íntima vocação”¹³.

Na obra *Para Além da Interpretação*, Vattimo aponta ainda um outro laço de proveniência entre religião e hermenêutica já que esta última não é uma teoria geral sobre a estrutura interpretativa da realidade, mas sim, uma interpretação niilista dos vários envios na história do Ocidente, entre os quais o da secularização da religião cristã. Segundo o italiano, um dos momentos cruciais para o surgimento da hermenêutica foi a Reforma Protestante, já que a Bíblia deixa de ser uma instância homogênea para dar lugar a vários posicionamentos diferentes, inclusive divergentes entre si, exaltando assim a importância do fenômeno da interpretação¹⁴.

É justo enquanto a hermenêutica pós-moderna revela o caráter essencialmente interpretativo de toda a realidade que ela pode inaugurar novas pertinências para a religião no mundo contemporâneo. A crítica niilista da idéia de verdade como conformidade retira o fundamento para se negar, de modo racionalista, empirista, positivista e até mesmo idealista e marxista, segundo Vattimo¹⁵, a possibilidade da experiência religiosa. A hermenêutica não oferece nenhum argumento que endosse uma postura religiosa diante do mundo, mas liberta do preconceito em relação à religião o âmbito da intelectualidade.

“Se Deus morreu, ou seja, se a Filosofia tomou consciência de não poder postular, com absoluta certeza, um fundamento definitivo, então, também não existe mais a ‘necessidade’ de um ateísmo filosófico. Somente uma filosofia ‘absoluta’ pode se sentir autorizada a negar a experiência religiosa”¹⁶

¹³ Id. *Depois da Cristandade*. p. 35

¹⁴ Id. *Para Além da Interpretação*. p. 69

¹⁵ Ibid. p. 71-72

¹⁶ Id. *Depois da Cristandade*. p. 12

Pode parecer estranho, num primeiro momento, apontar estes laços possíveis entre religião e hermenêutica já que esta, na perspectiva vattiminiana, se realiza, principalmente, a partir da leitura niilista inspirada em Nietzsche e Heidegger. Vattimo esclarece que o anúncio da morte de Deus feito por Nietzsche tem o mesmo sentido da constatação do evento do fim da metafísica em Heidegger: a crença em um Deus moral que representa uma ordem objetiva da realidade não é mais possível. Por isso, ao chamar a atenção para as características da hermenêutica pelas quais podemos reconhecê-la como um dos destinos da tradição cristã do ocidente, Vattimo não está afirmando que a hermenêutica simplesmente reabilite a tradição cristã enquanto metafísica. Ele supõe ser possível pensar o cristianismo enquanto evento hermenêutico e compreendê-lo a partir de uma perspectiva pós-metafísica.

“De forma muito simplificada, creio poder dizer que a época na qual vivemos hoje, e que com justa razão chamamos de pós-moderna, é aquela em que não mais podemos pensar a realidade como uma estrutura fortemente ancorada em um único fundamento, que a Filosofia teria a tarefa de conhecer e a religião, talvez, de adorar. O mundo efetivamente pluralista em que vivemos não mais se deixa interpretar por um pensamento que deseja unificá-lo a qualquer custo em nome de uma verdade definitiva”¹⁷.

E isto não por uma desfiguração dos elementos essenciais do cristianismo, mas por causa de uma retomada destes de maneira inclusive mais autêntica, de acordo com a interpretação vattiminiana. Por causa da influência da filosofia grega, o cristianismo admite uma “Teologia natural” que supõe Deus como

¹⁷ Id. **Depois da Cristandade**. p. 11

fundamento estrutural do mundo, de tal forma que, por meio deste, poderíamos chegar ao conhecimento de Deus, por uma via exclusivamente racional. E depois disso, enfim, ouvir o que a Revelação divina tem para nos dizer de maneira específica.

Segundo Vattimo, esta teologia natural é impossível hoje por ser de caráter absolutamente metafísico. Dela derivaria uma visão ética baseada no conhecimento objetivo das essências naturais assumidas como norma que permite uma única maneira de interpretar a realidade e se posicionar diante dela.

