

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

**O RETORNO DO RELIGIOSO NA PÓS-MODERNIDADE: UMA
LEITURA DA FILOSOFIA DE GIANNI VATTIMO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Ciência da Religião por Emílio Cunha Amorim. Orientador Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo.

Juiz de Fora
2005

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Universidade Federal de Juiz de Fora e ao Programa de Pós- Graduação em Ciência da Religião pela oportunidade da pesquisa e do aprimoramento profissional. Agradeço à Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pela bolsa que possibilitou a execução desta pesquisa. Agradeço ao Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo, pela sua compreensão, orientação e apoio durante todo o tempo de execução deste estudo. Agradeço aos professores doutores Volney José Berkenbrock e Zwinglio Mota Dias, pela oportunidade de diálogo e aprendizagem que souberam construir em suas aulas. Agradeço a Maria Helena Sleutjes e a Vinícius Mariano de Carvalho pela amizade e paciência com que fizeram as revisões necessárias. Agradeço ao CES-ITASA, pela compreensão e participação na trajetória de todo o trabalho. Em fim, agradeço a todos àqueles que se solidarizaram na escuta, no silêncio e no incentivo, estando perto ou longe, dentro das suas possibilidades.

DEDICATÓRIA

Dedico este estudo e todo o esforço do qual ele é o resultado, à memória de meu pai Benito Crisóstomo de Amorim e de minha mãe Laura Marina Cunha de Amorim, que pela sua generosidade me trouxeram à existência de onde brotaram todas as minhas perguntas. Dedico também à meu irmão Cristiano Cunha Amorim que sempre foi incentivo ao debate e à reflexão.

RESUMO

Acompanhar a leitura que faz Gianni Vattimo, da experiência de fé vivida na pós-modernidade, entendida como um retorno do religioso é o núcleo em torno do qual é desenvolvido este estudo. Suas bases são a elaboração filosófica de Nietzsche e Heidegger e sua leitura une a ontologia fraca e a encarnação de Deus, anunciada pelo cristianismo como transcrições diferentes da mesma vocação para o enfraquecimento das categorias fortes da metafísica no ocidente. Nesta leitura de Vattimo surge a possibilidade de uma vivência da fé religiosa marcada pela pós-modernidade, assim como também renovada possibilidade da tematização da questão religiosa pela filosofia.

ABSTRACT

This study focuses the Gianni Vattimo's writings about the experience of faith in the Postmodernity, especially his conception of return of the religion. The foundations of the thinking of Vattimo are in the philosophical ideas of Nietzsche and Heidegger. Vattimo put together the weak ontology and the God incarnation announced by the Christianity like different transcriptions of the same vocation to the debility of the strong metaphysical categories in the Occidental Philosophy. Our reading of Vattimo's writings reliefs the possibility of an experience of the religious faith inside the Postmodernity. This Thesis also renew the discussions about the religion by the Philosophy nowadays.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.	09
CAPÍTULO 1: PÓS-MODERNIDADE	15
1.1. Questões introdutórias	15
1.2. Nietzsche e a pós-modernidade	18
1.2.1. A crítica da modernidade	19
1.2.2 Primeiro movimento de superação da modernidade	25
1.2.3. Segundo movimento da superação para a dissolução	27
1.2.4. A redução química e a dissolução da modernidade	29
1.2.5. Conseqüências	34
1.3. Heidegger: questões introdutórias	41
1.3.1. Aproximações	42
1.4. Ontologia e metafísica	46
1.5. Superação da metafísica e <i>Verwindung</i>	53
1.6. Conclusão	57
CAPÍTULO 2: HERMENÊUTICA E ONTOLOGIA	58
2.1. Introdução	58
2.2. Aproximações da questão	60
2.3. Definições e desenvolvimento da reflexão	64
2.4. A questão hermenêutica	71
2.5. Ontologia hermenêutica e verdade	75
2.6. Verdade como adequação	77
2.7. Verdade como evidência clara	78
2.8. Como falar de verdade hermenêutica?	80
2.9. O pensamento fraco e a impossibilidade de conclusão	85
CAPÍTULO 3: O RETORNO DO RELIGIOSO	86
3.1. Questões introdutórias	86
3.2. A morte do Deus fundamento	86
3.2.1 O anúncio e o conteúdo do anúncio	87
3.3. A morte do Deus da metafísica	91
3.4. A morte do Deus violento	94
3.5. Morte de Deus e pós-modernidade	97
3.6. O retorno	99
3.6.1 A primeira modalidade do retorno	101
3.6.2 O retorno do religioso na filosofia	102
3.6.2.1 Um retorno necessário	103
3.6.2.2 Um retorno possível	105
3.6.2.3 A liberação da metáfora	107
3.7. O religioso que retorna	109
3.8. A religião transfigurada	114
3.9. Acreditar em Acreditar	117

