

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

A vocação niilista da hermenêutica

Gianni Vattimo e Religião

por

Frederico Pieper Pires

Orientador:

Dr. Antonio Carlos de Melo Magalhães

Tese apresentada em cumprimento às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião para obtenção do grau de Doutor.

São Bernardo do Campo, abril de 2007.

“Quem alcançou em alguma medida a liberdade da razão, não pode se sentir mais que um andarilho sobre a Terra – e não um viajante que se dirige a uma meta final: pois esta não existe. Mas ele observará tudo e terá os olhos abertos para tudo quanto realmente sucede no mundo; pois não pode atrelar o coração com muita firmeza em nada em particular; nele deve existir algo de errante, que tenha alegria na mudança e na passagem.”

Friedrich Nietzsche

Índice

| | |
|---|-----------|
| Abreviações..... | 07 |
| Introdução..... | 09 |
| | |
| Capítulo 1 – A morte de Deus e a superação da metafísica | |
| Introdução..... | 18 |
| | |
| 1. Nietzsche, intérprete de Heidegger | 20 |
| 1.1. Heidegger, leitor de Nietzsche | 21 |
| 1.2. Nietzsche, intérprete de Heidegger..... | 27 |
| | |
| 2. O pensamento metafísico | 30 |
| 2.1. Pensamento metafísico e o ser como simples presença..... | 30 |
| 2.1.1. Metafísica e violência..... | 39 |
| | |
| 3. A morte de Deus..... | 41 |
| 3.1. Morte de Deus e ateísmo..... | 43 |
| 3.2. O Deus que morre..... | 45 |
| 3.3. A audiência do homem louco..... | 47 |
| 3.4. Os autores a morte de Deus..... | 51 |
| | |
| 4. Heidegger e a superação da metafísica..... | 53 |
| 4.1. O nada, a angústia e o problema do ser..... | 54 |
| 4.2. Ser e linguagem em Heidegger..... | 57 |
| 4.3. Poetas, para quê?..... | 67 |
| | |
| 5. Nihilismo e interpretação..... | 67 |
| 5.1. Desmistificar a desmistificação..... | 67 |
| 5.2. “Isto já é uma interpretação”..... | 73 |
| 5.3. Nostálgicos pela metafísica..... | 75 |
| 5.3. Metafísica. Um erro a se evitar? | 80 |
| 5.4. Nihilismo e ontologia | 81 |
| | |
| Conclusão..... | 83 |
| | |
| Capítulo 2 – A dissolução do sujeito | |
| Introdução..... | 85 |
| | |
| 1. A superficialidade da consciência..... | 87 |

| | |
|--|------------|
| 2. A finitude e o enfraquecimento do sujeito..... | 98 |
| 3. O além-do-homem..... | 109 |
| Conclusão..... | 118 |

Capítulo 3 – O fim da história

| | |
|--|------------|
| Introdução..... | 120 |
| 1. A modernidade..... | 121 |
| 1.1. O debate sobre o fim da história..... | 121 |
| 1.2. A modernidade segundo Vattimo..... | 123 |
| 1.3. O fim da modernidade..... | 141 |
| 2. Passagem ao pós-moderno..... | 145 |
| 2.1. Verdade como desvelamento..... | 146 |
| 2.2. Envio e destino (Ge-schiken) | 156 |
| 2.3. Habermas e Gadamer: o debate sobre o tradicionalismo da hermenêutica..... | 161 |
| 2.4. Andenken/ Verwindung..... | 165 |
| 2.5. Nihilismo como destino..... | 170 |
| 2.6. A técnica o lampear do ser..... | 178 |
| Conclusão..... | 184 |

Capítulo 4 – Nihilismo e religião

| | |
|---|------------|
| Introdução..... | 186 |
| 1. A secularização..... | 187 |
| 2. Secularização e o destino do ser..... | 208 |
| 3. A <i>Kénosis</i>..... | 220 |
| 4. A <i>Caritas/pietas</i>..... | 231 |
| 5. O retorno da religião..... | 240 |
| Conclusão. | 248 |
| (In) conclusão..... | 250 |
| Bibliografia..... | 257 |

PIRES, Frederico Pieper. *A vocação niilista da hermenêutica. Gianni Vattimo e religião*. Tese de doutorado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2007.

RESUMO

O tema desta tese é a relação entre hermenêutica, niilismo e religião no pensamento do filósofo italiano Gianni Vattimo. Partindo da articulação das idéias de Nietzsche e Heidegger, Vattimo afirma que a superação da metafísica tem como finalidade o niilismo. Este termo assume três significados: (1) Tudo é interpretação. (2) Fazer esta afirmação também é interpretação, pois o ser não é estrutura, mas evento, impossibilitando a afirmação da existência de algo originário. (3) O niilismo é o destino da história do ser, promovendo o enfraquecimento das estruturas fortes da metafísica. Estes três aspectos engendram a hermenêutica e são igualmente engendrados por ela. A vocação da hermenêutica e da história do ser para o enfraquecimento da metafísica é devedora da concepção cristã de esvaziamento de Deus. Por causa disto, segundo Vattimo, o cristianismo é o elemento niilista operante no interior da metafísica.

PIRES, Frederico Pieper. *The Nihilist Vocation of Hermeneutics. Gianni Vattimo and Religion*. Tese de doutorado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2007.

ABSTRACT

The subject of this thesis is the relationship among hermeneutics, nihilism and religion in the thought of the Italian philosopher Gianni Vattimo. Starting from Nietzsche and Heidegger positions, Vattimo affirms that the overcoming of Metaphysics has resulted in nihilism. This term bears three meanings: (1) Everything is interpretation. (2) This affirmation is already interpretation, because being is not considered structure but event, rejecting the affirmation of any originating thing at all. (3) Nihilism is, then, the destiny of the history of Being and disrupts the strength of metaphysical structures turning it weak. These three aspects create hermeneutics and are created by it. The vocation of hermeneutics and the history of being to the weakness of Metaphysics are closely related to the Christian conception of the emptying of God. Following from this, according to Vattimo, Christianity is the nihilist element acting inside of Metaphysics.

Abreviações

AA: *Acreditar em acreditar*. Trad. Elsa Castro Neves. Lisboa: Relógio D'água, 1998.

AD: *As aventuras da diferença. O que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche*. Lisboa: Edições 70.

AI: *Para além da interpretação. O significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

AO: *After Onto-theology: Philosophy between Science and Religion*. In: WRATHALL, Mark. *Religion after Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

AS: *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Trad. Juan Carlos Gentile Vitale. Buenos Aires: Paidós, 1992.

DC: VATTIMO, G. *Depois da cristandade*. Trad. Cynthia Marques. São Paulo: Editora Record, 2004.

DD: *Dialettica, differenza, pensiero debole*. In: *Il pensiero debole*. Editado por Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti. Milão: Feltrinelli, 1983.

DN: *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*. Trad. Carmen Revilla, Barcelona: Paidós, 2002.

EDI: *Etica dell'interpretazione*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1989.

FdM: *O Fim da modernidade*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FR: VATTIMO, G. e RORTY, Richard. *The Future of Religion*. Editado por Santiago Zabala. New York: Columbia University Press, 2005.

IH: *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Edições 70, 1989.

MVS: *Metafísica, violencia, secularización*. In: VATTIMO, G. (Comp). *La secularización de la Filosofía. Hermeneutica y postmodernidad*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1984, pp.63-88.

N: *Introdução a Nietzsche*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

NE: *Nihilism and Emacipation. Ethics, Politics, and Law*. New York: Columbia University Press, 2004.

ST: *A sociedade transparente*. Trad. Hossein Shooja e Isabel Santos. Lisboa: Relógio D'água, 1992.

TR: *A tentação do realismo*. Trad. Reginaldo di Piero. São Paulo: Instituto Italiano di Cultura, 2001.

VV: O vestígio do vestígio. In: DERRIDA, J. e VATTIMO, G. et alii. *A religião. Seminário de Capri dirigido por Jacques Derrida e Gianni Vattimo*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, pp.91-107.

INTRODUÇÃO

O que é o tempo presente? Muitas vezes, inicia-se o estudo de um pensador se perguntando o que ele quer dizer. No entanto, esta não parece ser a questão mais apropriada. Antes que se compreenda as idéias de um pensador, é preciso estar ciente dos problemas que pretende resolver. No caso do filósofo Gianni Vattimo, a pergunta que move sua filosofia é uma questão pelo presente, no intuito de construir uma ontologia da atualidade. Mas por que utilizar, neste contexto, o termo ontologia? Em geral, imagina-se que ontologia lida com aquilo que há de mais abstrato e vazio: o ser, o que é enquanto sendo. Se esta concepção de ontologia já era problemática, depois que Kant se aventurou na pergunta por entender que presente é este, ela se tornou inviável. Vattimo se aventura na construção de certa ontologia, pois entender o presente implica em avançar as fronteiras históricas contemporâneas. Para a compreensão do presente é necessário certo salto na tradição, na herança que nos constitui. Este salto nos conduz à metafísica, perguntando por sua essência, com a sensação de que assistimos ao seu fim.

No Brasil, Vattimo é conhecido por grande parte dos pesquisadores por seus comentários da filosofia de Heidegger e Nietzsche. Entretanto, a partir da publicação da obra *O fim da modernidade*, percebeu-se que Vattimo procura ir além do comentário da obra destes dois filósofos. Sua preocupação é desenvolver certa análise crítica da modernidade. A escolha do pensamento de Nietzsche e de Heidegger como referências se justifica a partir desta problemática central: ambos os filósofos se mostram críticos da modernidade. O projeto filosófico de Vattimo, entretanto, não visa a ser mero anúncio de decadência do Ocidente. A morte de Deus, a dissolução da concepção moderna de sujeito, o fim da história, a superação da metafísica e o niilismo abrem novas possibilidades para o pensamento e para

a religião. Estes “fins” são tidos não como diagnósticos das enfermidades da sociedade atual, mas como desafios para o futuro. Em meio ao caos precisamos encontrar as vias emancipatórias.

É preciso lembrar que Vattimo estudou com Hans-Georg Gadamer. A partir desta influência, talvez menos evidente, mas marcante, Vattimo se ocupa com a hermenêutica. Ao contrário do romantismo, sua hermenêutica não propõe alcançar nenhuma verdade última. Antes, interpretação é o modo de se viver no mundo que se tornou uma fábula ao dissolver princípios que se queiram últimos. A hermenêutica conduz Vattimo ao niilismo que, por sua vez, leva-o a reencontrar o cristianismo. Neste sentido, a tese que defendemos é: para Vattimo, o cristianismo é o elemento niilista operando no interior da metafísica e que leva à sua superação. Assim, nesta introdução pretende-se explicitar, de maneira rápida e (talvez) lacônica, os principais conceitos envolvidos no enunciado da tese.

A compreensão de Vattimo do termo metafísica é, em grande parte, devedora do pensamento de Heidegger. Metafísica, em primeiro lugar, concebe o ser como presença peremptória e evidente. O ser possui determinadas estruturas acessíveis à razão e passíveis de serem expressas pela linguagem. A partir desta premissa, atribui-se ao ser características como eternidade, imutabilidade e estabilidade. Estas estruturas estão para além da história, não se submetendo à transitoriedade do devir. A formulação da metafísica ocorre, de maneira mais elaborada, no pensamento de Aristóteles, ainda que em Platão seja possível encontrar certa mudança de paradigma em relação aos pré-socráticos. A metafísica somente foi possível porque se esqueceu o ser em favor do ente. O ser foi entificado no ser separado, na causa incausada de Aristóteles. A pergunta “por que o ser e não antes o nada?” foi respondida colocando-se um ente mais ente, causa incausada de todos os entes. A modernidade é, em certa medida, extensão da metafísica com importante diferença: agora, o ser é aquilo que é posto pelo sujeito representador. O ser é representação (*Vorstellung*). Assim, em segundo lugar, metafísica é a história do esquecimento do ser em favor do ente. Em poucas palavras, para Vattimo, metafísica é objetividade. Na sua ontologia da atualidade, a metafísica se mostra central, afinal vivemos na época em que ela se realiza de

maneira mais plena na sociedade da organização total, desvelando-nos a sua essência: o niilismo.

Traindo a leitura de Heidegger, para Vattimo, somente é possível a superação da metafísica por meio do niilismo. Em filosofia, chamar a alguém de niilista não soa como elogio. O niilista é tido por relativista, para quem já não há mais saída da situação em que nos encontramos. O *Dicionário Oxford de Filosofia* define niilismo como: “*Teoria que promove o estado em que não se acredita em nada, ou de não se ter comprometerimentos ou objetivos*”¹. Caso sigamos esta definição de niilismo, como pode haver relação entre niilismo e religião? Se Vattimo é um niilista, por que ainda procura a emancipação? Se niilismo possui este sentido, como entender que Vattimo o defenda como nossa (única) chance?

Para evitar esta “estranheza” é preciso atentar para o sentido de niilismo no pensamento de Vattimo, bem diferente do que o dicionário e o senso comum nos indicam. Em primeiro lugar, niilismo é a essência da metafísica no sentido de que, no seu final, do ser como tal nada mais resta. Esta definição envolve três aspectos. Os dois primeiros são expressos numa conhecida frase de Nietzsche: 1) não há fatos, somente interpretação; 2) isto já é uma interpretação. Para Vattimo, estamos presos na rede da tradição, da qual herdamos uma linguagem que determina a organização dos entes. Esta rede tem sua maleabilidade, pois não possui a autoridade metafísica do fundamento. Presos a esta rede, não temos acesso às coisas mesmas. Tudo que nos resta é reconhecer o caráter interpretativo de todo enunciado. Se ao aprender uma língua assimilamos também certa estrutura de organização do mundo, estamos vetados de conhecer a verdadeira estrutura do ser-em-si-mesmo. Ele se torna evento e interpretação, eliminando qualquer possibilidade de se pretender objetivo no sentido de descrever as estruturas da realidade. No entanto, esta afirmação também deve reconhecer o seu caráter interpretativo. Ela também é uma interpretação e, portanto, não descreve o ser como é em si ou revela certo estágio mais avançado. Desta maneira, a própria tentativa de desmascaramento deve reconhecer que também é uma máscara. A

¹ Verbete niilismo. In: BLACKBURN, Simon (ed.). *Dicionário Oxford de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 267.

desmitologização também é um mito. O pensamento crítico não é o acesso à realidade escondida pelos mitos ou pela ideologia, pois a crítica é também ideológica e mitológica. Por detrás da interpretação, também não há nenhum sujeito capaz de centralizar e organizar a disseminação das conflituosas interpretações. Em suma, Vattimo reconhece que tudo é interpretação, inclusive este enunciado, desmoronando toda tentativa de se atribuir ao ser certa estabilidade pré-hermenêutica.

O terceiro sentido de niilismo se liga com a história. O niilismo é a história do enfraquecimento do ser, de forma que, no final da metafísica do ser como tal, já não resta mais nada. Partindo de Nietzsche e Heidegger, Vattimo reconhece na história da metafísica certa tendência ao niilismo. A pergunta pelo ser, que o transformou em ente, tende à dissolução deste ser entificado as suas formas mais sagradas e absolutas. Tudo é considerado elevado é deflacionado na história da metafísica. É neste sentido que Heidegger entende, e Vattimo concorda, que a essência da metafísica é o niilismo. Como em Vattimo o niilismo supera a metafísica, é possível conceber a história do Ocidente como direcionada para o enfraquecimento das estruturas fortes da metafísica, levando à sua superação. Em suma, no niilismo de Vattimo, o destino do ser ainda ocupa lugar importante. No entanto, já não é mais o ser metafísico, mas o ser como evento.

A disseminação da interpretação para todas as áreas da vida, de forma que a hermenêutica se torna a *koinê* de nosso tempo, impede que se afirme um fundamento último. Nenhuma interpretação pode se isolar num lugar regulador que garanta a objetividade do discurso. Antes, o fundamento enfraquecido que Vattimo defende deve ser inserido dentro de uma historicidade, de um conjunto de mensagens que o passado nos envia.

O que Vattimo entende por superação? Em primeiro lugar, superação não tem o sentido hegeliano de *Aufhebung*. Não é o movimento em direção ao mais autêntico, até mesmo porque se tudo é interpretação, não há tal coisa. Neste sentido, superação não é movimento em direção à concepção mais acurada da “realidade”. Superar a metafísica não significa simplesmente abandoná-la, como um erro a ser descartado, pois a metafísica é, entre outras coisas, uma forma de dar-se do ser num jogo de velamento e desvelamento. Superação é

Verwindung, é um salto no abismo da tradição procurando abordá-la a partir de suas fendas, do não-dito, do esquecido. É se apaixonar pela tradição, livrando-se do seu conservadorismo, promovendo certa distorção com convalescença.

Mas por que é necessário que a metafísica seja superada? Vattimo parte de uma premissa: a metafísica é violenta. A partir do momento em que há uma estrutura dada, que a verdade já está estabelecida, não há abertura para o diálogo. Se o ser possui certa estrutura, há sempre alguém que se arrogue conhecedor dela e ao qual se deve obedecer. Neste sentido, a metafísica é superada, eminentemente, por questões éticas.

No entanto, qual é o fator determinante para a superação da metafísica? Qual é o elemento na tradição metafísica que norteia seu destino para o enfraquecimento? Para Vattimo, a passagem central é a encarnação de Deus em Jesus. Com o cristianismo e sua concepção de um Deus que assume o enfraquecimento, abrem-se as portas para a superação da metafísica. Na *Kénosis*, Deus deixa de ser o Deus metafísico, misterioso e transcendente para chamar seus fiéis de amigos. É o Deus que se esvazia, que se debilita, que se enfraquece. Ainda que o cristianismo tenha trilhado (e ainda trilhe) por caminhos metafísicos, a sua essência é conduzir para além destes caminhos. Como a história é composta por mensagens que recebemos do passado, Nietzsche e Heidegger somente puderam dizer o que disseram porque estavam imersos dentro do horizonte aberto pela mensagem cristã. Se o ser é linguagem e a linguagem é história, a clareira na qual nos movemos é radicalmente marcada pela noção de esvaziamento, conceito fundamental para compreendermos o pensamento de Nietzsche e Heidegger. Na metafísica, como o ser possui estruturas estáveis, a verdade é concebida como a adequação entre o enunciado e a coisa. Com o cristianismo, no entanto, a verdade (concebida desta maneira) perde seu lugar para a caridade.

Esta tese pode ser dividida em dois momentos. Nos primeiros três capítulos aborda-se o conceito de niilismo em Vattimo. Para tanto, faz-se necessário estabelecer sua leitura peculiar de Nietzsche e Heidegger, assim como a concepção de metafísica. Estes capítulos são emoldurados pela crítica de Vattimo à modernidade. Desta maneira, desenvolve-se o

tema do niilismo, tendo como parâmetro: (1) a crítica de Vattimo à metafísica e a afirmação da morte Deus; (2) a dissolução do sujeito; e (3) o fim da história. Esta organização do texto foi inspirada numa afirmação do próprio Vattimo. Segundo ele, “*os conceitos reitores da metafísica – a idéia de uma totalidade do mundo, de um sentido unitário da história, de um sujeito centrado em si mesmo e eventualmente capaz de realizar este sentido – se mostram agora como instrumentos de alento e de consolação, já desnecessários diante das capacidades que a técnica atual nos proporciona*” (DD, p. 27). No último capítulo, mostraremos como o conceito de niilismo de Vattimo se articula com a religião tendo como intermédio a hermenêutica. No desenvolvimento desta relação, ficará clara ao leitor a compreensão de Vattimo sobre o cristianismo. Para descrever o processo de enfraquecimento do ser, Vattimo recorre a uma palavra ambígua e polifônica: secularização. Em Vattimo, secularização é o processo iniciado a partir do renascimento e que se caracteriza por este enfraquecimento dos elementos considerados sagrados, culminando com a morte de Deus anunciada por Nietzsche. Assim, não temos mais ídolos ou elementos sagrados. O que havia de mais alto sangrou pelos nossos punhais. Em suma, Vattimo alia a secularização ao enfraquecimento do ser. Ao contrário do que se supõe, a secularização não é um corpo estranho ao cristianismo, que vem de fora e se aloja na tradição cristã. Antes, a secularização é a realização do cristianismo. E se na ontologia da atualidade se pode falar do retorno da religião, este retorno ocorre no momento em que a metafísica chega ao fim. Assim, a religião deve reconhecer também sua debilidade e não manter discursos ancorados na concepção de ser como estrutura. Segundo Vattimo, a *caritas/pietas* é o limite para a secularização. Como observamos, a secularização é este processo de enfraquecimento do ser, das estruturas fortes e dos ídolos da tradição metafísica; a *caritas* é o seu limite. A questão é: por que aceitar a *caritas* como limite? Aliás, o que mais exatamente Vattimo entende por *caritas*? Para não recair no dogmatismo metafísico, Vattimo esvazia ao máximo este conceito, sendo a afirmação de Santo Agostinho reveladora: ama e faz o que queres.

Por que estudar o pensamento de Vattimo? Em primeiro lugar, a sua filosofia se mostra ainda pouco conhecido no Brasil – o que pode ser verificado pela existência de poucos livros que tratem especificamente do seu pensamento. Recentemente dois livros foram

publicados no Brasil sobre este tema. O primeiro é de Sávio Scopinho², fruto de dissertação de mestrado em filosofia. A abordagem de Scopinho se caracteriza pela tentativa de demonstrar o diálogo estabelecido por Vattimo com a modernidade. Num primeiro momento, o autor destaca as influências de Nietzsche e Heidegger no pensamento de Vattimo para depois demonstrar as críticas contra os paradigmas da modernidade. Por fim, Scopinho classifica a concepção de verdade hermenêutica como conceito não-metafísico. Neste mesmo sentido, há o livro de Rossano Pecoraro³. Nesta obra, que não pretende ser nada mais do que uma introdução, o autor comenta alguns trechos de importantes textos de Vattimo. A questão que move o autor é como articular um pensamento que seja, ao mesmo tempo, crítico sem ser metafísico. O texto pincela vários conceitos de Vattimo, sem haver maior aprofundamento. Apesar de sua grande utilidade, estas duas obras pecam pela falta de análise crítica das propostas de Vattimo. Ambos os autores mostram cumplicidade com Vattimo (o que é importante num primeiro momento), mas não se arriscam a discutir e levantar questões em relação ao seu pensamento, nem sobre suas fontes.

Além de obras introdutórias sobre o pensamento de Vattimo, podem-se encontrar dois outros tipos de textos sobre o pensador. **1. Apropriações.** Obras que procuram se apropriar de forma positiva das idéias de Vattimo. A obra de Martha Lochhead-Frascati, *Kenosis and Feminist Theology. The challenge of G. Vattimo*, busca relacionar a idéia de *kenosis* com a teologia feminista. Segundo a autora, o pensamento de Derrida tem sido amplamente utilizado pelas teorias de gênero, especialmente por tratar diretamente do tema. Em sua obra, Lochhead-Frascati procura demonstrar a relevância das idéias de Vattimo para a teologia de gênero. A adoção do pensamento fraco como referência impede que estas teologias incorram no erro de essencializar o sujeito da teologia. Além do mais, também impede que se afirme que as mulheres têm acesso privilegiado ao ser, fazendo assim nada mais do que simples inversão do patriarcalismo. A obra de Lochhead-Frascati é importante por se apropriar do pensamento vattiminiano para aplicá-lo numa área em que Vattimo não se aventura muito, bem como por relacioná-lo com a religião num período em que suas

² SCOPINHO, Sávio Desan. *Filosofia e sociedade pós-moderna. Crítica filosófica de G. Vattimo ao pensamento moderno*. Porto Alegre: PUC-RS, 2004.

³ PECORARO, Rossano. *Nilismo e (pós) modernidade. Introdução ao "pensamento fraco" de Gianni Vattimo*. São Paulo: Loyola, 2005.

obras ainda não eram tão abundantes sobre este tema. Outra apropriação do pensamento de Vattimo ainda está por ser lançada. John D. Caputo é conhecido por seu diálogo com Heidegger e, mais recentemente, com Derrida. Apesar de ter formação teológica, em sua produção figuram vários livros sobre filosofia, assim como abordagens da religião que procurem escapar da teologia. Recentemente anunciou o lançamento de um livro em que retoma a teologia. Para Caputo, no atual horizonte cultural uma “teologia fraca” pode se configurar como possível caminho para a sobrevivência desta área do saber. Ainda no campo da teologia, aparece também a contribuição de Carmelo Dotolo, *La teologia fondamentale davanti alle sfide Del ‘pensiero debole’ di Gianni Vattimo*. Em sua obra, Dotolo procura relacionar a crítica ao fundamento (que implica na crítica à metafísica) com um tema espinhoso da teologia católica: a teologia fundamental. **2. Artigos e livros críticos.** São textos que propõem análises críticas das idéias de Vattimo. No decorrer da tese estes textos serão referidos.

Em segundo lugar, estudar Vattimo significa a inserção no debate filosófico atual. Para Richard Rorty, o pensamento filosófico atual, nas suas mais variadas vertentes, pode ser caracterizado como a superação da metafísica. Algumas perguntas tradicionais da filosofia não têm mais direito de cidadania filosófica, assim como algumas respostas que se queiram versões desta tradição filosófica. Neste sentido, o estudo de um filósofo contemporâneo (como Vattimo) se mostra importante para se refletir sobre os caminhos do pensamento filosófico contemporâneo.

Além disto, a religião tem assumido cada vez mais papel um importante no discurso filosófico na sociedade contemporânea. Vários filósofos se utilizam de metáforas religiosas sem justificá-las previamente. Por outro lado, observa-se certo retorno da experiência religiosa na vida social atual. Assim, o estudo do pensamento de Vattimo também se justifica por fazer a transição entre religião e filosofia num cenário em que a metafísica sofre duros golpes. O retorno da religião também é marcado pela presença de fundamentalismos. Obviamente, os fundamentalismos aparecem não somente no campo religioso. Há manifestações de cunho étnico, ético, etc. Neste quadro histórico marcado pela pluralidade e pelo desenvolvimento da técnica, que tornou possível a aproximação de

várias culturas, é de grande relevância o estudo de uma filosofia que assuma este problema como tema filosófico. Ainda que no Brasil circulem inúmeras obras primárias de filósofos desta linha de pensamento, não temos encontrado pesquisas que procurem articulá-los com a religião. É importante ressaltar que temos observado vários estudos no campo da sociologia da religião que procuram pensar a configuração do sagrado nesta nova organização social. Contudo, nossa preocupação é pensar a religião a partir da filosofia, partindo da concepção de que a filosofia se relaciona intimamente com o contexto em que é elaborada.

Em termos práticos, algumas observações se fazem necessárias. Em primeiro lugar, optou-se pelos textos acadêmicos de Vattimo. Como ativista político coerente com sua filosofia, Vattimo tem grande quantidade de resenhas, entrevistas e artigos em diversos jornais, tanto na Europa como no continente americano. Entretanto, devido ao caráter circunstancial destes textos, optou-se por não se fazer uso deles como fontes. Obviamente que todo texto traz consigo as marcas da finitude e a inserção num determinado contexto histórico. Entretanto, a importância destes textos pode ser relativizada por tratarem de problemas específicos, desde a eleição do novo papa, passando por discussões da política italiana, até questões de bioética. Devido à profunda contingência que marca tais textos e a possibilidade de nos desviarem por outros caminhos, resolveu-se privilegiar os textos acadêmicos.

Em segundo lugar, cabe destacar que a relação entre Nietzsche e Heidegger permeará todo o texto. A razão da presença constante destes filósofos se deve à profunda dependência de Vattimo de suas idéias. Entretanto, mesmo quando a voz de Vattimo não faz ouvir de maneira clara, ele está presente. Ao nos aventurarmos pelos caminhos tortuosos do pensamento de Nietzsche e Heidegger, ou mesmo de outros filósofos, a apropriação de Vattimo nos serve de guia.

CAPÍTULO 1

A MORTE DE DEUS E A SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA

As coisas não são como aparecem.

Nem são de outra maneira.

(Lankavatara Sutra)

Introdução

“*Não há fatos. Somente interpretação. Isto já é interpretação*”.¹ Com esta frase de Nietzsche, Vattimo indica a importância do tema da superação da metafísica e da hermenêutica no seu pensamento. Inúmeras são as obras em que o tema aparece: algumas vezes, é longamente discutido; outras, pressuposto. Aliás, esta não é somente uma característica do pensamento de Vattimo. Nos dias atuais, vários filósofos têm se ocupado deste tema, contribuindo cada vez mais para a aproximação entre a filosofia analítica e a filosofia continental. Esta tendência, ainda que parta de tradições filosóficas diferentes, marca as propostas de Jacques Derrida, Jean-Luc Marion, Don Cupitt, John D. Caputo, Richard Rorty dentre outros.

¹ NIETZSCHE, F. *The Will to Power*. Fragmento 481, p. 267.

Mas para compreendermos o que significa superar a metafísica é necessário responder a uma pergunta básica, o que não significa que seja fácil: o que se compreende por metafísica no pensamento de Vattimo? E, conseqüentemente, o que significa superá-la? Atrelada à esta questão há outra, talvez ainda mais fundamental: por que é necessário que seja superada? Em poucas palavras, para Vattimo, metafísica é a concepção de ser como presença. O ser possui uma estrutura, ou seja essência, que pode ser captada pela razão e expressa pela linguagem. Para Vattimo, metafísica é a tentativa de se chegar às coisas como elas realmente são, isto é, atitude de objetividade com relação ao mundo. A metafísica tem o desejo de dizer como as coisas são. Diante disto, a superação da metafísica se torna necessária por seu caráter violento. Quando alguma pessoa ou grupo pensa ter acesso privilegiado ao ser, o diálogo é interrompido. Os limites do diálogo são colocados de forma dogmática, gerando violência. Desta maneira, pode-se notar que a ética impulsiona Vattimo na afirmação da necessidade da superação da metafísica.

Se a metafísica é caracterizada como pensamento que advoga ter acesso à estrutura do ser, que significa superá-la? Para Vattimo, superar a metafísica significa que o ser como estrutura se torna evento, de forma que o ser como tal não é acessível. O que sobra, no máximo, são vestígios, isto é, interpretações. Em outras palavras, não temos acesso à realidade como tal, restando somente interpretações. Perguntas como “o que é ou não real ou se Deus existe” não têm mais direito de cidadania na filosofia. Isto porque a filosofia procura reconhecer radicalmente sua historicidade. Em Vattimo, dois filósofos contribuem de forma decisiva para a superação da metafísica: Nietzsche com o anúncio da morte de Deus rompe com a noção de que há uma estrutura do ser. Heidegger, por sua vez, ao conceber a linguagem não apenas como veículo de conteúdos, mas como o que desvela o mundo, chama a atenção para o aspecto interpretativo na relação entre *Dasein* e ser. A superação da metafísica implica em adotarmos o niilismo como nossa (única) chance. Se as coisas mesmas não estão acessíveis ao ser humano, resta-nos criar o mundo por meio da interpretação, reservando espaço de destaque para a hermenêutica.

O objetivo deste capítulo é tratar das questões indicadas acima. Para isto, em muitos momentos retornaremos às fontes inspiradoras de Vattimo: Nietzsche e Heidegger. Em

muitos textos de Vattimo apenas se pressupõe as contribuições destes dois pensadores, não havendo maior desenvolvimento. Neste capítulo, pretendemos dar um passo para trás. Isto significa ir para os textos de Nietzsche e Heidegger. Como já indicamos, ao fazê-lo, entretanto, Vattimo não deixa de ser o protagonista. Mesmo onde sua voz não se faz ouvir de forma clara, por meio de citações ou comentários, ele está presente. A intenção não é apresentar interpretações de Nietzsche e Heidegger, mas perceber como Vattimo constrói seu pensamento a partir da articulação destes filósofos. Isto é, não é proposta deste capítulo sugerir interpretação do pensamento de Nietzsche e Heidegger, mas apenas lê-los a partir das intuições de Vattimo, percebendo suas contribuições para o filósofo de Turim.

A partir destes objetivos, o capítulo está organizado da seguinte maneira. No primeiro momento, descrevemos a forma como Vattimo articula o pensamento de Nietzsche e Heidegger. Segundo Vattimo, o niilismo permite perceber certa continuidade entre estes dois filósofos, ainda que Heidegger não a reconheça. Feito isto, partimos para a interpretação vattiminiana da metafísica, caracterizada pela compreensão do ser como presença peremptória e constante. Aqui são evidentes as marcas de Nietzsche e Heidegger. Tendo definido o conceito de metafísica adotado por Vattimo, passaremos a analisar a sua superação a partir do anúncio da morte de Deus em Nietzsche e da proposta de superação da metafísica em Heidegger. O enfraquecimento das estruturas fortes nos conduzirá ao niilismo, que ainda não significa pensar para além das amarras da metafísica, mas é a primeira consequência radical do seu enfraquecimento.

1. Nietzsche, intérprete de Heidegger

Para analisar a questão da metafísica e sua superação no pensamento de Vattimo é necessário situar seu eixo interpretativo. Para Vattimo, Nietzsche e Heidegger podem ser situados na continuidade marcada pela crítica à metafísica e, conseqüentemente, à noção do ser como presença². Vattimo afirma a necessidade de se aproximar Nietzsche e Heidegger, o que implica em não levar demasiadamente a sério a interpretação heideggeriana da

² Neste ponto, Vattimo segue Gadamer que já em *Verdade e método* afirmava: “(...) o verdadeiro precursor da posição heideggeriana na indagação pelo ser e no seu remar contra a corrente dos questionamentos metafísicos ocidentais não podiam ser Dilthey nem Husserl, mas Nietzsche”. Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*, p. 390.

filosofia de Nietzsche. Esta necessidade se dá por Heidegger classificar Nietzsche como o último metafísico³. Na interpretação heideggeriana, Nietzsche representaria o ápice da tradição de pensamento iniciada por Platão e caracterizada pelo esquecimento do ser (*seinsvergessenheit*), presente na afirmação da vontade de potência.

1.1. Heidegger, intérprete de Nietzsche

Durante o século XX, o pensamento de Nietzsche foi várias vezes retomado e diversamente classificado⁴. Nietzsche foi concebido como anti-idealista, representante do romantismo, ápice do subjetivismo religioso iniciado por Lutero, discípulo de Schopenhauer, etc. Até o fim da segunda guerra mundial, Nietzsche recebeu mais atenção do meio literário e artístico. Muitos acadêmicos o viam com reticência, dando-lhe o título de “filósofo poeta”. A caracterização de sua escrita por poetas oscilou entre simbolismo e expressionismo. Gustav Mahler e Richard Strauss transformaram em música algumas de suas noções. Logo depois de sua morte, Dilthey atentou ao aspecto literário de sua escrita, enquadrando-o no que denominou de filosofia da vida. Para Dilthey, esta forma de filosofia surge nos períodos de dissolução de grandes sistemas metafísicos. Esta caracterização do pensamento de Nietzsche atravessou vários autores, dentre os quais Max Scheler e Georg Simmel.

Para os objetivos pretendidos aqui, é fundamental destacar a interpretação nazista do pensamento de Nietzsche, especialmente Alfred Bäumler⁵. Com substanciais diferenças de Dilthey, Bäumler situa Nietzsche na tradição metafísica ocidental. Segundo a interpretação de Bäumler, Nietzsche convida o ser humano para realizar a sua própria essência histórica, a dominação do mundo, com toda a violência que isso comporta. Por mais problemática que tenha sido a interpretação de Bäumler, especialmente por sua conotação política, impulsionou os estudos nietzschianos, o que pode se percebido nas interpretações de Karl Jaspers, Karl Löwith, Martin Heidegger e G. Lukács.

³ HEIDEGGER, Martin. A palavra de Nietzsche “Deus morreu”. In: *Caminhos de floresta*, p. 243.

⁴ Para historiografia das interpretações do pensamento de Nietzsche, cf. VATTIMO, G. *Nietzsche*, pp. 101-121; *Diálogo con Nietzsche*, pp. 281-302. BEHELER, Ernst. Nietzsche in the Twentieth Century. In: MAGNUS, Bernd & HIGGINS, Kathleen. *Cambridge Companion to Nietzsche*, pp.281-322

⁵ BÄUMLER, Alfred. *Nietzsche der Philosoph und Politiker*. Leipzig: Reclam, 1931.

Para Lukács, Nietzsche seria apenas expressão da decadência da sociedade burguesa. Esta decadência pode ser identificada no irracionalismo preconizado por seu pensamento. Muitos estudiosos de Nietzsche já perceberam a proximidade desta interpretação com a apropriação nazista, apenas com uma diferença: o que é considerado positivamente pela interpretação nazista de Bäumler assume aspectos negativos em Lukács.

K. Jaspers publicou sua primeira obra sobre Nietzsche em 1935. Para ele, Nietzsche é “talvez o último dos grandes filósofos do passado”.⁶ Sua preocupação era fornecer critérios para a leitura do pensamento de Nietzsche. Para a época, a obra representou um marco nos estudos da filosofia nietzschiana. Posteriormente, procurou o Nietzsche existencialista, aproximando-o de Kierkegaard. Jaspers dividiu a história da filosofia em dois períodos: o primeiro se erigiu sob o signo da máxima: “conhece-te a ti mesmo”, marcado pela primazia do *lógos*. Este período termina com Hegel. Com Kierkegaard e Nietzsche tem início outro período, devido ao colapso do pensamento racional-lógico e da razão autoconfiante⁷. Segundo ele, há correspondência direta entre a vontade de verdade e a vontade de morte, configurados como centro do pensamento de Nietzsche. Ainda, para Jaspers, o niilismo nietzschiano é apenas realização do cristianismo presente no seu pensamento⁸.

Por fim, Heidegger também revela certa dependência de Bäumler. Para ambos os autores, a noção de vontade de potência se configura como ponto central do pensamento de Nietzsche. Bäumler e Heidegger também se concentram e exaltam a importância das últimas obras de Nietzsche, nas quais este conceito aparece de forma clara. Entretanto, Vattimo chama a atenção para esta importante diferença: Heidegger pretende preparar a superação da metafísica. Neste sentido, Nietzsche, como o último metafísico, ao realizar a metafísica na sua máxima potencialidade, prepara sua superação (DN, p. 148). Heidegger vai além de Bäumler e Löwith ao buscar no pensamento de Nietzsche aquilo que não é óbvio. Aliás, Richardson caracteriza a leitura heideggeriana da história da filosofia

⁶ JASPERS, Karl. *Nietzsche. An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity*, pp. XIII-XIV.

⁷ JASPERS, K. *Vernunft und Existenz*. Munich: Piper, 1973.

⁸ A interpretação existencialista do pensamento de Nietzsche é facilmente percebida na obra: JASPERS, K. *Nietzsche*. Buenos Aires: Sudamericana, 1963. A relação entre cristianismo e niilismo aparece em JASPERS, K. *Nietzsche und das Christentum*. München: Piper, 1952.

ocidental como tentativa “*de compreender e expressar não o que outro pensador pensou/disse, mas o que ele não pensou/disse, não pôde pensar/dizer, e por que ele não pôde dizer/pensar*”⁹. Por isso, Heidegger se aproxima da obra de Nietzsche com a pergunta pelo ser. Esta pergunta permite estabelecer alguma continuidade entre o pensamento de Nietzsche e a tradição metafísica. A filosofia de Nietzsche é a realização máxima desta tradição e se configura como a metafísica de nossa época. Por este motivo, Nietzsche não pôde pensar a verdade do ser. A questão que Nietzsche levanta é se o que nos resta é o domínio da Terra ou se a história poderá encontrar outro início além da metafísica. Na sua análise, Heidegger considera cinco idéias fundamentais em Nietzsche: vontade de poder (*Wille zur Macht*), eterno retorno do mesmo (*Ewigen Wiederkehr des Gleichen*), justiça, nihilismo e além-do-homem (*Übermensch*).

Heidegger, nos cursos que ministrou entre 1936-1945, dedicou-se à interpretação das últimas obras de Nietzsche, especialmente as publicadas postumamente. Segundo Heidegger, Nietzsche alcança a maturidade do seu pensamento no período próximo do colapso, isto é, nos anos de 1887-1888¹⁰. Esta opção metodológica de Heidegger indica sua procura por aquilo que ficou impensado, afinal, como afirma no seu comentário sobre Platão, “*A ‘doutrina’ de um pensador é aquilo que não foi dito no que ele diz*”¹¹. Heidegger acredita que Nietzsche nunca publicou o que realmente pensou, levando-o a seguir nos rastros deixados por suas anotações. Heidegger divide as obras de Nietzsche em dois grandes blocos: as publicadas em vida e as publicadas postumamente, privilegiando o segundo. A opção pelos escritos tardios não é consensual. Karl Jaspers, por exemplo, afirma que o centro do trabalho de Nietzsche é não haver nenhum *magnum opus*.¹² Alan Schrift recomenda cautela na eleição unilateral das últimas obras de Nietzsche: “*O extremo cuidado que Nietzsche tomou na publicação dos trabalhos que apareceram durante sua vida deve ser levado em conta quando se considera o que Nietzsche pensou*”¹³. Além disto, o pensamento de Nietzsche é sempre experimental, com variações de estilo e de temas, sendo que as anotações não tinham nada de definitivo. Com o passar do tempo, Heidegger

⁹ RICHARDSON, William. *Heidegger: Trough Phenomenology to Thought*, p. 22.

¹⁰ HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Vol. I, p. 486.

¹¹ HEIDEGGER, M. *Platons Lehre von der Wahrheit*, p. 5.

¹² JASPERS, K. *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of his Philosophical Activity*, p. 5.

¹³ SCHRIFT, Alan. *Nietzsche and the Question of Interpretation*, p. 16.

se torna cada vez mais crítico com relação à edição dos últimos escritos de Nietzsche, publicada sob o título *Der Wille zur Macht* (A vontade de poder). Para Heidegger, a organização editorial dos textos se mostra problemática, dificultando a aproximação dos textos de Nietzsche¹⁴.

Heidegger se concentra nas obras tardias do pensamento de Nietzsche partindo da seguinte premissa: “*Todo pensador possui somente um único pensamento*”.¹⁵ No caso de Nietzsche, o que confere sistematicidade à sua filosofia é o conceito de eterno retorno do mesmo.¹⁶ Ao eterno retorno do mesmo Heidegger conecta a noção de vontade de poder e procura superar a aparente contradição destes termos para concebê-los como dois lados da mesma moeda. Em linguagem tradicional metafísica, podemos afirmar que a vontade de poder é a essência de todas as coisas, ao passo em que o eterno retorno do mesmo é sua existência. A partir deste centro, Heidegger organiza outros importantes temas do Nietzsche tardio: vontade de poder, além-do-homem, justiça, morte de Deus e o eterno retorno do mesmo. Seguindo tendências da época e aspectos próprios de sua filosofia, ele insere Nietzsche na tradição metafísica. O eterno retorno do mesmo revela sua centralidade por deixar impensada a questão do ser, admitindo-o como simples presença. O esquecimento da questão entre ser e tempo permite colocar Nietzsche e Platão lado a lado, afinal, “*Nietzsche pensa este pensamento (Ser como tempo) mas não o pensa como a questão do ser e tempo*”¹⁷, ou seja, a verdade do ser. Segundo a interpretação heideggeriana, a vontade de poder não seria nada mais do que a vontade do sujeito, sua ação organizadora e técnica no mundo. Nesta concepção, o ser é objetivado, tornando-se manipulável e suscetível ao planejamento. A vontade de poder visa à conservação e ao aumento do poder, subsistindo por si mesma e fixada sobre si mesma, a fim de que possa se superar novamente. Nesta vontade, se está sob as ordens da paixão, do sentimento e do afeto. O questionamento que Heidegger levanta é se Nietzsche não compreende o ser do ente a partir de um ente específico, isto é, a partir do

¹⁴ Esta edição dos últimos escritos foi preparada pela irmã de Nietzsche, juntamente com editores de suas primeiras obras. Sobre esta edição, Ernst Beheler afirma: “De fato, os editores de Nietzsche criaram um ‘livro’ selecionando e escolhendo pequenas frações de notas, revisando muitas delas, e então organizando-as a partir de um plano que o próprio Nietzsche já havia abandonado”. BEHELER, E. Nietzsche in the Twentieth Century. In: MAGNUS, B. & HIGGINS, K *Cambridge Companion to Nietzsche*, p. 288.

¹⁵ HEIDEGGER, M. *What is Called Thinking*, p. 50.

¹⁶ HEIDEGGER, M. *What is Called Thinking*, p. 5. Cf. Também HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Vol. 1, p. 23: “*O eterno retorno do mesmo é o centro do pensamento metafísico de Nietzsche*”.

¹⁷ HEIDEGGER, M. *What is Called Thinking*, p.20.

ser humano. Para Heidegger, nesta filosofia, do ser como tal não resta mais nada. É o cumprimento do ideal metafísico de dominação técnica do mundo por um sujeito livre, marcado por um horizonte que se esquece completamente do ser em favor do ente. Este esquecimento do ser aparece no pensamento de Nietzsche sob a designação de niilismo. Nas palavras de Heidegger, “*A essência do niilismo é a história na qual nada mais resta do ser como tal*”.¹⁸ Assim, Nietzsche não representaria ruptura, mas seria apenas o prolongamento da metafísica, levando-a ao seu término.

Segundo Heidegger, a dominação técnica do mundo se deve à coincidência, já presente em Platão, entre o ser das coisas e o ser representado: o conhecimento dos entes – do que eles são – só é possível por meio do “pensamento representacional”. Os entes são, assim, representados, literalmente postos diante de nós por meio de nossa conceitualização. Qualquer ente é conhecido ao ser visto como membro de certa classe ou categoria. Com o advento do sujeito na filosofia moderna, o ser-representado acabou por se fundir com o ser posto pelo sujeito. As coisas são à medida que são produzidas pela atividade organizadora do ser humano. A vontade de poder, que leva à dominação técnica do mundo, permeia o pensamento metafísico. O ponto alto desta tradição é a concepção técnica do mundo presente nos tempos atuais. Heidegger percebia no conceito de vontade de potência nietzschiano o destino da humanidade no século XX, com a disseminação da dominação técnica do mundo.

Ao atribuir a Nietzsche o título de o último metafísico, Heidegger procura nele os grandes temas que norteiam a tradição metafísica: liberdade, Deus, sujeito e ser. O que mais interessa a Heidegger é mostrar como o niilismo nietzschiano nada mais é do que a realização do destino da própria metafísica: o esquecimento do ser. O niilismo, portanto, não se inaugura com o pensamento de Nietzsche. Pelo contrário. Ele já está presente no pensamento ocidental desde o início, inclusive no pensamento cristão. Para Heidegger, este niilismo é resumido na frase amplamente conhecida de *A gaia ciência*: “Deus está morto”. Numa palestra intitulada “A palavra de Nietzsche: Deus está morto” (1943), Heidegger confronta os principais temas de seu pensamento, revelando muito da sua própria filosofia.

¹⁸ HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Vol. IV, p. 201.

No início deste texto, Heidegger afirma o esquecimento do ser como marca do pensamento ocidental. O pensamento metafísico de Nietzsche confessa sua cumplicidade neste esquecimento na afirmação do niilismo e sua peculiaridade está em reconhecer-se niilista e apontar para o niilismo como movimento histórico, presente no pensamento ocidental desde suas origens. Por esta razão, “*o dito de Nietzsche (Deus morreu) menciona o destino de dois milênios da história ocidental*”¹⁹. Conforme Heidegger, quando Nietzsche anuncia a morte de Deus, indica que aquele ente mais ente (supremo) perdeu sua capacidade de fundar. Ele já não tem mais condições de ser o fundamento, como havia sido desde Platão. O mundo supra-sensível perdeu sua autoridade e controle sobre as coisas. Nesta frase de Nietzsche está em jogo a transvaloração dos valores supremos, que na história da metafísica assumiram vários nomes: mundo supra-sensível, idéias, Deus, lei moral, autoridade da razão, progresso, felicidade da maioria, cultura, civilização²⁰. A história do Ocidente caminha para a dissolução destes valores, revelando o niilismo como destino histórico da própria metafísica e lógica interna da história ocidental.²¹

Neste texto, Heidegger afirma que para interpretar a metafísica de Nietzsche é necessário compreender o conceito de valor, afinal, sua metafísica é “*metafísica dos valores*”²². Heidegger destaca a ambigüidade do niilismo em Nietzsche: é a desvalorização dos valores tidos por supremos até agora, mas também é a criação de novos valores. Mas o que é valor para Nietzsche? Segundo Heidegger, “*a essência do valor assenta em ser ponto de vista*”²³. Ponto de vista envolve duas coisas: 1) ponto focal para o qual a visão se dirige; 2) o ponto a partir do qual as coisas são vistas. O ponto de vista, nesta dupla significação, visa não apenas à manutenção da vida, mas sua complexificação, isto é, aumento da vida. Tudo isso permite a Heidegger concluir que a vida é, para Nietzsche, o fim e o fundamento de todos os valores. Os valores devem se apoiar (sentido 2) e ter em vista (sentido 1) a expansão da vida. Heidegger reforça sua interpretação citando a seguinte passagem de *A vontade de*

¹⁹ HEIDEGGER, M. A palavra de Nietzsche “Deus morreu”. In: *Caminhos de floresta*, p. 247.

²⁰ HEIDEGGER, M. A palavra de Nietzsche “Deus morreu”. In: *Caminhos de floresta*, p. 255.

²¹ HEIDEGGER, M. A palavra de Nietzsche “Deus morreu”. In: *Caminhos de floresta*, pp. 257 e 258.

²² HEIDEGGER, M. A palavra de Nietzsche “Deus morreu”. In: *Caminhos de floresta*, p. 263.

²³ HEIDEGGER, A palavra de Nietzsche “Deus morreu”. In: *Caminhos de floresta*, p. 263.

poder de Nietzsche: o valor é “o ponto de vista das condições de manutenção-aumento na perspectiva de formações complexas de relativa duração da vida dentro do devir”²⁴.

A última palavra da citação anterior não passa despercebida à leitura atenta de Heidegger. Segundo ele, devir não é simplesmente o fluir de todas as coisas, mas “‘devir’ quer aqui dizer a passagem de algo a algo” que resulta do esforço da vontade de poder. A partir desta articulação, Heidegger conclui que “O ‘devir’ é, para Nietzsche, ‘a vontade de poder’. A ‘vontade de poder’ é assim o traço fundamental da vida (...) Vontade de poder, devir, vida e ser no mais lato sentido significam, na linguagem de Nietzsche, o mesmo”²⁵. Em outras palavras, Heidegger entende que em Nietzsche há defesa da vontade de poder como fundamento dos valores.

Do conceito de vontade de poder, é possível compreender como Heidegger conecta o pensamento de Nietzsche a partir de cinco temas centrais. Otto Pöggeler resume de forma brilhante a relação dos cinco *Leitmotiv* nietzschianos:

A metafísica é a verdade do ente como tal e no todo. Ela questiona o que o ente é – Nietzsche indica como entidade do ente a vontade de poder. Ela exprime que, e como, o ente é no todo – segundo Nietzsche, o ente é no todo no modo do eterno retorno do igual. A metafísica apresenta o ente no seu desocultamento ou verdade – a essência da verdade, como Nietzsche a pensa, é a justiça. Essa verdade tem uma história – segundo Nietzsche essa história é o niilismo. Esta história exige uma humanidade que produza decisão sobre si – segundo Nietzsche, o super-homem (*Übermensch*).²⁶

Os cursos de Heidegger somente foram publicados na década de 60 do século passado, causando renovado interesse pelo pensamento de Nietzsche, especialmente pelas obras do último período, até então pouco estudadas. É o contato com as interpretações de Heidegger que inspirou Foucault, Deleuze, Derrida e o próprio Vattimo em relação a Nietzsche. No entanto, ainda que Heidegger seja importante para o renovado interesse no pensamento nietzschiano, sua interpretação não é aceita por eles.

²⁴ NIETZSCHE, F. *The Will to Power*. § 715.

²⁵ HEIDEGGER, M. A palavra de Nietzsche “Deus morreu”. In: *Caminhos de floresta*, p. 266.

²⁶ PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 111.

1.2. Nietzsche, intérprete de Heidegger

Para Vattimo, a desvinculação de certa crítica da cultura ao pensamento nietzschiano e a minimização da importância da arte nas obras póstumas (DN, p. 275) impossibilitaram a Heidegger perceber as semelhanças de suas idéias com as de Nietzsche. Desta forma, “(...) *para ser fiel às intenções mais autênticas de Heidegger, é necessário ‘traí-lo’ na interpretação de Nietzsche*” (DN, p. 27). Ao invés de se ler Nietzsche por meio de Heidegger, é necessário que se faça justamente o contrário: é preciso compreender o alcance e o significado do pensamento de Heidegger através de Nietzsche. Em poucas palavras, segundo Vattimo, para ser fiel às intenções mais íntimas do projeto filosófico heideggeriano de superação da metafísica é necessário traí-lo na sua interpretação da filosofia de Nietzsche, posto que muitas das intuições de Heidegger já podem ser encontradas no pensamento de Nietzsche. Ambos indicam possibilidades de sair da metafísica, ainda que esta não seja tarefa fácil. Heidegger concordaria em parte com esta tese. Como já observamos, Nietzsche, por ser o último metafísico, abre possibilidades para a sua superação. Entretanto, Heidegger também delimita as distâncias: Nietzsche, ao pensar o ser como vontade de potência, ainda é metafísico.

Entretanto, esta articulação do pensamento de Nietzsche e Heidegger proposta por Vattimo encontra algumas dificuldades. O primeiro (e mais sério) problema a ser enfrentado é: como articular a concepção heideggeriana da metafísica como esquecimento do ser e o niilismo explícito de Nietzsche? De acordo com Vattimo, “*a superação da metafísica somente pode ser realizada num estágio para o qual, como Heidegger escreve do niilismo de Nietzsche, ‘do ser como tal não há mais nada’*. *A superação da metafísica não é o retorno para o que foi esquecido do ser; ela é o esquecimento (niilismo) levado às suas conseqüências extremas. Se ele não quer pensar o ser como arché, Grund, ou estrutura estável, Heidegger não pode escapar desta conclusão*”.²⁷ Em suma, para se escapar da lógica da fundamentação metafísica é preciso assumir o niilismo sem reservas. Neste aspecto Nietzsche e Heidegger comungam dos mesmos objetivos.

²⁷ VATTIMO, G. Nietzsche and Heidegger. In: *Nietzsche in Italy*, p. 28.

Ainda nesta temática há outro problema mais técnico. Philip Blond, em seu “*O absoluto e o arbitrário*”²⁸, argumenta contra as conexões de Heidegger e Nietzsche propostas por Vattimo. Segundo ele, o problema é que ambas as concepções não são harmoniosas. Para Nietzsche, a metafísica é constituída pela desautorizada inferência das aparências em direção àquilo que não aparece. Por outro lado, Heidegger sustenta que metafísica é o esquecimento do ser, ou em termos mais precisos, esquecimento da diferença ontológica. Para Heidegger, superar a metafísica significa inferir para além das aparências, ao passo em que Nietzsche deve reduzir as aparências à presença, evitando qualquer inferência indevida para além delas. Esta crítica, entretanto, não se sustenta ante análise mais acurada de Nietzsche e Heidegger, assim como a maneira como Vattimo articula estes dois pensadores. Por hora, deixemos esta questão em aberto. No decorrer do capítulo ficará mais claro como Vattimo responde a esta possível crítica.

Vattimo reconhece também os limites do diálogo entre Heidegger e Nietzsche, ainda que não sejam pelas razões apontadas por Blond. Estas conexões somente são possíveis, nos termos acima propostos, no atual horizonte histórico (EDI, p. 37). Assim, as aproximações entre os dois filósofos alemães não resulta da superficialização ou de interpretações errôneas. Antes, é a atual abertura histórica que permite tal articulação. O horizonte contemporâneo, ao qual Vattimo se refere, caracteriza-se pelo alastrar da interpretação para todas as áreas da vida, de forma que a hermenêutica se tornou a *koinê* do mundo contemporâneo. Ao se tornar a linguagem dominante do tempo atual, a hermenêutica realiza sua vocação: conduz-nos ao niilismo que, para Vattimo, deve ser não apenas de interesse historiográfico, mas a própria tarefa da filosofia na contemporaneidade. Ora, é justamente o niilismo o elemento de continuidade entre Nietzsche e Heidegger. Em suma, o niilismo como possibilidade do pensamento filosófico atual e como condicionante desta abertura histórica é que autoriza a percepção de certa continuidade entre os dois filósofos alemães.

Se Vattimo defende a continuidade dos projetos filósofos de Nietzsche e Heidegger, Jacques Derrida assume posição mais crítica. Segundo ele, é preciso contrapor Nietzsche a

²⁸ BLOND, Philip. The Absolute and the Arbitrary. In: *Modern Theology* 18.2 (2002): p. 279.

Heidegger. Não é por culpa de Nietzsche que Heidegger identifica nele a realização plena da metafísica. Antes, a própria leitura de Heidegger é enviesada pela metafísica ainda presente no seu pensamento: a tentativa de sistematização e unificação da filosofia nietzschiana revela certo pensamento ainda orientado pela verdade. Para Derrida, os escritos de Nietzsche inauguram nova forma de escrita, que não procura fixar de forma rígida doutrinas ou sentidos últimos²⁹. Em resumo, para Derrida, ao atribuir o título de último metafísico a Nietzsche, Heidegger apenas revela os resquícios metafísicos de seu próprio pensamento. Neste sentido, Derrida propõe a oposição entre Nietzsche e Heidegger e não a continuidade de seus projetos filosóficos.

No decorrer do capítulo pretendemos esclarecer algumas questões até aqui não respondidas. Em primeiro lugar, é necessário observar mais detidamente como Nietzsche e Heidegger superaram a metafísica. Aliás, é preciso esclarecer o que Vattimo entende por metafísica e, conseqüentemente, o que significa superá-la. Em segundo lugar, objetiva-se esclarecer por que na atual abertura histórica a hermenêutica pode ser considerada a *koinê*, a linguagem comum de nossa época. Esta consideração, por parte de Vattimo, relaciona-se diretamente com a superação da metafísica: o alastrar-se da hermenêutica é causado pela superação da metafísica e ela mesma é causa desta superação, conduzindo-nos ao niilismo, que é o elemento de conexão entre Nietzsche e Heidegger (EDI, p. 21).

2. O pensamento metafísico

2.1. Pensamento metafísico e o ser como simples presença

Apoiando-se nas idéias de Heidegger sobre a metafísica, Vattimo a considera em sentido estrito. A metafísica é uma forma de pensamento surgida na Grécia antiga (especialmente com Platão) que marca a história do Ocidente, confundindo-se mesmo com o próprio conceito de filosofia (NE, p. 134). A partir desta premissa, Heidegger estabelece uma continuidade, por demais rígida³⁰, entre os vários pensadores e tendências filosóficas

²⁹ DERRIDA, J. *Spurs: Nietzsche's Styles*. Trad. Bárbara Halow. Chicago: Chicago University Press, 1979.

³⁰ Os limites da interpretação heideggeriana da história da filosofia podem ser notados nas interpretações dadas aos filósofos em particular. John D. Caputo, por exemplo, mostra que a concepção de ser em Tomás de Aquino se mostra mais complexa do que simplesmente a redução do ser ao ente. (Cf. CAPUTO, John D.

presentes em mais de dois mil anos de história. Segundo ele, desde Platão a Nietzsche todos podem ser enquadrados no que chama de pensamento metafísico, cuja característica mais marcante é assumir o ser como presença constante e indefectível, esquecendo-se da diferença ontológica. No texto em que Heidegger comenta a introdução da *Fenomenologia do Espírito de Hegel*, podemos ler: “*A entidade do ente que, desde o início do pensamento grego até à doutrina nietzschiana do eterno retorno do idêntico, aconteceu apropriadamente como a verdade do ente, é para nós apenas uma maneira, ainda que decisiva, do ser que, de modo algum, aparece necessariamente apenas como o estar-em-presença do que vem à presença*”³¹. Se por um lado esta classificação heideggeriana se mostra reducionista, por outro permite que se estabeleça certa estrutura de continuidade que marca o pensamento ocidental.

Na *Metafísica* de Aristóteles não aparece o termo metafísica³². Entretanto, ao definir a tarefa da filosofia primeira, Aristóteles lega ao Ocidente a definição mais tradicional de metafísica: “*existe uma ciência que teoriza sobre o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal. Ela não se identifica com nenhuma das ciências particulares: de fato, nenhuma das outras ciências considera universalmente o ser enquanto ser [...] nós também devemos buscar as causas do ser enquanto ser*”.³³ Na leitura heideggeriana,

Heidegger and Aquinas. An Essay on Overcoming Metaphysics. New York: Fordham University Press, 1982). Outro exemplo é a interpretação heideggeriana de Nietzsche.

³¹ HEIDEGGER, M. O conceito de experiência em Hegel. In: *Caminhos de floresta*, p. 183.

³² Em seu texto, Aristóteles se utiliza de termos como filosofia primeira, teologia ou sabedoria. Em geral, aceita-se que o termo metafísica tem sentido editorial. Ao organizar os escritos aristotélicos, Andrônico de Rodes teria chamado de *metà tà physicá* o texto que seguia a *physicá*. No entanto, há alguns críticos desta adoção do nome metafísica como mera consequência de organização editorial. Para Reiner, a designação metafísica tem relação com a organização editorial. No entanto, “*esta ordenação está antes condicionada à via do conhecimento natural que, por sua vez, é uma inversão de ordem objetiva*” (REINER, Hans. O surgimento e o significado original do nome *metafísica*. In: ZINGANO, Marco. *Sobre a metafísica de Aristóteles*, p. 97).

³³ ARISTÓTELES. *Metafísica*. □1003a21-30. Na *Metafísica*, Aristóteles define a ciência primeira de quatro maneiras distintas: (1) A ciência primeira é a ciência que considera “*o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem*” (*Metafísica*, 1003a20-21); (2) A ciência primeira tem como objeto a substância, *ousia* (*Metafísica*, 1028b3-6); (3) A ciência primeira, da qual se ocupa o filósofo, tem como objeto de pesquisa os princípios e causas dos seres (*Metafísica*, 1025b3); (4) A ciência primeira é identificada com a teologia, pois como ciência mais elevada ela deve se ocupar com o que há de mais elevado: Deus (*Metafísica*, 1026a19). Estas quatro definições de Aristóteles, apesar de diversas, não estão em contradição. É possível harmonizar as quatro definições de ciência primeira, preservando a peculiaridade de cada uma. Para tornar possível a transição da consideração do ser enquanto ser para *ousia*, é necessário admitir que o ser é dito de diversas maneiras e especificar qual destes modos de se dizer o ser constitui o objeto privilegiado de interesse da

assumida por Vattimo, esta definição de Aristóteles permeia a história da filosofia em todas as suas nuances. Inclusive duas definições de Heidegger para metafísica se aproximam muito da aristotélica. No livro sobre Kant escreve: “*Metafísica é o conhecimento fundamental da essência como tal e na totalidade*”³⁴. Na introdução de *O que é metafísica*, escrita em 1949, Heidegger apenas reitera esta definição: “*Desta maneira, a metafísica representa, em toda parte, o ente enquanto tal e em sua totalidade, a entidade do ente de duas maneiras: de um lado a totalidade do ente enquanto tal, no sentido dos traços mais gerais (ὄν καθόλου, koinón); de outro, porém, e ao mesmo, a totalidade do ente enquanto tal, no sentido do ente supremo e por isso divino (ὄν καθόλου, akrótaton, theion)*”³⁵.

Mas em que, mais especificamente, as duas definições se aproximam? Ao se observar atentamente as duas definições, percebe-se que a metafísica se presta à duas tarefas. A primeira é conhecer os entes enquanto entes – o que equivale a dizer que a metafísica quer conhecer a essência de cada um deles. A segunda tarefa se relaciona com a totalidade dos entes. Esta totalidade de entes pode ser conhecida a partir de uma causa comum, ou seja, há a tentativa de se apreender o princípio primeiro do ser. Na filosofia grega este termo aparece como *arché*. Os filósofos modernos e contemporâneos, entretanto, empregam os termos fundamento e princípio. Procurar as causas do ser como ser significa perguntar pelo seu fundamento. O fundamento, por sua vez, é lugar estável, seguro e regulador que fornece critérios objetivos e válidos para todas as esferas da vida em sociedade. Para tanto, o fundamento deve ser incondicionado e imutável. Para Derrida, o jogo da metafísica revela-se, pois, jogo “*fundado e constituído a partir de uma imobilidade fundadora e de uma certeza tranqüilizadora, ela própria subtraída ao jogo. A partir desta certeza, a angústia pode ser dominada*”³⁶. Este fundamento foi, desde Aristóteles, relacionado com Deus, que resolve os dois problemas básicos da metafísica. Deus é simultaneamente razão (*Grund*) da existência dos entes, assim como nos permite conhecer a essência dos mesmos.

ciência primeira. A partir da *ousia*, compreendida na perspectiva de potência e ato, pode-se entender como o conhecimento de causas e princípios define também a ciência primeira.

³⁴ HEIDEGGER, M. *Kant and the Problem of Metaphysics*, p. 12.

³⁵ HEIDEGGER, M. *O que é metafísica*, p. 85.

³⁶ DERRIDA, J. *A escritura e a diferença*, p. 231.

A questão do fundamento se confunde com a tarefa mesma da filosofia. Ela persegue o pensamento filosófico desde os tempos de Platão, quando este filósofo procurava diferenciar a compreensão filosófica da matemática. Para Platão, a matemática parte de premissas não demonstráveis. O saber filosófico, por sua vez, deveria partir do incondicionado, o que o leva a evitar as imagens e a optar por conceitos³⁷. A conclusão de Platão é que a razão depende apenas de si, ou seja, ela se autofundamenta. Aristóteles também retoma a questão do fundamento. Para ele, o método mais adequado para se chegar até este ponto fixo é o princípio da não contradição³⁸, pois este princípio se autojustifica. Aqueles que procuram negá-lo acabam por dizer e se desdizer. Mas este ainda não é o fundamento para Aristóteles, pois o que pode ser caracterizado como “*caráter comum a todos os significados de princípio é de ser o primeiro termo a partir do qual uma coisa ou é ou é gerada ou é conhecida*”.³⁹ Para Aristóteles, o fundamento é o ser, ou seja, o ente enquanto ente. O ser para Aristóteles é a *causa sui*, isto é, a causa não causada. Ele é a causa (*Grund*) de tudo, mas ele mesmo não tem causa e, por isso mesmo, pode ser considerado fundamento. Este ente não está sujeito à historicidade, é imóvel e é puro pensamento. Ele é um ente acima de todos os entes, em termos mais familiares, Deus.

Para Heidegger⁴⁰, o grande problema da metafísica foi ter se esquecido da diferença ontológica. Na filosofia antiga, *to on* possuía dois sentidos: *Ta onta (entia)* e *To einai* (esse). No primeiro sentido, *to on* se relaciona com os entes que nos cercam. O computador que tenho à minha frente é um destes entes, que possui certa massa com determinadas características e funções. Visto que este computador existe, ele toma parte no ser. Observando o computador, posso concluir que ele “é” no sentido de *Ta onta*. No segundo sentido de *to on*, a pergunta se torna mais ampla: pergunta-se pelo ser do ente, admitindo-se aqui uma diferença entre o ente e o seu ser. Na pergunta pelo ser do ente, busca-se investigar o fundamento de o ente ser, isto é, pergunta-se ao ente por seu ser. Assim, a pergunta pelo fundamento se confunde com a pergunta básica da filosofia: que é o ser? É importante destacar que o ser não é algo distinto do ente. Caso isso ocorresse, o ser seria

³⁷ PLATÃO. *Politéia*. 510d.

³⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*. 1006a13-16.

³⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*. 1013a17-19.

⁴⁰ HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*, p..59.

novamente um ente e a diferença ontológica já não seria mais diferença. Ser é ser do ente e o ente é o ente do ser. Esta afirmação implica numa dupla negação: 1) o ente não é sem o ser; 2) o ser não é sem o ente.

O problema levantado por Heidegger relaciona-se com esta pergunta que move a filosofia desde o seu início, mas que foi esquecida. Acreditava-se já se ter encontrado a resposta para ela. A diferença entre o ente e o ser foi esquecida e assumiu-se o ente mais ente (Deus) como resposta à pergunta pelo ser. Aquilo que é indeterminado (o ser) foi transformado em algo determinado e caracterizado por sua presencialidade (*Anwesenheit*)⁴¹. Este fundamento entificado (Deus) é sempre descrito em termos de identidade absoluta e presença. Nas palavras de Vattimo, “*a interrogação sobre o ser (o que é o ser) transformou-se desde o princípio numa interrogação sobre o ente do qual todos os outros dependem; não é óbvio, contudo, que o ser que ‘faz’ que os entes existam acabe por ser identificado pura e simplesmente com o ente que os põe na existência*” (AD, p. 166). Desta forma, o pensamento procurou estabelecer um fundamento para si que, no entanto, fosse externo a este pensamento. Mais do que isto. Ao entificar o ser (em Deus, por exemplo), passou-se a acreditar que tudo parte dele e caminha para ele. É o Alfa e o Ômega. Afirmar que Deus é um, por exemplo, significa dizer que Deus é centrado nele mesmo e centro de tudo. Esta unidade de Deus é indissociável de sua eternidade e imutabilidade. A pluralidade é sempre sujeita à mudança. A imutabilidade não pode ser “muitos” e deve ser um. Assim, a transcendência de Deus aponta para sua identidade.⁴² Ele funda a história, é o centro da história, mas ele próprio não está sujeito às vicissitudes da historicidade, o que lhe permite manter-se idêntico a si mesmo.

Em resumo, o problema levantado por Heidegger, e assumido por Vattimo, é que a diferença entre ser e entes foi abandonada. O ser foi identificado com o ente e assumido como óbvio. Na história da filosofia este ente recebeu várias designações, de forma que a história da metafísica se constituiu como:

⁴¹ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. §6.

⁴² Cf. TAYLOR, Mark C. *Erring. A Postmodern A/theology*, p. 36.

série de substituições de centro para centro, um encadeamento de determinações do centro. O centro recebe, sucessiva e regularmente, formas ou nomes diferentes. A história da metafísica, como a história do Ocidente, seria a história dessas metáforas e dessas metonímias. A sua forma matricial seria (...) a determinação do ser como presença em todos os sentidos dessa palavra. Poder-se-ia mostrar que todos os nomes do fundamento, do princípio, ou do centro, sempre designaram o invariante de uma presença (*eidōs, arquê, telos, energeia, ousia, aletheia*, transcendentalidade, consciência, Deus, homem, etc.).⁴³

A compreensão da ontologia grega do ser como presencialidade se relaciona com determinado conceito de tempo. Nela o tempo é inserido no nível ôntico, é um ente entre os demais e não o horizonte “transcendental” que determina toda compreensão do ser⁴⁴. Nas palavras de Vattimo, “*Tempo não é a estrutura do ser, mas uma estrutura do ser; não no sentido que o ser tem outras estruturas; mas no sentido mais originário, que o tempo temporaliza a si mesmo somente a partir da Geschick do ser*” (EDI, pp. 18-19). Este elemento nos permite chegar ao cerne do problema examinado por Vattimo, a partir da noção heideggeriana de ser como presença: a metafísica estabelece uma estrutura para o ser. O ser é tido como algo presente à nossa frente e cujas propriedades se podem descrever ou representar. A partir disto, um discurso pode ser mais verdadeiro do que outro à medida que se adequa a esta estrutura. O ser possui uma essência a partir da qual é possível julgar os juízos, os valores, os pensamentos e as atitudes em relação à maior proximidade ou distância desta estrutura. Em termos mais familiares, pode-se julgar a objetividade de determinado discurso tomando a estrutura do ser como paradigma.

Para além disto, a tradição metafísica sempre acreditou ser possível ter acesso imediato a esta estrutura do ser. Esta estrutura que o ser possui é necessária e dada de uma vez por todas. O *cogito* cartesiano, por exemplo, é universalmente válido. Isto implica em dizer que o *cogito* como fundamento é válido para todas as épocas e em todos os lugares. O próprio Descartes não considera a sua imagem do conhecimento ou o seu lugar na tradição. O

⁴³ DERRIDA, J. *A escritura e a diferença*, p. 231.

⁴⁴ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. § 6. Ao propor a destruição da metafísica, Heidegger passa em revista pelas várias ontologias, em suas estações marcantes. Depois de abordar Kant, Descartes e a ontologia medieval a partir da questão do tempo, Heidegger afirma sobre a ontologia grega: “*o próprio tempo é considerado um ente entre outros, buscando-se apreender a estrutura de seu ser no horizonte de uma compreensão do ser orientada, implícita e ingenuamente, pelo próprio tempo*” (HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 55). Heidegger retoma esta mesma idéia em *Kant and the Problem of Metaphysics*, p. 250.

pensamento metafísico acredita estar sempre falando de um lugar, que é um não-lugar, afinal, ele diz como o ser é em si mesmo e para tornar isto possível é necessário não reconhecer o caráter radicalmente histórico que ocupa o discurso.

A noção de que o ser possui uma estrutura influenciou também a concepção ocidental de linguagem, denominada por Vattimo de signo (AD, p. 40). Vattimo reconhece que havia outras formas de aproximação da linguagem na filosofia antiga, mas esta foi dominante no Ocidente. Nesta concepção, a linguagem é medida por sua capacidade de referência objetiva, ou seja, por sua maior eficiência em descrever a estrutura do ser. A função do intérprete nada mais é do que decifrar o referente presente num texto, por exemplo. Talvez seja por este motivo que a matemática sempre gozou de prestígio entre os filósofos. Especialmente na modernidade, é ela quem fornece os critérios para muitos filósofos desenvolverem propostas epistemológicas, éticas e ontológicas. Para Descartes, por exemplo, conduzir o pensamento de forma metódica é seguir o modelo do pensamento matemático, afinal de contas, esta “linguagem” se mostra menos suscetível a erros e ambigüidades e, portanto, mais objetiva. Ela pode fornecer ao ser humano acesso privilegiado ao ser.

Como já observamos, estas características do pensamento metafísico se mostram presentes nos dias atuais no domínio técnico sobre o mundo. Vattimo descreve, resumidamente, este itinerário da metafísica da seguinte maneira: *“no curso da história da metafísica, a partir de Platão, a presença se petrifica – identificando-se com o puro estar-presente do que está presente, sem atender ao caráter eventual da presença, até a redução total da presença à objectividade, à Bestand da técnica como metafísica realizada”* (AD, p. 125). Desde o início, a tentativa metafísica de se chegar ao *arché* foi motivada pelo desejo de domínio da totalidade das coisas. Por isso, toda a força da metafísica aparece na era da técnica. As suas intenções mais recônditas vêm à luz quando a metafísica se realiza plenamente.

Neste processo, o princípio da razão suficiente de Leibniz é importante⁴⁵. Para Heidegger, a afirmação “Nihil est sine ratione” é a formulação mais concisa e completa do fundamento na tradição metafísica. Ela aponta para o fundamento como causa que abarca a totalidade dos entes, organizando-os de forma rigorosamente concatenada (EDI, pp. 43-44). Por isso, o princípio da razão suficiente exprime de forma íntima a modernidade e, tanto quanto mais óbvia ela parece, mais rege nossa abertura. Esta com-posição (*Ge-stell*) favorece o pensamento calculador e planificador da técnica no ápice da metafísica de forma que “*tudo ocupa agora um lugar bem definido e é um lugar que coincide totalmente com a função instrumental que a coisa reveste em tal sistema*” (IH, p. 100). A técnica está subordinada ao apelo do princípio da razão suficiente.

Assim, Heidegger define a era da técnica como o deserto, época de destituição, de penúria⁴⁶. A era da técnica é o deserto do ser, em que dele nada mais resta. Ela somente se tornou possível porque o homem se esqueceu do ser na procura do fundamento estável e seguro. Nesta época, a subjetividade elevada à máxima potencialidade apenas concebe as coisas como objetos sujeitos à manufaturação, à transformação e à objetivação. Nesta era, o homem se apodera de todos os entes e se esquece, mais do que nunca, do ser. Vattimo resume *Ge-stell* da seguinte maneira: “*O mundo técnico descrito como Ge-stell é o mundo da produção planificada, que o nosso conhecimento, entendido como representação, serve e no qual o homem é continuamente interpelado num processo de ordenações que impõem uma caça contínua às coisas para constituir reservas, fundos, em vista de um sempre posterior desenvolvimento da produção. O conjunto destas actividades é também descrito por Heidegger com o termo Herausforderung, que traduzimos por pro-vocação*”. (AD, p. 173). A *Herausforderung* marca a relação do homem com o ser, indicando a provocação mútua. O ser dos entes se relaciona com o homem sempre para manipular. O homem, por sua vez, provoca os entes no sentido de encontrar novos usos para eles. O grande problema

⁴⁵ Sobre este tema, Heidegger dedica duas importantes obras, inclusive com encaminhamentos diferenciados. Até a década de 1930, o objetivo de Heidegger era reestruturar a metafísica. Para tal, fazia-se necessária a constituição de uma ontologia fundamental. Esta perspectiva aparece na obra *Vom wesen des Grundes*. In: *Gesamtausgabe*. Vol. 9. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976. Entretanto, a partir da década de 1930, Heidegger propõe o abandono deste projeto. Diante da impossibilidade de refundamentar a metafísica, ele passa a pensar sua superação. Neste quadro, escreve *Der Satz vom Grund*. 2 ed. Pfullingen: Gunther Neske, 1958. Para estudo comparativo entre estas duas obras, conferir BLANC, Mafalda. *O fundamento em Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, s.d.

⁴⁶ HEIDEGGER, M. Para que poetas? In: *Caminhos de floresta*, p. 310.

da *Ge-stell*, segundo Heidegger, é se apresentar como única forma do desvelamento do ser. A com-posição fecha outras possibilidades de abertura que não seja por meio da técnica, com vistas a criar fundos de reserva.

A concepção técnica afeta, por exemplo, a forma como lidamos com a linguagem. Na tradição metafísica, como observamos, a concepção de linguagem é apenas meio de transporte para conteúdos (referentes). O problema do domínio da técnica não é utilizar a linguagem como meio de informação. Mas antes, esta dimensão da linguagem foi absolutizada: a linguagem é apenas um meio pelo qual se estabelece comunicação com outras pessoas. Como ela é puro instrumento, procura-se tornar este instrumento o mais eficiente possível, o que implica em simplificá-lo ao máximo. Assim, substitui-se “você” por “vc”, também por “tb”, etc. Outras experiências com a linguagem, como a poética, são marginalizadas ou assimiladas nesta instrumentalização da linguagem. A poesia se torna discurso vazio ou é tida como diversão para o tempo livre. Heidegger não nega que a linguagem possa ter este uso. O problema ocorre quando sua instrumentalização é absolutizada de tal forma que não se questiona e não se permite a abertura de qualquer outro horizonte de compreensão da linguagem.

Em suma, o princípio da razão suficiente indica a última formulação do pensamento metafísico presente nos dias atuais no pensamento calculador e planificador da técnica. Neste pensamento o contar e o calcular assumem lugar de importância com o intuito de domínio sobre os entes, com o fim de se conseguir estabilidade, de fundar. Segundo Vattimo, *“Este espírito (espírito de vingança do qual fala Nietzsche no Zarathustra) dominou e determinou toda a metafísica, antes da ciência; e por isso a metafísica, e depois, a ciência com ela, pensou o ser como estabilidade absoluta da presença, como eternidade, isto é, como independente do tempo”* (AD, p. 127). Por hora, estas questões sobre a técnica e sua relação com a metafísica são suficientes. Voltaremos a este tema mais adiante, especialmente destacando duas outras dimensões que assumem no pensamento de Vattimo. Em primeiro lugar, Vattimo procura evitar o pensamento apocalíptico, que apenas concebe a técnica negativamente. Exatamente por ela ser o cumprimento da metafísica, também

acena para a sua superação. Em segundo lugar, a técnica, como expressão da metafísica na modernidade, relaciona-se com a vontade organizadora do sujeito.