A questão é saber se a religião e, especificamente o cristianismo, são capazes de pensar Deus fora de uma compreensão metafísica que o entenda como fundamento imóvel da história, do qual tudo parte e para o qual tudo retorna¹⁸.

Vattimo acredita que sim. Desde que estejamos conscientes de que o único Deus com quem podemos nos deparar, de maneira autêntica, na pós-modernidade, é o da Revelação, o Deus do livro. Um Deus que não existe fora de um anúncio que é objeto de contínua reinterpretação, que precisa ser dito de novo a cada nova época, mostrando, desta forma, como constitutivo de tal anúncio, a dimensão histórica e não a revelação de uma estrutura atemporal.

No Deus do livro se crê porque se ouviu falar, porque ele foi transmitido a nós por outros de épocas e culturas diversas da nossa, constituindo-se num acontecimento de envio e destino, uma tradição. Esta fé não está provada por demonstrações e nexos lógicos irrefutáveis, é uma aposta. Crer é não poder contar com a verdade enquanto objetividade plena, mas empenhar-se num anúncio histórico, assim como a verdade na época do fim da metafísica¹⁹. Vattimo entende

¹⁸ DERRIDA, J. et VATTIMO, G. (org). **A Religião**: O Seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade. 2000. p. 94.

¹⁹ Ibid. p. 15-16.

que há “um profundo parentesco entre tradição religiosa do ocidente e pensamento do ser como evento e como destino de enfraquecimento”²⁰.

Este interesse contemporâneo pela religião não é algo exclusivo de Vattimo. Ao receber a incumbência de escolher o tema para um anuário filosófico europeu em 1992, tanto o nosso autor quanto Derrida se decidiram pela religião. Na introdução ao livro que traz as comunicações do chamado “Seminário de Capri”, onde se realizaram as diversas conferências sobre o tema, Vattimo atribui esta coincidência ao “espírito do tempo” que fez com que o tema “religião” assumisse um caráter central na contemporaneidade²¹.

Presenciamos hoje a uma espécie de “renascimento da religião”. Vattimo entende este fenômeno como se realizando em dois âmbitos distintos, ainda que, sem dúvida alguma, com elementos comuns a ambos: o do senso comum e o da Filosofia.

Com relação à reabilitação da religião na reflexão filosófica, já acenamos que ela se deu graças à impossibilidade de se entender a verdade como objetividade verificada exclusivamente pelo método científico, como na modernidade. Vattimo, no entanto, chama a atenção que, apesar de ser graças ao fim da metafísica que hoje se pode pensar de maneira criticamente positiva a religião, nem sempre este esforço consegue ultrapassar de fato uma tendência metafísica.

A retomada do tema da religião pela filosofia contemporânea segue, como caminho mais comum, ainda que com inúmeras variantes, a compreensão de Deus como o “totalmente Outro” e a religião como abertura existencial para este.

²⁰ Ibid. p. 34

²¹ DERRIDA, J. et VATTIMO, G. (org). **A Religião**. p. 9

Segundo Vattimo, se é verdade que isto se refira explicitamente a Lévinas, o mesmo pode-se aplicar a pensamentos como o Desconstrutivismo de Derrida²².

Não é proposta do presente trabalho tratar do tema em questão nestes autores, deseja-se apenas apontar no que consiste a crítica de Vattimo a estas formas de retomada do tema “religião” na filosofia contemporânea. Segundo ele, em tais posições só se pode pensar a divindade em termos de radical distância, e absoluta transcendência e Deus encarado desta forma seria ainda, de acordo com o filósofo italiano, o velho Deus da metafísica, enquanto permanece sendo pensado como fundamento último inacessível à razão, a ponto de parecer absurdo a esta, justamente por sua estabilidade, definitividade²³. Deus assim é pensado enquanto radical alteridade, como limite supremo à razão, mas sempre como um conceito-limite que oferece não um conteúdo positivo a ser pensado, mas que fala unicamente a partir da sua transcendência, como na teologia negativa.