CONCLUSÃO	120
1. Aproximações	120
2. A filosofia de Vattimo	121
3. O que é pós-modernidade?	122
3.1. A hermenêutica	122
4. O retorno	123
5. O conteúdo do retorno	124
6. Limites e questões	125
BIBLIOGRAFIA	127

INTRODUÇÃO

Uma introdução tem sempre um duplo objetivo. Em primeiro lugar introduzir o trabalho do qual ela é o início. Em segundo lugar, introduzir aquele que vai ler o estudo nos meandros do texto, tornando mais palatável e compreensível o caminho que o pesquisador desejou fazer. Esta introdução se propõe a estas duas coisas. Ao mesmo tempo em que apresenta o estudo do qual ela é a porta de entrada, quer também ser um cicerone que vai apresentando os cômodos da casa à visita que chega.

É recomendável iniciar situando o estudo dentro das perspectivas mais amplas nas quais ele se enquadra. Esta pesquisa se situa em geral dentro da tradição da filosofia da religião, entendida como o esforço presente desde os primórdios da filosofia para colocar-se a partir da razão, diante do fenômeno religioso. Como uma pesquisa de autor, gira em torno do pensamento de Gianni Vattimo, o que a situa particularmente dentro da tradição hermenêutica da filosofia contemporânea. Suas bases, conforme fica inevitavelmente claro na própria reflexão do autor, são Nietzsche e Heidegger, tomados na perspectiva da sua formação anterior de católico italiano, da geração do pós-guerra. Algumas palavras sobre a biografia do autor em questão auxiliam o entendimento da pesquisa.

Gianni Vattimo; nascido em Torino, onde laureou-se em filosofia, sob a orientação de Luigi Pareyson, tendo feito sua especialização em Heidelberg, com Gadamer e Loewith. É professor da Universidade de Torino desde 1964, onde coordenou a faculdade de Letras e Filosofia. Trabalhou como professor visitante em algumas universidades americanas e ministrou seminários nas grandes universidades de todo o mundo. Desde os anos cinquenta colabora em programas culturais da *RAI* (Rádio e Televisão Italiana). É membro dos comitês científicos de várias revistas italianas, estrangeiras e colaborador no jornal *La Stampa* e em vários outros jornais italianos e estrangeiros. É sócio correspondente da Academia Científica de Torino. Doutor *honoris causa* das Universidades de La Plata e Palermo. Envolvido na política, pertence atualmente ao Partido da Democracia de Esquerda, atuando como deputado

no parlamento europeu. Para além desta apresentação formal acrescenta-se nas palavras do próprio Vattimo.

Durante o imediato pós-guerra, quando tinha cerca de dez anos de idade, eu freqüentava a paróquia e foi ali que se formaram as minhas atitudes diante do mundo e dos outros, bem como meu interesse social e político além do religioso. E foi em correspondência a esta mistura de interesses que decidi estudar filosofia na universidade: eu queria contribuir para a formação de um novo humanismo cristão, livre tanto do individualismo liberal, quanto do coletivismo e do determinismo marxista. Foi na época em que nós, jovens católicos, estudávamos as obras de Jacques Maritain, um grande pensador neotomista francês, antifacista, autor de um livro que se intitulava *Humanismo Integral*. De Maritain herdei a desconfiança em relação a certos dogmas da modernidade e, em função desta, após ter elaborado minha monografia de graduação sobre Aristóteles, comece a estudar Nietzsche e Heidegger, que a meu ver pareciam ser os críticos mais radicais da modernidade. E foi justamente através destes autores que são não apenas antimodernos, mas também – sobretudo Nietzsche – anticristãos, que fui reconduzido, paradoxalmente, à fé cristã ou a algo que se parece muito com ela.¹