Vattimo concebe a metafísica a partir da interpretação heideggeriana. A metafísica é o esquecimento do ser do ente em favor do ente. Esta substituição revela a vontade de domínio sobre a totalidade dos entes, tornada explícita na época da técnica. Para que este domínio fosse possível, foi necessário que se atribuísse ao ser certa estrutura. Por outro lado, a concepção de tempo como um ente entre os demais e não como horizonte do ser possibilitou a crença no conhecimento objetivo destas estruturas, não suscetível à historicidade. Esta é, em resumo, a concepção de metafísica presente nos escritos de Vattimo: metafísica é conhecimento objetivo da realidade (do ser).

2.2 Metafísica e violência

Mas ainda há uma questão a ser respondida: por que é necessário que a metafísica seja superada? Como já indicamos, motivos éticos movem os posicionamentos de Vattimo sobre este tema. Ele mesmo deixa claro que a tentativa de superação da metafísica “*no final das contas, não se baseia em motivos ‘teóricos’, senão, antes de tudo, em razões éticas*” (MVS, p. 63). Vattimo defende que a tradição metafísica é violenta. Isto se deve, em primeiro lugar, ao dogmatismo camuflado pela crítica (DN, pp. 17-18). O pensamento metafísico ignora sua posição no espaço e no tempo, ou seja, dentro de determinada tradição. O ponto de onde constrói seu discurso acaba se configurando como não-lugar, fora da temporalidade. Além disso, a “verdadeira” estrutura do ser está sempre “mais além”, de forma que se criticam todas as demais interpretações por serem incompletas e não chegarem às coisas como realmente são. Esta lógica, de alguma forma, regeu a idéia de superação na modernidade. Determinada escola filosófica, por exemplo, supera outra à medida que mostra a incompletude de suas teorias e demonstra estar mais perto do ser. Assim, há o movimento de se buscar o fundamento e se adequar a ele. A definição do belo cunhada por Baudelaire exemplifica de forma clara este aspecto da modernidade. Segundo ele, “*O belo é constituído por um elemento eterno, invariável ... e de um elemento relativo, circunstancial, que será ... sucessivamente ou combinadamente, a época, a moda, a moral, a paixão. Sem este segundo, que é como o invólucro apazível, palpitante, aperitivo do*

divino manjar, o primeiro elemento seria indigesto, inapreciável, não adaptado e não apropriado à natureza humana”⁴⁷.

Um dos problemas da tradição metafísica é a violência que decorre de seu dogmatismo. Ao se impor dogmaticamente que se tem acesso privilegiado ao ser, é cessada toda possibilidade de diálogo. Segundo Vattimo, “*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 perguntas posteriores, é como uma autoridade que cala e (se) impõe sem ‘dar explicações’*” (AI, p. 52). O apelo ao fundamento pode legitimar toda forma de abuso e violência em relação aos outros. Se um sacerdote, político ou cientista afirma poder descrever as coisas como são, pode justificar toda forma de violência e dominação a partir deste acesso privilegiado ao ser. Aliás, assistimos exemplos como estes a todo o momento. Grupos e pessoas que se afirmam detentores da verdade tendem a cair na tentação de convencer a todos que sua interpretação reflete as coisas como elas são, excluindo qualquer outra possibilidade de interpretação. Do ponto de vista ético, este é o problema do fundamento como *Grund* e que leva Vattimo a defender sua superação. Alguém que pensa ter chegado às coisas como elas são exclui qualquer possibilidade de diálogo, o que tem se tornado cada vez mais importante no mundo de culturas diversas, como o que vivemos atualmente. Nas palavras de Vattimo, “*Se existe natureza verdadeira das coisas, há também sempre uma autoridade – o papa, o partido, o cientista ‘objetivo’, etc. – que a conhece melhor do que eu e que pode impô-la também contra a minha vontade. Para que serve insistir na objetividade e na realidade do verdadeiro senão para garantir autoridade a alguém?*”⁴⁸

Outra razão ética, não totalmente desvinculada da anterior, é a violência da técnica. Neste aspecto, Vattimo retoma a análise feita na *Dialética negativa* de Adorno. Segundo Vattimo, Adorno chama a atenção para a preocupação da metafísica em essências abstratas e universais, esquecendo-se do contingente e do particular. Neste segundo grupo,

⁴⁷ BAUDELAIRE, *Sobre a modernidade*, p. 10. Baudelaire ainda afirma: “*A modernidade é o transitório, o efêmero, o contingente, é a metade da arte, sendo a outra o eterno e o imutável*” (p. 25).

⁴⁸ VATTIMO, G. Soffusi e deboli: così preferisco. In: *Attualità dell’illuminismo*, p. 30.

considerado baixo e ignóbil pela metafísica, insere-se a vida humana. Segundo Vattimo, Adorno revela que *“a metafísica é desacreditada, antes de mais nada, porque a indiferença à vida do indivíduo, aos direitos do contingente e do caduco é o que sempre tem constituído seu conteúdo essencial. Auschwitz, de algum modo, não faz outra coisa que evidenciar tudo isso, ao empregar sua violência intolerável”*(MVS, p. 69). Vattimo ressalta a violência da sociedade da organização total, possibilitada pelo essencialismo metafísico, da qual Auschwitz é exemplo paradigmático.

Contrariando Vattimo, L. Grion⁴⁹ busca um retorno da metafísica. Grion critica o abandono de Vattimo da noção tradicional de ser, assim como o enfraquecimento do conceito de verdade. Para o autor, a conexão entre metafísica e violência estabelecida por Vattimo é um falso problema. A metafísica em si não é violenta. Ela apenas coloca certos princípios válidos para todo discurso, sem necessariamente agir violentamente. A violência decorre da não obediência a estes princípios, inviabilizando o diálogo. Os problemas da posição de Grion aparecem no emprego do termo obediência. Para exigir obediência, os princípios metafísicos devem se colocar acima de tudo e de todos, isto é, como autoridade. Há aqui um princípio primeiro e autoritativo, diante do qual todas as perguntas devem se calar. Levinás, no século XX, expôs de forma clara a violência decorrente da metafísica⁵⁰ e a necessidade ética de sua superação. Entretanto, como Vattimo destaca, Levinás ainda se rende à metafísica ao afirmar a alteridade em termos de fundamento e princípio autoritativo. Com relação à crítica de Grion, parece-nos que história nos dá exemplos de como o pensamento metafísico acaba se tornando violento. Além disto, o próprio estabelecimento de princípios para todos os discursos já é, em si, um ato de imposição e de violência. Por que estes princípios são sempre válidos? Como lhes conferir autoridade senão por meio de posicionamentos dogmáticos?

⁴⁹ GRION, L. Il problema ético nel pensiero di Gianni Vattimo. Considerzioni su forza e debolezza, tolleranza e carità. In: *Ética e Política* III.2 (2001).

⁵⁰ Para ser mais exato, Levinás utiliza o termo ontologia. Metafísica é entendida por ele no sentido literal, como aquilo que está para além do físico. Entretanto, as características que atribui à ontologia se assemelham ao que Vattimo, na esteira de Nietzsche e Heidegger, chama de metafísica.

3. A morte de Deus

Nietzsche ocupa importante lugar na reflexão de Vattimo sobre a superação da metafísica. Para Vattimo, com o anúncio da morte de Deus, Nietzsche ataca a idéia de que o ser possua determinada estrutura, passível de ser apreendida pela linguagem. A morte de Deus representa ruptura com a tradição que vem desde Platão e acreditava haver uma estrutura estável capaz de reger o mundo das aparências. Entretanto, não há simples inversão. Se o mundo verdadeiro de Platão é revelado como fábula, não significa que o mundo aparente agora tenha de ser o “mundo verdadeiro”. Com a queda do mundo verdadeiro, perdemos também o mundo aparente. Por isso, Nietzsche afirma que “não há fatos, somente interpretações. Isto já é uma interpretação”. A intenção de sua filosofia não é apenas desmascarar as mentiras do platonismo, do cristianismo e da moral. Em Nietzsche, o próprio ato desmistificador tem de ser desmistificado. Por esses motivos, Vattimo concebe Nietzsche como o primeiro filósofo a romper com a metafísica.

Devido ao estilo de escrita de Nietzsche, ainda pairam muitas dúvidas sobre seus textos, inclusive sobre termos-chave de seu pensamento. O caráter a-sistemático de sua obra também contribui para isso. A prova destas dificuldades pode ser encontrada na infinidade de interpretações às quais seu pensamento já foi submetido. Há intérpretes que consideram Nietzsche contraditório. Karl Jaspers, por exemplo, afirmou que, para cada frase de Nietzsche, não é difícil encontrar outra que a contradiga⁵¹. Tentando resolver estes problemas, vários intérpretes procuraram estabelecer algum conceito-chave a partir do qual seu pensamento pudesse ser compreendido. Apesar da diversidade de propostas, a morte de Deus parece se configurar como elemento central e unificador no pensamento de Nietzsche. Karl Löwith⁵², dentre outros, procura entender a filosofia do eterno retorno do mesmo a partir da morte de Deus. Vattimo parece seguir nesta linha, mas vai ainda mais longe. A morte de Deus não somente nos auxilia na compreensão da filosofia de Nietzsche, mas representa um marco no pensamento ocidental. Ele é o divisor de águas que anuncia o fim

⁵¹ JASPERS, K. *Nietzsche. An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity*, p. 21.

⁵² LÖWITH, K. *Nietzsches Philosophie der Ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Capt. 3.

da metafísica. Novamente a leitura de Vattimo é devedora a Heidegger. A morte de Deus não se relaciona com (ou somente com) a moral, mas tem a ver com a pergunta pelo ser⁵³.

Para compreender a amplitude deste anúncio, não se pode interpretá-lo como declaração de ateísmo. Ao dizer que Deus está morto, Nietzsche afirma a impossibilidade de se atingir qualquer fundamento último e definitivo, quebrando a marteladas a idéia de que o ser possui uma estrutura acessível à razão. Para compreender esta aproximação de Vattimo, analisaremos o sentido da morte da Deus.

3.1. Morte de Deus e ateísmo

“Deus está morto” – Ass. Nietzsche

“Nietzsche está morto” – Ass. Deus

É muito comum, especialmente em ambientes acadêmicos, depararmos-nos com esta sátira à conhecida história do louco que afirma a morte de Deus no parágrafo 125 de *A gaia ciência*. Entretanto, é preciso atentar para o contexto mais amplo do pensamento de Nietzsche para não compreender tão teologicamente a frase “Deus está morto”. Este anúncio carrega consigo, quando analisado à luz do conceito de niilismo em Nietzsche, riqueza muito maior do que atribuí-lo apressadamente o sentido de ateísmo. Nietzsche, aliás, em outras passagens considera o ateísmo doença, colocando em xeque a interpretação reducionista deste aforismo.

O anúncio da morte de Deus aparece pela primeira vez e de forma bem elaborada no §125 de *A gaia ciência*. Este tema é retomado no §343, escrito quatro anos mais tarde. Enfim, no livro *Assim falava Zaratustra*, a morte de Deus reaparece nas palavras do personagem principal, Zaratustra. Ouçamos o que Nietzsche diz na versão mais elaborada do anúncio da morte de Deus:

⁵³ Segundo Clademir Araldi, a interpretação de Nietzsche a partir da questão do ser caracteriza a aproximação de vários filósofos pós-modernos do pensamento de Nietzsche, procurando-se desvincular a morte de Deus e o niilismo da moral. Essa interpretação é fruto da influência da interpretação de Heidegger. Cf. ARALDI, Clademir. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche* 5 (1998): 75-98.

§125 “*O homem louco* – Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: ‘Procuro Deus! Procuro Deus!’? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. ‘Para onde foi Deus?’, gritou ele, ‘já lhes direi! Nós o *matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘em baixo’? Não vagamos como que através de um anda infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele ainda mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodreceram! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e o mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará esse sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer digno dele? Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa deste ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!’ Nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. ‘Eu venho cedo demais’, disse então, ‘não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos. Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – e, no entanto, eles o cometeram!’ – conta-se também que no mesmo dia o homem louco irrompeu em várias igrejas, e em cada uma entoou o seu *Requiem aeternam deo*. Levado para fora e interrogado, limitava-se a responder: ‘O que são ainda essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?’⁵⁴

É curioso observar que o homem louco procura Deus. A impressão é que ele procura por um Deus no qual não mais acredita existir, pois pergunta por Deus, mas a resposta sai de sua própria boca. O homem louco conclui que este anúncio foi feito cedo demais, realçando

⁵⁴ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. §125, p. 148.

seu caráter profético: “*‘Eu venho cedo demais’, disse então, ‘não é ainda meu tempo’*”⁵⁵. No §343, este aspecto profético do anúncio da morte de Deus aparece ainda de forma mais clara. Nesta passagem, Nietzsche diz que a grande maioria das pessoas sequer ouviu falar deste anúncio e que ele começa a lançar sua sombra sobre a Europa.

Outro aspecto a ser ressaltado do texto do §125 é o tom ambíguo do anúncio: é melancólico, mas simultaneamente libertador. A melancolia no discurso do insano com a lanterna percebe-se na constatação de que agora que bebemos inteiramente o mar, apagamos o horizonte, desatamos a terra do seu céu, temos que aprender a conviver com isso. É preciso se acostumar com a ausência de Deus. Nas palavras do homem louco há certa obsessão melancólica em relação ao que foi perdido⁵⁶, o que pode ser notado já no início do texto (ele procura por um Deus que sabe estar morto) e, depois de anunciar tamanho ato, pergunta-se por ritos expiatórios ou por alguém que possa limpar o sangue de nossos punhais. Entretanto, o anúncio também revela a grandiosidade deste ato. O que havia de mais elevado sobre a terra sangrou. E é exatamente este grande ato que pode abrir “uma história mais elevada”, revelando conseqüências em nada sombrias Pelo contrário, afirma Nietzsche, “*nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre*”⁵⁷.

3.2. O Deus que morre

Na procura pelos interlocutores do homem louco que anuncia a morte de Deus já é possível perceber quem é esse Deus que morre. Segundo Vattimo, quando Nietzsche anuncia a morte de Deus está em jogo uma discussão que extrapola o debate da existência ou não de Deus. Neste anúncio é questionada a noção de Deus como fundamento que concede estrutura estável à realidade. Nas palavras de Vattimo:

“Deus morreu” tem em Nietzsche um sentido muito mais literal do que quanto em geral se pode acreditar; não é a enunciação metafísica de que Deus “não existe”, uma vez que esta pretenderia ainda referir-se a uma estrutura estável da

⁵⁵ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. §125, p. 148.

⁵⁶ PIPPIN, Robert. Love and Death in Nietzsche. In: WRTHALL, Mark A. (ed.). *Religion after Metaphysics*, p. 9.

⁵⁷ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. §343, p. 234.

realidade, a uma ordem do ser, que "o verdadeiro existir" de Deus na história do pensamento; pelo contrário, é a constatação de um acontecimento, graças ao qual o ser já não necessita de ser pensado como dotado de estruturas estáveis e, em definitivo, de fundamento (AD, p. 167; p. 09; DD, p. 32).⁵⁸

Desta forma, não há nada originário a ser buscado, não há fundamento último algum a ser atingido. O que temos daquilo que os filósofos gregos chamaram de *arché*, e que depois na teologia levou o nome de Deus, são apenas vestígios, algo sobre o qual nada se pode afirmar. O que resta é o caráter multifacetado do jogo das interpretações, levando-nos ao niilismo. É a superação da metafísica, compreendida como a crença numa ordem objetiva do mundo. Há perda total de sentido e de finalidade. Se Deus era compreendido como o princípio (*arché*) e o fim (*telos*) de todas as coisas, com sua morte ficamos sem direção. Somos afastados da fonte divina dos valores, compreendida como o sol na tradição platônica.

Quando Deus morre, desaparece o ponto de estabilidade que permite organizar a realidade e a história. Estabelecer um fundamento ou, como prefere Derrida, um centro, significa organizar, equilibrar o movimento e o jogo conflitivo das interpretações. É dar estabilidade, mas ao mesmo tempo prender este jogo numa clausura. O princípio e o fim do sistema, tidos anteriormente com toda segurança (a ontoteologia), são postos em xeque. Não sabemos bem de onde partimos, nem aonde chegaremos. A metáfora do fundamento (*Grund*) se transforma em abismo. Ao invés de pisarmos em solo seguro, pairamos sobre o abismo. Tudo se torna fluído e instável. Nas palavras de Emil Cioran, “*a maior loucura é acreditar que nós andamos sobre algo sólido (...). Os nossos passos pareciam aderir ao solo e nós descobrimos bruscamente que não há nada que se assemelhe a um solo, que não há sequer nada que se assemelhe a uns passos*”⁵⁹.

⁵⁸Vattimo repete fórmulas parecidas a estas em vários outros textos. Em *Depois da cristandade*, Vattimo afirma: “*Uma tese do gênero, a não-existência de Deus, não poderia ter sido professada por Nietzsche, pois do contrário a pretensa verdade absoluta que esta encerraria ainda valeria para ele como um princípio metafísico, como uma ‘estrutura’ verdadeira do real que teria a mesma função do Deus da metafísica tradicional. Onde quer que haja algo de absoluto, mesmo que seja na afirmação da não-existência de Deus, ainda existe sempre a metafísica, ou seja, justamente aquele Deus que Nietzsche acredita ter descoberto que é supérfluo. Enfim, a morte de Deus significa para Nietzsche que não há um fundamento definitivo, e nada mais*” (DC, p. 9).

⁵⁹ CIORAN, Emil. *Écartèlement*. In: *Oeuvres*, p. 1449.

Como entra Deus neste processo? Segundo Wrathall, “*Deus serviu como base e horizonte, dando ao mundo sensível um ponto fixo de referência*”⁶⁰. Para Heidegger, com a morte de Deus tudo perde valor e gravidade. A onto(teo)logia que assume o início e o fim como seguros chega ao fim. Diante do abismo em que somos lançados, apela-se para Deus transformando-o em fundamento, em solo seguro. Não é gratuitamente que Hegel afirma: “*Deus é o princípio de todas as coisas e o fim de todas as coisas; (tudo) inicia em Deus e retorna para Deus. Deus é um e o único objeto da filosofia (...). Assim, filosofia é teologia*”⁶¹. Desta forma, na interpretação de Vattimo, quando Nietzsche anuncia a morte de Deus, leva-se ao fim qualquer possibilidade de fundamentação última.

Pelo §343 de *A Gaia Ciência*, descobrimos que o Deus que morre é o Deus cristão. No pensamento de Nietzsche, este Deus é sinônimo de platonismo. Assim, a crítica de Nietzsche se dirige à noção platônica de que existe determinada realidade (o mundo verdadeiro) que controla, fundamenta e dá estabilidade ao mundo das aparências. O anúncio da morte de Deus, neste sentido, indica que este mundo verdadeiro se tornou fábula. A conclusão que se poderia tirar, como Blond o faz, é de que nos resta apenas o mundo aparente, que acaba sendo elevado para a categoria de mundo verdadeiro.

Entretanto, Nietzsche afirma que, com o fim mundo verdadeiro, não temos também o aparente⁶². A superação do platonismo não pode se dar por essa simples inversão. Caso isso ocorresse, Nietzsche ainda estaria dentro da lógica metafísica de fundamentação, não muito diferente daquela dos jovens hegelianos aos quais o anúncio da morte de Deus é dirigido. O que nos resta depois da fabulação do mundo verdadeiro e da dissolução do mundo aparente é assumir a interpretação enquanto constituição de mundo. Este não possui nenhuma estrutura, seja o mundo das idéias de Platão ou mesmo a glorificação dos simulacros.

⁶⁰ WRATHALL, Mark. Between the Earth and the Sky. In: WRATHALL, M. *Religion after Metaphysics*, p. 71.

⁶¹ HEGEL, G. W. F. *Lectures on the Philosophy of Religion*. Vol. 1, p. 84.

⁶² NIETZSCHE, F. *O crepúsculo dos ídolos*, p. 32. “Como o mundo verdadeiro se tornou uma fábula”. Textualmente, afirma Nietzsche, “Abolimos o mundo verdade: que nos restou? O aparente, talvez?... Não! Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente”.

3.3. A audiência do homem louco

Nietzsche não foi o primeiro filósofo a afirmar a morte de Deus. Em *Fé e saber*, Hegel afirmava que o sentimento de que Deus morreu pairava sobre a religião dos novos tempos. Esta lista pode ser acrescida com nomes como Feuerbach, Marx, Comte, enciclopedistas, entre tantos outros. Para alguns estudiosos do pensamento de Nietzsche⁶³, a morte de Deus seria mero prolongamento do ateísmo iluminista, especialmente de origem francesa. Entretanto, esta interpretação encontra algumas dificuldades. Para Kant, representante do iluminismo alemão, ainda que a existência de Deus não possa ser conhecida pela razão teórica, ela aparece como postulado na razão prática. Mesmo com relação ao ateísmo no iluminismo francês é preciso tomar algum cuidado. A briga de Voltaire não era especificamente com a fé ou a religião, mas contra a igreja e a superstição. Daí seu grande lema: *écrasez l'infâme!* Entretanto, seus seguidores, principalmente os enciclopedistas, deixaram de lado esta distinção, atacando a religião como um todo, tida como perigosa para a ordem social justa. Entretanto, para Voltaire a relevância da religião não é questionada. Ela tem a função de fornecer padrões éticos para a vivência em sociedade, afinal uma sociedade composta somente de filósofos não seria possível. Assim, o século XVIII francês talvez não tenha sido tão contrário à religião quanto se pensa, mas apenas procurou reformular a religião a partir da ênfase na *autonomia* do ser humano.

É preciso observar mais detidamente alguns detalhes elucidativos que nos permitam vislumbrar a amplitude do anúncio da morte de Deus. Ele possui algo a mais em relação às outras afirmações de ateísmo. Mesmo porque Nietzsche, em *O anticristo*, suspeita do ateísmo da filosofia alemã. Segundo ele, “*Basta pronunciar o nome ‘Tübinger Stift’ para saber o que é, no fundo, a filosofia alemã: uma teologia insidiosa*”⁶⁴. O primeiro aspecto que chama a atenção é a platéia à qual o anúncio da morte de Deus se dirige. Segundo o texto, ao gritar por Deus, o louco encontra “homens que não criam em Deus”, que o satirizam por sua procura. Qual o sentido de se anunciar a morte de Deus para aqueles que já não mais criam nele? Aliás, quem seriam estes que já não mais acreditavam em Deus, mas que precisam ouvir que ele está morto?

⁶³ BISER, E. Ni antéchrist ni la recherche de Dieu. In: *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 173-219.

⁶⁴ NIETZSCHE, F. *O anticristo*. § 10.

Ao que parece, os ateus que precisam escutar novamente que Deus está morto são os “jovens hegelianos”. Mas antes, é preciso voltar ao pensamento de Hegel para que compreendamos o debate ocorrido na filosofia alemã do século XIX. Como é sabido, Hegel estudou teologia em Tübingen. Seu objetivo era ser pastor da igreja luterana. Entretanto, desde o início, o Deus da teologia e da igreja não fazia sentido para ele, homem completamente imerso na modernidade. Quando Hegel abandona a faculdade de teologia e se dedica à filosofia, não deixa de lado a tentativa de achar uma teologia e um Deus que pudessem lhe fazer sentido. Em princípio, Hegel flerta com a concepção moral da religião e de Deus, de inspiração kantiana. Entre 1792 e 1800, escreve várias *Vidas de Jesus*, evidenciando o aspecto ético do fundador do cristianismo. Segundo Urbano Zilles, em *A positividade da religião cristã (1796-1799)*, Hegel “apresenta Jesus como sábio, como Sócrates, mestre que ensinava uma religião puramente moral. Segundo Hegel, foram os discípulos que transformaram o ensinamento de Jesus num sistema eclesiástico e dogmático, em religião positiva”⁶⁵.

Já na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel busca superar esta concepção. Ele introduz a religião como mediação entre a razão moral e o que é último em filosofia: “Saber Absoluto”. Não há mais a ênfase na razão moral como a única base possível para a religião. Hegel parece ir ainda mais longe. Ao colocar a religião numa forma de consciência posterior à razão moral, afirma que ela somente poderá encontrar sua verdade na religião, onde pela primeira vez o Espírito Absoluto se revela como conteúdo⁶⁶. É fundamental chamar a atenção para o fato de que o desejo de Hegel não é salvar a religião. “Antes, é seu desejo salvar a filosofia, que poderia ser menos que ciência universal se o objeto da religião estivesse fora de seu domínio”⁶⁷.

⁶⁵ ZILLES, Urbano. *Filosofia da religião*, p. 62.

⁶⁶ Para abordagem sistemática deste tópico, cf. BARON-VIEILLARD, Jean-Louis. Comunidade ética e comunidade religiosa na Fenomenologia do Espírito. In: ROSENFELD, Denis (ed.). *Hegel: a moralidade e a religião*, p. 52ss. Baron-Vieillard defende a necessidade de se diferenciar entre consciência moral e consciência religiosa. “Deve-se sublinhar, contra várias tendências interpretativas, que Hegel não faz paralelo entre consciência moral e consciência religiosa, mas mostra com fineza e sutileza a passagem da consciência moral à religião” (p. 59). Enquanto a universalidade da consciência moral é abstrata, a religião se mostra como reconciliação e presença do espírito, que se sabe fenômeno.

⁶⁷ LAUER, Quentin. Hegel on the Identity of Content in Religion and Philosophy. In: CHRISTENSEN, Darrel. *Hegel and the Philosophy of Religion*, p. 265.

Ao caminharmos para o fim da *Fenomenologia do Espírito*, percebemos que o espírito humano tem se aproximado cada vez mais da verdade. Mas em cada etapa fica claro que o espírito excede o que havia se pensado sobre ele. Cada manifestação se mostra limitada, porque o espírito vai sempre além. Na figura da religião, entretanto, o espírito manifesta o que verdadeiramente é. Ainda se manifesta na forma da representação e da emoção e não na forma do conceito⁶⁸, como ocorrerá no saber absoluto. A relação entre filosofia e religião é mais do que relação entre estágios. Não se pode chegar à filosofia (saber absoluto) se antes o Espírito não se manifestou, como representação, na religião.

O Espírito na sua manifestação absoluta e o Deus da religião são iguais. Entretanto, somente a filosofia pode perceber isto, pois nela se está no nível do conceito e não mais no da representação. Na religião o Espírito é externo e se manifesta em termos de representação. Já na filosofia o conteúdo (Espírito) e a forma (pensamento) se identificam, formando uma unidade. Na *Fenomenologia do Espírito* é importante destacar que esta semelhança entre o objeto da filosofia e da religião aparece no início do capítulo sobre o saber absoluto, logo após o capítulo sobre a religião. “*O conteúdo do representar é o espírito absoluto e o que resta ainda fazer é só o suprasumir dessa mera forma (da objetividade), ou melhor, já que ela pertence à consciência como tal, sua verdade deve já ter-se mostrado nas figuras da consciência*”⁶⁹.

Esta relação entre religião e filosofia determinará, de alguma maneira, o debate entre os seguidores de Hegel. A direita hegelina o interpreta como representante da ortodoxia. Os jovens hegelianos, por sua vez, pensam que Hegel superou a religião e é neste sentido que se deve entender a morte de Deus em Hegel.

No pensamento de Hegel a idéia da morte de Deus assume vários significados. Parece, entretanto, que os jovens hegelianos a interpretam em sentido teórico. A filosofia de seu

⁶⁸ Para Hegel, o conceito é a forma do pensamento que pensa a si mesmo e ao pensar a si mesmo pensa o objeto. Pensar a si mesmo significa mostrar como a forma do pensar tem gênese empírica nas relações de reconhecimento e não é fruto da dedução *a priori*.

⁶⁹ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, p. 530. §788.

tempo, diante da crise da metafísica, revela sua incapacidade para conceber a idéia de Deus. Pode-se afirmar, de acordo com os jovens hegelianos, que em Hegel Deus morre quando o ser humano se autodeifica. Sobre o fim da religião, é importante entendê-lo de forma análoga ao fim da arte. O fim da religião não implica que as pessoas vão deixar de ir à igreja. *“Esta afirmação significa que dentro do desenvolvimento histórico do espírito absoluto da religião, como forma de tal espírito, ela é substituída por uma nova forma: a filosofia”*⁷⁰. Para que o conteúdo da religião assuma a forma do saber absoluto é preciso que a teologia se transforme em antropologia.

Ludwig Feuerbach segue nesta direção. Em sua obra *Das Wesen des Christentums* (1841), afirma que Deus é o interior do homem projetado para seu exterior. Ao falar de Deus, o ser humano estaria, na verdade, falando de si próprio ou atribuindo à divindade aquilo que nega em si próprio. Na relação com Deus, o ser humano acaba se anulando para tornar a divindade maior. Para que Deus seja tudo, o ser humano deve se tornar nada. Se Deus é a essência do ser humano projetada, é necessário que a teologia seja transformada em antropologia, para que este ser humano tome consciência de si e supere a alienação. Este movimento implica em colocar a existência de Deus em xeque. Nas *Preleções sobre a essência da religião*, Feuerbach resume sua doutrina da seguinte maneira: *“teologia é antropologia, ou seja, no objeto da religião a que chamamos theós em grego, Gott em alemão, expressa-se nada mais do que a essência do homem, ou: o deus do homem não é nada mais que a essência divinizada do homem, portanto a história da religião ou, o que dá na mesma, de Deus (porque quão diversas as religiões tão diversos os deuses, e as religiões tão diversas quão diversos são os homens) nada mais é do que a história do homem”*⁷¹.

O problema levantado por Nietzsche em relação a este ateísmo é sua filiação ao que é criticado. Ele ainda é expressão da teologia insidiosa que marca a filosofia alemã. O que ocorre aqui é a simples inversão de pólos: no lugar de Deus, colocou-se o ser humano. A negação de Deus não implica na negação de seus predicados. Eles permanecem com uma

⁷⁰ KOLB, David (ed.). *New perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*, p.15.

⁷¹ FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*, p. 23.

alteração: já não mais se referem a Deus, mas ao ser humano. Desta forma, os ateístas do século XIX representam mais um movimento no interior da metafísica. Ao invés de rejeitarem a metafísica, observa-se apenas sua renovação. O fundamento em si permanece sem ser criticado, trocando-se apenas os personagens.

3.4. Os autores da morte de Deus

Detenhamos-nos mais um pouco no §125 de *A gaia ciência*. Este texto é capaz de fornecer ainda mais elementos para pensarmos a importante questão: quem são esses que mataram Deus? Quem são estes, os maiores de todos os assassinos? Vattimo lembra diversas vezes que são os próprios fiéis que matam Deus (DN, p. 180). Exatamente pelo zelo moral e por sua devoção é que os fiéis sujam seus punhais com o sangue divino. Seguindo o mandamento que proíbe a mentira e coloca a verdade como valor supremo, os fiéis reconhecem que este Deus é uma mentira. Diante disso, não podem ter outra atitude senão declará-lo morto. Mas como se dá este processo? O que leva os próprios fiéis a matar Deus?

Os fiéis matam Deus porque ele se tornou uma hipótese demasiado extrema. Os fiéis matam Deus por desencanto. Diante de condições de vida inseguras, causadas pelas ameaças da natureza ou da guerra de todos contra todos, a tese do Deus-fundamento se mostrou eficiente para tornar a vida mais segura. Esta crença, com tudo o que ela abarca (moral, religião, atribuição de certa ordem objetiva do mundo), conduziu à racionalização da vida social, levando ao desenvolvimento da técnica e da ciência. Também foi ela que consolidou as bases para a convivência. Entretanto, Deus se tornou *“uma hipótese demasiado extrema que, nas condições de segurança, ainda que relativa, nas quais vivemos hoje, já não é necessária, precisamente em virtude das transformações da vida social que a hipótese de Deus tornou possível”* (EDI, pp. 128-129; cf também EDI, p. 32; DC, p. 21 e DN, p. 257).

Neste ponto, é importante destacar como o próprio Deus contribui para sua morte. A crença num Deus-fundamento possibilitou o desenvolvimento, a racionalização da vida, a técnica, etc., e são estes mesmos elementos que conduzem à sua morte. Neste ponto, a interpretação de Vattimo se aproxima, novamente, de Heidegger. Lembremos que Heidegger afirmava

que a realização máxima da metafísica no mundo tecnicamente organizado prepara sua superação. Quando a metafísica atinge a potencialidade máxima, já acena sua superação. E essa superação somente é possível por ter se mostrado com toda sua força. Isto significa dizer que a metafísica se autodissolve. No caso da morte de Deus, ele mesmo prepara as condições de sua morte. Assim, tanto em Nietzsche como em Heidegger, a superação da metafísica nasce do seu próprio interior, do desenvolvimento de suas próprias estruturas.

4. Heidegger e a superação da metafísica

Ao lado de Nietzsche, Heidegger é outro importante pensador que busca a superação da metafísica. Quando escreveu *Ser e tempo*, Heidegger procurava reconstruir a metafísica por meio da ontologia fundamental⁷². Entretanto, a partir da década de 1930, Heidegger passa a propor a superação da metafísica. Esta mudança repentina no seu pensamento, acompanhada de escassas explicações, ainda tem intrigado a muitos de seus estudiosos.

A questão diretriz do pensamento de Heidegger é a pergunta pelo ser. O clima filosófico do período, entretanto, não favorecia este questionamento. O neokantismo dominava em Freiburg, onde Heidegger havia iniciado seus estudos. Para os neokantianos, *A crítica da razão pura* e *Prolegômenos a toda metafísica futura*, de Kant, já havia demonstrado a impossibilidade da metafísica. Ela era pura ilusão, pois procura especular sobre temas não acessíveis ao conhecimento. Heidegger, entretanto, aceita o desafio de Kant. Nas suas obras *Ser e tempo* e *Kant e o problema da metafísica*, Heidegger procura lançar os fundamentos da metafísica, o que fica evidente logo no início da obra sobre Kant: “*A construção do fundamento da metafísica... deve, acima de tudo, preservar o propósito final da metafísica, isto é, a determinação da essência da metaphysica specialis. Metaphysica specialis que em sentido pré-eminente significa o conhecimento do ser supra sensível.*”⁷³ As áreas do conhecimento que envolvem a *metaphysica specialis* são a teologia, cosmologia e psicologia (relacionada com o ser humano)⁷⁴. Esta virada (*Kehre*) no pensamento de Heidegger gerou o debate sobre a existência do primeiro e do segundo Heidegger. Haveria

⁷² CF. MACKDOWELL, João. *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*. São Paulo: Loyola, 1993.

⁷³ HEIDEGGER, M. *Kant and the Problem of Metaphysics*, p. 14.

⁷⁴ HEIDEGGER, M. *Kant and the Problem of Metaphysics*, p. 13.

drástica ruptura na sua reflexão a partir da década de 1930? Atualmente os estudiosos⁷⁵ de Heidegger tendem a ver certa continuidade entre sua reflexão. O que garante esta continuidade é a pergunta pelo ser. A pergunta, entretanto, não pode ser confundida com a forma como a metafísica a expressou. Ela não procura um ente acima de todos os entes, que seria a causa de todos os demais. A pergunta pelo ser deve superar aquilo que a metafísica esqueceu: a diferença ontológica.

4.1. O nada, a angústia e o problema do ser

Em *Ser e tempo*, Heidegger se ocupa do ente que faz a pergunta pelo ser, isto, é o *Dasein*. Pode-se resumir o projeto do primeiro Heidegger da seguinte maneira: interroga-se o ente (*Dasein*) ao se questionar o seu ser, numa pergunta pelo ser. Em outras palavras: para se chegar ao sentido do ser, elege-se o *Dasein* como ente privilegiado, perguntando-se pelo seu ser. A partir daqui é possível se atingir o sentido do ser.⁷⁶ O *Dasein* é ente privilegiado por não estar no meio dos entes, como mais um entre a totalidade dos entes. “*Quando nota este facto (...) sente-se num ambiente ‘estranho’, alheio no mundo, em que não se sente em sua casa, porque nota justamente que não é em ente do mundo como os outros*” (IH, p. 76). A partir de então, Heidegger estabelece claramente a conexão entre o nada, a angústia e o problema do ser.

⁷⁵ Cf. VATTIMO, G. *Introdução a Heidegger*, p.70; STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*, p. 33. O próprio Heidegger reconhece esta virada (*Kehre*) no seu pensamento, entretanto destaca a íntima relação existente entre o Heidegger I e o Heidegger II. Este somente foi possível, em virtude daquele. Numa carta ao Pe. Richardson, Heidegger escreve: “*A distinção que você faz entre Heidegger I e II é justificada somente caso se mantenha isso em mente: somente por meio do que Heidegger I pensou, tem-se acesso ao que é para-ser-pensado pelo Heidegger II*” (RICHARDSON, William. *Through Phenomenology to Thought*, p. XXIII). Em ambas as fases, a pergunta pelo ser ocupa lugar central. No primeiro Heidegger, entretanto, a pergunta pelo ser ainda está muito presa à filosofia do sujeito que marca a modernidade. Heidegger elege determinado ente, o *Dasein*. Para se chegar ao sentido do ser, deve-se perguntar a este ente o sentido do seu ser, com vistas à pergunta pelo ser. A partir da década de 1930, entretanto, o *Dasein* vai perdendo o posto de ente privilegiado. A pergunta pelo ser deve brotar a partir do próprio ser. Esta mudança pode ser percebida na própria terminologia de Heidegger. No texto *O que é metafísica*, já é possível perceber certa mudança no pensamento de Heidegger. Nesta aula inaugural na Universidade de Freiburg, Heidegger retoma temas já presentes em sua obra: o nada e a angústia. No §40 de *Ser e tempo*, Heidegger menciona a angústia como disposição privilegiada do *Dasein*. Entretanto, raras são as referências ao nada. A preocupação principal aqui era a analítica da existência, que revela ainda certa dependência heideggeriana do subjetivismo kantiano. Já em *O que é metafísica*, maior ênfase é dada ao nada, indicando um deslocamento do *Dasein* para o Ser. Este seria um indício de certa virada no pensamento de Heidegger.

⁷⁶ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. §2.

Na *Introdução à metafísica*, Heidegger lança a pergunta: Por que o ser e não antes o nada?⁷⁷ Perguntar pelo ser implica também no nada. Na tradição metafísica, o nada foi posto em oposição ao ser. O pensamento, por sua vez, passou a se ocupar somente com o ser. O nada foi tido como o lugar do não pensamento, sobre o qual nada se pode falar. Heidegger, ao incluir na pergunta “e por que não antes o nada”, convida-nos a ir além do ser. Esta questão, na sua formulação completa, conduz-nos ao fundamento da metafísica.

Mas por que o *Dasein* levanta a questão do ser dos entes? *“Somente porque o nada está manifesto nas raízes do ser-aí pode sobrevir-nos a absoluta estranheza do ente. Somente quando a estranheza do ente nos acossa, desperta e atrai ele a admiração. Somente baseado na admiração – quer dizer, fundado na revelação do nada – surge o ‘porque’. Somente porque é possível o ‘por quê’ enquanto tal, podemos nós perguntar, de maneira determinada, pelas razões do fundamental”*⁷⁸. É na angústia diante do Nada que o *Dasein* se põe a questão pelo fundamento do ser. É a angústia diante daquilo que está para além do ser que desperta a questão pelo ser.

A metafísica tradicional, como já observamos, respondia a esta pergunta apelando para um fundamento divino, para um ente acima de todos os entes. Entretanto, segundo Heidegger, é o nada que origina a pergunta pelo fundamento. A angústia revela que o nada pertence, essencialmente, ao ser. Para utilizar palavras de Sartre, *“O nada só se pode nadificar sobre um fundo de ser; se o nada pode ser dado, não é antes nem depois do ser, nem, de um modo geral, fora do ser, mas deve ser dado no seio mesmo do ser, no seu coração, como um verme”*⁷⁹. Ao responder de forma ôntica (com um ente acima de todos os entes) a questão do ser, a metafísica tradicional estabelece certo fundamento que considerava inabalável. O problema, entretanto, é que esta resposta acabou por encobrir o problema mais profundo do ser, isto é, sua relação com o nada. Heidegger ainda acrescenta: *“Essa questão do ‘por quê?’ não procura causas de igual espécie e do mesmo plano que o ente”*⁸⁰. Com isso, Heidegger descarta respostas semelhantes às da metafísica. A questão

⁷⁷ Esta pergunta, formulada desta maneira, já aparece no final de *O que é metafísica?*

⁷⁸ HEIDEGGER, M. *O que é metafísica*, p. 62.

⁷⁹ SARTRE, J. P. *O ser e o nada*, p. 64.

⁸⁰ HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*, p. 35.

pelo fundamento não pode ser respondida com a afirmação de um ente. Aliás, o problema da resposta da metafísica foi já ter respondido a esta questão desta maneira antes mesmo de tê-la formulado de maneira adequada. Ao acrescentar “e não antes o nada”, que inclui a possibilidade do não ser, é necessário que se abandone qualquer fundamento já dado. Desta maneira, quando se coloca a questão pelo fundamento de forma completa (isto é, incluindo o nada) a tradição metafísica é confrontada. Ela fazia a pergunta de forma que a única resposta possível é um ente, ainda que o mais alto. Ao se excluir o nada, colocando-o em oposição ao ser, a única possibilidade de resposta era a afirmação de um ente. Entretanto, ao se pôr a questão incluindo o nada, um ente (mesmo acima de todos os outros) não consegue responder suficientemente a questão pelo fundamento. Isto porque *“na angústia o ente em sua totalidade se torna caduco”*⁸¹. Isto é, aquilo do ser que está desvelado é colocado em suspensão a partir do nada, perdendo seu caráter de evidência e peremptoriedade. Ao incluir o nada na pergunta pela metafísica, Heidegger busca ir além da totalidade do ente desvelada. O nada nos conduz para o que ficou impensado na metafísica, pois se questiona pelo fundamento também a partir do nada e não somente do ser. Para Heidegger, a metafísica somente pensou a totalidade do ente já desvelada, confundindo-a com a totalidade do ser. Nas palavras de Vattimo, *“Com efeito, perguntar apenas ‘por que o ente?’ significa permanecer no interior do raciocinar que justifica e funda; mas acrescentar ‘e não antes o nada?’ significa, como se esclarecerá na Introdução à metafísica, levantar o problema geral da totalidade de fundantes-fundados, significa transcender o ente e os nexos fundadores internos, ao tematizar o problema do ser como tal”* (IH, p. 75).

Ao pôr a questão a partir do nada e desmontar o ente como fundamento, Heidegger abre a possibilidade para que o nada possa ser o fundamento. Aqui, entretanto, pode-se levantar uma questão: não estaria Heidegger caindo naquilo mesmo que ele procurava superar? Não estaria ele fazendo do nada um ente? Ao colocar a questão deste modo, o nada não se transformaria em alguma coisa? Heidegger responde a esta pergunta da seguinte maneira: *“Se for assim, também toda resposta a esta questão é, desde o início, impossível. Pois ela desenvolve necessariamente nesta forma: o nada ‘é’ isto ou aquilo. Tanto a pergunta como*

⁸¹ HEIDEGGER, M. *O que é metafísica*, p. 57.

a resposta são, no que diz respeito ao nada, igualmente contraditórias em si mesmas”⁸². Por este motivo, Heidegger não pode abordar o Nada a partir da lógica, filha da metafísica. Assim, ele elege certa disposição como lugar privilegiado para abordar a questão: a angústia. É ela que nos coloca diante do nada.

Com a pequena frase “e não antes o nada”, Heidegger avança na seguinte direção: 1) a questão do ser necessita ser novamente feita precisamente pelo fato de ter ficado impensada; 2) a resposta da metafísica tradicional se mostra insuficiente. A pergunta pelo fundamento, quando inclui o nada, não admite um ente como fundamento.

4.2. Ser e linguagem em Heidegger

Para Vattimo, a grande contribuição de Heidegger para a superação da metafísica é ter pensado a relação entre ser e tempo. A partir de Heidegger, o ser deixa de ser presença preemptória para se tornar evento. Ele já não possui a pretensa estabilidade atribuída pela tradição metafísica, tornando-se fluído. Ele é o horizonte que possibilita toda experiência com os entes intramundanos, mas o próprio ser se subtrai de tal forma a não se tornar objetivável. Dizer que o ser se manifesta no horizonte de abertura não significa que o horizonte seja algo estável. Pelo contrário. Este horizonte está sob o signo da historicidade e da temporalidade. Ele não possui a estabilidade do *a priori* kantiano.

Como já observamos, a pergunta pelo ser é norteadora do pensamento de Heidegger. Diante disto, pode-se questionar: que é o ser no pensamento de Heidegger? Qual a conclusão a que Heidegger chega com sua investigação? O leitor de Heidegger pode se frustrar ao perceber que esta pergunta não é respondida, muito menos de forma sistemática e lógica. Para Heidegger, pensar dentro da lógica é ainda estar dentro da metafísica. Ela não permite que se pense aquilo que a metafísica não pensou. Por outro lado, ele procura habitar antes de todas as determinações. Assim, não é possível encontrar uma resposta clara e distinta para a pergunta pelo ser. Há alguns indícios, mas nada definitivo. Portanto, a identificação do ser com o horizonte de abertura feita por Vattimo se encontra no campo puramente interpretativo. Obviamente, a interpretação de Vattimo encontra suporte em inúmeros

⁸² HEIDEGGER, M. *O que é metafísica*, p. 53.

textos de Heidegger, com a diferença de que Heidegger sempre evitou identificar o ser com alguma coisa.

Heidegger inicia sua abordagem pela pergunta do ser a partir da facticidade, do mundo do *Dasein*. É esta a sua proposta em *Ser e tempo*. Nesta obra, Heidegger tenciona fazer uma fenomenologia hermenêutica, tendo como pano de fundo a pergunta pelo ser. Sem desprezar a importância deste método para a fenomenologia, interessa-nos aqui o impacto da sua obra para a hermenêutica, especialmente por colocar lado a lado termos aparentemente contraditórios. A fenomenologia, por meio das reduções eidéticas, pretende chegar às coisas mesmas. A hermenêutica, por sua vez, lida com a interpretação. Em Heidegger, a hermenêutica abandona os adjetivos que a caracterizaram, tais como hermenêutica bíblica, jurídica, etc. A hermenêutica assume um campo mais amplo e privilegiado. É por meio da interpretação que o *Dasein* pode tornar o ser conhecido para si. Isto significa dizer que o *Dasein* já tem uma compreensão do ser. Portanto, para se chegar ao sentido do ser é necessário que se analisem as estruturas do próprio *Dasein*.

Afirmar que o *Dasein* já possui certa compreensão prévia do ser, significa dizer que a pré-compreensão é a base de toda interpretação. O termo compreensão (*verstehen*) não possui em Heidegger o sentido usual do termo. Compreender não significa conhecimento intelectual ou mesmo empatia em relação à outra pessoa. Quando alguém está passando por alguma situação difícil, é muito comum alguém dizer que “compreende” o que a outra pessoa está vivendo. Em Heidegger, compreensão não possui estes sentidos. Antes, compreender é um modo de ser-no-mundo. Esta compreensão se dá num todo de relações já interpretadas, orientadas pelas possibilidades, isto é, para o futuro. Isto significa dizer que a relação do *Dasein* com o mundo não se dá nos moldes sujeito e objeto. A pré-compreensão determina o modo como se estabelece a relação com o mundo, de modo que esta relação nunca se dá de forma imediata, como pretendia a metafísica. É esta pré-compreensão que concede ao *Dasein* uma maneira (*Background*) de organização dos entes, fornecendo como que uma “estrutura prévia” que atua em toda interpretação.

Desta forma, toda a experiência do *Dasein*, segundo Heidegger, é determinada pela pré-compreensão. Segundo ele, “*A interpretação de algo como algo se funda, essencialmente, numa posição prévia, visão prévia e concepção prévia. A interpretação nunca é apreensão de um dado preliminar, isenta de pressuposições*”⁸³. A pré-compreensão é a base para a interpretação. Somente posso interpretar determinado texto, por exemplo, se possuo algum tipo de relação existencial com ele. Devo ter algum tipo de pré-compreensão que determine minhas perguntas ao texto. Ele somente me diz algo se o interrogo. Além disto, não há interpretações isentas de pré-conceitos. Não há o lugar neutro a partir do qual é possível analisar a realidade. Toda análise já está inserida numa organização da totalidade dos entes. Deste modo, ao se questionar pelo ser, já se tem certa compreensão do que é o ser. Não há como se perguntar pelo ser sem que antes já se possua alguma compreensão mediana do que é questionado.

Em *Ser e tempo*, Heidegger apenas menciona a linguagem como aquilo que mediatiza toda relação com mundo⁸⁴. A linguagem, entretanto, aparece mais enfaticamente nas obras posteriores. Por hora, é importante destacar que Heidegger encaminha a questão do ser por meio da temporalidade e não por um eu a-histórico. A importante consequência desta análise é que, em *Ser e tempo*, o tempo se torna o horizonte absoluto, isto é, o ser é o tempo.

A partir da década de 1930, a linguagem assume um aspecto cada vez mais importante nas obras de Heidegger. Para Vattimo, a relação entre ser e linguagem feita por ele é de extrema importância. É por meio desta relação que o ser perde sua estabilidade, sua *ousia*. Como já observamos, Vattimo interpreta a obra de Heidegger de forma contínua. A virada (*Kehre*) no pensamento heideggeriano não é uma ruptura, mas apenas mudança de direção. Neste sentido, as obras posteriores de Heidegger aprofundam aspectos já presentes em *Ser e tempo* numa direção diferente: já não se propõe a renovação da metafísica, mas sua superação.

⁸³ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. § 32.

⁸⁴ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. § 34.

Ao afirmar a finitude do *Dasein* e a compreensão como disposição, Heidegger indica que as coisas aparecem ao *Dasein* dentro de certo horizonte marcado pela historicidade, ou seja, o horizonte delimita aquilo que aparece dos objetos. Esta pré-compreensão se concretiza numa linguagem, num mundo de palavras e de regras gramaticais e sintáticas. O *Dasein* só é enquanto ser-no-mundo e, enquanto ser-no-mundo, encontra-se situado num mundo determinado, numa forma de organizar a totalidade dos entes. O projeto dentro do qual as coisas adquirem ser é, pois, um fato lingüístico. “*Onde não há linguagem, não há abertura do ente... A linguagem, ao nomear o ente, pela primeira vez o faz chegar à palavra e à aparição*”. Posto que a abertura do mundo se dá, antes de mais e fundamentalmente, na linguagem, é nela que se verifica toda a verdadeira inovação ontológica, toda mudança do ser.

Para Heidegger, ser e linguagem estão essencialmente em casa um com o outro: “*A linguagem é a casa do Ser. Em sua habitação (Behausung) mora o homem*”⁸⁵. Achamos guarida e habitamos no ser devido à essência da linguagem. Para Heidegger, somente é possível falar de linguagem onde o ser se desvela, isto é, no *Dasein*. A herança predominante no Ocidente é o uso da linguagem como expressão. Sua função é expressar o pensamento. Como já observamos, na era da técnica esta concepção de linguagem se torna dominante. A única função da linguagem é conceder ao ser humano informação sobre os entes, visando e facilitando sua dominação. Para exemplificar o aspecto absoluto que a linguagem técnica assumiu, podemos citar o texto de Heidegger no qual simula um debate entre um japonês e um pensador. O japonês inicia seu diálogo mencionando o conde Kuki, que proferiu algumas conferências sobre a arte japonesa utilizando-se da estética. O pensador se surpreende e questiona se realmente seria necessário utilizar-se da estética, forma de pensamento metafísico, para compreender a arte japonesa. Diante deste questionamento, o japonês argumenta que a estética fornecia conceitos precisos, revelando certa incapacidade da língua japonesa.

P – como assim?

J – Falta a força das definições para representar objetos num encadeamento preciso de uns com os outros, dentro de um sistema recíproco de subordinação.

⁸⁵ HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*, p. 24.

P – O senhor considera mesmo essa incapacidade uma deficiência de sua língua?

J – No encontro inevitável do mundo oriental com o mundo europeu, essa pergunta exige, certamente, uma reflexão profunda.

P – (...) Será mesmo necessário e legítimo que os orientais procurem os sistemas de conceitos europeus?

J – Diante da tecnização e industrialização modernas de todos os recantos da terra, parece que não há outra saída⁸⁶.

Nesta mesma direção, Heidegger critica, sem deixar de reconhecer seu valor, as diferentes ciências (lingüística, semiótica, filosofia da linguagem, etc) que estudam a linguagem. Ele se mostra desconfiado em relação à tentativa destas ciências de criarem uma metalinguagem⁸⁷. Sobre isso afirma: *“metalingüística é metafísica da contínua tecnicização de todas as línguas, com vistas a torná-las um mero instrumento de informação capaz de funcionar inteplanetariamente, ou seja, globalmente”*⁸⁸. O problema é que estas ciências não chegam à essência da linguagem, não alcançam aquilo que é mais originário nela.

O primeiro passo de Heidegger para pensar o mais originário da linguagem é demonstrar que ela se manifesta como mediadora que condiciona nossas perspectivas, nossa experiência do mundo, das coisas, em suma, dos entes. Ela é aquilo que chamamos anteriormente de pré-compreensão. A linguagem abre o horizonte a partir do qual toda experiência é possível. Desta forma, aprendemos a conhecer a totalidade dos entes, quando começamos a falar. E, se a linguagem é a casa do ser⁸⁹, ela é também nossa morada, pois como ser-no-mundo nossa compreensão do mundo é situada lingüisticamente. É pela linguagem que ele se abre para nós e que as coisas adquirem ser. Como afirma Heidegger, *“devemos, portanto, frisar bem: nenhuma coisa é, onde a palavra, isto é, o nome falhar. É*

⁸⁶ HEIDEGGER, M. De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador. In: *A caminho da linguagem*, p. 72.

⁸⁷ Segundo *Dicionário Oxford de Filosofia*, metalinguagem é a *“linguagem na qual se fazem observações sobre outra linguagem. A linguagem que se fala é a linguagem-objeto (...). Se tomarmos uma linguagem capaz de dizer muitas coisas, então, apesar disso, e sob a pena de contradição, essa linguagem não pode dar uma definição de verdade, definindo o seu próprio predicado de verdade. Para discutir a verdade e a falsidade da primeira linguagem, ou linguagem-objeto, temos de ascender a um nível, até a metalinguagem, subindo assim ao longo de uma hierarquia”* (p. 247).

⁸⁸ HEIDEGGER, M. A essência da linguagem. In: *A caminho da linguagem*, p. 122. Ainda afirma: *“Dizer isso não significa desvalorizar a pesquisa científica e filosófica das línguas e da linguagem. Essa pesquisa tem todo o seu direito e valor”* (p. 122).

⁸⁹ HEIDEGGER, M. A essência da linguagem. In: *A caminho da linguagem*, p. 127.

a palavra que concede ser às coisas”⁹⁰. Aqui se estabelece a diferença fundamental entre ciência e filosofia. A ciência se ocupa com os entes e a filosofia, com o ser. O ser, por sua vez, não é dito por meio de sentenças verificáveis, mas se diz nas sentenças enquanto horizonte que as torna possíveis. A ciência, por sua vez, apenas permanece no nível ôntico, no horizonte já aberto. Por isso, o ser permanece como fundamento (infundado e sem fundo) dos entes.

Como se pode observar, Heidegger caminha para a abordagem da pré-compreensão como linguagem. Esta pré-compreensão também é chamada de abertura. Tal abertura é condicionada por nossa herança lingüístico-histórica. A partir dela, não apenas descrevemos objetivamente o mundo, mas criamos a própria “realidade”. Heidegger, em alguns escritos, associa o *Dasein* à luz. É ele que ilumina, a partir da pré-compreensão que determina suas possibilidades, o que podemos conhecer do ser. “*Contrariamente à concepção do ser como simples presença, a concepção do ser que se anuncia como implicitamente suposta em Ser e tempo e nestes escritos posteriores, é precisamente a concepção do ser como ‘luz’ projectada pelo estar-aí como projecto*” (IH, p. 77).

Poder-se-ia argumentar que a abertura da qual fala Heidegger ainda estaria dentro da metafísica (EDI, p. 32). O ideal de fundamentação ainda está presente, apenas com uma alteração: o fundamento do ser seria a linguagem. Ela ainda possuiria certas estruturas universalmente válidas, capazes de garantir a objetividade do conhecimento. Aliás, várias leituras do pensamento heideggeriano com influências de Kant têm caminhando neste sentido. Karl Otto Appel se insere nesta linha. Para ele, a linguagem se assemelha ao *a priori* kantiano. Entretanto, em Heidegger não há espaço para estruturas fora da temporalidade. As aberturas carregam o aspecto histórico. Elas não são imutáveis, estáveis e sempre presentes, afinal o ser como tal não pode ser objetivado por ser mensagens que nos chegam do passado e da cultura. Ele é esta abertura dentro da qual o encontro entre sujeito e objeto é possível. Neste sentido, seria melhor não dizer que o ser é, mas que ele acontece (NE, p. 06). O ser é evento.

⁹⁰ HEIDEGGER, M. A essência da linguagem. In: *A caminho da linguagem*, p. 126.

Neste aspecto Vattimo concorda com a afirmação de Gadamer de que o único ser que pode ser compreendido é a linguagem (*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*). O ser não acontece nem antes, nem depois, nem por detrás ou na frente da linguagem. Ele acontece na linguagem. Segundo Vattimo, “*A pertença preliminar ao ser é a preliminar e originária pertença à linguagem: o ser é história e história é linguagem*” (AD, p. 35). A afirmação de Gadamer aponta para a mediatização da linguagem de toda forma de experiência, revelando a linguagem como o lugar da manifestação do ser. Mas por que Heidegger não ousou dar esse passo? Por que não identificou ser e linguagem, se toda a sua filosofia indica neste sentido? Heidegger se preocupa em não identificar o ser com isso ou aquilo, mesmo que este “isso ou aquilo” seja a linguagem. A pergunta “o que é o ser?” Heidegger prefere deixar sem uma resposta definida. Segundo Ernildo Stein, “*Longe dos caminhos marcados pela metafísica e, contudo, mais próximo que ela mesma de sua essência, o pensador mora numa região sem nome. Ali não há epígonos. Apenas uma porta aberta convida a uma lembrança que é um adentramento, a um passo de volta que penetra no novo começo*”⁹¹.

É preciso destacar, como Vattimo o faz, que Heidegger não pretende voltar ao subjetivismo. Pode-se entender que o *Dasein* é quem determina a manifestação do ser. Caso assim fosse, Heidegger representaria apenas o prolongamento do idealismo que marcou a modernidade. O ser não seria nada mais do que projeção do sujeito⁹². Entretanto, Heidegger destaca que quem arroja o projeto é o ser. Este aspecto aparece quando destaca que não somos nós quem falamos a linguagem, mas é ela que fala por nós.

Para Heidegger, toda forma de conhecimento é interpretação. Não temos acesso à estrutura do ser, pois as coisas se desvelam a nós já dentro de um projeto, dentro de uma linguagem que herdamos. Toda experiência de mundo traz consigo a marca da finitude humana, isto é, inserida na temporalidade e na historicidade. Sendo assim, o único “fato” que nos resta é a interpretação.

⁹¹ STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*, p. 149.

⁹² Logo depois de *Ser e tempo*, em *Kant e o problema da metafísica (seção IV)* Heidegger defende-se de que sua filosofia seria mera extensão do subjetivismo moderno. Segundo ele, a analítica existencial nada tem de antropologia filosófica.

A concepção heideggeriana de ser, se assim se pode falar, chama-nos a atenção para o aspecto de manifestação do ser. O ser se revela, mas também se esconde. O ser não pode ser identificado apenas com o lado que se desvela ao *Dasein*. O todo do ser vai além daquilo que se revela ao *Dasein* dentro de determinada abertura histórica. Observamos que o ser é evento. Mas quando o ser acontece? O ser acontece na instituição de novas aberturas históricas e isso somente é possível por meio da linguagem.

4.3. Poetas, para quê?

Nesta instituição de novas aberturas históricas, a poesia ocupa lugar fulcral no pensamento de Heidegger. A linguagem da poesia é importante por avançar naquilo que a linguagem comum se sente incapaz de dizer. Ali, onde a linguagem comum pára, a linguagem poética consegue ir adiante, abrindo caminho para o ser. A poesia foge das esferas de dominação prática, configurando-se como evento de desvelação/ocultamento. Este pensamento fica evidente na afirmação de Heidegger: *“Aonde chega o poeta? Não a um mero conhecimento. Ele chega à relação da palavra com a coisa. Essa relação não é, contudo, um relacionamento entre a coisa de um lado e a palavra de outro. A palavra é ela mesma a relação que a cada vez envolve de tal maneira a coisa dentro de si que a coisa ‘é’ coisa”*⁹³. Aqui, o *Dasein* perde seu senhorio sobre o ser. É ele, por meio da linguagem, que se revela ou que se oculta ao ser humano. Como o ser é desvelamento e velamento, seu acontecimento não é algo objetivável, mas verdade indisponível. Para indicar este movimento do ser, Heidegger sugere que a palavra *ser* seja marcada com um X, a fim de indicar esta ambivalência. O X procura lembrar aquilo do ser que não está disponível, aquilo que se esconde.

Em seu livro *A origem da obra de arte*, Heidegger afirma que a obra de arte funda o seu mundo. Isto significa dizer que a obra de arte avança em relação ao que permanece velado do ser, mas sem nunca poder tornar o ser totalmente desvelado. A poesia tem este poder por se relacionar com a linguagem de forma criativa. Ela não se restringe ao horizonte já aberto, mas procura fundar novos horizontes. Ela avança na direção do não dito.

⁹³ HEIDEGGER, M. A essência da linguagem. In: *A caminho da linguagem*, p. 130.

É em nosso tempo de tecnicização que os poetas assumem lugar de importância. Em seu ensaio *Para que poetas?*, Heidegger destaca a relevância dos poetas. Para ele, Deus não está morto; ele apenas se retirou do mundo. Este aspecto caracteriza o mundo moderno como indigente. O mundo contemporâneo está às vésperas da meia-noite. Os deuses fugiram deixando rastros de sua passagem. O rastro é um sinal de alguém que passou, mas que não está mais lá. É ausência. Estamos na beira do abismo, mas os poetas ainda estão nos rastros dos deuses. Diz Heidegger: *“Os poetas são os mortais que, cantando com seriedade o Deus do Vinho, sentem os vestígios dos deuses foragidos, permanecendo sobre estes vestígios e assim apontando aos seus irmãos mortais o caminho da viragem”*⁹⁴.

Heidegger, repetindo Hölderlin, afirmava que aquilo que dura, fundam (*Stiften*) os poetas. No entanto, a fundamentação implica numa desfundamentação. É este elemento que *“confere a força inaugural à sua poesia”* (AS, p. 80). É preciso relação de estranhamento com a abertura já aberta. É necessário colocá-la em suspensão por meio da angústia, a fim de que o poder criativo do falar poético se manifeste em sua originalidade. Mais do que isto: é necessário esperar que o ser nos fale. Por mais que falemos determinada língua, a linguagem propriamente dita nunca vem à palavra. *“Mas como a linguagem como linguagem vem à palavra? Raramente, lá onde não encontramos a palavra certa para dizer o que nos concerne, o que nos provoca, oprime ou entusiasma (...). Quando se trata de algo que nunca foi dito, tudo fica na dependência de a linguagem conceder ou recusar a palavra apropriada”*⁹⁵.

A concepção heideggeriana de linguagem abre espaço para a diferença. Aquilo que Habermas chama de perspectiva contextualista, que afirma a diferença contra o primado da unidade das linguagens, teria grande inspiração no pensamento de Heidegger. Se a linguagem determina o desvelamento do mundo e se o sentido do ser é plural, contingente à linguagem na qual é articulado, ele não é universalmente válido, mas essencialmente factício. Segundo Lafont, *“Agora, se a verdade depende do sentido, e se o sentido é holístico, historicamente alterável e variável de acordo com as linguagens humanas, a*

⁹⁴ HEIDEGGER, M. Para que poetas? In: *Caminhos de floresta*, p. 312.

⁹⁵ HEIDEGGER, M. A essência da linguagem. In: *A caminho da linguagem*, p. 123.

verdade também não pode ser universalmente válida. Não há como assumir que aquilo que tenha sentido aqui e agora dentro de nosso entendimento do ser seja significativo tenha de ser também significativo quando o sentido de ser mudar”⁹⁶.

O grupo “perspectiva contextualista” é composto por Lyotard, Derrida, Irigaray e outros pós-estruturalistas franceses. Habermas, ao analisar a relação da multiplicidade e unidade, tece crítica a ser levada em consideração. Segundo ele, “*o primado da unidade perante a multiplicidade e o primado contextualista da pluralidade frente à unidade são cúmplices secretos*”⁹⁷. Para Habermas, a afirmação da diferença “absoluta” seria uma espécie de metafísica negativa. Ele, por sua vez, prefere a posição de que a unidade da razão pode ser percebida na multiplicidade de suas vozes, presente na passagem de uma linguagem para outra.

Vattimo não pode ser incluído neste grupo chamado de “perspectiva contextualista”. Em sua interpretação, Heidegger não abandona a idéia de fundamento. Entretanto, como se pode perceber pela exposição acima, o fundamento já não é mais um ente sempre presente e eterno, mas está inserido na temporalidade, sujeito à dinamicidade que esta temporalidade lhe imprime. Este fundamento é fundamento sem fundo, sem um ente capaz de lhe dar estabilidade ou estrutura. Como afirma Ernildo Stein, “*O pensamento do ser ousará a ausência de fundamento. Descansará no fundamento sem fundo*”⁹⁸. Ou nas palavras de Gerd Bornheim, “*o fundamento de todo o discurso não pode ser dito, justamente por ser fundamento do discurso*”⁹⁹.

A este fundamento, por seu aspecto historial, deve-se reconhecer sempre como interpretação. Para Vattimo, neste ponto a herança que recebemos do passado se mostra importante. Somente interpretamos o mundo a partir de uma tradição que determina nosso horizonte de compreensão.¹⁰⁰ Desta forma, não partimos do nada. Sempre temos certa pré-

⁹⁶ LAFONT, Cristina. *Heidegger, Language, and World-Disclosure*, p. XIV.

⁹⁷ HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico*, p. 153.

⁹⁸ STEIN, E. *Introdução ao pensamento de M. Heidegger*, p. 147.

⁹⁹ BORNHEIM, G. *Metafísica e finitude*, p. 179.

¹⁰⁰ “(...) a fundação, para Heidegger, apenas se pode dar como ruptura, com o fundamento; e isto em muitos sentidos. Acima de tudo, relacionar-se com o passado sob a forma de salto, de passo atrás, de oscilação,

compreensão do ser. Esta pré-compreensão deve reconhecer radicalmente o seu carácter histórico, sua finitude. Este tema será desenvolvido no capítulo 3. Mas por agora cabe destacar que é este diálogo, rememoração (*An-denken*), que se mostra como o pensamento que já não se sujeita mais à lógica do fundamento, isto é, ao pensamento metafísico. Para compreendermos melhor como Vattimo, à luz de Nietzsche e Heidegger, interpreta a questão do fundamento, adentremos aos pórticos do niilismo na sua articulação com a interpretação.

5. Niilismo e interpretação

Por meio deste conceito podemos encontrar respostas para algumas questões. Em primeiro lugar, o niilismo em Vattimo nos permite compreender mais claramente como se dá a articulação entre o pensamento de Heidegger e de Nietzsche. É o niilismo que permite conectar os dois pensadores. Em segundo lugar, o niilismo realça a importância da hermenêutica na sua relação com o fundamento. A hermenêutica engendra e é engendrada a partir da superação da metafísica. Em terceiro, o conceito de niilismo em Vattimo esclarece as relações entre estas questões filosóficas e a sociedade contemporânea. Vattimo, até mesmo para ser coerente com a finitude que marca todo projeto filosófico, busca relacionar estas questões teóricas com o mundo contemporâneo. Por fim, a análise do conceito de niilismo em Vattimo leva a pensar se realmente Nietzsche e Heidegger ajudam a superar a metafísica. Se a metafísica é o pensamento marcado pelo desejo de objetividade, as filosofias de Nietzsche e Heidegger ainda não estariam dentro desta lógica? Quando Nietzsche anuncia a morte de Deus, não estaria ele querendo descrever mais acuradamente a realidade? Ao indicar a linguagem como aquilo que promove e condiciona toda abertura do ser, estaria Heidegger dando uma descrição mais próxima do que é ser? A resposta de

significa excluir que esta relação possa chegar a um ponto seguro: salta-se para o âmbito em que já sempre estamos (Cf. ID, p. 20), mas este âmbito é precisamente um domínio oscilante, distinto pelo facto de o homem e o ser aí perderem (constantemente) as características que a metafísica lhes atribui e não para conquistarem outras; pelo contrário: a oscilação seria apenas um movimento provisório, capaz de encontrar calma numa nova estabilidade, numa nova *Geborgenheit*, intimidade, autenticidade, verdade da essência (substantiva) do homem. A oscilação é diálogo com a *Ueberlieferung* que deixa ser a tradição como tal, a prossegue, permanecendo sempre facto intra-histórico. Este diálogo com a *Ueberlieferung*, assumida no seu sentido móvel, como jogo de apelos e respostas sempre limitadas pela história e pelo destino, é o único modo de se conseguir configurar um pensamento que não seja fundador no sentido metafísico do termo e que, todavia, seja ainda pensamento” (AD, p. 133).

Vattimo é, obviamente, negativa. Mas é necessário que analisemos mais detidamente este ponto, a fim de percebermos como Vattimo escapa, em certa medida, da lógica metafísica.

5.1. Desmistificar a desmistificação

Paul Ricoeur¹⁰¹, entre outros, classificou o pensamento de Nietzsche como filosofia da suspeita. Ao lado de Marx e Freud, a filosofia de Nietzsche revela a pretensão de desmascaramento, de revelar as estruturas ocultas dos mitos e as mentiras da moral e da religião, trazendo à tona a verdadeira face que as máscaras escondem. Como se o filósofo com seu martelo procurasse quebrar os ídolos para ver o que eles escondem. Se levarmos a sério esta caracterização do pensamento de Nietzsche, a sua desmistificação chegaria a algo mais originário, que está escondido. Sua filosofia, assim, seria movida por uma vontade de verdade. É seu desejo trazer à tona a verdadeira estrutura da realidade.

A desmistificação é movida por este desejo de se chegar à verdade, à determinada estrutura escondida, a um núcleo verdadeiro que é camuflado pela mentira, pela fábula. Esta atitude acaba por se revelar dogmática. Ela se torna o critério de verdade, que permite classificar o que é fábula e o que é verdadeiro. A história da metafísica, pelo menos na modernidade, é a história da sucessão destes fundamentos que sempre se pretendem superiores anteriores, por apontarem os limites das teorias que vieram antes.

Em certo sentido, esta caracterização do pensamento da suspeita pode ser atribuída a Marx. A ideologia, em Marx, é a representação que cada classe social tem necessidade de fazer de si mesma. Esta imagem, entretanto, nem sempre concorda com o real. A partir desta premissa, a ideologia teria a função de camuflar as relações sociais, fornecendo visão deturpada e invertida da realidade. Inclusive Marx, numa segunda fase de seus escritos, caracteriza a ideologia como pura ilusão, fantasia, aprofundando sua crítica à ela que, nos seus primeiros escritos, aparece apenas como inversão da realidade. Esta inversão (ou falsa impressão da realidade) que a ideologia proporciona e que conduz para o conhecimento

¹⁰¹ RICOEUR, P. *The Conflict of Interpretations*, p. 99. Os contemporâneos de Nietzsche também reconheciam sua filosofia desta maneira. Em *Humano, demasiado humano*, afirma: “Já chamaram meus livros de uma escola da suspeita, mais ainda do desprezo, felizmente também da coragem, até mesmo da temeridade” (Cf. NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. Prólogo 1, p. 7).

alienado da realidade, dá-se em duas instâncias: 1) dominação de uma classe sobre as outras; 2) luta de classes. No entanto, esta forma de superação da ideologia acaba criando outra forma ideológica que se pretende verdadeira descrição do real. Este aspecto é evidente quando o próprio Marx negava o termo “marxismo” para não transformar suas idéias em ideologia. No entanto, tal fato irá acontecer posteriormente quando Lênin denomina o marxismo de “a ideologia do proletariado”.

Entretanto, para Vattimo, este não é o sentido da desmistificação em Nietzsche. Quando ele anuncia a morte de Deus é preciso que se atente para ao caráter de “anúncio”. Não é a proposição de nenhuma tese metafísica que pretende revelar a estrutura da realidade. É um anúncio “*ou, nos nossos termos, o registro de um curso de eventos no qual estamos envolvidos, que não descrevemos objetivamente, mas que interpretamos arriscadamente como conclusivo quanto ao reconhecimento de que Deus não é mais necessário*” (AI, p. 19)¹⁰².

Assim, Nietzsche não pretende desmascarar as lacunas da moral, do platonismo ou do cristianismo para propor algo mais verdadeiro. A sua proposição deve ser entendida como uma interpretação. Como para Nietzsche não há mundo verdadeiro, não há verdade única, objetiva e eterna, o mundo precisa ser interpretado. Tudo é interpretação. Para desmascarar uma mentira é preciso criar outra. Aliás, é preciso desmistificar um dos grandes mitos: a verdade. A própria verdade é mais um valor humano, demasiado humano. Como não temos fundamento sólido, tudo se torna interpretação. Assim, a hermenêutica deve ser tomada em sentido amplo. Não é apenas a procura do sentido de textos ou hermenêutica acompanhada de adjetivos (hermenêutica bíblica, jurídica, etc). Hermenêutica se torna a disseminação incontrolável de interpretações.

Esta disseminação leva à frustração de se estabelecer algo primário. Tudo já é interpretação de interpretação. Não há nada originário a ser buscado. Tudo está contaminado pelo ato de

¹⁰²Em outro texto Vattimo afirma: “a sentença ‘Deus está morto’, não constitui uma tese metafísica argumentada e ‘demonstrada’ ao *nosso* ideal de razão humana; é um relato de uma experiência, apelo para que outros a descubram em si mesmos, estabelecendo, sobre essa base, um *nós* ao qual, e em nome do qual, pode Nietzsche falar” (MVS, p. 64).

interpretar. O excesso de significações leva à frustração de se estabelecer determinada interpretação como o fundamento objetivo da realidade. Quando tudo se torna interpretação, aquilo que chamamos de realidade se torna apenas vestígio, incapaz de fundamentar qualquer proposição. O ser se subtrai de tal forma que qualquer tentativa de buscar algum fundamento último contradiz sua dinâmica.

Em *O crepúsculo dos ídolos*, há uma seção intitulada *Como o mundo verdadeiro se tornou uma fábula*. Nela Nietzsche procura apontar para este aspecto desmistificador de seu projeto filosófico. A pretensa estrutura supra-sensível, que ordenava o mundo desde Platão, tornou-se fábula. Mas isso, no entanto, não indica que nos restou o mundo aparente. Este mundo não pode ser agora elevado à categoria de mundo verdadeiro. Nietzsche adverte que com o mundo verdadeiro, o aparente também desaparece. Isto significa dizer que não há mais como fazer distinções entre o que é verdadeiro e falso com referência a alguma estrutura estável. Um dos significados da morte de Deus para a hermenêutica é o desaparecimento do intérprete transcendente, aquele que está acima dos conflitos das interpretações, capaz de dizer qual interpretação é mais próxima do real (AS, p. 40). O pensamento de Nietzsche, neste aspecto, antecipa as idéias de Heidegger. O pensamento, na sua forma criativa, leva e faz acontecer sempre novos mundos, institui novas aberturas sem nenhuma referência a um *Grund* metafísico. Por esta razão, dentre outras, Nietzsche pode ser considerado o pensador que já se encontra fora da tradição metafísica (DN, p. 124).

Estas idéias aparecem claramente numa frase de Nietzsche, constantemente citada por Vattimo: “*Não existem fatos, somente interpretação. Isto é uma interpretação*”¹⁰³. A superação da metafísica, como observamos, leva ao reconhecimento de que não há nenhum fundo originário a ser buscado e atingido. Esse fundo originário, que na metafísica levou o nome de fundamento, revela-se apenas como mais uma interpretação e não uma aproximação da estrutura do ser, que mostra como as coisas são. Para Vattimo, a percepção de que tudo é interpretação e de que o mundo verdadeiro se tornou uma fábula é algo positivo. Este niilismo hermenêutico significa a redução da violência imposta por um fundamento forte, característico da tradição metafísica. Nenhuma interpretação pode ser

¹⁰³ NIETZSCHE, F. *The Will to Power*. Fragmento 481, p. 267.

considerada como mais verdadeira (no sentido de adequação do enunciando à coisa) do que outra. Pelo contrário, ela deve reconhecer radicalmente sua historicidade e seu caráter interpretativo. A difusão das interpretações e das imagens do mundo impede a imposição de um absoluto transcendente que se pretende exterior ao jogo interpretativo e a partir do qual a realidade é descrita e não interpretada. A partir disso, o pensamento deve reconhecer sua debilidade. Ele é sempre interpretação. É neste sentido que pode ser entendido o movimento filosófico conhecido na Itália como “Pensamento enfraquecido”, do qual Vattimo é um dos expoentes. Aqui reside a importância do pensamento de Nietzsche para a hermenêutica: ele leva a hermenêutica a reconhecer sua vocação niilista.

Se por um lado o excesso de interpretações conduz à morte de Deus, o niilismo hermenêutico somente é possível porque Deus está morto. Na história da filosofia, Deus sempre serviu de base e horizonte. Com a morte de Deus, Nietzsche anuncia o fim de um princípio único capaz de organizar as múltiplas interpretações. Se não há mais um organizador das interpretações, elas estão liberadas para se multiplicarem por quantas forem as vozes num mundo plural, sempre mantendo relações umas com as outras, mas sem serem colocadas nos seus “devidos” lugares e sem um fim (*telos*) previamente determinado¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Neste aspecto, é possível perceber certa proximidade com o pensamento rizomático de Gilles Deleuze. Para Deleuze, o pensamento tradicional (metafísico) é simbolizado pela metáfora da árvore, utilizada por Descartes. O pensamento arborescente possui determinado centro, que permite a hierarquização e a organização sistemática de seus variados braços. Mesmo sendo múltiplas, as diversas ramificações sempre se remetem para um centro convergente, para o uno. As multiplicidades não são concebidas em si, mas sempre em relação a um eixo comum e organizador. O pensamento arborescente também é marcado pela binaridade, que permite dominar as diferenças. Contra a binaridade, Deleuze propõe, a partir do rizoma, a fluidez das coisas e do pensamento. Ao contrário do pensamento binário, tudo está em constante movimento e transformação. Não há rigidez ou pontos fixos. Com a binaridade, a ploriferação das multiplicidades é presa numa estrutura, “*seu crescimento é compensado por uma redução das leis de combinação*” (Cf. DELEUZE, GUATTARI. *Mil platôs*. Vol 1, p. 14). No rizoma, qualquer ponto pode ser conectado a qualquer outro ponto, de forma aleatória, sem que haja algum centro que organize estas conexões. Por outro lado, “*Um rizoma pode ser rompido, quebrado em um lugar qualquer, e também retoma segundo uma ou outra de suas linhas e segundo outras linhas. (...) Há ruptura no rizoma cada vez que linhas segmentares explodem numa linha de fuga, mas a linha de fuga faz parte do rizoma. Estas linhas não param de se remeter uma às outras. É por isto que não se pode contar com um dualismo ou uma dicotomia, nem mesmo sob a forma rudimentar do bom e do mau*” (Idem, p. 18). Deleuze também procura chamar a atenção para as dobras que existem entre as binaridades, fazendo-nos sentir num labirinto. “*Diz-se que um labirinto é múltiplo, etimologicamente, porque tem muitas dobras. O múltiplo é não só o que tem muitas partes, mas o que é dobrado de muitas maneiras*” (DELEUZE, G. *A dobra. Leibniz e o barroco*, p. 14).