Para fugir a esta leitura pouco comprometida das relações possíveis entre religião e filosofia é necessário se salientar o conteúdo específico do cristianismo como um dos envios presentes de maneira real no evento do ser no qual nos encontramos inseridos na contemporaneidade. Vattimo pensa, sobretudo, na questão da encarnação, da *Kenosis* do Verbo enquanto enfraquecimento, debilitamento, como já exposto anteriormente.

A encarnação dota a história de um sentido redentor. Encontrar o Verbo encarnado significa que este se faz um evento na história, portanto, a verdade não é algo atemporal, mas se encontra na dinâmica histórica e só a podemos compreender numa interpretação dos eventos que constituem tal história²⁴.

²² Id. **Depois da Cristandade**. p. 52.

²³ Ibid. p. 53

²⁴ DERRIDA, J. et VATTIMO, G. (org). **A Religião**. p. 104-107

Se, conforme a crítica de Vattimo, a retomada do tema “religião” pela filosofia se faz muitas vezes ainda numa perspectiva que não consegue ultrapassar de todo a metafísica, ainda que tenha sido o fim desta a proporcionar esta retomada, o renascimento da religião no senso comum é ainda mais expressivo desta relação dúbia para com a metafísica: algo que já não é possível, mas que, no entanto, se quer retomar, a que se quer voltar. Há um sentimento de nostalgia em relação a um fundamento último que já não existe mais.

De acordo com Vattimo, é preciso prestar atenção aos traços específicos deste fenômeno atual da religião. Em primeiro lugar ao fato de ele ser um retorno a algo antes esquecido, deixado de lado²⁵.

Uma primeira motivação para este retorno à religião seria o risco de ameaças globais que nos parecem inéditas na história da humanidade. O clima catastrófico começou logo depois da Segunda Guerra Mundial com o medo de uma guerra nuclear e, mesmo que a ameaça tenha sido diminuída pelo fim da guerra fria, não só o poder destrutivo de tais armamentos, mais ainda as ameaças à ecologia planetária e o medo ligado às novas formas de manipulação genética estão muito presentes.

Outra motivação para este retorno à religião, seria, pelo menos nas sociedades mais avançadas, o tédio da sociedade consumista, com a perda de um sentido para a existência. Ligada a esta última está o renascimento da religião enquanto uma forma de reafirmar uma identidade cultural, étnica entendida como ameaçada pela despersonalização dos grandes centros urbanos e da cultura de massa.

²⁵ Ibid. p. 92

O retorno da religião no senso comum está associado ao fim das grandes metanarrativas da modernidade que ofereciam uma identidade definida e uma visão “organizada” do mundo, baseada no fundamento do progresso, da razão científica. Com o fim da modernidade, a nostalgia por uma objetividade que organize a vida e hierarquize valores, no senso comum, é garantida por uma visão religiosa do mundo.

O que se mostra paradoxal é que justamente o fim das grandes metanarrativas que trazem tanta insegurança e promovem muitas vezes o retorno à religião no senso comum é o que possibilitou à filosofia retomá-la como tema pertinente e compreendê-la, como faz Vattimo, como um dos envios que precisam ser interpretados por nós, por nossa época, para entendermos a abertura na qual hoje nos encontramos, o “dar-se” do ser na contemporaneidade²⁶.

Há um imenso campo de atuação da crítica filosófica em relação ao retorno da religião no senso comum. Como dissemos, Vattimo entende ser uma das características fundamentais da religiosidade da nossa época ela se configurar como um retorno, uma volta. E isto acontece precisamente ao fim da metafísica, da visão objetiva estruturante da realidade.

A crítica filosófica deve mostrar ao senso comum que uma simples retomada da religião em sentido metafísico para tentar escapar à experiência de dissolução, à sensação de debilitamento próprio da nossa época, não é possível.