Pedindo desculpas, pela extensão da citação mas contudo, reconhecendo a sua importância no que toca à apresentação que Gianni Vattimo faz de si mesmo. Comendo com esta citação desde os traços biográficos até à motivação de sua aproximação da filosofia, bem como suas influências e referenciais a partir do qual ele elaborou seu próprio pensamento filosófico. Assim, considera-se apresentado o autor que serviu de base a este trabalho, levando-se em conta que a sua existência é ela mesma o fio condutor que permite a construção de uma leitura linear, envolvendo formação católica numa paróquia italiana no pós-guerra, Nietzsche, Heidegger e o retorno a algo que possui com a fé cristã uma relação de parentesco, para utilizar um termo que por várias vezes será possível ler em Vattimo.

Qual a relevância deste estudo ou em outras palavras, por que se escolheu como tema o retorno do religioso na pós-modernidade, a partir da leitura de Gianni Vattimo? Em primeiro lugar, seria necessário apresentar-se também credenciais biográficas que, como no caso do autor, fazem com que a consciência de estar no mundo já sobrevenha juntamente com o cristianismo. Isto faz com que o discurso de Vattimo não soe estranho a ouvidos que, em outra cultura e tempo, fez experiências semelhantes a partir do referencial do cristianismo católico. Para além de motivações biográficas, mas inextricavelmente ligado a elas, a graduação e o magistério em filosofia que já são escolhas de treze anos, movem a escolha do referencial a partir do qual se queria abordar a questão da religião. Finalmente, o niilismo tem sido na contemporaneidade, motivação para muita argumentação em diversas áreas do

¹ Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade*: por um cristianismo não religioso, p.9.

conhecimento. Sobretudo quando o tema é o fenômeno religioso na pós-modernidade, o niilismo se torna presente, seja com relação à constante referência à secularização, seja como sentença de morte da possibilidade de experiências religiosas. Vattimo surgiu dentro desta perspectiva, com um caminho do meio, onde nem o niilismo, nem a contemporaneidade e nem ao menos a secularização são demonizados ou canonizados. Uma abordagem equilibrada que, dentro da análise efetuada nesta pesquisa, pareceu a mais profunda e radical no sentido filosófico do termo.²

O tema desta dissertação é o retorno do religioso na pós-modernidade a partir da leitura de Gianni Vattimo. O objetivo é percorrer a leitura que faz Vattimo, em sua filosofia, do fenômeno religioso na pós-modernidade. Para se efetuar este percurso torna necessário responder a três questões principais: o que é pós-modernidade na visão de Gianni Vattimo e como ele a caracteriza? Em segundo lugar, o que chama ele de retorno e quais os contornos desse retornar da possibilidade da experiência religiosa na pós-modernidade. E, finalmente, que religioso é este que retorna na pós-modernidade, ou, quais as características de uma experiência religiosa pós-moderna, como a vê Vattimo? Estas questões terminaram por se desdobrar em outras, conseqüentemente. Dentro desta perspectiva, um caminho foi efetutado, objetivando o melhor entendimento das questões apresentadas, que passa-se a apresentar agora.

O primeiro capítulo explicita à reflexão vattimiana sobre a pós-modernidade. O que é pós-modernidade para Vattimo e quais os elementos para que se possa, filosoficamente, apor um pós à frente de modernidade. Em que foi ultrapassada a modernidade para que se possa realmente construir um discurso sobre o tempo a que ela deu lugar. Poderá se perceber que para Vattimo a chave desta resposta se encontra nas elaborações filosóficas de Nietzsche e de Heidegger, combinadas de maneira muito própria pelo filósofo. É possível percorrer neste capítulo toda a imbricação desta leitura de Vattimo que une os dois discursos filosóficos que lhe servem de base. Conceitos como *Verwindung*, Eterno Retorno, Convalescença, serão esclarecidos e terão papel fundamental na elaboração. Ao final, se conclui a caracterização da pós-modernidade, deixando-se preparada a perspectiva em que será lido o retorno do religioso. Uma vez compreendido o significado da pós-modernidade para Vattimo, torna-se possível a compreensão dos elementos que segundo ele produzem a possibilidade renovada da experiência religiosa pós-moderna.