Hegel foi o primeiro filósofo a chamar a atenção para a historicidade como elemento constitutivo do ser humano. Para Heidegger, o problema de Hegel era o salto do contingente para o todo, a vontade de ir além da finitude. Aliás, para Hegel, “*a consideração filosófica não tem outro propósito a não ser remover o contingente. A contingência é o mesmo que a necessidade externa, isto é, uma necessidade que remonta a causas que são apenas circunstâncias exteriores. Devemos buscar na história um fim universal, o fim último do mundo (...) devemos apreendê-lo pela razão, que não pode transformar em interesse seu nenhum fim particular e finito, mas apenas o fim absoluto*”¹⁰⁵. Em princípio, Heidegger e Hegel estão preocupados com a questão do ser. Hegel pensa os entes como processo no desenvolvimento e progresso do pensamento de si mesmo do Espírito Absoluto. Entretanto, para Heidegger o ser é pensado a partir da finitude e da diferença ontológica, diferença não para ser sintetizada na unidade, antes, “*diferença como diferença*”¹⁰⁶. Poder-se-ia argumentar que Hegel também pensa a diferença. Em todo o desenvolvimento da consciência-de-si, o Espírito aparece nas suas contradições, entretanto, “*não menos certo é que Hegel só se afeiçoa à contradição para melhor destituí-la de seu poder e fazer com que sirva a uma motivação que permanece, nele, fiel à Metafísica*”¹⁰⁷. Na conclusão da *Fenomenologia do Espírito*, este aspecto fica evidente. “*Se na Fenomenologia do Espírito cada momento é a diferença entre saber e a verdade, e (é) o movimento em que essa diferença se suprassume; - ao contrário, a ciência não contém essa diferença e o respectivo suprassumir; mas, enquanto o momento tem a forma de conceito, reúne em sua unidade imediata a forma objetiva da verdade e (a forma) do Si que-sabe*”¹⁰⁸

A diferença em relação a Hegel é que este pensa a historicidade, mas com o intuito de suprassumi-la (*Aufheben*). Hegel quer ir além. Para tanto, chama a atenção para a história, a fim de organizá-la de forma sistêmica. Partindo-se do absoluto, é possível que se relativizem as várias verdades históricas, de forma que o todo é o verdadeiro. Para Hegel, não existe nada que seja inessencial ao ser, resolvendo assim problema da metafísica clássica, que define o essencial diferenciando-o do que seria inecessencial. Dentro de sua

¹⁰⁵ HEGEL, G. W. F. *A razão na história*, p. 32.

¹⁰⁶ HEIDEGGER, M. *Que é isto – a filosofia? Identidade e diferença*, p. 76.

¹⁰⁷ BORNHEIM, Gerd. *Sartre*, p. 149.

¹⁰⁸ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. § 805.

concepção de sistema, a questão é inserir cada coisa em seu devido lugar, na sua relação com o desenvolvimento da consciência. Filosofia se torna filosofia da história, cujo objetivo é ordenar logicamente aquilo que os seres humanos produziram em sua história. Não existe o verdadeiro e o falso como tal. É preciso adequar o considerado falso ou verdadeiro às etapas do desenvolvimento da consciência. O tido por falso em determinada etapa pode se tornar verdadeiro na etapa seguinte. Em Hegel, o problema da metafísica clássica era querer estabelecer o verdadeiro e o falso sem levar em consideração o automovimento dialético do Espírito. Desta maneira, Platão disse a verdade que poderia ser dita. Aristóteles, por sua vez, superou o platonismo e também disse a verdade.

Do ponto de vista hermenêutico, a morte de Deus indica que não há mais este centro capaz de organizar as interpretações. Este centro, fundamento, desaparece. Segundo Vattimo, são estes aspectos da filosofia de Nietzsche que permitem inseri-lo na tradição da filosofia hermenêutica. Ao afirmar a falta de fundamentação última, Nietzsche desvela a essência (*Wesen*) do pensamento hermenêutico: sua vocação niilista. Assim, ele teria se adiantado a vários hermeneutas que não reconhecem esta conseqüência radical da própria hermenêutica. Para Vattimo, “*o final da ideologia é também o triunfo das ideologias, ou seja, das múltiplas interpretações do mundo reconhecidas como tais*” (DN, p. 200). No entanto, essa “conseqüência radical” deve ser ainda mais radicalizada, pois a própria hermenêutica deve reconhecer a si mesma como interpretação.

5.2. “Isto já é uma interpretação”

A afirmação de Nietzsche que temos destacado (não existem fatos, somente interpretação) possui uma segunda parte: “Isto já é uma interpretação”. O próprio Nietzsche reconhece que a afirmação de que tudo é interpretação já é, em si, uma interpretação. Sua percepção de que não se pode mais apelar aos fatos não tem o sentido de uma tese que possa se defender com base em maior proximidade da realidade. Ela tem sentido fraco de não pretender ser mais do que interpretação. Assim, a própria hermenêutica tem de reconhecer a sua facticidade e não se afirmar como metarrelato (ou metateoria) que descreve como as coisas são após a morte de Deus, a partir de algum lugar fora da historicidade. Caso isso

ocorra, a hermenêutica apenas revelaria certa nostalgia do pensamento metafísico, configurando-se como niilismo reativo.

Em Nietzsche, o niilismo é entendido como a “desvalorização” dos valores mais altos. Nesta sabedoria para depois de amanhã o niilismo é carregado por certa ambigüidade. Pode ser sinal de fraqueza, decadência (niilismo incompleto) ou de força (niilismo consumado). O fator determinante para se classificar o niilismo é a transvaloração dos valores. No niilismo incompleto, procura-se preencher o vazio deixado pelo Deus cristão. Em seu lugar aparecem noções laicizadas, tais como: progresso, razão moral, ciência, democracia, etc. Segundo Araldi, “*os homens ainda mantêm o lugar outrora ocupado por Deus, o supra-sensível, pois buscam algo que ordene categoricamente, ao qual possam se entregar absolutamente. Em suma, no niilismo incompleto há tentativa de superar o niilismo sem transvalorar os valores*”¹⁰⁹. Ao invés da hierarquia dos valores ser subvertida, é apenas invertida. O que era predicado divino passa a ser atribuído ao sujeito. Entretanto, com a morte de Deus, os candidatos a ocupar seu posto demonstram sua fraqueza.

O niilista completo, por sua vez, busca assumir positivamente a morte de Deus. Não apenas abole o supra-sensível, mas dissolve a oposição sensível/supra-sensível. O niilista completo não simplesmente assiste passivamente à dissolução de todos os valores. O niilista ativo é marcado pela decisão afirmativa de inquietude e de destruição dos velhos ídolos. Esta destruição é necessária para se criar condições para a invenção de novos valores. Segundo Scarlett Marton, “*Transvalorar é, antes de qualquer coisa, suprimir o solo a partir do qual os valores até então foram engendrados. Aqui, Nietzsche espera realizar obra análoga à dos iconoclastas: derrubar ídolos, demolir alicerces, dinamitar fundamentos*”¹¹⁰. O próprio Nietzsche se caracteriza como niilista, a fim de esgotar todas as possibilidades do niilismo e ultrapassá-lo. A criação de novos valores é mais claramente expressa no polêmico livro *Assim falava Zaratustra*. É a partir da morte de Deus que se pode vislumbrar a possibilidade de criar novos valores.

¹⁰⁹ ARALDI, Clademir. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche* 5 (1998): 86.

¹¹⁰ MARTON, Scarlett. A morte de Deus e a transvaloração dos valores. In: *Extravagâncias*, p. 75.

Vattimo procura tomar o niilismo de forma positiva. É por isso que a hermenêutica não pode assumir o posto de verdade superior em relação ao passado. Neste ponto, ele critica vários pensadores contemporâneos. Vattimo nunca chama estes autores de niilistas incompletos. Entretanto, aponta para certa nostalgia da metafísica, pois falta a estes autores a percepção de que a superação da metafísica não pode ser compreendida como superação em direção ao mais verdadeiro, como se toda a história da metafísica fosse uma grande mentira. Por outro lado, a hermenêutica também não pode erigir seu discurso de um ponto de vista absoluto, de forma a encarar a história de forma sistemática, a fim de compreender a verdade que cada filósofo disse dentro de seu contexto e inserir tudo isso num desenvolvimento unitário da história, como fez Hegel. A hermenêutica não pode se caracterizar como “metajogo lingüístico” *“que prescreva as regras dos jogos de linguagem dois quais fala o segundo Wittgenstein”* (EDI, p. 23). Caso a hermenêutica seja concebida desta forma, ela ainda estaria dentro da metafísica, configurando-se como novo fundamento, verdadeira descrição da estrutura da realidade.

5.3. Nostálgicos pela metafísica

Como observamos, Vattimo percebe resquícios metafísicos em vários autores contemporâneos. A metafísica ainda aparece de forma dissimulada na eleição de certo princípio que ocupa o antigo lugar do *ontos on* platônico. Vattimo inclui neste grupo importantes filósofos, tais como Lyotard, Gilles Deleuze, J. Habermas, Richard Rorty e Jacques Derrida. Analisemos mais detalhadamente as críticas dirigidas contra estes pensadores.

Para Vattimo, no pensamento filosófico de Jean-François Lyotard podemos encontrar resquícios metafísicos. Em sua leitura, Lyotard pretende descrever de forma objetiva, como se estivesse olhando de fora, o fim das metanarrativas. Segundo Vattimo, Lyotard endossa a idéia de que o fim das metanarrativas revela o verdadeiro estado das coisas atualmente, num mundo no qual elas já não têm mais direito de cidadania (FR, p. 46). O fim das metanarrativas é concebido como estado mais desenvolvido, momento em que as mentiras dos velhos ídolos são trazidas à tona.

A mesma crítica é dirigida a Habermas. Para Vattimo, o conceito de *Lebenswelt* de Habermas é metafísico. Ainda que o *Lebenswelt* seja situado, isto é, Habermas fala a partir da Europa, ele “*crê não estar falando a partir de ‘um ponto’ particular, mas do habitual ponto de vista universal, panorâmico, metafísico*” (AI, p. 38). Vattimo chama a atenção para que, em Habermas, a hermenêutica aparece apenas como atualização temática da *Lebenswelt*, o que destitui da hermenêutica a sua vocação niilista e a radicalização da historicidade.

A interpretação de Gilles Deleuze sobre o pensamento de Nietzsche, segundo Vattimo, cai numa armadilha presente nos vários fundos falsos dos textos nietzschianos. Em *Diferença e repetição*¹¹¹, Deleuze procurou reler a história da filosofia a partir das categorias de diferença e repetição. Para Deleuze, a diferença não é negação (a crítica aqui é dirigida a Hegel) e a repetição não é simplesmente dizer novamente o que já foi dito. O eterno retorno do mesmo de Nietzsche o leva a considerar a repetição do mesmo como subversão do idêntico. Toda repetição tem algo de diferente. O problema para Vattimo é que Deleuze acaba por glorificar os simulacros. Reconhecer o mundo verdadeiro como fábula não significa “*atribuir à fábula a antiga dignidade metafísica (a ‘glória’) do mundo verdadeiro*” (FdM, p. 10; AS, p. 71). Esta mesma crítica de Vattimo pode ser dirigida a outro francês, Jean Baudrillard. No pensamento de Baudrillard, esta glorificação dos simulacros aparece ainda de forma mais evidente. Tanto Deleuze como Baudrillard acabam por fazer do mundo aparente um novo mundo verdadeiro.

Nem mesmo Richard Rorty escapa do faro crítico de Vattimo, que questiona se Rorty, ao superar o objetivismo e admitir que tudo é redescrição, não corre o risco de assumi-la como espécie de metateoria. Para Rorty, Hegel, Nietzsche e Proust são considerados autores de romances. A diferença é que Proust sabia que estava escrevendo romance, o que lhe torna superior (pelo menos neste ponto) a Nietzsche e a Hegel. Entretanto, falta em Rorty a reflexão de que a própria teoria da redescrição é, ela mesma, uma redescrição (NE, pp. 26-27). Ao não reconhecer isso, Rorty se coloca em relação de superioridade a Hegel e Nietzsche, pois ele sabe que eles escreveram romance, mas sem reconhecer radicalmente

¹¹¹ DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

que sua teoria de que filosofia e literatura se avizinham é também um romance. Para Vattimo, há na teoria da redescrição de Rorty certo tom de superioridade, como se sua teoria não “redescresse” o mundo, mas dissesse como as coisas são, isto é, tudo é redescrição. Isto significa dizer que Rorty não assume radicalmente o niilismo, indicando resquícios metafísicos no seu pensamento.

Em suma, para Vattimo, as soluções apontadas por Lyotard, Habermas e Rorty terminam por pretender uma descrição mais apurada e exata do que é a epocalidade atual. No entanto, a superação da metafísica indica senão a impossibilidade da força normativa da situação de fato. *“O que quero dizer é que ao apelar a ‘fatos’, situações, ou experiências, ao que se deveria ‘corresponder’ – por mais que não seja somente nem principalmente no sentido ‘descritivo’ do termo – comporta sempre o pressuposto metafísico de que na realidade tal como se dá se esconda alguma norma para o pensamento”* (EDI, p. 23).

De acordo com Vattimo, Derrida também pode ser incluído no grupo dos nostálgicos. A primeira crítica a Derrida se aproxima muito ao questionamento levantado contra Rorty. Em que medida a desconstrução não representa uma metateoria que pretende descrever melhor como as coisas são? (NE, p. 27). Como se sabe, evitar este problema foi sempre uma preocupação de Derrida. Em seus escritos não há nenhuma definição clara e distinta do que seja desconstrução, a fim de evitar sua apropriação como método. Ele teme esta concepção da desconstrução por fazê-la retornar aos conceitos e às categorias que organizaram o pensamento ocidental. Apesar de sua vigilância, não foi possível evitar que a desconstrução fosse utilizada como tal.

Vattimo também percebe em Derrida a busca pelo mais autêntico. Esta procura, segundo ele, aparece claramente na defesa da *differánce* como o mais apropriado para se pensar o momento atual. Esta afirmação realmente pode ser encontrada textualmente: a *differánce* *“que não é nem uma palavra nem um conceito, me pareceu ser, estrategicamente, o mais próprio a ser pensado, senão a dominar (...) o mais irredutível de nossa ‘época’”*¹¹².

¹¹² DERRIDA, J. *Margens da filosofia*, p. 38.

Sobre este ponto, Vattimo chama a atenção que, para Derrida, a *defferance* não está na história. Sendo assim, ela funciona como uma espécie de arquiestrutura que, por não estar na história, nunca acontece. Para Vattimo, há considerável distanciamento do que Heidegger denominou de diferença ontológica e que parece inspirar o discurso derridiano. No final do texto *Força e significação* (1963), Derrida afirma: “*O diferendo, a diferença entre Dionísio e Apolo, entre o impulso e a estrutura, não se apaga na história, pois não está na história. É também, num sentido insólito, uma estrutura originária: a abertura da história, a própria historicidade. A diferença não pertence simplesmente nem à história nem à estrutura*”¹¹³. Derrida se esqueceu, ao propor a *differance* como algo que não se insere na história e como arquiestrutura, do caráter eventual do ser destacado por Heidegger. Conforme Derrida, a *differance* inaugura a história, mas não é um evento histórico. A história se insere na *differance*, mas esta não está na história¹¹⁴. Se a *differance* não pertence à história, Derrida recupera certa característica básica do ser na tradição metafísica: eternidade. Mesmo que Derrida enfatize o vestígio marcado por irremediável ausência, por ser eterno (fundar a história, mas não se inserir nela), a *defferance* continua ainda nas malhas da metafísica.

Pensar a “diferença como diferença”, como Heidegger propôs, não é representar a diferença como uma estrutura, já sempre presente e disponível. Pensar a diferença também não significa, simplesmente, partir do seu esquecimento e se esforçar para torná-la presente de muitas maneiras (AD, p. 74). Para Vattimo, a diferença ontológica, como aparece em Heidegger, é a diferença entre o que vem à luz num determinado horizonte e o próprio horizonte de abertura aberta, que torna possível o aparecimento dos entes. “*Esta diferença (...) está bem longe de aparecer como um ponto de chegada, como um resultado da pesquisa com base no qual o pensamento possa se deter*” (AD, p. 73). É preciso que a própria diferença como tal seja problematizada. É necessário que se pergunte o porquê da diferença. Para Vattimo, esta é uma insuficiência da *differance* derridiana.

¹¹³ DERRIDA, J. Força e significação. In: *A escritura e a diferença*, p. 50.

¹¹⁴ VATTIMO, G. Derrida e l’oltrepassamento della metafísica. In: DERRIDA, J. *La Scrittura e la Differenza*, p. XXI.

A busca pelo mais “próprio” e “autêntico” aparece na arbitrariedade da escolha da desconstrução, assim como seus temas específicos. Ao se propor ir para as margens, por exemplo, Derrida estaria procurando o que é mais digno de ser dito, mas que foi esquecido pela tradição metafísica (AI, p. 143). Em certo sentido, Vattimo tem razão nesta crítica a Derrida. Ao ser questionado se ainda Derrida se considerava um filósofo, ele respondeu negativamente e acrescentou: *“Eu tenho tentado mais e mais sistematicamente encontrar um não-lugar, ou um lugar não filosófico, a partir do qual possa questionar a filosofia. Mas a procura por um lugar não filosófico não significa uma atitude anti-filosófica”*¹¹⁵. Para além do debate se Derrida pode ser considerado filósofo ou não, o problema é procurar um lugar privilegiado, não-filosófico, a partir do qual se possa questionar a filosofia. A opção por este lugar não-filosófico se deve à consideração de que a tradição metafísica foi um erro. E como já lembramos, filosofia é sinônimo de metafísica. A crítica de Derrida ao falocentrismo também exemplifica a tentativa de rebater os erros da metafísica. Na busca por fugir da metafísica, a desconstrução também se mostra contrária a toda justificação. Com relação a esta arbitrariedade, Vattimo menciona o risco de se incorrer num posicionamento irracionalista (AI, p. 150). No fim, o que conta é o talento do autor em promover performances lingüísticas. Em suma, a crítica de Vattimo a Derrida se dá pela simplificação da diferença ontológica¹¹⁶ e pela tentativa de buscar aquilo que está nas margens, que se configura como o mais autêntico de ser pensado.

¹¹⁵ Entrevista cedida a Richard Kearney. In: KEARNEY, R. *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, p. 100.

¹¹⁶ Algumas críticas de Ernildo Stein, no seu livro *Diferença e metafísica*, aproximam-se muito das críticas de Vattimo. Para Stein, Derrida e a filosofia da diferença acreditam estar falando de lugar nenhum (p. 16). Entretanto, a principal crítica de Stein é a redução do conceito de diferença ontológica efetuada por Derrida. Ao ler Heidegger a partir de Saussure, Derrida reduz toda a questão para a linguagem, enquanto que, para Heidegger, superar a metafísica significa adentrar na floresta da tradição, procurando por novos e/ou esquecidos caminhos e sendas. Em sentido mais amplo, como aparece na citação a seguir, a adoção de Saussure como guia na leitura derridiana de Heidegger é, para Stein, a origem de todos males. A consequência da influência da lingüística leva Derrida a compreender mal inúmeros pontos de suma importância da filosofia heideggeriana. Segundo Stein, *“talvez seja mais relevante acentuar a ligação do filósofo com a vertente saussureana da linguagem para perceber o filtro de sua leitura e sobretudo uma certa incapacidade para perceber o verdadeiro sentido de certos topoi heideggerianos: a destruição, a superação da metafísica, a diferença ontológica, a crítica ao logos, a importância da palavra ‘ser’, o sentido de algo enquanto algo (no enunciado e na compreensão), a compreensão do ser, o problema da hermenêutica e da faticidade, o contexto dos limites da crítica à ‘presença’, e o sentido da palavra ‘é’ como cópula, e, principalmente, em seu sentido veritativo”* (p. 148).

Além dos pensadores contemporâneos, Vattimo também ressalta como o desejo pelo mais autêntico estava presente na escola de Frankfurt, no existencialismo e em outras tendências filosóficas do século XX. A escola de Frankfurt, por exemplo, percebeu muito bem os limites do objetivismo metafísico, assim como a violência decorrente da metafísica. O problema, entretanto, é que a própria crítica não reconheceu radicalmente a sua historicidade, mantendo-se cativa da metafísica (AI, pp. 39-40). Segundo Vattimo, a dialética negativa de Adorno não supera a metafísica por ainda conceber o ser como presença. Qualquer tensividade entre ser e dever ser, entre mundo sensível e mundo inteligível é expressão de uma fratura a ser superada. A tensão deve ser sempre suprimida, visto ser provisória. Em resumo, Vattimo afirma: “*As dificuldades da noção de dialética negativa, assim, só parecem expressar um problema mais grave e radical: o problema que se encontra em todo intento de superar a metafísica sem abandonar a concepção de ser como presença contínua que tem determinado todo seu desenvolvimento, e que ainda domina o pensamento de Hegel e Marx, aos quais Adorno permanece ligado*” (MVS, p. 73). Adorno e a teoria crítica permanecem em posição ambígua: ao reconhecerem a violência da metafísica, encontram-se em continuidade com Nietzsche e Heidegger. Entretanto, por ainda conceberem o ser como presença constante, são pré-nietzschianos e pré-heideggerianos. O existencialismo e a fenomenologia, por sua vez, são marcados pela procura da autenticidade, que representaria ainda certa ressalva em levar o niilismo à sua realização plena (FdM, p. 8). O estruturalismo procurou dar voz às diversas culturas, mas ainda estava preso ao princípio positivista de neutralidade do observador, revelando a marcante presença do eurocentrismo (EDI, pp. 40-41).

Resumindo, Vattimo afirma a necessidade de se realizar radicalmente a vocação niilista da hermenêutica. Para tanto, não basta apenas reconhecer que “não existem fatos, somente interpretações”. É preciso ir adiante e assumir a historicidade desta percepção, isto é, ela já é uma interpretação. Sendo assim, não cabe à determinada teoria a defesa de maior autenticidade em relação às outras, como se ela mesma não estivesse submetida à historicidade. Heidegger “*declara que a modernidade não pode ser superada criticamente, porque justamente a categoria de superação crítica lhe é constitutiva; não se pode sair da modernidade – ou da metafísica – pela via da superação – ou de crítica –, porque isso*

significaria permanecer precisamente dentro do horizonte moderno, do fundamento, do historicismo” (EDI, p. 18).

5.4. Metafísica: um erro a evitar?

Ao criticar as várias tendências filosóficas e autores, Vattimo também elimina a idéia de que a metafísica foi simplesmente um erro do qual devemos nos livrar. *“O mundo em que a verdade tornou-se fábula é, de fato, o lugar de uma experiência que não é ‘mais autêntica’ do que a experiência aberta pela metafísica. Essa experiência não é mais autêntica porque a autenticidade mesma – o próprio, a reapropriação – desvaneceu com a morte de Deus”* (FdM, p. 11). Heidegger novamente vem em nosso auxílio. Na diferença ontológica o ser se retrai (se oculta) de forma a deixar aparecer o ente. Como já observamos, ao se desvelar o ser também se esconde. Além disso, o ser esconde o seu ocultar. A metafísica, ao invés de ser um erro, é fruto deste ocultar-se do ser. Ela mesma deve ser compreendida como epocalidade de manifestação do ser e não apenas como erro a ser desmentindo e abandonado. Heidegger, quando investiga o sentido do ser em *Ser e tempo*, não procura uma representação mais adequada do ser, posto que a noção de verdade como correspondência já é questionada nesta obra. Além disso, o pensamento metafísico não é algo diante do qual nos colocamos com alguma distância. Vattimo destaca que a metafísica constitui fortemente aquilo que nós somos: *“O mundo que deve ser desmascarado não permanece em nossa frente como algo diferente de nós, mas é em larga e profunda extensão, nosso mundo. Sua história é nossa história”* (SM, p.76). É por este motivo que, ao invés de se falar em superação ou desconstrução da metafísica, seria melhor dizer autodestruição da metafísica. Em Nietzsche, este elemento aparece quando percebemos que são os próprios fiéis que matam Deus. No pensamento de Heidegger, quando a metafísica chega a sua realização máxima, anuncia-se também sua superação.

Enfim, o que significa niilismo para Vattimo? Niilismo é a dissolução de princípios, isto é, de fundamentos últimos. O niilismo, como conseqüência da morte de Deus e da superação da metafísica, implica na impossibilidade de se pensar a realidade ancorada em um único fundamento. Este niilismo não assume características reativas. A superação da metafísica deve, portanto, fugir à lógica de superação da modernidade e evitar a tentação de fazer da

hermenêutica um novo fundamento, superior à metafísica e, assim, mais verdadeiro e autêntico. É preciso reconhecer que, com a morte de Deus, o mundo verdadeiro se tornou uma fábula, que não há fatos, somente interpretação. Isto já é uma interpretação. O niilismo, em Vattimo, tem intenções iconoclastas, é filosofar com o martelo.

5.5. Niilismo e ontologia

Neste filosofar com o martelo, a hermenêutica tem importante lugar. Já que o mundo verdadeiro se tornou fábula e, com ele, perdemos o mundo aparente, o que nos resta é, por meio da interpretação, constituir o que chamamos de “mundo”. Esta interpretação se dá a partir de aberturas nas quais somos lançados. Cabe destacar que hermenêutica, para Vattimo, é uma orientação teórica, em muitos aspectos devedora da filosofia de Heidegger, que pode se configurar como uma espécie de *koinê* nos tempos atuais. Neste aspecto, a hermenêutica inclui duas características: o abandono do fundacionalismo metafísico e a concepção do mundo como conflito de interpretações (NE, p. 90). Especialmente ligada ao último aspecto, a hermenêutica se ocupa com o tema da interpretação, considerada a principal característica da existência humana e como melhor ferramenta para a “destruição” da metafísica. (DN, p. 128). Numa definição menos cartesiana, pode-se dizer que a hermenêutica é algo mais do que uma tendência filosófica: é a enunciação da existência histórica no final da metafísica (FR, p. 45). Como se percebe, niilismo e hermenêutica se avizinham de tal maneira que Vattimo chega a identificá-los. No texto *Niilismo e emancipação*, Vattimo afirma logo na introdução: “*A primeira coisa a notar (...) é que os termos ‘niilismo’ e ‘hermenêutica’ são usados aqui como sinônimos. Eu interpreto ‘niilismo’ nos sentidos dados por Nietzsche: a dissolução de algum fundamento último, a compreensão de que na história da filosofia, da cultura ocidental em geral, ‘Deus está morto’, e ‘o mundo verdadeiro se tornou uma fábula’*” (NE, p. XXV). Como observamos, o niilismo surge a partir da disseminação da interpretação e, simultaneamente, gera a corrosão de fundamentos que se queiram últimos.

Vattimo acredita que a hermenêutica é a opção mais razoável para os tempos atuais (TR, p. 28). No entanto, quais argumentos podem ser tidos como válidos para se afirmar a hermenêutica como a *koinê* de nosso tempo? Baseado em que se podem emitir tais

assertivas? Para ser fiel a Nietzsche, Vattimo não pode apelar a algum fato para legitimar a hermenêutica. Segundo ele, sua legitimidade se dá por se inserir numa história, num *Ge-schick*¹¹⁷ (destino, envio), para utilizarmos um termo de Heidegger. Este *ge-schick* não é uma filosofia da história, que concede unidade a partir de um *télos*. *Ge-schick* é destino e envio, isto é, respostas às mensagens que o passado nos envia. Desta maneira, a hermenêutica se configura como quadro amplamente compartilhado e se coloca como teoria mais aceita até que aparecem outras interpretações mais persuasivas (AI, p. 24). Em suma, a hermenêutica se legitima a partir do diálogo com as mensagens que o passado envia, dentro de uma rememoração (*An-denken*) do ser. No mais, a hermenêutica apenas pode se justificar dentro de determinada abertura, especialmente a epocalidade que vive a morte de Deus. Por enquanto, não pretendemos nos delongar muito neste tema. Ele será amplamente discutido no capítulo três.

Por fim, é importante fazer uma observação. Para Vattimo, niilismo não é sinônimo de relativismo. Poder-se-ia pensar que a demolição dos fundamentos, o fim dos valores objetivos e a dissolução das estruturas fortes da metafísica levassem à afirmação do relativismo no pensamento de Vattimo. Se não há nenhuma instância suprema capaz de regular, tudo se torna permitido. No entanto, segundo Vattimo, o relativismo é apenas um tipo de metafísica negativa. *“Relativismo pode ser descrito perfeitamente como metafísico, pois somente de uma posição solidamente ancorada em um ponto de vista universal podemos (deveríamos) olhar fixamente as multiplicidades como multiplicidades. Relativismo, poder-se-ia dizer, é (a autocontraditória e impraticável) tomar a finitude de forma rígida. Somente Deus poderia ser autenticamente relativista”* (NE, p. 42). Apesar de tornar rígida a finitude, o relativismo crê que seu discurso não é localizável. Ele acredita, assim como um bom metafísico, estar falando de um lugar que é um não lugar.

A afirmação do fundamento como hermenêutico impede que Vattimo adote posicionamento relativista. Como se nota, não há o abandono completo da idéia de fundamento. Nós sempre partimos de algum lugar, isto é, de uma tradição. Nesta perspectiva, o fundamento não está

¹¹⁷ Heidegger faz o jogo com as palavras *Ge-schick* (envio, destino), *Schicken* (enviar) e *Geschichte* (história).

constantemente presente e não apela às coisas mesmas. Ele é instável e fluído. A partir deste fundamento sujeito à historicidade, Vattimo indica que a filosofia hoje deveria se ater à tarefa de reconstrução de uma racionalidade universal, o que é diferente de racionalismo e metafísica (NE, p. 30).

Conclusão

Neste capítulo, pudemos notar a articulação proposta por Vattimo entre o pensamento de Nietzsche e Heidegger. A base do seu pensamento está nesta relação, marcada pelo niilismo. Para Vattimo, a contribuição de Nietzsche está em anunciar o fim de qualquer possibilidade de se afirmar algum fundamento último, seja ele o mundo platônico ou do mundo das aparências. Como observamos, este é o princípio da metafísica que concebe o ser a partir de estruturas dadas. Heidegger, por sua vez, indica a finitude do *Dasein*. Ele já está desde sempre imerso numa organização dos entes. Esta organização não é fruto de sua vontade racional, mas proveniência e herança. Estas idéias nos conduzem para os primeiros dois aspectos do conceito de niilismo em Vattimo. Em primeiro lugar, se não há estruturas dadas, tudo se torna interpretação. Este é o meio da constituição do mundo. Não há como escapar destas muralhas em busca do mais autêntico. Isto, no entanto, não indica uma descrição da “realidade” como ela é. A própria hermenêutica deve reconhecer seu caráter interpretativo. Esta filosofia ou leitura do mundo é também interpretação.

Se Vattimo nega a possibilidade de se apelar aos fatos (pois já são em si interpretações) e nos convida a reconhecer radicalmente a historicidade, temos um desafio: como o pensamento pode ainda ser crítico sem apelar a fundamentos? O que significa pensar sem metafísica? Como já observamos, o niilismo é consequência radical do enfraquecimento das estruturas fortes da metafísica. Entretanto, ele é complementado pela noção de rememoração. Este caminho para o pensar Vattimo toma emprestado de Heidegger e de sua compreensão da metafísica como história do ser. Antes, entretanto, de analisarmos o que significa pensar sem metafísica para Vattimo, vamos manter o machado em punho a fim de cortar outra raiz da árvore metafísica.

CAPÍTULO 2

A DISSOLUÇÃO DO SUJEITO

“O que é o homem?

*Uma transição, uma direção,
Uma tempestade que arrasa nosso planeta
Um regresso ou refúgio dos deuses?
Não o sabemos.”*
M. Heidegger

Introdução

Ainda com o machado em punho, cortemos outra raiz da árvore metafísica: a concepção moderna de sujeito. Cortá-la por sua raiz significa tocar novamente na questão do fundamento. Desde Descartes, o sujeito passou a ser critério de verdade, deslocando o fundamento para o sujeito consciente de si e responsável pelos seus atos. Como observamos no capítulo anterior, Vattimo afirma a interpretação como constituição da “realidade” e critica a noção de que o ser se constitui de estruturas ontológicas dadas. Entretanto, ainda não se está completamente livre da tentação de se inserir certa substância por detrás da interpretação, compreendendo-a como expressão do sujeito, assumindo a subjetividade como ponto de unificação da interpretação. Por causa disto, há a necessidade de retorno às raízes da metafísica moderna.

A principal crítica de Vattimo à noção moderna de sujeito é sua autotransparência expressa na unidade e ultimidade da consciência. Na tarefa de crítica aos paradigmas da modernidade, ele recorre novamente a Nietzsche e a Heidegger. Nietzsche realça a multiplicidade de forças operantes no sujeito, tornando impossível sua redução a algum

fundamento último como pretendia Descartes. Heidegger, por sua vez, dialoga com a tradição humanista, demonstrando que ao ser humano finito é vedado o conhecimento completo da abertura em que está lançado.

Contrapondo o paradigma moderno, Vattimo recupera o problemático conceito nietzschiano do *Übermensch* (além-do-homem). Segundo ele, *Übermensch* não é nenhum tipo de super-herói ou grandes homens que já passaram pela história. Antes, é aquele capaz de viver num mundo em que Deus está morto, reconhecendo que seus valores nada mais são do que interpretação. Em suma, o *Übermensch* é o ser humano após o fim do sujeito.

A justificativa para a investida contra o sujeito se dá por motivos éticos. Esta concepção teve suma importância para a constituição do mundo da organização total. Quando se dissolve o sujeito, coloca-se em crise e se questiona mais radicalmente a sociedade técnica atual, tendo em vista a cumplicidade entre ambos. *“Em concreto, isto significa que nos devemos perguntar se aquela inevitável dissolução da individualidade que se realiza na sociedade de massas e, sobretudo, na nossa sociedade da comunicação generalizada, não é também uma oportunidade de ‘salvação’, no sentido do mote evangélico: quem não perder a sua alma não a salvará”* (AA, p. 45). A superação da metafísica inclui a desorganização radical do sujeito. Por isso, para além da desfundamentação é importante analisar a dissolução do sujeito, ou seja, como este sujeito é desestruturado. Em segundo lugar, para Vattimo, num mundo de culturas múltiplas o diálogo com interlocutores do presente e com as mensagens que o passado nos envia se torna inevitável. Entretanto, este diálogo não se dá com bases na autotransparência do sujeito. Por este motivo, o fio condutor do capítulo é a crítica de Vattimo ao sujeito autotransparente, resquício metafísico que o filósofo italiano percebe mesmo em alguns pensadores contemporâneos, como Habermas e Apel.

Neste capítulo, em primeiro lugar, trataremos da luta de Nietzsche contra Descartes, procurando mostrar como Vattimo se apropria e reinterpreta as missivas nietzschianas contra o fundador da modernidade. Feito isso, voltaremos para Heidegger e sua crítica à tradição humanista para, finalmente, sermos conduzidos ao *além-do-homem*.

1. A superficialidade da consciência

“E como invocarei meu Deus – meu Deus e meu senhor –, se ao invocá-lo, o invoco sem dívida dentro de mim?”¹. Santo Agostinho, nas *Confissões*, procurou invocar e conhecer a Deus. No entanto, enfrenta um dilema. Como chegar até Deus? Como pode invocá-lo se não o conhece? A solução encontrada é se voltar para dentro de si mesmo. Agostinho busca contemplar sua interioridade, pois lá poderia encontrar vestígios de Deus. Neste deslocamento do olhar para a interioridade, ele pressupõe que a estrutura do ser humano (guardadas as devidas proporções) é espelho da estrutura divina. Como este Deus está em tudo e em todos, quanto mais se conhece o ser humano, mais próximo se está Dele. A relação entre o ser humano e Deus funciona como jogo de espelhos: um reflete o outro².

Wilhelm Dilthey divide a história da metafísica em dois períodos: a metafísica antiga e a moderna. O divisor de águas entre estes dois momentos da metafísica não se encontra no surgimento do pensamento moderno, como em princípio se poderia imaginar. Antes, o surgimento do cristianismo causa esta cisão no interior do pensamento metafísico³. A metafísica grega concebia o ser de modo visível (idéia, *eidós*), colocando-o frente aos olhos do ser humano, como um dado exterior. Com o advento do cristianismo, a interioridade passa a ser também lugar privilegiado de análise. Santo Agostinho é exemplo contundente desta reviravolta. Ele não propõe como via mais adequada para se chegar a Deus a contemplação da natureza, mas o movimento de introspecção.

Esta concepção cristã influenciou o surgimento da modernidade (FdM, p. 19). Uma das obras mais importante de Descartes intitula-se *Meditações metafísicas*. Ao contrário do estilo autobiográfico de Agostinho, Descartes inaugura um novo gênero de escrita na filosofia, ainda que não tão distante da autobiografia. A presença da primeira pessoa permeia as meditações cartesianas, como se fosse um diálogo consigo mesmo. O constante emprego da primeira pessoa do singular indica, entre outras coisas, certa continuidade com

¹ AGOSTINHO. *Confissões* I.2.

² Este aspecto aparece de maneira clara no livro X das *Confissões*. Aqui, Agostinho defende a existência de certa consciência do indivíduo, que somente Deus conhece plenamente. Diferentemente de Descartes, Agostinho pressupõe uma anterioridade divina em relação ao sujeito.

³ DILTHEY, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*, p. 371.

este movimento de volta para a interioridade, a fim de se buscar o fundamento inabalável. Este movimento, entretanto, ainda guarda profundas relações com a metafísica antiga. O movimento de introspecção traz as marcas da pretensão de objetividade da metafísica antiga. É olhar para dentro de si mesmo de forma objetiva. Somente este olhar pode trazer conhecimentos seguros e inabaláveis. Como é possível perceber, a suspeita de Nietzsche se confirma. Ainda que Descartes, por diversas vezes, procure respeitosamente se distanciar dos escolásticos e dos filósofos antigos, seu projeto filosófico revela profundos vínculos com o pensamento anterior a ele⁴.

É nesta direção que segue a declaração de guerra de Nietzsche contra o cartesianismo. Descartes ainda é representante do pensamento metafísico (em termos nietzschianos, platonismo), não obstante sua tentativa de propor algo inteiramente novo, utilizando-se somente da razão. Para Nietzsche, Descartes não representa uma ruptura propriamente dita, mas apenas o aperfeiçoamento dos ideais metafísicos. Vattimo endossa esta interpretação nietzschiana ao afirmar: “*O acento colocado sobre o sujeito e a fundação do saber na interioridade certa de si mesma são os princípios que inspirarão Descartes e Kant e que dominarão a filosofia moderna, que permanece ainda por muito tempo uma metafísica dominada por uma visão objetivista da própria interioridade*” (DC, p. 134). Em suma, com Descartes o sujeito passa a ser o critério de verdade, o fundamento da representação dos entes. Quando Nietzsche (e com ele Vattimo) ataca a noção cartesiana de sujeito, corta a árvore metafísica pela raiz. Por este motivo, ele se torna o principal alvo das investidas de Nietzsche.

Ao que parece, Nietzsche somente teve contato com *O discurso do método* de Descartes. O acesso às obras cartesianas se dá de forma indireta, o que não invalida sua crítica. Ele não discute os detalhes da argumentação de Descartes, mas capta seus principais movimentos. O ataque ao sujeito aparece com pouca frequência nos escritos do jovem Nietzsche. No

⁴ Obviamente reconhecemos o caráter peculiar do pensamento cartesiano. A filosofia singular de Descartes, sem dúvidas, inaugurou a modernidade. No entanto, é importante observar as profundas conexões existentes entre o pensamento cartesiano e a metafísica antiga. Para estudo sobre a relação entre Descartes e Aristóteles, cf. MARION, Jean-Luc. *A ontologia cinzenta de Descartes*.

segundo período de sua filosofia⁵, este tema se mostra merecedor de atenção. Entretanto, a partir do *Assim falou Zaratustra* e nos escritos do último período, o tema aparece com maior frequência e de forma mais desenvolvida. Mas com quais armas Nietzsche luta contra Descartes? Como Vattimo se apropria dos espólios desta guerra declarada?

O projeto filosófico de Descartes tinha por alvo construir nova metafísica capaz de dar sustentação à nova física que surgia na época. Para tanto, o filósofo francês procura para a filosofia o mesmo grau de certeza que observava na matemática. No caso das *Meditações metafísicas*, o problema assume contornos mais ontológicos. A questão é possuir idéias claras e distintas e vinculá-las ao mundo exterior. Na primeira meditação, Descartes aplica a dúvida, conduzida metodicamente, de forma radical (tudo que é duvidoso é falso), universal (se aplica a tudo) e provisória (a dúvida é o caminho para a certeza). A função da dúvida é eliminar todas as idéias que não são claras e distintas, assim como derrubar todo o conhecimento anterior de modo a reconstruir o edifício do saber sobre alicerces seguros.

Neste processo, que inclui a procura da unidade e ultimidade do sujeito, o primeiro passo a ser dado é a exclusão do corpo. A conclusão de Descartes sobre este tópico é: “*Ora, algumas vezes, experimentei que tais sentidos eram enganadores, e é de prudência jamais confiar inteiramente naqueles que uma vez nos enganaram*”⁶. Para Nietzsche, a distinção corpo/alma subjaz ao pensamento metafísico. Deste ponto de vista, a alma sempre ocupou lugar privilegiado, configurando-se como o “mundo” verdadeiro, ao passo em que ao corpo couberam funções subordinadas e não merecedoras de muitas honras. No pensamento metafísico, há certa desconfiança com relação ao corpo. Descartes se insere nesta linha de pensamento.

⁵ Vattimo, seguindo Karl Löwith, divide a obra de Nietzsche em três períodos: (1) 1870-1876: as obras deste período abordam temas que não são retomados nas obras posteriores. O apolíneo e o dionisíaco tornam-se importantes marcas deste período; (2) 1876-1882: a obra *Humano demasiado humano* inaugura este novo período, chamado por Vattimo de genealógico. As obras deste período procuram atacar vários conceitos da metafísica, que haviam se tornado moeda corrente; (3) 1882-1888: *Assim falou Zaratustra* marca o início da terceira fase do pensamento nietzschiano, na qual se delineiam vários conceitos fundamentais de sua obra, tais como: niilismo, eterno retorno do mesmo, vontade de potência, além-do-homem, etc. Scarlett Marton, em seu livro *Nietzsche – das forças cósmicas aos valores humanos*, adota esta mesma divisão do pensamento de Nietzsche.

⁶ DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. 1ª meditação, §3.

Para Descartes, o corpo é comparado a uma máquina muito bem construída. Nele se exclui qualquer existência de causas finais. Apenas a causa eficiente opera no seu funcionamento mecânico. Entretanto, o ser humano não é somente *res extensa*. Ele é também *res cogitans*, isto é, espírito. Ao excluir a *res extensa*, resta para Descartes a *res cogitans* ou o espírito (*mens*). Aqui Descartes encontra a substância do ser humano, aquilo que é indivisível, idêntico a si mesmo e constantemente presente. Calcado neste pressuposto, Descartes pode inverter a lógica da metafísica antiga ao afirmar que a natureza do espírito humano é mais fácil de ser conhecida do que o corpo.

Entretanto, Descartes enfrenta um problema. Ao postular a distinção absoluta entre corpo e espírito, como explicar que no ser humano estas duas substâncias entram em contato? Esta articulação não pode ser compreendida a partir do entendimento puro, ainda que a relação corpo/espírito seja clara e distinta. A natureza nos ensina que existe este contato por meio da dor, da fome, da sede, etc. Para solucionar o problema, parcialmente, Descartes afirma que o ser humano possui a glândula pineal, que funcionaria como ponto de contato entre corpo e espírito.

Por fim, Descartes chega a celebre frase: “Penso, logo existo”. Depois de eliminado o corpo, de ter se valido do argumento do sonho, de ter construído a hipótese do gênio enganador (que coloca em dúvida a possibilidade de correspondência entre as ciências matemáticas e o mundo exterior), Descartes chega ao fundamento. O aprofundamento da dúvida conduz ao desvelamento da sua instância original. Ao duvidar radicalmente, percebo que para duvidar devo pensar. Portanto, o limite da dúvida é o cogito.

O primeiro argumento utilizado por Nietzsche contra Descartes não aparece nos escritos de Vattimo devido aos seus limites. Nietzsche se pergunta se o “eu penso, logo existo” não é nada mais do que silogismo, sem significado real⁷. Em sua leitura, o “logo” estabelece relação de causa e conseqüência entre pensar e existir. Para se chegar à conclusão de Descartes é preciso, de antemão, pressupor certa compreensão do que é pensar e do que é existir. Descartes assume estas noções como claras e distintas, portanto, imediatas, sem dar

⁷ NIETZSCHE, F. *The Will to Power*. Frag. 484, p. 268.

maiores explicações. Ao apontar a necessidade de explicitação destes conceitos, Nietzsche questiona seu aspecto imediato. Na verdade, pensar e existir são noções que necessitam de mediação e Descartes afirma de forma dogmática sua clareza e distinção.

Este argumento de Nietzsche, entretanto, já pode ser encontrado nos contemporâneos de Descartes. Além disso, nas críticas dirigidas contra a escolástica, Descartes conhece os limites do silogismo. Segundo ele, “quanto à lógica, seus silogismos e a maior parte de suas outras instruções servem mais para explicar aos outros coisas que se sabem”⁸. Por fim, é preciso atentar para o sentido de “logo” na sentença “penso, logo existo”. Sua função não é indicar movimento lógico que nos conduz do pensar para o existir. O “logo” indica, antes, a simultaneidade entre pensar e existir. No *Discurso do método*, Descartes opta por outra formulação desta frase, com intuito de evitar a primeira interpretação: penso, existo⁹.

Ainda que o primeiro ataque seja frustrado, Nietzsche continua sua guerra contra o cartesianismo. No §16 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche chama Descartes (e com ele Schopenhauer) de: “ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir ‘certezas imediatas’; por exemplo, ‘eu penso’”¹⁰. Aquele movimento de introspecção, iniciado com o cristianismo, é questionado por Nietzsche. Como pode o espírito questionar a si mesmo? Como pode ele comprovar a validade de seus pré-juízos? Num escrito póstumo, Nietzsche afirma: “Em suma, é duvidoso que o ‘sujeito’ possa provar a si mesmo – para isso precisaria ter justamente um ponto estável, externo, que lhe falta”¹¹. Agostinho pôde fazer sua introspecção sem enfrentar este tipo de problema. No seu caso, Deus se mostrava como este ponto estável, como o ponto externo capaz de fornecer a imagem na qual a introspecção pode se mirar. Já em Descartes, Deus é importante, mas ele não pode ocupar este lugar.

⁸ DESCARTES, R. *Discurso do método*. 2ª parte, p.22.

⁹ No artigo *Nietzsche e a “superficialidade” de Descartes*, André Luís Mota Itaparica procura demonstrar que, apesar de suas imprecisões, a crítica nietzschiana ao *cogito* não é de todo arbitrária. O alvo da crítica de Nietzsche a Descartes não é propriamente o *cogito*, mas a vontade de verdade, revelada na crença cartesiana em um Deus bom, que não pode enganar. Com isso, Nietzsche retoma a própria concepção de pensar. Cf. ITAPARICA, André Luís Mota. Nietzsche e a “superficialidade” de Descartes. In: *Cadernos Nietzsche* 9 (2000): 67-77.

¹⁰ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. §16.

¹¹ COLLI, Giorgio e MONTINARI,azzino. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe*. Vol. 9, Fragmento 40 (20).

Para Nietzsche, a consciência não nasce de um movimento de introspecção. Antes, sua origem está na necessidade de comunicação. Em condições de vida adversas, o ser humano, desprovido de meios para se defender, precisava se comunicar com outro ser humano para poder sobreviver. Textualmente, Nietzsche afirma: *“parece-me que a sutileza e a força da consciência estão sempre relacionadas à capacidade de comunicação de uma pessoa (ou animal), e a capacidade de comunicação, por sua vez, à necessidade de comunicação”*¹². Em Vattimo, nesta necessidade de comunicação acaba-se por fixar alguns elementos da experiência, deixando escapar sua situação específica (DN, p. 182). Nesta fixação, optou-se pelos elementos mais superficiais da experiência, isto é, a consciência. Assim, o ser humano somente é autoconsciente quando as necessidades de comunicação exigem. Por fim, *“o sujeito autoconsciente é função da linguagem comunicativa, do exército de metáforas, escondidas como tais, que constitui o mundo dos conceitos lógicos”* (DN, p. 183).

Nietzsche, seguindo nesta direção, também problematiza a idéia de que é mais fácil conhecer o espírito do que o corpo. O problema não se refere somente à inversão e ao dualismo presente nesta afirmação, mas à substancialização do “ego”. Descartes chegou ao fundamento da cadeia de razões. É preciso meditar e verificar que certeza inabalável era esta a que havia chegado. Após eliminar algumas definições clássicas de ser humano, ele parece ter encontrado quem era este “eu” que poderia ser o fundamento de todo o conhecimento: *“Mas o que é que sou então? Uma coisa que pensa”*¹³. Como sou uma coisa que pensa e tudo conheço por meio da faculdade do entendimento, o meu espírito é aquilo que se mostra como mais evidente para mim, como aquilo que posso conhecer com mais facilidade. Conforme Descartes, clareza e distinção têm a ver com presença. A procura pelo fundamento claro e evidente está ligada primeiramente com a presença. Os termos são quase sinônimos. Algo é mais claro e distinto quanto mais estiver presente a mim mesmo (sujeito do conhecimento) de forma que não posso negá-lo. Outro aspecto é que este conhecimento claro e evidente tem de estar liberado da historicidade e da sociedade para se

¹² NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, §354.

¹³ DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. 2ª meditação. §9

configurar como fundamento inabalável¹⁴. Ele é o ponto de Arquimedes, absolutamente evidente e incontestável. Ao definir o sujeito como pensamento, Descartes essencializa o *ego*. Todo este movimento é feito de forma introspectiva, no interior do próprio sujeito. Inclusive, Descartes chega à imagem de um Deus bom a partir da análise das idéias, isto é, das representações presentes no espírito humano. Esta idéia de Deus acaba por garantir a objetividade das representações presentes no espírito humano. Por este motivo, Descartes pode afirmar na conclusão da quinta meditação: *“E assim reconheço muito claramente que a certeza e a verdade de toda ciência depende do só conhecimento do verdadeiro Deus; de sorte que, antes de o conhecer, eu não podia saber perfeitamente nenhuma outra coisa. E, agora que o conheço, tenho o meio de adquirir uma ciência perfeita no tocante a uma infinidade de coisas, não só daquelas que estão nele, mas também daquelas que pertencem à natureza corporal”*.¹⁵

A crítica talvez mais contundente de Nietzsche contra a noção de sujeito é seu aspecto ficcional. Os “princípios” dissimulam sua característica de ficção. *“Todos eles (os filósofos) agem como se tivessem descoberto ou alcançado opiniões próprias pelo desenvolvimento autônomo de uma dialética fria, pura, divinamente imperturbável (...) quando no fundo é uma tese adotada de antemão, uma idéia inesperada, uma ‘intuição’, em geral um desejo íntimo de tornar abstrato e submetido a um crivo, que eles defendem com razões que buscam posteriormente – eles são todos advogados que não querem ser chamados assim, e na maioria defensores manhosos de seus preconceitos, que batizam de ‘verdades’”*¹⁶. Isto é, o sujeito nada mais é do que afirmação de certos pré-juízos com estatuto de verdade. Quando Descartes procura a certeza, a partir da qual pode se fundamentar, nada mais quer do que garantir a verdade do seu discurso filosófico, uma maneira de elevar suas intuições ao nível de verdade. Desta forma, o sujeito é apenas mais uma metáfora que pretende se impor a todas as outras metáforas. A dúvida metódica de Descartes, para Nietzsche, não é tão radical e universal como ele pretende. A forma como o

¹⁴ Descartes, entretanto, reconhece a finitude humana ao afirmar que o ser humano é passível de erro (Cf. *Meditações metafísicas*, meditação IV) e não pode ter o conhecimento de tudo (DESCARTES, R. *Regras para a direção do espírito*, § VIII). Entretanto, mesmo os limites do conhecimento devem ser delimitados com certeza. Devo estar certo dos limites do conhecimento.

¹⁵ DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. 5ª meditação, §15, p. 107.

¹⁶ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. §5.

filósofo francês conduz a primeira meditação acaba por induzir o leitor a chegar às conclusões que ele quer.

Para Vattimo, o principal problema da concepção moderna de sujeito é a ênfase na consciência como instância suprema, última e reguladora. Ao assumir este papel, é a consciência que distingue o verdadeiro do falso e o real da fantasia. Um exemplo do que estamos dizendo pode ser encontrado no pensamento de Descartes. Na 3ª meditação, Descartes inverte a forma de argumentação medieval. O título é “De Deus, que ele existe”. Para ele, é preciso primeiro perscrutar a idéia de Deus para depois afirmar sua existência (estabelecer um juízo). Assim, procura se livrar das opiniões herdadas (se refere principalmente à escolástica aprendida por ele no colégio *La Fleche*) e, somente por meio da razão, chegar ao fundamento claro e evidente. O mundo, a verdade e a realidade estão fundados numa certeza subjetiva. Para exercer esta função, a consciência tem de ser atemporal e captar a essência do ser humano de forma imediata.

A filosofia moderna (seja na vertente empirista ou racionalista) acaba seguindo nestes rastros. Obviamente aconteceram alterações, entretanto sempre há a idéia de certa estrutura constituinte do sujeito. Kant, por exemplo, destacou a finitude e os limites do conhecimento. Entretanto, defendeu a possibilidade de se falar de determinados *a priori* não sujeitos ao devir histórico. Estes *a priori* eram a estrutura constituinte do ser humano e determinavam toda a possibilidade de conhecimento¹⁷.

¹⁷ Na *Crítica da razão pura*, o problema se delinea da seguinte maneira: os juízos analíticos, apesar de universais e necessários, não ampliam nosso conhecimento. Por outro lado, os juízos sintéticos ampliam o conhecimento, mas por dependerem da experiência não são necessários nem universais. A partir disso Kant propõe que se estabeleçam os juízos sintéticos *a priori*. Estes juízos articulam a certeza dos juízos *a priori* com a fecundidade dos juízos sintéticos. A universalidade deste juízo é absoluta. Caso se siga Hume e se admita que tudo deriva da experiência, poderia se estabelecer juízos universais a partir da indução. Mas estes juízos, devido à arbitrariedade da indução, que leva em conta a maioria dos casos, não possuem o mesmo grau de certeza dos juízos *a priori*. Esta questão permeia toda a *Crítica da razão pura*: num primeiro momento, Kant se pergunta como são possíveis juízos sintéticos *a priori* na matemática (Estética Transcendental). Na Analítica transcendental, o foco é a física. Por fim, na Dialética Transcendental, a pergunta se vira para a metafísica. Para responder a esta questão, Kant realiza a conhecida revolução copernicana: não é nosso conhecimento que se regula pelos objetos, mas são os objetos que se regulam pelo nosso conhecimento (*Crítica da razão pura*, BXVI). Desta maneira, os juízos sintéticos *a priori* somente se tornam possíveis se minha faculdade de conhecer se adianta em relação ao objeto. Como isso ocorre? O sujeito possui formas *a priori* de conhecimento. Isto é, a sensibilidade percebe (ainda que seja sempre passiva) os objetos dados no tempo e no espaço. Já no entendimento, as categorias ligam o múltiplo dado na sensibilidade. Estas formas, no entanto, não são dadas nas coisas mesmas, mas são formas que o sujeito possui. É importante destacar que

Segundo Vattimo, a grande contribuição de Nietzsche é mostrar a estratificação da consciência. No pensamento de Nietzsche este aspecto aparece ao enfatizar aquilo que Descartes havia abandonado logo de início: o corpo. Ele comporta a multiplicidade de vontades de potência não redutíveis ao princípio unificador e supremo da consciência. Além disso, Vattimo lembra que o critério cartesiano de verdade como clareza e distinção deve ser inserido numa historicidade, numa forma de vida. Nietzsche já havia reconhecido radicalmente a historicidade dos *à priori*. O sujeito não é desinteressado. Por estar imerso numa historicidade, ele possui certos interesses e, portanto, seu olhar não é objetivo como a ciência surgida na modernidade o quer. Se o sujeito está inserido numa historicidade, ele não tem objetividade, afinal ele não está totalmente presente para si mesmo. Em termos cartesianos, o sujeito não possui clareza e distinção sobre si próprio, pois a consciência é composta de vários estratos, de pulsões e paixões diversas para além da consciência (AD, pp. 52-53). Na tentativa da consciência de suprimir todas estas outras instâncias reside a origem da neurose na sociedade moderna, apontada por Nietzsche em *Aurora* (DN, p. 247). Nas palavras de Vattimo:

Mas o facto paradoxal é que precisamente a paixão pela verdade, a consciência, na sua busca da verdade, chegou a pôr-se em crise: descobriu, pois, ser apenas

conhecimento propriamente dito é efetuado pelo entendimento, que liga as diversas representações, dando unidade a elas. Em poucas palavras, os atos do entendimento são os juízos, que por sua vez são funções de unidade (síntese) em nossas representações. Desta maneira, conhecer é julgar, isto é, estabelecer relações entre as representações e reduzi-las à unidade. Nas palavras de Kant, “(...) a espontaneidade do nosso entendimento exige que este diverso seja percorrido, recebido e ligado de determinado modo para que se converta em conhecimento. A este acto dou o nome de síntese” (*Crítica da razão pura*, B102; cf. B130). No entanto, esta síntese requer certa unidade não conceitual. Esta unidade, de acordo com Kant, é dada pelo ato de espontaneidade *eu penso*, ou seja, a unidade da consciência que acompanha todas as minhas representações (*Crítica da razão pura*, B132). Este *eu penso* é também chamado de apercepção pura. Em suma, conhecer é operação do entendimento que possui a capacidade de ligar o diverso das representações por meio das categorias, submetendo este diverso à unidade da apercepção, o princípio supremo do conhecimento humano (*Crítica da razão pura*, B135). Esta apercepção garante a objetividade. Resumindo, o problema fundamental da *Crítica* é: como são possíveis juízos sintéticos *a priori*. A síntese é necessária e universal por ser *a priori*, isto é, ela amplifica o conhecimento e não é baseada na experiência. A síntese se fundamenta nas formas *a priori* do sujeito, o que garante sua objetividade, de forma que conhecimento propriamente dito é a síntese do diverso das representações, possibilitada pela unidade da apercepção (*eu penso*).

Em Kant, portanto, a consciência preserva sua ultimidade. Nietzsche se apercebe disto. Sua crítica aparece, de maneira brilhante, em *Além do bem e do mal*. Nietzsche afirma: “Mas reflitamos; já é tempo. Como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?, perguntou Kant a si mesmo – e o que respondeu realmente? Em virtude de uma faculdade” (BM, §11). Kant responde à questão de maneira semelhante ao médico de Molière, quando perguntado por que o ópio faz dormir. Este médico respondeu afirmando que ele possui uma faculdade que faz dormir (*Virtus dormitiva*). Isto é, não se responde propriamente a pergunta. Para análise crítica, que não deixa de dar razão a Nietzsche nem a Kant, cf. TORRES, Rubens Rodrigues. *A virtus dormitiva* de Kant. In: *Ensaio de filosofia ilustrada*, pp. 31-52.

uma paixão como as demais, que adquiriu a hegemonia por circunstâncias mais ou menos casuais ou, de qualquer modo, externas; e descobriu, sobretudo, que as paixões submetidas estão bem longe de ser completamente vencidas, uma vez que (...) se vingam da sua condição, como os escravos contra o seu dono, impondo uma lógica própria, distorcida e degenerada, à própria consciência que crê comandá-las. Devido a esta descoberta, a consciência reside numa espécie de posição intermediária, a que é definida pelo termo nihilismo: está consciente de já não ser a suprema instância da personalidade (AD, p. 54).

Vattimo lembra que a ignorância da consciência não se relaciona com o conhecido mote socrático: “só sei, que nada sei”. A consciência não conhece a si própria e não algo que lhe seja externo. Além deste aspecto, cabe destacar que a consciência revela seu aspecto ficcional quando as outras paixões se rebelam, mostrando que a consciência não é a última instância no comando de todas as outras paixões. Novamente aparece no pensamento de Vattimo a noção de que a metafísica se autodestrói: é a consciência seguindo o comando pela busca da verdade que se descobre como apenas mais uma paixão. Para Nietzsche, o que move Descartes (e também Kant) é a vontade de verdade. Eles nunca se perguntaram se seria possível filosofar sem ter por alvo a verdade. A verdade (aqui inclui a noção de sujeito) foi criada com o intuito de organizar a realidade caótica a partir de um ponto unificante e estável. O erro dos filósofos foi terem se esquecido de que esta noção deve ser colocada a serviço da vida e não como algo transcendente e auto-suficiente. E mais, ela é metáfora, não correspondência à realidade.

A ultimidade da consciência também é questionada pela percepção dos jogos de máscaras que constituem o sujeito, na cotidiana necessidade de ser reconhecido socialmente, revelando sua superficialidade. Assim como o mundo verdadeiro se tornou uma fábula, o sujeito também deve se reconhecer como mais uma produção metafórica. “*O sujeito não é um primum para o qual é possível se voltar dialeticamente; é ele mesmo um efeito de superfície*” (AS, p. 30). O sujeito se configura como jogo de palavras, interpretação em ato. Enfim, Vattimo apresenta “*os mecanismos da constituição-destituição do sujeito como resultado de um complexo jogo de metáforas, de ‘reconhecimentos’ e de acomodamentos de forças*” (AS, p. 42).

A crítica ao sujeito possui, em Vattimo, mais outro aspecto: sua íntima conexão com a moral. Na metafísica, como já observamos, a definição de sujeito comporta certo aspecto moral. O sujeito deve estar consciente de suas ações e se responsabilizar por elas. Melhor dizendo, cada indivíduo somente pode se responsabilizar por suas ações, exatamente por estar consciente das motivações que a elas conduziram. A luta de Nietzsche contra a metafísica se mistura com seus ataques à moral, como fica evidente numa rápida leitura de seus textos. Segundo Vattimo, a principal crítica de Nietzsche contra a moral não se deve à hipocrisia, isto é, alguém diz agir motivado por determinados motivos, escondendo os reais interesses. A questão vai além. Nem se alguém quisesse dizer os verdadeiros motivos de suas ações poderia enumerá-los, afinal, *“as ações são algo demasiado complexo para serem conhecidas, até mesmo por quem as realiza”* (DN, p. 243). Para Nietzsche, não há ações morais ou imorais não devido ao seu caráter, mas porque não existe o sujeito para cometer tais ações. O “sujeito” nada mais é do que jogo superficial de perspectivas.

Descartes assumiu como critério de verdade a clareza e a distinção. O sujeito, desta forma, adequava-se a este critério por estar presente a si mesmo. Ele acreditava no acesso imediato às estruturas do cogito. Entretanto, é preciso atentar para a fragilidade deste argumento. Segundo Vattimo, a autoconsciência (imagem que fazemos de nós mesmos) não é algo que criamos espontaneamente, mas a imagem que outros nos transmitem e que, muitas vezes, aceitamos por razões de segurança (EDI, p. 82).

Conforme nos lembra Vattimo, ao apontar a superficialidade da consciência Nietzsche permanece fiel ao niilismo. Sua intenção não é superar a consciência em direção a algo mais profundo, revelando a verdadeira estrutura do sujeito. A multiplicidade de paixões não deve ser simplesmente oposta à unidade do sujeito. Antes, a multiplicidade aponta para o caráter relacional das interpretações. Este caráter relacional das interpretações, segundo Vattimo, é claramente perceptível no conceito de além-do-homem (*Übermensch*) nietzschiano. Entretanto, antes de abordarmos este tema vamos nos deter na contribuição heideggeriana para a crítica do sujeito, conforme Vattimo a interpreta.

2. A finitude e o enfraquecimento do sujeito

Se Nietzsche trava sua luta contra o cartesianismo, Heidegger retoma a tradição humanista. A leitura de Vattimo traz à luz duas contribuições distintas (mas complementares) para o tema do enfraquecimento do sujeito. Segundo Vattimo, “*Se Nietzsche representa esta crise (do sujeito) do ponto de vista da descoberta do carácter estratiforme da psiquê individual e da importância do inconsciente, Heidegger representa a crise da noção de sujeito em relação à sua radical e constitutiva pertença ao mundo histórico-social: daqui advém também, provavelmente, a insistência na linguagem*” (AD, p. 63).

O termo humanismo surge na Europa do século XVI para designar o estudo das culturas greco-romanas, ainda que se possa remeter as origens deste movimento intelectual para alguns séculos antes, com Petrarca. No romantismo alemão o interesse pela cultura antiga foi revitalizado com os estudos de Herder, Goethe e Hölderlin, mesmo que Heidegger não atribua a este último o título de humanista. No início do século XX, o termo é retomado por aqueles que procuravam defender a subjetividade humana ante o domínio da técnica, experimentada com toda sua força nas duas guerras mundiais.

O existencialista francês Jean-Paul Sartre é exemplo proeminente e assumido do humanismo do século XX. O seu escrito *O existencialismo é um humanismo* motivou a reação anti-humanista heideggeriana expressa na carta a Jean Beaufret, intitulada *Carta sobre o humanismo*. Mas quais elementos humanistas podem ser encontrados no existencialismo sartreano? Por que e como Heidegger crítica o humanismo? Tomemos o caso de Sartre para compreendermos a crítica heideggeriana ao humanismo.

O lema do movimento existencialista foi: *a existência precede à essência*. Esta frase, retirada de *Ser e tempo*, assume tons antropológicos no pensamento de Sartre. A sua intenção é constituir uma filosofia que leve o ateísmo até as suas últimas conseqüências¹⁸. A filosofia de Sartre parte do cogito. Entretanto, com uma diferença. O cogito sartreano é o cogito ferido, enfraquecido pela interpretação fenomenológica. A conclusão radical da adoção da fenomenologia é a de que não há consciência pura. Para que seja possível uma

¹⁸ BEAUVOIR, Simone. *A cerimônia do adeus e entrevistas com Jean-Paul Sartre*, p. 567.

consciência, ela precisa se dirigir a algo que não é ela mesma. O eu se esvazia e não pode permanecer em si, tornando-se consciência “sem dentro”. Sartre, assim, acredita no eu esvaziado de si, proibido de permanecer em si. É consciência sem dentro porque se recusa a ser substância. O para-si (ser humano) somente pode ser para-si a partir da intencionalidade, ou seja, a partir do visar à outra coisa que não a própria consciência. Por isso, o para-si somente existe enquanto ser-no-mundo. Para Sartre, o sujeito cartesiano sem mundo não tem sentido, até mesmo porque a liberdade “desmundanizada” não é liberdade. O para-si, não tendo mais a estabilidade, perde sua identidade. Desta forma, o para-si, enquanto sujeito, não é estado, mas ato, movimento. Em resumo: *“Há, portanto, um ponto de partida que é a consciência. Mas a consciência não é fechada em si própria, visto que o homem é ser-no-mundo”*.¹⁹

Conforme Sartre, Deus funcionou como forma de o ser humano mascarar sua responsabilidade²⁰, servindo de justificativa para suas ações. Ao afirmar que a existência precede à essência, ele procura destacar que o ser humano não possui nenhuma estrutura que o determine. *“O homem, tal como o concebe o existencialista, se não é definível, é porque primeiramente não é nada. Só depois será alguma coisa e tal como a si próprio se fizer. Assim, não há natureza humana, visto que não há Deus para a conceber”*²¹. Desta forma, para Sartre, não há natureza humana eterna e imutável que possa servir de justificativa para a existência. Diante deste abismo nadificante, que é o fundamento da liberdade humana, cabe ao ser humano se construir, o que equivale dizer, construir seu próprio fundamento. O ser humano nasce livre para se fazer o que é. A liberdade se revela como liberdade para fundar. Este fundar se dá nas ações, por meio das decisões possíveis de uma liberdade situada. *“O homem, sem qualquer apoio e sem qualquer auxílio, está condenado a cada instante a inventar o homem”*²². Com isso, Sartre atribui ao ser humano total responsabilidade sobre sua existência.

¹⁹ BORNHEIM, G. *Sartre*, p. 19.

²⁰ SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*, p. 350.

²¹ SARTRE, J. P. *O existencialismo é um humanismo*, p. 216.

²² SARTRE, J. P. *O existencialismo é um humanismo*, p. 228.

Desta forma, admitir que somos livres implica no nada que gera esta liberdade. Somos livres devido à total indeterminação que o nada gera. Para o existencialista francês, nós não nos tornamos livres; somos espontânea, natural e imediatamente livres. A liberdade não é algo que deva ser conquistado. Existir é ser livre. A liberdade se dá indissociadamente com a existência.

Entretanto, o ser humano pode se recusar a tomar consciência do seu ser, ou seja, pode abdicar da sua liberdade e fugir para se conceber como ser-em-si. Aqui, para Sartre, encontra-se o problema da desumanização: o para-si se nega não assumindo aquilo que é propriamente humano: o nada. Desta forma, Sartre, já no final de sua vida, afirma que queremos, no fundo, ser Deus. Ser Deus implica em queremos nos tornar seres plenos, tapar o nada que surge como ferida no nosso ser, mas que é a fonte da liberdade. É a possibilidade do ser humano de negar-se a si próprio. A este processo Sartre denomina má-fé. O exemplo clássico utilizado por ele é o garçom. Ele, enquanto age como garçom, assume uma espécie de segunda natureza (natureza de garçom), portando-se como a sociedade espera que ele seja, tornando-se objeto, ou seja, negando seu para-si e se tornando em-si. Em suma, o existencialismo sartreano consiste em opor o ser livre, cuja existência e liberdade se confundem, à coisa em si, que é determinada de antemão. Mas nesta transição entre o para-si e o em-si há uma dificuldade fundamental. O ser humano procura ser algo que não pode ser. Por mais que o garçom se objetive, algum olhar pode revelar sua subjetividade. Nesta situação, de não poder ser o que procura ser, o ser humano fica separado do em-si (que ele quer ser). O que o separa do em-si é o nada.

Com a afirmação do primado da existência em relação à essência, Sartre critica grande parte do pensamento religioso que atribui a Deus a criação do ser humano dotado de certa essência que determinaria sua vida antes mesmo de nascer. Para ele, o ser humano vem ao mundo totalmente indeterminado, apenas com a possibilidade de ser. O ser humano não tem nada sobre o que se apoiar, nem dentro nem fora de si. Ele é o único responsável pela sua existência e deve suportar o peso da liberdade solitariamente.

Mas o que seria mais especificamente este nada? Como já observamos, este nada é a total indeterminação do para-si. Ele é, em princípio, nada. O nada é o fundamento do ser humano, o que implica em dizer que ele tem de se construir e não possui nenhuma referência sobre a qual pode se basear ou apoiar. Esta indeterminação é a raiz da liberdade humana, que o separa do em-si, da pura positividade que o para-si deseja ser. Assim, a negação vem ao mundo por meio do para-si; no entanto, o conteúdo desta negação é dado pelo em-si, por aquilo que conheço, mas não posso ser.

O aspecto humanista no pensamento de Sartre está na ênfase na liberdade humana. Ele luta contra a perda da subjetividade nos mecanismos de objetividade científica e tecnológica (FdM, p. 21). Segundo Vattimo, no pensamento do humanismo *“a relação com a técnica é vista, essencialmente, como uma ameaça, a que o pensamento reage seja tomando consciência cada vez mais nítida das características peculiares que distinguem o mundo humano da objetividade científica, seja esforçando-se por preparar, teórica ou praticamente (como é o caso do pensamento marxista), a reapropriação pelo sujeito da sua centralidade”* (FdM, p. 23). O problema desta reapropriação, já destacado por Heidegger, é que o humanismo propriamente dito não é posto em questão.

Numa carta escrita em 1946 a Jean Beaufret, Heidegger se concentra na pergunta sobre o humanismo. Neste texto, demarca as diferenças entre seu pensamento e o de Sartre. Segundo Vattimo, a grande contribuição de Heidegger foi mostrar a conexão entre o humanismo e a onto-teologia (FdM, p. 18). Segundo Heidegger, *“Todo humanismo ou se funda numa metafísica ou se converte a si mesmo em fundamento da metafísica”*²³. Como o humanismo representa apenas o prolongamento da metafísica, ele não pode oferecer vias realmente alternativas à dominação técnica do mundo, visto que, como metafísica, ele propicia esta dominação. Neste sentido, Heidegger acusa o humanismo de substancialista e antropocêntrico.

Mas em que medida o humanismo é extensão da metafísica? Para responder a esta questão, é importante voltarmos às origens do termo latino *subjectum*. Como observamos no

²³ HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*, p. 37.

capítulo anterior, a metafísica se caracteriza por pensar o ser do ente como um ente supremo. Este ente é presença. Em Aristóteles, uma das primeiras designações para ser é aquilo que subsiste, em grego, *Hypokeimenon*. É este termo que se torna o *subjectum* ao ser traduzido para o latim. Heidegger reconhece que a referência primeira de *Hypokeimenon* não é o sujeito. No entanto, na modernidade, realizam-se as possibilidades da metafísica quando se assume o sujeito como centro do mundo. O *subjectum* se torna aquilo que permanece e que sustenta todas as coisas. Desta maneira, para Heidegger, a essência da modernidade é a constituição da imagem do mundo, isto é, “*Imagem do mundo, compreendida essencialmente, não quer, por isso dizer uma imagem que se faz do mundo, mas o mundo concebido como imagem. O ente na totalidade é agora tomado de tal modo que apenas e só é algo que é, na medida em que é posto pelo homem representador-elaborador. Aonde se chega à imagem do mundo, cumpre-se uma decisão essencial sobre o ente na totalidade. O ser do ente é procurado e encontrado no estar-representado (Vorgestelltheit) do ente*”²⁴. Assim sendo, Heidegger estabelece as relações entre humanismo e metafísica. Quanto mais o mundo estiver *sujeito* ao domínio do *subjectum*, o pensamento se torna antropológico e o ser é pensado em termos de subjetividade. Nas palavras de Michel Haar, “*A história do homem é a de uma emancipação absoluta. De que se libertou ele? Ele libertou-se de toda a relação a um Outro diferente dele, quer fosse Deus, a natureza ou o ser. Tornou-se a relação total, o puro meio, o único objecto, o único estudo do único sujeito: ele próprio*”.²⁵ O ser humano já não é aquele que é abarcado pelo ser, mas o que representa e põe o ser.

Na modernidade, observa-se o enriquecimento do sujeito: com Descartes ele é apenas *cogito*; com Kant, assume certa estrutura lógica; e com Hegel o real se torna racional. No Espírito Absoluto, a substância presente em toda a realidade toma consciência de si mesma por meio do representar no qual o sujeito conhecedor representa a si mesmo para si mesmo, colocando-se a si mesmo perante si, como objeto dado ao conhecimento. O sujeito que conhece se vê representado como objeto (*Gegenstand*). Quando o sujeito se reconhece no objeto, a subjetividade se torna a *ousia* da realidade. É por meio da subjetivação do objeto

²⁴ HEIDEGGER, M. O tempo da imagem no mundo. In: *Caminhos de floresta*, p. 112.

²⁵ HAAS, Michel. *Heidegger e a essência do homem*, p. 95.

que ocorre este giro para concepção antropológica de ser, em que o ser humano exerce seu poder sobre tudo aquilo além dele. Daí, por exemplo, vem a distinção cara ao idealismo entre eu e não-eu. Neste sentido, há o problema da intersubjetividade nas filosofias do sujeito, conhecido como solipsismo. Como posso ver o outro como sujeito se eu o objetivo, ou seja, transformo-o em objeto? Partindo da distinção sujeito/objeto, na filosofia moderna há apenas um sujeito: aquele que representa. Há o eu (o que representa) e tudo mais é não-eu, isto é, objeto. Como fica a questão do outro, sendo que ele também é sujeito?²⁶

²⁶ A filosofia sartreana, como filosofia do sujeito, enfrenta este problema. Somente poderia dizer que o outro também é sujeito caso conseguisse coincidir com a sua consciência, isto é, se fosse possível coincidir com a liberdade do outro. Há aqui um obstáculo: o corpo do outro é a espessura entre o eu e o outro. Desta maneira, somente posso objetivar o outro de maneira mediata, isto é, “*a aparição do outro na minha experiência manifesta-se pela presença das formas organizadas, tais como a mímica e a expressão, os atos e as condutas*” (*O ser e o nada*, p. 294). Sendo assim, a experiência com o outro é indireta, pelo que é visível. Nunca há coincidência de consciência com consciência. Como o para-si é processo, ele é objetivado a partir de blocos. Captam-se algumas de suas condutas, atribuindo a elas certa fixidez. Pelo olhar do outro, que me torna objeto, adquire certa estabilidade, como se tivesse tornado em-si. Ora, o para-si é movimento que procura de alguma maneira se tornar em-si. O Para-si indica a falta de essência, mas isso não significa que ele não queira se essencializar. O para-si não é satisfeito com sua situação de fluidez. Ele aspira à estabilidade. Seria então a objetivação do outro a realização plena do para-si? Este aspecto explica, em parte, a ambigüidade desta objetivação. Sou tornado em-si pelo olhar do outro. Mas isso não basta. É necessário que me torne em-si, mas sem deixar de ser sujeito. A objetivação é explicada por Sartre utilizando-se da metáfora do olhar. Há, pelo menos, duas possibilidades. Eu olho o outro. Mas este está distante, nem percebe que o observo. Nesta situação, não há diferença entre o outro sujeito ou uma árvore. No entanto, a situação se torna mais complexa quando há interação com o outro. Eu o olho e ele sabe que está sendo observado. Neste último caso há relação de alteridade. Um sujeito se torna objeto para o outro por meio da objetivação do olhar. Esta objetivação está presente em todas as relações humanas, tendo em vista que a liberdade do outro não é acessível. A objetivação do outro tem papel fundamental. Como não posso me objetivar, visto ser nada, é pelo olhar do outro que me objetivo. Há um desvio: a objetivação de mim mesmo passa pelo outro. Neste sentido, Sartre afirma sobre Hegel: “*Assim, a intuição genial de Hegel é a de fazer-me dependente do outro em meu ser. Eu sou – diz ele – um ser para-si que só é para-si por meio do outro*” (*O ser e o Nada*, p. 308). Neste processo de objetivação, entretanto, o para-si não é totalmente passivo. Ao ser olhado, o para-si tem de se olhar. Sartre contrapõe uma tendência que entendia o sujeito como consciência tética a todo o momento. Ele ressalta que há diferença entre o que para-si vive e o que ele reflete. Para que ele possa refletir é necessária a presença do outro. É o juízo que o olhar do outro lança a mim que me leva a refletir sobre mim. Ninguém pode se julgar a si mesmo. O juízo sempre se dá por intermédio do outro. Ao se olhar, o sujeito pode ter duas reações: pode aceitar a imagem que o outro fez dele ou negá-la. E a sua reação somente pode se manifestar por meio de seu comportamento, isto é, de forma mediata, visto não haver nada de substancial no para-si. Desta maneira, no limite, não há aqui dois sujeitos. Pelo olhar do outro o meu ser é roubado. Ele me transforma em objeto, anulando tudo aquilo que sou: possibilidades. Um se comporta como sujeito e o outro, como objeto. Entretanto, quando o outro me olha, sei que há uma consciência por detrás dele. O olhar também me revela que sou um para-si, isto é, sou consciência. Desta maneira, o outro é aquele me concede meu ser e rouba meu ser. O paradoxo está no fato de que o outro me dá o ser que possuo, mas jamais de maneira plena. Por este motivo Sartre diz: “*o conflito é o sentido originário do ser-para-outro*” (*O ser e o nada*, p. 454). Em resumo, a importância da alteridade para Sartre é que ela faz parte do caminho do para-si em direção ao si. É por meio do outro que me dirijo ao si do meu para-si. Isto é, “*o caminho da interioridade passa pelo outro*” (*O ser e o nada*, p. 307). A consciência na sua indeterminação é processo. Este processo pode ser chamado de subjetivação, que somente é possível passando pelo outro. Entretanto, o para-si não é simplesmente passivo. O aspecto dialético da relação com o outro se dá no seguinte aspecto: os outros querem fazer algo de mim e eu assumo isso e faço algo a partir do que fazem de mim; eu me constituo e sou constituído pelo outro; sou

Heidegger avança mais ainda nesta problematização. Observamos que o mundo se torna imagem posta pelo sujeito. Mas qual a essência da imagem? *“Da essência da imagem faz parte o estar em conjunto, o sistema”*²⁷. A imagem implica numa relação concatenada de todas as partes, como se pode notar no desenvolvimento da ciência e tecnologia na modernidade. O pensamento científico do início da modernidade deu origem e base para o desenvolvimento posterior do uso instrumental da razão.