A volta a uma religião fundacional seria escapar ao desafio nietzschiano da “Super-humanidade”, que deve elevar o ser humano ao nível de novas possibilidades de ação no mundo, seria recair na condição de escravos. De um ponto de vista heideggeriano, fugir à dissolução metafísica, repondo Deus

²⁶ Ibid. p. 94

novamente como fundamento, seria recorrer a um dos estágios anteriores deste mesmo processo, ainda que esta vinculação lógica entre metafísica religiosa e modernidade não apareça de forma explícita²⁷.

O retorno à religião no senso comum como uma tentativa de fuga da desorientação contemporânea provocada pela perda de um sentido único para a realidade é apenas um modo reativo, de acordo com o vocabulário nietzschiano, rancoroso de proceder.

Para que o renascimento da religião se dê de forma autêntica é preciso entendê-lo como um evento do fim da modernidade e que deve necessariamente ter esta característica epocal como um dos seus traços constitutivos.

A religião se não quiser ser apenas um clamor nostálgico por um fundamento unificador, já não mais possível, deve ser objeto também da *Verwindung* que se realiza em relação a todos os envios que constituem a contemporaneidade.

Para Vattimo, levar em conta o fato de o retorno da religião se dar nas coordenadas históricas específicas do nosso tempo é uma característica importante para se ressaltar a positividade da religião. Segundo ele, também na religião ocorre de maneira clara uma compreensão que é essencial para a nossa época como narração interpretativa do fim da metafísica.

Assim como a verdade enquanto abertura de um mundo tem sua expressão mais clara na arte, também na religião ficaria evidente a dimensão do ser como evento. Esta dimensão, segundo Vattimo, se traduziria em termos religiosos por um dado que a Filosofia da Religião aponta como essencial em toda a experiência religiosa: a criaturalidade.

²⁷ Ibid. p. 95

“Dizer, porém, que a figura do retorno, portanto, a historicidade, seja essencial e não acidental para a experiência religiosa não significa dizer, primordial ou exclusivamente, que a religião à qual queremos voltar tenha de se configurar como qualificada por seu pertencer à época do fim da metafísica; antes de mais nada, o que a filosofia extrai da experiência da essencialidade da figura do retorno é uma identificação geral da religião com a positividade, no sentido da factualidade, eventualidade, etc. Pode ser que aqui só estejamos realizando a tradução do que boa parte da filosofia da religião apontou como a criaturalidade que constituiria o conteúdo essencial da experiência religiosa”.²⁸

Ser criatura coloca como essencial na compreensão de ser humano uma referência à origem, permite que compreendamos que somos essencialmente em relação a algo que nos constitui e que não escolhemos. Esta dimensão da eventualidade do ser humano enquanto criatura nos faz lembrar o “estar lançado” na existência, em uma abertura já aberta de que fala Heidegger a respeito do *Dasein*.

Conjugando este dado da positividade da religião com o primeiro, ou seja, o fato de esta se dar em forma de um retorno ao fim da metafísica, não podemos pensar esta dependência do ser humano, que revela a criaturalidade, como se dando em relação a um princípio imutável e transcendente e de maneira totalmente vertical, algo como a noção clássica de Deus.

A criaturalidade experimentada por nós se dá em relação aos envios do ser, à tradição que, interpretada à luz dos acontecimentos do fim da modernidade, constituem as possibilidades de nossa época. A criaturalidade chama, portanto atenção, que os fatos que constituem a nossa história recente não são acidentais e

²⁸ Ibid. p. 97

possíveis de serem negados por uma simples volta a um fundamento. Eles nos constituem de tal modo que só podemos pensar e agir autenticamente a partir deles, inclusive em relação à religião.

Síntese

Procuramos mostrar neste capítulo como a compreensão de Vattimo a respeito da contemporaneidade, enquanto acontecimento específico do ser que precisa ser lido à luz de uma *Verwindung* da modernidade, influi de forma prática nas relações que se estabelecem com questões bem atuais como a crise ética e o renascimento da religião.