² Franco VOLPI. *O Niilismo*, pp.85 - 137. Cf. tb. Jacqueline RUSS. *Pensamento ético contemporâneo*. pp.9 – 11.

O segundo capítulo se ocupou com a filosofia de Gianni Vattimo, no sentido de que a sua filosofia é o exercício do pensamento fraco, ou da hermenêutica entendida na sua vocação niilista, na pós-modernidade. O objetivo desta reflexão foi construir possibilidades de compreensão do pensamento de Vattimo a partir da exposição da sua visão do que é uma filosofia pós-moderna e como ela se exercita na contemporaneidade. Conceitos com *Andenken* e *Verwindung* são apresentados pormenorizadamente e constituem o conteúdo do que Vattimo entende como hermenêutica. O pensamento fraco ou a hermenêutica pós-moderna é não somente definido em seus contornos, como se poderá observar que Vattimo o exercita todo o tempo, com relação à reflexão sobre a hermenêutica, mas também na construção da sua leitura sobre o religioso. Assim, este segundo capítulo tem como objetivo estruturar o que seria a filosofia na pós-modernidade para Vattimo e como ele a exercita no que diz respeito à religião. Isto não somente auxilia a compreensão do estudo como delimita sua circunscrição dentro da tradição filosófica hermenêutica da contemporaneidade. Neste sentido, a compreensão do trabalho irá demandar, de quem a intente, esta perspectiva. Em outras palavras, uma leitura metafísica objetivista não conseguiria compreender a fraqueza das conexões do pensamento de Vattimo, bem como a proximidade ou o parentesco, metáforas a que todo tempo ele recorre para correlacionar questões. A filosofia de Gianni Vattimo é Convalescência é *Andenken* e *Verwindung* exercitados na pós-modernidade.

O terceiro e último capítulo tem como objetivo delimitar uma possível resposta para duas questões apontadas: o que significa o retorno a que se refere Vattimo quando descreve a renovada possibilidade de experiência religiosa na pós-modernidade e como ele caracteriza essa experiência religiosa pós-moderna? Assim como nos demais capítulos, a questão principal se subdivide, apresentando a necessidade da exposição de conceitos e idéias marcantes na reflexão de Vattimo. O anúncio da morte de Deus e os seus ecos, conforme Vattimo já aponta no texto de Nietzsche. Os ecos deste anúncio que se manifestam na filosofia de Heidegger, na reflexão de René Girard, enriquecem e dão o contorno complexo do que significa em Vattimo escutar o anúncio da morte de Deus, nas dimensões do Deus fundamento, do Deus da metafísica e do Deus violento. A pós-modernidade como o tempo em que estes anúncios já foram ouvidos e já podem ser vividos. Ela dá legitimidade a estes discursos ao mesmo tempo em que é descrita por eles, na dinâmica própria da hermenêutica.

A partir destes elementos é possível falar do retorno e o capítulo o apresenta de duas formas. Como retorno factual na contemporaneidade, exemplificado de diversos modos, o renovado prestígio de Roma e do papa, as questões religiosas que surgem em sua forma de terrorismo e fundamentalismos étnicos. Contudo, também é apresentado o retorno como

possibilidade do retorno da religião ao espaço da reflexão filosófica, de onde ela havia sido retirada pelas metanarrativas de inspiração metafísica, tanto positivistas como historicistas. Neste sentido do retorno se concentra este trabalho, na medida em que é a partir da filosofia que Vattimo quer ler o retorno do religioso. Assim, se trabalha este retorno da religião atrelado à reflexão filosófica como possibilidade e necessidade, argumentadas por Vattimo. A liberação da metáfora, significando a superação das metanarrativas que se queriam para além das metáforas, é apresentada como a possibilidade do retorno do discurso filosófico sobre a religião. Na medida em que não há mais fundamentos para se defender que alguma linguagem seja privilegiada com relação a alguma verdade eterna e permanente, pode-se compreender que a cultura é construída por grupos de diferentes metáforas que se constituem em linguagens também diversas, não havendo contudo hierarquização possível desta linguagens. Narrativa teológica e narrativa filosófica podem misturar-se, como aliás acontecerá na reflexão de Vattimo, sem que haja nenhum motivo forte para que se queira pressupor a superioridade de nenhuma das duas.