Quanto mais a subjetividade se organiza, mais a objetividade ganha força. Segundo Heidegger, Sartre apenas inverte os termos da metafísica: a existência assume o lugar anteriormente ocupado pela essência. Os problemas desta simples inversão somente se tornam evidentes com a emergência da moderna sociedade tecnológica. Quanto mais se enfatiza a subjetividade e se faz dela o fundamento, mais a técnica e o domínio do outro e da natureza tomam força. Neste esquema de pensamento, a subjetividade do ser humano é mais subjetividade quanto mais objetiva for. O ser humano somente se realiza enquanto sujeito por meio da objetividade. Objetividade implica em controle e domínio. Assim, a objetividade acaba por se tornar o valor mais elevado promovendo a técnica. Nas palavras de Heidegger, *“É certo que a modernidade, no seguimento da libertação do homem, despertou subjectivismo e individualismo. Mas continua a ser igualmente certo que nenhuma era antes dela produziu um objectivismo comparável e que em nenhuma era anterior o não-individual alcançou uma validade na figura do colectivo”*²⁸. Isto é, a modernidade enquanto época do sujeito é o período de domínio da objetividade.

O que subjaz a esta inversão é a radicalização da racionalidade. A modernidade (e as guerras mundiais são testemunhas disso) demonstrou que a racionalização extremada do mundo se volta contra a razão. Quanto mais radicalmente posta a racionalidade, mais ela própria se volta contra suas finalidades de emancipação do ser humano, sociedade mais justa e todos os valores humanistas. O que os humanistas não perceberam foi que ao

constituído ao mesmo tempo em que me constituo. *“Assim, o olhar é, antes de tudo, um intermediário que remete de mim a mim mesmo”* (*O ser e o nada*, p. 334). Isto é, Sartre avança na questão, mas não a resolve de maneira satisfatória, pois no final há um sujeito e objetos.

²⁷ HEIDEGGER, M. O tempo da imagem no mundo. In: *Caminhos de floresta*, nota 6, p. 124.

²⁸ HEIDEGGER, M. O tempo da imagem no mundo. In: *Caminhos de floresta*, p. 110.

conceber a subjetividade como absoluto não se recupera a humanidade do ser humano, mas se exaspera a dominação técnica. O mundo é visto *pro nobis*, sujeito ao cálculo, concebido como propriedade privada. Enfim, Sartre (como exemplo de humanista) percebe que as paredes da cela do cogito estão ruindo, mas não consegue se libertar dela. O cogito é esvaziado, mas ainda funciona como o ponto de Arquimedes. Por isso o humanismo (não somente o de Sartre) é metafísico. O ser ainda é concebido em termos de objetividade, dominado por um sujeito autoconsciente, livre e responsável por seus atos.

Como lembra Vattimo, o humanismo está em crise porque Deus está morto, o que significa dizer que não há mais lugar para o niilismo reativo (FdM, p. 18). A recuperação do humano não se dá pela afirmação do primado do sujeito, mas no reconhecimento da impossibilidade de ainda haver a reapropriação de algum “próprio”: *“a crise do humanismo contemporâneo é crise na medida em que falta qualquer base possível de ‘reapropriação’ -, é o que Heidegger se esforça por pensar na sua interrogação da essência da técnica moderna”* (FdM, p. 33).

Em *Ser e tempo*, Heidegger ainda se utiliza da distinção entre existência autêntica e existência inautêntica. Esta distinção poderia dar margem a interpretações que busquem os elementos que caracterizam a existência autêntica, em detrimento da inautêntica, como se houvesse algo a ser recuperado. Para evitar estes problemas, ele acaba por abandonar esta distinção. Entretanto, o que diferencia a existência autêntica da inautêntica é a morte. Na existência autêntica, o *Dasein* compreende o significado da morte para a existência, atingindo-o na sua singularidade (Cf. AD, p. 58). A morte, assim, apresenta-se como possibilidade, *“é a possibilidade da impossibilidade absoluta de pre-sença (Dasein)”*²⁹. A morte tira o *Dasein* da inautenticidade da public-idade e o torna consciente da individualidade da sua existência. Não somos “nós” quem morremos, mas cada um, individualmente. Heidegger ainda afirma que com a morte a pre-sença (*Dasein*) *“não possui um fim em que ela simplesmente cessaria. Ela existe finitamente. Em sentido próprio, o porvir que temporaliza primordialmente a temporalidade, que constitui o sentido da de-cisão antecipadora, desentranha-se, portanto, como sendo em si mesmo*

²⁹ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Vol. II, p. 32.

finito”³⁰. Pela possibilidade do não-ser que a morte nos abre, revelando nossa finitude, descobrimos as possibilidades do ser. Para Heidegger, o existir autêntico é determinado pela aceitação do vazio da existência, por meio da qual o *Dasein* se liberta da tirania do público e da preocupação com o mundo. Nas palavras de Benedito Nunes, “*Pela decisão, recuamos do domínio estabilizado das normas à determinação da liberdade, com o que se descobre o que é facticamente possível na situação em que já nos encontramos*”³¹.

Ao pôr em relevo a finitude humana, Heidegger procura dessubstancializar o ser humano, o que fica evidente no uso do termo *Dasein*. O ser humano é “*ser*” (*sein*), ou seja, não é ente fechado, mas está em constante transformação. Além disso, *Dasein* é “*ser-aí*” que implica em dizer que este desenvolvimento se dá de modo atual e concreto no mundo histórico. Como *ser* (*sein*), o ser humano é constantemente confrontado, tendo que decidir e responder, agir e ser. Com *Dasein*, Heidegger intenta mostrar a dinamicidade da existência e o fato de estarmos lançados no mundo. O *Dasein* está jogado neste mundo histórico, concreto que determina suas possibilidades. Além disso, o *Dasein* não é ato, mas possibilidades. Ele está orientado para o futuro, sem possuir determinada substância. “Em *Ser e tempo*, nas palavras de Vattimo, “*o homem se define, não como uma substância determinada, senão como ‘poder ser’, como abertura à possibilidade*” (EDI, p. 87), de forma que as possibilidades não se tornam enrijecidas.

Para Vattimo, o destaque dado por Heidegger à morte está profundamente conectado com a historicidade. A totalidade dos entes aparece ao *Dasein* num projeto arrojado, determinado e definido pela pertença a um mundo histórico-concreto, devedor de certa herança do passado e de uma linguagem. Nas palavras de Vattimo, “*que o ser-aí tenha já sempre, enquanto existe, um mundo, não significa que de fato ele está em relação atual com todas as coisas, senão que está familiarizado com um sistema de signos e de significados; podemos dizer que dispõe já sempre de uma linguagem*” (AS, p. 68). O ser humano, desta forma, estabelece o contato com os entes intramundanos por meio de uma rede de relações determinadas pela linguagem que herda. Em outras palavras, o ser humano já é sempre ser-

³⁰ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Vol. II, p. 124.

³¹ NUNES, Benedito. *Heidegger & ser e tempo*, p. 25.

no-mundo, o que significa dizer que toda experiência se dá mediante o horizonte aberto pela linguagem. É a linguagem que concede ao ser humano uma estrutura para organizar a “realidade”. Esta organização não é dada, presente e evidente. A realidade é construída (é uma interpretação) a partir de determinada herança lingüística e cultural. Esta herança é o que determina o horizonte de abertura de forma não que não é possível abdicar da historicidade, da tradição e do diálogo com o outro.

O *cogito ergo sum* de Descartes não é, desta forma, algo imediato. Ele se insere dentro de uma tradição. A proposição cartesiana pressupõe determinados problemas filosóficos que procura solucionar e, antes de tudo, pressupõe uma linguagem que lhe proporciona uma organização do mundo. Por mais que o próprio Descartes tenha criticado os “Antigos”, somente pode-se entender sua afirmação dentro desta historicidade do ser.

Ao assumir radicalmente a historicidade (o que implica em colocar entre parênteses o ser como presença) acabamos por criticar a ultimidade da consciência. O sujeito é fruto de inúmeras vozes do passado, muitas das quais ele nem tem consciência. O sujeito, como em Nietzsche, já não é mais *individum*, mas *dividum*, composto de multiplicidade de forças em conflito. O próprio horizonte não é escolhido pelo sujeito. Desta forma, o sujeito consciente e racional não é tão evidente para si mesmo como parecia. A sua “identidade” não é sem cisões e divisões. Ele é simplesmente lançado-no-mundo. E isso é fundamental, afinal de contas toda experiência de verdade como correspondência do enunciado à coisa somente é possível diante de determinado horizonte, de determinada abertura. Para Heidegger, este era o sentido de *aletheia*: desvelamento. O mundo aparece diante de mim dentro de um horizonte. Dentro deste horizonte (deste desvelamento) é que posso dizer se um enunciado é verdadeiro ou falso. E este horizonte não é passível de escolha. Simplesmente o ser humano é lançado nele. Como é lançado, é necessário que se reconheça a finitude. Todo conhecimento é epocal, isto é, dá-se dentro e a partir de uma tradição.

Ao reconhecer sua radical historicidade, o sujeito não pode ser considerado fundamento da realidade em termos de presença contínua. Como ser lançado no mundo, o ser humano não possui ou se constitui como fundamento (*Grund*) eterno e estável. Nem ele mesmo pode ser

definido em termos de substância eterna, sempre presente e imutável. O *ser-aí* está sujeito às vicissitudes das aberturas históricas em que é lançado. Nos termos de Vattimo, “*Na realidade, precisamente pelo rigor com que Heidegger tem destacado a tese fundamental sobre a finitude (ou: desfundamentação, falta de fundamento) do ser-aí, falta nele toda possibilidade de referir-se a uma continuidade ou autotransparência do sujeito*” (AS, pp. 98-99). A afirmação de que o *Dasein* se dá como projeto não revela sua transparência. Pelo contrário, é a constatação de sua opacidade. O *Dasein* nunca é completamente consciente do horizonte no qual está lançado. Sua finitude é levada, em Heidegger, às últimas conseqüências: “*O horizonte que dá sentido aos entes, e no qual as coisas adquirem ser, não é nunca um a priori estrutural estável, senão sempre um horizonte historicamente construído pela transmissão e mediação de mensagens lingüísticas concretas*” (AS, p. 103).

A partir de *Sobre o humanismo*, Heidegger se torna ainda mais incisivo na crítica ao sujeito, destacando que quem lança o projeto é o ser e não o *Dasein*. Isto significa dizer que o ser humano não tem controle sobre a história. Nós não podemos escolher livremente o sentido histórico do nosso mundo e de nós mesmos. É o ser quem nos chama, interpela e desafia. É por isso que Heidegger afirma que a linguagem fala e não o ser humano como tal³². Nós não possuímos uma linguagem na mesma intensidade que somos possuídos por ela. O *Dasein*, na sua radical finitude há de reconhecer aquilo que é maior do que ele e que “*condiciona o seu acesso a si próprio e ao mundo*” (AI, p. 21): sua herança lingüístico-histórica. Desta forma, a superação da metafísica não depende da decisão do ser humano, mas do chamado do ser (AD, p. 64). Para Heidegger, o chamado do ser pode ser ouvido na técnica do mundo contemporâneo, quando a metafísica se completa. O *Ge-stell* mantém seu caráter ambíguo: é a conclusão da metafísica, mas também o primeiro lampejar do ser. O *Ge-stell* abre a possibilidade de que, num abalo mútuo, o homem e o ser “*percam as suas qualificações metafísicas, antes de tudo a que os contrapõe como sujeito e objeto*” (FdM, p. 29).

³² HEIDEGGER, M. Linguagem. In: *A essência da linguagem*, p. 11.

O posicionamento anti-humanista de Heidegger implica na defesa da barbárie e da brutalidade? Pelo contrário, “*com o que ficou dito, já terá tornado, de certo modo, mais claro que a oposição ao ‘humanismo’, longe de incluir uma defesa do inumano, abre, ao contrário, outras perspectivas*”³³. Quais seriam estas perspectivas? Para Vattimo, uma das possibilidades é retomar um controverso conceito nietzschiano: *Übermensch*. Para compreender o *Übermensch* como o homem além do sujeito é preciso trair Heidegger. Segundo Vattimo, “*o Dasein, como o homem pós-copernicano, não é o centro fundante, nem habita, possui, coincide com este centro. A busca pelo sentido do ser, no seu desenvolvimento radical em Sein und Zeit, traz progressivamente à luz que este sentido se dá ao homem somente como direção de deposição e desfundamentação. Portanto, também contra a letra dos textos heideggerianos, será preciso dizer que a busca começada em Sein und Zeit não nos encaminha para a superação do niilismo, senão a experimentar o niilismo como a única via possível da ontologia*” (AS, pp. 51-2).

Para que seja possível destituir o mundo do caráter do *ontos on* platônico, “*é indispensável um sujeito que não se pense mais, por sua vez, como sujeito forte*”. É preciso promover a “*cura de emagrecimento do sujeito*”, que o torne capaz de escutar o apelo de um ser que não se dá mais no tom peremptório do Grund, ou do pensamento de pensamento, ou do espírito absoluto” (FdM, p. 36). Neste sentido, Heidegger é fundamental. Ele emagrece o sujeito por meio da crítica ao antropocentrismo e à substancialização, frutos manifestos da metafísica na modernidade. Em primeiro lugar, o ser humano é finito e, como tal, sujeito à historicidade. Em segundo lugar, o ser humano não é definido como composto de *res cogita* e *res extensa*, mas como existente, isto é, abertura, transcendência, possibilidades.

3. O além-do-homem

Como viver num mundo sem fundamentos, onde Deus está morto e que se tornou fábula? Para responder a esta difícil pergunta, Vattimo recorre novamente a Nietzsche com o seu conceito de além-do-homem (*Übermensch*). Este conceito do Nietzsche tardio tem assumido cada vez mais importância quando se supera a concepção de sua filosofia como mero sintoma de decadência, mas como possibilidades de se ir além da metafísica. Na

³³ HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*, pp. 76-77.

década de 1970, Vattimo relacionava o *Übermensch* com o homem não alienado de Marx. Entretanto, mais recentemente, percebeu que esta abordagem era equivocada³⁴. O além-do-homem, para Vattimo, também não é nenhum tipo de herói, não representa nenhuma raça superior ou se refere aos grandes homens da história, mas é aquele capaz de ser plural. Ele pode criar os seus próprios valores, assumir o niilismo consumado como possibilidade e viver a sua própria interpretação do mundo, sem necessariamente acreditar que essa interpretação é verdadeira no sentido de se apoiar sobre imutáveis e sólidos fundamentos. Esta interpretação é construída a partir de uma herança polifônica (mensagens do passado) que ele não escolhe, mas recebe. A ironia, uma das marcas do além-do-homem, vem da sua abertura à pluralidade das interpretações que o torna apto a viver num mundo sem fundamentos e da comunicação total sem se tornar um fundamentalista ou narcisista (DN, p. 205). O *Übermensch*, tal como Vattimo o concebe, não é o sujeito que impõe sua vontade de potência na dominação do mundo, como Heidegger afirmou. Pelo contrário, o *Übermensch* é ser humano após a dissolução da noção moderna de sujeito.

Também neste aspecto, Vattimo procura trair Heidegger na sua interpretação de Nietzsche. Segundo Heidegger, após a morte de Deus “*o homem exalta a si mesmo como senhor da terra. Neste sentido prevalece a impressão de que tudo que o homem encontra existe somente como seu construto. Esta ilusão, por sua vez, gera a desilusão final: o homem aparece em todo lugar e ele sempre se encontra a si mesmo*”.³⁵ No seu extenso e profícuo comentário sobre Nietzsche afirma: “*Nietzsche se encontra, mais do que qualquer outro pensador moderno, colocado inelutavelmente sob a lei desta proposição (penso, logo existo), isto é, da metafísica cartesiana*”³⁶. Heidegger, entretanto, chama a atenção para certa diferença entre Nietzsche e Descartes: “*O ‘sub-jacente’ na base é para Nietzsche não mais o ‘eu’, mas o ‘corpo’. (...) Que Nietzsche ponha o corpo no lugar da alma e da consciência, não muda nada a posição metafísica de Descartes. Ela somente é tornada mais grosseira por Nietzsche (...); a metafísica de Nietzsche se desenvolve enquanto*

³⁴ Em *As aventuras da diferença*, Vattimo afirma: “*A diferença como des-tituição do carácter definitivo da presença é, pelo contrário, essencial ao pensamento para que este se constitua como pensamento ‘crítico’, contra qualquer tentação de conciliações dialéticas e, portanto, contra qualquer tentação de reter, uma ou outra vez atingido, por exemplo, numa ordem política que se faz passar por ‘socialismo real’, o fim da alienação e a condição de autenticidade*” (AD, p. 12).

³⁵ HEIDEGGER, M. The Question Concerning Technology. In: *The Question Concerning Technology*, p. 27.

³⁶ HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Vol. I, p. 121.

*acabamento da posição fundamental de Descartes, pois aí tudo é transferido do distrito da representação e da consciência (perceptio) àquele do appetitus, dos impulsos e aí absolutamente concebido a partir da fisiologia da vontade de potencia*³⁷. Heidegger encerra Nietzsche nas cadeias do *cogito*, propondo apenas a inversão da metafísica cartesiana: a consciência já não é mais seu fundamento; Nietzsche transfere-o para o corpo, com seus múltiplos impulsos e apetites. O eterno retorno do mesmo, explica Heidegger, é a atualização constante da vontade de poder que já não mais possui um alvo: seu único objetivo é desenvolver a manipulação, o desenvolvimento e a tecnologia até o infinito. O *além-do-homem*³⁸ é aquele capaz de assumir esta condição, representando a inumanidade num mundo de objetividade manipulável, ao qual Nietzsche conclama a abandonar seus resíduos morais, metafísicos e religiosos para assumir suas possibilidades (DN, p. 262). A partir do além-do-homem, Heidegger se volta para o conceito de vontade de potência. Ele interpreta vontade como desejo em direção àquilo que nos falta. Poder, por sua vez, é exercício de autoridade. Assim, vontade de poder nada mais é do que o esforço para o exercício da autoridade. A vontade de potência deseja aquilo que ela já possui, isto é, a vontade de poder deseja mais vontade, tornando-se mais intensa e forte, ou seja, mais poder. Desta maneira, há certa identidade entre poder e vontade.

Os problemas desta interpretação já foram apontados no capítulo anterior ao se destacar a aproximação do pensamento de Nietzsche realizada por Vattimo e nas críticas de Nietzsche a Descartes. Entretanto é preciso atentar para outro aspecto. O pensamento de Nietzsche não é dicotômico. A multiplicidade (que o corpo desencadeia) não pode ser interpretada apenas como simples inversão da unidade do sujeito. Pelo contrário, a multiplicidade se relaciona com a hermenêutica, de forma a indicar o aspecto relacional das interpretações. O limite da interpretação de Heidegger foi ter compreendido a transvaloração dos valores supremos como simples inversão. A proposta de Nietzsche não é considerar em alto grau aquilo que foi tido por ignóbil na tradição metafísica. Não é simplesmente resgatar aquilo

³⁷ HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Vol. II, pp. 150-1

³⁸ Sobre o *Übermensch* especificamente Heidegger afirma: “*O além-do-homem é o homem que dá ao Ser um fundamento novo – no rigor do saber no grande estilo de criação*” (HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Vol. I, p. 199). E ainda: “*O além-do-homem seja erigido pela incondicional subjetividade da vontade de potência enquanto o supremo sujeito dela mesma*” (HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Vol. II, p. 246).

que foi considerado baixo, colocando-o num lugar de destaque. Antes, transvalorar é investigar a noção de valor, ou seja, interpretar.

Dentro deste quadro, vontade de potência não pode significar a vontade do sujeito na organização e domínio do mundo, tornada efetiva pelo além-do-homem. Heidegger parece confundir a vontade de potência com o conceito tradicional de vontade, isto é, como uma faculdade. Nas *Meditações metafísicas*, Descartes define o pensamento como essência do espírito, ao passo em que a vontade é uma faculdade pertencente ao seres pensantes. Já em Nietzsche, a vontade se refere também ao mundo, conforme afirma: “*Esse mundo é vontade de potência, e nada além disso! E também vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso*”³⁹. A partir desta assertiva nietzschiana, Vattimo nos chama a atenção para o primeiro aspecto hermenêutico da vontade de potência: o ser humano é composto por múltiplas vontades de potência que constituem a luta das interpretações do mundo aparente: “*não existe senão o mundo aparente e este é produzido pelas interpretações que cada centro de força elabora*” (N, p. 79). A vontade de potência também é hermenêutica em outro sentido: a própria concepção do mundo como jogo de aparências e perspectivas em luta é uma interpretação – e nada mais. O próprio sujeito é inserido no conflito das interpretações, pois não possui o domínio sobre o mundo, mas ele mesmo é mais uma perspectiva da vontade de poder.

A interpretação heideggeriana do além-do-homem nietzschiano é somente mais um exemplo de várias outras abordagens do conceito. Vattimo relembra outras aproximações semelhantes: “*Se para Habermas a vontade de poder é a expressão de um ponto de vista de extremo subjetivismo (...), para Baeumler esta doutrina tem o sentido de desvelar a verdadeira essência do devir histórico e da existência humana num mundo, que é o desencadeamento das forças em conflito, a vontade de domínio, a constituição da supremacia*” (DN, pp. 144-145). Segundo Vattimo, posicionamentos como estes representam certo retorno à metafísica, inclusive o de Habermas. A tese da comunicação ilimitada defendida pelo filósofo da escola de Frankfurt se apóia na crença da autotransparência do sujeito, adotando certas categorias de forma normativa, sem inseri-las

³⁹ COLLI, G. & MONTINARI, M. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe*. Vol.11, p. 38 (12).

no devir histórico. Em suma, Habermas pensa o sujeito a partir dos modelos da metafísica e cientificismo modernos (EDI, p. 138). Devido a esta aproximação do pensamento de Nietzsche, Habermas opta pelas obras de juventude, nas quais Nietzsche procura desenvolver certa teoria do conhecimento. As obras de maturidade nada mais revelam o subjetivismo presente na sua filosofia perspectivista, expressão da decadência da sociedade burguesa (DN, p. 131).

Vattimo também critica Apel por motivos próximos. Segundo ele, Apel se esquece do caráter desfundamentador da hermenêutica em favor da afirmação da idéia de continuidade (Hegel) e de autotransparência (Descartes). Esta opção revela a presença dos dogmas fundamentais do racionalismo moderno no pensamento de Apel e Habermas. *“O ideal de continuidade e da autotransparência do sujeito renega completamente um dos pontos mais relevantes da hermenêutica filosófica, ao menos no seu sentido heideggeriano (...), justamente a finitude do sujeito”* (AS, p. 97). Obviamente Vattimo reconhece as ressonâncias heideggerianas no pensamento destes filósofos, entretanto, a finitude não é assumida de forma radical.

Em Vattimo, o problema do *Übermensch*, está na partícula *Über* (DN, p. 142): *o sobre, o acima de, o além de*. Esta partícula abriu possibilidades de que se interpretasse o conceito de Nietzsche como potencialização do sujeito moderno e manifestação última e mais essencial da natureza humana tal qual compreendida na tradição. Nesta linha, o *além-do-homem* pode ser encontrado nos grandes homens da história, que se elevaram acima de todos revelando sua superioridade ante aos fracos. O *além-do-homem* seria caracterizado em termos de força e capacidade para se impor aos outros, *“como um senhor sobre os escravos”* (DN, p. 204). Um dos desafios encontrados por Vattimo na reinterpretação do *Übermensch* é encontrar alguma definição positiva nos escritos de Nietzsche, capaz de fornecer mais elementos do que a crítica ao sujeito burguês. *“Se não é fácil dizer quem ou o que seja o além-do-homem, ao menos se tem certeza de que não é uma forma potenciada da subjetividade metafísica e da vontade”* (EDI, pp. 84-85).

Se o *além-do-homem* fosse apenas continuidade da concepção moderna de sujeito, ainda estaria preso nas malhas do niilismo reativo. Para Nietzsche, o niilismo tem sentido ambíguo: pode ser sinal de força ou de decadência. A fraqueza do niilismo reativo está na tentativa de se criar novas máscaras e novos disfarces, atribuindo-lhes o *status* de estruturas objetivamente dadas. Este tipo de niilismo decadente é reativo exatamente por não assumir radicalmente a dissolução dos valores supremos, perdendo-se na procura neurótica por novos fundamentos capazes de tornar a vida mais segura. “*A força de espírito se afirma, sobretudo, ao dissolver tudo que se apresenta, pedindo nossa adesão, como estrutura objetiva, valor eterno, significado estabelecido*” (DN, p. 207). O niilista ativo não reconhece valores objetivos e eternos ou estruturas dadas, desmascarando a fraqueza do fundamento que sustenta os valores, os significados e a moral. Por outro lado, procura inventar criativamente novos valores, novas estruturas de sentido, enfim, novas interpretações sem lhes atribuir o título de verdade. Por fim, “*O niilismo ativo não é senão a resposta do homem a este processo ‘fatídico’ de debilitamento do ser. Atravessar o niilismo ativo até suas últimas conseqüências, para chegar a ser niilista perfeito, ou seja, ativo, significa acompanhar, corresponder ao debilitamento do ser, vencendo ao mesmo tempo o instinto de conservação e o interesse na luta pela existência*” (DN, p. 215).

É a partir da perspectiva da morte de Deus que Vattimo propõe sua interpretação do *Übermensch*. Entretanto, encontramos uma mudança na aproximação de Vattimo ao tema. Na década de 1970, levado pelos ventos marxistas da época, Vattimo interpretou o *Übermensch* como conciliação dialética revolucionária⁴⁰. Neste texto, Vattimo pensa o niilismo como dissolução do ser identificado à objetividade, manipulação e presença. O que Heidegger chama de metafísica seria apenas outro nome para a alienação ligada à divisão do trabalho social. O problema desta interpretação, e Vattimo o reconhece (DN, pp. 286-287), é que o sujeito conciliado dialeticamente ainda permanece estruturado de forma metafísica. Ele é mera continuidade do pensamento metafísico de Hegel. É a abordagem hermenêutica do tema que permite a Vattimo reconhecer os limites de qualquer reconciliação dialética. As múltiplas vozes e interpretações operantes no interior do sujeito

⁴⁰ VATTIMO, G. *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*. Milão: Bompiani, 1974.

não admitem nenhuma conciliação. Nesta nova forma de vida, as interpretações em conflito apenas adquirem equilíbrios provisórios, sem se apelar a critérios objetivos (DN, p. 210)⁴¹ e conciliações finais. Não é possível também nenhuma recuperação da autenticidade do sujeito como pretendiam alguns existencialistas. A desagregação da unidade do sujeito pelas forças em conflito é, paradoxalmente, aquilo que constitui o sujeito, ou melhor, o além-do-homem. Enfim, o “*Über do Übermensch nietzschiano, pois, não alude a uma superação do tipo dialético; nem se refere a todo exercício de uma vontade de vida que se manifesta na luta pela existência, ou menos bruscamente, à planificação técnico-científica do mundo*” (AS, p. 35). Se o além-do-homem não pode ser identificado com as definições até aqui apresentadas, como Vattimo o interpreta? O que seria, positivamente, o *além-do-homem*? Se Nietzsche não é apenas sintoma de crise e decadência, qual sua contribuição para pensar o ser humano para além das grades metafísicas? Apesar das dificuldades, Vattimo sugere alguns traços que nos permitem identificar o além-do-homem.

O fim da subjetividade indica a necessidade inadiável de interpretação com intuito de considerar as perspectivas em conflito e dar sentido ao mundo. Retomando um aforismo de Nietzsche, o *Übermensch* é aquele que sonha sabendo que está sonhando: “*no meio deste sonho acordei repentinamente, mas apenas para a consciência de que sonho e tenho de prosseguir sonhando, para não sucumbir*”⁴². Com o fim do mundo verdadeiro, resta apenas a consciência de se movimentar na superfície do mundo aparente. A aparência não é mais o oposto de alguma essência ou glorificação dos simulacros, mas é dança. A dissolução do sujeito implica na impossibilidade de se encontrar algum fundamento último para o pensamento ou achar o princípio unitário para responder aos porquês. É neste sentido que Vattimo afirma que o niilismo é a “única” saída. Para ele, num mundo plural onde Deus está morto e não há nada eterno e seguro, resta-nos reconhecer a debilidade do pensamento, que se tornou apenas interpretação. Isso significa dizer que nossa civilização não se

⁴¹ É importante observar que Vattimo procura evitar a interpretação vitalista do niilismo ativo de Nietzsche, representada por Foucault, Deleuze e Rorty. Esta interpretação defende que o niilismo ativo faz atuar a força vital. Para Vattimo, a idéia de força de vital se configura como noção metafísica, incompatível com as idéias de Nietzsche. Rorty, ao interpretar o niilismo como forma de pragmatismo radical, também se mantém no horizonte da interpretação vitalista de Nietzsche, com todas as dificuldades que isto implica (DN, pp. 211-212).

⁴² NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. §54. Vattimo cita esta passagem de Nietzsche em inúmeros lugares como, por exemplo, DN, pp. 140 e 258.

fundamenta na verdade, mas no erro. E este erro é também necessário para a vida. Nesta perspectiva, podemos seguir sonhando, mas sabendo que estamos sonhando. Para Vattimo, conceitos centrais do Nietzsche tardio (*Übermensch*, eterno retorno do mesmo e vontade de potência) devem ser compreendidos a partir da pluralidade liberada. Vattimo já encontra os indicativos para esta proposta de leitura dos textos de Nietzsche no livro *Aurora*, no qual a crítica à moral é, na verdade, ataque a toda concepção de mundo que se queira hegemônica (DN, p. 248).

Vattimo lembra que na sociedade atual tem-se utilizado da pluralidade para se erigir novos valores supremos, apenas substituindo-se o nome de Deus por outros ídolos: “*Se observamos ao redor, isto é exatamente o que esta acontecendo no pluralismo pós-moderno, onde cada cultura que agora possui voz (...) continua a viver como se somente ela fosse a única e suprema cultura possível*” (NE, pp. 54-55). Para superar isso, afirma a possibilidade de se viver como o *Übermensch*, isto é, criar “verdades” sem atribuir-lhes as características metafísicas de presença, eternidade e violência. É preciso ser capaz de se viver a própria verdade, mas sem a necessidade de crê-la como verdade apoiada em sólidos fundamentos.

Obviamente cada um possui sua narrativa pessoal. Toda forma de vida precisa de uma verdade (ou de um erro) que lhe possibilite condições de sobreviver. Assim, o além-do-homem não pode destruir os valores existentes sem construir novos valores, o que equivale dizer novas interpretações que tornem possível a conservação da vida. Entretanto, para o além-do-homem, uma narrativa não pode ser transformada em “metanarrativa”, a Narrativa que exclua todas as outras. As novas interpretações criadas não representam estruturas estáveis e eternas. A pluralidade é marca do tempo atual, chamado de pós-moderno. A multiplicação infinita de valores, opiniões, crenças, estilos de vida, etc., não permite o estabelecimento de pontos unificadores, mas antes nos conclama para a diversidade. Esta multiplicidade se dirige também para o interior do sujeito, coexistindo formas de pensar e sentir distintas no interior da mesma pessoa. O *Übermensch*, conforme interpretado por Vattimo, comporta também este aspecto: ele é cindido no seu interior, convivendo várias opiniões diferentes, sem necessidade de se construir alguma ponte capaz religar as partes

cindidas. Entretanto, nesta Babel pós-moderna ser dogmático parece ter o seu charme, o que se evidencia pelo ressurgimento de novos sacerdotes da verdade, procurando evitar a dissolução total, esquecendo-se de que eles conduziram à morte de Deus.

O além-do-homem também é maduro para a pluralidade, vivendo de modo diferente do existencialismo. Ele sabe que suas decisões individuais não têm alcance culpabilizador ou salvador (DN, p. 248). Exatamente por ser o sujeito emagrecido, o *além-do-homem* não confia demasiadamente nas suas próprias decisões. O além-do-homem não é concebido apenas como estágio intermediário rumo a alguma solução final. Para Vattimo, o destino do além-do-homem cumpre o destino do ser no Ocidente: enfraquecimento e debilitamento.

Reconhecendo a dificuldade de se encontrar alguém que se assemelhe ao *além-do-homem*, Zaratustra declara: “*Nunca houve, contudo, um super-homem. Tenho visto nus todos os homens, o maior e o menor. Assemelham-se em demasia uns aos outros: até o maior era demasiado humano*”⁴³. Em que aspecto os grandes homens e os menores homens se aproximam? Todos ainda estão nostálgicos por algum fundamento capaz de dar-lhes garantia. Contrariando isto, o *além-do-homem* está aberto às aventuras da diferença, entregue “*à multiplicidade das aparências libertadoras da condenação platônica, que faz delas cópias de um original transcendente, o qual imediatamente impõe hierarquias e asceses*” (AD, p. 10). Se Zaratustra perambulasse pela sociedade atual, poderia encontrar o *além-do-homem*? Vattimo responde este questionamento com uma pergunta retórica: “*Quem, senão o sujeito ultra-humano e plural no sentido nietzschiano, pode viver autenticamente a democracia moderna?*” (DN, p. 203). Nesta afirmação, Vattimo pressupõe a compreensão do além-do-homem não mais em termos de força, como aquele que impõe à força sua vontade sobre os outros, fazendo-os escravos. Antes, o além-do-homem vive numa sociedade de iguais, isto é, na democracia (DN, p. 204).

Interpretar o mundo significa criar valores. Estes novos valores, contudo, não podem apelar para evidências objetivas sob a pena de retornar ao pensamento metafísico. Criar valores não tem, obviamente, somente sentido moral. Para Vattimo, criar valores significa criar

⁴³ NIETZSCHE, F. *Assim falava Zaratustra*. Dos sacerdotes, p. 70.

critérios débeis de verdade. Nesta tarefa de criar valores, o *eu* já não funciona como fundamento último capaz de justificar os mais variados e sangrentos fanatismos. O *eu* do *além-do-homem* se assemelha mais a um centro hospitalidade e de escuta das múltiplas vozes vindas do passado ou do presente, sem a pretensa estabilidade metafísica.

Conclusão

A necessidade de se colocar algum sujeito por detrás da interpretação surge, para Nietzsche, como consequência da fé na gramática⁴⁴. A metafísica nos ensina que toda ação requer, logicamente, algum sujeito que a pratique, o que é perceptível na organização da linguagem com sujeito e predicado. A todo sujeito decorre sempre um predicado⁴⁵. Este sujeito é separado de sua ação. Para Nietzsche, entretanto, sujeito puro não existe. Ele se confunde com o seu ato, de forma que um sujeito somente pode ser separado de seu ato por meio da abstração “*que os retira (sujeito e sua ação) do solo do seu acontecimento originário. Em meio a este solo, o que tem lugar não é um sujeito apartado arbitrariamente de sua ação e descrito estaticamente como o fundamento puro desta última, mas a imiscuição de ambos em uma dinâmica criativa de síntese de uma série de elementos diversos*”⁴⁶. Em resumo, o *Übermensch* envolve duplo aspecto: (1) vive num mundo em que Deus está morto, portanto, não há certezas objetivas e tudo se torna interpretação; (2) o *Übermensch* não funciona como substância que oferece amparo ontológico para a interpretação, mas ele mesmo é inserido no conflito das interpretações.

Neste sentido, o sujeito deve reconhecer sua limitação. Ele é determinado pela linguagem. Não somos nós que falamos certa linguagem e com ela exercemos o domínio sobre os outros antes. Antes, é a linguagem que determina a revelação dos outros entes a nós. “*É a linguagem que primeiramente o (ser humano) traz à existência*”⁴⁷.

⁴⁴ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. §34, p. 41.

⁴⁵ Esta organização lógica da língua é ainda mais forte no inglês e no alemão. Em português, podemos dizer: “Está chovendo”, de forma que o sujeito é inexistente. Já em inglês e em alemão é necessária a presença de algum sujeito: “*It is raining*”/ “*Es regnet*”.

⁴⁶ CASA NOVA, Marco Antonio. Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo. In: *Cadernos Nietzsche* 10, pp. 33-34.

⁴⁷ HEIDEGGER, M. Linguagem. In: *A essência da linguagem*, p. 14.

É importante destacar que a criação de valores não se aproxima do subjetivismo, como se o além-do-homem ao interpretar o mundo fosse o ponto de partida de toda interpretação e os valores, expressão de sua vontade. O próprio Nietzsche já nos alertou contra esta perspectiva subjetivista num fragmento constantemente citado por Vattimo:

Contra o positivismo, que permanece junto ao fenômeno afirmando “só há fatos” eu diria: não, justamente não existem fatos, somente interpretações. Nós não podemos fixar nenhum fato “em si”: talvez seja mesmo um disparate querer algo assim. “Tudo é subjetivo”, vós afirmais: mas isto é *interpretação*. O sujeito não é nada dado, mas algo anexado, colocado por detrás. – É por fim necessário colocar ainda o intérprete por detrás da interpretação? Já isto é poetização, hipótese.

Conquanto a palavra “conhecimento” possua acima de tudo sentido, o mundo é cognoscível: mas ele é *passível de receber* outras explicitações, ele não possui nenhum sentido por detrás de si, mas infindos sentidos, “Perspectivismo”.⁴⁸

Este fragmento aparece com recorrência nos escritos de Vattimo, mas sempre de forma seletiva. O filósofo italiano cita apenas “não existem fatos. Isto já é uma interpretação”. As linhas em que Nietzsche crítica o subjetivismo na interpretação são pressupostas, mas não claramente citadas.

Este capítulo e o anterior nada mais foram do que a explicitação de como Vattimo entende o estrato deste texto. Em primeiro lugar, é preciso reconhecer a “interpretação como princípio constitutivo do mundo”. Não há estruturas objetivas e estáveis. O próprio sujeito é inserido neste jogo de forma a desmentir qualquer compreensão subjetivista. O próprio sujeito é múltiplo, tendo de reconhecer sua radical finitude. O ser não é aquilo que este sujeito representa, mas aquilo que é maior do que ele, que o envolve. Para se compreender mais claramente este aspecto, é importante que nos movamos para outro tema: a noção de fim da história em Vattimo.

⁴⁸ NIETZSCHE, F. *The Will to Power*. Fragmento 481, p. 267.

CAPÍTULO 3

O FIM DA HISTÓRIA

*“Meu desejo se parece com aquele de um apaixonado pela tradição que gostaria de se livrar do conservadorismo”.*¹

Jacques Derrida

Introdução

Este capítulo busca tratar de um tema fundamental para a metafísica, em especial para a modernidade: a história. Este é o problema crucial da modernidade. Há certa concepção de história como progresso para determinada meta. Tudo é organizado teleologicamente e o termo superação assume lugar proeminente. O tema da história é tão fundamental que a mudança na sua concepção determina a passagem do moderno para o pós-moderno no pensamento de Vattimo. Em lugar da história como superação, ele propõe sua concepção como *Verwindung* e/ou *An-denken*. Vattimo empresta estes termos da filosofia de Heidegger. Entretanto, é Nietzsche quem já tece uma crítica à concepção moderna de história. Neste sentido, a *Segunda consideração extemporânea* (1874) assume lugar de destaque. Neste escrito, Nietzsche põe a questão, mas sua resposta ainda não é satisfatória. É somente a partir de *Humano, demasiado humano* (1878) que as idéias de Nietzsche sobre o tema assumem configuração mais madura.

¹ DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã... diálogos*, p. 13.

A partir da crítica à modernidade, Vattimo elabora o terceiro aspecto de seu conceito de niilismo. Além do conflito das interpretações, niilismo também envolve uma concepção de história com tendência ao enfraquecimento. A história do ser possui um fio condutor que conduz e é conduzido pelo niilismo, enfraquecimento das estruturas fortes da metafísica.

1. A modernidade

1.1 O debate sobre o fim da história

A partir do fim da década de 80 do século passado, houve profusão de teorias que apontavam para o fim da história. Assim como ocorreu na história do cristianismo, estes “profetas” buscaram demonstrar que a história chegou ao fim. Em muitos deles, como Francis Fukuyama, não há como negar a influência de Alexander Kojève. Além deste, é importante atentar para o pensamento de outros dois filósofos – Jean Baudrillard e Jean-François Lyotard – para apreendermos a especificidade do posicionamento de Vattimo. Desta maneira, ainda que o tema do fim da história esteja presente nos textos destes autores, há significativas diferenças entre suas abordagens.

Para Fukuyama (que tornou o tema popular), com a queda do bloco soviético e do muro de Berlim a história conhece seu fim. A social democracia representa o ponto final da evolução ideológica da humanidade. A mensagem de Fukuyama é triunfalista e otimista. Ela celebra o fim da guerra fria e a morte do comunismo. O período de insegurança causado pelas bombas atômicas, fruto do conflito ideológico, havia chegado ao fim. A boa-nova a ser proclamada é: o conflito ideológico é (pelo menos potencialmente) coisa do passado, pois “*o ideal da democracia liberal não pode mais ser melhorado*”². Ele é a realização final, a forma mais bem acabada de governo. A social democracia associada ao capitalismo nos proporciona o melhor dos mundos e todos aqueles que questionam esta leitura dos eventos não devem ser levados a sério. Mais do que isto: são potenciais inimigos da humanidade, pois “*na verdade, a democracia liberal constitui a melhor solução possível ao problema humano*”³. O mercado livre é considerado o mais natural sistema econômico e

² FUKUYAMA, Francis. *The End of History and the Last Man*, pp. VII-VIII.

³ FUKUYAMA, F. *The End of History and the Last Man*, p. 338.

“a lógica da ciência natural moderna imporá certa evolução universal na direção do capitalismo”⁴. Não é necessário ser muito perspicaz para perceber quão ideológica é esta leitura que entende o fim da história como o cessar dos conflitos ideológicos. O autor defende o fim do conflito ideológico pautando-se fortemente na ideologia. Mas interessa destacar a concepção de história que subjaz aos argumentos de Fukuyama. A história caminha para certa meta. Este fim representa o esgotamento das possibilidades de evolução política e econômica da humanidade. É como se a produção humana no decorrer da história encontrasse sua realização plena no capitalismo e na social democracia: “*não há mais progresso no desenvolvimento dos princípios básicos e das instituições, pois todas as grandes questões já foram postas*”⁵.

Baudrillard também desenvolve o tema do fim da história. O passado, em especial as metanarrativas, não pode nos dizer nada sobre o futuro. O reino do imprevisível se torna o regente dos tempos atuais. A tradição é simplesmente dispensada com o fim da história, pois ela é a fonte de nossos problemas e da alienação. “*É precisamente na história que nós estamos alienados e, se deixamos a história, também deixamos a alienação*”⁶. Para ele, a solução para o conflito político se torna resolutamente apolítica. Os críticos de Baudrillard logo apontaram como sua posição apenas aceita o *status quo*. Abolir a história é sinônimo de desistência de qualquer possibilidade de mudança política. Neste aspecto, Baudrillard revela certa cumplicidade com o projeto de Fukuyama.

Por fim, Lyotard também trata deste tema. Entretanto, Lyotard é menos otimista. Para o filósofo francês, se consideramos nosso mundo histórico, ele é narrativo por excelência. A legitimação se dá com base numa história (narrativa). A modernidade se caracteriza pela constituição de grandes metanarrativas pretensamente universais, capazes de organizar a história humana. No texto de 1979, *A condição pós-moderna*⁷, Lyotard chama de pós-moderno o fim destas grandes narrativas. Elas se desgastaram e perderam seu poder de

⁴ FUKUYAMA, F. *The End of History and the Last Man*, p. XV.

⁵ FUKUYAMA, F. *The End of History and the Last Man*, p. XII.

⁶ BAUDRILLARD, J. The Year 2000 will not Take Place. In: GROSZ, E.A. et alli. (ed). *Futur Fall: Excursions into Postmodernity*, p. 23.

⁷ LYOTARD, Jean-François. *A condição Pós-moderna*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. São Paulo: José Olympo, 1998.

legitimação. No lugar desta forma de organização emerge o inumano. Lyotard concebe um futuro sombrio, onde os computadores tomam o lugar do ser humano. Neste mundo de máquinas eficientes, o corpo humano se torna um *hardware* ultrapassado. Em tais condições, não há história: “*O computador está de alguma forma aqui e agora? Pode alguma coisa acontecer com ele? Pode alguma coisa acontecer para ele?*”⁸. Não há alienação, mas um presente sem fim com computadores eficientes e sem corpos. O fim da história, como arquitetado pela tecnociência, almeja um indesejável estado: o inumano. Este projeto, para Lyotard, parece ser a metanarrativa no final das metanarrativas.

A concepção de fim da história de Vattimo apresenta enormes diferenças com estas propostas brevemente expostas. É possível encontrar algumas semelhanças com Lyotard⁹, mas em relação a Baudrillard e Fukuyama há verdadeiro abismo. Vattimo classificaria estas noções de fim da história como modernas. Mesmo parecendo ser radicalmente diferentes, elas ainda se inserem dentro da lógica da modernidade. Para compreendermos esta diferenciação de Vattimo em relação a Fukuyama, Baudrillard e mesmo Lyotard, é importante atentarmos para o que ele entende por modernidade.

1.2. A modernidade segundo Vattimo

Em vários textos Vattimo define modernidade numa frase curta e, à primeira vista, tautológica: “*a modernidade é a época em que se torna valor determinante o facto de ser moderno*” (ST, p. 7; NE, pp. 21, 50). Que Vattimo quer dizer ao atribuir à modernidade certo valor? Que é se considerar moderno? Para responder a estas questões duas palavras são chaves: valor e o segundo moderno presente na frase de Vattimo.

Em primeiro lugar, modernidade é rejeição da tradição e o culto à novidade. De alguma maneira, é possível identificar o início deste processo em Lutero. Ao ser chamado para

⁸ LYOTARD, Jean-François. *The Inhuman: Reflections on Time*, pp. 8-9.

⁹ Para Lyotard, a modernidade “*não é uma época, mas um modo (a origem latina da palavra) dentro do pensamento, da fala e da sensibilidade*” (LYOTARD, J. F. *Missive on Universal History*. In: *The Postmodern explained*, p. 24.). A característica distintiva deste “modo” é a idéia kantiana de emancipação, que forneceu a moldura narrativa para a organização dos eventos históricos. Entretanto, Vattimo pontua que a concepção de fim das metanarrativas se configura como um metarelato, pautando valorações, critérios de eleição, etc. (EDI, p. 15).

explicar suas idéias na Dieta de Worms, Lutero responde que somente poderia negar seus escritos teológicos caso fosse provado pela escritura ou pela razão¹⁰ que seus escritos continham erro. Ao contrário do período medieval, Lutero não reconhece na tradição (nos concílios) fonte de autoridade. Ela deixa de ser norma e guia para a fé. Em seu lugar Lutero põe a razão e a escritura. Obviamente, neste contexto elementos modernos aparecem de forma tímida, tornando-se mais claros com Descartes, que procura o fundamento seguro utilizando-se apenas da razão. Este culto do original assume cada vez mais importância, de maneira que chamar alguma pessoa de tradicional, inclusive nos dias atuais, não é nenhum elogio.

Este elemento liga-se a outro, talvez mais importante. A modernidade concebe a história de forma unitária num caminhar progressivo rumo à emancipação. *“Se a história tem um sentido progressivo, é evidente que terá mais valor aquilo que é mais ‘avançado’ em termos de conclusão, aquilo que está mais perto do final do processo (...); só se existe a história é que se pode falar de progresso”* (ST, p. 8). Estas narrativas unitárias de emancipação se apresentam das mais variadas formas: a narrativa cristã da redenção do pecado e da chegada do reino de Deus; a ilustração promete a emancipação da ignorância por meio do conhecimento; a realização do espírito absoluto por meio da dialética; a narrativa marxista de emancipação social da exploração e da alienação por meio da revolução ou do próprio desenvolvimento das contradições internas do capitalismo; a promessa liberal de emancipação da pobreza por meio do desenvolvimento da sociedade tecno-industrial, etc. Em suma, todos estes discursos de emancipação querem alcançar algo que está além, no futuro: a liberdade universal e a realização plena da humanidade. Este é o fim (no duplo sentido do termo) da história.

Neste processo de concepção da história como superação, dois momentos são fundamentais: o esclarecimento (*Aufklärung*) e a filosofia de Hegel. Com relação ao

¹⁰ LUTERO, Martinho. Discurso do Dr. Martinho Lutero perante o imperador Carlos e os príncipes na Assembléia de Worms. In: LUTERO, M. *Obras selecionadas*. Vol. V, p. 126. Textualmente Lutero afirma: *“A não ser que seja convencido por testemunhos das Escrituras ou por argumento evidente (pois não acredito nem no papa nem nos concílios exclusivamente, visto que é certo que os mesmos erraram muitas vezes e se contradisseram a si mesmos) – estou vencido pelas Escrituras por mim aduzidas e minha consciência está presa nas palavras de Deus – não posso nem quero retratar-me de nada, porque agir contra a consciência não é prudente nem íntegro”*.

esclarecimento, podem-se identificar certas diferenças na sua versão francesa e alemã. Segundo Maria das Graças Souza, é possível observar três características básicas no conceito de história na ilustração francesa:

A continuidade da história (...) define o seu sentido como a afirmação da razão humana e de suas realizações. Assim, é a acumulação dos conhecimentos que decide o movimento histórico. Outro elemento constitutivo da idéia de progresso no século XVIII é a valorização da própria época em detrimento das épocas do passado. A condenação do passado implica pois este juízo de valor. Por último, a idéia de progresso encerra também a crença de que o mundo natural e o domínio do social podem ser objeto de uma ação racional visando a sua transformação. O progresso equivale assim à realização de ideais morais e sociais. Desse modo está estabelecido o laço que une o desenvolvimento da razão, o aperfeiçoamento dos homens e a construção de uma sociedade mais feliz.¹¹

No entanto, o pensador fundamental sobre o tema não o encontramos na França e sim no esclarecimento alemão. Num pequeno artigo escrito para o *Berlinischen Monatsschrift*, Kant pretendeu responder à determinada pergunta. Pergunta esta que inquietou os filósofos durante 200 anos: que é esclarecimento?¹² No texto *O que é esclarecimento?*, a resposta de Kant é enunciada logo no início: “*Esclarecimento (Aufklärung) é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado*”¹³. O homem é ele mesmo o culpado por sua menoridade e, portanto, é sua responsabilidade sair deste estado, ainda que pareça mais cômodo permanecer sob a tutela de outro do que pensar por si próprio. É preciso ter coragem para o exercício da crítica que conduz ao esclarecimento. Kant não considera que sua época seja esclarecida, mas de esclarecimento. Isto porque a liberdade é a condição para o esclarecimento. As instituições, formas de sociabilidade, configuram-se como limite. Por este motivo, Kant faz a distinção entre uso privado e uso público da razão. Enquanto

¹¹ SOUZA, Maria das Graças. *Ilustração e história. O pensamento sobre a história no iluminismo francês*, p. 27.

¹²No profícuo comentário de Foucault sobre este texto, intitulado *Que são as luzes?*, é dito: “‘*O que é a filosofia moderna?*’ Poderíamos talvez responder-lhe em eco: *a filosofia moderna é a que tenta responder à questão lançada, há dois séculos, com tanta imprudência: Was ist Aufklärung?*” (p. 335).

¹³ KANT, I. Resposta à pergunta: que é “esclarecimento?”. In: KANT, I. *Textos seletos*, p. 100. Rubens Torres destaca que esta definição é pura, isto é, deixa de lado todas as determinações empíricas (TORRES, R. À sombra do iluminismo. In: TORRES, R. *Ensaio de filosofia ilustrada*, p. 86). Apesar de a resposta parecer direta e muito clara, o desenrolar do texto revela a dificuldade do tema, notada por Foucault: 1) por um lado, a *Aufklärung* é tarefa e obrigação do ser humano; por outro, processo; 2) a *Aufklärung* é individual ou coletiva?; 3) se refere à toda humanidade sobre a Terra ou à humanidade do ser humano? Cf. FOUCAULT, M. *O que são as luzes?*, pp. 337-339.

membro da engrenagem social, o indivíduo deve exercer sua função: o cidadão tem de pagar impostos, o professor deve ensinar na sala de aula o que se espera dele, o pastor deve pregar de acordo com os cânones da religião. Mas o indivíduo também deve ter a liberdade de, ao escrever para o mundo dos letrados (uso público), exercer a crítica ao sistema tributário, à educação e à religião e seus dogmas¹⁴. Assim, para Kant, *Aufklärung* é sinônimo de autonomia, ao passo em que o obscurantismo se articula com a heteronomia. O argumento utilizado para provar o progresso humano é encontrado em certo fato empírico, num signo: a revolução francesa. O que interessa a Kant não são os atores principais ou os fatos mais notáveis. Chama a atenção do filósofo a transformação da revolução em espetáculo, isto é, a maneira como é recebida pelos que simplesmente a assistem. A simpatia para com este evento revela uma tendência ao esclarecimento.

Foucault lembra que este não é o primeiro texto na história da filosofia que lança questões concernentes à filosofia da história, nem tampouco o único texto de Kant sobre o tema. Mas ele introduz uma novidade: “*Qual é a minha atualidade? Qual é o sentido desta atualidade? É nisto que me parece, que consiste esta interrogação nova sobre a modernidade*”¹⁵.

Se neste texto Kant se pergunta pela sua atualidade, em *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* a filosofia da história kantiana aparece mais claramente. Ao mencionar a *idéia*¹⁶ de uma história universal, Kant procura um fio condutor que orientaria

¹⁴ A concepção de Rubens Torres de que a definição kantiana de ilustração é transcendental afeta o modo de conceber a relação entre o uso público e o uso privado da razão. Não há diferença de grau, mas de natureza entre os dois usos. São duas jurisdições, tal como o sensível e o supra-sensível (Cf. TORRES, R. *Ensaio de filosofia ilustrada*, p. 86).

¹⁵ FOUCAULT, M. O que é iluminismo. In: *Dossier*, p. 105. No final deste comentário do texto de Kant, Foucault propõe algo que aparece em alguns textos de Vattimo. A herança kantiana pode ser assumida de duas maneiras. Por um lado, há o Kant das três *Críticas*, preocupado com problemas epistemológicos. Por outro lado há o Kant que se pergunta pela atualidade. O que é nosso tempo? A partir disso, propõe Foucault: “*pode-se optar por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou pode-se optar por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade; é esta forma de filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, fundou uma forma de reflexão dentro da qual tentei trabalhar*” (p. 112). Infelizmente, neste texto Foucault não desenvolve em pormenores o que entende por esta ontologia da atualidade. Mas pelas indicações desta afirmação, parece levantar problemas que também preocupam a Vattimo.

¹⁶ É importante ressaltar a definição kantiana de idéia. A idéia tem origem na razão e supera a experiência possível. Isto não significa que a idéia seja mera ficção. Ela possui um valor objetivo. Entretanto, seu objeto

a redação de certa obra a partir da perspectiva da razão. Sua preocupação não é compor uma história científica. É função do historiador se ocupar com os episódios do passado, da história como *Historie*. Ao filósofo, interessa “*descobrir aí um curso regular – dessa forma, o que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser reconhecido, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das suas disposições originais*”¹⁷. Para este conceito de história utiliza-se o termo *Geschichte*. Há uma disposição natural no ser humano para a realização das potencialidades da razão, conferindo sentido progressivo à história. O argumento para sustentar esta percepção de Kant aparece na segunda proposição. Se o ser humano é o único ser racional na face da Terra e a natureza não faz nada gratuitamente, é de se acreditar que a natureza quisesse que este ser desenvolvesse sua “característica” peculiar. Há uma tendência inscrita no ser humano para o progresso e a realização da razão. Este desenvolvimento leva à constituição civil justa, ou nas palavras de Kant, leva a “*alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito*”¹⁸. Isto porque somente na sua realização todas as demais disposições podem obter sua plenitude, pois, como já observamos, a liberdade é condição para a *Aufklärung*. A autonomia do ser humano, entretanto, não permite que se afirme esta tendência como inevitável. O ser humano pode escolher não realizá-la plenamente.

O antagonismo é o meio pelo qual a razão realiza sua disposição, denominado por Kant de *insociável sociabilidade*¹⁹. O ser humano, ao tentar realizar seus interesses individuais no seio da sociedade, lutando uns contra os outros e semeando a discórdia, acaba por cooperar na realização da tendência inscrita na razão humana. Os indivíduos, ao buscarem a projeção social, na sua ânsia de dominação ou de cobiça cooperam para a realização da história. Desta maneira, os atos individuais são relacionados com o todo e adquirem sentido. Por

se mostra indeterminado, problemático. Por outro lado, a idéia pode ser determinada a partir da analogia com as coisas sensíveis. Idéias podem ter a função positiva de permitir pensar a unidade da experiência possível, mas também podem conduzir à ilusão do conhecimento do ser necessário.

¹⁷ KANT, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 3.

¹⁸ KANT, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Proposição V, p. 10.

¹⁹ Neste mesmo preâmbulo ao texto, Kant faz outra esclarecedora afirmação: “*Os homens, enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, cada qual buscando o seu próprio proveito e freqüentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para sua realização e, mesmo que conhecessem tal propósito, pouco lhes importa*” (KANT, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 4).

fim, é importante ressaltar que, para Kant, o progresso se dá na simplificação da explicação e na universalização dos princípios, como ocorreu na física newtoniana. Acúmulo de conhecimento não é progresso da natureza humana, visto não conduzir necessariamente ao progresso moral.

Em Hegel, as coisas se tornam mais complexas. É contra ele e a apropriação de seu pensamento pelo historicismo que Nietzsche utiliza sua artilharia. Segundo Habermas, “*Hegel inaugurou o discurso da modernidade. Introduziu o tema – a certificação autocrítica da modernidade – e estabeleceu as regras segundo as quais o tema pode ter variações – a dialética do esclarecimento*”²⁰. Hegel interpreta a modernidade como momento de cisão. A partir desta perspectiva, enfrenta o problema da superação das cisões entre sujeito e objeto, verdade e absoluto, etc. Ele procura encontrar algum fundamento para a modernidade, a fim de superar esta fragmentação. Este fundamento é descoberto na subjetividade, que Hegel procura manter superando as cisões que dela decorrem.²¹

²⁰ HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*, p. 73.

²¹ Para situar a leitura de Vattimo do pensamento hegeliano é importante percorrer algumas estações marcantes da interpretação deste filósofo alemão no século XX, passando pela filosofia alemã e francesa. Na Alemanha, Heidegger é decisivo. Superar a metafísica é, em certa medida, voltar-se a Hegel que, ao lado de Nietzsche, configura-se como um dos pontos altos da metafísica moderna. Adorno, por sua vez, procura salvar a dialética das suas sínteses totalizantes. Já Habermas desconsidera a leitura da primeira geração dos frankfurtianos, percebendo que, no primeiro momento, Hegel se abre para a intersubjetividade comunicacional, mas, na *Fenomenologia do Espírito*, volta-se para a concepção tradicional de sujeito, numa abordagem mentalista. Ainda para Habermas, é possível acusar de Hegel de construir uma história teleológica, a ponto de não perceber o tempo em que outros acontecimentos seriam possíveis. Neste sentido, Habermas fala “*de um espírito que arrasta para dentro do sorvo da sua absoluta auto-referência as diversas contradições atuais apenas para fazê-las perder o seu caráter de realidade, para transformá-las no modus da transparência fantasmagórica de um passado recordado – e para lhes tirar toda a seriedade*” (HABERMAS, J. *Discurso filosófico da modernidade*, p. 60). Alexandre Koyré, ao analisar o estatuto dos estudos hegelianos na França em 1930, conclui: “*Temo um pouco que após os relatórios, tão ricos em fatos e em nomes, dos meus colegas alemães, ingleses e italianos, meu próprio relatório sobre o estado dos estudos hegelianos na França lhes pareça relativamente muito magro e muito pobre*” (KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de história do pensamento filosófico*, p. 158). No entanto, nesta mesma década, os estudos sobre Hegel ganham impulso frente ao neokantismo dominante. Este renascimento dos estudos hegelianos se deve à leitura heideggero-marxista de Kojève. Ainda que seja bastante criticada por ter como chave de leitura a dialética do senhor e do escravo, Kojève influenciou importantes filósofos, tais como Merleau-Ponty, Jean Hyppolite e Jean-Paul Sartre, freqüentadores de seus cursos. Nos anos de 1960, com Lyotard, Derrida, Deleuze e Foucault, observa-se a emergência da leitura de Hegel como o filósofo da identidade absoluta, incapaz de pensar a diferença. Esta leitura, influenciada pela interpretação heideggeriana, aparece em Vattimo. Há uma história que corre racionalmente e desnecessariamente, de maneira que aquilo que merece ficar é preservado nas etapas do desenvolvimento do Espírito. A interpretação de Vattimo pode ser exemplificada pela seguinte passagem: “*Tendo liquidado, principalmente por mérito de Heidegger, o ideal metafísico da verdade, como conformidade, a hermenêutica fornece uma renovada plausibilidade à religião, ou ao mito, independente de qualquer justificação historicista de padrão hegeliano (que os consideraria etapas necessárias, hoje superadas, mas também conservadas em seu conteúdo essencial, pelo desdobramento da razão)*” (AI, p. 72).

Hegel é o primeiro a reconhecer radicalmente o aspecto histórico da filosofia. Aqui há certa crítica dirigida a Kant. A filosofia transcendental kantiana é a-histórica. Hegel parte do antropocentrismo kantiano e o insere no movimento dialético da história. A partir do Espírito Absoluto, Hegel concebe o movimento dialético da consciência na história, encaixando tudo em seu devido lugar. Neste aspecto, a *Fenomenologia do Espírito* ocupa importante lugar. Esta obra procura explicitar o desenvolvimento da consciência rumo ao Saber Absoluto. Os primeiros cinco capítulos buscam descrever os elementos constitutivos do ser humano concreto. Já os três últimos procuram rememorar os vários estágios históricos até a chegada ao Saber Absoluto.

De qualquer forma, Hegel “*define a Fenomenologia como desenvolvimento e cultura da consciência natural rumo à ciência, isto é, rumo ao saber filosófico, ao saber do Absoluto; indica necessariamente a necessidade de uma evolução da consciência e o término desta evolução*”²². Ele descreve a epopéia da consciência rumo ao Saber Absoluto de duas perspectivas, o que pode causar certa confusão ao leitor. Em determinados momentos, aborda a consciência tal qual percebia dentro da etapa em que estava inserida. Já em outros, quando afirma para nós (ou seja, os filósofos) a perspectiva adotada é a do Saber Absoluto. Desta maneira, Hegel concebe o todo da história e pode analisar a concepção que a consciência tem de si mesma dentro da sua caminhada rumo à manifestação plena do Espírito Absoluto, que é o fim da história. Este caminho somente pode ser apreendido porque é *lógos* e está no *lógos*. Em sua obra *A razão na história*, afirma: “*Portanto, o resultado a que se chegou e se há de chegar a partir da consideração da história universal é que ela transcorreu racionalmente, que foi o curso racional e necessário do espírito universal, o qual é a substância da história, espírito uno, cuja natureza é uma e sempre a mesma*”²³.

É fundamental destacarmos que o fim da história em Hegel não significa o fim temporal, como no pensamento cristão. O Ser, isto é, o devir, não pode ser suprimido. Assim, “fim da

²² HYPOLITE, J. *Gênese e estrutura da fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 20.

²³ HEGEL, G. W. F. *A razão na história*, p. 33.

história” significa que a humanidade “*não evoluirá mais, no sentido de que não criará mais nada de novo, estará em plena positividade e viverá numa sociedade integralmente transparente*”²⁴. A forma racional como a história se organiza, ou seja, o automovimento do Espírito, é a dialética. É importante destacar que a dialética não é método. Antes, é a própria forma como o Espírito se desenvolve. Como Hegel procura superar a cisão entre sujeito e objeto, o pensamento se identifica com o Espírito ao se pensar dialeticamente.

Dentro deste movimento da história, que é também movimento da tomada de consciência, como fica o particular, o individual (como Kierkegaard questiona Hegel)? Neste tema Hegel não difere muito dos românticos. Ao tratar do por que a arte pode ser objeto da filosofia, Schelling, por exemplo, distingue entre teoria e filosofia. A teoria trata do particular e “*filosofia só é em geral aquilo que é capaz de acolher em si, como particular, o infinito. Para ser objeto da filosofia, a arte tem, portanto, de expor realmente o infinito ou tem ao menos o poder de expô-lo em si, como o particular.*”²⁵. Hegel não se distancia muito desta concepção. Na *Fenomenologia do Espírito* afirma: “*A parte que cabe à atividade do indivíduo na obra total do espírito só pode ser mínima. Assim ele deve esquecer-se, como já o implica a natureza da ciência. Na verdade, o indivíduo deve vir-a-ser e também deve fazer o que lhe for possível, mas não se deve exigir muito dele, já que muito pouco se pode esperar de si e reclamar para si mesmo*”²⁶. Cada indivíduo, assim, deve se ligar à totalidade do desenvolvimento da consciência, pois o que interessa para Hegel é o todo.

Há discordância entre os intérpretes de Hegel sobre a relação entre a referência das figuras da consciência e os fatos históricos. No seu comentário clássico, Hyppolite defende que não se podem relacionar de forma rígida os modos de manifestação da consciência com a história. Para ele, “*a história não desempenha senão o papel de exemplo; segundo Hegel, ela permite ilustrar de modo concreto um desenvolvimento original e necessário da consciência*”. E conclui: “*a Fenomenologia não é exatamente uma filosofia da história do*

²⁴ CHATELET, F. *Hegel*, p. 153.

²⁵ SCHELLING, F. W. *Filosofia da arte*, p. 31.

²⁶ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, p. 70. §72.

mundo”²⁷. Entretanto, Michael Foster e outros²⁸ discordam desta interpretação. Para estes, as citações históricas ocupam lugar mais importante do que exemplificação. Ainda que os cinco primeiros capítulos procurem tratar de elementos do ser humano concreto, os três últimos claramente procuram descrever sua evolução histórica.

²⁷ HYPOLITE, J. *Gênese e estrutura da fenomenologia do Espírito de Hegel*, pp. 51, 52 e 55.

²⁸ FOSTER, M. *Hegel's Idea of Phenomenology of Spirit*. Cf. também CHATÉLET, F. *Hegel*, p. 146. Châtelet, em outra obra que aborda o pensamento de Hegel, cita uma carta de Hegel, escrita quando terminava de escrever a *Fenomenologia do Espírito*: “no ano de 1806, da sua janela, viu passar Napoleão Bonaparte, que atravessava a cidade com seu estado-maior. No dia seguinte escreveu a um amigo: ‘ontem ocorreu-me grande evento: vi passar o espírito a cavalo. Palavras espantosas! O espírito do mundo encarnado nesse homenzinho empoleirado num cavalo. Eis uma das formas dessa ingenuidade do saber’”. CHATÉLET, F. *Uma história da razão*, pp. 121-122.

Kojève também identifica as etapas do desenvolvimento da consciência com a história. Para ele, inclusive o Espírito Absoluto seria a realização da história em Napoleão e Hegel. “*O saber absoluto tornou-se – objetivamente possível porque, em e por Napoleão, o processo real da evolução histórica, no decorrer do qual o homem criou mundos novos e se transformou ao criá-los, chegou a seu termo. Revelar esse mundo é, pois, revelar o mundo, isto é, revelar o Ser na totalidade acabada de sua existência espaciotemporal.*” KOJÈVE, Alexander. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 160. Já Maria de Lourdes Borges procura manter a questão em aberto: “*Ainda que não possamos afirmar a que época histórica refere-se a figura da consciência infeliz, há nela a crítica à mortificação do mundo efetivada pela consciência que se julga inessencial, finita*” BORGES, Maria Lourdes. *Moralidade e protestantismo em Hegel*. In: ROSENFELD, Denis (ed.). *Hegel: a moralidade e a religião*, p. 111.

Particularmente, tendo a concordar com a interpretação circular da *Fenomenologia do Espírito*. Os aspectos trabalhados são rearticulados num nível superior, de maneira que o tema das seções é o mesmo, havendo certos aprofundamentos. Há, assim, continuidades e rupturas. Desta maneira, a seção *consciência* foca sua análise no aspecto cognitivo entre sujeito e objeto, passando por três níveis: 1) o fundamento desta relação aparece na sensibilidade; 2) desloca-se para a percepção; 3) sai da percepção em direção ao entendimento. Na passagem para a *consciência-de-si*, mostra que a relação de reconhecimento é condição para o conhecer, ou seja, as relações de conhecimento são subordinadas às relações sociais e não fruto da dedução transcendental. O reconhecimento é marcado pela luta, de maneira que somente no fim da seção *Espírito* há relação simétrica. Seguindo na *Fenomenologia*, a razão é o primeiro nível de síntese, momento no qual Hegel desenvolve as consequências da subordinação do conhecimento às relações de reconhecimento. Para superar as cisões da modernidade, ele procura mostrar como há articulações conjuntas das esferas prático-finalistas e jurídica. Na seção *Espírito*, há o movimento de rememoração, mostrando como as estruturas de julgamento são historicamente construídas e oferecendo outra concepção de modernidade. Ao tratar da *religião*, uma das partes mais obscuras da *Fenomenologia*, Hegel encontra uma justificativa teleológica. Há aqui definição peculiar de religião. Ela é conjunto de práticas e instituições socializadas no interior de rituais, que trazem no seu bojo algo ligado à religião. Há certa dependência religiosa na formação cultural. A questão não é espiritualizar, mas laicizar o que está na religião, transformando-a em sistema lógico. Por este motivo, a última figura institucional não é a igreja, mas o estado, que secularizou uma maneira que a sociedade tinha de pensar e tinha guardada na religião. O Saber Absoluto não é mais um momento, mas o movimento capaz de atualizar e internalizar. É a presença simultânea das várias figuras no objeto. Sempre há algo que se perde na passagem de um nível a outro. Por isso, cada momento é instável e é superado. O Saber Absoluto é a capacidade de absorver o que se perdeu e o que há em todos os níveis. A partir desta leitura, pode-se notar alguma circularidade. No entanto, pelas indicações dadas por Vattimo, sua interpretação concebe o pensamento de Hegel de maneira linear e progressiva. Como as referências acima atestam, esta interpretação encontra amparo em alguns comentaristas do texto hegeliano.

Partindo de Foster²⁹, podemos compor as seguintes associações: 1) vida e desejo: referência ao século V a.C. na Grécia antiga; 2) senhor e servo: surgimento da escravidão na sociedade grega e sua perpetuação no Império Romano; 3) estoicismo e ceticismo: referência às correntes da filosofia grega que possuem o mesmo nome; 4) consciência infeliz: referência ao cristianismo, até se chegar ao espírito absoluto, que seria, obviamente, a própria época de Hegel³⁰.

Outra possibilidade de interpretação, que não exclui a anterior, afirma que a *Fenomenologia do Espírito* pretende ser não somente a descrição da história universal. Ela também procura descrever o processo de desenvolvimento da consciência de cada indivíduo pessoalmente e aqui encontra seu caráter didático. Hegel concebe a tarefa da *Fenomenologia do Espírito* como a de “conduzir o indivíduo, desde seu estado inculto até o saber” e, para que tal tarefa se concretize, o indivíduo deve ser entendido “em seu sentido universal e tinha de considerar o indivíduo universal, o espírito consciência-de-si na sua formação cultural”³¹. Não há como queimar etapas. “O singular também deve percorrer os degraus-de-formação-cultural do espírito universal, conforme seu conteúdo; porém, como figuras já depositadas pelo espírito, como plataformas de um caminho já preparado e aplainado”³². A *Fenomenologia do Espírito*, então, pretende ser a descrição do desenvolvimento da consciência-de-si universal, mas também se aplica a cada indivíduo. Hyppolite defende esta interpretação da *Fenomenologia do Espírito*. Segundo ele, “o problema que a *Fenomenologia* se põe não é, portanto, o problema da história do mundo, mas o da educação do indivíduo singular que deve necessariamente se formar no saber (...). É uma tarefa propriamente pedagógica que não deixa de se relacionar com aquela que Rousseau já se propunha no *Emílio*”³³.

²⁹ FOSTER, M. *Hegel's Idea of Phenomenology of Spirit*, p. 30.

³⁰ Châtelet propõe a seguinte divisão em quatro estágios: “a infância é o Oriente e o despotismo oriental; a juventude, o mundo grego; a idade viril vem com o Império Romano; o Império germânico (o mundo cristão) corresponde à velhice. Nesta velhice, o espírito conhece-se a si mesmo e supera seu devir dramático para desabrochar no seu devir livre”. Cf. CHATELET, F. *Uma história da razão*, p. 146.

³¹ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, p. 41.

³² HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, p. 41.

³³ HYPOLITE, J. *Gênese e estrutura da fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 56.

Concluindo, pode-se arriscar a dizer que a *Fenomenologia do espírito* se configura como descrição da maneira como a consciência toma consciência-de-si no decorrer da história universal e de cada indivíduo. O Saber Absoluto é a filosofia (a ciência), ou seja, o momento em que a consciência-de-si se torna plena pela consciência do seu devir na história, que neste momento conhece seu fim. Sem dúvida, a concepção do desenvolvimento da consciência é eurocêntrica. Hegel percorre o seguinte itinerário: Grécia, Roma, cristianismo, iluminismo e sua própria filosofia. Pe. Henrique Vaz, no Prefácio à tradução brasileira da *Fenomenologia do Espírito*, auxilia-nos a compreender a intenção desta obra ao afirmar: “*Hegel intenta mostrar que fundamentação absoluta do saber é resultado de uma gênese ou de uma história cujas vicissitudes são assimiladas, no plano da aparição ou fenômeno ao qual tem acesso o olhar do filósofo (o para-nós na terminologia hegeliana) pelas oposições sucessivas e dialeticamente articuladas entre a certeza do sujeito e a verdade do objeto*”³⁴. Ou seja, a partir do Saber Absoluto, Hegel pretende rememorar a saga da tomada de consciência. É fundamental destacarmos que Saber Absoluto é tido em termos quantitativos, não qualitativos. Não quer dizer que Hegel sabia de tudo da história humana, mas seu saber era essencial.

Apesar de Vattimo tomar a modernidade de maneira geral, há algumas diferenças entre a *Aufklärung* e o idealismo. O esclarecimento percebe o sentido da história no progresso. Entretanto, tanto na França como em Kant, o esclarecimento ainda não havia se realizado. Para os franceses, o progresso estava prestes a se completar. Kant, ao afirmar a autonomia da razão, considera sua época importante passo no esclarecimento, que ainda não havia se realizado. Aliás, para Kant a tendência da realização dos fins da razão pode nunca se completar. Para o iluminismo francês, a marcha do progresso é algo inevitável e tende a se realizar em pouco tempo. Já Hegel pensa estar falando a partir da realização plena da história, isto é, da plenitude da consciência de si. No entanto, se há estas diferenças, as continuidades também se mostram evidentes. Segundo Gadamer, “*A ciência histórica do século XIX é o seu mais soberbo fruto, e se entende a si mesma como a consumação da Aufklärung, como o último passo na liberação do espírito dos grilhões dogmáticos, como o*

³⁴ VAZ, Henrique. Apresentação da Fenomenologia do Espírito. In: HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, p. 14.

*passo rumo ao conhecimento objetivo do mundo histórico, capaz de igualar em dignidade o conhecimento da natureza moderna”.*³⁵

Nestes dois exemplos, paradigmáticos para Vattimo³⁶ (FdM, p. 172ss), a realização plena é regida por uma lógica de superação. O passado é superado, deixado para trás. O *Auf* presente em *Aufhebung* (suprassumir)³⁷ e *Aufklärung* (esclarecimento) indica esta categoria tipicamente moderna de superação. Para Vattimo, enquanto o pensamento ainda se guia pela idéia de ultrapassagem a estágios mais avançados, de progressiva iluminação da consciência e absolutização do espírito, ainda estamos imersos na lógica interna da modernidade³⁸. É por este motivo que tanto Fukuyama como Baudrillard ainda estão na modernidade. Para o parco hegelianismo do primeiro, a história se realizou. Baudrillard, por sua vez, procura descartar a tradição. Pensar para além da modernidade e da metafísica

³⁵ GADAMER, G. *Verdade e método*, p. 414.

³⁶ Como abordaremos no capítulo seguinte, a noção de secularização é fundamental para Vattimo. A partir disto, em que medida estas duas concepções de história são dependentes do cristianismo? Karl Löwith, autor bastante citado por Vattimo, defende que a concepção moderna de história nada mais é do que variações sobre a elaboração judaico-cristã da história, especialmente elaborada por Agostinho. Aliás, Löwith argumenta que a filosofia moderna é mescla de concepções tanto cristãs como gregas tiradas de seu contexto. Nas suas palavras, “*a mente moderna não é sincera; elimina de sua perspectiva progressiva o pressuposto cristão da criação e consumação, e ao mesmo tempo assimila da concepção de mundo antigo a idéia de movimento contínuo e incessante, excluindo sua estrutura circular*” (LÖWITH, K. *El sentido de la historia*. p. 298). Ricardo Terra, por sua vez, procura diferenciar as duas concepções. Obviamente, Agostinho é referência para as filosofias da história. Entretanto, é preciso atentar para o aspecto particular da concepção moderna de história como, por exemplo, “*Santo Agostinho e Kant constituem dois marcos na reflexão sobre a história e em ambos o antagonismo é um elemento básico para se pensar o progresso. O antagonismo, entretanto, será radicalmente diferente nos dois; em Kant tende a ver com sua concepção do homem (os conflitos entre as tendências diversas em cada homem e dos homens entre si) e não com relação entre o secular e o divino*” (TERRA, Ricardo. Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant. In: KANT, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 26). Desta maneira, Kant é o primeiro a pensar a história numa perspectiva secular e não Hegel.

³⁷ O termo alemão é *aufheben* é traduzido por *suprassumir*. Ele tem o sentido de preservar e destruir. A melhor tradução para o português parece ser *suprassumir*, ainda que alguns autores utilizem *suprimir*. A idéia é que os estágios iniciais de um processo natural de desenvolvimento são *suprassumidos* nos estágios posteriores. Assim, p. ex., as filosofias antigas são destruídas e incorporadas na filosofia de Hegel e não simplesmente abandonadas. Segundo o *Dicionário Hegel*, “*a suprassunção avança do inferior para o superior, não de, por exemplo, um animal para um cadáver; Hegel vê uma profunda conexão entre o desenvolvimento de conceitos e o desenvolvimento de coisas, o que é essencial para seu idealismo*” (INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*, p. 303).

³⁸ Vattimo não cita o exemplo do Augusto Comte. No entanto, ele é sintomático e ilustrativo desta concepção de história tipicamente moderna. Comte argumenta, a partir de evidências da razão e da história, em favor de certa lei fundamental do desenvolvimento do espírito humano. “*Essa lei consiste em que cada uma de nossas concepções principais, cada ramo de nossos conhecimentos, passa sucessivamente por três estados históricos diferentes: estado teológico ou fictício, estado metafísico ou abstrato, estado científico ou positivo*” (COMTE, A. *Curso de filosofia positiva*, p. 04). O segundo estágio é apenas de transição, ao passo em que o último se mostra como definitivo. Estes estágios representam a marcha progressiva do espírito humano.

(os dois termos são sinônimos) significa pensar fora desta lógica de superação: “*não se sairá da modernidade mediante uma superação crítica, que seria um passo ainda de todo interno à própria modernidade*” (FdM, p. 173).