Vattimo tem chamado a atenção para uma dificuldade da nossa época pós-metafísica, que é justamente a de pensá-la e se expressar a partir de esquemas e mesmo de uma linguagem que ainda é de cunho metafísico. Existe como que uma “tentação de retorno à metafísica” que, permanentemente, ronda nossa contemporaneidade. De tal perigo, nem mesmo a hermenêutica escapa ileso muitas vezes. Para isso é preciso que ela se reconheça como uma ontologia pós-metafísica que nasce de uma tradição e época específica: a do ocidente no fim da modernidade. Esta consciência é também fundamental para, como vimos, a partir de tal tradição, delimitar o âmbito ético de maneira pertinente em nossos dias.

Quanto à questão religiosa, vimos que nos dois âmbitos do seu renascimento há uma estreita ligação, que às vezes se configura como uma reação rancorosa, com o fim da metafísica. Para avaliarmos de maneira responsável tal fenômeno é preciso levar a sério o fato de ele ser um retorno à religião que acontece precisamente em nossa época com todas as características que nos perfazem. Interpretada desta forma, a crítica da religião contemporânea nada tem

do preconceito iluminista, mas é preciosa, revela uma positividade presente tanto na sua reabilitação como campo autêntico da vivência e expressão humana quanto também como uma das fontes pelas quais, graças aos envios que ainda hoje nos chegam dela, se dá para nós o evento do ser, um evento de época e destino que nos é aberto como algo compreensível graças a uma tradição comum, relida numa perspectiva niilista.

6. Considerações finais

O pensamento de Gianni Vattimo, ao longo deste tempo de estudo a ele dedicado, mostrou-se bastante fecundo como uma proposta de interpretação da contemporaneidade. Como vimos, assim como outros pensadores contemporâneos, Vattimo capta os principais sintomas da dissolução de uma ordem de mundo à qual estávamos acostumados: a impossibilidade de se sustentar uma visão única da história e a crise da noção de progresso, entre outras; e com isto, colabora para diagnosticar as causas do mal-estar hodierno.

Esta rica interpretação da dissolução da visão de mundo metafísica, no entanto, é importante porque nos permite esboçar uma nova ontologia. Vattimo defende que o fim da racionalidade moderna não significa em absoluto que a única possibilidade seja, doravante, a irracionalidade. Partindo da metafísica e da história da sua dissolução na modernidade, podemos apreender uma nova dinâmica do dar-se do ser que possibilita uma verdadeira ontologia de traços fundamentalmente hermenêuticos e niilistas.

A leitura do fim da modernidade é o que nos permite compreender quais são as possibilidades reais para o pensamento nos dias de hoje. E, se este pode escapar da irracionalidade, deve também fugir da sempre presente tentação de recair na metafísica. Este perigo é muito mais sutil, visto que mesmo a linguagem que utilizamos para propor esta nova ontologia é ainda correspondente à visão metafísica de mundo. O que se deve fazer então com a herança metafísica não é procurar descartá-la, superá-la ou algo parecido, mas assumi-la. Lembremo-nos que, graças a

ela, é que hoje podemos desmascará-la, de forma a que perca seu caráter totalizante, objetivista. Esta atitude frente ao que nos chega dos envios das tradições que nos formam é a *Verwindung*, conceito, como vimos, central de Vattimo, assumido da filosofia heideggeriana. É este ler a tradição enfraquecida em seu caráter objetivista que está presente no conceito de “pensamento fraco” e que corresponde à atitude possível aos nossos dias para o pensamento, qual seja, a de assumir os destino de enfraquecimento da modernidade a nós enviado, sabendo-o ler à luz do debilitamento da noção de ser e assumindo esta mesma leitura como uma interpretação possível porque coerente, ainda que não única, nem definitiva deste fenômeno.

É esta consciência da não-fundamentação última da realidade – que abre espaço para múltiplas interpretações que se propõem como as mais fiéis possíveis dos fenômenos narrados –, e de seu caráter meramente interpretativo que faz com que o diálogo entre as diversas compreensões da realidade seja tarefa essencial na contemporaneidade.