Finalmente, o texto apresentará o que se chamou religião renovada, o que não significa que Vattimo proponha a fundação de uma nova instituição religiosa, pelo menos até onde foi possível compreender seu pensamento, mas que ele propõem sim, uma vivência diversa da experiência religiosa, fundada na pós-modernidade que se define como acreditar em acreditar. Essa perspectiva tem conseqüências éticas e faz apelo a um tipo de adesão diversos. A caridade é apresentada como parâmetro ético e a *pietas* como adesão de fé baseada numa escuta afetiva do testemunho. A base sobre a qual Vattimo constrói essa sua visão do religioso é a leitura que reúne ontologia fraca e encarnação de Deus. Para Vattimo a encarnação de Jesus é a transcrição do enfraquecimento do ser anunciado na morte de Deus e na dissolução da metafísica em Heidegger. Assim, a leitura de Vattimo reúne tradição filosófica e teológica numa dinâmica hermenêutica de *Andenken* e *Verwindung*, rememoração e distorção, totalmente dentro de tudo o que ele estabelece como pressuposto da sua filosofia.

Uma vez apresentados os objetivos e o caminho proposto para a sua consecução, deseja-se também dizer o que não foi objetivo deste trabalho. Em primeiro lugar, não foi objetivado aqui o esgotamento do assunto que serviu de tema ao trabalho. Tem-se a plena consciência de que muito restou por dizer e incluir-se na reflexão e que toda contribuição no sentido de complementação do texto é desde já bem-vinda. Em segundo lugar, não quisemos construir uma reflexão sobre o pensamento filosófico de Nietzsche e tampouco de Heidegger. O que foi apresentado nestes textos é fruto da leitura que Gianni Vattimo faz destes dois pensadores e, além disso, somente naquilo que era relevante no que dizia respeito à questão da

religião. A leitura das obras introdutórias de Vattimo sobre Nietzsche e Heidegger, permite perceber que sua reflexão sobre estes dois autores é profundamente mais ampla e abrangente do que aqui foi descrito. Da mesma forma, em nenhum momento se advoga uma proeminência da leitura que Vattimo faz destes dois pensadores em relação a outros intérpretes dos mesmos. A escolha de Vattimo como já foi sublinhado foi feita tendo-se como referência sua reflexão sobre a religião na pós-modernidade, que engloba Nietzsche e Heidegger e não ao contrário. Em nenhum momento, este trabalho teve como objetivo a crítica de qualquer forma institucional de vivência da experiência religiosa, o que não significa que apresentando a proposta de Vattimo essa não se contraponha à práticas existentes na modernidade, contudo isso não foi ressaltado, visto que as dimensões do estudo não comportariam essa dimensão crítica que, uma vez apresentada, deveria ser tratada com profundidade e critérios adequados.

Finalmente, são apresentadas conclusões que resumem as respostas encontradas para as questões levantadas. Como foi dito no texto das conclusões a sensação que acompanha o ato de concluir um trabalho é de impossibilidade, visto que se percebe o quanto se deixou de fora, para que a objetividade não fosse sacrificada. Assim, desde já a consciência dos limites deste trabalho existe e interpreta esses limites como possibilidades abertas para continuações e ou trabalhos posteriores, que venham a contribuir para o diálogo sobre o fenômeno religioso na pós-modernidade, a partir do pensamento de Gianni Vattimo ou não.

CAPÍTULO 1

PÓS –MODERNIDADE

1.1. Questões introdutórias.

Para uma melhor compreensão da estrutura deste trabalho é fundamental que alguns conceitos chave sejam elucidados. Entre eles a questão da pós-modernidade é de sobremaneira importante, já que a contemporaneidade é entendida claramente por Gianni Vattimo como pós-modernidade, e é justamente neste mundo contemporâneo ou pós-moderno que é percebido o retorno do religioso³. Para Vattimo, há uma relação profunda entre a pós-modernidade e esse retorno do religioso ou “o retorno à fé cristã”. De maneira ainda mais imbricada, não seria possível em outro contexto ou momento histórico e mais ainda se verá que a pós-modernidade naquilo que possui de niilismo e secularização é o lugar todo especial da religião cristã que retorna, assim como vista por Vattimo. Pós-modernidade torna-se então, conceito chave na medida em que é condição para o retorno do religioso e para a nova perspectiva religiosa possível apontada pelo autor. Verifica-se em *Depois da Cristandade*:

Minha intenção é, acima de tudo, mostrar como o pluralismo pós-moderno permite (a mim, mas creio que também a todos, em geral) reencontrar a fé cristã. Se Deus morreu, ou seja, se a filosofia tomou consciência de não poder postular, com absoluta certeza, um fundamento definitivo, então, também não existe mais a “necessidade” de um ateísmo filosófico. Somente uma filosofia “absoluta” pode se sentir autorizada a negar a experiência religiosa.⁴

Contudo, se o entendimento do pós-moderno em filosofia é fundamental, é da mesma forma problemático, na medida em que torna necessário explicitar porque a contemporaneidade é pós-modernidade para Gianni Vattimo e não somente no sentido de uma categorização superficial, senão de uma categorização refletida e com o rigor próprio do

³ Gianni VATTIMO. *Acreditar em Acreditar*, p.18.

⁴ Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade*. por um cristianismo não religioso, p.12

trabalho filosófico. Há claramente neste trabalho e no discurso de Vattimo, que serve sempre de base um viés filosófico. Quando Vattimo fala sobre a pós-modernidade deixa claro a demanda de profundidade e rigor. Em primeiro lugar, devido à própria tradição filosófica, mas sobretudo para não permanecer na superficialidade da observação de eventos contemporâneos chamados pós-modernos, mas que não tocam na questão específica envolvida na reflexão sobre este pós do pós-moderno como o faz a filosofia.

Um discurso sobre o pós-moderno em filosofia, se não quiser ser apenas uma pesquisa rapsódica das características da filosofia contemporânea capazes de ser comparadas com aquilo que, em outros domínios, da arquitetura à literatura e à crítica, é chamado por esse nome, deve ser guiado, creio eu, por um termo introduzido em filosofia por Heidegger, o de *Verwindung*.⁵

Perceba-se como há para Vattimo um discurso filosófico pós-moderno e que não pode se caracterizar apenas como tal em comparação com outros “domínios” da produção contemporânea, nem tampouco como uma “coletânea de características da filosofia contemporânea”. Há um discurso filosófico pós-moderno específico que se necessita desenvolver e justificar, apontando as suas bases, sua especificidade e suas possibilidades. Especificamente, ele aponta o conceito heideggeriano de *Verwindung* em torno do qual vamos poder deter nossa atenção mais adiante. Importante que se entenda que definitivamente a contemporaneidade é para a leitura de Vattimo pós-modernidade e, portanto, portadora de um discurso filosófico diverso da modernidade. Discurso que rompe com a dinâmica nuclear da modernidade desmascarada e superada pelos discursos filosóficos de Nietzsche e Heidegger.

Algumas questões surgem então, no panorama desta tentativa de estabelecimento do discurso filosófico pós-moderno: do que se fala quando se fala da pós-modernidade? Em que sentido filosoficamente se pode falar de um “pós” em relação à modernidade. Se há alguma idéia de ultrapassamento da modernidade envolvida no conceito de pós-moderno: o que foi ultrapassado e de que qualidade de ultrapassamento se está falando? De que maneira a contemporaneidade é diversa no curso histórico dos acontecimentos que nos conduziram até ela, para que se possa criteriosamente utilizar o conceito da pós-modernidade? Em fim, com que base construída a partir da própria tradição filosófica se pode sustentar a existência e a especificidade de um discurso pós-moderno e sobre a pós-modernidade? Vattimo é ainda mais claro:

⁵ Gianni VATTIMO .*O Fim da Modernidade*, p.169.