Este movimento de superação, entretanto, oscila entre dois pólos: há o fundamento (as origens) e o tempo presente. A superação na modernidade procura, desta maneira, apropriar-se de forma mais satisfatória dos seus fundamentos (ou origens). Quando mais perto da realização plena da história, a apropriação dos fundamentos se dá mais autenticamente. Para exemplificar este tópico, tomemos Paul Tillich. Logo no início da sua *Magnun opus*, Tillich define a compreensão de teologia nos seguintes termos: “*A teologia movimenta-se entre dois pólos, a verdade eterna de seu fundamento e a situação temporal na qual sua verdade deve ser recebida*”³⁹. Existe algo fora da história (e centro desta história) que é reatualizado de acordo com cada contexto. Tillich já não defende que sua reapropriação é mais autêntica do que a passada. Ela apenas pode responder mais satisfatoriamente à situação de seu tempo. Entretanto, há algo originário e eterno a ser buscado, com o intuito de adequá-lo ao efêmero. Este algo fora da história é a origem ou o fundamento (termo que o próprio Tillich utiliza) a ser reapropriado.

Dois textos de Nietzsche são fundamentais para a compreensão de história no pensamento de Vattimo: *Segunda consideração intempestiva. Da utilidade e desvantagem da história para a vida* e o primeiro aforismo de *Humano, demasiado humano*. Segundo Vattimo, no primeiro texto Nietzsche já indica a categoria da superação como tipicamente moderna. Portanto, a saída da modernidade necessariamente inclui o abandono desta compreensão da história. No primeiro aforismo de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche fala da redução química dos valores. Como observaremos, esta noção é capital para a compreensão do pensamento enfraquecido de Vattimo.

Para Nietzsche, estamos todos doentes. Esta enfermidade é diagnosticada pelo nome de “doença histórica”. O seu tempo sofre do mal do excesso de história. Não somente o período em que vive. Segundo ele, a febre histórica caracteriza a modernidade. A saúde não

³⁹ TILLICH, Paul. *Systematic Theology*. Vol. I, p. 3.

produz ou promove a reflexão. A dor, quando a doença irrompe, pode promover a reflexão por nos tirar da comodidade. Neste sentido, esta doença não é de todo um mal. Ela pode nos conduzir ao pensar, e mais: ao pensamento intempestivo (*Unzeitgemässe*). Mas por que Nietzsche denomina sua consideração de intempestiva? *“Esta consideração também é intempestiva (Unzeitgemässe), porque tento compreender aqui, pela primeira vez, algo de que a época está com razão orgulhosa”*⁴⁰. O que causa tanto orgulho aos modernos é a sua formação histórica. Nietzsche, entretanto, busca um posicionamento “para além” ou “fora” de seu próprio tempo para mostrar que aquilo que causa tanto orgulho em seus contemporâneos é sinal de decadência. O excesso de história, mais do que vitalidade é sintoma de grave doença.

O remédio receitado por Nietzsche é claro. *“O histórico e o a-histórico são na mesma medida necessários para a saúde de um indivíduo, um povo e uma cultura”*⁴¹. Ao contrário do animal que anda pelos campos sem nenhum senso de história, o ser humano carrega sobre seus ombros o peso do *“Es war”*, lembrando-o de que sua existência é *“um imperfectum que nunca pode ser acabado”*⁴². Ao mesmo tempo em que o passado é este peso, há nele certa nostalgia do paraíso perdido. O ser humano é histórico e isso delimita as diferenças em relação ao animal. Entretanto, o excesso de história também faz com que o ser humano deixe de ser humano. A acusação de excesso de história tem endereço certo: o historicismo do século XIX. Esta tendência promove um conhecimento sobre a cultura, como se os europeus fossem a realização máxima da história. Acredita-se que a história tem um fim, de forma que toda iniciativa criativa e individual é inserida dentro do processo histórico. Para Nietzsche, esta concepção de história retira toda possibilidade de criatividade. Para este tipo de ser humano, chamado de supra-histórico, não faz diferença viver dez anos a mais ou a menos. Tudo lhe causa tédio, indiferença e nojo. Nas palavras de Vattimo, o excesso de consciência histórica *“elimina toda capacidade de ‘fazer’ história, que é a capacidade de se elevar acima do processo, decidindo e crendo na própria decisão (...) quando este fluir designa uma direção e um significado, a decisão individual perde todo o sentido, inclusive cresce a devoção ao fato, ao servilismo dos*

⁴⁰ NIETZSCHE, F. *Segunda consideração intempestiva*, p. 6.

⁴¹ NIETZSCHE, F. *Segunda consideração intempestiva*, p. 11.

⁴² NIETZSCHE, F. *Segunda consideração intempestiva*, p. 8.

poderes triunfantes, a submissão ao devir e às suas leis, o otimismo e a apologia das coisas como elas são” (DN, p. 38. Cf. também DN, p. 133; AD, p. 21).

Nietzsche também crítica o relativismo advindo deste excesso de história. Segundo ele, “*tal homem não acredita mais em seu próprio ser, não acredita mais em si, vê tudo desmanchar-se em pontos móveis e se perde nesta torrente do vir-a-ser: como o leal discípulo de Heráclito, quase não se atreverá a levantar o dedo*”⁴³. O excesso de história leva à negação da vida, pois também inibe toda ação criativa por meio da vertiginosa relatividade das coisas. Este tipo de postura, assim como aquela devota de causas finais, leva à completa letargia. Para ele, é a vida que sai prejudicada em tudo isto. Como se pode notar, o critério que permite a Nietzsche julgar o historicismo é a vida, ainda que a sua compreensão de vida não fique bem clara no decorrer do ensaio⁴⁴. Em suma, “*aprendamos cada vez melhor isto: a impulsionar a história a serviço da vida! Neste caso, confessaríamos com prezar aos homens supra-históricos que eles possuem mais sabedoria do que nós, desde que estejamos certos de possuir mais vida do que eles*”.⁴⁵ Nietzsche se dirige também contra o comportamento deste homem enfermo do século XIX. Ele concebe a história como um parque, no qual vai passeando, tudo observando, mas sem que nada lhe pertença realmente. Ele é capaz de assumir vários papéis sem, no entanto, reconhecer nenhum como propriamente seu (DN, p. 39, FdM, p. 170). A história se transforma num grande carnaval, onde é possível utilizar várias máscaras, sem se mostrar o rosto.

Em suma, a questão enfrentada por Nietzsche nesta obra é que a história se virou contra a vida. Ela já não está mais a serviço, mas contra a *vida*. Neste texto, ele defende como saída para a doença histórica duas forças eternizantes: a arte e a religião. Elas teriam o poder de conceder ao ser humano o elemento a-histórico tão necessário para a vida. No período posterior do seu pensamento, Nietzsche abandona estas soluções. Elas ainda revelam uma construção idealizada dos antigos e a paixão pela arte wagneriana.

⁴³ NIETZSCHE, *Segunda consideração intempestiva*, p. 9.

⁴⁴ Numa das breves menções a este conceito Nietzsche afirma: “*(...) mas apenas a vida, aquele poder obscuro, impulsionador, inesgotável que deseja a si mesmo*” (Cf. NIETZSCHE, F. *Segunda consideração intempestiva*, p. 30).

⁴⁵ NIETZSCHE, F. *Segunda consideração intempestiva*, p. 16.

Os anos que separam a *Segunda consideração*⁴⁶ (1874) e *Humano, demasiado humano* (1878) são fundamentais. Segundo Vattimo, nesta ocasião tem início a dissolução da modernidade (FdM, p. 171). No escrito de 1874, Nietzsche já havia notado que não é possível sair da modernidade via superação crítica. Neste período, as soluções mais viáveis são a arte e a religião. Em 1878, Nietzsche mantém sua concepção da modernidade. Entretanto, já não são nem a arte nem a religião as candidatas a promover a saída da modernidade. É preciso antes, voltar a modernidade contra si mesma. É preciso radicalizar suas próprias tendências. Nesta perspectiva, o primeiro aforismo de *Humano, demasiado humano* propõe a redução química dos valores. Mas quais valores? É preciso promover a redução dos valores supremos. Aquilo que é considerado mais alto precisa ser deflacionado, reduzido. O fim deste processo é a “*descoberta de que a própria verdade, em nome da qual a análise química se legitima, é um valor que se dissolve*” (FdM, p. 172). Assim como Deus morre devido à religiosidade de seus fiéis, a modernidade é “superada” pela implosão provocada pela radicalização de suas próprias tendências.

Além deste aspecto, Vattimo adverte sobre a necessidade de Nietzsche em desenvolver nova concepção de tempo. Já notamos que a metafísica concebe o tempo como um ente entre outros entes. Isto significa que para superar a metafísica Nietzsche precisa de uma concepção de tempo diversa da tradição metafísica. É possível encontrar outro conceito de tempo em Nietzsche que não seja metafísico?

Aqui esbarramos num conceito complexo do pensamento nietzschiano: o eterno retorno do mesmo (*ewige Wiederkehr*). O próprio Nietzsche narra a experiência do descobrimento desta idéia aproximando-a quase de uma conversão, conferindo enorme importância para este conceito⁴⁷. Talvez um dos motivos para isso é a ruptura que o eterno retorno do mesmo representa em relação à concepção de história judaico-cristã, que possui uma origem e um final. Vattimo afirma que o eterno retorno do mesmo tem sido interpretado do ponto de vista moral e cosmológico (DN, pp. 35-36). Do ponto de vista moral, o eterno retorno do

⁴⁶ Sobre este texto de Nietzsche Vattimo destaca três temas que julga fundamentais: 1) o primeiro sentido do texto é a crítica à objetividade histórica; 2) a segundo é a necessidade de certa *inconsciência* (isto é, elementos atemporais) para a criatividade e para a vida; 3) o excesso de história destrói a capacidade de se criar nova história. (AD, pp. 22-23).

⁴⁷ NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. Z, 1, pp. 82-84.

mesmo é critério de eleição que se refere ao ser humano. Desta perspectiva, devo escolher aquilo que voltaria a eleger por toda a eternidade, devo agir de forma a querer que todo o instante de minha vida se repita eternamente. Já a interpretação cosmológica destaca certa estrutura cíclica de tempo. Não pode haver nada de novo, pois tudo que é já deve ter sido alguma vez. O problema desta interpretação é seu caráter conflitante com a vontade de potência. Se esta é vontade criadora, como conciliá-la com a estrutura rígida em que tudo é repetição? Caso se compreendesse de maneira cosmológica o eterno retorno do mesmo, Nietzsche não teria avançado muito em relação ao historicismo do século XIX.

Diante destes impasses, Vattimo propõe que haja possibilidade de outra interpretação para o eterno retorno do mesmo. Ele deve ser algo de mais radical: uma nova concepção de temporalidade. Para Vattimo (DN, p. 36), é preciso considerar a temporalidade como categoria existencial e não simplesmente como sucessão de episódios. A passagem dos textos de Nietzsche que possibilita esta interpretação por parte de Vattimo é “Da visão e do enigma” de *Assim falava Zarathustra*. Nesta passagem, Zarathustra narra uma visão que teve em sonhos. Nela, vê dois caminhos que seguem por sentidos opostos, caminhos estes que ninguém seguiu até o fim. Estes caminhos vão em direções opostas, mas se encontram no alto de uma montanha, em uma porta. Estes dois caminhos são o passado e o futuro. E bem debaixo da porta, onde se encontram, Zarathustra lê certa inscrição: “Instante” (*Augenblick*). A partir deste trecho do Zarathustra, Vattimo tira duas conclusões (DN, pp. 31-62): 1. O eterno retorno do mesmo procura romper com a visão tradicional de tempo. O tempo já não é uma reta formada de sucessões de instantes, mas é um círculo. 2. Nesta estrutura circular de tempo, o momento presente, o atual instante (*Augenblick*) é o tempo da decisão, é o ponto no círculo que conecta passado e futuro.

Quais são as conseqüências desta concepção circular de tempo? De acordo com Vattimo:

A primeira conseqüência da estrutura circular de tempo é, por um lado, que o que é e será deve necessariamente já haver sido, pois o passado domina e determina de algum modo o futuro; mas, por outro lado, justamente em virtude da mesma estrutura circular, o futuro não deixa de influir no passado, determina na mesma medida em que é determinado por ele (DN, p. 60).

Com a estrutura circular de tempo, cai por terra a perspectiva retilínea na qual o passado influencia de forma, muitas vezes determinista, o presente e o futuro. Nesta nova perspectiva, a relação recíproca entre passado e futuro somente é possível no presente, no momento da decisão. Assim sendo, cada momento é culminante, aquele no qual se decide a eternidade. Desta perspectiva, o passado e o futuro, no sentido histórico, podem ser compreendidos a partir do instante de decisão. Conseqüentemente, a relação com o passado não é de objetividade, como queria o historicismo dos tempos de Nietzsche, mas deve estar a serviço da vida, do momento atual. Este aspecto se relaciona com a perda do fundamento. Se o ser não tem uma estrutura, é preciso interpretar o mundo. Se as coisas não têm sentido em si, é preciso criá-lo. Para que o sentido seja criado, é necessário se libertar do historicismo para liberar a criatividade. É neste sentido que Nietzsche procura afirmar o eterno retorno do mesmo articulando-o com o *Augenblick*.

Desta maneira, a modernidade é a época marcada pela noção de superação que concebe a história como desenvolvimento progressivo e unitário no qual o novo se torna valor dominante, efetivando-se a partir da contínua re-apropriação autêntica do fundamento. Nas palavras de Vattimo, *“Do ponto de vista de Nietzsche e Heidegger, que podemos considerar comum, não obstante as diferenças nada ligeiras, a modernidade pode caracterizar-se, de fato, por ser dominada pela idéia da história do pensamento como uma ‘iluminação’ progressiva, que se desenvolve com base na apropriação e na reapropriação cada vez mais plena dos ‘fundamentos’, que freqüentemente são pensados também como as ‘origens’, de modo que as revoluções teóricas e práticas da história ocidental se apresentam e se legitimam na maioria das vezes como ‘recuperações’, renascimentos, retornos”* (FdM, p. VI). Neste modo de pensar, há certo metarrelato capaz de legitimar decisões, valorações e opções, etc. A proposta de Vattimo, entretanto, não é simplesmente eliminar toda forma de legitimação com relação à história. As críticas dirigidas a Lyotard demonstram a inviabilidade desta saída. Por outro lado, Vattimo procura evitar um posicionamento reativo, como de Habermas, que busca ainda se legitimar sob bases modernas, como se a crise dos metarrelatos fosse apenas algo provisório do projeto da modernidade (EDI, p. 17).

1.3. O fim da modernidade

Dentro deste quadro emoldurado por Vattimo a pós-modernidade inclui dois aspectos. Em primeiro lugar, o pós-moderno deve excluir aquilo que caracteriza a modernidade: sua compreensão de história. Assim, a passagem ao pós-moderno inclui nova atitude em relação à história, fugindo à lógica de superação característica da modernidade⁴⁸. Caso se consiga fazer esta passagem com sucesso, o termo pode perder sua conotação negativa. Em muitos círculos, pós-modernidade soa como tendência conservadora legitimada no fato ser mais atual, mais nova. Caso seja assim, o pensamento ainda estaria enclausurado na lógica de superação da modernidade. A pós-modernidade seria apenas mais um modismo ou movimento de vanguarda dentro da própria modernidade. Em suma, para superar a modernidade e a metafísica é preciso nova atitude em relação à história. Esta nova atitude não traz consigo o valor da novidade ou da maior autenticidade. Não é melhor concepção de história do que a oferecida pela modernidade. Antes, pós-modernidade é a época da pós-historicidade. (FdM, p. XI).

Como e por que a concepção de história como superação conhece seu fim? Se modernidade é sinônimo de metafísica, Vattimo deve permanecer coerente com certa característica observada no primeiro capítulo. A superação da metafísica não se dá a partir de algum elemento exterior. Antes, é a radicalização da própria metafísica que a conduz para seu fim. Deus morre pelas mãos de seus fiéis. A realização da metafísica na *Ge-stell* é também indicação de sua superação. Assim, a “*realização da universalidade da história tornou impossível a história universal*” (ST, p. 46)⁴⁹. É radicalização da própria idéia de história universal que leva ao seu fim.

⁴⁸ Vattimo afirma: “*A pós-modernidade é seguramente um modo diverso de experimentar a história e a temporalidade mesma (...) e, portanto, também um entrar em crise da legitimação historicista que se baseia numa pacífica concepção linear-unitária do tempo histórico*” (EDI, p. 17).

⁴⁹ Lyotard, por meio de eventos históricos do século XX, procura mostrar como os princípios das narrativas de emancipação são minados na sua base. “Tudo que é real é racional, tudo que é racional é real: ‘Auschwitz’ refuta a doutrina especulativa. Pelo menos este crime, que é real, não é racional. Todo proletário é comunista, todo comunista é proletário: ‘Berlín 1953,’ ‘Budapeste 1956,’ ‘Tchecoslováquia 1968,’ ‘Polônia 1980’ (para mencionar alguns) refutam a doutrina do materialismo histórico: os trabalhadores se levantaram contra o partido. Tudo que é democrático é pelo povo e para o povo, e vice-versa: ‘Maio de 1968’ refuta a doutrina do liberalismo parlamentar. Todos os dias a sociedade traz a instituição representativa para a berlinda. Tudo que promove o livre comércio de suplementos e demandas é bom a prosperidade geral e vice-versa: As ‘crises de 1911 e 1929’ refutam a doutrina do liberalismo econômico, e a ‘crise de 1974-79’

Segundo Vattimo, a modernidade termina quando o eurocentrismo é atacado. Na sociedade atual não há mais como afirmar o sentido unitário da história. Não há mais um centro que permita organizar e ordenar os acontecimentos ou certa imagem do passado que possa se considerar superior às demais. O europeu não pode considerar seu ideal de homem como a essência humana realizada (NE, p. 21). Portanto, “*Se não há um curso unitário dos acontecimentos humanos, também não se poderá sustentar que eles avançam para um fim, que realizam um plano racional de melhoramento, educação, emancipação*” (ST, p. 9). Desta maneira, o fim da modernidade e da história significa o fim de determinada concepção de história.

O fim da modernidade se dá com a dissolução do sentido unitário da história. Na historiografia há o reconhecimento de que a história que destaca grandes heróis, movimentos ou idéias é apenas uma possibilidade dentre outras. Com o surgimento da escola dos *Annales*, por exemplo, percebeu-se que é possível a história que enforca modos de vida. Com o desenvolvimento para a Nova História, o cotidiano assume lugar de destaque como objeto de estudo. Percebeu-se que à margem dos grandes acontecimentos há pequenas histórias com peculiaridades próprias. Além disso, a historiografia também reconheceu que a imagem que temos do passado é condicionada pelo gênero literário. História se assemelha muito mais à estória, isto é, um relato que se está disposto a assumir. (FdM, p. XIV). Como afirma Hans Kellner, “*História não é sobre o passado como tal, mas antes a respeito dos nossos caminhos de criar sentidos a partir dos dispersos e profundos escombros que encontramos em torno de nós*”⁵⁰. O discurso histórico é sempre historiografia.

A dissolução da história acontece na descoberta das micro-histórias que não têm a necessidade de se encaixar num processo histórico rumo à transparência, melhoramento ou emancipação da razão humana. Não há, para Vattimo, nenhum centro capaz de ordenar

refuta a modificação pós-knesiana desta doutrina”. (LYOTARD, F. *Missive on Universal History*. In: *The Postmodern Explained*, p. 29). Vattimo cita esta passagem de maneira resumida em EDI, p. 14.

⁵⁰ KELLNER, Hans. *Language and Historical Representation*. JENKINS, Keity (ed.). *The Postmodern History Reader*, p. 129.

logicamente os vários acontecimentos da história. Este centro foi perdido com o anúncio da morte de Deus. Já não há mais um ponto de vista supremo capaz de unificar as diversas histórias, dando-lhes direcionamento progressivo para algum fim. O paradoxo da afirmação de que a realização da universalidade da história tornou impossível a história universal é este: quanto mais a história se expandiu, mais reconheceu seus limites. Hoje temos condições de transmissão de informações muito eficientes, o que possibilitaria o grande sonho do século XIX: escrever a história universal. Entretanto é o excesso de informação que impossibilita a consecução deste projeto. As multiplicidades não se deixam reunir sob o signo de um ponto de vista supremo.

Neste processo a técnica tem papel fundamental. Ela é a realização máxima da metafísica. Mas é ela mesma que mina a modernidade. Como observamos, a técnica ocupa papel importante na sociedade atual, revelando a realização do projeto metafísico de domínio sobre os entes. Entretanto, quando a metafísica também se completa na *Ge-stell*, anuncia-se sua superação. A técnica não somente revela sua essência metafísica, mas já é o primeiro lampejar do ser. A partir desta premissa, Vattimo busca ler os sinais dos tempos. Esta sua perspectiva, a partir de Heidegger, evita que adote posicionamento apocalíptico e puramente negativo. O pensamento apocalíptico que se procura evitar permeou os discursos filosóficos do século XX, apontando para um final catastrófico. Criticou-se, por exemplo, os meios de comunicação de massa, mas não se procurou perceber em que medida eles também ajudam a superar a epocalidade marcada pela técnica. O que permite a Vattimo perceber este aspecto potencialmente positivo é sua concepção de que a metafísica se autodestrói. A *Gestell* é movida pelo desejo de domínio dos entes por meio do pensamento calculador e planificador, mas acaba por promover a oscilação e a desorientação.

É preciso também considerar a unidade progressiva da história no seu aspecto ideológico. Estas metanarrativas atendem aos interesses de quais grupos, classes ou indivíduos? A quem interessa defender o aspecto racional do desenvolvimento histórico? Neste ponto, Vattimo lembra as teses sobre a história de W. Benjamin. Segundo ele, são os vencedores que constroem a idéia de que a filosofia da história possui um desenvolvimento racional. Este movimento tem por fim a legitimação lógica dos privilégios e do poder da burguesia.

(NE, pp. 51, 149; cf. também DD, p. 23). Desta maneira, aqueles que se advogam portadores da norma absoluta da história são a classe burguesa, com intuito de manutenção do poder. Em outra passagem, na qual comenta um texto de Nietzsche, estes interesses aparecem mais claramente no pensamento de Vattimo: *“Assim entendida, a história é simultaneamente o fundamento e a expressão característica da moderna civilização de massas, na qual as exigências de produção requerem um tipo médio de homem, suficientemente informado, mas carente do sentido de individualidade e dominado pelo instinto gregário”* (DN, p. 40).

Por outro lado, Vattimo caracteriza Sartre, Bloch, Adorno e Benjamin não mais como pensadores dialéticos, mas como pensadores da dissolução da dialética. Eles enfrentaram o problema da totalidade e da reapropriação do todo, o que inclui a parte esquecida pela história dominante. Mas o problema é: *“‘a parte maldita’, aquela que a cultura das classes dominantes descartaram, não se deixa tão facilmente reintroduzir em certo projeto totalizador, já que os excluídos têm se dado conta de que a mesma noção de totalidade é um conceito dictatorial, próprio de quem os subjuga”* (DD, p. 25). Diante da impossibilidade de se atingir um próprio, a quebra com discursos monológicos rígidos inerentes à razão dialética pode se mostrar emancipadora. *“Se (já) não pudermos iludir-nos sobre a possibilidade de revelar as mentiras das ideologias e atingir um fundamento último e estável, podemos, porém, explicitar o carácter plural das ‘narrações’, fazê-lo agir como elemento de libertação das narrações monológicas”* (ST, p. 33).

O fim da história anunciado por Vattimo não significa o cessar de acontecimentos históricos. Antes, o filósofo italiano proclama o fim de certa concepção de história, característica peculiar da modernidade. O fim da história é, desta maneira, o fim do historicismo entendido como caminhada progressiva rumo à emancipação. Nas palavras de Vattimo, *“Fim da história significa fim do historicismo, ou seja, da compreensão das vicissitudes humanas como estando inseridas num curso unitário dotada de sentido determinado, o qual, na medida mesma em que vem a ser reconhecido, desvela-se como sentido de emancipação”* (EDI, p. 14).

2. Passagem ao pós-moderno

Ainda que Vattimo cite a importância de *Humano, demasiado humano*, Heidegger tem lugar de destaque nas suas reflexões sobre a história. Se Nietzsche chama a atenção para a lógica interna de superação operando no interior da modernidade, é Heidegger quem lhe fornece certa concepção de história. Ela é crucial para a compreensão do niilismo em Vattimo. O niilismo, além de ser o reconhecimento do ser como evento e de que isso é uma interpretação, é também a história da metafísica, cujo destino é a desvalorização dos valores supremos. Desvalorização é sinônimo de enfraquecimento. O pensamento enfraquecido de Vattimo é o resultado desta redução de tudo que era nobre.

No entanto, para chegarmos à compreensão do niilismo como destino, é preciso abordar outros temas cruciais do pensamento de Vattimo. Estes temas estão expressos e conectados na citação a seguir. Nosso objetivo nas próximas páginas é comentar detalhadamente os vários elementos condensados na seguinte afirmação:

Poderíamos dizer, portanto, que os objetos de nossa experiência se dão somente dentro de um horizonte e que este horizonte, como uma luz que faz com que as coisas apareçam, não é, por sua vez, objetivamente visível. Se podemos falar de um ser, devemos pensá-lo antes como este horizonte e como esta luz, mais do que como a estrutura geral dos objetos. Não sendo objeto, porém, o ser também não tem aquela estabilidade que a tradição metafísica lhe quis atribuir. Tal é o evento do ser no duplo sentido do genitivo: o horizonte é abertura que pertence ao ser, mas também é aquilo ao qual o ser pertence; não há o ser estável, eterno, etc., pois o ser é somente aquele que, vez por outra, acontece no seu evento. Entendido o ser como evento, a tarefa do pensamento é, segundo Heidegger, aquela de recordar a sua história: *Denken* é para ele *Andenken*. E isto não porque, ainda dentro de uma perspectiva de espelhamento objetivo, seja necessário conhecer o ser histórico na sua totalidade – como, no fundo, pensava Hegel. Trata-se, antes, de ‘saltar no abismo liberatório da tradição’ - um salto que só é liberatório porque sacode a pretensão da ordem atual do ente de valer como a única e eterna ordem objetiva do ser enquanto tal. O salto não nos dá um conhecimento mais verdadeiro e completo daquilo que o ser objetivamente é; diz-nos apenas que o ser não é nada de objetivo ou estável, desvenda-o para nós como evento no qual estamos sempre, na qualidade de intérpretes, envolvidos e de alguma forma ‘em caminho’ (o ser e nós). Aquele que propôs 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 apresentam as estruturas ontológicas da metafísica. No salto, por outro lado, não se reconhece

o ser como evento em termos abstratos (...). O evento é o evento que acontece para nós hoje, aqui. Assim, o enfraquecimento do ser, que se produz quando este se desvenda no salto como evento, é também, inseparavelmente, um enfraquecimento, como sentido e fio condutor histórico, da tradição dentro da qual saltamos (DC, pp. 31-33).

2.1. Verdade como desvelamento

Na primeira parte da afirmação de Vattimo, diz-se que nossa experiência se dá somente dentro de determinado horizonte. Em seus escritos, este tema é articulado com um problema clássico da história da filosofia: a verdade. Dentre as várias conceituações de verdade, Vattimo assume a interpretação heideggeriana. É ela que lhe permite conceber o ser como esta luz, como o horizonte que torna possível toda experiência. Analisemos mais detidamente a compreensão heideggeriana de verdade.

A partir da concepção do ser como presencialidade, o conceito de verdade dominante na metafísica foi de correspondência do enunciado à coisa. Quando digo “a mesa é marrom”, estou na verdade se a mesa for realmente marrom. Caso a mesa seja bege, o meu enunciado é tido como falso⁵¹. Como já verificamos, o problema desta concepção de verdade é assumir o ser como dado e evidente, atribuindo à linguagem a função de apenas procurar a melhor maneira de se referir ao que se apresenta diante (*Vorstellung*). A verdade é designada como o juízo correto, que se conforma com o já dado e evidente. Para Heidegger, a metafísica concebe o ser como totalmente dado, não restando nada oculto. O ser, em sua totalidade, está posto diante de mim de forma evidente. Esta noção de verdade se restringe ao horizonte no qual o *Dasein* está inserido, assumindo os entes aí manifestos como o ser em sua totalidade.

Heidegger, entretanto, propõe dar um passo atrás, questionando a presencialidade do ser e, conseqüentemente, a verdade como correspondência do enunciado à coisa. A metafísica não pode dar este passo, pois já concebe o ser em sua totalidade como desvelado (evidente).

⁵¹ Segundo Aristóteles, “O ser verdadeiro e falso das coisas consiste na sua união ou na sua separação, de modo que estará na verdade quem considera separadas as coisas que, efetivamente, são separadas e unidas às coisas que, efetivamente, estão unidas; ao contrário, estará no erro quem considera que as coisas são contrárias a como efetivamente são (...). De fato, não és branco por pensarmos que és branco, mas porque és branco, nós, que afirmamos isto, estamos na verdade” (*Metafísica*, 1051b, 3-8). Cf. também *Da interpretação* 17a, 11-13.

Heidegger, por sua vez, procura recuperar uma noção de verdade, segundo ele, ainda presente em Platão: verdade (*alétheia*) como desocultamento⁵² (*Entdecken*). Segundo Heidegger, em Platão é possível encontrar traços da verdade como desocultamento, ainda que a verdade como adequação venha a se absolutizar. Em *Platons Lehre von Wahrheit*, Heidegger analisa a alegoria da caverna. O filósofo, ao olhar para fora da caverna e descobrir as formas, experiencia a verdade como desocultamento do que estava velado. Entretanto, Platão vai mais adiante. Este desvelamento se dá totalmente, de maneira a manifestar a totalidade do ser, transformando a verdade em evidência. Ao sair da caverna, o filósofo vê o ser em sua totalidade, com total clareza e evidência. Na quarta parte da alegoria (quando o filósofo volta para a caverna), o não-desvelado é concebido como idéia, isto é, como forma de aparecimento (*Schein*). Em poucas palavras, o que está velado passa a ser concebido como algo visto por uma olhar⁵³.

Heidegger não nega o valor da verdade como correspondência. Nós, aliás, no dia-a-dia, utilizamos constantemente esta compreensão de verdade. Sua intenção é nos conduzir para o mais originário da verdade, isto é, o que a noção de verdade como correspondência pressupõe. Para que um juízo possa ser estabelecido é necessário que os entes apareçam, sejam desvelados. Com isso Heidegger questiona a concepção metafísica de ser como presença. O ser não é presença indefectível, antes é na desocultação dos entes que se institui a abertura na qual toda predicação é possível. Heidegger denomina este evento de desocultação pelo nome de verdade. Antes de estabelecer qualquer juízo (tal como a mesa é marrom), é preciso que os entes se manifestem. Assim, a verdade como correspondência do enunciado à coisa pressupõe que os entes sejam desvelados, que eles venham à luz. Este vir à luz é o acontecer da verdade.

A não-verdade (*Unwahrheit*), por sua vez, não é aquilo se opõe à verdade. A não-verdade é o ocultamento do ser. Este ocultamento não é algo distinto da verdade. Antes, a não-verdade pertence à essência mesma da verdade, visto que para algo se desocultar é preciso

⁵² Há enorme discussão sobre as distorções que Heidegger faz ao se apropriar de termos gregos. Entretanto, *alétheia* como desocultamento parece não ser mais uma das suas distorções. Segundo o Henrique Murachco, num pequeno vocabulário grego-português, *Alétheia* é verdade, ilatência, corroborando a concepção heideggeriana. (cf. MURACHCO, Henrique. *Lingua grega*. Vol. II, p. 450).

⁵³ HEIDEGGER, M. *Platons Lehre von Wahrheit*, p. 41.

que esteja primeiramente oculto. E mais. O ser nunca vem totalmente à luz. Há sempre “parte” deste ser que fica na escuridão, que permanece velada. Está aqui a não-verdade. Há certo mistério, “*não um mistério particular acerca disto ou daquilo, mas o acontecimento único de acordo com o qual, em geral, o mistério (a ocultação do velado) enquanto tal domina o ser-aí do homem*”⁵⁴. Heidegger também aponta para o velamento do próprio velamento, em outras palavras, para o esquecimento do mistério. Na metafísica, o ser foi assumido como evidente, totalmente manifesto, levando ao esquecimento da sua dinâmica de velamento/desvelamento. Ao se manifestar nos entes, o ser também se retrai. A história da metafísica é, entre outras coisas, a história do esquecimento deste velamento. No texto, *A essência da verdade*, Heidegger denomina de in-sistência a tendência do *Dasein* de se perder nos entes, uma vez que o mistério foi esquecido. O *Dasein* se esquece de que o ser também se vela e insiste constantemente nos entes, como se estes fossem o ser na sua totalidade. A in-sistência se relaciona diretamente com a errância (*Irre*): o esquecimento do velamento. Em outras palavras, a concepção metafísica do ser como presencialidade constante e peremptória é errância e in-sistência, visto se prender aos entes, perambulando pela abertura já aberta, revelando sua incapacidade de se mover para além dos entes, em direção ao ser. A possibilidade de se mover dos entes em direção ao ser é denominada por Heidegger de Ek-sistência.

Heidegger compreende, desta maneira, que o velamento é anterior ao desvelamento. Assim, a não-verdade é anterior à própria verdade, de forma que o mistério envolve o *Dasein* enquanto ser-no-mundo. Esta anterioridade nos conduz à conclusão de que toda decisão, que somente pode ser tomada a partir de determinada organização do ente em sua totalidade (ou seja, a partir de certa clareira), pressupõe alguma obscuridade, isto é, certo velamento. Neste sentido, a liberdade que fundamenta a concepção de verdade como adequação pressupõe algo mais originário: o velamento que é anterior ao desvelamento⁵⁵.

⁵⁴ HEIDEGGER, M. *Sobre a essência da verdade*, p. 47.

⁵⁵ No texto *A origem da obra de arte*, este aspecto fica ainda mais evidente. Segundo Heidegger, mundo “*é a clareira das vias das indicações essenciais a que se conforma todo o decidir. Mas toda a decisão funda-se em algo não-denominado, encoberto, confuso, senão não seria uma decisão. A terra não é apenas aquilo que está fechado, mas antes aquilo que irrompe como algo que se fecha. Mundo e terra, em si mesmos, de acordo com o ser estar-a-ser, estão sempre em combate e belicosos. Só enquanto tais comparecem ao combate da clareira e do encobrimento*”. HEIDEGGER, M. *Caminhos de floresta*, pp. 55-56.

Após esta breve passagem pelo texto de Heidegger⁵⁶, podemos nos perguntar: onde ou quanto acontece a verdade? Qual o lugar privilegiado do seu acontecimento como desvelamento? Para responder a esta pergunta temos de ir ao encontro do texto *A origem da obra de arte*, de 1936. Deste texto, que pode ser dividido em três partes, interessa-nos mais a segunda, na qual Heidegger relaciona diretamente a obra de arte com a verdade.

Neste escrito, Heidegger desenvolve a noção de desvelamento/velamento em termos de mundo/terra. Em suma, para ele o mundo indica a abertura que a obra de arte é capaz de realizar. Ela funda um mundo, isto é, determinada abertura onde os entes podem aparecer. A terra, por sua vez, é aquilo que se retira. Assim como a não-verdade, há algo na obra de arte que se esconde para tornar possível o aparecimento daquilo que aparece. Este recolher-se da obra é denominado terra. Heidegger também afirma, e aqui a citação feita por ele do fragmento 53⁵⁷ de Heráclito parece se tornar mais clara, que há certa luta entre terra e mundo. Este combate (*polemós*) não é dialético, pois não visa a ser supracumido (*Aufheben*). Este combate permanece como combate e é ele que concede unidade à obra de arte. Assim como a verdade e a não-verdade, terra e mundo estão em conflito, mas um não é sem o outro. Heidegger afirma: “*Mundo e terra são essencialmente distintos e, no entanto, nunca estão separados. O mundo funda-se na terra e a terra irrompe pelo mundo*”⁵⁸. Assim como o desvelamento pressupõe o velamento, o mundo também se funda na terra. Ela possui certa anterioridade ontológica em relação ao mundo.

Em Heidegger, o mundo que a obra de arte institui é a clareira, é o aberto. Mas ainda a pergunta que lançamos não foi respondida de forma satisfatória: qual o lugar privilegiado do acontecer da verdade como desvelamento? “*A verdade acontece de uns poucos modos essenciais. Um destes modos como a verdade acontece é o ser-obra da obra*”⁵⁹. Desta maneira, a verdade pode ser compreendida como a instituição da clareira (do aberto), como

⁵⁶ *Sobre a essência da verdade* contempla outras infinitudes de questões como, por exemplo, a liberdade, que não pretendemos abordar aqui por não interessarem diretamente aos objetivos do texto.

⁵⁷ O fragmento 53 de Heráclito diz: “*O combate é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns ele revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres*”.

⁵⁸ HEIDEGGER, M. A origem da obra de arte. In: *Caminhos de floresta*, p. 47.

⁵⁹ HEIDEGGER, M. A origem da obra de arte. In: *Caminhos de floresta*, p. 56.

o trazer à luz aquilo que estava velado. Este acontecer histórico⁶⁰ *acontece*, de forma privilegiada, na obra arte.

Entretanto, na terceira parte do seu texto, Heidegger faz uma afirmação que causa espanto ao leitor. Segundo ele “Enquanto deixar-acontecer da chegada da verdade do ente, *Toda arte é*, enquanto tal, *na sua essência, poesia*”⁶¹. Como compreender esta afirmação de Heidegger? Seria ela mera expressão da sua declarada paixão pela poesia? Ou haveria algo no pensamento do próprio Heidegger que pode nos auxiliar a compreender esta afirmação? Para compreender esta sua frase é necessário dar um passo adiante em direção à linguagem. Até aqui o trajeto de nossa caminhada, com seus avanços e recuos, foi o seguinte: em primeiro lugar, compreendemos sua proposta da *alétheia* como velamento/desvelamento. No segundo momento, a pergunta que nos guiou foi pelo lugar privilegiado do acontecimento da verdade. Chegamos à obra de arte. Mas o que é a arte na sua essência? Heidegger nos responde: poesia. O próximo passo é: o que é a essência da poesia? Ao abordarmos esta questão caímos, inevitavelmente, na linguagem.

A pergunta pela essência da poesia é tratada por Heidegger no texto, também de 1936, intitulado *Hölderlin e a essência da poesia*. Antes de qualquer coisa, o conceito de essência utilizado por Heidegger já nos diz muito. Essência não é tida tal qual na metafísica. Heidegger busca uma essência que nunca pode chegar a ser realmente essencial ou, em suas palavras, “*Nós buscamos, pelo contrário, o essencial daquela essência que nos force à decisão de levar a poesia a sério e de nos instalarmos nos seus domínios*”⁶². Isto é, a busca de Heidegger é motivada por questões éticas (num sentido bem amplo do termo): buscar a essência que nos faça levar a poesia a sério. Assim, a essência que ele busca não pretende chegar ao que é em si. Antes, tem motivações e implicações éticas. Suas motivações éticas mais expressas se mostram na sua crítica à técnica, cuja essência é a metafísica.

⁶⁰ HEIDEGGER, M. A origem da obra de arte. In: *Caminhos de floresta*, p. 64. Cf. Também p. 76: “*Logo, a arte é um devir e um acontecer histórico da verdade*”.

⁶¹ HEIDEGGER, M. A origem da obra de arte. In: *Caminhos de floresta*, p. 76: “*Alle Kunst ist als Geschhenlassen der Ankuft der Wahrheit des Seinden als eines solchen im Wesen Dichtung*” (Holzwege, p. 59).

⁶² HEIDEGGER, M. *Hölderlin y la esencia de la poesía*, p. 20.

Heidegger pretende dar mais um passo para trás na concepção de linguagem como meio de comunicação. Como já observamos, a linguagem é, originariamente, desvelamento do mundo. É a linguagem que traz os entes à abertura, fixando-os nesta clareira. É a linguagem que cria o campo aberto no qual o *Dasein* se move e os entes aparecem. A linguagem desvela os entes, cria o mundo. Assim como no evangelho de João, é por meio da linguagem (*logos*) que todas as coisas são feitas. Por criar o mundo é ela que faz com que o ser humano tenha uma história e seja histórico. “*Unicamente onde há palavra, haverá mundo (...). A palavra é um acontecimento histórico: aquele que dispõe a suprema possibilidade de que o homem seja*”⁶³. Dito isto, fica mais clara a afirmação de Heidegger de que a poesia é a essência da arte: “*A essência da arte é o ditado poético. Mas a essência do ditado poético é a instituição (Stiftung) da verdade*”⁶⁴. Esta instituição da verdade se dá pela linguagem, visto ser ela que desvela os entes, trazendo-os à luz.

Entretanto, o que mais especificamente Heidegger compreende por poesia a ponto de lhe atribuir tamanha importância ontológica? Para Heidegger, poesia (*Dichtung*) tem sentido muito mais amplo do que conjunto de palavras reunidas em versos. Nos textos de Heidegger, podemos encontrar duas palavras para se referir à poesia: *Dichtung* e *Poesie*. *Poesie* tem sentido próximo do grego *poesis*: fabricação, o fazer, produção. *Dichtung*, por sua vez, se refere a qualquer escrita criativa, o que não abrange somente poesia no sentido estrito do termo. Em sentido amplo, *Dichtung* significa inventar. Poesia é dar nomes fundadores do ser e da essência das coisas. É a palavra poética que traz à luz aquilo que, posteriormente, dizemos e redizemos na linguagem cotidiana. Desta maneira, “*Poesia (Dichtung) é fundação pela palavra e sobre a palavra*”⁶⁵.

A própria linguagem é *Dichtung*, no sentido essencial. A linguagem que nomeia as coisas pela primeira vez é linguagem criativa, em contraste com a linguagem que visa apenas à comunicação. Este nomear as coisas pela primeira vez não pode ser concebido como as coisas de um lado e a palavra de outro, como nomear o já conhecido ou simplesmente atribuir um signo a algo para tornar a comunicação possível. É a própria palavra que traz as

⁶³ HEIDEGGER, M. *Hölderlin y la esencia de la poesía*, p. 25.

⁶⁴ HEIDEGGER, M. A origem da obra de arte. In: *Caminhos de floresta*, p. 80.

⁶⁵ HEIDEGGER, M. *Hölderlin y la esencia de la poesía*, p. 29.

coisas para a clareira, instituindo o mundo. A linguagem como veículo de comunicação fica in-sistindo na abertura já aberta e não tem este poder de desvelamento, ou seja, da verdade. Aqui, pode-se associar a linguagem como comunicação com a concepção de verdade como correspondência e a linguagem inventiva, por sua vez, liga-se à verdade como desvelamento.

Heidegger, repetindo Hölderlin, afirmava que aquilo que dura, fundam (*Stiften*) os poetas. No entanto, toda fundamentação implica numa desfundamentação. É este elemento que confere força inaugural à poesia. É preciso relação de estranhamento com a abertura já aberta na qual nos movemos. É necessário colocá-la em suspensão, a fim de que o poder criativo do falar poético se manifeste em sua originalidade. Mais do que isto: é necessário esperar que o ser nos fale. Por mais que falemos determinada língua, a linguagem, propriamente dita nunca vem à palavra. E não cabe ao *Dasein* forçar para que na linguagem ocorra o evento desvelador (verdade) e o ser venha à luz. A iniciativa é sempre do próprio ser.

Em resumo, Heidegger concebe a linguagem como desvelamento do ser, isto é, como verdade. Mas não qualquer “uso” da linguagem. A linguagem criativa (poética) é aquela que faz com que aquilo que do ser estava velado se manifeste na clareira por meio dos entes. Por este motivo, “*a essência da linguagem deve ser compreendida mediante a essência da poesia*”⁶⁶. Assim, toda mudança ontológica é mudança na linguagem.

Mas o que, em termos mais “urbanos”, esta concepção de verdade quer dizer? Segundo Vattimo, esta concepção de verdade significa que:

Se for possível confirmar a veracidade ou falsificação das proposições como evidente conformidade ou discordância de enunciados e estados de coisas, isto é possível somente porque, em termos heideggerianos, enunciados e estados de coisa estão em uma relação que é de antemão considerada possível por uma ‘abertura’ que, por sua vez, não é objeto de descrição verificada ou falsificada

⁶⁶ HEIDEGGER, M. *Hölderlin y la esencia de la poesía*, p. 32.

senão na condição de colocar-se em uma abertura ‘superior’, mais originária, etc. (AI, p. 17)⁶⁷

Em outros termos, a abertura instituída pela linguagem é condição para todo juízo verdadeiro no sentido de correspondência do enunciado à coisa. Mas qual a importância de chamar este evento de verdade? Em primeiro lugar, Heidegger acredita recuperar o sentido primeiro de verdade. Este sentido, passível de ser encontrado entre os filósofos pré-socráticos, é a concepção de verdade ainda não contaminada pelo esquecimento da diferença ontológica, em outros termos, pela metafísica. Mas, para Vattimo, há ainda outro importante aspecto (intimamente ligado a este primeiro) na articulação entre abertura e verdade. Ao fazê-lo, não corremos o risco de assumir a verdade no sentido de *Grund*, como um fato bruto. A verdade como evidência e/ou representação adequada dos objetos é substituída pela hermenêutica como experiência do habitar. A verdade perde seu caráter de certeza da consciência diante do conteúdo evidente (AI, pp. 124-125). Esta concepção de verdade não é completamente abandonada ou simplesmente tida por falsa. Antes, é concebida como momento posterior. Heidegger se propõe a dar um passo atrás, pois a verdade como conformidade implica na concepção de ser como *Grund*. Há uma determinada estrutura do ser à qual o discurso tem de se adequar, para além do qual não é possível ir e calar a todo perguntar. Este problema, segundo Vattimo, conduziu Heidegger ao caminho do ser como evento (AI, p. 114). O que está em jogo neste uso da palavra verdade como desvelamento é a diferença ontológica. A verdade como conformidade se move no âmbito do esquecimento do ser, no qual o ser é entificado. Assumir a diferença entre verdade como desvelamento e verdade como adequação significa levar a diferença ontológica a sério.

Como observamos, a instituição de horizontes se dá pelo dizer instaurador da poesia. Neste sentido, a verdade acontece como experiência poética e estética. Este habitar é morar estético. Heidegger citava constantemente um verso de Hölderlin que afirmava o caráter

⁶⁷ Vattimo menciona formulações parecidas com estas em outras passagens como, p.ex.: “A hermenêutica segue Heidegger, ao rejeitar a teoria da verdade como correspondência: um enunciado só pode ser provado no interior de uma ‘abertura’ que lhe torne possível a verificação ou falsificação; e a abertura é alguma coisa a que a Presença pertence, mas de que ela não dispõe, o projeto é um projeto lançado” (AI, p. 141); Cf. também AI, pp. 32, 119; AD, p. 32; EDI, pp. 111-112; DD, pp. 24, 37.

poético do habitar.⁶⁸ O alcance desta observação por parte e para a ontologia hermenêutica é imenso. Ela leva às últimas conseqüências a idéia de círculo hermenêutico já presente no pensamento de Heidegger desde *Ser e tempo*. Vattimo define esta noção heideggerina da seguinte maneira: “*O conhecido encontra-se já dentro do horizonte do cognoscente, mas apenas porque o cognoscente está dentro do mundo que o conhecido co-determina*” (AD, p. 30).

Esta radicalização leva ao reconhecimento da universalidade da hermenêutica. Em primeiro lugar há duplo movimento. De um lado, o conhecimento histórico pode (e deve) recusar o modelo metódico das ciências positivas e, por outro, a hermenêutica se generaliza como modelo de conhecimento: seja das ciências humanas ou das ciências da natureza. Ao reconhecer a sua inserção numa abertura, não há como o historiador demonstrar a validade do conhecimento produzido com base numa maior proximidade com relação ao passado. Tanto o historiador como o “objeto” a ser conhecido pertencem e compartilham um mesmo horizonte, além de o conhecimento da história alterar tanto aquele que conhece como o que é conhecido (AD, p. 31; cf. EDI, pp. 24-25)⁶⁹. Mas o problema principal de Vattimo não é este. Dilthey, antes de Heidegger, já havia demonstrado o caráter hermenêutico das *Geistwissenschaften*: elas não procuram explicar o mundo, mas compreendê-lo. No entanto, subjaz à filosofia de Dilthey certa distinção entre as *Geistwissenschaften* e as *Naturwissenschaften*. Ele havia pontuado as distinções entre ambas e seu respectivo valor. As ciências do espírito não devem procurar adotar o método das ciências da natureza. Dilthey justificou a validade daquelas, sem atacar a pretensão de objetividade destas. Mesmo não sendo objetivas, as ciências do espírito tem seu lugar garantido.

Entretanto, esta distinção lança um problema para Vattimo. Como a verdade pode ser interpretação e a ontologia hermenêutica se generalizar, se na base da distinção de Dilthey está o reconhecimento do caráter não interpretativo das ciências da natureza? Vattimo,

⁶⁸ Cf. HEIDEGGER, M. “... poeticamente o homem habita...”. In: HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*, pp. 165-181.

⁶⁹ Neste ponto, a *Segunda consideração intempestiva* de Nietzsche se mostra importante para Vattimo. Segundo ele, “*Geralmente, e com certa razão, o sentido do discurso nietzschiano na segunda ‘Inactual’ é identificado com a crítica da ‘objetividade’ histórica; ou, por outras palavras, com a crítica da pretensão de aplicar ao conhecimento historiográfico o ideal metodológico das ciências da natureza*” (AD, p. 22). Vattimo entende a obra de Gadamer *Verdade e método* dentro desta perspectiva.

seguindo os passos de Gadamer, afirma que também as ciências devem reconhecer sua dependência da verdade como desvelamento. Isto é, os enunciados científicos, por mais objetivos que pareçam, são interpretação e somente podem ser compreendidos dentro de determinada abertura que cria a clareira onde o encontro entre o sujeito e o objeto se torna possível. Em termos mais claros: as ciências positivas também são interpretações condicionadas pela abertura. Isto significa dizer que o habitar estético é condição para a ciência e a distinção entre ciências da natureza e ciências do espírito se dilui no reconhecimento do aspecto interpretativo de ambas. Os critérios de conformação e verificação das ciências são compreendidos à luz da abertura em que estão inseridos. A influência da obra clássica de Gadamer (*Verdade e método*) é evidente. Como o próprio Vattimo lembra, toda a empreitada de Gadamer foi no sentido de mostrar os limites da concepção moderna de associação entre verdade e método, como se o método pudesse garantir o acesso a verdade. É preciso dar um passo atrás e notar o que torna possível este método. Segundo Vattimo, “*não existe verdade fora de um horizonte aberto por um anúncio, por uma palavra transmitida. Não se pode opor à palavra transmitida a verdade dos objetos que se dão em presença (a distinção clássica entre ciências da natureza e ciências do espírito, entre explicações e compreensões), visto que até mesmo este dar-se é tornado possível graças a uma abertura que é a linguagem, e, portanto, palavra transmitida e propagada, proveniência*” (DC, p. 85).⁷⁰

Outro aspecto hermenêutico derivado da compreensão heideggeriana e gadameriana de *alétheia* é a afirmação da lingüisticidade do ser, expressa na já citada expressão de Gadamer: *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*. No entanto, aqui nos deparamos com um problema, já mencionado no primeiro capítulo, mas que retomaremos de maneira mais cuidadosa. Como temos notado, a linguagem é condição de possibilidade de toda experiência. Esta observação não exclui sequer o campo das ciências positivas. No entanto,

⁷⁰ Numa outra formulação Vattimo afirma: “*A validade da hermenêutica de Gadamer requer a tese de que as coisas são realmente o que elas são dentro da interpretação (...). A Hermenêutica mostra de forma convincente que a estabelecida objetividade dos objetos, também e especialmente dos objetos das ciências, somente pode ser obtida dentro de uma moldura herdada (poder-se-ia dizer dentro de um paradigma kuhniano), o qual deve ser responsabilmente e explicitamente assumido pelo intérprete ou, como ocorre nos domínios da pesquisa científica experimental, pela comunidade dos intérpretes*” (VATTIMO, G. Gadamer and the Problem of Ontology. In: MALPAS, Jeff et alli (ed.). *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, p.304).

não estaríamos recaindo no *a priori* kantiano? A revolução copernicana realizada por Kant na *Crítica da razão pura* está na pergunta lançada pelo filósofo de Königsberg. Kant não parte do estudo dos objetos nem faz uma fisiologia do entendimento humano. Sua preocupação é encontrar as estruturas que determinam toda experiência possível. No âmbito da sensibilidade, Kant encontra o espaço e o tempo; no entendimento, há os conceitos puros. Exatamente por serem condição de possibilidade da experiência, elas devem ser *a priori*. Se elas condicionam a experiência, não podem ser fruto dela. O problema do *a priori* kantiano é não reconhecer sua historicidade. Ele é universal e necessário, até mesmo porque é isso que caracteriza um *a priori*. Mas ao assumirmos a linguagem como condição de toda experiência possível, não estaríamos ainda nos movendo em outra transmutação do solo metafísico? Não se estaria trocando o espaço, o tempo e as categorias pela linguagem? Ao respondermos estas perguntas, entramos no segundo momento da citação que estamos comentando. Cabe-nos, então, dupla tarefa: (1) mostrar por que não podemos compreender completamente esta “luz que faz com as coisas apareçam”; (2) por que o ser não possui a “estabilidade que a tradição metafísica quis atribuir”.

2.2. Envio e destino (Ge-Schicken)

Segundo Vattimo, a linguagem não tem a pretensão de se firmar a-historicamente como o *a priori* kantiano. É necessário, então, analisar como a linguagem pode determinar toda experiência possível e, simultaneamente, reconhecer sua historicidade. Em resumo, Vattimo concebe a história como envio (*Schicken*), isto é, respostas às mensagens que o passado nos envia. A linguagem, que desvela o mundo, é forjada no bojo da história, constituída por múltiplas mensagens.

Em diversas passagens Heidegger recorda o aspecto histórico desta linguagem. Ela é fundamento (*Stiftung*), mas fundamento que se dá dentro da história. “*Toda linguagem é um envio histórico*”⁷¹, lembra ele. Isto significa dizer que a linguagem funda a história, mas ela mesma está submetida às vicissitudes desta história. As aberturas carregam o aspecto histórico. Elas não são imutáveis, estáveis e sempre presentes, afinal o ser como tal não pode ser objetivado, visto ser mensagens que nos chegam do passado via linguagem. O ser

⁷¹ HEIDEGGER, M. O caminho para a linguagem. In: *A caminho da linguagem*, p. 213.

é esta abertura dentro do qual o encontro entre sujeito e objeto e todas as decisões são possíveis. Neste sentido, seria melhor não dizer que o ser é, mas que ele acontece (*es gibt/dá-se*). O ser “é” evento.

Ao destacar o caráter eventual do ser, Vattimo desestabiliza a concepção metafísica de história e de ser. Ele já não é mais a estrutura da realidade, mas as diversas aberturas que constituem a experiência humana. Estas aberturas, no entanto, não são determinadas por alguma faculdade humana eterna e imutável. Antes, nossa relação com o mundo é condicionada pela herança que recebemos. Ela nos fornece um cenário para organizar a totalidade dos entes. Este cenário múltiplo é composto pelas várias mensagens que o passado e o presente nos enviam. Sai no mesmo dizer que a abertura é polifônica, isto é, ela é composta pela multiplicidade de vozes que determinam a maneira de nos relacionamos com os entes.

Nesta direção, Hans-Georg Gadamer afirma que o ser que pode ser compreendido é a linguagem (*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*). A verdade acontece na linguagem. Este aspecto leva a hermenêutica a conceber a história como resposta às mensagens que o passado nos envia. A história é diálogo de perguntas e respostas. Como em todo o diálogo, a linguagem assume lugar de suma importância: ela é o modo de acontecimento do ser (AD, p. 35). Desta maneira, o ser não é nenhum objeto ou características das coisas a serem descritas. A lingüisticidade do ser nos lembra que ele acontece e este acontecimento se dá no diálogo “*que nos liga uns aos outros, somente com os quais experimentamos as coisas: e se este diálogo dá lugar a um entender-se sobre as coisas é unicamente porque ocorre num médium: a língua, que não é somente um meio, mas o âmbito historicamente qualificado por textos eminentes*” (EDI, p. 117). Como se pode perceber, Vattimo identifica o ser com a linguagem. Este aspecto fica ainda mais evidente ao afirmar: “*O ‘ser’ não é algo de mais vasto e anterior à linguagem. A pertença preliminar ao ser é a preliminar e originária pertença à linguagem: o ser é história e história da linguagem*” (AD, p. 35). Em outros termos, se o ser é história, somente pode ser história da linguagem.

Neste sentido, devido à noção de círculo hermenêutico, torna-se impossível qualquer concepção objetiva da história. Nós, à medida que falamos uma linguagem, já pertencemos ao mundo que esta linguagem abre. Somos “falados” por esta linguagem antes de falarmos. O que responde às mensagens é constituído por aquele que pergunta. Conceber a história como diálogo muda nossa relação com ela. Já não se busca o referente por detrás do signo, como se o objetivo do fazer histórico fosse decifrar o objeto extralinguístico escondido nas narrativas e nos documentos históricos. Reconhecer a história como diálogo implica em assumir radicalmente a lingüisticidade do ser, isto é, nada pode ser conhecido para além dos limites da linguagem.

Em segundo lugar, este processo de diálogo se mostra indefinido e ilimitado. Na concepção tradicional de história, a decifração do signo poderia conduzir à apreensão plena do significado. Para a hermenêutica, entretanto, a compreensão da história como diálogo é algo sempre em aberto. Neste diálogo, tanto o que interpela como o interpelado são alterados. Novamente, aqui está presente a concepção de círculo hermenêutico aplicada à história: toda interpretação se pauta em certa pré-compreensão; esta, no entanto, é alterada no processo de compreensão. As projeções e expectativas lançadas sobre algo a ser interpretado são produtos da tradição que se procura compreender. A pré-compreensão – conjunto de crenças e práticas, conceitos e normas – não é rigidamente constituída de forma a tapar os ouvidos. Ao dialogar mais proximamente com o texto, por exemplo, o intérprete pode perceber que suas expectativas e projeções precisam ser corrigidas. Bultmann resume bem esta relação entre pré-compreensão e compreensão ao tentar responder à pergunta: será possível a exegese livre de premissas?

É preciso responder “sim” a esta pergunta se “livre de premissas” significar: sem pressupor os resultados da exegese. Neste sentido a exegese livre de premissas não só é possível, mas até constitui uma exigência. Em outro sentido nenhuma exegese naturalmente está livre de premissas uma vez que o exegeta não é nenhuma *tabula rasa*, mas aborda o texto trazendo consigo certas perguntas, isto é, abordando-o com certo enfoque, além de ter certa noção do assunto de que trata o texto⁷².

⁷² BULTMANN, R. Será possível a exegese livre de premissas? In: *Crer e compreender*, p. 223.

Ainda que esta citação de Bultmann aborde especificamente o tema da exegese, ela explica bem o modelo hermenêutico dialógico de história e seu caráter indefinido. Cada resposta faz surgir novas perguntas. Cada intervenção modifica a interpelação que as mensagens do passado nos fazem. Entretanto, não há nenhum modelo dialético hegeliano. Este diálogo não segue leis ou princípios racionais e nem visa à autotransparência que faz cessar o diálogo. Pelo contrário, este diálogo tende à complexificação na medida em que surgem novas interpelações. A mudança na situação histórica do intérprete, provocada pelas alterações do processo histórico, desvela novos sentidos, trazendo novos elementos à luz. Sendo assim, a interpretação se torna processo sem fim e criativo. Esta concepção de história também não possui o objetivismo do hegelianismo. Desta maneira, o conhecimento completo do passado não é possível. Se não podemos conhecer o passado em sua totalidade, também não há como prever o futuro e a filosofia da história fica comprometida. Nesta perspectiva, a descrição histórica tende a se tornar mais rica com o passar do tempo. Mais rica do que a observação empírica dos próprios personagens históricos, visto a história submeter-se a múltiplas perspectivas dependentes da situação do intérprete.

A pré-compreensão não tem caráter subjetivista. Não é a concepção de um indivíduo em particular, mas pressupõe uma comunidade onde este sujeito está inserido. A pré-compreensão é determinada pelo que é comum à comunidade e à tradição em que participa. Entretanto, isto que é comum é constantemente desenvolvido na relação e no diálogo com a tradição.

Esta concepção de história, como mensagens lingüísticas que nos chegam do passado, destaca a finitude do *Dasein*. Já em *Ser e tempo*, Heidegger havia destacado o ser-para-morte como constitutivo do *Dasein*. Ainda que a finitude não apareça nas obras posteriores sobre esta designação, ela se faz presente no projeto filosófico heideggeriano ao destacar os limites de toda interpretação. Ela é localizada (*Eroerterung*), isto é, dá-se a partir e dentro de determinada abertura. Não existe ponto fora da história a partir do qual se poderia ter a visão da totalidade ou consciência completa da totalidade. No entanto, isto não elimina a idéia de uma filosofia da história. Para dialogar com o passado, o historiador cria categorias que possibilitam o diálogo. Estas categorias são retiradas do contexto em que o historiador

se move. Criar categorias para abordar os vestígios do passado é, pelo menos implicitamente, fazer filosofia da história. Fazer história é fazer filosofia da história. No fundo, na vida diária fazemos certa filosofia da história. A partir do passado e do presente projetamos certas expectativas para o futuro. O mesmo vale para a relação com o passado. É a partir desta premissa que Vattimo pode interpretar o niilismo como destino da história do Ocidente.

A finitude, desta maneira, destaca a impossibilidade de se voltar para a pré-compreensão e apreendê-la na sua totalidade. É vedado ao ser-aí, devido à sua finitude, perceber de forma total as múltiplas vozes que constituem o seu horizonte de abertura. Por este motivo, Vattimo afirma que é o ser que faz com que as coisas venham à luz, mas ele mesmo não é objetivável. As múltiplas mensagens que nos chegam do passado não são alvo de análise objetiva. Para que isto fosse possível, o *Dasein* deveria se elevar acima delas num suposto ponto de vista neutro. Essas mensagens, no entanto, constituem o próprio “sujeito”, o que torna inviável que ele seja sujeito e objeto simultaneamente. Além disto, caso se queira descrever este habitar de forma objetiva, seria necessário, em primeiro lugar, utilizar a noção de verdade como adequação, havendo a necessidade de se estabelecer certo critério de conformidade. Em segundo lugar, para descrever o horizonte de forma objetiva, é preciso pressupor uma estabilidade dos horizontes, atribuindo-lhes determinada estrutura, ou seja, ainda se estaria dentro da concepção de ser como *Grund*. Entretanto, como já ressaltamos, os horizontes se caracterizam pela sua historicidade e dinamicidade, não permitindo serem rigidamente fixados (AI, p. 120). Neste aspecto Vattimo ressalta a finitude do *Dasein*.

Para Vattimo (AI, p. 132), a verdade como desvelamento, por não ser alvo de certa descrição objetiva, não possui a estreita relação com o *Grund* metafísico. Se as múltiplas vozes que constituem a abertura não podem ser objetivadas, elas podem ser sempre questionadas. Elas não se impõem como algo “em si”, como fundamento diante do qual se deve calar e cessar todo questionamento. Não se apela aos fatos em si para se fundamentar algo que seja verdadeiro no sentido de conformidade do enunciado à coisa, antes a estas mensagens sujeitas ao devir.

No início deste trecho, perguntamos sobre a diferença entre o *a priori* kantiano e a linguagem como Vattimo a entende. Ficou claro que a linguagem não tem peremptoriedade da metafísica de Kant, pois, “*O a priori que torna possível nossa experiência do mundo é Ge-schik, destino-envio, o Überlieferung, transmissão. A verdade do ser não é, senão o que se envia (se põe a caminho e se manda), se trans-mite*” (DD, p. 29)⁷³. Se o ser é transmissão, então ele não possui nada de estável. Ele está sujeito ao devir e, portanto, não pode ser objetivado. Ele é o que torna possível toda experiência do mundo, mas sobre o qual não se pode lançar o olhar objetivador, com risco de transformá-lo em presença indefectível, esquecendo-nos novamente da diferença ontológica. Por outro lado, o ser não é algo em si. Ele é também passível de mudança e de ser submetido à crítica. A partir disso, Vattimo elabora a concepção de história e de verdade como diálogo, destacando a finitude do *Dasein*. Em suas palavras, “*A realidade ‘mesma’ não fala de si, tem necessidade de um porta-voz – quer dizer justamente, intérpretes motivados, que decidem como representar sobre um mapa um território ao qual tiveram acesso através de mapas mais antigos*” (TR, p. 43). Vattimo herda sua concepção de história especialmente de Heidegger e Gadamer. Isto, no entanto, não significa que ela seja passivamente aceita por todos. Analisemos esta questão mais detidamente.

2.3. Habermas e Gadamer: o problema do tradicionalismo da hermenêutica

Na segunda parte de *Verdade e método*, Gadamer dedica algumas páginas para apontar os limites da crítica do esclarecimento aos pré-conceitos⁷⁴ (isto é, pré-compreensão). Kant, no já citado texto *O que é esclarecimento*, convida o ser humano para que se livre dos seus

⁷³ Na passagem a seguir, fica evidente como Vattimo interpretar o ser em Heidegger a partir de uma matriz kantiana, historicizando-a. O que determina toda experiência possível já não são mais as imutáveis categorias, mas a linguagem que se dá no devir histórico. “*Então, aquilo que Heidegger chama de ‘ser’, até certo ponto, é o sistema das prioridades kantianas que torna possível falar do mundo como um conjunto de objetos, fatos, coisas, pessoas, isto é, como a luz que ilumina aquelas coisas que vemos de fato, as coisas, em suma, as pessoas, o mundo. E por que essa luz deveria ser a metamorfose? (...) O ser não é algo que está dentro da luz. O ser é a própria luz, mas também temos que pensar que a luz vai e vem*” (VATTIMO, G. Adeus à verdade. In: SCHULER, Fernando; SILVA, Juremir Machado (Orgs.). *Metamorfoses da cultura contemporânea*, p. 75).

⁷⁴ A noção de preconceito assumiu contornos negativos. Preconceito, em português, tem o sentido de um juízo prévio indevido a ser eliminado. O primeiro sentido comum de preconceito é suspeita e intolerância, sendo aplicado à aversão com raças, credos e culturas. Por este motivo, com intuito de evitar esta confusão, optamos por utilizar pré-conceito (separado por hífen) e não preconceito.

pré-conceitos, visto serem eles a fonte de erros devido à sua autoridade, respeito pelos outros ou a precipitação presente em nós mesmos. A saída da menoridade, entre outras coisas, implica nisto: negação de qualquer autoridade que venha a se impor a mim; é necessário que se tenha coragem de conduzir a razão por mim mesmo (autonomia), sem a interferência de uma autoridade externa (heteronomia). Ao convidar o ser humano para que exerça sua autonomia, Kant atribui à autoridade a culpa dos erros do pré-conceito. A tradição é, então, intimada a comparecer no tribunal da razão: *“a possibilidade de que a tradição seja verdade depende da credibilidade que a razão lhe concede. Nós podemos sabê-lo melhor. Essa é a máxima geral com a qual o (sic!) Aufklärung moderno enfrenta a tradição, e em virtude da qual acaba ele mesmo convertendo-se em investigação histórica”*⁷⁵, afirma Gadamer. O hermeneuta vivamente destaca a importância e impossibilidade de uma compreensão sem pré-conceitos, pois, *“não é a história que pertence a nós, mas nós que a ela pertencemos”*⁷⁶. Já estamos imersos numa rede de mensagens enviadas pelo passado que determina toda forma de compreensão, de maneira que o ideal da razão absoluta (totalmente “livre”) não é possível à realidade humana (AS, p. 18). A questão passa a ser não mais como é possível um conhecimento livre de pré-conceitos, mas qual o critério separa pré-conceitos legítimos e ilegítimos. Para Gadamer (ao contrário de Habermas) não há distinção entre compreensão e reflexão. Como não é possível se elevar acima da tradição e acessar um pensamento crítico para além da tradição, a avaliação dos pré-conceitos se dá no diálogo. Vattimo ressalta que este diálogo agora não envolve somente o passado, mas abrange a tentativa de entender outros pontos de vistas, outras formas de pré-conceitos.

A *Aufklärung* resolvia esta questão opondo autoridade e razão. No início do texto *O que é esclarecimento?*, Kant aponta a preguiça e a covardia como causas da permanência do ser humano no estado de menoridade, pois *“se tenho um livro que faz as vezes de meu entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um médico que por mim decide a respeito de minha dieta, etc., então não preciso de esforçar-me eu mesmo”*⁷⁷. O antigo, o prévio deve ser alvo de suspeitas por parte da razão. A *Aufklärung*, desta maneira,

⁷⁵ GADAMER, H. G. *Verdade e método*, p. 410.

⁷⁶ GADAMER, H. G. *Verdade e método*, p. 415.

⁷⁷ KANT, I. *O que é Aufklärung*, pp. 101-2.

na sua suspeita em relação aos pré-conceitos, erige o pré(-)conceito com relação à autoridade e à tradição. Esta passa a ser concebida como obediência cega, opondo-se à liberdade e à razão. Gadamer procura reabilitar um conceito mais positivo de autoridade e, conseqüentemente, de tradição. O primeiro passo dado por ele é estabelecer um vínculo entre autoridade e razão. A autoridade se baseia não na obediência cega, mas no reconhecimento que, por sua vez, é uma ação da razão. Ao se reconhecer certos limites, atribui-se a outro um olhar mais acertado, de maneira que “*autoridade não tem nada a ver com obediência, mas com conhecimento*”⁷⁸. Uma destas formas de autoridade é tradição.

O aspecto dialógico articulado com o círculo hermenêutico livra esta concepção de história da crítica de tradicionalismo. Vattimo reconhece a importância da contribuição de Gadamer para a compreensão da história como envio. Entretanto, há longo debate entre Habermas e Gadamer sobre este ponto. Habermas acusa Gadamer de tradicionalismo. Se toda a experiência de mundo possível é dada pela tradição (linguagem, herança), há a recuperação da importância do lugar da tradição. Ao entroná-la, traz-se novamente à tona seu dogmatismo e autoritarismo. Na leitura de Habermas, Gadamer enfatiza a continuação da tradição e não tanto as rupturas. Segundo Habermas, “*A substancialidade do que é historicamente pré-dado não permanece sem ser afetado quando é submetido à reflexão (...). O pré-juízo de Gadamer pelo direito dos pré-juízos certificados pela tradição nega a o poder da reflexão*”⁷⁹. Habermas responde à associação entre autoridade e razão argumentando que primeiro obedecemos à autoridade, internalizamos as suas normas sob a pressão coercitiva exterior que nos força a segui-las cegamente. Somente num segundo momento podemos exercer o pensamento crítico em relação a esta autoridade.

A intenção de Gadamer em *Verdade e método* era mostrar a lingüisticidade (*Sprachlichkeit*) como modo básico da existência humana. Neste ponto, Habermas vê a raiz da dificuldade: Gadamer absolutiza a tradição e a linguagem. É preciso conceber a linguagem na sua relação com o processo social, no qual a linguagem também é meio de dominação social e

⁷⁸ GADAMER, G. H. *Verdade e método*, p. 420. Neste ponto é importante fazer uma distinção. Gadamer fala em autoridade, que é diferente de autoritarismo. Inclusive, lembra que “*a genuína autoridade não precisa comportar-se autoritariamente*” (GADAMER, G. H. *Verdade e método*, nota 207, p. 420).

⁷⁹ HABERMAS, J. A Review of Gadamer’s *Truth and Method*. In: DALLMAYR, T.; McCARTHY, T. (eds.). *Understanding and Society Enquiry*, p. 358.

de poder. A linguagem possui também o seu lado ideológico. Isto é, a hermenêutica precisa ser conjugada com a *crítica da ideologia*. Em segundo lugar, Habermas crítica a hermenêutica por reduzir a realidade social à questão de sentido, como se esta fosse simplesmente rede de mensagens recebida do passado, esquecendo-se do seu aspecto material. Por este motivo, a hermenêutica também precisa ser conjugada com a *análise dos sistemas sociais*. A terceira crítica de Habermas à hermenêutica se relaciona com pressupostos. Segundo ele, a hermenêutica traz ainda ranços idealistas, como se as estruturas simbólicas determinassem as condições de vida material. Se a teoria social pretende estudar as condições nas quais membros e intérpretes de determinada sociedade desenvolvem e mudam, este movimento precisa ser historicamente orientado. Por isso a hermenêutica também precisa ser conjugada com certa *filosofia da história*⁸⁰.

O problema de Habermas é a simplificação que faz do conceito de reflexão crítica. Ela somente pode se dar dentro e a partir da tradição. Não há como afirmar dogmaticamente o exercício da reflexão crítica fora das mensagens do passado. Em segundo lugar, Gadamer não aceita que a linguagem seja colocada na realidade social como uma dimensão da vida em relação a outras. Se ser é tempo; se a linguagem é historicamente constituída; se ser é linguagem, ela é o horizonte de toda experiência possível. Ou seja, não há como não absolutizar a linguagem. É isso, segundo Gadamer, que confere à hermenêutica sua universalidade. Se a linguagem e a hermenêutica possuem este *status*, elas incluem também a crítica da ideologia. A superioridade que Habermas atribui à crítica da ideologia não pode se justificar senão de forma dogmática. Vattimo endossa esta posição ao destacar que o pertencimento à determinada tradição não significa submissão passiva aos pré-conceitos herdados, “já que o ser lançado numa abertura histórica é sempre, indivisivelmente, um participar ativo em sua constituição, interpretação criativa, transformação” (AI, p. 122). Pontuar a superioridade e anterioridade da tradição não significa aceitação resignada daquilo que herdamos. Não é integrar-se de forma harmoniosa na tradição. Por outro lado, também não é simplesmente ingressar num relativismo histórico. Nestes dois pontos estão os problemas enfrentados por Vattimo e que resolvem algumas questões de sua proposta. Em primeiro lugar, a partir do *Andenken*, Vattimo evita a concepção tradicionalista e

⁸⁰ McCARTHY, Thomas. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, pp. 181-186.

harmonizadora da história. Este recordar permite que o pensamento seja crítico e não-metafísico ao mesmo tempo. Por outro lado, para não incorrer no relativismo, Vattimo lembra que temos uma história a responder. Esta história é a do ser, marcada pela metafísica. As aberturas históricas são compreendidas não de forma anárquica, mas dentro deste horizonte maior que tem como fio condutor o enfraquecimento do ser.

2.4. Andenken/ Verwindung

Diante da crítica ao fundamento, como o pensamento pode manter seu aspecto crítico? Se o ser não possui estrutura, mas é envio, o que resta ao pensamento? Como abrir-se ao pensar depois da morte de Deus, da dissolução do sujeito e do fim da história? Esta questão pode parecer deslocada, pois o tema deste capítulo é a história. Entretanto, a resposta de Vattimo a este problema passa pela história. *Denken* é *An-Denken*, isto é, pensar é recordar uma história. Mas que história é esta? É a história do ser, marcada pela metafísica. Entretanto, Vattimo defende que não se pense esta história metafisicamente. Para tanto, é necessário que se atente à diferença ontológica, não no sentido de tornar a diferença presente, mas pensar a diferença como diferença.

Vattimo se utiliza de dois termos da filosofia heideggeriana para definir a tarefa do pensamento após a morte de Deus: *An-Denken* e *Verwindung*. Como ele próprio admite, os dois termos são sinônimos, ainda que nos seus escritos acentuem aspectos diferentes. *Verwindung* aparece raramente nos escritos de Heidegger, especialmente em *Identidade e diferença*. Com ele, Vattimo acentua que pensar é convalescença, distorção, recuperação, revisão e distorção (FdM, p. 179). É superação que indica aprofundamento e aceitação. É o caminho para pensar a verdade do ser como *Überlieferung* (transmissão) e *Ge-schik* (envio). Neste sentido, é sinônimo de *An-denken*, que designa o pensar que lembra o ser, sem fazê-lo presente, como algo que já se foi, como algo que não está mais presente, como *gewesen*, como algo já “ido” (DD, p. 32). O pensamento recordante nos conduz para além da metafísica ao nos levar para o interior dela. (AD, p. 161).

Vattimo, ainda que em muitos momentos dê a entender o contrário, não assume a metafísica como algo já ultrapassado. Antes, a metafísica “é algo que permanece em nós

como os vestígios de uma doença ou como uma dor, a que nos resignamos; ou ainda, poderíamos dizer, jogando com a polivalência do termo italiano rimettersi, é algo de que alguém se restabelece, recupera-se, a que alguém se remete (que envia)” (FdM, p. 180). Não nos livramos tão facilmente do feitiço enviado por Platão como simples deixar para trás. Este aspecto fica evidente no termo *Verwindung*. Vattimo destaca que, no texto *A superação da metafísica*, Heidegger utiliza dois termos para superação: *Überwindung* e *Verwindung*, acentuando que não podemos *Überwinden* a metafísica, mas somente *Verwinden*. Isto porque as sombras da morte de Deus ainda cobrem e não de cobrir a terra por muito tempo, ou seja, ao superar a metafísica sempre nos deparamos com seus resíduos (NE, p. 160). *Verwinden* tem o sentido de restabelecer-se, sarar de uma doença (FdM, p. 27) cuja as dores ainda podem ser sentidas. Assim, a superação da metafísica implica sempre numa convalescença, isto é, superar a metafísica implica na admissão de algum vínculo com ela. Rememoração e distorção pressupõem que haja algo que seja sujeito a estas ações, noutras palavras, pressupõe a metafísica. Talvez uma metáfora utilizada por Derrida possa ser esclarecedora: pensar o ser sem assumi-lo como estrutura dada, mas como envio é como um parasita que necessita do hospedeiro. Superar a metafísica não significar ir para além dela, mas saltar para o seu interior, para a sua história. Neste sentido, podemos entender *Verwindung* como convalescença.

Este salto, contudo, não é simples aceitação da tradição. *Verwindung* também é distorção. Assim rememorar a metafísica é reinterpretar as mensagens que o passado nos envia a partir da história do ser. Heidegger nos deu inúmeros exemplos. Ao se voltar para o passado e reler os filósofos, ele procurou se diferenciar do historiador da filosofia. Ele não procurou compreender o que eles disseram, mas o que ficou não dito. Ao invés de se prender às leituras tradicionais, procurou promover algumas “distorções”, a fim de perceber em que medida a história da filosofia pode despertar o pensamento. Heidegger buscou não apenas apreender os sistemas filosóficos, mas estabeleceu determinado diálogo. No primeiro capítulo, apontamos concretamente como esta maneira de compreender a filosofia aparece na aproximação heideggeriana de Nietzsche.

Além disto, como já notamos, Vattimo crítica a idéia de uma comunidade marcada pela bela eticidade, isto é, como viver harmonioso, sem conflitos. O habitar é morar estético. Entretanto, não tem o sentido de integração harmoniosa. A experiência estética tardo-moderna é marcada pela desfundamentação, desenraizamento e oscilação. Desta maneira, o salto em direção à tradição não significa assumi-la de forma conservadora, procurando apenas a harmonia e a pura continuidade.

Neste sentido, o objetivo de Vattimo se parece muito com o de Jacques Derrida ao afirmar: “*meu desejo se parece com aquele de um apaixonado pela tradição que gostaria de se livrar do conservadorismo*”⁸¹. O que significa ser apaixonado pela tradição, mas não se tornar conservador? Significa, antes de tudo, levar a sério a palavra *herança*. Ninguém escolhe receber uma herança, ela é dada de forma gratuita. Não somos nós que a escolhemos. É ela que nos escolhe. Faz parte da facticidade do *Dasein* ser lançado no mundo, numa linguagem que nos fala antes que falemos, num conjunto de mensagens que o passado envia. O *Dasein* somente possui certa herança devido à sua finitude (AI, p. 131). Nós nascemos e *recebemos* uma herança que determina a forma como interpretamos o mundo e interagimos com o outro. No entanto, herança também implica em escolher, em deixar de lado, em preferir. Esta escolha se dá nas formas como nos apropriamos da herança que recebemos. E toda reapropriação (feita, por exemplo, neste texto) já é uma traição. É uma traição porque a *reapropriação* nunca cumpre aquilo que esta palavra promete: ela nunca chega ao *próprio*; não atinge aquilo que os filósofos chamaram de “coisa em si”. Herança é reconhecer algo maior do que nós, mas não considerá-lo normativo, não tomá-lo à letra. É neste aspecto que se pode compreender *Verwindung*. É aceitar uma tradição, mas, ao aceitá-la, poder distorcê-la. É o retorno do mesmo, mas não do igual.