O diálogo aparece como o instrumento possível para se repensar as questões éticas na busca de um entendimento que não se baseia em valores absolutos presentes numa natureza humana universal e imutável, mas em possibilidades de encontro, de formação de consenso que se dão conscientes do *locus* da tradição a partir da qual se dialoga.

Também o ressurgimento da religião é interpretado por Vattimo a partir desta leitura hermenêutica niilista, ressaltando-se a relação deste “renascimento” com o fim da modernidade, já que estamos conscientes de que a concepção de verdade moderna que descartava qualquer relevância ao discurso religioso era próprio de uma abertura do ser da qual hoje fazemos uma leitura crítica. Além disso, a volta da religião tem a

ver com a insegurança que a perda de uma realidade unívoca e plenamente estruturada acarreta. Desta forma, ética e religião são exemplos de dois temas interpretados por Vattimo à luz do fim da modernidade e da ontologia hermenêutica que dela resulta.

7.

Referências bibliográficas

BERTI, E. **Como Argumentan los Hermeneutas?** In *Hermenêutica y Racionalidad*.

Bogotá: Norma. 1994.

BUBNER, R. **Modern German Phylosophy**. Cambridge: Cambridge University

Press. 1981.

CALINESCU, M. **Five Faces of Modernity**. 5º ed. Durham: Dute University Press.

1987.

CESAR, C. **A Crítica da Modernidade em Vattimo**. In *Revista Brasileira de*

Filosofia v. LII Fascículo 205 Jan / Fev/ Março. 2002

CHEVITARESE, L. **As Razões da Pós-Modernidade**. Dissertação de Mestrado.

Departamento de Filosofia. PUC – RIO. 2000.

CONNOR, S. **Cultura Pós-Moderna: Introdução às teorias do contemporâneo**. São

Paulo: Loyola. 1993.

DERRIDA, J. et VATTIMO, G. (Org.). **A Religião: O seminário de Capri**. São

Paulo: Estação Liberdade. 2000.

GELLNER, E. **Antropologia e Política**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1997.

GILDENS, A. **Mundo em Descontrole: O que a globalização está fazendo de nós?**

São Paulo: Record. 2003.

GILDENS, A. **As Conseqüências da Modernidade**. São Paulo: Unesp. 1990.

HEIDEGGER, M. **Carta sobre o Humanismo**. São Paulo: Moraes. 1991.

_____. **Ser e Tempo**. 15º ed. Petrópolis: Vozes. 2005

- LYOTARD, J.F. **A Condição Pós-Moderna**. 6º ed. Rio de Janeiro: José Olympio. 2000.
- PECORARO, R. **Nilismo e Pós-Modernidade**. São Paulo: Loyola. Rio de Janeiro: PUC – Rio. 2005.
- TOURAINE, A. **Crítica da Modernidade**. Petrópolis: Vozes. 1994.
- VATTIMO, G. **As Aventuras da Diferença**. Lisboa: Edições 70. 1980.
- _____. **A Sociedade Transparente**. Lisboa: Edições 70. 1989.
- _____. **A Tentação do Realismo**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar. 2001
- _____. **Depois da Cristandade: Por um cristianismo não religioso**. São Paulo: Record. 2004.
- _____. **Ética de la Interpretacion**. Barcelona: Paidós Studio. 1991.
- _____. **Introdução a Heidegger**. Lisboa: Edições 70. 1987.
- _____. **Introdução a Nietzsche**. Lisboa: Presença. 1985.
- _____. **L’Ontologia Ermeneutica nella Filosofia Contemporanea in GADAMER. Verità e Metodo**. Milano: Bompiani. 2001.
- _____. **La Reconstrucción de la Racionalidad**. In *Hermenêutica y Racionalidad*. Bogotá: Norma. 1994.
- _____. **O Fim da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes. 2002.
- _____. **Para Além da Interpretação: O significado da hermenêutica para a Filosofia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1999.