Para expressar esta gratuidade da tradição, do que nos é dado, Heidegger liga outros dois termos: *Denken* e *Dank* (agradecimento). Segundo Vattimo, “*Em relação a este ‘objeto’ encontrado pela memória, a atitude do pensamento configura-se como Dank, como agradecimento; o que significa, antes de mais, que o pensamento o enfrenta como aquilo porque é sustentado e de que não dispõe; e é por isso que, no fundo, jamais o pode*

⁸¹ DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã... diálogos*, p. 13.

presentificar como objecto, porque o objecto é precisamente aquilo de que o sujeito sempre e em princípio dispõe” (AD, p. 130). Nesta passagem esclarecedora tocamos em outro ponto: o carácter abissal da tradição. Em poucas palavras, este salto na tradição não encontra o *Grund*, solo seguro por não conseguir presentificar o ser. Se o ser ao se dar se retrai, não nos é possível por meio da rememoração fazê-lo presente. O que temos são os vestígios, os rastros. Rastros e vestígios indicam mais ausência do que presença: é sinal de algo ou de alguém que passou, mas já não está mais lá. Assim, recordar não tem o sentido usual de fazer presente algo que já se foi ou simplesmente estar ligado passado. Antes, *An-denken* é lembrar o ser como o que já se foi. O presente fundacionalista se concentra no ente e no seu ser como presentes. A partir desta presença indefectível do ente é possível representá-lo objetivamente. Entretanto, o pensamento rememorante se refere àquilo que se dá a partir de sua proveniência. Proveniência esta que não pode se tornar presente. “*O ser apenas pode vir pensado como diferença, logo, num diferir que se opõe à presença do objectum da representação. O pensamento que pensa sempre o seu próprio objecto como diferido, como constitutivamente não presente, é o Gedächtnis, o Andenken, a memória*” (AD, p.129).

Conforme Vattimo, a função da hermenêutica contemporânea é conduzir esta rememoração. A hermenêutica há muito não é o estudo de regras para a boa compreensão de um texto, por isso deve ter por “objeto” a abertura na qual estamos lançados. “*O pensamento mortal é aquele que, enquanto mortal, responde ao Zuspruch de um dar que, no acto de dar, se retrai, e com o qual, portanto, apenas se pode relacionar mediante um progresso in infinitum*” (AD, p. 134).

O recordar a diferença não tem o sentido de fazer a ausência presente e tampouco indica alguma nostalgia do ser. *Andenken* se lembra do ser lembrando a diferença; a diferença é lembrada trazendo o pensamento metafísico contra o esquecimento da diferença. Desta maneira, *Andenken* não implica na aceitação da metafísica como ela é, mas promove constantes distorções, com constantes desmascaramentos da metafísica. Neste sentido, a rememoração assume sentido ambíguo: por um lado, as distorções promovem rupturas com a tradição. Entretanto, a continuidade se mostra patente na tentativa de recordar aquilo que a metafísica se esqueceu.

Diante desta tentativa de definir o pensamento como *Andenken*, poderíamos perceber claros paralelos com a filosofia de Hegel. Como observado, Hegel procura rememorar os diversos momentos da saga da consciência. O que diferencia, assim, a superação da metafísica em Vattimo da *Aufhebung* hegeliana? Vattimo levanta alguns argumentos para pontuar as distinções. Segundo ele, em primeiro lugar Hegel somente conecta pensamento e rememoração porque há a verdade da autoconsciência percebida, primeiramente, com Descartes. Segundo Vattimo, para Hegel:

O pensamento absoluto é o produto último das causações reais desdobradas ao longo da história, do logos como fundamento-causa eficiente; e simultaneamente a consciência desfraldada nos nexos e da necessidade deste processo. A posição absoluta atingida pela consciência é, para Hegel, um facto (o que é real é racional), que se define, contudo, como a perfeita realização do racional: podemos “pensar” porque estamos num certo ponto da história; mas isso não constitui um elemento de infundamento para o pensamento, porque o ponto que ocupamos na história é caracterizado como a perfeita coincidência entre fundação (causação) real e explicação racional (AD, p. 166).

Para Heidegger, é possível que pensemos a razão de estarmos num determinado momento da história. Entretanto, esta posição não tem nenhuma razão lógica e não tem um fundamento. A tradição não nos fornece nenhum ponto firme que nos serviria de apoio, mas é sempre um remontar que não se esgota (FdM, p. 118). Ao invés de apontar a solidez do ser como *Grund*, a rememoração nos torna conscientes do aspecto histórico e contingente do ser como envio.

Além disto, a rememoração promovida por Hegel na *Fenomenologia do Espírito* procura a apropriação: o saber é saber-se. Este apropriar se dá de maneira marcadamente teoleológica por meio da interiorização daquilo que parecia estranho. Já o rememorar heideggeriano implica no abandonar-se à tradição. É saltar num abismo, visto que nunca poderemos tornar verdadeiramente um objeto a abertura na qual estamos lançados. Por este motivo o sujeito se dissolve. Ele não é autotransparente, pois sua finitude o impele para o carácter abissal do ser. Por esta razão, *Andenken* é pensar que “*joga saltando em direcção ao Ab-grund – um pensamento que se coloca em jogo e que põe em jogo todos os contextos da sua existência histórica, numa análise infinita. Uma análise duríssima de ser dirigida pela lógica*” (AD,

p. 135). A dificuldade da lógica se deve ao regresso hermenêutico infinito desta análise e ao seu caráter pouco construtivo, pelo menos na compreensão tradicional do termo. Enfim, “*o diálogo com a Ueberlieferung não é nem um esforço para encontrar um elemento universal constante (o ser, a verdade), nem um regresso ao Grund e desdobramento da sua força fundadora-apropriativa, como no caso da dialéctica hegeliana*” (AD, p. 182).

Vattimo, mantendo-se fiel à articulação entre o pensamento de Nietzsche e Heidegger, aponta a filosofia da manhã como a primeira tentativa de se falar em *Verwindung*. A proposta de redução química dos valores, feita em *Humano, demasiado humano*, encontra sua conclusão na filosofia tardia de Nietzsche (FdM, p. 181). Desta maneira, a superação da metafísica não se dá com um passo para fora, na adoção de um pensamento crítico que procuraria apontar os erros da metafísica. Pelo contrário: as errâncias da metafísica não são sinais de fraqueza, antes estes erros “*são fonte da riqueza que nos constitui e que dá interesse, cor, ser, ao mundo*” (FdM, p. 176). Como já observamos, a categoria de superação é típica da compreensão de história da modernidade como progresso unitário. Como Nietzsche apontou, a superação da metafísica (e da modernidade) acontece por meio da radicalização das suas tendências internas. Esta radicalização é feita através do salto libertador no abismo da tradição, que não procura a superação crítica, nem tão pouco retomar plenamente as origens para seguir o caminho rumo ao progresso. A superação da metafísica se revela por intermédio da *Verwindung*, isto é, por meio do diálogo com as mensagens que o passado nos envia (*Schiking*), de forma que “*o ser nada mais é que a transmissão das aberturas histórico-destinais que constituem, para cada humanidade histórica, je und je, a sua específica possibilidade de acesso ao mundo. A experiência do ser, enquanto experiência de recepção-resposta dessas trans-missões, é sempre Andenken e Verwindung*” (FdM, p. 184).

2.5. Nihilismo como destino

Vattimo divide a interpretação do pensamento de Heidegger em dois blocos: a direita e a assim chamada esquerda heideggeriana. Esta tendência interpretativa é caracterizada pela tentativa de preparar, de alguma maneira, o retorno do ser mesmo que este retorno se efetue por certa ontologia mística e negativa. Esta interpretação encontra forte amparo nos textos

de Heidegger, justificado pela ambigüidade nos seus escritos. Ele concebe seu pensamento como preparatório, dando muitas vezes a entender que espera que o ser se manifeste de forma plena, *en persona* (DN, p. 278). A partir disto, alguns intérpretes percebem aspectos místicos no pensamento do segundo Heidegger⁸².

Vattimo, entretanto, segue outro caminho. Sua proposta é uma leitura da história do ser como “um longo adeus”, como o seu enfraquecimento. “*Neste caso, o ultrapasse da metafísica é entendido só como um recordar-se do esquecimento, nunca como uma reconstrução presente do ser, nem sequer como termo que está sempre além de toda a formulação*” (AI, p. 26). Este posicionamento de Vattimo é bastante esclarecedor. Compreender o niilismo como enfraquecimento do ser inclui atribuir determinado destino para a história. A tradição metafísica na qual saltamos tem um fio condutor: o enfraquecimento, isto é, o niilismo. É como já estivesse inscrito no início da metafísica a tendência ao enfraquecimento da noção de ser e, portanto, a superação dela mesma.

O niilismo em Vattimo faz parte da história do ser, indicando o seu destino como processo de dissolução de todas as estruturas fortes. O niilismo, portanto, está conectado com a ontologia, de maneira que o ser se consome a si mesmo, faz-se fraco, dissolve-se. No final deste processo, do ser como tal já não resta mais nada.

No texto *A palavra de Nietzsche: Deus está morto*, no qual Heidegger procura pensar a essência do niilismo, a idéia de destino da metafísica aparece de maneira evidente. Para Heidegger, o dito de Nietzsche “Deus está morto” representa a essência do niilismo. Entretanto, antes de definir o que Nietzsche compreende por niilismo, Heidegger propõe sua definição do termo. A similaridade entre a conceituação heideggeriana e a utilizada por Nietzsche chama a atenção do leitor. Em primeiro lugar, Heidegger diz que niilismo não é a doutrina de determinado pensador, não deve ser associado a dada corrente de pensamento e não é conceito inventado ou somente presente no pensamento de Nietzsche. Antes, “O

⁸² Cf., por exemplo, CAPUTO, John. *The Mystical element in Heidegger's Thought*. New York: Fordham University Press, 1986. Neste livro, Caputo compara o texto *Do desinteresse*, de Meister Eckhart, e *O que é metafísica*, de Heidegger, mostrando a flagrante similaridade dos temas, da estrutura e da abordagem. Especialmente se destaca a questão do nada.

niilismo é um movimento histórico”⁸³. É a essência da história do Ocidente, compreendida como história da metafísica: no seu esquecimento do ser em favor do ente, o destino da metafísica é chegar o ponto em que do ser como tal nada mais resta. Desta maneira, o niilismo permeia toda a história ocidental e se alastra para os povos aonde a modernidade chega.

Como o niilismo é a essência desta história da qual fazemos parte, mesmo nos pensadores que repudiavam e se achavam contrários ao niilismo, ele está presente. Por outro lado, a simples declaração de ateísmo não indica niilismo completo. Conforme já verificado, o anúncio da morte de Deus se dirige a estes filósofos. Mesmo na modernidade, quando a teologia perde o *status* de explicar o ente na sua totalidade, o mundo supra-sensível ainda continua a ditar as regras. Em lugar da autoridade da igreja, põe-se a autoridade da razão. Há aqui simples inversão. “*O que é criador, o que antes era próprio do Deus bíblico, torna-se na marca do fazer humano*”⁸⁴. Em suma, os personagens são trocados, mas o *script* continua o mesmo.

A metafísica, desta maneira, não pode ser reduzida a determinada especialidade da filosofia. Antes, “*a metafísica é o espaço histórico no qual se torna destino que o mundo supra-sensível, as idéias, Deus, a lei ética, a autoridade da razão, o progresso, a felicidade da maioria, a cultura, a civilização percam a sua força edificadora e se tornem nulos*”⁸⁵. Este tornar-se nulo, este decompor-se destes valores mais altos é o que se entende por niilismo. Mas quais valores supremos são estes? “*Deus, o mundo supra-sensível, enquanto o mundo que verdadeiramente é e que tudo determina, os ideais e idéias, as metas e fundamentos que determinam e suportam todo o ente, e em particular a vida humana, tudo isto é aqui representado no sentido de valores supremos*”⁸⁶. Poderia, como comumente se faz, pensar-se que esta desvalorização dos valores supremos representa a decadência.

⁸³ HEIDEGGER, M. *A palavra de Nietzsche: Deus morreu*, p. 252.

⁸⁴ HEIDEGGER, M. *A palavra de Nietzsche: Deus morreu*, p. 255

⁸⁵ HEIDEGGER, M. *A palavra de Nietzsche: Deus morreu*, p.255. Heidegger adverte contra outro engano: não tomar as conseqüências do niilismo como se fosse o niilismo em si. Ele critica tendências da filosofia de sua época que tentavam explicar a situação do mundo a partir de causas históricas situadas, em especial com o desenvolvimento da tecnologia. O que falta a esta concepção é perceber o niilismo como movimento histórico e não algo situado em determinado contexto histórico em específico (Cf. pp. 256-7).

⁸⁶ HEIDEGGER, M. *A palavra de Nietzsche: Deus morreu*, p. 257.

Entretanto, para Nietzsche, o niilismo comporta uma ambigüidade: é sinal de decadência, mas também pode indicar vitalidade. Com a desvalorização dos valores supremos, ainda permanece o mundo. Este mundo impulsiona para a criação de novos valores.

O ponto central, entretanto, tanto para Heidegger como para Vattimo é que tudo se transforma em valor. Deus e deuses, princípios e fundamentos são convertidos e tidos como valor. Isto aparece em temas centrais da filosofia de Nietzsche: transmutação de valores, fixação de valores, instauração de novos valores, de maneira que sua metafísica é a metafísica dos valores, segundo Heidegger. Mesmo que Heidegger tenha caracterizado o niilismo de Nietzsche como metafísico, caso se mantenha fiel às suas intenções mais íntimas, não se pode escapar à conclusão de que “*a superação da metafísica (...) só pode acontecer como niilismo*” (VV, p. 106). Assim sendo, “*Nietzsche dá sentido a Heidegger ao esclarecer que o destino do ser (...) é o niilismo*” (Dn, p. 279). Como o próprio Heidegger reconhece, Nietzsche pensa “*o niilismo como a ‘lógica intrínseca’ da história ocidental*”⁸⁷. Este processo de enfraquecimento conduz à perda da realidade, pois se reconhece que o mundo verdadeiro se tornou fábula. Vattimo retoma o conceito de niilismo em Heidegger e procura mostrar sua semelhança com o mesmo conceito em Nietzsche. Para Heidegger, o niilismo é a redução do ser ao valor de troca (FdM, p. 5). Reconhecer o ser como valor significa afirmar a mutabilidade, a convertibilidade e a transformabilidade dos valores. Ora, esta dança dos valores somente é possível quando não há um Deus fundamento que impeça este movimento. Assim, o niilismo não é o ser em poder do sujeito (como Heidegger também menciona), mas “*o ser se dissolver completamente no dis-correr do valor, nas transformações indefinidas da equivalência universal*” (FdM, p. 6). Por estes motivos, Vattimo se refere ao niilismo heideggeriano, mesmo que no pensamento de Heidegger reste alguma esperança de reencontro do ser.

Como se pode notar, o niilismo de Vattimo comporta uma interpretação da história, cujo destino é o enfraquecimento das estruturas fortes da metafísica. Esta dissolução tem lugar como movimento interno do próprio pensamento metafísico: ele fornece os elementos para a sua destruição. Sendo assim, niilismo não é um programa, opinião ou nome para a cultura

⁸⁷ HEIDEGGER, M. *A palavra de Nietzsche: Deus morreu*, p. 258.

de nossa época. Aliás, niilismo é tudo isso e mais um pouco. Niilismo é também uma questão que surge de determinada leitura da metafísica como história do ser, esta história à qual nós estamos imersos.

Qual a importância da compreensão do niilismo como destino para a filosofia de Vattimo? Em primeiro lugar, esta história do ser permite a Vattimo responder a uma questão levantada por Habermas. Como observamos, Habermas critica a hermenêutica filosófica gadameriana por três motivos, dentre eles a falta de uma filosofia da história. Vattimo suplanta esta deficiência ao emoldurar as diversas mensagens que o passado nos envia a partir do enfranquecimento do ser, concebendo a o destino da história já não mais como progresso, mas como desvanecimento.

Para Vattimo, assumir certo amálgama das multiplicidades evita que se confunda niilismo com o relativismo. As diversas aberturas (acontecer da verdade) são relacionadas a partir de uma direção, de uma tendência. A concepção de verdade como abertura não consiste na simples afirmação da multiplicidade de possibilidades de aberturas, *“mas uma vocação para a redução, para a dissolução dos caracteres fortes, que se apresenta como possível fio condutor de interpretações escolhidas, até mesmo opções morais, bem além da pura e simples afirmação da pluralidade dos paradigmas”* (AI, p. 134).

No entanto, isto gera certas dificuldades. A crítica de Nietzsche contra o historicismo, apropriada por Vattimo, deve-se ao seu caráter teleológico. Os eventos históricos são concatenados com vistas à determinada finalidade que rege a história. Ao admitir determinada filosofia da história (se bem que Vattimo não utiliza este termo), não se estaria retomando o historicismo? Kant defendia o esclarecimento como sentido da história. Hegel, por sua vez, encontrava-se no fim da história com a realização do Espírito Absoluto. Em ambas as concepções, a noção de progresso se configura como princípio organizativo da história. Nada obstante, não seria esta concepção de Vattimo versão enfraquecida da noção moderna de história, cujo destino já não é o progresso, mas o niilismo?

Vattimo reluta em aceitar o parentesco entre as duas concepções. Aliás, no primeiro momento de sua reflexão, ele aceita a tese de Nietzsche de que não há destino, nem sentido para a história. Em um de seus primeiros textos sobre Nietzsche: “*a experiência história (...) mostra que, na realidade, no devir histórico não há nenhuma ordem providencial, nem nenhum sentido geral; portanto, não há em absoluto ordem, sentido e valor das coisas, e o homem perde todo apoio que poderia proporcionar alguma direção a sua ação neste mundo*” (DN, p. 47). Contudo, como exposto, Vattimo assume o niilismo como destino. Porém, este sentido não é um fato a ser aceito, reconhecido e reverenciado. Esta concepção de destino da história está presente no século XIX e pode ser percebida em Hegel, Comte e Marx (AI, p. 152). Para a hermenêutica, entretanto, a noção de enfraquecimento como fio condutor da história se apresenta como interpretação que não deve se furtar do diálogo com outras possíveis propostas interpretativas. Ela não é uma tese a ser aceita com base na maior proximidade dos fatos. É preciso que se perceba esta concepção de destino de maneira semelhante à morte de Deus em Nietzsche: ela é anúncio. É proposta interpretativa que se quer fazer compartilhada no horizonte contemporâneo. O encontro com outras propostas de interpretação pode, inclusive, consolidar esta leitura da história do Ocidente.

Vattimo ressalta outra importante diferença. Na filosofia hegeliana da história, tudo o que merece permanecer já está presente nas etapas anteriores da epopéia da consciência de si. Portanto, rememorar a história é tomar consciência (se apropriar) daquilo que já está presente. Com isso, segundo Vattimo (AD, p. 170), enfatiza-se mais a estrutura da experiência do que propriamente seus conteúdos múltiplos. No fundo, a experiência se mantém igual em toda parte, ou seja, a diferença nada mais é do que manifestações do igual. Vattimo lembra que Heidegger, para escapar desta concepção, distingue entre o *Selb* e o *Gleich* (mesmo e igual). O mesmo procura não a apropriação daquilo que já existe, mas se relaciona com o não dito e o não pensado de cada anúncio. Aqui é importante lembrarmos certo princípio básico que rege a hermenêutica desde Schleiermacher: a hermenêutica existe porque há sempre certo incompreendido em qualquer mensagem. Este não dito é tido como reserva de transcendência que cada anúncio possui em relação à resposta. A história concebida como diálogo se relaciona com este não dito e não com

aquilo que já está presente. Como é ainda não pensado, não se volta ao passado propriamente dito, mas ao futuro. Por outro lado,

em relação ao Igual, quer como estrutura universal, quer como telos unificador, não pode haver lugares históricos verdadeiramente diferentes; só eventualmente, maior ou menor coincidência com o universal, ou diferentes graus no caminho de um mesmo desenvolvimento (...). É como dizer, de um modo mais compreensível, que a diversidade na história se dá apenas se existir um Mesmo que não se deixa consumir no Igual, isto é, que permanece não-dito e não-pensado, embora seja sempre Mesmo, sem o que as diferenças nem sequer poderiam aparecer como tais e não existiria nenhum *Gespräch* nem nenhuma *Überlieferung*. O ser do Mesmo, porém, exactamete na medida em que permanece não-dito, “prova-se” só com o próprio facto da trans-missão (AD, p. 171).

Portanto, a história do ser também é não dialética e não se justifica a partir da coincidência entre o real e o racional (AS, p. 49). Além disto, a hermenêutica não defende a integração e assimilação do outro, como se a história fosse preâmbulo ao Espírito Absoluto ou à sociedade totalmente integrada. A fusão de horizontes defendida por Gadamer é historicamente situada e quando ocorre tende a se desfazer, tendo em vista o *Missverstehen* que marca todo ato de interpretação (AD, pp. 157-158).

A hermenêutica é o resultado de determinado curso de eventos. Isto é, a hermenêutica é a filosofia da época da morte de Deus, do tempo do niilismo consumado (AI, p. 23). Em outras palavras, a hermenêutica é o resultado atual do enfraquecimento do ser. Entretanto, para argumentar sua validade, a hermenêutica precisa de uma filosofia da história: “*o que o hermenêutico oferece como ‘prova’ da própria teoria é uma história, seja no sentido de res gestae, seja no sentido da história rerum gestarum e talvez também, realmente, no sentido de uma ‘fábula’ ou de um mito, já que se apresenta como uma interpretação (que pretende validade até apresentar-se uma interpretação concorrente que desminta) e não como descrição objetiva de fatos*” (AI, p. 22). Neste ponto, parece que Vattimo entra num círculo vicioso. A hermenêutica propicia uma leitura das mensagens que o passado nos envia a partir de sua tendência ao enfraquecimento. O argumento para a hermenêutica defender sua plausabilidade, no entanto, é encontrado neste sentido da história. Ou seja, para se aceitar a hermenêutica como a filosofia de nossa época é preciso pressupor certa concepção de

história, pois ela permite à hermenêutica argumentar racionalmente sem apelar a estruturas objetivas do ser. É a partir da hermenêutica que se percebe nas mensagens que nos chegam do passado certa tendência ao enfraquecimento. Por outro lado, a hermenêutica é fruto desta tendência ao enfraquecimento.

Apesar destas diferenças pontuadas por Vattimo, não há como deixar de reconhecer dado parentesco do destino do ser com as filosofias da história presentes na modernidade. Obviamente, é preciso levar em consideração todas estas distinções feitas por Vattimo. Mas elas não eliminam totalmente o parentesco da *Geschichte des Seins* com as propostas kantiana e, principalmente, hegeliana. Ao que parece, o próprio Vattimo reconhece as similaridades ao afirmar: “O Ge-Schick conserva, assim, alguma coisa do Grund metafísico e da sua capacidade de legitimação; mas só na forma paradoxal, niilista, da vocação para o esvanecimento, vocação que não pode, exatamente por isso, apresentar-se com uma coerção do tipo metafísico, mas que representa, todavia, uma possível racionalidade para o pensamento, uma possível ‘verdade da abertura’” (AI, p. 132). A novidade da hermenêutica em relação à história está na afirmação de que há uma racionalidade no devir histórico. Contudo, Vattimo procura evitar dois extremos: esta racionalidade não possui o *status* científico do positivismo, mas também não é somente concebida somente de maneira “estética”.

Neste ponto, Vattimo dirige suas críticas a Derrida e a Rorty. A inserção da hermenêutica nesse *Ge-schick* é fundamental e acaba por diferenciar Vattimo de uma tendência contemporânea na interpretação da herança de Nietzsche. Nos anos de 1960, principalmente na França, enfatizou-se certa apropriação política de Nietzsche. Percebeu-se a possível aliança das idéias de Nietzsche com os ideais do movimento estudantil de 1968 e movimentos esquerdistas em geral. Entretanto, recentemente tem-se observado renovado interesse no Nietzsche estético (DN, p. 289). Derrida se configura como exemplo. Para ele, a crítica de Heidegger a Nietzsche como o último metafísico é limitada, entre outros motivos, porque Nietzsche não se insere nesta tradição. O estilo de sua escrita denuncia isso. Rorty, por sua vez, procura destacar Nietzsche como pensador irônico (DN, pp. 297-298).

Esta recepção mais recente do pensamento de Nietzsche parece ser uma tentativa de responder à pergunta: o que resta se não há mais fundamentos? Derrida enfoca o esteticismo como possível saída. Já que não é possível nenhum enunciado objetivo sobre o mundo, a estética (em especial a literatura) se configura como alternativa. Porém, para Vattimo há outra opção. E quem o auxilia a encontrar outro caminho é Heidegger com a noção de *Ge-schick*. Após a queda dos fundamentos, temos uma história, uma mensagem a responder. Esta história é a história do ser, que se confunde com a metafísica. A metafísica não é simplesmente um erro a ser desmascarado, mas é uma forma de dar-se do próprio Ser. Derrida incorre no esteticismo exatamente por considerar que para sair da metafísica é preciso abandonar interrogações sobre o Ser. Inclusive, para Derrida, Heidegger está ainda na metafísica por insistir nesta questão e por fazer dela a pergunta central do seu pensamento. Entrementes, o que evita que Heidegger defenda esteticismo após a morte de Deus é sua concepção de história do ser, de que estamos numa abertura que nos envia mensagens às quais respondemos. De modo óbvio, com isto não se quer dizer que a poesia não tenha lugar fundamental no pensamento de Heidegger, mas ela é compreendida a partir da relação com a pergunta pelo ser. Ao abandonar a pergunta pelo ser e, portanto, renegar a noção da metafísica como história do ser, “*a desconstrução parece um conjunto de ‘performances’ conceituais confiadas à pura genialidade artística do desconstrutor*” (AI, p. 25)⁸⁸. Sem a história do ser, a desconstrução concebe o pensamento como exercícios performáticos de distorções, perversões e atos geniais, sempre imprevisíveis e sem motivações (DN, pp. 299-300).

2.6. A técnica e o lampejar do ser

Por mais que Vattimo evite argumentar o valor da hermenêutica se valendo da experiência atual, é lícito nos perguntarmos se não há sinais em nosso tempo que permitam chamá-lo de o período do niilismo consumado. Como observamos, Kant procura certo signo capaz de

⁸⁸ Em outra passagem, Vattimo se mostra mais aguerrido e irônico em relação ao abandono da pergunta pelo ser na desconstrução: “*somente se o nascimento e o desenvolvimento da hermenêutica não for simplesmente uma questão de esquemas conceituais (que não atingem, como tais, o ser real lá fora), mas pertencer ao que Heidegger chama de destino do Ser, a escolha teórica em favor da hermenêutica, inclusive as escolhas interpretativas específicas (como a desconstrução de Derrida), podem chegar a ser algo mais do que Erlenisse estéticos ou acrobáticos coup de dés*” (AI, p. 150).

lhe oferecer argumentos para mostrar o esclarecimento como destino da história. Ainda que em outras bases, é possível identificar traços na sociedade da organização total (*Ge-Stell*) que indiquem o enfraquecimento do ser? Para Vattimo, o *Ge-stell* é o primeiro lampejar do *Ereignis*. Não é ainda o *Ereignis*, apenas o seu prelúdio. O *Ge-stell* abre caminho rumo à ontologia do declinar por meio de três aspectos (AS, pp. 65-66).

Em primeiro lugar, o *Ge-stell* é lugar de oscilação, o que nos impede de acessar ao ser com características metafísicas. O ser que encontramos é oscilante. Esta oscilação se estende ao *inifinitum*, de forma que não encontramos o ser estável da tradição metafísica. Este é o aspecto principal do *Ge-stell*: “*O que constitui o Ge-stell como prelúdio do Ereignis é o seu carácter móvel, transitivo*” (AD, p. 175). A vertiginosa oscilação provocada pelo *Ge-stell* nos conduz à perda das determinações metafísicas e nos leva a perceber o caráter eventual e historial do ser. Para Vattimo, “*Ascender, a partir de Ge-Stell, à totalidade da história da metafísica, e isto no sentido do Schritt zurüch e não do cumprimento dialéctico hegeliano, significará aceitar esta totalidade, não como um processo teleologicamente ordenado e causalmente instigado, mas como âmbito de oscilação; dar atenção, sobretudo, à multiplicidade dos ‘sentidos’ que o ser assume na sua história, sem aceitar ordená-los num sistema, o que equivaleria a assumi-los a partir do seu interior, sem o ‘passo atrás’*” (AD, pp. 179-180). Em segundo lugar, o fundamento forte da metafísica é corroído, de forma que somente nos é possível uma fundamentação hermenêutica. A rememoração (*Andenken*) não pode ser a atualização de nenhuma origem, visto ser essa ser também interpretação. Por fim, há a dissolução do sujeito. Ele deve reconhecer radicalmente sua finitude. Ele é ser-para-morte e como tal a única imagem do ser que possui é a herdada pela tradição. O sujeito, na época do *Ge-stell* não é mais somente sujeito, mas também objeto. Como observamos no capítulo anterior, este é o alvo da crítica do humanismo do século XX. Entretanto, para Vattimo, “*No mundo técnico, onde tudo é objecto de manipulação por parte do homem, também este se torna, por sua vez, universalmente manipulável; e isto não é apenas sinal de um carácter demoníaco da técnica; é ainda, inevitavelmente, o lampejar do Ereignis, enquanto crise e dissolução das determinações metafísicas do homem e do ser*” (AD, p. 177).

No livro *A sociedade transparente*, Vattimo procura relacionar de forma explícita a superação da metafísica com a difusão dos meios de comunicação atuais. Este livro, escrito em 1989, mostra um otimismo que não encontramos nas suas obras posteriores. O filósofo procura nos meios de comunicação atuais os sinais do *Ereignis*.

Começemos pelo título: A sociedade transparente. Com ele, Vattimo procura criticar certas tendências de pensamento (como o iluminismo) que defendiam que a sociedade seria mais transparente com o desenvolvimento dos meios de comunicação. O que se observa hoje é justamente o contrário. O desenvolvimento dos meios de comunicação tornou a sociedade mais caótica, mas é no meio deste caos e da pluralidade que está a esperança de emancipação. A possibilidade de emancipação não se encontra mais na “transparência” das coisas ou dos sujeitos, mas na perda do princípio de realidade, na pluralidade e na oscilação. Em poucas palavras, o nihilismo se mostra como nossa (única) chance.

Heidegger, num texto chamado *O tempo das imagens do mundo*⁸⁹, definiu a modernidade como época em que o mundo se reduz a imagens. Esta sua interpretação, muito mais hoje do que em seu tempo, pode ser percebida na proliferação da comunicação. A multiplicidade de possibilidades que os meios de comunicação abrem para abordagem da “realidade” em seus variados aspectos e a partir de inúmeros pontos de vista “*torna cada vez menos concebível a própria idéia de uma realidade. Realiza-se, talvez, no mundo dos mass media, uma profecia de Nietzsche: no fim, o mundo verdadeiro se tornou uma fábula*”. A realidade e a história, por fim, são concebidas não mais como estrutura, mas como contaminação “*das múltiplas imagens, interpretações, reconstruções que, em concorrência entre si ou, seja como for, sem qualquer coordenação central, os mass media distribuem*” (ST, p. 13).

Esta multiplicidade de imagens de mundo que circulam contribui de forma decisiva para o que Lyotard chamou de o fim das grandes metanarrativas. Com a expansão do rádio, da televisão, dos jornais e da internet, o Ocidente percebeu que havia outras culturas que não se deixavam reduzir à sua lógica, que a Europa não é a realização mais desenvolvida e

⁸⁹ HEIDEGGER, M. O tempo das imagens do mundo. In: *Caminhos de floresta*, pp. 95-138.

acabada da humanidade. Em suma, *“Se professo meu sistema de valores – religiosos, éticos, políticos, étnicos – neste mundo de culturas plurais, devo ter também uma aguda consciência da historicidade, contingência e limitação de todos esses sistemas, começando pelo meu próprio”* (ST, p. 43). O reconhecimento de que a aldeia global não é composta unicamente pelo Ocidente levou ao enfraquecimento, ou mesmo tornou impossível que a realidade seja explicada ancorada unicamente num único fundamento.

Mas, para além disto, a expansão dos meios de comunicação impactou, por dentro, a própria cultura ocidental. Em primeiro lugar, eles deram voz a diversos grupos minoritários dentro da própria sociedade. As mulheres, os negros, os indígenas e inúmeros outros grupos, segundo Vattimo, puderam lutar pelos seus direitos se utilizando dos meios de comunicação. A proliferação das informações corroe a noção de sentido único da história, tão cara à modernidade. Com a disseminação de pontos de vista (de interpretações), nenhuma voz pode ser ouvida como a única detentora do sentido da história. Neste sentido, Vattimo também se aproxima muito da noção de fim das metanarrativas anunciada por Lytoard.

Nos Estados Unidos das últimas décadas tomaram a palavra minorias de todo o género, apresentaram-se na ribalta da opinião pública culturas e subculturas de toda a espécie. Podem certamente objectar-se que a esta tomada de palavra não correspondeu uma verdadeira emancipação política – o poder económico está ainda nas mãos do grande Capital (...). Porém o facto é que a própria lógica do “mercado” da informação exige uma contínua dilatação desses mercados, e exige conseqüentemente que “tudo”, de qualquer maneira, se torne objecto de comunicação. Esta multiplicação vertiginosa da comunicação, este “tomar a palavra” por parte de um número crescente de subculturas, é o efeito mais evidente dos *mass media*, e é também o facto que – relacionando com o imperialismo europeu – determina a passagem da nossa sociedade à pós-moderna (ST, p. 12).

A rapidez e a fluidez da técnica moderna revelaram a superficialidade do fundamento. A novidade, tão valorizada na modernidade, torna-se rotina. Vattimo nos lembra de uma frase de Nietzsche: *“Com o pleno conhecimento da origem aumenta a insignificância da origem”* (FdM, p. 175). Isto é, aquele movimento de re-apropriação das origens terminou por desgastar a ideia de origem e de *próprio*. Este desgaste levou ao reconhecimento de seu carácter hermenêutico. Noutras palavras, a própria origem (ou fundamento) já é

interpretação. A tentativa da modernidade (como metafísica) de encontrar algum fundamento se dissolve no desgaste deste retorno às origens, levando à dissolução de todo e qualquer fundamento. Desta feita, *“Já agora, na sociedade de consumo, a contínua inovação (das roupas, dos utensílios, dos edifícios) é fisiologicamente requerida para a pura e simples sobrevivência do sistema; a novidade nada tem de ‘revolucionário’ e perturbador, ela é o que permite que as coisas prossigam do mesmo modo”* (FdM, p. XII).

Em resumo, se a técnica representa o ápice da modernidade, ela também a dissolve. Isso se dá, segundo Vattimo, de duas formas: 1) a novidade se torna rotina. A tentativa da modernidade (como metafísica) encontrar algum fundamento se dissolve na dissolução de todo e qualquer fundamento; 2) a proliferação das informações corrói a noção de sentido único da história, tão cara à modernidade. Com a disseminação de pontos de vista (de interpretações) nenhuma única voz pode ser ouvida como o único e válido sentido para a história. McLuhan afirmava a criação da aldeia global. Vattimo, entretanto, argumenta que esta aldeia global não é algo unitário. Assim, as metanarrativas *“se tornaram impraticáveis por ter chegado ao fim o imperialismo eurocêntrico (na prática política) e ter se esgotado, por motivos teóricos, a hegemonia dos sistemas historicistas (positivismo, idealismo, marxismo, etc.) no quais, ainda que freqüentemente de forma remota, inspiravam-se os milenarismos revolucionários”* (DC, p. 57).

Além da pluralidade e da perda do sentido de realidade e do sentido único da história, a difusão dos *mass media* promove um desenraizamento. Na abordagem deste tema, Vattimo se move para um campo mais estético, recuperando dois importantes textos do século XX: *A origem da obra de arte* e *A arte na época da reprodutibilidade técnica*. Ele procura mostrar que as obras de Heidegger e de W. Benjamin têm mais em comum do que simplesmente o ano em que foram escritas: 1936. O conceito que permite conectar as duas obras é de desenraizamento. A obra de arte é compreendida não mais como a coincidência entre o exterior e o interior, isto é, entre forma e conteúdo, como defendia Hegel. Heidegger se utiliza da palavra *Stoss* e Benjamin, *Shock*, apontando para a experiência estética como oscilação. Para Heidegger, a obra de arte nunca é tranquilizante. Interpretar e fruir determinada obra significa suspender o mundo dado e atribuir-lhe novo significado.

Esta experiência é marcada profundamente pela angústia e sentimento de mortalidade. A obra de arte, ao não se deixar reportar para uma organização de mundo previamente dada, revela a gratuidade do mundo. Textualmente ele afirma: “*Quanto mais isolada em si estiver a obra, fixada na figura, quanto mais puramente parecer perder todas as referências ao homem, tanto mais simplesmente entra no aberto o abalo – que tal obra é – tanto mais essencialmente sobrevém o ameaçador e é derrubado aquilo que há muito parecia protector*”⁹⁰. A obra de arte também não se deixa reduzir ao mundo como as outras coisas, isto é, como utensílio. Em *Ser e tempo*, Heidegger havia dito que os entes se organizam a partir de sua utilidade. Primeiro, utilizo um martelo para depois me perguntar contemplativamente que é o martelo. A obra de arte, por sua vez, não tem este caráter de utensílio. Ela chama atenção para si mesma e não para seu uso. Ao chamar atenção para si, ela funda um mundo, por isso é capaz “*de suscitar um espanto preocupado pelo facto, em si insignificante (...) do mundo existir*” (ST, p. 57). Em Vattimo, *Stoss* e *Shock*, compreendidos desta maneira, revelam a essência da arte nas sociedades tardo industriais ou pós-modernas: a arte não tem mais o objetivo de beleza como enraizamento, mas como oscilação.

A interpretação de Vattimo sobre a modernidade revela certa experiência compartilhada no mundo atual. Entretanto, especificamente na obra *A sociedade transparente*, muitas de suas abordagens pecam pelo exagerado otimismo. É possível reconhecer na sociedade atual como vários grupos minoritários tomaram a voz, mas isto não necessariamente ocorreu e ocorre de forma tranqüila. Além do mais, o mercado submete estes grupos às suas regras. Assim, é necessário que se observe esta interpretação de Vattimo com alguma reserva. Evitar a concepção apocalíptica não implica, necessariamente, em se tornar tão otimista com relação ao papel dos *mass media* no mundo atual⁹¹.

Outro aspecto curioso apontado por Vattimo é que o fim da modernidade abre novas possibilidades de emancipação. A dissolução da história representa uma redução da violência, pois a história (e as metanarrativas que lhe davam suporte) já não pode ser

⁹⁰ HEIDEGGER, M. A origem da obra de arte. In: *Caminhos de floresta*, p. 70.

⁹¹ Para contraponto crítico sobre a relação de mídia e democracia nos tempos atuais, cf. BOURDIEU, P. *Sobre a televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

utilizada como justificativa (EDI, p. 17), dissolvendo antigas formas de dogmatismos e de violências. Se a história tem um *telos*, toda forma de dominação e violência pode ser justificada com o intuito de realização de emancipação da razão, por mais irracionais que possam parecer estes atos. Nas palavras de Vattimo, “*Existe uma filosofia do terrorismo, e é aquela que leva às últimas conseqüências a idéia de que a história humana possui alguma norma absoluta, um valor final a realizar; os indivíduos ou classes que se sentem (com base numa evidência, em poucas palavras, intuitiva) portadores deste valor, adquirem o direito de vida ou de morte sobre os outros*” (AS, p. 16).

Este ponto revela certa ambigüidade das idéias de Vattimo. Por um lado há a crítica feroz à noção de que a história possui um fim, a partir do qual pode se justificar a violência. Por outro lado, para manter o pensamento crítico após a morte de Deus, ele afirma o enfraquecimento como destino. No próximo capítulo, ao tratar do limite da secularização, retomaremos este tema, minimizando esta ambigüidade.

Conclusão

Com este capítulo concluímos a abordagem dos três aspectos que o niilismo envolve. Além de ser conflito de interpretações sem acesso a determinada estrutura do ser, niilismo também envolve uma determinada concepção de história marcada pelo desvanecer do ser. Esta característica do niilismo de Vattimo se mostra importante por diferenciá-lo de posicionamentos relativistas. Sempre partimos de algum lugar. Que lugar é este? A abertura na qual nos inserimos que, por sua vez, é determinada pela herança que recebemos do passado. Este lugar, além de apontar para a finitude do *Dasein*, concede-nos uma história à qual tem de se responder. Desta maneira, para superar a metafísica temos como saída o retorno a esta tradição. *Denken é Andenken*. No entanto, tal retorno rememorativo se dá de maneira crítica, como o fazer presente e se apropriar do que já está aí. Antes, a rememoração é distorção, procurando pelo que ficou esquecido sem a pretensão de nunca torná-lo presente.

Por outro lado, Vattimo também evita a recuperação de algum fundamento seguro. Esta tradição não possui nada de estável. Ela é devir e envio de mensagens com as quais

estabelecemos determinado diálogo com vistas à sua ampliação mas, paradoxalmente, conduzindo ao enfraquecimento de estruturas fortes.

Ao falar de Nietzsche, Parmeggiani resume bem este debate. Segundo ele:

A esfera da tradição, o enraizamento na terra, está para além, ultrapassa a esfera da utilidade e da calculabilidade, a esfera do cálculo exaustivo das razões e das conseqüências, do *homo oeconomicus*. Contrariamente ao que se crê, a essência da tradição não é funcionar como um sentido último, absoluto, que dá sentido a nossa existência. O enraizamento na tradição é um submergir as próprias raízes na terra, quer dizer, na ausência de sentido, mas em significado positivo, não no negativo da carência, enquanto é fonte plena de múltiplos sentidos, metas, fins e valores para nossa existência⁹²

Mas ainda resta uma questão. Heidegger e Nietzsche apenas mencionam o niilismo como operante no interior da metafísica. No entanto, é possível indicar mais acuradamente o elemento niilista operante no interior da metafísica? Onde o niilismo se manifesta de maneira mais clara? Caso se consiga precisar este ponto, poderíamos perceber o que conduz a metafísica à sua superação. Para Vattimo, e aqui está muito de sua originalidade, o elemento niilista operante no interior da metafísica é o cristianismo. Por este motivo, como observaremos no capítulo seguinte, é o cristianismo que supera a metafísica.

⁹² PARMEGGIANI, M. Nietzsche: o pluralismo e a pós-modernidade. In: *Cadenos Nietzsche* 16 (2004): 125.

CAPÍTULO 4

NIILISMO E RELIGIÃO

“Acreditar em acreditar’(...) esperando vencer, mas
sem estar absolutamente certo disso.
Acreditar em acreditar ou ainda: esperar acreditar.”
(G. Vattimo)

Introdução

Nos capítulos precedentes, desenvolvemos a compreensão de Vattimo sobre niilismo, relacionando-a com outros conceitos básicos de sua filosofia. Cabe-nos agora a tarefa de perceber as articulações entre niilismo e cristianismo no seu pensamento. Este capítulo busca mostrar como o cristianismo é o elemento niilista operante no interior da metafísica e que leva à sua superação. No limite, é o cristianismo que a supera.

O reconhecimento do enfraquecimento do ser levou Vattimo de volta ao cristianismo. A passagem decisiva é o fato de Deus ter se tornado humano, ou seja, Deus abandona as características fortes da metafísica e se enfraquece. O Deus do Novo Testamento já não é mais o Deus natural, dos raios e trovões, totalmente outro, diante do qual só resta o temor. Ele se torna o Deus que chama seus fiéis de amigos. Come com pecadores e prostitutas. Em suma, o Deus todo-poderoso assume a fraqueza e a debilidade como possibilidades. Por este motivo, Vattimo compreende a secularização como a realização plena do cristianismo, diferindo-se da compreensão usual da secularização como abandono da religião.

Como já observamos, a hermenêutica é a filosofia da época da morte de Deus. Para ser coerente com sua proposta, Vattimo defende parentesco muito próximo entre hermenêutica e cristianismo. Esta proximidade não se deve somente ao fato da hermenêutica ter surgido como resposta ao problema da interpretação no protestantismo. Antes, a vocação niilista da hermenêutica é viabilizada e viabiliza a realização da tendência do cristianismo ao enfraquecimento, abrindo novas possibilidades da experiência religiosa depois da morte de Deus. O retorno da religião, vivenciado nos últimos anos, é sinal da plausibilidade desta interpretação. É importante notar que o eixo central na operacionalização da superação da metafísica é a hermenêutica. É esta filosofia que interliga os vários temas abordados neste capítulo.

1. A secularização

Quando se fala em secularização, é importante definir os dois possíveis usos deste termo. No sentido jurídico, secularização indica a passagem dos bens eclesiásticos para a tutela do estado. Nos países europeus este processo se efetiva com as revoluções burguesas, como a Revolução Inglesa, a Revolução Francesa (1789) ou a Revolução de Cádiz na Espanha (1822). Pelo menos, juridicamente falando, as instituições religiosas perdem seu poder. No entanto, interessa-nos o sentido cultural do termo secularização. Este uso do conceito ocorre de forma mais clara em fins do século XIX. Nos escritos de Wilhelm Dilthey o termo aparece raramente. Max Weber também o emprega, associando secularização com modernização e racionalização, ainda que “desencanto do mundo” (*Entzauberung der Welt*) seja mais freqüente¹. No campo da teologia e das ciências da religião, Ernst Troeltsch emprega o termo indicando as continuidades e as rupturas da sociedade secularizada em relação ao cristianismo. Ainda que Dietrich Bonhoeffer seja tido como teólogo da secularização, o termo é raramente empregado por ele. Bonhoeffer, influenciado por Dilthey e por Kant, emprega com mais freqüência a expressão “mundo adulto” (*Mündige Welt*). É somente F. Gogarten, na década de 1950, que assume e utiliza o termo secularização para indicar os caminhos de sua teologia. Aliás, nas décadas de 1950 e 1960, tal termo se torna moeda corrente, influenciando várias áreas do saber, como teologia, sociologia e filosofia.

¹ Pierucci ressalta que “das dezessete incidências do significante, em nove ele vem usado para significar ‘desmagificação’” Cf. PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo*, p. 58.

Apesar do uso recente da palavra secularização para indicar o movimento cultural da modernidade, a mesma (e este tema) se caracteriza por seu aspecto polêmico. Na história recente do Ocidente, a secularização representa uma ferida aberta, isto é, um problema mal resolvido. As fronteiras entre secular e religioso não estão (e talvez nunca estiveram) bem definidas, seja nas instituições, no pensamento filosófico, na vivência cotidiana, nos movimentos sociais de emancipação, etc. Enfim, ainda não se tem resposta clara para a pergunta: qual o papel e o lugar do cristianismo no pensamento e na sociedade que se diz secular?

Mesmo no plano político-institucional há muitos problemas. Principalmente a partir do iluminismo e da revolução francesa há o modelo da completa independência entre estado e religião. Esta concepção, levando em consideração as variantes que comporta, é bastante difundida. Cada área é autônoma, não cabendo interferências mútuas. Desta maneira, é função do estado manter a ordem social, devendo zelar pelo bem-estar dos cidadãos e aplicar as leis. Esta esfera possui caráter público. Já a religião se relaciona com a ordem espiritual, mantendo-se no âmbito privado, restringindo-se ao bem-estar espiritual. As conseqüências deste modelo podem ser duas. De um lado há a demonização do político. Alguns grupos anabatistas, já na época da reforma do século XVI, defendiam que o cristão deve se manter isolado do mundo corrompido pelo pecado. A santificação passa pela negação de tudo aquilo que é profano, o que inclui a participação política. Há, então, oposição entre mundo e religião. Por outro lado, há a defesa da promoção da justiça, da igualdade e da fraternidade apenas com o uso da razão, de forma que o religioso deve se conservar no âmbito privado. No entanto, no plano concreto, este modelo se mostra mais complexo.

Para ilustrar a complexidade da aplicação deste modelo, tomemos o exemplo privilegiado dos Estados Unidos. Desde a independência norte-americana o problema da secularização acompanha a trajetória deste país. Na primeira emenda à constituição norte-americana, que estabelece princípios e não leis específicas, pode-se ler: *“O congresso não legislará no sentido de estabelecer uma religião, ou proibindo o livre exercício dos cultos; ou*

cerceando a liberdade de palavra, ou de imprensa, ou o direito do povo de se reunir pacificamente e de dirigir ao Governo petições para a reparação de seus agravos". Desde que a *Bill of Rights* foi promulgada há debate entre duas correntes: os separacionistas e os não-preferencialistas. O primeiro grupo defende a interpretação de que a primeira emenda atesta a completa separação entre estado e igreja, tendo em Thomas Jefferson seu grande representante. Já o segundo grupo argumenta que a intenção da primeira emenda é evitar que alguma religião em especial seja considerada oficial em detrimento das outras. No entanto, ela não erige nenhum muro entre religião e estado². Na história norte-americana houve oscilação entre a proeminência de uma interpretação sobre a outra. Na segunda metade do século XX, devido ao avanço de tendências religiosas mais conservadoras, os não-preferencialistas têm assumido destaque. Só para exemplificar, durante a Guerra do Golfo (em 1991), o influente pastor Billy Graham orava ao lado de George Bush durante os ataques. Um pouco antes, na época da Guerra fria, os ideais norte-americanos eram tidos como fundados na palavra de Deus, ao passo em que o comunismo era a manifestação do Anticristo. Além disso, em termos de quadros de referências, o protestantismo se mostra como matriz fundante do imaginário norte-americano³. Esta proximidade entre religião e política levou alguns autores a cunharem o termo "Religião civil" para designar as múltiplas inferências entre religião e política nos Estados Unidos⁴. Foge ao escopo deste trabalho desenvolver detalhadamente o caso norte-americano. No entanto, ele é ilustrativo das complexidades das questões que envolvem o processo de secularização ocorrido na modernidade.

Não raras vezes, a secularização abandonou a neutralidade em relação à religião, transmutando-se num feroz ataque. O positivismo, com sua crença na ciência, considerou a religião como estágio superado da caminhada da razão rumo ao progresso. Augusto Comte, no *Curso de filosofia positiva*, ao mencionar os três estágios do conhecimento afirma: "*A teologia e a física são de tal modo incompatíveis, suas concepções possuem caracteres tão*

² Cf. SEXTON, John. De muros, jardins, desertos e propósito original: a religião e primeira emenda. In: BERLOWITZ, Leslie *et alii* (orgs). *América em teoria*, pp. 79-102.

³ Cf. AZEVEDO, Cecília. A santificação pelas obras: experiências do protestantismo nos EUA. In: *Tempo*, pp. 111-129.

⁴ BELLAH, Robert. *The Broken Covenant: America Civil Religion in Time of Trial*. Chicago: The Chicago University Press, 1984.

*radicalmente opostos, que, antes de renunciar a umas para empregar exclusivamente outras, a inteligência humana precisou servir-se de concepções intermediárias, de caráter bastardo, adequadas, por isso mesmo, para operar gradualmente a transição”*⁵. Diante da incompatibilidade entre teologia e ciência, Comte se alinhava com esta para mostrar os aspectos míticos, imaginativos e, portanto, desprovidos de cientificidade da teologia. O modo de pensar religioso deveria dar lugar aos novos ares da ciência⁶, exorcizando elementos reacionários, supersticiosos e tenebrosos que obstaculizariam o avanço da razão rumo à emancipação do ser humano.

Os autores religiosos, à sua maneira, assumiram esta mesma lógica na sua argumentação. Há profunda incompatibilidade entre secularização e religião. Não é possível a convivência pacífica entre ambas. Há duas saídas para este impasse. A religião pode, numa busca neurótica, reaver importância e presença nesta cultura secularizada, mostrando os problemas da ciência ou simplesmente ignorando os aspectos que contradizem os dogmas. Neste sentido, por exemplo, nas escolas dos Estados Unidos, defende-se o ensino da teoria da criação em detrimento do evolucionismo de Darwin. Nesta mesma direção, vários religiosos procuram demonstrar a inviabilidade e as contradições da ciência, paradoxalmente, valendo-se de métodos científicos. Outra solução nesta linha é defender o campo ético como privilégio da religião. O seu papel social é defender o aspecto inegociável de certos baluartes da moral cristã, tais como aborto, casamento de pessoas do mesmo sexo, uso de contracepcionais, etc.

Há, por outro lado, autores que situam seu discurso a partir da religião, que assumem a oposição entre secularização e religião, mas não defendem posicionamento reativo. O cristianismo deve admitir os ganhos da modernidade, estabelecendo negociações entre fé e

⁵ COMTE, A. Curso de filosofia positiva. In: *Pensadores*. I.IV, p. 7.

⁶ Apesar da tentativa de se distanciar o discurso científico do religioso, o extemporâneo Nietzsche já havia notado o profundo parentesco entre ambos. Na *Segunda consideração intempestiva* afirma: “*Desta feita, continuamos a viver na Idade Média e a história não é senão uma teologia disfarçada: exatamente como a veneração, com a qual o leitor sem instrução trata a casta científica, é uma veneração herdada do clero. O que se entregava outrora para a igreja concede-se agora, mesmo que parcimoniosamente, à ciência. Mas o fato de se fazer uma tal concessão foi propiciado outrora pela igreja e não, inicialmente, através do espírito moderno, que tem, muito mais, em meio a suas outras boas propriedades, como se sabe, algo de avareza e não passa de um ignorante na nobre virtude da generosidade*” (Cf. NIETZSCHE, F. *Segunda consideração intempestiva*, p. 69).

pensamento moderno. Na teologia, há exemplo claro desta concepção nos escritos de Rudolf Bultmann, o teólogo da desmitologização. Numa passagem bastante conhecida afirma: “*não se pode utilizar luz elétrica e aparelho de rádio, em casos de doença empregar modernos meios médicos e clínicos e simultaneamente acreditar no mundo dos espíritos e dos milagres do Novo Testamento*”⁷. Para Bultmann, a contraposição entre a racionalidade característica da modernidade e o cristianismo (enquanto pensamento mítico) é tamanha a ponto de impossibilitar o convívio entre elas. O que Bultmann diria sobre as pessoas que ainda acreditam e recorrem à mitologia, à religião? Como classificar aquelas que todos os anos vão a lugares sagrados de peregrinação, que utilizam modernos recursos da tecnologia e confiam em ações demoníacas? Ele responde de maneira bastante dogmática, numa carta pessoal a John Macquarrie: “*Essas pessoas não são modernas*”⁸. Diante deste impasse, cabe ao cristianismo se modernizar, reconhecendo o aspecto mítico dos escritos bíblicos, procurando torná-los relevantes para o mundo moderno.

A sociologia constantemente também partiu desta concepção de incompatibilidade. Peter Berger se apresenta como contundente exemplo desta maneira de compreender a secularização. Em textos das décadas de 1950 e 1960, Berger definia a secularização como processo em que a cultura e as instituições não mais se submetem à autoridade religiosa. A modernização tem como conseqüência a promoção do enfraquecimento da religião e de seus símbolos, tanto na consciência de cada indivíduo como na sociedade em geral. Mais recentemente Berger tem “revisto” esta interpretação. Nas suas palavras, “*argumento ser falsa a suposição de que vivemos em um mundo secularizado. O mundo de hoje, com algumas exceções (...) é tão ferozmente religioso quanto antes e até mais em certos lugares*”⁹. O sociólogo da religião, partindo da constatação do crescimento e do

⁷ BULTMANN, R. *Crer e compreender*, p. 16.

⁸ Apud MACQUARRIE, J. *The Scope of Demythologizing*, p. 236.

⁹ BERGER, P. A dessecularização do mundo: uma visão global. In: *Religião e sociedade* 21.1 (2001): 10. Berger evoca argumentos para defender sua tese: (1) a secularização da sociedade não significou necessariamente a secularização das consciências individuais; (2) a pesquisa esperava que as instituições religiosas sobrevivessem à medida que se adaptassem ao mundo secularizado. Entretanto, muitas instituições religiosas nasceram ou ganharam força ao não se deixar influenciarem pelas exigências da secularização. Hoje em dia, as religiões que se alinham aos princípios secularizantes se mostram menos atrativas ao grande público do que aquelas que apelam a fundamentos contrários à modernidade. Foge ao escopo deste texto discutir detalhadamente a teoria de Berger sobre a secularização e dessecularização. Entretanto, é importante indicar que nem todos os estudiosos concordam que há realmente uma revisão de Berger das suas próprias teorias, inclusive da secularização. Um indicativo disto está no termo utilizado no título do artigo:

reavivamento de tendências conservadoras nas várias religiões do mundo (judaísmo, islamismo, hinduísmo, budismo, etc), argumenta que há uma dissociação entre secularização e modernização. Podem-se utilizar os frutos da modernidade, mas sem necessariamente relegar a religião a algum plano inferior. A modernização não necessariamente implica no seu outro par: secularização.

Estes exemplos que percorremos de maneira geral podem nos conduzir a duas conclusões. A primeira, mais óbvia, mostra a complexidade que envolve a compreensão do que é secularização. Este processo, experiência marcadamente ocidental, não é de fácil explicação. Por outro lado, não obstante as diferenças, as propostas explicativas aqui expostas compartilham do pressuposto de que a secularização é elemento extrínseco à religião, em especial, ao cristianismo. A secularização como movimento de redução da influência da religião no cenário político-cultural se mostra como sua inimiga. Alguns encontram aqui motivo de júbilo, ao passo em que, em outros, causa preocupação. No discurso religioso (e também sociológico), observa-se a oscilação entre dois pólos: rejeição e adaptação. Isto é, para a religião sobreviver ao processo de modernização ela deveria se adaptar a este novo mundo. Muito da teologia do século XX se desenvolveu na tentativa de adaptar o cristianismo aos cânones da modernidade, a fim de torná-lo relevante ao mundo atual. Por outro lado, há os grupos que negam se adaptar aos requisitos da secularização, se bem que não dispensam métodos modernos para defender suas crenças.

Vattimo, num plano mais geral, destaca estas duas atitudes face à modernidade (DC, pp. 92-93). Para alguns, a saída da modernidade se dá na recuperação da moralidade e da religiosidade não contaminadas pelo processo de secularização. Este retorno tentaria resgatar certo núcleo autêntico da religião, não desvirtuado pela modernidade. No entanto, assim como se nota em vários movimentos de rejeição da secularização e da modernidade, há um paradoxo evidente. Como observamos, uma das características da modernidade, segundo Vattimo, é o retorno incessante às origens, na *reapropriação* do próprio ou, em

dessecularização. Para haver a dessecularização é necessário que primeiramente tenha havido a secularização. Para Cecília Loreto Mariz, por exemplo, Berger não nega a secularização, apenas aponta seus limites. No sentido de apontar continuidades no pensamento de Berger, Cecília Mariz afirma que muito das teorias expostas no artigo citado já podem ser encontradas no texto *Homeless Mind* (1973). Cf. MARIZ, Cecília Loreto. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. In: *Religião e sociedade* 21.1 (2001): 25-39.

termos mais claro, a recuperação do fundamento sempre presente, eterno e imutável. Se este movimento é tipicamente moderno, não há como negar que atacar a secularização e a modernidade buscando sua superação por meio do retorno ao fundamento nada mais é do que realizar um movimento a mais no interior da metafísica, na sua versão moderna. Por outro lado, Vattimo ressalta a exaltação da modernidade a partir do destaque à criatividade, à originalidade e à liberdade humana que caracterizam este período. Ela seria a realização da saída da menoridade, portanto, um “mundo adulto” por representar profunda ruptura com a tradição precedente. A modernidade seria algo radicalmente novo, sem ligações estreitas com a tradição anterior a ela.

Vattimo se mostra crítico destas duas concepções: “*em ambas as teses há uma pretensão ‘panorâmica’ que, de um lado, não apreende as conexões entre modernidade e cristianismo e, de outro, não apreende a própria pertinência a uma e a outro*” (DC, p. 93)¹⁰. Dito de outra forma, a crítica de Vattimo às duas concepções é praticamente a mesma: elas não conseguem perceber a íntima relação existente entre a herança cristã e a secularização. A partir desta crítica, já é possível notar como ele encaminha o problema. Em primeiro lugar, é preciso quebrar o pressuposto básico das várias teorias da secularização: não há oposição entre cristianismo e secularização. Somente se pode sustentar a tese, de que há um muro separando religião e modernidade, caso se assuma acentuadamente o caráter de ruptura da modernidade.

A interpretação de Vattimo da modernidade não nega sua singularidade. Sem dúvidas, a modernidade e a secularização promoveram a autonomia do ser humano em relação à religião, o que não pode ser observado na mesma medida em épocas precedentes, especialmente na Idade Média. Também não pode ser negada a novidade da modernidade no arranjo das articulações entre religião e sociedade. O argumento principal de Vattimo se

¹⁰ VATTIMO, G. Ontologia dell’attualità. In: VATTIMO, G. (ed.). *Filosofia* 87, p. 211: “... interpretano il fenomeno in un senso che ne esclude gli elementi di ‘provenienza’ e ‘distorsione’ che appaiono invece essenziali per l’esigenza, che qui ci guida, dell’oltrepassamento della metafisica. Nella visione reattiva, provenienza (e distorsione che l’accompagna) non sono altro che fenomeni deittivi, di perdita, ai quali si deve reagire con il ricupero delle origini sacrali nella loro vera fisionomia; nella visione trionfalistica, la provenienza (e la distorsione) è cancellata dall’idea che la secolarizzazione sia solo la posizione di un novo principio. In entrambi i casi, la logica fondativa della metafisica risulta mantenuta: o con il richiamo a ritornare al fondamento ‘perduto’, o con la tesi che la legittimità del moderno consiste nella posizione di un nuovo fondamento”.

dirige contra a defesa da secularização como abandono radical da religião, isto é, conceber a modernidade e a secularização como novidade absoluta. Ele retira o argumento para sua interpretação da noção de círculo hermenêutico: o interpelado e o interpelante compartilham do mesmo horizonte.

Segundo o que verificamos, Vattimo endossa a crítica hermenêutica à autonomia do sujeito tal como compreendida pelo iluminismo. O sujeito, enquanto ser histórico radicalmente finito, pertence a algo maior do que ele, que o precede e que determina seu estar-no-mundo: a tradição que herda. Esta herança também se aplica à religião. Não escolhemos uma religião entre várias. Antes, somos escolhidos pela herança que recebemos. Neste sentido, podemos recusar ou aceitar uma herança, mas nunca partimos do zero em questões religiosas. Desde sempre somos inseridos numa teia que determina nossa compreensão, mesmo daqueles que não professam publicamente nenhuma crença ou fé. Quando alguém se declara ateu e constrói dado sistema filosófico a partir deste princípio, nega determinada concepção de Deus. Todo ateísmo somente pode ser ateu em relação a uma concepção de Deus. Ironizando, Vattimo retoma uma frase bastante comum: “sou ateu, graças a Deus!” Segundo ele, esta frase indica a profunda dependência entre cristianismo e o pensamento ocidental, mesmo por aqueles que negam sua ligação com a tradição cristã (FR, pp. 62-63). Isto é, não há como negar a herança que determina a clareira na qual nos movemos. Neste sentido de história como proveniência e herança, é preciso reconhecer a modernidade e a secularização de maneira não-moderna, isto é, reconhecer as continuidades entre a modernidade e a tradição precedente a ela, especialmente no seu polêmico aspecto religioso.

A afirmação da influência capital do cristianismo no Ocidente tem, em primeiro lugar, razões bem situadas. Conforme Vattimo, depois do fim da Guerra Fria o Ocidente não pode mais forjar sua identidade pela via negativa. Não faz mais sentido, enfatiza, definir o Ocidente como única alternativa viável ao império do mal ou ao comunismo. Portanto, é necessário encontrar nas múltiplas vozes do passado um elemento capaz de conferir positivamente identidade ao Ocidente. Neste sentido, Vattimo defende que a herança cristã pode cumprir o papel de conferir uma identidade cultural. Em suas palavras, “*O Ocidente,*

no momento em que (...) sente a exigência de afirmar sua identidade cultural, não encontra outro elemento de unificação e identificação a não ser uma origem cristã, na forma secularizada” (DC, p. 95). Nesta passagem, Vattimo não explicita de maneira mais detalhada sua compreensão de identidade. No entanto, ao que parece, ele concebe o cristianismo como elemento central na constituição de quadro de referências do Ocidente. Segundo diz, somente o cristianismo pode nos prover certa unidade para entendermos fenômenos tais como racionalização capitalista, mundo da informação e disseminação da interpretação sem centro, enfraquecimento do sentido de realidade e do ser. No entanto, não poderíamos também definir nossa herança a partir do pensamento grego? Ele também não é importante na constituição do Ocidente? Vattimo não nega isto explicitamente. No entanto, o que lhe interessa na afirmação positiva da identidade do Ocidente é certo aspecto diferencial, específico desta cultura. A filosofia grega, ainda que participe deste quadro de referências, é também passível de ser encontrada em outras culturas. Aliás, o contato do cristianismo com as obras de Aristóteles se dá por meio dos árabes, na Idade Média. Para pautar sua concepção do cristianismo como este elemento ao mesmo tempo singular e capaz de conferir certa unidade/identidade ao Ocidente, Vattimo recorre a Max Weber. A referência a Weber é lacônica, mas bastante significativa: *“Assim como Weber, que ao procurar o elemento ‘diferencial’ que explicasse por que o capitalismo moderno nasceu precisamente no Ocidente, encontrou o monoteísmo e a ética protestante, também hoje os fenômenos aos quais aludi me parecer ser, mais uma vez, compreensíveis, apenas à luz da tradição cristã”* (DC, p. 100).

Contudo, é possível também encontrar outra explicação bem pontual para a afirmação do papel central desempenhado pelo cristianismo. Em 1996, Vattimo fazia parte do parlamento europeu. Neste período, havia acalorados debates sob um tópico bem específico da composição da constituição: o que colocar no item “religião oficial”? Diante do posicionamento contrário à afirmação do cristianismo como religião oficial, Vattimo procura resgatar a herança cristã na sua forma secularizada como elemento cultural capaz de conferir certa unidade e/ou identidade cultural. Diante deste problema pontual afirma: *“A sociedade europeia é medianamente leiga e secularizada, mas sobre a base de uma herança cristã bastante explícita e isto se torna evidente quando ela se mistura com*

peessoas ou grupos enraizados em tradições diversas, que percebem a nossa condição leiga como profundamente marcada por uma origem religiosa específica” (DC, p. 120)¹¹.

Em termos mais gerais, a associação entre secularização e cristianismo é a saída encontrada por Vattimo para um velho fantasma que assombra muitos filósofos: como conjugar a autonomia da razão humana alcançada na modernidade com a revelação cristã? Em suas palavras, “(...) a idéia de secularização como deriva indefinida, limitada apenas pelo princípio da caridade, permite-me sair do impasse em que sempre se encontrou a consciência moderna perante a revelação cristã: a impossibilidade de aderir a uma doutrina que parece, com excessiva dureza, contrapor-se às ‘conquistas’ da razão iluminada, demasiado carregada de mitos que requerem imperiosamente ser desmascarados” (AA, p. 61). Nesta citação, pode-se perceber a conotação pessoal dada a determinado problema que se alastra por séculos no Ocidente. Entretanto, é importante observar que esta questão se põe apenas para aqueles que observam a modernidade do ponto de vista do cristianismo. Este tema, como proposto por Vattimo, não seria alvo de preocupação de alguém que não procurasse manter sua relevância. Em suma, uma das causas que conduzem Vattimo à associação do cristianismo e secularização é apologética: como se podem assumir os ganhos da modernidade de maneira não reativa e ao mesmo tempo manter a fé?

Ainda que razões bem pontuais motivem Vattimo a articular cristianismo e modernidade, é possível perceber certo elemento diferencial no seu conceito de secularização. Em geral, as teorias da secularização a sustentam como elemento exterior ao cristianismo. Obviamente, há exceções, como a concepção de Weber e de alguns teólogos da secularização. Porém, para Vattimo, é necessário conceber a secularização não mais como abandono da religião, mas como outra maneira de vivenciá-la. Em seus próprios termos, “*Uma cultura secularizada não é uma cultura que tenha simplesmente atirado para trás das costas os conteúdos religiosos da tradição, mas que continua a vivê-los como vestígios, modelos*

¹¹ Em *Acreditar em acreditar*, Vattimo afirma: “*Que a nossa civilização já não se professe explicitamente cristã e, inclusive, considere-se geralmente uma civilização laica, descristianizada, pós-cristã, seja, todavia, nas suas raízes, profundamente moldada por esta herança – é a razão que me leva a falar de secularização ‘positiva’ como traço característico da modernidade*” (AA, p. 35).

ocultos e deturpados, mas profundamente presentes” (ST, p. 47). Isto é, a religião está presente, mas de maneira enfraquecida.

Assim, partindo de Nietzsche e Heidegger, Vattimo concebe a secularização de maneira distinta do que expusemos no início deste capítulo. Ao invés de se concentrar em causas e motivações específicas, ele pensa a secularização da perspectiva da história do ser. Neste sentido, ela não é alvo de adaptação nem de rejeição. Antes, nada mais é do que a realização da vocação do cristianismo. Não há aqui oposição, mas cumplicidade. Somente podemos entender a secularização a partir da vocação do cristianismo para enfraquecimento. Dentro desta perspectiva, a secularização é a realização plena do cristianismo, conforme afirma o próprio Vattimo: “*Secularização não é apenas a dissolução do sagrado, a alienação do divino, a perda de religiosidade (...). Secularização é, mais fundamentalmente, um aspecto essencial da história da salvação*” (AO, p. 35).

A afirmação da imbricação entre cristianismo e secularização nos remete ao conceito de *Verwindung*, explorado no capítulo anterior. Ao chamar a atenção para os vestígios do cristianismo no mundo contemporâneo, Vattimo destaca a impossibilidade de se entender a secularização como simples abandono da tradição religiosa cristã. Ela ressurge como vestígio a ser lembrado, não com a intenção de fazê-lo presente, mas a lembrança que retorna, mantém e distorce (EDI, pp. 49-50). Neste sentido, o movimento de secularização já seria ele mesmo exemplo radical desta lembrança da tradição cristã. Conforme escreve Vattimo, “*a modernização não acontece através do abandono da tradição, mas através de uma espécie de interpretação irônica desta, uma distorção (Heidegger fala, num sentido não muito distante, de Verwindung), que a conserva, mas também em parte a esvazia*” (ST, p. 48). Como expusemos, o sentido de *Verwindung* é oposto à *Überwindung*. Não é a superação no sentido do abandono do velho em favor do novo, daquilo que é considerado mais desenvolvido. Antes, *Verwindung* envolve cura, distorção e enfraquecimento do que é superado. Desta maneira, entendendo a conexão estabelecida por Vattimo entre secularização e *Verwindung* fica mais evidente o porquê não é possível conceber a modernidade como época do abandono da religião em direção ao que é mais “verdadeiro” ou ao científico. Antes de ser abandono, a secularização se configura como

Verwindung da tradição cristã e, como tal, profundamente marcada pelos lastros do cristianismo.

Mas como se dá esta *Verwindung*? Ela ocorre na paradoxal espiritualização da mensagem cristã. Em primeiro lugar, é importante atentarmos para a compreensão de espiritualização. Para Vattimo, espiritualização não se relaciona com algum tipo movimento ascético ou gnóstico. Na verdade, espiritualização é o enfraquecimento das estruturas fortes da metafísica (DC, p. 66). Quando aplicada à hermenêutica, indica abordagem não literal da mensagem cristã. É a redução do peso das leituras dogmáticas e enrijecidas, optando-se mais em favor do espírito do que da letra. Este enfraquecimento da literalidade na abordagem dos textos bíblicos se relaciona diretamente com a própria perda (ou “espiritualização”) do sentido de realidade. Ao nos ser vedado o acesso à realidade, restamos o conflito das interpretações. Neste contexto de conflito, as interpretações tendem a reconhecer seu aspecto mais espiritual do que chegar à intenção do texto, ou seja, resgatar o sentido originário presente na letra.

Acima, dissemos que esta espiritualização é paradoxal. Em que sentido se pode entender tal afirmação? Ao adotar terminologia religiosa para se referir ao processo de *Verwindung* do cristianismo, Vattimo indica o caráter de enfraquecimento característico desta retomada da tradição cristã. As múltiplas possibilidades de interpretação tornam qualquer tentativa de retorno ao originário fadada ao fracasso. Neste sentido, a espiritualização conduz ao enfraquecimento. Por outro lado, esta espiritualização se dá a partir das diversas respostas à mensagem cristã. Esses processos interpretativos, segundo Vattimo, não nos distanciam da matriz religiosa ou conduzem ao seu abandono, mas enriquecem-na (DC, p. 84). O contínuo diálogo entre interpelante e interpelado (diálogo indefinido e não sujeito a nenhuma moldura onto-teológica) faz com que a mensagem assuma novas e diferentes faces no decorrer da história. Estes novos aspectos não indicam a fraqueza da mensagem ou das interpretações, mas apenas atestam a riqueza do diálogo provocado pela herança que se recebe. Sendo assim, o paradoxo está no seguinte aspecto: a espiritualização conduz ao enfraquecimento, mas via a complexificação e o enriquecimento da mensagem cristã no diálogo estabelecido no decorrer da história.

Neste diálogo, a mensagem cristã não se restringe apenas ao âmbito eclesiástico. Sua influência e interlocutores podem ser encontrados em lugares que parecem menos evidentes. Se a secularização não é o abandono da tradição cristã, mas sua espiritualização é possível se deparar com seus vestígios na, assim chamada, cultura secular. Desta forma, não há separação entre história sacra e profana. Se a história do Ocidente, enquanto enfraquecimento do ser, confunde-se com o cristianismo, não há sentido em se discernir a história profana da religiosa. De acordo com Vattimo, somente pode haver distinção destes dois âmbitos caso se assuma leitura muito literal da Bíblia. Segundo ele, o caso de Galileu exemplifica certa leitura enrijecida de textos bíblicos. Caso se assuma esta leitura mais espiritualizada, é possível também identificar aquilo que consideramos como sinais da irreligiosidade na sociedade contemporânea como fruto da mensagem cristã (DC, p. 63).

Em outros termos, ao identificar história sacra e profana, secularização e mensagem evangélica, Vattimo termina por assumir a identidade entre cristianismo e Ocidente. Este aspecto aparece de maneira explícita no capítulo *O Ocidente ou a cristandade*, de seu livro *Depois da cristandade*. À primeira vista se poderia supor que este “ou” seria uma espécie de escolha que opõe a fé cristã ao Ocidente hedonista, consumista e afastado da religião. No entanto, este “ou” tem outro significado. Ele aponta para a relação sinomínia entre cristianismo e Ocidente. O próprio Vattimo indica a fonte de inspiração: um texto de Novalis chamado *Die Christenheit oder Europa*, reconhecendo que faz certa distorção deste texto (DC, p. 90). Ao contrário de Vattimo, Novalis pretendia propor os termos como alternativa e não como sinônimos. Entretanto, ao afirmar a identificação entre Ocidente e cristianismo é importante notar que a compreensão de Vattimo sobre o Ocidente é bem circunscrita. O Ocidente é “essencialmente” a terra do opúsculo do ser. É a terra que promove o seu enfraquecimento, de maneira que no final dele nada mais resta. É no Ocidente que se realiza o niilismo consumado. “*Em termos mais claros e provavelmente mais escandalosos, pretendo afirmar que o Ocidente inteiro, como terra do crepúsculo e do enfraquecimento, é hoje a verdade do cristianismo*” (DC, p. 102).

A citação de Vattimo, como ele mesmo reconhece, tem seus problemas. Afirmar que o Ocidente é a realização da verdade do cristianismo ainda não soa de maneira um tanto quanto autoritária e imperialista? Aliás, quais continentes entrariam nesta concepção de Ocidente de Vattimo? O texto do qual parte (de Novalis) traz como título *O cristianismo ou a Europa*. Ao denominar o Ocidente desta maneira, estaria se circunscrevendo a verdade do cristianismo apenas à Europa, de maneira que, ainda hoje, num mundo plural, babélico, composto de várias narrativas, etc., o velho continente é o modelo, a realização mais plena do “Espírito Absoluto”? Como vimos, a concepção de história de Vattimo como diálogo aponta para o enriquecimento e complexificação da mensagem à medida que interpela e interpelada. Se o processo interpretativo tende ao enriquecimento da mensagem do cristianismo, numa multiplicidade de interpretações, por que reduzir esta mensagem ao Ocidente? À multiplicidade do mundo que vive a morte de Deus Vattimo parece apresentar resquícios provincianos.

Há ainda mais um problema. Nos últimos tempos, temos assistido às reações violentas de grupos islâmicos. O primeiro ideólogo do fundamentalismo islâmico, Mawdudi, afirmava que o Ocidente estava reunido no intuito de destruir o islamismo. Como reação, Mawdudi provoca uma inovação no islamismo: defende que a *jihad* é o principal dogma do islã. Até então não se tem notícias de alguém que tenha ousado colocar a *jihad* no mesmo nível dos outros cinco pilares do Islã. Esta reação negativa em relação ao Ocidente, iniciada nas décadas de 1960 e 1970, levou à criação do estado moderno islâmico, baseado numa espécie de teocracia. Uma das explicações mais plausíveis à hostilidade em relação ao Ocidente é a tentativa de se implementar no islamismo, num curto espaço de tempo, o modelo de secularização ocidental. Tenta-se transpor para outra cultura um processo que no Ocidente levou séculos para se concretizar e, diga-se de passagem, até hoje não está bem digerido. O problema com a identificação que Vattimo sugere entre cristianismo, Ocidente e secularização é o seguinte: a secularização do mundo islâmico, reduzindo a violência dos fundamentalismos, passaria por uma espécie de “cristianização” destes povos? Em termos mais claros, o provincianismo do cristianismo de Vattimo não teria conseqüências proselitistas? Obviamente, Vattimo nega isto ao afirmar: “*Uma religiosidade não-metafísica é também uma religiosidade não missionária*” (FR, p. 66). Entretanto, se

tomarmos em consideração a identificação entre Ocidente, cristianismo e superação da metafísica na sua relação com outras culturas, não teria esta consequência? A proposta que Vattimo faz resolve alguns problemas internos da cultura ocidental. No entanto, possui seus limites quando pensamos no mundo babélico pós-moderno. Ao identificar o Ocidente (enquanto terra do ocaso do ser) e cristianismo, Vattimo parece dizer que o cristianismo nos conduz ao niilismo. É este elemento diferencial que concede identidade ao Ocidente, promovendo a superação da metafísica, ou seja, fazendo do Ocidente a terra do crepúsculo do ser. Em termos mais claros, é o cristianismo que supera a metafísica.

Em suma, *“O sentido em que emprego o termo secularização é exatamente este: uma aplicação interpretativa da mensagem bíblica que a desloca para um plano que não é estritamente sacramental, sagrado, eclesiástico. Quem quer que sustente que este deslocamento de planos é uma traição à mensagem, defende obviamente uma interpretação literal da doutrina cristã, a qual podemos, legitimamente, opor a idéia de secularização como interpretação ‘espiritual’”* (DC, p. 60). Nesta definição de secularização de Vattimo, são abarcados vários elementos que vínhamos descrevendo, especialmente a íntima ligação entre mensagem cristã e sociedade atual. No entanto, aqui nos deparamos com um problema do pensamento de Vattimo. Por hora vamos apenas indicá-lo para retomá-lo posteriormente. Vattimo parece opor interpretações mais literais do texto bíblico àquelas que se prendem ao espírito. Há aqui certo juízo de valor. No entanto, ele parece não dar atenção merecida às leituras literais. Este tipo de abordagem assume cada vez mais importância no mundo atual. Os movimentos fundamentalistas cristãos, exatamente aqueles que optam por uma leitura mais rígida, são aqueles que mais crescem. Seria meramente questão de opção? O pensamento enfraquecido de Vattimo não deveria dar mais atenção ao enrijecimento das estruturas violentas e fortes, principalmente no âmbito religioso, no mundo contemporâneo? Por enquanto, deixemos esta questão em suspenso.

Para exemplificar como podemos encontrar vestígios do cristianismo fora do âmbito estritamente eclesiástico, Vattimo cita dois casos paradigmáticos para seu pensamento: Nietzsche e Heidegger. No caso de Nietzsche, Vattimo se mostra mais econômico. Talvez as razões do não desenvolvimento mais pormenorizado das relações entre o pensamento de

Nietzsche e o cristianismo se devam à identificação nietzschiana entre platonismo e cristianismo, além do seu feroz ataque à religião que fundou a moral dos escravos. Entretanto, é importante notar que Nietzsche se volta contra o cristianismo, principalmente após a sistematização realizada por Paulo, mas procura reconhecer o valor do homem Jesus. É bastante conhecida sua frase “*no fundo, existe apenas um único cristão e esse morreu na cruz. O ‘Evangelho’ morreu na cruz*”¹². Este posicionamento de Nietzsche é recorrente no *Anticristo*, ressaltando que o grande mérito de Jesus foi a prática que deixou e não a remissão de pecados, perdão, sentimento de culpa, etc. Para ele estes valores foram criados por Paulo, que criou o Jesus cristão. Nas palavras de Thomas Altizer, “*A verdade é que Nietzsche reverenciou Jesus como nenhuma outra figura histórica, talvez porque ele gradualmente percebeu Jesus como o oposto do Cristianismo*”¹³. A importância da prática na compreensão de Nietzsche sobre Jesus pode ser notada na citação a seguir. É importante observar que no texto original este termo (*prática*) aparece em itálico. No §33, Nietzsche afirma:

Tudo isto é, no fundo, um princípio, tudo é consequência de um instinto. A vida do Salvador nada mais foi do que esta prática – a sua morte também não foi diferente... Ele já não tinha necessidade nem de fórmulas, nem de ritos, para a sua comunhão com Deus – nem sequer da oração. Acabou com toda a doutrina judaica da penitência e da reconciliação; sabe que só com a prática da vida é que alguém se sente ‘divino’, ‘bem-aventurado’, ‘evangélico’, e a cada momento um ‘Filho de Deus’. A ‘penitência’ e a ‘oração pelo perdão’ não são caminhos para ‘Deus’. Só a prática evangélica leva a Deus, ela é justamente ‘Deus’.¹⁴

No entanto, para Vattimo a identificação do pensamento de Nietzsche e do cristianismo extrapola em muito estes pontos mais evidentes. É possível encontrar paralelos entre a morte de Deus anunciada por Nietzsche e a morte de Jesus relatada nos evangelhos (FR, p. 46)¹⁵. Entretanto, especificamente neste texto Vattimo não fornece argumentos mais elaborados sobre em que termos se dá esta relação. Procuremos, então, alguns elementos textuais que atestem semelhanças entre o anúncio da *Gaia ciência* e os evangelhos. Num

¹² NIETZSCHE, F. *O anticristo*. §39.

¹³ ALTIZER, T. The Nihilist Jesus. In: *The Contemporary Jesus*, p. 153.

¹⁴ NIETZSCHE, F. *O anticristo*. §33.

¹⁵ Cf. também VATTIMO, G. The Christian Message and the Dissolution of Metaphysics. In: WARD, Graham. *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, p. 460.

primeiro plano, é importante notar que em ambos os textos há pessoas que escarnecem da morte de Deus e de Jesus. No caso de Nietzsche, as pessoas que não acreditavam em Deus são aqueles que zombam do homem louco. No caso dos evangelhos, apenas se diz que eram pessoas que passavam por ali, autoridades e soldados. Em segundo plano, Nietzsche diz que fomos nós que matamos Deus. Ele morre devido ao excesso de religiosidade dos próprios fiéis. No caso de Jesus, a teologia tradicional também ensina que somos responsáveis pela morte de Jesus. Em termos menos teológicos, os responsáveis diretos são alguns sacerdotes que, devido ao seu zelo religioso (especialmente pela preservação da tradição), levantam acusações contra Jesus. No relato da sua crucificação, um dos ladrões repreende o outro que zombava de Jesus dizendo: *“Nem ao menos temes a Deus, estando sob igual sentença?”* (Lc 23.40). Este ladrão poderia indicar dois elementos. Assim como Nietzsche, ele reconhece a grandiosidade deste ato. Nietzsche também se pergunta se este ato não é por demais grandioso para nós, mortais. Além disso, como sujeito o ladrão se lembra da sentença que pesa sobre ele. Em Nietzsche, isto não equivaleria dizer que a morte de Deus também implica na dissolução do sujeito? Em ambos os textos, a terra é coberta por uma sombra em consequência da morte de Deus. Tanto em Nietzsche como nos evangelhos, após tais eventos as pessoas são acometidas por certo remorso. No texto de Lucas é dito: *“E todas as multidões reunidas para este espetáculo, vendo o que havia acontecido, retiraram-se para lamentar”* (Lucas, 23.48). Há também no evangelho de Mateus o relato de mortos que saem dos túmulos perambulando pela cidade. Estes mortos não seriam, no texto de Nietzsche, aqueles que vivem num mundo onde a terra está desatada do seu sol, *“não sentem na pele o sopro do vácuo ou que constatam que seu corpo se tornou mais frio?”*. Estas articulações parecem evidenciar certas semelhanças entre o relato evangélico e o conhecido texto de Nietzsche.

Haveria, no entanto, outro motivo para Vattimo associar a morte de Deus com a crucificação de Jesus? A morte de Deus em Nietzsche, como observamos, indica o fim de algum fundamento último. Se tomarmos a morte de Jesus como situação limite de ter assumido a fraqueza como possibilidade, não seria também indício do pensamento enfraquecido, que recusa se ancorar em fundamentos últimos e inabaláveis? Como veremos, para Vattimo, a *kenosis* (o esvaziamento de Deus em Jesus) é importante para se

compreender a secularização e a superação da metafísica. Curiosamente, no texto *O crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche aponta o meio dia como momento de sombra breve, quando se abole o mundo verdadeiro e o mundo aparente. Isto é, o meio dia indica é horário do fim da metafísica. É justamente nesta mesma hora, segundo os evangelhos, que a terra é coberta por trevas.

No caso de Heidegger, o curso *Introdução à filosofia da religião*, ministrado em 1920, é paradigmático. Neste curso ele se debruçou sobre as cartas de Paulo, tendo como pano de fundo a crítica ao historicismo e à concepção de tempo como sucessão de eventos, permitindo o olhar objetivo para o passado. O problema que o ocupava neste período era até que ponto a metafísica faz justiça à compreensão factual da existência. É a partir da consideração do aspecto historial e factual da existência, ressaltado por Paulo, que Heidegger se propõe a retornar à questão do fundamento e do ser. Heidegger, por sua vez, enfatiza na escatologia de Paulo elementos da temporalidade autêntica, posteriormente retomada em *Ser e tempo*, destacando o aspecto temporal da existência. A existência é efetividade determinada historicamente. Em Paulo, o evento Cristo não é simplesmente passado. Ele é marcado pelo “já” e o “ainda não”. Esta tensividade impede que se conceba este evento como fato passado a ser analisado objetivamente, assim como também não anuncia de forma certa a plenitude do tempo. Ele vem como um ladrão, isto é, não é algo sempre disponível e, portanto, passível de ser submetido ao cálculo. Antes, a existência é direcionada para aquilo que é indisponível, não somente vivendo **no** tempo, mas vivendo **o** tempo. Por este motivo, a tribulação (*thlipsis*) marca a espera da *parousía*. Em outras palavras, ao enfatizar a existência na sua relação com o cumprimento e não com o conteúdo (sujeito ao cálculo), o cristianismo de Paulo questiona a noção metafísica do ser como simples presença a partir da facticidade da existência. Ora, este nada mais é do que o projeto filosófico de *Ser e tempo*. Vattimo resume a análise deste texto de Heidegger afirmando: “*Em síntese, estamos diante de uma tentativa de traduzir em conceitos a pura historicidade da existência, que não é nada de naturalmente dado, e que, antes, precisa ser pensada em explícito contraste com a banalização da metafísica na qual, como dirá Sein und Zeit, a existência já está sempre atirada e dejetada*” (DC, p. 160). Contudo, Heidegger já aponta para o esquecimento do aspecto escatológico por parte do cristianismo em fins do

primeiro século. Este ato do Anticristo possui paralelo inegável com a história da metafísica enquanto esquecimento do ser. O Anticristo atua no sentido de promover identificações enganosas entre o Messias e outros profetas, enclausurando a experiência efetiva de vida cristã no vocabulário metafísico. Vattimo percebe neste aspecto elementos da crítica posterior de Heidegger ao pensamento representacional da metafísica. Ele também alerta para que não se conceba esta relação entre Paulo e Heidegger de maneira unilateral. Não somente reconhecer as origens cristãs do pensamento de Heidegger nos auxilia a compreendê-lo e não se trata de converter Heidegger ao cristianismo. Antes, *“aquilo que se impõe é (...) um efeito de reciprocidade: não apenas Paulo nos ajuda a esclarecer Heidegger, como Heidegger nos propõe considerações que, se levadas a sério, nos conduzem também a reinterpretar a tradição cristã”* (DC, p. 163). Desta maneira, conceber a tradição cristã de maneira espiritualizada é reconhecê-la distorcida onde parece menos evidente. Os exemplos de Nietzsche e Heidegger nos auxiliam a compreender esta noção de Vattimo.

Vattimo ainda associa o termo espiritualização a outro bastante controverso: salvação estética. O que se entende por estético? E por salvação? O filósofo de Turim afirma que *“‘Estético’ é o termo que indica um estado da realidade no qual ela não mais se distingue nitidamente da fantasia: é o que chamamos de ‘poético’”* (DC, p. 70). Em outros termos, a estética se refere à recusa de se buscar alguma verdade última, como afirmou Nietzsche: *“temos a arte para não morrer pela verdade”*.

No entanto, a ligação entre estética e secularização se dá em termos mais específicos. A arte somente se constitui como campo autônomo de estudo com o processo de secularização. Durante a Antigüidade e a Idade Média, a arte estava subordinada ao uso pedagógico por parte da Igreja. Sua função era instrução dos fiéis, em sua grande maioria analfabetos. Este aspecto nos auxilia a entender o caráter acentuadamente referencial desta arte. Entretanto, com a secularização, a arte se emancipa da religião, formando campo distinto, tornando-se alvo da reflexão filosófica. É isto que, comumente, chamamos de estética. Neste sentido, Vattimo reconhece a relevância da contribuição de Lukács, especialmente por ter chamado a atenção para este aspecto da reflexão estética. No entanto,

a teoria de Lukács encontra seus limites. Segundo Vattimo (AI, pp. 97-98), ao mesmo tempo em que comemora a independência da arte em relação ao cristianismo, que abre àquela possibilidades de emancipação, Lukács se mostra restritivo em relação à arte de vanguarda. Esta expressão estética é concebida como sinal do individualismo e do irracionalismo burguês do século XX. A partir desta concepção, Lukács procura exaltar a arte que recupera a dimensão social, indo além do individualismo. Diante disto, Vattimo se pergunta: *“Lukács também não estará pensando aqui numa forma de ‘mitologia racional’, capaz de funcionar como a mitologia cristã na arte medieval, que conferia ao conteúdo da arte ‘a natureza e a evidência do fenômeno imediato’”?* (AI, pp. 97-98). O problema da concepção de Lukács, de acordo com Vattimo, é acabar não secularizando o suficiente. O partido comunista acaba desempenhando o mesmo papel da igreja na Idade Média. Isto acontece por Lukács não se atentar para a ambigüidade da secularização e interpretá-la como deixar a religião para trás. Em Vattimo, para compreender a experiência estética não é possível desvinculá-la do mito e da religião. Esta experiência somente se dá na sua relação com estes dois âmbitos, dos quais Lukács e outros frankfurtianos haviam pensado que a arte havia se libertado. Neste sentido, a arte pode ser identificada como um tipo de religião secularizada. Este elemento aparece claramente na concepção que Vattimo possui de poesia, que *“nos convida a olhá-la como a época dos deuses banidos da espera (bastante problemática) de um Deus que virá, em resumo como época cujo centro é o problema da secularização”* (AI, p. 104).

Mas quais as implicações de se reconhecer a arte como religião secularizada? Vattimo explora principalmente as vantagens para a religião e não propriamente para a estética. Segundo ele:

Se a arte pudesse descobrir a sua essencialidade, tornando-se consciente do próprio estatuto de religião secularizada, a religião poderia encontrar nesta ligação uma razão para pensar a si mesma em termos menos dogmáticos e disciplinares, mais ‘estéticos’, mais de acordo com aquela terceira idade, a ‘idade do espírito’, que provavelmente era também uma das idéias inspiradoras do *Systemprogramm* (AI, p. 107).

Assim sendo, Vattimo opõe verdade objetiva à estética. Segundo ele, as vias emancipatórias podem ser encontradas não na afirmação de qualquer verdade última ou de princípios éticos. Antes, é na sobreposição da estética (e sua recusa da verdade metafísica) que podemos encontrar alguma possibilidade de salvação: “*Para colocar de outra maneira: a salvação de nossa civilização pós-moderna somente pode ser uma salvação estética*” (NE, p. 56). Nesta afirmação podemos perceber que, no final, a arte volta a reencontrar a religião. No entanto, neste reencontro a arte não fica novamente submetida ao cristianismo? Este elemento aparece na função que a arte assume: a estética nos conduz à salvação, revelando a íntima relação entre a história sacra e a história profana. Vattimo reconhece que esta afirmação tem a ver com a entrevista de Heidegger para a revista *Der Spiegel*. Nesta entrevista, publicada postumamente, Heidegger afirmou que somente um Deus poderia nos salvar. No entanto, esta afirmação mais obscurece do que propriamente esclarece. Que Deus seria este? Como compreender o sentido de salvação? Segundo Vattimo, salvação estaria ligada à estética, ao Deus enfraquecido. Somente optando pela arte ao invés da verdade poderia se realizar a salvação, entendida como gesto mais de brandura do que a justiça (DC, p. 72). Mas, como observaremos, há aqui certo problema no pensamento de Vattimo. Se a salvação somente pode ser estética, por que ele acentua o caráter ético do cristianismo? Vattimo aponta para uma compreensão da salvação como estética, mas entende o cristianismo sob o prisma ético quando enfatiza a *caritas* como limite da secularização.

Em suma, Vattimo relaciona de forma bastante íntima alguns termos: secularização, enfraquecimento, espiritualização, estética, niilismo e, por fim... cristianismo e Ocidente. Analisando o seu pensamento, todos estes termos parecem se tornar quase sinônimos quando interpretados à luz da hermenêutica, destacando o conflito das interpretações e o enfraquecimento. A função da secularização é demascarar as verdades últimas, quebrar os ídolos à marteladas, rompendo com a sacralidade de absolutos e verdades últimas. Ao compreender a secularização como realização do cristianismo, Vattimo concebe esta religião como o elemento niilista operando no interior da metafísica e que, portanto, leva à sua superação.

2. Secularização e o destino do ser

Ao criticar a dicotomia entre história sacra e história secular, Vattimo associa a história da salvação ao destino do ser. Como vimos, o destino do ser está na sua tendência ao enfraquecimento. Vattimo herda esta concepção de história tanto de Nietzsche como de Heidegger. No entanto, qual o elemento operante no interior da metafísica que permite caracterizar o seu destino e essência como o niilismo? Qual o fator determinante para que se compreenda o destino do ser como enfraquecimento das estruturas fortes da metafísica? O cristianismo é este elemento. Mas para compreendermos como o cristianismo confere esta tendência ao enfraquecimento, assim como suas conseqüências, é fundamental distinguirmos pelo menos duas maneiras de se compreender a herança cristã.

Para Vattimo, na história do pensamento teológico é possível identificar duas linhas (AI, p. 76). Em primeiro lugar, há a interpretação dominante por séculos na igreja. Esta vertente pensa a verdade de maneira objetivista, fechando-se em torno do cânon e enunciando Cristo como a revelação final. A influência da metafísica grega é evidente, pois se concebe o ser objetivamente, concentrando-se em suas estruturas. Com Vattimo, uma possível explicação para o surgimento e a predominância desta maneira de se interpretar a mensagem cristã pode ser encontrada na história. Após a dissolução do Império Romano, a igreja assimilou várias estruturas antigas, ocupando as funções antes realizadas pela administração romana. No campo das idéias, adotou-se a concepção hierárquica do universo, onde cada coisa tem seu lugar natural. Segundo Vattimo, devido ao poder e ao lugar que ocupou após Constantino, *“a igreja se desenvolveu como estrutura rígida, baseada (inevitavelmente) numa metafísica objetivista e também na reivindicação do conhecimento científico do mundo natural (com o caso de Galileu claramente atesta)”*¹⁶. Esta noção influenciou a cosmologia medieval, na qual o universo era uma grande abóbada hierarquicamente organizada. Todas as coisas possuem lugares naturais, de maneira que o movimento nada mais é do que o retorno a estes lugares. Ainda hoje, de acordo com Vattimo, grande parte dos argumentos utilizados pela igreja para condenar o que considerada desvios morais se pauta nesta concepção de mundo. Absolutiza-se determinada organização, valendo-se de

¹⁶ VATTIMO, G. The Christian Message and the Dissolution of Metaphysics. In: WARD, G. *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, p. 463.

argumentos naturalistas, como se houvesse lugares naturais e previamente determinados. Há comportamentos, atitudes e idéias, etc., que são naturais. Qualquer desvio desta ordem é afronta ao modo de como as coisas deveriam ser. Com relação a esta interpretação do cristianismo, Vattimo se mostra bastante crítico, dissociando as posições rígidas e dogmáticas da igreja dos ensinamentos de Cristo. Como um pregador, ele afirma: “*É por isso que insisto tanto em ‘não nos deixarmos afastar dos ensinamentos de Cristo’ por causa do escândalo do ensinamento oficial da igreja*” (AA, p. 56)¹⁷.

Nada obstante, há outra tradição do cristianismo que se desenvolve paralelamente a esta. O grande representante desta tendência é, na opinião de Vattimo, Joachin de Fiori (AI, p. 76). A noção de história desenvolvida por Joachin de Fiori (1130-1202) foi, ao lado da filosofia da história da *Cidade de Deus*, a mais influente no período medieval. No período de Fiori, a Igreja havia passado por algumas mudanças, com o poder mais centralizado na figura do pontífice e maior inserção nos assuntos temporais. Neste quadro, Joachin de Fiori propõe uma reforma moral e religiosa, recuperando a figura da trindade. A história não é mais concebida cristocentricamente, mas de maneira trinitária, dividida em três momentos. O período do Antigo Testamento corresponde à idade do Pai. Na idade do filho, os seres humanos tiveram acesso à verdade, se bem que de maneira imperfeita por meio dos escritos neotestamentários. Por fim, haveria um estado iminente, marcado pelo Espírito Santo. Nesta nova era, os fiéis teriam acesso direto às verdades divinas, superando as formas sacramentais eclesiásticas. Mas como se instauraria esta nova época? Fiori atribui esta tarefa a duas ordens monásticas, que substituiriam a igreja. No século XIII, os franciscanos e dominicanos se identificaram com a proposta de Fiori e se vêem como as ordens mencionadas pelo abade calabrês. Dentro de uma tradição apocalíptica, Fiori não descarta

¹⁷ Esta afirmação de Vattimo é emblemática, especialmente devido a um termo: o que ele quer dizer com afastar dos ensinamentos de Cristo? Como poderíamos nos afastar destes ensinamentos se a secularização nada mais é do que uma versão distorcida (*Verwindung*) da tradição aberta por Jesus? Em que medida este afastamento “dos ensinamentos de Cristo” é possível nos termos em que Vattimo interpreta a secularização? Apenas duas observações. Em primeiro lugar, chama a atenção que os ataques de Vattimo ao cristianismo se restrinjam basicamente ao catolicismo. Mesmo nas obras recentes, não há menções importantes de outros movimentos dentro do cristianismo. Dentro desta concepção, ele distingue entre o cristianismo hierárquico do Vaticano e o outro, vivido nas igrejas. Segundo ele, “*Repito, eu sou um bom cristão, mas pouco favorável ao Papa. Sou a favor da Igreja como igreja, isto é, como aqueles que vão à missa, acreditam, tentam viver descentemente. Mas certamente não à Igreja hierárquica, aos que querem impor*” (Cf. VATTIMO, G. Adeus à verdade. In: SCHULER, Fernando; SILVA, Juremir Machado (Orgs.). *Metamorfoses da cultura contemporânea*, p. 79).

as perseguições. A ameaça de outros povos à cristandade e o Anticristo (que ele acreditava já ter nascido em Roma) seriam elementos participantes e fundamentais na purificação da Igreja. Fiori, ao contrário de outros milenaristas medievais, não delimita o tempo de duração da era do espírito. Acreditava que seria breve, pois logo ocorreria a *parousia* de Cristo. Nesta breve descrição, é possível perceber o elemento escatológico que permeia sua proposta. Suas idéias procuram dar vazão aos anseios de um novo tempo próspero e feliz que tomava conta da Europa de sua época, assim como a expectativa de purificação da igreja que preocupava vários clérigos com sua ostentação e riqueza. Nesta Idade do Espírito, os seres humanos poderiam se libertar das contradições às quais haviam caído.

Para Vattimo, interessa do pensamento de Fiori a afirmação da historicidade da salvação. Nas suas palavras, “(...) *a atualidade dos ensinamentos de Gioacchino parece estar relacionada, portanto, ‘à descoberta’ fundamental da historicidade constitutiva da revelação que corresponderia ao caráter eventual do ser teorizado na filosofia pós-metafísica*” (DC, p. 44). Desta maneira, Joachin de Fiori, ao contrário do pensamento predominante nos ambientes eclesiais, não se prende às estruturas dadas. Antes, compreende a salvação como evento em curso, isto é, algo ainda não completo e realizado. Como tal, a salvação não depende de decisões individuais, nem envolve a aceitação ou rejeição de determinado patrimônio de dogmas. Além disso, ao afirmar a idade do Espírito, Fiori traz à tona o problema da interpretação. Como na tradição cristã o Espírito Santo é o guia na interpretação, segundo Vattimo, Fiori destaca o aspecto interpretativo da salvação. A salvação é interpretação em curso, na qual a Bíblia não deve ser mais lida em termos literalistas. A história da salvação é o abandono da letra em direção ao espírito, ou seja, implica numa “*espiritualização*” da escritura, de forma que “*A história da salvação não é somente a história daqueles que recebem o anúncio, e sim, sobretudo, a história do anúncio, para o qual a recepção representa um momento constitutivo, não apenas acidental*” (DC, p. 39). Desta maneira, é possível encontrar certa linha interpretativa no cristianismo que aponta para este desvanecimento das estruturas fortes. Dentro desta tradição, denominada de joaquinista, Vattimo insere outros personagens. O sonho de Schleiermacher, expresso no seu segundo discurso em *Sobre a religião*, de que cada cristão possa ser o autor de sua Bíblia compartilha destes pressupostos. Novalis também não é

esquecido por Vattimo. No texto acima referido, há opção do catolicismo frente ao protestantismo. Por que esta opção? Para Novalis, a rica tradição ritualística e artística do catolicismo se mostra menos dogmática e disciplinar do que a procura do sentido literal preconizado pelo protestantismo (AI, p. 76).

Para Vattimo, é importante compreender a salvação como algo em curso, que nunca se totaliza. Portanto, o enfraquecimento é processo que não se conclui, é devindo. O desvanecer do ser é um processo contínuo de despedida, evitando assim que concebamos a era do espírito (ou seja, a época em que vivemos) como mais autêntica em relação ao passado. Ao não estabelecer nenhum objetivo final, evita-se a recaída na metafísica, afinal não há metas finais pré-estabelecidas. O problema destas metas finais pré-estabelecidas é concebê-las como o autêntico, como estando mais próximas de alguma estrutura do ser. Elas somente poderiam existir se ainda se entendesse o ser como estrutura e não como história, operando aqui a concepção de verdade metafísica. Nas palavras de Vattimo, *“Trata-se (...) de considerar a redução da violência como um processo sempre em curso e não como uma condição ideal de autenticidade que se possa estabelecer definitivamente, adequando-se a uma essência eterna de homem, da moral, da sociedade”* (AA, p. 72).

Em suma, Vattimo ressalta a compreensão espiritualizante de Joachin de Fiori como sinal que nos mostra a existência no cristianismo de uma compreensão da história como enfraquecimento. Desta maneira, a secularização nada mais seria do que o desenrolar da Idade do Espírito, quando o ser perde a estabilidade metafísica, para ser compreendido como evento historicamente determinado. O destino do ser é, assim, caminhar para maior espiritualização, com tudo que isso implica.

Além deste aspecto, Vattimo ressalta outro bastante controverso. Em termos filosóficos, como a emergência do cristianismo foi determinante para o enfraquecimento do ser? Neste ponto Vattimo recorre a Dilthey. Como já indicamos no capítulo 2, Dilthey compreende a metafísica a partir de duas etapas. A primeira se caracteriza pelo olhar objetivo, concentrando-se no objeto. O dado exterior é fundante para a objetividade, fixando-se no objeto que se põe diante dos olhos, o *eidōs* platônico. Com a emergência do cristianismo,

há certo deslocamento para a interioridade. Vattimo não se esquece de ressaltar que este deslocamento é acompanhado por certa objetividade: é o olhar objetivo para a interioridade (DC, p. 134). Neste sentido, entende toda a filosofia do sujeito, passando por Descartes e Kant, como devedora do princípio de interioridade cunhado pelo cristianismo. Vattimo explica a persistência de uma objetividade no olhar da interioridade como resquícios do primeiro modelo metafísico. Assim, desde Agostinho até Kant, há certa sobreposição do novo princípio de interioridade e a objetividade da metafísica dos primeiros tempos. Ou melhor, há dada luta entre o princípio de dissolução da metafísica (destacando a interioridade, a vontade) e a objetividade visual-naturalista dos gregos (DC, p. 136). É com Kant que são retiradas as conclusões radicais deste movimento iniciado com o cristianismo, ou seja, é Kant quem “*extrairá finalmente as conseqüências antimetafísicas do movimento inaugural representado pela mensagem cristã*” (DC, p. 135). Na filosofia de Kant, questões sobre a natureza de Deus se tornam irrelevantes. Ao reconhecer radicalmente os limites da razão, o filósofo de Königsberg defere duro golpe na metafísica. Em resumo, para Vattimo, o princípio de interioridade do cristianismo acaba por dissolver a pretensa objetividade do pensamento grego.

No entanto, se levarmos a sério a interpretação heideggeriana da modernidade, como Vattimo o faz, há aqui alguns problemas. Retomemos o exemplo de Kant. Por que há no pensamento kantiano o retorno à interioridade? Kant percebe que em seu tempo a metafísica está em crise. Esta rainha, que deveria ser referência para todas as ciências, anda tateando numa fase pré-científica e ainda muito longe de alcançar a via segura da ciência. O mesmo não ocorre com outros saberes. A lógica praticamente nasceu perfeita, até mesmo porque lida apenas com as leis do pensamento. A matemática, já na Grécia antiga, efetuou uma revolução e possui segurança no seu conhecimento. Por fim, a física (com Galileu, Newton e outros), mais recentemente, encontrou a trilha segura da ciência. A metafísica, entretanto, anda cercada de incertezas. A partir desta situação de crise, a crítica tem a função de estabelecer os limites da razão. A partir da análise do solo onde se constrói os edifícios metafísicos, pode-se conferir à metafísica o *status* de ciência. Caso contrário, ela nada mais é do que opinião, filodoxia. Kant procura resolver o problema da metafísica não construindo outro sistema. Antes, sua intenção é se voltar para a razão e se perguntar pela

possibilidade da metafísica. Nas suas palavras, “*A crítica visa assim a estabelecer a possibilidade da metafísica; a determinação de suas fontes; a determinação de sua extensão e seus limites*”¹⁸. No entanto como fazer isto? A razão não deve ser levada a nenhum tribunal teológico ou algo do gênero. Ela mesma deve se julgar. Seus limites devem ser encontrados nela mesma e não em lugares extrínsecos a ela. Neste ponto, é clara a influência da interioridade. E a *Crítica da razão pura* é o tribunal onde a razão é julgada a partir de suas próprias leis eternas. É importante ressaltar que a crítica se dirige à razão propriamente dita e não aos objetos da razão, o que seria impossível devido à sua variedade¹⁹.

Mas quais os limites da razão? A distinção entre coisa em si e fenômeno leva a razão especulativa a reconhecer os seus limites: ela se refere apenas aos fenômenos. Ora, caso se aventurasse a conhecer Deus, por exemplo, transformaria Deus em fenômeno, destruindo de uma vez por todas toda possibilidade de uma metafísica futura, pois o incondicionado não pode ser encontrado nos fenômenos. É preciso assim, atentar para outra distinção: conhecer e pensar. O conhecimento implica que seja dada uma intuição correspondente a determinada categoria. É necessário que algo esteja dado, ao qual as categorias possam se aplicar. Se a intuição fornece a matéria bruta esquematizada pela imaginação e ligada pelo entendimento, é preciso que às categorias puras do entendimento corresponda certo objeto da experiência tal como aparece na intuição sensível. Como não possuímos intuição intelectual, na razão especulativa a experiência é a pedra de toque.

É a partir daqui que se estabelece o uso legítimo e ilegítimo da razão. Posso pensar o que quiser, desde que não contradiga as leis do pensamento. No entanto, somente posso conhecer o que me é dado na intuição, pois as intuições e as categorias puras somente têm sentido quando aplicadas à experiência. Elas não se originam da experiência, mas se aplicam a ela. Este é o limite para a razão especulativa, isto é, quando o entendimento legisla. Ao extrapolar este limite, criamos conceitos vazios, aos quais não corresponde nenhuma intuição. Como lembra Kant, “*Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições*

¹⁸ KANT, I. *Crítica da razão pura*. AXII.

¹⁹ KANT, I. *Crítica da razão pura*. B26.

sem conceitos são cegas”²⁰. A razão assim, quando não se submete ao entendimento, produz idéias que não se referem a nenhum objeto. Neste sentido, Deleuze afirma: “*Este é o principal objetivo da Crítica da razão pura: denunciar as ilusões especulativas da Razão, em especial, quanto à alma, mundo e Deus*”.²¹ Este limite tem um sentido negativo: circunscreve a razão nas fronteiras autorizadas pela experiência. Por outro lado, ela abre a possibilidade da razão prática. Os dogmáticos não faziam esta distinção e reduziam tudo à especulação. A primeira crítica não consegue extirpar estas idéias de uma vez por todas. O ultrapassar em direção ao supra-sensível é típico dos homens. Se estas questões metafísicas estão presentes na razão, devem ter alguma outra função. Este é o ponto de partida da *Crítica da razão prática*. Em suma, a motivação para a crítica é a situação em que se encontra a metafísica, especialmente em relação a outras ciências. O motivo é a falta da crítica da razão. A *Crítica da razão pura* pretende estabelecer os limites da razão especulativa, a partir da própria razão, para que a metafísica seja construída em fundamentos sólidos.

Levando em consideração a *Crítica da razão pura* e suas motivações antimetafísicas, sua intenção é avaliar a razão para que a metafísica saia de sua condição pré-científica. Assim, ao estabelecer os limites da razão, voltando-se para a interioridade, Kant pretende garantir a objetividade do conhecimento. A motivação que permeia seu pensamento não é o questionamento da objetividade, mas fazer um desvio pela interioridade com vistas à garantia da certeza da objetividade. Heidegger constantemente lembra que a modernidade articulou certeza e verdade. Já em Descartes, a verdade deve excluir peremptoriamente a dúvida. Kant segue neste mesmo caminho, atingindo importante articulação em Hegel. Para Heidegger, é como se houvesse um desenvolvimento desta certeza na subjetividade. Ela atingirá um ponto importante com Hegel, quando o Espírito é o absoluto. Espírito é entendido como aquilo-que-está-presente. Mas somente isto não é suficiente. O-que-está-presente em si mesmo possui a certeza do saber incondicionado de si, conforme lembra Heidegger, “*A terra em que a filosofia se vem sentindo em casa desde então é a incondicionada certeza de si do saber. É apenas progressivamente que a terra é*

²⁰ KANT, I. *Crítica da razão pura*. B75.

²¹ DELUEZE, G. *A filosofia crítica de Kant*, p. 32.

conquistada e integralmente mensurada. Só alcança a posse integral, quando o fundamentum absolutum é pensado como o próprio absoluto”²². Desta maneira, a modernidade, filha da novidade da interioridade cristã, não representaria um enfraquecimento, mas a realização mais plena do ideal metafísico. Se há o retorno para a subjetividade, ele ocorre apenas com vistas à certeza da objetividade da representação. Segundo afirma, “*É na metafísica de Descartes que o ente é, pela primeira vez, determinado como objectividade do representar, e a verdade como certeza do representar*”²³. O sujeito é garantia da objetividade quando se concebe o ser como aquilo que é posto, ou seja, representado por este sujeito. Assim, há processo paralelo: quanto maior a ênfase na subjetividade, maior a objetividade. Kant, considerado por Vattimo como aquele que leva às últimas conseqüências as tendências antimetafísicas da interioridade, inclui-se neste modo de conceber a filosofia. A interioridade não enfraquece a metafísica, antes a conduz à sua realização mais plena. Se concordarmos com Heidegger em que quanto mais a subjetividade se organiza, mais a objetividade ganha força, como fica a tese de que o cristianismo com o princípio de interioridade representa certa tendência da metafísica ao enfraquecimento? Não seria justamente o contrário? Neste ponto, parece haver um problema no pensamento de Vattimo.

Para colocar esta questão de maneira mais apropriada, é necessário analisar como acontece o processo de enfraquecimento do ser. Ao tratar do pensamento de Joachin de Fiori, Vattimo dá a entender que há progressivo enfraquecimento das estruturas fortes. Desde o anúncio evangélico, gradativamente vai ocorrendo o esvaziamento das estruturas fortes da metafísica. Em relação à objetividade, a contribuição cristã é decisiva: a objetividade sofre um golpe com a virada para a subjetividade. No entanto, este posicionamento se mostra incompatível com o que assistimos na modernidade. No trecho em questão (DC, pp. 134-136), Vattimo entende que há uma tradição metafísica objetivista em embate com a novidade trazida pelo cristianismo. Neste embate, gradativamente a metafísica é golpeada e, conseqüentemente, enfraquecida. Esta noção aparece na menção que ele faz de Novalis. Segundo Vattimo, entre a literalidade do protestantismo e o esteticismo católico, Novalis

²² HEIDEGGER, M. O conceito de experiência em Hegel. In: *Caminhos de floresta*, pp. 155-156.

²³ HEIDEGGER, M. O tempo da imagem no mundo. In: *Caminhos de floresta*, p. 110.

opta pelo último, por estar mais de acordo com a tendência à espiritualização. No entanto, a partir deste ponto de vista, como explicar que a metafísica se realiza plenamente na sociedade da planificação (*Ge-stell*), momento no qual ela deveria estar bastante enfraquecida?

Os textos de Vattimo abrem outra possibilidade de compreensão para este processo de enfraquecimento. Ele não ocorre num progressivo debilitamento das estruturas metafísicas, mas na radicalização destas estruturas. Desta maneira, a novidade cristã da interioridade contribuiria sim para a superação da metafísica. Mas esta contribuição se dá no paradoxal fortalecimento da metafísica. Ao prover à metafísica as condições para sua realização mais plena, o cristianismo a estaria conduzindo à sua autodestruição. Como já frisamos algumas vezes, é a própria metafísica que se autodestrói. São os fiéis que matam Deus. Deste ponto de vista, podemos manter a contribuição do cristianismo para a superação da metafísica e, ao mesmo tempo, levar em consideração a análise heideggeriana da influência da interioridade na metafísica moderna.

Neste sentido, observamos que com o surgimento do protestantismo procurou-se cada vez mais o sentido literal do texto. Assim, a espiritualização da interpretação da escritura não seguiu caminho contínuo. Se o medieval Joachin de Fiori vislumbrava a idade do espírito, a reforma enfatizava a busca pelo sentido literal. No entanto, é no interior do protestantismo que a hermenêutica encontra seu desenvolvimento moderno. Segundo Richard Palmer, na Alemanha “*houve círculos protestantes que sentiram vivamente a necessidade de manuais de interpretação que ajudassem os sacerdotes na exegese das Escrituras, dado que os sacerdotes estavam desligados de qualquer recurso à autoridade da Igreja para decidirem sobre questões de interpretação*”²⁴. Diante da falta de alguma instância para dizer qual a interpretação verdadeira, sentiu-se a necessidade de se estabelecerem regras para a boa exegese bíblica. Não somente regras. Buscava-se um princípio hermenêutico que pudesse se configurar como guia. Ao que se sabe, o primeiro manual de hermenêutica foi o de J.C. Danhauer, em 1654, com o título *Hermeneutica sacre sive methodus exponendarum*

²⁴ PALMER, Richard. *Hermenêutica*, p. 44.

sacrarum litterarum.²⁵ No entanto, a radicalização pela busca do sentido literal ou de algum princípio hermenêutico conduziu a constatação da arbitrariedade dos princípios e da multiplicidade de sentidos de um texto, de forma a se abandonar a pretensão de literalidade. Em suma, encontrou-se o espírito ao se radicalizar a busca pela letra.

A concepção de Vattimo tem suas diferenças em relação ao conceito de secularização de Weber. Não obstante as peculiaridades de ambos os lados, as duas definições guardam algumas semelhanças. Vattimo, para sustentar a secularização como intrínseca ao cristianismo, cita Weber. A racionalização na economia surge a partir da ética protestante. Esta racionalização conduz a uma compartimentação da vida. Surgem esferas autônomas que se legitimam de maneira independente. A estética cria seus próprios critérios de legitimação. A ciência, distinta da estética, também possui seus modelos próprios de certificação. Não cabe a uma esfera intervir na outra. Em Vattimo, é possível encontrar o sentido de secularização como progressiva racionalização. Em um dos seus textos, ao tratar da desmitologização, afirma: “*Portanto, não só a moral religiosa tradicional que é (ou: deve ser) objecto de secularização; também a visão geral cristã de Deus e do homem pode enfrentar tranqüilamente um processo de desmistificação sem receio de se desfigurar e de perder o essencial*” (AA, p. 52). Desta maneira, a progressiva racionalização do mundo levou à dessacralização daquilo que era considerado mais elevado. No entanto, que observamos no fim deste processo? “*(...) A hermenêutica, que em suas origens iluministas demonstra uma inspiração desmitizante e racionalista, leva, depois, no pensamento contemporâneo, à dissolução do próprio mito da objetividade (...) e à ‘reabilitação’ do mito e da religião*” (AI, p. 80). A radicalização do processo de racionalização conduz à reabilitação do mito. A desmitologização, que visava a desmascarar todos os mitos trazendo à luz sua verdade, reconhece-se ela própria como mito. A desmitologização se volta contra si e entra num processo autodestrutivo de ter de se desmitologizar. Neste sentido, “*a presença do mito na nossa cultura actual não exprime um movimento de alternativa ou de oposição à modernização; é, pelo contrário, um resultado conseqüente, um ponto de chegada, pelo menos até agora*” (ST, p. 49). Sendo assim, Vattimo reconhece que o destino do ser ao enfraquecimento acontece com a radicalização de princípios metafísicos,

²⁵ PALMER, R. *Hermenêutica*, p. 44.

como vemos ressaltando nos capítulos precedentes. Esta concepção aparece de maneira explícita no seguinte trecho de *Para além da interpretação*:

(...) A história da modernidade é, sem dúvida, a história do impor-se de uma concepção cientificista de verdade, portanto, história de afirmar-se progressivo do iluminismo; mas é também a história de um processo em que se perdeu a consciência do caráter essencialmente interpretativo de todo nosso conhecimento de verdade. O desenvolvimento da hermenêutica seguiu, num certo momento e em certos aspectos, a afirmação do iluminismo (AI, p. 71).

Neste quadro, é fundamental perceber que a hermenêutica emerge a partir de um fundo racionalista, como observamos em Espinosa. Ainda que não se tenha trilhado os caminhos do racionalismo espinosano extremo, a hermenêutica é importante agente no enfraquecimento do ser na modernidade. Como então, compreender a efetividade do destino do ser na sua relação com o cristianismo? É processo de contínuo enfraquecimento ou radicalização das estruturas fortes? Como apontamos, é possível encontrar as duas possibilidades no pensamento de Vattimo. Isso abre certo problema para o conceito central de secularização. Vattimo, em algumas passagens, entende secularização como processo de enfraquecimento. Ao utilizar o termo espiritualização, defende um processo de diálogo entre interpelado e interplante. Neste processo, observa-se o contínuo enfraquecimento. Entretanto, ao compreender a secularização também como racionalização, é possível identificar a noção de que metafísica se autodestrói. Seria possível encontrar um meio de conciliar estas duas tendências?

Uma possível solução seria afirmar que há contínuo enfraquecimento da influência exercida pelo poder eclesiástico na sociedade. O ataque à sacralidade conduziria este processo. Por outro lado, há certa distorção do cristianismo, radicalizando algumas tendências. O princípio de interioridade, desta forma, já não aparece na sua forma tradicional. Ao contrário de Agostinho, já não se procura encontrar a Deus. Entretanto, esta noção é fundamental para a radicalização da metafísica e sua superação, mesmo que apareça como vestígio. Desta forma, haveria certo enfraquecimento contínuo no âmbito eclesiástico, ao passo que no campo secular observa-se a radicalização de vestígios de idéias cristãs. O problema desta solução é incorrer na velha dicotomia entre história secular e história

profana. Neste caso, perder-se-ia o aspecto central da concepção de Vattimo sobre secularização.

Há outra solução, mais fiel às idéias de Vattimo. Como já observamos, Heidegger destaca que a metafísica revela sua essência ao se realizar plenamente. É somente quando o processo de enfraquecimento está num estágio bastante avançado que podemos perceber o niilismo operante no interior da metafísica. Para Vattimo, o anúncio da morte de Deus ocupa lugar central neste processo de enfraquecimento. Desta maneira, somente é possível conceber o destino do ser como processo de enfraquecimento quando se vive no niilismo consumado. A partir deste lugar, deste mundo onde Deus está morto, é possível perceber que as radicalizações têm como eixo a dissolução. Há, assim, certo processo de enfraquecimento que se efetiva por meio das radicalizações das tendências da metafísica. Ao interpretar o destino do ser a partir do niilismo consumado, percebemos que o princípio de interioridade levará à radicalização da razão, de modo ela se voltará contra si. Neste sentido, mesmo quando a metafísica é radicalizada, aparentando fortalecimento, podemos identificar sua autocorrosão. Segundo Vattimo, a ontologia do enfraquecimento *“é um discurso, caso se queira, rigorosamente teórico, que concerne ao modo de dar-se do ser na nossa experiência (...). A ontologia do declinar alude, mais do que descreve, uma concepção de ser que se modela não sobre a objetividade imóvel dos objetos da ciência (...) senão sobre a vida, que é jogo de interpretação, crescimento e morte, história”* (AS, p. 22). Ao analisar textos de filósofos modernos, é possível identificar certa preocupação constante em todos. Ainda que compreendam metafísica de maneira distinta, muitos destes autores partem da constatação de que a metafísica se encontra em apuros. Descartes, Hume, Kant, Hegel, etc. procuram estabelecer novos princípios com o intuito de que a metafísica possa se livrar de suas dificuldades e se desenvolver. No entanto, seus projetos não conseguem dar solução cabal a este problema. Logo, surgem novas questões. Já não seria este um sinal de que mesmo afirmando a objetividade de maneira radical, a metafísica se encontra em apuros?

Por fim, Vattimo identifica mais um elemento cristão determinante no destino do ser. No fundo, ao apontar a herança cristã, ele procura responder à questão: por que deveríamos

aceitar o enfraquecimento como destino? “(...) *Somos herdeiros de uma tradição que se nutriu de valores ‘cristãos’, como a fraternidade, a caridade, a recusa da violência, todos fundados em uma doutrina que tem por centro a idéia de redenção e a idéia de encarnação, ou, como São Paulo a denomina, a kénosis de Deus*” (DC, p. 34). A *kénosis*, o enfraquecimento de Deus, é determinante para que se perceba o niilismo como destino do ser. Este ato inaugural inscreve no pensamento ocidental sua tendência ao debilitamento. Vamos analisar este tópico mais detidamente.

Em suma, não há como desvincular a história profana da história da salvação. A história da salvação nada mais é do que história da interpretação, que tem sua origem marcadamente judaico-cristã, visto que a revelação não nos entrega nenhuma verdade acabada, mas nos torna conscientes de uma salvação em curso (AA, p. 41). Para Vattimo, hoje descobrimos a importância da interpretação porque pertencemos à abertura instaurada por Cristo; “*é um efeito da interpretação que esta cultura deu à mensagem cristã e é, inseparavelmente, também um efeito, ou certamente o efeito, salvífico do evento cristão*” (DC, p. 82). A hermenêutica é filha da modernidade, que por sua vez é fruto da tradição religiosa do Ocidente. Neste sentido, a hermenêutica é consequência, mas também agente no processo de secularização (AI, p. 69).

3. A *Kénosis*

Para Vattimo, na afirmação de Aristóteles de que o ser se diz de múltiplos modos há um reconhecimento da possibilidade de múltiplas interpretações. Há aqui uma distorção consciente desta conhecida frase aristotélica. Na *Metafísica*, Aristóteles afirma: “*O ser é dito de várias maneiras, mas todas se referem a uma natureza que sem ambigüidades se dizer ser*”²⁶. Mesmo que possa ser dito de muitas maneiras, a *ousia* concede certa unidade ao ser. A dependência ontológica e de significado dos modos de ser em relação à *ousia* garante a unidade da ciência primeira, evitando sua fragmentação. Em 1028b3-6, Aristóteles afirma que a pergunta o que é o ser equivale à questão: o que é a substância. No entanto, ao eliminar a importância que Aristóteles atribuía à *ousia*, é possível que a hermenêutica se inspire nestas múltiplas maneiras de dizer, ou seja, há múltiplas

²⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*. 1003a33; 1028a10-15.

interpretações. Segundo Vattimo, “*O ser se diz de muitos modos porque, e somente porque, ele é de muitos modos irreduzível certamente, mas, apesar disto, enunciado unitariamente na única proposição descritiva que os ‘espelha’ nesta pluralidade*” (AI, p. 74). Contudo, Vattimo encontra outra dificuldade. Mesmo que desliguemos a multiplicidade do ser aristotélica da substância, a sua metafísica ainda é objetivista. Diante do paradoxo existente entre a afirmação da multiplicidade do ser e compreensão de uma hermenêutica niilista, ele propõe que o pluralismo aristotélico seja contaminado pelo historicismo bíblico.

Curiosamente, em *Para além da interpretação* (Cf. também AA, pp. 76-77), Vattimo cita o texto de Hebreus como indicativo da sua compreensão do historicismo bíblico. Em Hebreus 1.1-3, lemos:

Muitas vezes e de modos diversos falou Deus, outrora, aos Pais pelos profetas; agora, nestes dias que são os últimos, falou-nos por meio do Filho, a quem constitui herdeiro de todas as coisas, e pelo qual fez os séculos. É ele o resplendor de sua glória e a expressão do seu ser; sustenta o universo com o poder de sua palavra; e depois de ter realizado a purificação dos pecados, sentou-se nas alturas à direita da Majestade.

No entanto, Vattimo não cita o texto completamente. No trecho em questão, o filósofo de Turim apenas menciona o início da referência bíblica. Uma razão para isso pode ser o paralelo entre os modos do ser aristotélico e os modos pelos quais Deus falou. Estes modos apontam para uma pluralidade de interpretações, ainda que no caso do cristianismo estes modos sejam acompanhados por certa historicidade. Vattimo, não muito ciente dos debates nos estudos bíblicos, atribui o texto de Hebreus ao apóstolo Paulo. É praticamente consenso entre os estudiosos do Novo Testamento que Hebreus tem influência da teologia paulina, embora não seja de sua autoria²⁷. Entretanto, nesta passagem, há um indicativo de um problema central no pensamento de Vattimo sobre a *kénosis*. Se tomarmos a perícopé de maneira mais completa e não apenas o início, percebemos que, ao invés de apontar para o

²⁷ Cf. KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*, pp. 291-293. Segundo Kümmel, há cinco hipóteses mais tradicionais da autoria de Hebreus. A primeira hipótese é a de que fora escrita por Paulo, que tem se mostrado indefensável. Clemente de Alexandria defendia que Hebreus é a tradução de uma carta originalmente escrita por Paulo. Há a hipótese de que teria sido escrita por Clemente de Roma, no entanto, analisando o estilo de I Clemente e de Hebreus, não é possível sustentar esta hipótese. Por fim, há autores que defendem a autoria de Apolo ou de Barnabé. A conclusão de Kümmel é: “*Na verdade já não é possível determinar a identidade do autor*” (p. 528). Para seus argumentos, cf. KÜMMEL, Werner. *Introdução ao Novo Testamento*, pp. 526-528.

enfraquecimento de Deus em Jesus, há aqui a afirmação da glória de Cristo. Ao invés de se apresentar como aquele Deus que assume a debilidade como possibilidade, Jesus resplandece a glória divina, sendo expressão do ser deste Deus majestático. No mais, se tomarmos o livro de Hebreus vemos que Vattimo não pode pautar sua interpretação do enfraquecimento de Deus nas idéias desta carta.

Porém, parece que o texto bíblico decisivo para Vattimo é o de Filipenses 2.6-8. Em seus escritos, Vattimo apenas menciona o enfraquecimento de Deus. No entanto, não aparece a citação completa deste texto de Paulo, que diz: *“Ele tinha a condição divina, e não considerou o ser igual a Deus como algo a que se apegar ciosamente. Mas esvaziou-se a si mesmo, e assumiu a condição de servo, tomando a semelhança humana”*. Este extrato é parte de um hino composto antes do apóstolo Paulo. Na sua versão completa, ele trata das várias etapas da vida de Cristo: pré-existência, encarnação, morte na cruz e glorificação. Desta passagem, interessa a Vattimo o termo esvaziar. No grego, o verbo utilizado por Paulo é **evke, nwsen**, cuja raiz é **keno, w**. Literalmente, o sentido de **keno, w** é remover algo de alguma coisa. Já no sentido figurativo, indica a retirada da efetividade de alguma coisa ou privação de poder. Num sentido mais radical, é o aniquilamento, a destruição ou o esvaziamento de alguma coisa. Desta forma, o verbo significa a negação de prerrogativas, de privilégios, de *status* e de poder²⁸.

Para Vattimo, esta é a passagem fundamental do cristianismo. Poderíamos dizer que **keno, w** e *caritas* são os termos que definem sua compreensão da religião cristã. Numa passagem do texto *Acreditar em acreditar*, ele diz que não se deveria temer a desmitologização caso se assuma que *“(...) todo o conjunto da relação de Deus com o mundo deve ser encarado do ponto de vista da kénosis”* (AA, p. 52). Do ponto de vista da história do ser, este é o principal momento, que divide a história. Ao inserimos o Ocidente neste horizonte aberto pela compreensão cristã da relação ser humano e Deus a partir da Kenósis se torna mais clara sua vocação ao niilismo. Neste texto de Paulo está inscrita a tendência do ser ao esvaziamento, à perda de seu poder, à retirada de sua efetividade. O

²⁸ Cf. **keno, w** em LOUW, J.; NIDA, E. (eds.). *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*. Vol I. 2 ed. New York: United Bible Societies, 1989.

cristianismo, enquanto mensagem que o passado nos envia, é determinante para que se compreenda porque o Ocidente é a terra do ocaso do ser. A metafísica somente se esvazia por operar no seu interior a herança cristã da *kénosis*. Aliás, o cristianismo não apenas é um fator interno, mas no pensamento de Vattimo acaba por dar um destino ao ser.

Vattimo, ao definir o cristianismo a partir da *kénosis*, acaba sendo extremamente seletivo na sua interpretação da tradição cristã. O corte feito por ele pode ser percebido no texto de Filipenses. Como havíamos apontado, este texto é parte de um antigo hino que narra a história de Jesus desde sua pré-existência até sua exaltação. Assim sendo, a *kénosis* faz parte de um conjunto maior. Este Jesus que assume a fraqueza como possibilidade é o mesmo que se tornará *kýrios*, senhor. A menção ao esvaziamento de Deus em Jesus não se encerra em si mesma, mas tem o sentido de exaltar a majestade divina de Jesus. Segundo L. Cerfaux, “*Na primeira antítese insere-se outra; ao aniquilamento corresponde a exaltação de Cristo. Cristo é exaltado, recebe o título de kýrios, as homenagens divinas e a eficiência deste Nome acima de qualquer nome*”²⁹. No mais, ao analisar a teologia de Paulo, percebemos que o evento salvífico não está na encarnação. Paulo reserva este ato à morte e à ressurreição, de maneira que o esvaziamento de Deus é acompanhado por sua exaltação e sua majestade. Os milagres e prodígios que abundam nos evangelhos ressaltam este aspecto de um Deus que assume a forma humana sem abandonar sua natureza divina. O texto de Hebreus, citado por Vattimo, revela esta face da compreensão cristã da relação entre Deus e o ser humano. Este aspecto fica evidente em algumas afirmações de outras cartas de Paulo. Em Colossenses 1.19, lemos: “*pois nele aprouve a Deus fazer habitar toda a plenitude*”. O termo utilizado aqui é **plh, rwma**. Ao contrário de *kénosis*, este termo indica completude, totalidade, completamente cheio. Desta maneira, há na própria teologia paulina elementos que enfatizam mais plenitude do que o esvaziamento.

Entretanto, esta crítica à apropriação que Vattimo realiza do cristianismo pode ser minimizada por dois aspectos. Em primeiro lugar, é fundamental lembrarmos que a referência a Paulo não se configura como prova textual de sua posição filosófica. Antes, Vattimo aponta que podemos encontrar no cristianismo elementos determinantes para a

²⁹ CERFAUX, L. *Cristo na teologia de Paulo*, p. 134.

crítica à metafísica, mesmo que durante muito tempo a potencialidade desta mensagem tenha sido silenciada pela influência da metafísica grega, ela está operante. Esta mensagem somente pôde se tornar mais evidente na abertura atual, num mundo que vive a morte de Deus. No momento decisivo, em que a metafísica realiza todas as suas potencialidades e traz à luz sua essência niilista, esta é uma possível leitura das mensagens que nos chegam do passado, em especial, do cristianismo. Além do mais, a ênfase no elemento kenótico da tradição cristã permite a Vattimo compreender a secularização como realização plena do cristianismo, ressaltando o papel que a hermenêutica desempenha no processo de enfraquecimento do ser. Esta vocação ao enfraquecimento engendra e é engendada na modernidade. Nas palavras de Vattimo, “*a hermenêutica filosófica moderna nasce na Europa não apenas porque aqui existe uma religião do livro que concentra toda a atenção sobre o fenômeno da interpretação; mas porque esta religião tem como seu fundamento a idéia da encarnação de Deus, que concebe, como Kénosis, como abaixamento, e, traduzimos nós, como enfraquecimento*” (AI, p. 75).

Em segundo lugar, é fundamental atentarmos para a influência do pensamento de R. Girard na compreensão que Vattimo possui do cristianismo. No livro *A violência e o sagrado*, Girard pretende penetrar o mistério do sacrifício, mistério este esquecido devido às “*piedades do humanismo clássico que adormecem nossa curiosidade*”³⁰. Para explicar o sacrifício, ele remonta para o que denomina a origem de toda violência. Esta origem pode ser encontrada no desejo mimético dos seres humanos: eles são levados a desejar os mesmos objetos. Certo objeto parece ser tornar mais cobiçável quando outros também o desejam. Nas palavras de Girard, “*O sujeito deseja o objeto porque o próprio rival o deseja. Desejando tal ou tal objeto, o rival designa-o ao sujeito como desejável. O rival é o modelo do sujeito, não tanto no plano superficial das maneiras de ser, das idéias, etc., quanto no plano mais essencial do desejo*”.³¹ É como se o nosso desejo passasse pelo desejo de outro. Este desejo mimético acaba por gerar a violência, que tende a ir aumentando com o passar do tempo. A violência tem por consequência a vingança, que requer represálias cada vez mais duras. Para Girard, “*há um círculo vicioso da vingança e é*

³⁰ GIRARD, René. *A violência e o sagrado*, p. 12.

³¹ GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 184.

difícil imaginar seu peso nas sociedades primitivas”³² No entanto, é preciso romper este ciclo, acabando ou minimizando a violência. É neste ponto que o sacrifício se mostra fundamental. Para colocar fim ao ciclo de vingança, o conflito é canalizado para a vítima sacrificial. Tal vítima seria um animal ou um ser humano importante para a comunidade, cuja morte teria a função de saciar a violência. Assim, a violência que ameaça desestruturar a ordem social é concentrada numa vítima expiatória, que mantém a coesão social, tornando a vida em sociedade possível. Essa morte da vítima evita a eclosão indiferenciada da violência, que poderia conduzir a sociedade ou mesmo todos os seres humanos à morte. Desta maneira, as figuras mais manifestas de cada religião encerram a violência. Gradativamente ela se articula com o tabu, que por sua vez se identifica com o sagrado. Em poucas palavras, como esta vítima reduz a violência que amedronta a todos, acaba assumindo caráter sagrado. No entanto, este sacrifício não pode ser feito de maneira indistinta e consciente. A função dos mitos é dissimular estes atos de violência que, por serem esquecidos, não são confessados.

Em outro texto, *Das coisas ocultas desde a fundação do mundo*, publicado seis anos depois (em 1978), Girard aplica esta teoria ao cristianismo. Este é o ponto que interessa a Vattimo. A Bíblia, analisada aqui como texto antropológico, abriu a possibilidade para a compreensão de um Deus não violento. Nas sociedades menos complexas analisadas em *A violência e o sagrado*, o sacrifício tinha sua eficácia garantida porque se acreditava na culpabilidade da vítima. Ela possuía poderes maléficos. No entanto, quando o cristianismo afirma a inocência do bode expiatório, ou seja, de Jesus, acaba por se desvelar a lógica que regia a relação entre sagrado e violência. Ao defraudar a lógica do sacrifício, o cristianismo decretou o seu fim.

Para Vattimo, este Deus violento ao qual Girard se refere ao analisar as religiões sacrificiais pode ser identificado com o Deus da metafísica. Nas suas palavras, “*O Deus violento de Girard é, em suma, nesta perspectiva, o Deus da metafísica, aquele a que a metafísica chamou também o ipsum esse susistens, que resume em si de forma notável todas as características do ser objectivo tal como esta o pensa*” (AA, p. 29). Se o Deus violento,

³² GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 28.

identificado com o sagrado, é o Deus da metafísica, o cristianismo traz radical novidade. O Deus cristão, que se enfraquece, significa a superação da metafísica por abandonar a violência. Desta maneira, a principal contribuição do cristianismo é romper com o nexo entre violência e sagrado. Poderia, entretanto, argumentar-se que a noção de Deus sacrificial ainda está presente no cristianismo. Santo Anselmo elabora a concepção de expiação predominante no cristianismo até os dias de hoje, segundo a qual Jesus se sacrifica para aplacar a ira de Deus. De alguma maneira, ele se torna bode expiatório que canaliza a violência, não tanto dos fiéis, mas de um Deus violento. Vattimo reconhece esta presença. Entretanto, contra ela, argumenta que estes resquícios apenas testemunham a presença de elementos da religião natural no cerne do cristianismo eclesiástico (AA, p. 28).

A presença de elementos das religiões naturais aparece sobre outras formas. Segundo Vattimo, o sagrado é violento também *“enquanto atribui a essa divindade todas as características de onipotência, absolutismo, eternidade e ‘transcendência’ em relação ao homem que são atributos conferidos a Deus pelas teologias naturais, e também por aquelas que se consideram preâmbulos da fé cristã”* (AA, p. 29). Neste sentido, Vattimo se mostra bastante crítico de certas tendências teológicas do século XX. A teologia da palavra ou existencialista tinham como importante princípio o “Deus totalmente outro”. No texto *Acreditar em acreditar*, Vattimo dirige duras críticas a estas teologias por não darem a devida atenção à encarnação. Ao não fazê-lo, estas tendências teológicas ainda estariam operando no registro das religiões naturais e, portanto, compactuando com certa concepção violenta de Deus. Na interpretação de Vattimo, afirmar o Deus totalmente outro é atribuir a ele todas as características fortes da metafísica, desde transcendência, passando por onipotência até a eternidade. Entretanto, esta crítica se mostra infundada³³.

Para mostrar os limites da crítica de Vattimo, vamos mencionar o pensamento de R. Bultmann. Influenciado pela teologia dialética, Bultmann afirma o “Deus totalmente outro”. Esta concepção de tradição judaica afirma que Deus é totalmente oposto ao mundo e não imanente a ele, conforme acreditavam os gregos. Deus somente está onde se deixa aparecer e somente pode ser conhecido quando se revela. Esta revelação é livre evento de

³³ Cf. WEBB, Stephen. Belief. In: *Journal of Modern Theology* 20.4 (2004): 639-643.

Deus e não está sujeita à vontade humana, afinal, “(...) *fora da revelação Deus não está aqui e nunca estará aqui*”³⁴. Na revelação, o falar de Deus se torna possível. No entanto, falar de Deus não significa especulação sobre Deus para além da experiência humana. O Deus de que se fala é o que se revela, experimentado pelo ser humano na sua existência. Desta forma, utilizando-se da teologia de Paulo, Bultmann diz: “*Toda afirmação sobre Deus é simultaneamente afirmação sobre o ser humano, e vice versa*”³⁵. Falar de Deus a partir da revelação cristã somente é possível quando não se fala sobre Deus, mas do ser humano como existente. Nesta breve referência ao pensamento de Bultmann, é possível perceber onde Vattimo comete seu equívoco. Afirmar o Deus totalmente outro não implica, necessariamente, na reafirmação da violência decorrente da metafísica, pois falar deste Deus é também se referir à existência humana.

Contudo, as críticas de Vattimo não param por aí. Ele também levanta suas armas contra os teólogos da secularização e contra Derrida. Vattimo critica o movimento surgido a partir das décadas de 50-60 do século XX por não elaborar “*uma teoria explícita da secularização e da morte do Deus metafísico como lugar da afirmação positiva da divindade por meio da idéia de encarnação*” (DC, p. 51). Ao analisar as propostas da teologia da secularização, é possível notar as semelhanças de projeto entre esta corrente teológica e o pensamento de Vattimo. Friedrich Gogarten, pioneiro da teologia da secularização, nos idos de 1953 fez a seguinte afirmação: “*A secularização (...) fundamenta-se na essência da fé cristã e é uma legítima consequência desta mesma fé*”³⁶. Pelo que expusemos até agora do pensamento de Vattimo, podemos perceber clara confluência na concepção de secularização. Não cabe defini-la como movimento extrínseco ao cristianismo, mas como sua realização. Porém, o problema da teologia da secularização foi enfatizar de maneira demasiada a autonomia do sujeito. O próprio Gogarten procura interpretar a justificação pela fé como liberação da autonomia do ser humano. A mesma noção aparece em outro importante texto dos teólogos da secularização: *A cidade do homem*, de Harvey Cox. Logo na introdução de seu livro, Cox endossa o humanismo,

³⁴ BULTMANN, R. *Faith and Understanding*, p. 173.

³⁵ BULTMANN, R. *Theology of the New Testament*. Vol. I, p. 191.

³⁶ GOGARTEN, F. *Destino e speranza dell'epoca moderna. La secolarizzazione come problema teologico*, p. 13.

localizando-o em certo espaço: o meio urbano. “*O mundo tornou-se tarefa do homem e responsabilidade do homem: o homem contemporâneo tornou-se o cosmopolita, o mundo tornou-se a cidade e a cidade ampliou-se até incluir o mundo. O nome do processo mediante o qual isso aconteceu é secularização*”³⁷. Como pontuamos ao longo do capítulo dois, matar Deus e colocar o ser humano no seu lugar é ainda metafísica. Deste ponto de vista, os teólogos da secularização prolongam a crença num fundamento inabalável, deslocando-o de Deus para o ser humano. Neste aspecto, o abismo que separa Vattimo destes autores é enorme e, da sua perspectiva antimetafísica, ele teria razão em criticá-los³⁸. Entretanto, especificamente com relação à ênfase na encarnação, as críticas de Vattimo parecem não serem muito precisas. Em Cox, há a preocupação em se mostrar como desde o Antigo Testamento já se observa certo movimento de dessacralização, em termos vattiminianos, enfraquecimento. Assim, o Gênesis dessacraliza a natureza. Coube ao Êxodo a tarefa de realizar o mesmo com a história. No monte Sinai assistimos à condenação dos valores tradicionais. Desta maneira, Cox procura mostrar como há um movimento de secularização desde o Antigo Testamento. Não há dúvidas de que Jesus tem papel fundamental neste processo. Isso não significa, obviamente, que seja interpretado da mesma maneira como Vattimo propõe.

Em relação a Derrida, a crítica se dirige ao “messianismo sem messias” do filósofo franco-argelino. Segundo Vattimo, “*Em Derrida, a abertura para o divino parece ser precisamente isto: dizer ‘viens’ a alguém que não sabemos absolutamente quem seja*” (DC, p. 52). Neste ponto, Vattimo apenas reitera certa concepção que direciona sua crítica: esta concepção de Derrida não seria mais uma versão do Deus transcendente da metafísica? Não seria o velho Deus-fundamento, inacessível à razão que estaria escondido por detrás deste *viens*? Vattimo parece responder positivamente a estas questões. Entretanto, parece ir longe demais. Quando Derrida diz que não se sabe quem é este que nos chama, não se está

³⁷ COX, Harvey. *A cidade do homem*, p. 2.

³⁸ Segundo Vattimo, “*A kénosis acontece como encarnação de Deus e, por último, como secularização e enfraquecimento do ser e de suas estruturas fortes (até a dissolução do ideal de verdade, como objetividade) acontece, ao contrário, por um ‘lei’ da religião, ao menos no sentido de que não é o sujeito que decide empenhar-se num processo de espoliação e de interminável aniquilamento, mas a esse empenho se sente chamado pela ‘própria coisa’. A idéia, que rege a hermenêutica, de o intérprete pertencer à ‘coisa’ a ser interpretada ou, de modo mais geral, ao jogo da interpretação, reflete, repete, interpreta esta experiência de transcendência*” (AI, p. 81).

dizendo aquele que vem é estável, eterno e imutável. Pelo contrário, apenas se diz que não se conhece e, portanto, não há como atribuir nenhuma prerrogativa metafísica a ele. No fundo, aquele que vem permanece misterioso.

Em poucas palavras, Vattimo parte de certa premissa:

O Deus totalmente outro ao qual se refere grande parte da filosofia religiosa de hoje, não apenas não é o Deus cristão encarnado; é, ainda e sempre, o velho Deus da metafísica, pelo menos na medida em que é concebido como um fundamento último inacessível à nossa razão (a ponto de lhe parecer absurdo), porém, justamente por isto, ele é garantido por uma sua suprema estabilidade, definitividade – isto é, com as características do *óntos ón* platônico (AA, p. 53).

A partir da análise de Girard, Vattimo procura identificar elementos da teologia natural ainda presentes no pensamento religioso contemporâneo. Segundo pensa, há certo alargamento das concepções de Girard. A encarnação implica na exclusão de aspectos transcendentos, misteriosos e incompreensíveis. Entretanto, como pudemos notar, a afirmação de um Deus transcendente não necessariamente conduz a um retorno à metafísica. No caso da teologia da secularização, a metafísica pode ser encontrada numa filosofia do sujeito que organiza esta tendência teológica desde suas origens. No caso de Derrida, é ainda mais difícil encontrar elementos deste velho Deus da metafísica.

Enfim, para Vattimo é importante que o dizer múltiplo do ser aristotélico seja contaminado pela *kenosis* cristã. A função desta contaminação é evitar o enraizamento da plurivocidade do ser na noção de substância. O cristianismo contribui com sua historicidade aberta pela encarnação. Nas palavras de Vattimo:

(...) É o fato de a Encarnação conferir à história o sentido de uma revelação redentora e não somente de um confuso acúmulo de acontecimentos que perturbam a estruturalidade pura do verdadeiro ser. Que a história tenha um sentido redentor (ou, em linguagem filosófica, emancipativo) – ainda que seja, ou justamente por ser história de anúncios e respostas, de interpretações, e não de ‘descobertas’ ou da imposição de presenças ‘verdadeiras’ – é algo que só se torna imaginável à luz da doutrina da Encarnação (VV, p. 106).

Neste sentido, a história do ser, que é a história da metafísica, identifica-se com a história da salvação. O ser somente tem como destino o niilismo por se inserir nesta abertura que afirma o enfraquecimento como possibilidade. É importante ressaltar que Vattimo não elimina a possibilidade que esta tradição seja interpretada em outro sentido, chamado por ele de hegeliano. Neste modelo, a tradição profética é suprimida em favor de certa superação (*Aufhebung*), de maneira que em Jesus há a realização plena. A revelação, assim, está concluída em Jesus, o cânone está fechado e a interpretação cabe às autoridades da Igreja (AI, p. 76). No entanto, em Vattimo, é preciso notar que, segundo a mitologia cristã, é enviado o Espírito Santo, cuja função é auxiliar na interpretação. O fato de Jesus prometer-lo indica que a salvação está em curso e que ele não é a revelação última: “(...) *muito embora a salvação seja essencialmente ‘completada’ com a encarnação, paixão, morte e ressurreição de Jesus, ela ainda espera uma complementação ulterior (...) e o Paracleto, o espírito de verdade que é enviado aos fiéis em Pentecostes, tem exatamente a tarefa de assisti-los nesta ulterior empresa hermenêutica*” (DC, p. 78). Isto indica que a revelação e a salvação são processos em curso e que necessariamente passam pela interpretação. Neste sentido, a contribuição de Joachin de Fiori se mostra paradigmática.

É curioso observar como a concepção de destino do ser em Vattimo está centrada em Jesus. Poderíamos dizer, inclusive, que sua concepção de história é cristocêntrica. Diferentemente de Nietzsche, parece não lhe interessar muito a distinção entre o Jesus histórico e o Cristo da fé. No entanto, o enfraquecimento do Deus metafísico na figura de Jesus acaba por determinar o destino do ser ao esvanecimento. Nos textos de Vattimo raramente aparecem citações de teólogos como Paul Tillich, R. Bultmann, H. Cox, Thomas Althizer, etc., que teriam mais afinidades com sua proposta. No entanto, muita atenção é dada a Karl Barth. No seu livro *Tecnica ed esistenza*, Vattimo traça um mapa do pensamento filosófico do século XX.³⁹ Curiosamente, Karl Barth aparece duas vezes. Em primeiro lugar, como principal representante da teologia da crise. Já ao final da obra, que trata da filosofia da religião no século XX, reencontramos Barth. Comparativamente a outros teólogos, Barth ocupa proeminente lugar nos textos de Vattimo. No século XX, Barth é tido como um dos

³⁹ VATTIMO, G. *Tecnica ed esistenza. Una mappa filosofica del Novecento*. Turim: Paravia, 1997. Em alemão, *Kurze Geschichte der Philosophie im 20. Jahrhundert*. Freiburg: Herder, 2002.

representantes da neo-ortodoxia, procurando revitalizar os ensinamentos tradicionais da fé cristã. A concepção de destino de ser cristocêntrica de Vattimo não seria fruto da leitura dos textos de Barth?

A influência da *kénosis* se faz sentir de maneira mais enfática na filosofia que é a *koiné* de nosso tempo: a hermenêutica. A dependência da hermenêutica em relação ao cristianismo aparece não somente por esta ser uma religião do livro. Antes, “*a hermenêutica só pode ser o que é – uma filosofia não metafísica do caráter especialmente interpretativo da verdade, e, portanto, uma ontologia niilista – enquanto herdeira do mito da encarnação de Deus*” (AI, p. 82). A superação da metafísica, promovida pela explosão das interpretações levada a cabo pela hermenêutica, somente pode ser entendida quando se reconhece a proveniência do Ocidente em relação ao cristianismo. Em outras palavras, é o cristianismo que supera a metafísica.

4. A Caritas/pietas

Ao lado da ênfase no enfraquecimento promovido pela *Kénosis*, Vattimo compreende o cristianismo a partir de outro termo: *caritas*. No limite, a *caritas* se mostra como critério de julgamento para não se cair no relativismo. No entanto, ao desempenhar tal função, a *caritas* representaria um retorno ao *Grund* metafísico? Não seria a *caritas* transmutação do fundamento metafísico?

A caridade se relaciona estritamente com questões éticas. Antes de tudo, é importante ressaltar que Vattimo emprega o termo ética diferenciando-o de moral. Ética envolve costumes, práticas e comportamentos compartilhados numa determinada comunidade histórica (EDI, p. 135). Contudo, ele não acredita em discursos éticos que possam se basear em princípios estabelecidos, a partir dos quais é possível derivar regras de ação e de pensamento (NE, p. 38). Ao se discutir questões éticas, é muito comum que se procure estabelecer algum princípio forte do qual seguiria respostas para aquelas mais eminentes. Em muitos aspectos, o que se chama de crise ética resulta desta compreensão. Se admitirmos que tudo é interpretação e que o fundamento somente pode ser hermenêutico, não há como estabelecer algum princípio universal. Esta impossibilidade abala alguma

segurança que algum princípio rigidamente fundado poderia nos dar. No entanto, não é difícil reconhecer o parentesco desta concepção ética com a metafísica. E, como já salientamos, para Vattimo, metafísica é sinônimo de violência. O estabelecimento de algum princípio universal tem como conseqüência a imposição e a utilização de todos os meios para que ele seja efetivado. Princípios éticos implicam em obrigação. Quem desobedece às regras derivadas logicamente do princípio estabelecido é tido como desviante. Estas razões motivaram John Caputo a escrever seu polêmico livro *Contra a ética*. Segundo ele, “*Ética traz segurança. Ela lança uma rede de segurança sobre julgamentos, provê trilhos de segurança firmes na escorregadia trajetória da vida factual. Ela provê princípios e critérios e adjudica situações difíceis*”⁴⁰. Mas esta segurança tem um preço: a violência da imposição de princípios universais.

De acordo com Vattimo, a igreja (ele sempre pensa no catolicismo) é exemplo privilegiado desta compreensão de ética. O seu naturalismo jurídico, a partir de certa relação entre lei e pureza, justificou o uso “racional” da violência. Por detrás deste naturalismo, é possível identificar certa compreensão do que é igreja e da sua função no mundo. Ela deve ser organizada, vertical e autoritária (DC, p. 144). Esta ética metafísica, afirmando leis morais que são compreendidas como naturais, traz algumas conseqüências que já observamos. Os princípios e as leis impõem fronteiras que não podem ser ultrapassadas. Há um limite estabelecido de maneira violenta e que não deve ser violado. Diante destas fronteiras, somente resta o silêncio. Acredita-se que há uma estrutura do ser, que ao se tornar conhecida pela iluminação da fé e pela razão, transforma-se no fundamento para o ensino moral e dogmático da igreja, legitimado pela pretensa natureza eterna e imutável desta estrutura. Por este motivo, para Vattimo, é preciso fugir desta concepção tradicional de ética. Não se pode estabelecer princípios sem novamente se voltar a trilhar a densa floresta metafísica.

A conclusão parece fácil. Se não é possível estabelecer princípios universalmente válidos, Vattimo seria defensor do relativismo em questões éticas. Ledo engano. Como observado, o relativismo nada mais é do que espécie de metafísica negativa, que se acha fortemente

⁴⁰ CAPUTO, John. *Against Ethics*, p. 4.

ancorada num ponto de vista universal. Além disso, Vattimo compreende a hermenêutica em termos éticos. É esta a motivação para a superação da metafísica, especialmente na sua versão cientificista (EDI, p. 135). Para ele, a fim de se corresponder de maneira ativa à dissolução dos princípios “*parece que não temos chance senão estabelecer a construção de uma ética em torno da finitude*” (NE, p. 43). Mas o que seria mais exatamente esta ética da finitude?

Em primeiro lugar, a ética da finitude ressalta que cada sujeito é localizado no interior de uma tradição, no sentido de que somos legatários de sentidos estabelecidos por determinada herança. É fundamental lembrar que tradição não significa somente aquelas mensagens que o passado nos envia. “*A voz do outro, de nossos contemporâneos, é também proveniência*” (NE, p. 44). O reconhecimento desta proveniência tem implicações, sendo uma das mais importantes o seu aspecto plural. A clareira na qual nos movemos é constituída por múltiplas vozes, não sendo estável. É somente ao reconhecer radicalmente nossa finitude diante daquilo que nos ultrapassa e nos perpassa que podemos nos abrir para o reconhecimento do caráter localizado de nossos princípios. Se estamos imersos numa abertura determinada por mensagens do passado e do presente, os princípios que guiam nossas ações têm caráter hermenêutico. Em outros termos, não podemos deixar de agir. E para agir, somos guiados por certos princípios. Entretanto, ao reconhecer a contingência que marca estes princípios, não há motivo para atribuir a eles qualquer relação com a estrutura do ser. Eles são interpretação e, portanto, devem reconhecer a fraqueza de sua validade. Não é possível dar o salto de sua contingência para a universalidade. Como podemos perceber, Vattimo encontra um meio termo entre a afirmação de princípios absolutos e o relativismo, retirando do fundamento seu caráter peremptório para inseri-lo na história.

Se não há nenhum **Outro** que estabelece princípios eternos e imutáveis, há possibilidade de maior abertura para o diálogo. A verdade já não se encontra estabelecida. É preciso que se dialogue com o outro (o passado ou os contemporâneos) para que a verdade possa surgir. A verdade é fruto do diálogo e não de imposição de interpretações que se julgam mais perto do “natural”. Poder-se-ia argumentar que a pluralidade pela pluralidade corre o risco de

perder o caráter crítico. Surgem verdadeiros clãs, cada um isolado em sua mônada. No mundo de culturas plurais, dominado pelos *mass media* não há como fugir a este diálogo. Mesmo que determinada abertura quisesse manter a pureza de seus valores intactos, tudo parece ser contaminado pela necessidade do mundo atual de contato com outras culturas. Esta proposta se aproxima muito do que pretendia Gadamer. Assumindo a proposta de Gadamer e, simultaneamente criticando Habermas, Vattimo afirma: “*A ética gadameriana é toda uma afirmação do valor do diálogo, apesar de não acreditar que o diálogo deve modelar-se por um ideal de transparência que, por fim, o tornaria inessencial*” (AI, p. 59). Desta maneira, a ética da finitude ressalta a abertura para a negociação. No destaque à proveniência encontramos a possibilidade de uma ética não-metafísica. Assim como John Caputo, Vattimo se põe contrário à ética, entendida metafisicamente. Entretanto, para ele, é possível a construção de certa ética pós-metafísica, calcada no diálogo. A história da salvação, enquanto história da interpretação, desenrola-se por meio do diálogo. Diálogo este sempre situado historicamente⁴¹.

Entretanto, para que todo o diálogo seja possível, são necessários certos critérios. Quem faz o papel do terceiro mediador nestes diálogos? Como distinguir entre argumentos válidos e a arbitrariedade? Num campo mais hermenêutico, o que distingue boas interpretações de más interpretações? Parece que novamente o fantasma do fundamento nos assombra. Mesmo a defesa de uma ética da finitude parece clamar por algum princípio norteador, capaz de regular as relações estabelecidas pelo diálogo e, diga-se de passagem, o próprio diálogo. Neste problema, aportamos num importante aspecto do pensamento de Vattimo: a *caritas*.

A ética da proveniência procura este critério na sua tradição. Como apontamos, a verdade como correspondência pressupõe a inserção em um horizonte que torna toda predicação possível. Neste ponto, Vattimo se reencontra com o cristianismo. Como habitamos numa

⁴¹ Desde os primeiros escritos de Vattimo, é possível perceber uma preocupação em abordar temas relacionados à ética. Aliás, o seu projeto filosófico é movido por preocupações desta natureza. No presente trabalho, não temos por objetivo desenvolver de maneira mais pormenorizada estas questões. Até mesmo porque, em tempos mais recentes, este tema parece ocupar lugar importante nas reflexões de Vattimo. E como tal, é possível perceber que ainda está em elaboração. A referência que fizemos à questão da ética da finitude é apenas com o intuito de abrir caminho para a análise de sua reflexão sobre a *Caritas*.

clareira aberta pelo anúncio evangélico do enfraquecimento de Deus, o debilitamento de estruturas fortes, a crítica à vontade suprema ou qualquer pretensão de objetividade se torna o critério (AO, p. 35). Em outras palavras, por estarmos imersos numa história do ser cujo destino é o niilismo, a redução da violência se torna critério. Neste aspecto, podemos notar como o destino do ser assume certo papel legitimador no pensamento de Vattimo. Mas de maneira ainda mais específica, esta tradição que tende ao enfraquecimento nos fornece a *caritas* como critério de diálogo e como limite para a secularização. Há um movimento circular que o próprio Vattimo reconhece: “(...) *da ontologia ‘débil’, como agora mostrarei, ‘deriva’ uma ética da não violência; mas somos conduzidos à ontologia débil, desde as suas origens no discurso heideggeriano sobre os riscos da metafísica da objectividade, porque actua em nós a herança cristã da recusa da violência...*” (AA, p. 36).

O que mais especificamente Vattimo entende por *caritas*? Como pode se tornar critério para o diálogo, sem se tornar fundamento inabalável, como no pensamento metafísico? Em primeiro lugar, cabe ressaltar que não encontramos definições precisas da caridade nos textos de Vattimo. Em nenhum momento ele define de maneira clara e distinta sua compreensão do termo. Por que esta recusa em definir *caritas*? Este pode ser um indício do caráter não-metafísico da palavra. Ao evitar definições rígidas, Vattimo se furta a atribuir sentido dogmático ao termo. Toda sua argumentação segue neste sentido: a *caritas* funciona como princípio hermenêutico para o diálogo. Entretanto, este princípio esvaziado não possui mais a força do *Grund* metafísico. A caridade guarda certa ambigüidade: é fundamento, mas fundamento hermenêutico e historicamente determinado. Esta ambigüidade aparece numa referência bastante reveladora do tema. Para Vattimo, se pudéssemos falar de alguma essência do cristianismo, ela poderia ser encontrada na *caritas*. Isto equivale a dizer que a *caritas* é o sentido último do cristianismo. Mas como compreender esta afirmação? “*E este sentido ‘último’, porém, precisamente pelo facto de ser a caritas, nunca é realmente o último, não tem a peremptoriedade do princípio metafísico para além do qual não se pode ir e diante do qual cessa qualquer interrogação. A infinitude inesgotável do niilismo talvez seja apenas motivada pelo facto de que o amor como sentido ‘último’ da revelação não tem qualquer ultimidade verdadeira*” (AA, p. 60).

Antes de tudo mais, a caridade é o sentido último do cristianismo. Isso significa, para Vattimo, que o único objetivo da revelação é este: a caridade:

A revelação da escritura não nos foi dirigida para nos dar conhecimento de como nós somos, como Deus é, quais as ‘naturezas’ das coisas ou quais são as leis da geometria, etc., como se nós pudéssemos ser salvos pelo ‘conhecimento’ da verdade. A única verdade revelada para nós pela Escritura, verdade que nunca pode ser desmitologizada no curso do tempo – visto que não é uma afirmação experimental, lógica ou metafísica mas um chamado para a prática – é a verdade do amor, da *caridade* (FR, p. 51).

Neste sentido, Vattimo interpreta o cristianismo de maneira bastante pragmática. Não é função da revelação abordar discussões metafísicas, sejam elas concernentes à objetividade das coisas, aos lugares naturais ou mesmo sobre a existência de Deus. A revelação tem função eminentemente prática. Neste ponto, Vattimo se aproxima muito de Nietzsche. Segundo o filósofo alemão, “*Este ‘alegre mensageiro’ morreu como viveu, como ensinara – não para ‘redimir os homens’, mas para mostrar como se deve viver. A prática foi o que ele deixou à humanidade*”⁴². A diferença a ser lembrada é que Nietzsche diferencia de maneira acentuada a figura histórica de Jesus da apropriação posterior feita pelo cristianismo. Além disso, o sentido de prático guarda suas peculiaridades. A prática do amor e da compaixão seriam elementos agregados por Paulo e responsáveis pela fundação da moral dos escravos. Vattimo, por sua vez, retoma a ênfase nietzscheana no ensino prático de Jesus, destacando este importante aspecto: a *caritas*.

Para ele, a revelação abre certo paradoxo entre amizade e verdade. Tradicionalmente, a igreja identifica a verdade, no seu sentido metafísico de descrição objetiva da “realidade”, com Cristo. Nesta concepção, a verdade liberta à medida que temos conhecimento de como a “realidade” se configura. Para Platão e os neoplatônicos, é realizando a ascese em direção ao princípio primeiro que ser humano se realiza enquanto tal (DC, p. 146). Mesmo que a igreja tenha ensinado isto, não seria justamente o contrário? A verdade não nos libertaria da verdade? Para Vattimo este parece ser o caminho. Com a morte de Deus, não temos mais razões plausíveis para preferir a verdade à amizade. O mandamento de Cristo, de amar o

⁴² NIETZSCHE, F. *O anticristo*. §35

próximo como a si mesmo, revela uma opção mencionada por Dostoievski em *Os demônios*: ou Cristo ou a verdade. Isso significa dizer que há uma tensão entre o amor e a verdade. Já não há boas razões para ser mais amigo da verdade do que de Platão, visto que a verdade somente pode ser concebida como verdade hermenêutica, isto é, como ato interpretativo.

Neste sentido, o cristianismo ataca um dos baluartes da metafísica: a noção de verdade. Ao conceber o ser como possuidor de uma estrutura que pode ser representada, a metafísica desenvolveu a noção de verdade. No entanto, quando o ser se enfraquece e assume a debilidade, tornando-se evento, a noção de verdade perde sua predominância. Se o ser não é nenhuma estrutura, não há boas razões para se amar mais a verdade do que a amizade. Neste sentido, Vattimo afirma: “*Verdade como caridade e ser como Ereignis, ou como evento, são dois aspectos que estão intimamente associados um com o outro*”⁴³. O cristianismo, tendo a caridade como ensino essencial, questiona a metafísica e aponta caminho de saída: a verdade ou a amizade?

No entanto, porque esta ultimidade da *caritas* não é “verdadeiramente” última? A caridade não pode ser ultimidade verdadeira por não determinar de maneira exata o que se deve fazer. Ela está aberta à multiplicidade, ao diálogo, ao outro. A caridade não se configura como princípio supremo a partir do qual é possível derivar logicamente preceitos a serem cumpridos. Pelo contrário. A caridade deve ser compreendida a partir da famosa frase de Agostinho: “Ama e faze o que queres” (“*Dilige, et quod vis fac*”). Assim, a única medida do amor é amar sem medida. Podemos perceber que é um fundamento hermenêutico, que não enclausura ou se põe de maneira violenta. É um critério que tem como critério a si mesmo e que conduz à redução da violência e ao alargamento dos horizontes. Como disse Vattimo, “*Esta é a razão pela qual eu insisto na caridade, porque a caridade poderia ser pensada como meta-regra que nos obriga e nos leva a aceitar os diferentes jogos de linguagem, as diferentes regras dos jogos de linguagem*” (FR, p.59).

⁴³ VATTIMO, G. The Christian Message and the Dissolution of Metaphysics. In: WARD, G. *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, p. 465.

Não é difícil identificar rastros do formalismo kantiano na compreensão que Vattimo sustenta da *caritas*. Ele próprio, em alguns momentos, reconhece esta filiação. A caridade é um mandamento, mas que não ordena nenhum conteúdo em específico, liberando-se para a pluralidade. “*Por outras palavras, ler os sinais dos tempos, sem outra reserva além do mandamento do amor – este sim, não secularizável, mas precisamente porque, se quisermos, é um mandamento ‘formal’, quase como o imperativo categórico kantiano; não ordena alguma coisa determinada de uma vez por todas, mas aplicações que se devem ‘inventar’ em diálogo com as situações específicas à luz daquilo que as Escrituras sagradas ‘revelaram’*” (AA, p. 62). Nesta citação Vattimo evita utilizar o termo princípio, mas “mandamento”. Entretanto, mandamento não revela alguma autoridade de alguém que manda? Não está aqui, de forma enfraquecida, pressuposta certa autoridade? Ao analisar esta passagem à luz da afirmação de Agostinho, vemos a presença da lei do amor. Entretanto, enquanto o amor se constitui como sua própria lei, acaba sendo uma lei que se niiliza enquanto lei. No mais, percebemos a presença da circularidade mencionada por Vattimo. A *caritas* é algo a ser criado pelo diálogo, mas já se parte para o diálogo tendo este princípio, pois pertencermos a este horizonte que valoriza a redução da violência. Em outras passagens, Vattimo procura diferenciar a *caritas* do imperativo categórico kantiano. Segundo ele, “*tal pietas*⁴⁴ *não obedece certamente a nenhum princípio, não se rege por nenhum imperativo categórico metafisicamente fundado e necessário. Se libera, pelo contrário, e se volta possivelmente, como a única via razoável a se recorrer*” (EI, p. 11). Ao estabelecer esta distinção, Vattimo ressalta o caráter metafísico presente no pensamento de Kant. Desta forma, podemos reconhecer certa proximidade com o formalismo kantiano por não possuir conteúdo específico. É um mandamento esvaziado. Por outro lado, a distinção se dá no caráter metafísico presente na razão prática kantiana e ausente no pensamento de Vattimo.

Neste aspecto, percebemos novamente a ênfase pragmática e ética da compreensão vattiminiana do cristianismo. Como a caridade não possui conteúdo determinado, mas apenas ama e faça o que queres, ela não pode ser exercida em abstrato. Ela atenta ao

⁴⁴ Nos seus escritos, Vattimo não diferencia *caritas* e *pietas*. Ambos os termos se referem ao amor, sendo utilizados indistintamente por ele.

contexto histórico, às situações determinantes numa ética da finitude. O mandamento da *caritas* somente tem sentido quando relacionado com situações concretas e cotidianas. Em suma, “a mensagem de Cristo não ecoa no vazio, mas propõe uma tarefa em relação à situação em nos encontramos e esta situação, para ser compreendida à luz da caridade, deve, em todo o caso, definir-se em termos reconhecíveis” (AA, pp. 77-78).

Para Vattimo, a caridade além de ser critério de diálogo, possui outra importante função. Ela é o limite para o processo de secularização (AA, pp. 57-60). O processo de derrubada dos ídolos, da dessacralização de todo absoluto e de enfraquecimento, encontra aqui sua última fronteira. No entanto, esta afirmação não seria metafísica? Ora, se a *caritas* não pode ser nunca desmitologizada e é o limite para a secularização, ela não seria aquele fundamento último diante do qual só nos resta calar? A *caritas* não é o fundamento diante do qual não cabem perguntas, visto ser a fronteira intransponível? Novamente salta aos olhos a ambigüidade que perpassa o conceito de *caritas* em Vattimo. Em certo sentido, a caridade ainda guarda elementos enfraquecidos do fundamento metafísico. Porém, enquanto conceito esvaziado, a caridade não estabelece nenhum limite objetivo (AI, p. 79). É um limite que apenas diz para se amar e se fazer o que quiser.

Para Vattimo, a caridade se mostra como elemento essencial do cristianismo. Numa fórmula circular, ele guia o diálogo e deste diálogo emerge como critério válido em relação ao passado e aos nossos contemporâneos. No entanto, a *caritas* guarda certa ambigüidade. Ambigüidade a ser mantida caso se queira evitar o enrijecimento em algum *Grund* metafísico e o relativismo. A amizade, decorrente desta caridade, nos guia e nos indica um caminho para fora da metafísica, levando-nos a escolher em favor da amizade.

Este aspecto do pensamento de Vattimo tem sido bastante criticado. Sérgio Givone, por exemplo, encontra certas inconsistências no conceito de *pietas*. Sua crítica procura destacar o escopo amplo e suas conseqüências éticas. Segundo o autor, “Se ela é seletiva então não é *pietas*, não é mais círculo de pertença real, não é mais horizonte verdadeiramente fundador, dentro do qual todos nos sentimos unidos pela nossa mortalidade. Mas se a *pietas* não é seletiva e vale igualmente para as vítimas e para o carrasco, que fazer com o

*escândalo do mal: o inserimos no círculo da pietas ou não? Este me parece o problema ao qual o pensamento fraco deve responder”*⁴⁵. Diante desta situação, a *pietas* exigiria a afirmação de algum princípio primeiro que regulamentasse sua aplicação para explicar o escândalo do mal. Vattimo cita um exemplo muito esclarecedor: “*uma ética sexual que esteja atenta ao amor e não somente presa às estruturas tradicionais de família, não dominada pelo princípio de reprodução, é algo que, certamente, não fere o mandamento da caridade e, no entanto, o ensinamento eclesiástico continua a se opor a ela por meio de uma disciplina fundada na letra de certos textos bíblicos (a destruição de Sodoma e Gomorra) e de uma metafísica da ‘natureza’ que não tem mais lugar na filosofia, pois equivale mais ou menos à doutrina aristotélica dos ‘lugares naturais’*” (DC, p. 63).

Porém, a crítica W. R. Darós⁴⁶ parece mais pertinente por se referir aos pressupostos não-ditos de Vattimo. Em primeiro lugar, Darós classifica a identificação do nada (niilismo) com o pensamento fraco como sofisma e distorção retórica. O problema maior, entretanto, consiste na confiança que Vattimo deposita numa suposta bondade do ser humano, não estabelecendo, assim, sentido para a existência, concebendo positivamente a pluralidade que nos aproxima do caos e da irracionalidade. Pelo que já observamos, ao conceber o destino da história como enfraquecimento, Vattimo procura evitar justamente o caos. No entanto, com relação à *caritas*, não há como negar a pertinência da crítica de Darós. Ao afirmar a *caritas*, Vattimo parece confiar na eficácia da bondade humana. O que subjaz esta confiança é uma antropologia que concebe o ser humano em termos por demais positivos. As relações e os diálogos, por exemplo, são permeados por relações de poder. Como a *caritas* se insere neste contexto? Vattimo parece não nos fornecer uma resposta.

5. O retorno da religião

Ao contrário do que muitas profecias do século XIX esperavam, a religião não chegou ao fim. As promessas da ciência não se cumpriram, abrindo espaço para o retorno da religião. As crenças religiosas estão presentes com todo vigor mesmo nas sociedades consideradas

⁴⁵GIVONE, Sergio. Debole e tragico”. In: Aut-Aut 37.238 (1990).

⁴⁶DARÓS, W. R. Posmodernidad y educación em Gianni Vattimo. In: *Anthropos* 2 (1998): 7-26.

mais secularizadas⁴⁷, deixando o espaço privado para assumir cada vez mais importância na esfera pública. Na sua ontologia da atualidade, Vattimo aponta a importância deste fenômeno diante do qual a filosofia não pode mais se esquivar. Ele denomina esta nova configuração de retorno da religião (VV, p. 93). No entanto, este termo parece não ser o mais adequado. Se a secularização não é abandono da religião, mas seu enfraquecimento, seria melhor dizer que nos dias atuais a religião adquire nova visibilidade (AO, p. 29). De alguma maneira, ela sempre esteve presente. Contudo, alguns eventos recentes conduziram o olhar para este aspecto esquecido.

Neste sentido, mesmo que se fale em “retorno”, a nova relevância que o discurso religioso parece assumir nos tempos atuais nada tem de surpreendente. Ao contrário do que se poderia pensar, não é simplesmente fruto do acaso. Em primeira instância, “retorno” talvez seja parte essencial da experiência religiosa (VV, p. 92; AA, p. 8). Além disso, se reconhecermos a profunda intimidade entre cristianismo e o ser como evento, cujo destino é o enfraquecimento, nada mais correto que reencontrar o cristianismo no fim da metafísica.

Ler os sinais dos tempos é também identificar as causas que conduzem ao renascimento da religião na consciência comum e no discurso filosófico. Em alguns textos Vattimo aponta algumas causas de maneira bastante pontual, sem se preocupar em desenvolvê-los mais pormenorizadamente. Neste sentido, podem ser apontadas como causas deste “retorno”: a queda dos regimes socialistas no leste europeu, a preocupação com a sobrevivência e continuidade da vida na Terra, as recentes descobertas genéticas com a possibilidade de clonagem de outros seres humanos, o tédio provocado pelo consumismo (AO, p. 31; VV, pp. 92-93; AA, p. 57). Em alguns momentos Vattimo concebe a eminente projeção de autoridades religiosas como consequência e não causa. O papel desempenhado pelo papa João Paulo II na queda dos regimes comunistas do leste europeu demonstra os sinais deste retorno e não o provoca. (AA, p. 15). Como se pode perceber, as causas apontadas por

⁴⁷ Berger reconhece duas exceções à dessecularização. A primeira é a Europa. No entanto, mesmo em relação ao velho continente Berger cita estudos que têm demonstrado que o termo secularização não é o mais correto. Há um deslocamento: as pessoas continuam religiosas, mas sem vínculos institucionais consolidados. Por outro lado, há um grupo de intelectuais, denominado de elite globalizada. Eles pensam de maneira muito parecida, portanto, quando se encontram em congressos, tendem a pensar que o mundo se secularizou. Este fato leva Berger a concluir que eles forjaram a teoria da secularização. Cf. BERGER, P. A dessecularização do mundo: uma visão global. In: *Religião e sociedade* 21.1 (2001): 17.

Vattimo afetam o mundo todo, mas de maneira mais específica a Europa. Apesar disto, para ele, o fim do eurocentrismo também se configura como importante fator por abrir os ouvidos do Ocidente às outras culturas. O escutar de outras crenças levou-nos de volta à matriz religiosa. A crise de identidade, devido ao estado de “anomia” provocado pelo desenvolvimento de nossa sociedade, reconduziu muitos grupos à religião (DC, p. 108). Os próprios cientistas, ao se depararem com fenômenos que escapam à racionalidade, viram-se obrigados a retornar a possibilidades que já se pensava haverem sido superadas. Neste sentido, a hermenêutica também ocupa lugar proeminente:

Reconhecer que a hermenêutica pertence à tradição religiosa do Ocidente – não apenas enquanto tal tradição, fundada numa revelação escrita, orienta o pensamento para reconhecer o lugar central da interpretação; nem apenas porque, libertando o pensamento do mito da objetividade, a hermenêutica abre, por sua vez, o caminho para escutar os muitos mitos religiosos da humanidade; mas em termos substanciais, de ligação entre ontologia niilista e *Kénosis* de Deus – significa encontrar também os problemas de reinterpretação do sentido do cristianismo para nossa cultura (AI, p. 77).

É importante destacar que este “retorno” não se dá somente na sociedade, mas também é claramente perceptível no discurso filosófico. Para Vattimo, se a filosofia não abre espaço para o discurso sobre a religião, é mais por razões de inércia do que pela defesa de um discurso acentuadamente ateuista (DC, p. 109). Até mesmo porque as justificativas que sustentavam a defesa da não existência de Deus se encontram fortemente abaladas. Mas o que legitimava os discursos ateuistas? Em Vattimo, as metanarrativas tinham esta função. Ao desmoronarem, os fundamentos do ateísmo são abalados. Em primeiro lugar, a crença do positivismo no progresso e na ciência já não é mais sustentável. Diante disso, a posição ateuista não pode ser justificada pelo simples fato de que a existência de Deus não pode ser provada cientificamente. Partindo de uma leitura de Hegel e Marx, Vattimo também afirma que, *“Se não é mais válida a metanarrativa do historicismo hegeliano ou marxista, não se pode mais pensar que Deus não existe porque a fé nele corresponde a uma fase superada da história da evolução humana ou é uma representação ideológica funcional ao domínio”* (DC, p. 109; cf. EDI, p. 53). Em outros momentos Vattimo amplia o foco. O retorno da religião pode ser compreendido à luz do fim da modernidade, que traz consigo a dissolução de vários sistemas que a justificavam, permitindo redescobrir a religião para além dos

moldes iluministas (VV, p. 93). Paradoxalmente, é o anúncio da morte de Deus que libera o surgimento de outros deuses. Nietzsche, ao decretar que o “Deus moral” está morto, denuncia a inviabilidade das metanarrativas, abrindo a possibilidade para a experiência religiosa (DC, p. 25; DC, p. 110).

Assim, a hermenêutica demonstra seu parentesco com o cristianismo. Ao criticar a noção de verdade como correspondência, a hermenêutica retira o fundamento da negação da experiência religiosa. *“Talvez não ofereça nenhum argumento positivo para se recomendar uma visão religiosa da vida, já que não contém nada que se assemelhe aos perabula fidei da tradição escolástica; mas certamente liquida o fundamento dos argumentos principais propostos pela filosofia em favor do ateísmo”* (AI, pp. 71-72).

Este retorno da religião pode ser notado nos termos religiosos e místicos presentes nos textos de muitos filósofos. Vários pensadores contemporâneos se valem de metáforas religiosas sem se sentirem na obrigação de explicar ou justificar seu uso. O caso de Heidegger se mostra paradigmático. Especialmente nos escritos de sua segunda fase, defrontamo-nos com deuses, o sagrado, os mortais, etc. Os autores da Escola de Frankfurt, em especial W. Benjamin, também se valem de símbolos e metáforas da tradição judaico-cristã, sem necessariamente apontar os limites destes usos (EDI, p. 51). Habermas se utilizou do mito cristão da criação num recente debate sobre bioética⁴⁸. Um dos motivos deste uso talvez seja a aproximação do discurso filosófico com a estética, em especial, com a poesia (AO, p. 31).

Tanto do ponto de vista filosófico como do social, a principal razão apontada por Vattimo é a radicalização da própria desmitologização. *“Estamos já todos habituados ao facto de que o desencanto do mundo produziu também um radical desencanto da própria idéia de desencanto; ou, noutros termos, que a desmistificação se acabou por virar contra si própria, reconhecendo também como mito o ideal da liquidação do mito”* (AA, p. 30). Neste sentido, a noção da pós-modernidade como radicalização de elementos da modernidade possui uma ressonância no seu pensamento. Propostas como a de Bultmann

⁴⁸ Cf. HABERMAS, J. A religião e a razão moderna. In: *Folha*. Caderno Mais! (31.10.04.).

parecem não mais viáveis. O enfraquecimento do ser e a impossibilidade da razão para dar repostas suficientemente convincentes para inúmeros problemas da humanidade conduziram à inviabilidade de projetos modernos (VV, p. 100; AA, p. 13; DC, p. 110). A razão não cumpriu sua promessa de emancipação do ser humano, caindo em descrédito ou, pelo menos, sendo duramente criticada. Neste contexto de retorno da religião, após os duros golpes sofridos pela razão, “*já não existem razões filosóficas plausíveis e fortes para ser-se ateu, ou para recusar a religião*” (AA, p. 17).

Neste aspecto, a hermenêutica tem destacada função. Ao desabilitar a idéia de objetividade, chegamos à conclusão de que há outras experiências da verdade para além do olhar representativo da ciência. O ser se diz de vários modos. Por que não seria o mito também um das formas de se dizer o ser? O mito, e conseqüentemente a religião, é reabilitado em relação ao *logos*, reivindicando direitos iguais no acesso à verdade. É óbvio que ambos mantêm suas especificidades, mas a hermenêutica nos conduz a atentar para a pluralidade, evitando a superioridade de um em relação ao outro (AI, p. 82).

Mas como ocorre este retorno? Ele traz as marcas da secularização. Portanto, não é semelhante ao do filho pródigo que, depois de sofrer derrotas, volta arrependido para encontrar abrigo na casa paterna. O retorno não é o retomar da leitura literalista da Bíblia ou de dogmas. Aceitar que a crítica das ideologias é também ideologia não significa a profissão de fé simplista nos mitos e na ideologia (DC, p. 31). Isto significa, por exemplo, que “*se recito o Credo, ou até se rezo, as palavras que uso não têm para mim o som realista que os adeptos de uma fé concebida metafisicamente pensam dever atribuir-lhe*” (AA, p. 75). A religião, segundo Vattimo, retorna de forma enfraquecida, cumprindo o ideal de esvaziamento de Deus presente no mito fundante do cristianismo. Não é o cristianismo dogmático da igreja, capaz de aplacar todas as dúvidas e conduzir pelas veredas da certeza. O cristianismo que Vattimo reencontra é reduzido ao amor, à *caritas*. Neste sentido, podemos entender o título do livro *Acreditar em acreditar (Crederi di crederi)*. Vattimo nos conta que a idéia deste título surgiu quando um antigo professor lhe perguntou se ainda acreditava em Deus. Em um telefone público responde: *Crederi di crederi*. Uma tradução seria: acho que acredito, ou acredito que acredito ou, ainda, creio

que creio. O primeiro *credere* tem o sentido de acreditar em algo sobre o qual não se está muito certo, é uma suposição. Já o segundo *credere* se refere à crença religiosa. Ao brincar com os sentidos desta palavra, Vattimo aponta para a indeterminação que acompanha esta religião que retorna. Nas suas palavras, “*Acreditar em acreditar*’, *no fundo, quer dizer um pouco tudo isto: talvez também apostar no sentido de Pascal, esperando vencer, mas sem estar absolutamente certo disso. Acreditar em acreditar ou ainda: esperar acreditar*” (AA, p. 93).

Porém, aqui nos deparamos com um problema manifesto. Parece que este retorno da religião, ao contrário do que pretende Vattimo, dá-se de forma violenta, como podemos perceber, nos vários fundamentalismos do tempo atual. Paradoxalmente, o fim da metafísica abre possibilidades renovadas para a religião. Todavia, não é difícil encontrar os traços da concepção de ser como presença indefectível em vários movimentos religiosos recentes. Diante destes perigos, a filosofia deve se mostrar crítica. Por isso o retorno da (à) religião não pode ocorrer de forma a-crítica, como retorno do filho pródigo. Neste sentido, a filosofia se mostra importante. Se a filosofia não quiser se afastar do senso comum, é necessário deixar de lado o discurso de indiferença em relação à religião. Cabe à filosofia ocupar-se deste tema, especialmente apontando os resquícios metafísicos deste retorno (DC, p. 110).

Para Vattimo, primeiramente os fundamentalismos podem ser compreendidos como a reação defensiva face à pluralidade do mundo atual, que coloca em xeque o sentimento de tranquilidade de se possuir certa identidade:

(...) Não é difícil vê-los (fundamentalismos) como neuróticas reivindicações de identidade e de pertencimento, que reagem à infinita dilatação de horizontes que a época da imagem do mundo, em sua dinâmica, traz consigo. Sem assumir claramente a própria vocação niilista, a ética hermenêutica responderia a esta situação apenas com um esforço de contenção, como se se tratasse substancialmente de defender o nó essencial dos valores ameaçados e fatalmente destinados a serem revirados: isto é, olhando-se bem, o tom, a *Stimmung*, com a qual o humanismo hermenêutico olha a sociedade tecnocientífica (...). Em vez de reagir à dissolução do princípio de realidade com a tentativa de recuperar identidade e pertencimentos, ao mesmo tempo tranquilizantes e punitivos, trata-se de apreender o niilismo como chance de emancipação (AI, p. 62).

O fundamentalismo, desta maneira, pode se configurar como busca neurótica e nostálgica de algum fundamento último (NE, pp. 91-92; VV, p. 96). A pluralidade que marca o mundo contemporâneo conduz à busca reativa de portos seguros. O filho pródigo, que diante das dificuldades de se viver num mundo onde Deus está morto, ao invés de se tornar o além-do-homem, busca desesperadamente o caminho de volta para o acolhimento do lar paterno. No entanto, ao contrário do que se poderia pensar, a afirmação nostálgica e violenta dos fundamentos não indica sua força, mas assinala sua crise. Exatamente por se sentir ameaçada, a religião metafísica se apega com mais força e violência aos seus fundamentos. É neste sentido que Vattimo as qualifica como neuróticas. A casa está desmoronando, mas procura-se desesperadamente se escorar as paredes, descuidando-se do teto, que pode cair sobre a cabeça. Num mundo cada vez mais incerto, algumas certezas inabaláveis podem ser amparos desejáveis para muitas pessoas. O elemento paradoxal é que estes fundamentalismos se legitimam no fim das metanarrativas, partindo da lógica que se a ciência é também um mito e vivemos num mundo marcado pelos conflitos de interpretação, posicionamentos dogmáticos também deveriam ser aceitos. Todavia, esta concepção contraria a própria idéia de múltiplas possibilidades de interpretação, na qual se baseia. Para além disto: segundo Vattimo, o cristianismo deveria fazer uso de sua inclinação à laicidade, passando do universalismo à hospitalidade (DC, p. 126), o que somente seria possível com a espiritualização da leitura da Bíblia e da interpretação dos dogmas. Desta maneira, *“Em vez de se apresentar como um defensor da sacralidade e intangibilidade dos ‘Valores’, o cristão deveria actuar como um anarquista não violento, como um deconstructor irônico das pretensões das ordens históricas, guiado não pela procura de uma maior comodidade para si, mas pelo princípio da caridade em relação aos outros”* (AA, p. 91).

Ao tratar do tema, Vattimo se mostra mais prescritivo do que procura compreendê-lo na sua complexidade. O retorno da religião, com esta retomada do fundamentalismo, não poderia indicar certo limite na leitura de Nietzsche? Como vimos, o Deus fundamento teve a função de organizar o mundo, conferir segurança para possibilitar a vida social. No entanto, quando o mundo se torna seguro, a tese do Deus fundamento é prescindível. Ora, o retorno

do fundamentalismo, com sua reafirmação do Deus moral, não estaria relacionado com as condições nada seguras do mundo atual? Catástrofes, ameaça à continuidade da vida, atentados, violência, etc. não levariam à necessidade da reafirmação do Deus fundamento? Vattimo não parece inclinado a conceber as coisas nesta direção, o que implicaria numa profunda reformulação de seu pensamento, fortemente dependente de Nietzsche.

Por outro lado, é preciso inseri-lo dentro do seu horizonte histórico. Este enfraquecimento da religião está diretamente ligado com a experiência sua européia. Em seu continente, a religião pode voltar enfraquecida devido ao impacto mais incisivo da secularização. Como pensar este aspecto no caso brasileiro, onde a secularização ao invés de ser o elemento promotor do enfraquecimento da religião, foi ela mesma fraca? Ou ainda, como pensar este aspecto no caso dos Estados Unidos?

No Brasil, magia e modernidade foram acomodadas de forma a conviverem. Para reavaliarmos o papel da modernidade na cultura brasileira na sua relação com a religião é preciso superar a dicotomia entre racionalidade moderna e magia. Não se trata de contrapor razão e religião, mas de analisar como dialogaram e como este intercâmbio se estabeleceu na cultura brasileira. No caso brasileiro, é preciso destacar que a religião foi, de certa forma, moldada pela racionalidade moderna. Portanto, não se pode falar do puramente racional, nem do puramente mágico. Assim, nestas terras há certa modernização da religião. Afirmar a modernidade da magia parece, à primeira vista, um contra-senso; esta proposição ganha sentido, contudo, se a colocarmos no contexto de um duplo processo que tem, por um lado, o que se convencionou caracterizar como “a crise da modernidade” e, por outro lado, a racionalização da magia. Esta magia moderna se transforma numa espécie de antimagia. Tem sua função apenas para desfazer o mal enviado por outra pessoa, por meio de outra manifestação religiosa. A feitiçaria em si é recriminada, embora os ritos constantemente reafirmem sua eficácia e as re-signifiquem a partir do diálogo com símbolos judaico-cristãos. É curioso observar que não há entre os diferentes credos a supressão da alternativa do outro, mas o contrário, o reconhecimento do outro como interlocutor no confronto. Além disso, enquanto a razão explica o como, a religião fornece o porquê. Se alguma casa desaba numa tempestade, as explicações técnico-rationais sobre

o ocorrido não são descartadas. Elas narram como aconteceu. Mas as perguntas pelas razões (por que determinada pessoa, por que aquele dia) cabem à religião, compreendida dentro de seu aspecto mágico. Sendo assim, no caso brasileiro, a própria secularização se desenrolou de maneira enfraquecida.

Em relação aos Estados Unidos, em recente entrevista Vattimo defendeu a importância da Europa na atual conjuntura internacional. Após o fim Guerra Fria, os Estados Unidos se afirmaram como potência absoluta. Parece não haver alguma proposta alternativa. Diante desta nova situação, Vattimo (ao lado de Habermas, Derrida, Rorty e outros) defende a necessidade da união mais rápida da Europa como possibilidade de equilíbrio de forças frente aos EUA. Por que a Europa? Além de razões econômicas óbvias, Vattimo defende que esta sociedade é mais secularizada, portanto, menos fundamentalista. Textualmente, “*A Europa é mais laica, menos fundamentalista, mais cética, e diante de uma situação tão grave deve se rebelar, buscar alternativas*”⁴⁹. Neste sentido, a análise de Vattimo pode ser válida para o continente europeu, mas demonstra limites quando extrapolamos estas fronteiras.

Conclusão

Os elementos tratados neste capítulo encontram sua unidade na relação entre hermenêutica e cristianismo. Para Vattimo, a superação da metafísica, promovida no niilismo, somente é possível pelo anúncio evangélico. O caminho para esta superação se chama hermenêutica. Se a filosofia contemporânea assume conotações profundamente antimetafísicas, procurando a libertação dos ídolos, ela deve reconhecer sua filiação em relação ao cristianismo.

Desta maneira, a secularização, a *kénosis*, a *caritas* e o retorno da religião são entendidos por Vattimo sob o signo da hermenêutica. Todos estes conceitos, cada um à sua maneira, evidenciam o destino do ser rumo à superação da metafísica pela desvalorização de todos os valores supremos. Assim sendo, podemos notar como há íntima relação entre cristianismo e niilismo, intermediada pela hermenêutica. A concepção de ser como evento

⁴⁹ VATTIMO, G. A barricada Europa e a fortaleza EUA. In: *Folha*. Caderno Mais! (31.10.04), p. 3.

implica na troca da verdade pela caridade. As razões para isso as encontramos em nossa proveniência, no horizonte do anúncio evangélico. *“O que eu estou sugerindo aqui é que a hermenêutica – expressa na sua forma mais radical no anúncio de Nietzsche e na ontologia de Heidegger – é o desenvolvimento e a maturação da mensagem cristã”* (FR, p. 47). Em outra formulação, *“a filosofia que responde ao apelo da superação da metafísica provém da tradição judaico-cristã e o conteúdo de sua superação da metafísica nada mais é do que a maturação da consciência dessa precedência”* (VV, p. 102).

(IN) CONCLUSÃO

“Creio que a filosofia não pode nem deve ensinar para onde nos dirigimos, senão a viver na condição de quem não se dirige a nenhuma parte” (AS, p. 11). Talvez esta seja a função da filosofia num mundo onde Deus está morto: estar sempre a caminho. Estar a caminho não significa ter alcançado algum lugar, mas trilhar as múltiplas sendas da floresta metafísica, como dizia Heidegger. A religião, por sua vez, também é caminho. É andar errante pelo deserto, na esperança de chegar a alguma terra prometida. Por este motivo, num texto sobre filosofia e religião talvez não seja possível haver conclusão. No máximo, uma conclusão inconclusiva. O caminho percorrido é mais importante do que o ponto a que se chega.

Percorrer este caminho significou, por vezes, andar em círculos. Para Vattimo, a hermenêutica é ao mesmo tempo fator determinante e determinado no processo de enfraquecimento do ser, marcado pela secularização. Ao mesmo tempo em que a hermenêutica põe em marcha a destituição de valores supremos, sagrados e elevados, ela mesma é conseqüência da sangria destes valores. Aqui nos deparamos com mais um círculo. Por que a hermenêutica tem esta vocação ao niilismo? A resposta para esta questão é encontrada no cristianismo. O esvaziamento de Deus abre um horizonte marcado pela tendência ao enfraquecimento. Se a hermenêutica, como sinônimo de niilismo e efetivação do cristianismo, retira esta tendência da sua proveniência, ela mesma realiza o cristianismo entendido como debilitação. No entanto, que tipo de círculo é este no qual se está inserido? Seria uma espécie de círculo vicioso que não nos leva a lugar nenhum?

Na história da hermenêutica, entendida como área da filosofia, a noção de círculo foi marcante. Para Schleiermacher, é pelas partes que se compreende o todo e pelo todo se apreende as partes. Em Heidegger, a noção de círculo hermenêutico assume conotações mais amplas. A pré-compreensão, que marca o *Dasein* na sua finitude, é pré-condição para toda compreensão, formando círculos. Todavia, estes círculos não são fechados. A alteração na compreensão conduz à nova pré-compreensão e assim indefinidamente. Quando Vattimo chama atenção para esta relação da hermenêutica com niilismo e com o cristianismo, tem-se em vista este modelo de círculo. Não é simples tautologia: a hermenêutica é engendrada e engendra o niilismo e, ao fazê-lo, é movida e promove os elementos cristãos que a determinam.

Outras vezes este caminhar significou saltar para trás na procura do que está pressuposto. É pular na direção do não-dito, daquilo que ficou esquecido. Para a constituição de uma ontologia da atualidade este passo é indispensável. Não basta apenas analisar o presente, procurando nas causas históricas e sociais mais próximas os sinais que nos ajudam a compreender o que é a atualidade. Por isso, para entender o pensamento de Vattimo foi preciso retomar Aristóteles ou passar pelos filósofos modernos para perceber a contribuição do pensamento de Nietzsche e Heidegger. Mas, de maneira mais essencial, foi necessário retomar o cristianismo. Este retomar não busca recuperar nenhum original. Ao contrário do que pensava Heidegger, o originário está perdido. Este salto não busca fazer presente o que está ausente. Antes, é a atualidade que o move numa procura por responder às mensagens que nos chegam e que constituem a teia na qual estamos presos. No Ocidente, esta teia é composta pelo pensamento metafísico, este pensar que se esqueceu do ser em favor do ente. No entanto, esta teia não possui sentido pejorativo. Ela nos prende, mas também nos constitui como sujeitos. Não mais o sujeito autotransparente, mas o além-do-homem composto de várias vozes. Por este motivo, a metafísica não pode ser superada como simples abandono. Superar a metafísica é saltar no abismo da tradição. Esta teia é também sinônimo de horizonte. O que é horizonte? É aquilo que nos possibilita ver algo, mas também nos impõe limites. Em outros termos, é a linguagem que instaura a abertura na qual os entes aparecem e que nos marca como seres finitos. Neste salto não caímos num *Grund* metafísico; talvez num *Boden* que já não possui a mesma estabilidade.

Contrariamente ao que poderia parecer, este salto para trás significa avançar. Se este salto não visa a se reapropriar do *próprio*, o que ele busca? Rememorar aquilo que já se foi como “ido”. Para poder realizar tal tarefa, a rememoração é *Verwindung*, isto é, distorção e convalescença. É espiritualizar e enfraquecer por meio do enriquecimento das mensagens do que nos chegam do passado. É diálogo com esta tradição que nos constitui. Contudo, este salto não pode ser dado sem critério. O que o direciona então? Para Vattimo, é o amor (*caritas*). Este diálogo com o passado e com as vozes do presente é regido por este princípio cristão. Novamente nos deparamos com o círculo: ao mesmo tempo em que constitui o diálogo, a *caritas* emerge dele. Mas, como pudemos notar, este círculo nada tem de vicioso.

Neste aspecto, deparamo-nos com um ponto crucial para entendermos a proposta de Vattimo. O filósofo de Turim quer evitar dois extremos: não é mais possível manter o *Grund* metafísico num mundo plural e babélico. A violência decorrente da pretensão autoritária de se chegar à estrutura do ser não se configura como melhor opção na atualidade. Por este motivo, é preciso *Verwinden* a tradição procurando compreendê-la sob o signo do enfraquecimento. Por outro lado, o relativismo puro é inócuo. Não se subverte a metafísica transformando-a numa metafísica negativa, que pressupõe um ponto de vista neutro para julgar tudo como relativo. Estamos imersos numa proveniência. É dela que devemos partir. Para evitar estes dois lados da mesma moeda, Vattimo propõe compreender o fundamento do ponto de vista hermenêutico. Não há nada que seja pré-hermenêutico. Tudo já está contaminado pelo ato de interpretar.

Vattimo, ao afirmar o niilismo como destino, não colocaria um ponto de chegada para este caminhar? A resposta é negativa. O niilismo como processo de enfraquecimento é um longo adeus. É processo indefinido que não tem um ponto de chegada determinado. Neste sentido, afirmar a *caritas* como limite da secularização não significa impor um limite objetivo, tendo em vista que este princípio é esvaziado.

Assim sendo, o pensamento de Vattimo nos lembra de Paul Tillich. Uma das idéias básicas de Tillich é o método da correlação. Em poucas palavras, este método procura responder às perguntas manifestas na cultura por meio da religião. A pergunta emerge da cultura, mas a resposta vem da religião. Ora, a proposta de Vattimo parece trilhar por este caminho. O problema da superação da metafísica é filosófico. Isto fica evidente nos três primeiros capítulos desta tese, nos quais se coloca o problema sem necessariamente recorrer à religião. No entanto, de onde vem a resposta? Aqui Vattimo se reencontra com o cristianismo. É a religião que responde à pergunta levantada pela filosofia. Esta comparação pode ser relativizada caso nos lembremos de que, para Vattimo, não há distinção rigidamente estabelecida entre história secular e história profana. As duas se confundem, assim como o Ocidente se confunde com cristianismo, hermenêutica, terra do ocaso do ser e niilismo. Entretanto, é possível notar que ele dedica mais atenção aos elementos religiosos na sua proposta ao desenvolver a problemática. É da religião que emerge a proposta para um problema filosófico.

Neste caminho também nos deparamos com trilhas que poderiam ter sido seguidas. Entretanto, há momentos em que são exigidas certas decisões, excluindo caminhos tão fascinantes como os percorridos. Dentre estas, incluímos a comparação do projeto de Vattimo com a teologia da secularização e a teologia da morte de Deus. Em alguns momentos as semelhanças são flagrantes. A concepção de que a secularização se insere no movimento do cristianismo é bom exemplo. Desde Gogarten ou mesmo Bonhoefer, há a concepção de que a secularização não é inimiga do cristianismo. Pelo contrário. Este movimento é a realização do cristianismo. Vattimo não hesitaria em concordar com esta concepção, especialmente pela análise que desenvolve da *kénosis*. Os teólogos da secularização, entretanto, dão um passo adiante. Em Altizer, por exemplo, é possível encontrar a noção de destino como enfraquecimento já no Gênesis, não se restringindo apenas ao Novo Testamento. Aliás, Vattimo entende o cristianismo como novidade radical, estabelecendo um corte entre o Novo Testamento e o Antigo. No entanto, do ponto de vista hermenêutico, o que é cristianismo senão uma distorção, ou seja, uma interpretação do judaísmo que o precedeu? O próprio pensamento de Vattimo não nos permite estabelecer esta distinção de maneira muito rígida. Talvez por influência de Girard Vattimo tenha

assumido a distinção entre o Deus natural e o cristianismo. Todavia, se a proveniência nos marca, não seria também lícito se perguntar pelos elementos do Antigo Testamento e/ou da cultura helênica que possibilitaram ao cristianismo a concepção *kenótica* de Deus?

Por outro lado, há algumas diferenças entre Vattimo e os teólogos da secularização e da morte de Deus. Curiosamente, alguns deles (como Altizer) também partem de Nietzsche. No entanto, observa-se uma tendência em interpretar a morte de Deus como vazio a ser ocupado pelo ser humano. Com relação à morte de Deus, interpreta-se que o Deus que morre é um ídolo, isto é, certa imagem de Deus. A possibilidade do Deus além de Deus ainda fica em aberto. Estas rápidas notas já são suficientes para indicar a relevância do tema. A comparação entre os dois projetos poderia lançar luz sobre ambos. No entanto, este caminho terá de ser percorrido em outro momento.

Como ficou claro em nossa abordagem, procuramos perceber as influências do pensamento de Vattimo recorrendo às fontes por ele utilizadas. Por este motivo, Nietzsche e Heidegger aparecem com certa proeminência. A articulação promovida por Vattimo destes dois pensadores é contestável. Por um lado, a pergunta pelo ser é tipicamente heideggeriana. Ao abordar Nietzsche com esta questão, já há alguma traição do projeto filosófico deste filósofo. Como consequência, o Nietzsche de Vattimo é por demais heideggeriano. Por outro lado, falar em niilismo heideggeriano é introjetar Nietzsche no filósofo da floresta negra. Não raras vezes Heidegger atribui tons proféticos às suas idéias. É um pensamento preparatório para que talvez o ser se manifeste. Esperar que este ser se manifeste é superar o niilismo, essência da metafísica. Neste ponto Vattimo é mais explícito, assumindo que há realmente uma distorção do pensamento de Heidegger. No entanto, com relação ao seu Nietzsche heideggeriano, não há muitos indícios de que Vattimo esteja consciente disto. Talvez por esta razão, o termo niilismo em Vattimo não possa ser entendido como completa aniquilação. É o fim da estruturas objetivas do ser, mas ainda peregrinamos sob suas sombras. A concepção de uma história do ser se mostra de crucial importância para Vattimo. O mesmo não acontece para Derrida, por exemplo. Para o filósofo da desconstrução, sair da metafísica é abandonar esta questão. Neste sentido, Derrida mostra sua filiação mais próxima de Nietzsche do que de Heidegger.

O pensamento enfraquecido de Vattimo, com seus limites, mostra-se muito importante para os tempos atuais. Especificamente no campo religioso, tem-se observado o crescimento de fundamentalismos. O termo não se aplica somente aos terroristas islâmicos. Dentro do cristianismo, observam-se várias tendências fundamentalistas que se advogam como mais verdadeiras, sem disposição para o diálogo. Para o cristianismo, assumir esta herança como possibilidade de diálogo com outras tradições pode ser de grande valia.

Parece que as alternativas de convivência num mundo plural não estão muito longe de sua proposta. Richard Rorty, por exemplo, utiliza-se do termo solidariedade. O pensamento de Rorty, mesmo partindo da influência do pragmatismo, parece chegar a resultados próximos de Vattimo. Ao invés de falar de interpretação, ele menciona redescrição. Para estabelecer o diálogo no mundo plural, recorre à tradição ocidental, numa vertente mais secularizada e recente: a revolução francesa. Em termos muito próximos, o que Vattimo chama de caridade, ele prefere chamar de solidariedade. Este aspecto revela uma face do pensamento contemporâneo também presente em Derrida ao falar de justiça e de perdão. Novamente nos reencontramos com elementos da tradição cristã. E mais, para Derrida, perdão é perdoar aquilo que é imperdoável. No seu pensamento estes elementos aparecem de maneira muito formal. A aplicabilidade destas idéias para as relações cotidianas parece difícil ou utópica. Por isso seu pensamento foi acusado algumas vezes de não conter uma ética. Afirmar a solidariedade, perdão e justiça desta maneira, num mundo dominado pelas corporações capitalistas também soa como inocência. A crítica de que Vattimo pressupõe certa bondade humana pode ser estendida a estes dois pensadores. No entanto, o que isso nos indica? Talvez este tipo de solução tenha influência no pensamento contemporâneo diante das dificuldades de se encontrar alguma saída. A frase de Heidegger, “somente um Deus pode nos salvar”, pode indicar que não é possível, por hora, ver alguma luz no fim do túnel.

Desta comparação com Rorty, podemos afirmar que, para Vattimo, o niilismo é nossa (única) chance significa a redenção da experiência religiosa na morte de Deus. É possível ainda crer (mesmo que seja uma crença que crê que acredita) porque Deus está morto e a

ontologia foi duramente golpeada. No fim, o niilismo parece ser uma ante-sala para a religião e a filosofia de Vattimo mais uma apologia do cristianismo.

A vocação niilista da hermenêutica. Gianni Vattimo e religião. O que isto quer dizer? Vocação se relaciona com a noção de destino, de história que Vattimo aprende de Nietzsche e de Heidegger. A hermenêutica possui a disposição (não reconhecida por muitos hermeneutas) ao niilismo. Niilismo significa a falta de algum fundamento último onde a realidade pode ser fortemente ancorada. É o fim de qualquer interpretação que se pretenda mais objetiva (mais próxima do ser) do que outras. Assim, a vocação da hermenêutica promove e é promovida na história da metafísica, cuja essência é o niilismo. O subtítulo, *Gianni Vattimo e religião*, aponta que esta vocação da hermenêutica é conseqüência e realização do cristianismo, compreendido a partir do esvaziamento de Deus. São estes elementos básicos que compõem a ontologia da atualidade de Vattimo.

BIBLIOGRAFIA

1. Bibliografia primária

VATTIMO, Gianni. *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*. 2 ed. Genoa: Casa Editrice Marietti, 1963.

Poesia e ontologia. Milão: Mursia, 1967.

Schleiermacher filosofo dell'interpretazione. Milão: Mursia, 1968.

Introdução a Heidegger. Lisboa: Edições 70, 1989.

Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione. Milano: Bompiani, 1990.

Introduzione: l'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea. In: GADAMER, Hans-Georg. *Verità e método*. 8 ed. Trad. Gianni Vattimo. Milão: Fabbri-Bompiani, 1992.

As aventuras da diferença. O que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche. Lisboa: Edições 70, 1988.

Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermeneutica. Trad. Juan Carlos Gentile Vitale. Buenos Aires: Paidós, 1992.

Dialettica, differenza, pensiero debole. In: *Il pensiero debole*. Editado por Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti. Milão: Feltrinelli, 1983.

Introdução a Nietzsche. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

O Fim da modernidade. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

Ontologia dell'attualità. In: *Filosofia '87*. Editado por Gianni Vattimo. Roma/Bari: Editore Laterza, 1988.

Etica dell'interpretazione. Torino: Rosenberg & Sellier, 1989.

Para além da interpretação. O significado da hermenêutica para a filosofia. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

Oltre l'interpretazione: Il significato dell'ermeneutica per la filosofia. Roma/Bari: Editori Laterza, 1994.

A sociedade transparente. Trad. Hossein Shooja e Isabel Santos. Lisboa: Relógio D'água, 1992.

Derrida e l'oltrepassamento della metafisica. In: DERRIDA, Jacques. *La scrittura e la differenza.* Trad. Gainni Pozzi. Turino: Giulio Einaudi, 1990.

Filosofia al presente: conversazioni di Gianni Vattimo con Francesco Barone, Remo Bodei, Ítalo Mancini, Vittorio Mathieu, Mario Perniola, Pier Aldo Rovatti, Emanuele Severino, Carlo Sini. Milão: Garzanti Editore, 1990.

Diferir a metafisica. In: *O que nos faz pensar.* Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio 10 (1996).

Adeus à verdade. In: SCHULER, Fernando; SILVA, Juremir Machado (Orgs.). *Metamorfoses da cultura contemporânea.* Porto Alegre: Sulina, 2006, pp71-90.

Acreditar em acreditar. Trad. Elsa Castro Neves. Lisboa: Relógio D'água, 1998.

A tentação do realismo. Trad. Reginaldo di Piero. São Paulo: Instituto Italiano di Cultura, 2001.

Depois da cristandade. Trad. Cynthia Marques. São Paulo: Editora Record, 2004.

Estética moderna. Bologna: Il Mulino, 1996.

et alii. *En torno a la postmodernidad.* Barcelona: Anthropos, 1990.

Tecnica ed esistenza. Una mappa filosofica del Novecento. Turino: Paravia, 1997. [Kurze Geschichte der Philosophie im 20. Jahrhundert. Eine Einführung. Freiburg im Bresigau, Verlag Herder, 2002].

Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000. Trad. Carmen Revilla. Barcelona: Paidós, 2002.

Nihilism and Emacipation. Ethics, Politics, and Law. New York: Columbia University Press, 2004.

Abschied. Theologie, Metaphysik und die Philosophie Heute. Wien: Verlag Turia + Kant, 2003.

The Christian Message and the Dissolution of Metaphysics. In: WARD, Graham. *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001, pp. 458-466.

After Onto-theology: Philosophy between Science and Religion. In: WRATHALL, Mark. *Religion after Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Gadamer and the Problem of Ontology. In: MALPAS, Jeff et alli (eds). *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. Boston: MIT, 2002, pp. 298-306.

“O niilismo como resistência”. In: *Folha de São Paulo*. Caderno Mais! (02.07.02).

Christentum im Zeitalter der Interpretation. Berlin: Passagen Verlag.

VATTIMO, Gianni (comp.). *Filosofia y poesía: dos aproximaciones a la verdad*. Trad. Víctor Magno Boyé. Barcelona: Editorial Gedisa, 1996.

Metafísica, violencia, secularización. In: VATTIMO, G. (Comp). *La secularización de la Filosofía. Hermeneutica y postmodernidad*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1984, pp. 63-88.

Nietzsche and Heidegger. In: *Nietzsche in Italy*. Saratoga: ANMA Books/Department of French and Italian, Stanford University, 1988.

VATTIMO, G. e ROVATTI, P. (eds). *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli, 1983.

DERRIDA, J. e VATTIMO, G. et alii. *A religião. Seminário de Capri dirigido por Jacques Derrida e Gianni Vattimo*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 1997.

VATTIMO, G. e RORTY, Richard. *The Future of Religion*. New York: Columbia University Press, 2005.

“A barricada Europa e a fortaleza EUA”. In: *Folha*, Caderno Mais! (31.10.04).

2. Bibliografia sobre Gianni Vattimo

ANTISERI, Dario. *Lê ragioni del pensiero debole*. Roma: Borla, 1993.

BLOND, Philip. The Absolute and the Arbitrary. In: *Modern Theology* 18.2 (2002): 277-285.

D'ISANTO, Luca. Gianni Vattimo's Hermeneutics and the Trace of Divinity. In: *Modern Theology* 10.0 (1994).

- DOTOLO, Carmelo. *La teologia fondamentale davanti alle sfide del 'pensiero debole' di Gianni Vattimo*. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1999.
- GIL, Marta López. La hermeneutica del arte de Gianni Vattimo a la luz de Nietzsche e Heidegger. In: *Perspectivas Nietzscheanas* 3, 1994, pp.43-52.
- GIVONE, Sergio. Debole e tragico. In: *Aut-Aut* 37.238 (1990).
- GRION, L. Il problema ético nel pensiero di Gianni Vattimo. Considerzioni su forza e debolezza, tolleranza e carità. In: *Ética e Política* III.2 (2001).
- LOCHHEAD-FRASCATI, Marta. *Kenosis and Feminist Theology. The challenge of G. Vattimo*. Albany: University of New York Press, 1998.
- NICHOLSON, Graeme. The Return of the Gods. In: NAGL, Ludwing (Org.). *Essays zu Jacques Derrida and Gianni Vattimo, "Religion"*. Berlin: Wein, 2001, pp. 31-42.
- PECORARO, Rossano. *Nilismo e (pós) modernidade*. Introdução ao "pensamento fraco" de Gianni Vattimo. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. Nilismo, metafísica, desconstrução. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César. *As margens – A propósito de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Editora PUC – Rio, 2002, pp. 49-72.
- _____. Metafísica do choque, niilismo da arte: notas sobre o pensamento pós-moderno de Gianni Vattimo. In: *O que nos faz pensar*. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio 06 (2003).
- RORTY, Richard. Anti-clericalism and Atheism. In: WRATHALL, Mark (ed.). *Religion after Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 37-46.
- SCOPINHO, Sávio Desan. *Filosofia e sociedade pós-moderna. Crítica filosófica de G. Vattimo ao pensamento moderno*. Porto Alegre: Puc-RS, 2004.
- STONE, Brad Elliott. Returning to the Desert. In: NAGL, Ludwing (Org.). *Essays zu Jacques Derrida and Gianni Vattimo, "Religion"*. Berlin: Wein, 2001, pp.131-143.
- DARÓS, W. R. Posmodernidad y educación em Gianni Vattimo. In: *Anthropos* 2 (1998): 7-26.
- WEBB, Stephen. Belief. In: *Journal of Modern Theology* 20.4 (2004): 639-643.

3. Bibliografia de apoio

- ALTIZER, T. *The Contemporary Jesus*. Albany: State University of New York Press, 1997.

- ANDERSON, Perry. *As origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- AQUINO, Marcelo de. *O conceito de religião em Hegel*. São Paulo: Loyola/CNPq, 1989.
- _____. Eticidade e protestantismo em Hegel. In: ROSENFELD, Denis (ed.). *Hegel, a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- ARISTÓTELES. *Metafísica vol II*. São Paulo: Loyola, 2002.
- AZEVEDO, Cecília. A santificação pelas obras: experiências do protestantismo nos EUA. In: *Tempo*. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2001, pp. 111-129.
- BARON-VIEILLARD, Jean-Louis. Comunidade ética e comunidade religiosa na fenomenologia do Espírito. In: ROSENFELD, Denis (ed.). *Hegel: a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2002.
- BAUDRILLARD, Jean. *As estratégias fatais*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.
- _____. *À sombra do mal*. Campinas: Papyrus, 1990.
- _____. *A troca simbólica e a morte*. São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. *Da sedução*. Campinas: Papyrus, 1991.
- _____. The Year 2000 will not Take Place. In: GROSZ, E.A. et alli. (ed). *Futur Fall: Excursions into Postmodernity*. Sidney: Power Institute of Fine Arts, University of Sydney, 1986.
- BÄUMLER, Alfred. *Nietzsche der Philosoph und Politker*. Leipzig: Reclam, 1931.
- BAYER, Raymond. *História da estética*. Lisboa: Editorial Estampa, 1979.
- BEAINI, Thais Curi. *Heidegger: arte como cultivo do inaparente*. São Paulo: EDUSP, 1986.
- BEAUVOIR, Simone de. *A Cerimônia do adeus e entrevistas com Jean-Paul Sartre (Agosto/Setembro 1974)*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1982.
- BEHELER, Ernst. Nietzsche in the Twentieth Century. In: MAGNUS, Bernd e HIGGINS, Kathleen. *Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 281-322
- BELLAH, Robert. *The Broken Covenant: America Civil Religion in Time of Trial*. Chicago: The Chicago University Press, 1984.

- BISER, E. Ni antéchrist ni a la recherche de Dieu. In: *Cchemins qui ne mènent nulle part*. Paris: Gallimard, 1962.
- BLACKBURN, Simon (ed.). *Dicionário Oxford de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 267.
- BORNHEIM, Gerd. *Sartre*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- BOURDIEU, P. *Sobre a televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- BULTMANN, R. *Essays Philosophical and Theological*. Trad. James C. G. Greig. London: SCM Press, 1955.
- _____. *Jesus Cristo e Mitologia*. Trad. Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2000.
- _____. *What Is Theology?* Trad. Roy Harrisville. Minneapolis: Fortress Press, 1997.
- _____. *Faith and Understanding*. Trad. Louise Pettibone Smith. Minneapolis: Fortress Press, 1969.
- _____. *Crer e compreender. Artigos selecionados*. Trad. Walter Altmann e Walter Schlupp. Sinodal: São Leopoldo, 1987.
- CAPUTO, John. *More Radical Hermeneutics*. Indianapolis: Indiana University Press, 2000.
- _____. *Against Ethics*. Indianapolis: Indiana University Press, 1993.
- _____. *Deconstruction in a Nutshell*. New York: Fordham University Press, 1997.
- _____. *Demythologizing Heidegger*. Indianapolis: Indiana University Press, 1993.
- _____. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. Athens: Ohio University Press, 1984.
- _____. *The Weakness of God: a Theology of the Event*. Indianapolis: Indiana University Press, 2006.
- CASTIÑEIRA, Angel. *A experiência de Deus na pós-modernidade*. Trad. Ralfy Mendes de Oliveira. Petrópolis: Vozes, 1997.
- CERFAUX, L. *Cristo na teologia de Paulo*. 2 ed. São Paulo: Teológica, 2003.
- CHALUB, S. (org.). *Pós-moderno e artes plásticas*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

- COELHO, Teixeira. *Moderno e pós-moderno*. Porto Alegre: L&PM, 1991.
- COLLINS, Guy. Thinking the Impossible: Derrida and the Divine. In: *Literature and Theology* 14.3 (2000): 313-334.
- COMTE, A. Curso de filosofia positiva. In: *Pensadores*. Trad. José Giannotti. São Paulo: Abril, 1978.
- COWARD, Harold; FOSHAY, Toby. *Derrida and Negative Theology*. New York: State University of New York, 1992.
- COX, Harvey. *A cidade do homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.
- CRUZ, Antonio. *Postmodernidad*. Terrasa: CLIE, 1996.
- DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, s.d.
- _____. *A dobra. Leibniz e o barroco*. 2 ed. Campinas: Papyrus, 1991.
- _____. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DELEUZE, G.; GUATARI, F. *Mil platôs*. São Paulo: Editora 34, 1995.
- DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. Trad. Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *O discurso do método*. Trad. Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Regras para a direção do espírito*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- DERRIDA, Jacques. *O olho da universidade*. Trad. Ricardo Iuri Canko e Ignacio Antonio Neis. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.
- _____. *Do espírito*. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1990.
- _____. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Nizza da Silva. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- _____. *Espectros de Marx*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- _____. *Estados-da-alma da psicanálise*. Trad. Antônio Romane e Isabel Marin. São Paulo: Editora Escuta, 2001.

- _____. *A farmácia de Platão*. Trad. Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- _____. *Khôra. Ensaio sobre o nome*. Trad. Níca Bonatti. Campinas: Papirus, 1995.
- _____. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Trad. Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- _____. *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa e Antônio Magalhães. Campinas: Papirus, 1991.
- _____. *Paixões*. Trad. Loris Z. Machado. Campinas: Papirus, 1995.
- _____. *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- _____. *Salvo o nome*. Trad. Nícia Bonatti. Campinas: Papirus, 1995.
- _____. *A voz e o fenômeno: introdução ao problema dos signos na fenomenologia de Husserl*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1994.
- _____. *Limited Inc*. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1990.
- _____. *As torres de Babel*. Trad. Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.
- _____. *Acts of Religion*. New York: Routledge, 2002.
- _____. *O animal que logo sou*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: UNESP, 2002.
- DERRIDA, Jacques; FOUCAULT, Michel. *Três tempos sobre a história da loucura*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- DERRIDA, Jacques; BENNINGTON, Geoffrey. *Jacques Derrida*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- DERRIDA, Jacques; BERNSTEIN, Lena. *Enlouquecer o subjétil*. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Ateliê Editorial, 1998.
- DILTHEY, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. *Às margens. A propósito de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora PUC-Rio/Loyola, 2002.

- EAGLETON, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- FACKENHEIM, Emil. *The Religious Dimension in Hegel's Thought*. Bloomington: Indiana University Press, 1967.
- FAUS, José Ignacio Gonzáles. *O desafio da pós-modernidade*. São Paulo: Paulinas, 1996.
- FERRY, L. *Home Aestheticus. A invenção do gosto na era democrática*. São Paulo: Ensaio, 1994.
- FEUERBACH, L. *Preleções sobre a essência da religião*. Trad. José da Silva Brandão. Campinas: Papyrus, 1989.
- FOSTER, Hal. *The Return of the Real*. Cambridge: MIT Press, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 17 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2002.
- FOUCAULT, M. O que é iluminismo. In: *O dossier. Últimas entrevistas*. Trad. Ana Maria de A. Lima e Maria da Glória R. da Silva. Rio de Janeiro: Livraria Taurus, 1984.
- _____. Que são as luzes. In: FOUCAULT, M. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. MOTTA, Manoel Barros da (org.). Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- _____. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 6 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- FUKUYAMA, Francis. *The End of History and the Last Man*. London: Hamish Hamilton, 1992.
- GADAMER, Hans-Georg. *A atualidade do belo. A arte como jogo, símbolo e festa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.
- _____. *Verdade e método*. Trad. Flávio Meurer. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GAGGI, Silvio. *Modern/postmodern. A study in Twentieth-Century Arts and Ideas*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.
- GELVEN, Michael. *A Commentary on Heidegger's Being and Time*. New York: Harper & Row, 1970.
- GERSCHMAN, Silvia; VIANNA, Maria Lucia Wernech (orgs.). *A miragem da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1997.

- GIDDENS, Anthony. *Modernização reflexiva*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Editora da UNESP, 1995.
- GILLES, Thomas. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: EDUSP, 1975.
- GOGARTEN, F. *Destino e speranza dell'epoca moderna. La secolarizzazione come problema teologico*. Brescia: Morcelliana, 1972.
- GRIFFIN, David Ray. *God & Religion in the Postmodern World*. New York: State University of New York Press, 1989.
- HAAS, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Piaget, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. Modernidade versus pós-modernidade. In: *Arte e entrevista*. São Paulo: Kairos, 1984.
- _____. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- _____. A Review of Gadamer's *Truth and Method*. In: DALLMAYR, T. T. McCarthy (eds.). *Understanding and Society Enquiry*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1977, pp. 335-363.
- _____. A religião e a razão moderna. In: *Folha*. Caderno Mais!.
- _____. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HART, Kevin. *The Trespass of the Sign*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. *Early Greek Thinking*. Trad. David Farrell Krell e Frank Capuzzi. New York: Harper and Row, 1975.
- _____. *A origem da obra de arte*. Trad. Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 1977.
- _____. *Platons Lehre von Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1942.
- _____. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Trad. James Churchill. Bloomington: Indiana University Press, 1956.
- _____. *Sobre o problema do ser/o caminho do campo*. Trad. Ernildo Stein, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1969.

- _____. *Serenidade*. Trad. Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa, Instituto Piaget, s.d.
- _____. *Da experiência do pensar*. Trad. Maria do Carmo Tavares de Miranda. Porto Alegre: Editora Globo, 1968.
- _____. *Seminários de Zollikon*. Editado por Medard Boss. Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. *Parmenides*. Trad. André Schwer e Richard Rojecwicz. Indianapolis: Indiana University Press, 1992.
- _____. *Carta sobre o humanismo*. São Paulo: Moraes, 1991.
- _____. *Língua de tradição e língua técnica*. Lisboa: Passagens, 1995.
- _____. *Sobre a essência da verdade. A tese de Kant sobre o ser*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1970.
- _____. *Sobre a essência do fundamento. A determinação do ser do ente segundo Leibniz, Hegel e os gregos*. São Paulo: Livraria Duas cidades, 1971.
- _____. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- _____. *Nietzsche*. Pfullingen: Neske, 1961
- _____. *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. *Hegel Lectures on the Philosophy of Religion*. Vol. I. Editado por Peter Hodgson. Berkeley: University of California Press, 1995.
- _____. *A razão na história. Introdução à filosofia da História Universal*. Lisboa: Edições 70, s.d.
- HYPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso editorial, 1999.
- INGRAFFIA, Brian. *Postmodern Theory and Biblical Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- JAMESON, Frederic. *Pós-modernismo. A lógica do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1997.

JASPERS, Karl. *Nietzsche. An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity*. Trad. Charles F. Wallraff e Frederick J. Schmitz. Chicago: Gateway, 1966.

_____. *Vernunft und Existenz*. Munich: Piper, 1973.

_____. *Nietzsche und das Christentum*. München: Piper, 1952.

_____. *Nietzsche*. Buenos Aires: Sudamericana, 1963.

KANT, I. Resposta à pergunta: que é “esclarecimento” {‘Aufklärung’}. In: KANT, I. *Textos seletos*. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974, pp. 100-115.

_____. O que significa orientar-se no pensamento. In: KANT, I. *Textos seletos*. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974, pp. 70-99.

_____. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e António Marques. 2 ed. São Paulo: Forense Universitária, 2005.

_____. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, s.d.

_____. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KELLNER, Hans. Language and Historical Representation. In JENKINS, Keith (ed.). *The Postmodern History Reader*. London/New York: Routledge, 1997.

KEARNEY, R. *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*. Manchester: Manchester University Press, 1984.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2000.

KOJÈVE, Alexander. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 2002.

KOLB, David (ed.). *New perspectives on Hegel’s Philosophy of Religion*. Albany: State University of New York, 1992.

KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de história do pensamento filosófico*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Sao Paulo: Forense Universitária.

KÜNG, Hans. *Teología para la postmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

- KÜMMEL, Werner. *Introdução ao Novo Testamento*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1982.
- LAFONT, Cristina. *Heidegger, Language, and World-Disclosure*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- LAUER, Quentin. Hegel on the Identity of Content in Religion and Philosophy. In: CHRISTENSEN, Darrel. *Hegel and the Philosophy of Religion*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970, pp. 261-278.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Fundamentos de la naturaleza*. Trad. A. Gregori. Buenos Aires: Editorial Tor, s.d.
- LOUW, J.; NIDA, E. (eds.). *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*. 2 ed. New York: United Bible Societies, 1989.
- LÖWITH, Karl. *Nietzsches Philosophie der Ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Frankfurt: Korhhammer, 1953.
- LÖWITH, K. *El sentido de la historia*. Trad. J.F Bujan. Madrid: Aguilhar, 1958.
- LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas*. Porto Alegre/São Leopoldo: Concórdia/Sinodal, 1998.
- LYOTARD, Jean François. *A condição pós-moderna*. Lisboa: Gradiva, 1989.
- _____. *Moralidades pós-modernas*. Campinas: Papyrus, 1996.
- _____. *The Inhuman: Reflections on Time*. Trad. Geoffrey Bennington e Rachel Bwolyby. Oxford: Basil Blackwell, 2001.
- MACQUARRIE, J. *The Scope of Demythologizing*. New York: Harper & Brothers, 1960.
- MACKDOWELL, João. *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*. São Paulo: Loyola, 1993.
- MARASCHIN, Jaci. O traço e o poema. In: GROSS, Eduardo (Org.). *Manifestações Literárias do Sagrado*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2002, pp. 63-82.
- MARION, Jean-Luc. *God without Being*. Trad. Thomas A. Carlson. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- _____. *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes: ciência cartesiana e saber aristotélico nas Regulae*. Lisboa: Instituto Piaget, s.d.
- MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARTON, Scarlett. *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 2 ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

_____. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 2 ed. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

McCARTHY, Thomas. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge: M.I.T. Press, 1979.

MORICONI, Italo. *A provocação pós-moderna*. Rio de Janeiro: UERJ, 1994.

MURACHCO, Henrique. *Língua grega*. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2001.

NASCIMENTO, Evando. *Derrida e literatura*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 1999.

NASCIMENTO, Evando; GLENADEL, Paula (org.). *Em torno de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2002.

_____. *A origem da tragédia*. São Paulo: Editora Moraes LTDA., s.d.

_____. *Além do bem e do mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. Das Letras, 1992.

_____. *Assim falava Zaratustra*. Trad. Eduardo Nunes Fonseca. Curitiba: Hemus Editora, 2000.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. 15 vols. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1967-1978.

PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, s.d.

PENZO, Giorgi; GIBELLINI, Rosino (orgs.). *Deus na filosofia do século XX*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Loyola, 1998.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo*. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2005.

PHILIPS, D. Z. *Religion and the Hermeneutics of Contemplation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

- PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- ROBISON, James; COBB, John. *The Later Heidegger and Theology*. New York: Harper and Row, 1963.
- ROHDEN, Valério. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ática, 1981.
- RORTY, Richard. *Ensaio sobre Heidegger e outros*. Vols. I e II. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- ROSENFELD, Denis (org.). *Ética e estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- _____. A metafísica e o absoluto. In: ROSENFELD, Denis (ed.). *Hegel, a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *Mal-estar na pós-modernidade*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1993.
- SADZIK, Joseph. *La estética de Heidegger*. Barcelona: Editorial Luis Miracle, 1971.
- SALLIS, John (editor). *Deconstruction and Philosophy*. Chicago: Chicago University Press, 1988.
- SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o nada*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. *Entre quatro paredes*. Trad. Gilherme de Almeida. São Paulo: Abril Cultural, 1977.
- _____. *O Existencialismo é um humanismo*. Trad. Vergílio Ferreira. 3 ed. Lisboa: Editorial Presença, 1970.
- _____. *O diabo e o bom Deus*. Trad. Maria Jacintha. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964.
- _____. *Situations III*. Paris: Gallimard, 1949.
- SARUP, Madan. *An Introductory Guide to Post-structuralism and Postmodernism*. Athens: University of Georgia Press, 1989.
- SCHARLEMANN, Robert. *Negation and Theology*. Charlottesville/London: University Press of Virginia, 1992.
- SELLS, Michael. *Mytical Languages of Unsayng*. Chicago: The University Press of Chicago, 1994.

- SEXTON, John. De muros, jardins, desertos e propósito original: a religião e primeira emenda. In: BERLOWITZ, Leslie *et alii* (orgs.). *América em teoria*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993, pp. 79-102.
- SIEPIERSKI, Paulo. Protestantismo e pós-modernidade. In: MARASCHIN, Jaci. *Teologia sob limite*. São Paulo: ASTE, 1992, pp. 167-187.
- SOUZA, Maria das Graças. *Ilustração e história. O pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- TAYLOR, Charles. *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- TAYLOR, Mark C. *About Religion*. Chicago: Chicago University Press, 1999.
- _____. (ed.). *Deconstruction in Context*. Chicago: Chicago University Press, 1986.
- _____. *Altarity*. Chicago: Chicago University Press, 1987.
- _____. *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*. Berkeley: University of California, 1980.
- _____. *Nots*. Chicago: The Chicago University Press, 1993.
- _____. *The moment of Complexity*. Chicago: The University Press, 2002.
- _____. *Disfiguring. Art, Architecture, Religion*. Chicago: The Chicago University Press, 1992.
- _____. *Deconstructing Theology*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1986.
- TERRA, Ricardo. Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant. In: KANT, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- THISELTON, A. C. *New Horizons in Hermeneutics*. London: Harper Collins Publishers, 1992.
- THOMPSON, John. *Critical Hermeneutics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- TILLICH, Paul. *Dynamics of Faith*. New York: Harper & Row, 1957.
- _____. *Systematic Theology*. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1951-1963.

_____. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959.

TORRES, Rubens Rodrigues. *Ensaio de filosofia ilustrada*. 2 ed. São Paulo: Iluminuras, 2004.

TOURAINÉ, Alain. *Crítica da modernidade*. 6 ed. Trad. Elia Edel. Petrópolis: Vozes, 1999.

WARD, Graham. *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.

WESTHELLE, Vítor. Teologia e pós-modernidade. In: MARASCHIN, Jaci (org.). *Teologia sob limite*. São Paulo: ASTE, 1992, pp. 143-165.

ZILLES, Urbano. *Filosofia da religião*. São Paulo: Paulus, 1991.

ZINGANO, Marco. *Sobre a metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2005.

Periódicos

ADAMS, Daniel. Toward a Theological Understanding of Postmodernism. In: *Cross Currents* 47.4 (1997-1998). Disponível em <http://www.crosscurrents.org/adams.htm>.

ALTIZER, Thomas. Absolute Nothingness and Taylor's Imagology. In: *JCRT* 2 (2001)

ARALDI, Clademir. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche* 5 (1998): 75-98.

BAUMAN, Zygmunt. On Postmodern Uses of Sex. In: *Theory, Culture and Society* 15.3-4 (1998): 19-33.

BERGER, P. A dessecularização do mundo: uma visão global. In: *Religião e sociedade* 21.1 (2001).

BRADLEY, Arthur. God sans Being: Derrida, Marion and "A Paradoxical Writing of The Word Without". In: *Literature and Theology* 14.3 (2000): 299-312.

BURGESS, Lesley; REAY, Diane. Postmodern Feminisms: Problematic Paradigms. In: *Journal of Art and Design Education* 18.3 (1999): 293-299.

CASA NOVA, Marco Antonio. Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo. In: *Cadernos Nietzsche* 10 (2001): 33-34.

ELIAS, Camélia. Ekphrastic Plastic Fragments: Mark C. Taylor In and Out of Context. In: *JCRT* 2 (2001).

- GODZIEBA, Anthony. Prolegomena to a Catholic Theology of God between Heidegger and Postmodernity. In: *Heythrop Journal* XL (1999): 319-339.
- GORDON, Lewis. Pan-Africanism and African-American Liberation in a Postmodern World. In: *Journal of Religious Ethics* 27.2 (1999): 333-358.
- HERNRIKSEN, Jan-Olav. Creation and Construction: On the Theological Appropriation of Postmodern Theory. In: *Modern Theology* 18.2 (2002): 153-169.
- HYMAN, Gavin. Towards a New Religious Dialogue: Buddhims and Postmodern Theology. In: *Heythrop Journal* XXXIX (1998): 394-412.
- ILLOUZ, Eva. The lost Innocence of Love. Romance as a Postmodern Condition. In: *Theory, Culture e Society* 15.3-4 (1998): 161-186.
- ITAPARICA, André Luís Mota. Nietzsche e a “superficialidade” de Descartes. In: *Cadernos Nietzsche* 9 (2000): 67-77.
- KATONGOLE, Emmanuel. Postmodern Illusions and the Challenges of African Theology: The Ecclesial Tactics of Resistance. In: *Modern Theology* 16.2 (2000): 237-254.
- KLAUSHOFER, Alexandra. Faith beyond Nihilism: the Retrieval of Theism in Milbank and Taylor. In: *Heythrop Journal* XL (1999): 135-149.
- LOWE, Walter. Prospects for a Postmodern Christian Theology: Apocalyptic Without Reserve. In: *Modern Theology* 15.1 (1999): 17-24.
- MARASCHIN, J. A linguagem ontológico-existencialista de Paul Tillich. In: *Estudos de Religião* 10 (1995).
- _____. *Religião e pós-modernidade. A possibilidade de expressão do sagrado.* In: *Correlatio* 2 (2002). (<http://www.metodista.br/Noticias/correlatio>).
- _____. O simbólico e o cotidiano. In: *Ciências da Religião* 2 (1984): 121-144.
- MARIZ, Cecília Loreto. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. In: *Religião e sociedade* 21.1 (2001): 25-39.
- MILLER, Leslie. The Poverty of Truth-Seeking. Postmodernism, Discourse, Analysis and Critical Feminism. In: *Theory and Psychology* 10.3 (2000): 313-352.
- MURPHY, Nancey. Anglo-American Postmodernity: A Response to Clayton and Robbins. In: *Zygon* 33.3 (1998): 475-480.
- OTTEN, Willemien. In the Shadow of the Divine: Negative Theology and Negative Anthropology in Augustine, Pseudo-Dionysius and Eriugena. In: *Heythrop Journal* 40.4 (1999): 438-455.

- PARMEGGIANI, M. Nietzsche: o pluralismo e a pós-modernidade. In: *Cadernos Nietzsche* 16 (2004): 121-140.
- ROLDÁN, Alberto. Os desafios da cultura pós-moderna à igreja hoje. In: *Revista Teológica Londrinense* 1 (2001): 23-40.
- ROSENEIL, Sasha. Postmodern Feminist Politics. The Art of the (Im)Possible?. In: *The European Journal of Women's Studies* 6 (1999): 161-182.
- SMITH, James. A Principle of Incarnation in Derrida's (*Theologische?*) *Jugendschriften*: Towards a Confessional Theology. In: *Modern Theology* 18.2 (2002): 217-230.
- TAYLOR, Victor. The Metaphysics of Indeterminacy: Postmodern Religious Theory and the Ruin of Referentiality. In: *JCRT* 2 (2001).
- TAYLOR, Mark C.; RASCHKE, Carl. About *About* Religion: A Conversation with Mark C. Taylor. In: *JCRT* 2 (2001).
- TRAINOR, Brian. The Origin and End of Modernity. In *Journal of Applied Philosophy* 15.2 (1998): 133-144.
- WYSCHOGROD, Edith; CAPUTO, John. Postmodernisms and the Desire for God: An E-mail Exchange. In: *Cross Currents* 48.3 (1998): 1-14.
- ZURBRUGG, Nicholas. Marinetti, Chopin, Stelarc and the Auratic Intensities of the Postmodern Techno-Body. In: *Body and Society* 5.2-3 (1999): 93-115.