De fato, é só relacionando-se a problemática nietzscheana do eterno retorno à problemática heideggeriana do ultrapassamento da metafísica que as esparsas e nem sempre coerentes teorizações do pós-moderno adquirem rigor e dignidade filosófica; e é só em relação ao que colocam em evidência as reflexões pós-modernas sobre as novas condições da existência no mundo industrial tardio que as intuições filosóficas de Nietzsche e Heidegger se caracterizam de maneira definitiva como irredutíveis à pura e simples *Kulturkritik*, que percorre toda a filosofia e a cultura do início do século XX.⁶

Dois pontos de partida estão claramente destacados: “o eterno retorno” em Nietzsche e o “ultrapassamento da metafísica” em Heidegger. Seguindo a orientação de Vattimo é preciso primeiramente entender o que significa “eterno retorno” em Nietzsche; em seguida, entender o sentido de *Verwindung* em Heidegger e, mais ainda, entender como Gianni Vattimo reúne estes dois pensamentos. Feito, pode-se definir o que realmente é pós-moderno em filosofia na leitura de Vattimo, entrando em contato com um discurso filosófico pós-moderno que seja digno deste nome. Somente ressaltando e combinando estas leituras, se pode construir um discurso não superficial sobre a pós-modernidade em filosofia. Da mesma forma, adverte Vattimo, é somente reconhecendo as reflexões sobre a vida do homem neste tempo em que vivemos, que os discursos de Nietzsche e Heidegger unidos, podem ser interpretados como mais que simples crítica da cultura moderna e ganham o sentido de anúncio que Vattimo propugna para eles “Acredito que tanto o anúncio nietzschiano da morte de Deus quanto o anúncio heideggeriano (visto que também neste caso se trata de um anúncio e não de uma teoria ou de uma tese) do fim da metafísica, possam ser tratados como maneiras genéricas de caracterizarmos a experiência do final da modernidade.”⁷

Não resta dúvida então, da necessidade de explicitação: da ligação entre leitura da contemporaneidade como pós-modernidade, base filosófica que sustenta esta leitura e a imbricação da própria pós-modernidade com o discurso filosófico que constrói uma leitura possível sobre ela, inaugurando uma possibilidade de sentido para o vivido. É fundamental escutar-se o discurso filosófico de Nietzsche e Heidegger ligados de uma forma própria por Vattimo, para iluminar a pós-modernidade. Ao mesmo tempo, esta contemporaneidade ilumina os discursos filosóficos permitindo vislumbrá-los como leituras válidas, para além de simples crítica cultural típica da passagem do século. Diz Vattimo, escutá-los como anúncios. Trata-se então de seguir o percurso indicado pelo autor.

⁶ Gianni VATTIMO. *O Fim da Modernidade*. p.V

⁷ Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade*, p.20

1.2. Nietzsche e a pós-modernidade.

O primeiro filósofo a falar em termos de *Verwindung*, ainda que, naturalmente, não empregue essa palavra, não é Heidegger, mas Nietzsche. Pode-se sustentar legitimamente que a pós-modernidade filosófica nasce na obra de Nietzsche...⁸

Pode-se observar, antes de mais nada, a maneira particular como Vattimo reúne o pensamento de Nietzsche e Heidegger. Para Vattimo, Nietzsche antecipa já no seu pensamento o que posteriormente Heidegger irá nomear *Verwindung*. O desfecho do pensamento de Nietzsche em termos de eterno retorno, que será a superação da modernidade, é para Vattimo antecipação da *Verwindung* ou ultrapassamento da metafísica em Heidegger. Isso deve ser acentuado desde já, para dar a devida atenção a algo que é próprio do pensamento do autor que serve de base a este trabalho: a maneira como Vattimo reúne o pensamento dos dois filósofos, percebendo em Nietzsche, antecipações de Heidegger, ou em Heidegger, formulações diversas do que para Vattimo, já estaria presente em Nietzsche.

A partir desta colocação de Vattimo pode-se ir diretamente à interpretação que o autor oferece do conceito heideggeriano de *Verwindung*, tentando verificar depois como ele é antecipado em Nietzsche. Contudo, é mais prudente seguir o caminho efetuado pelo próprio Vattimo no capítulo X do seu livro *O Fim da Modernidade*, que começando por Nietzsche, explicita a crítica e o ultrapassamento da modernidade efetuada no pensamento do filósofo e a conseqüente pós-modernidade inaugurada por ele. Posteriormente, vai até a *Verwindung* heideggeriana demonstrando o que ela tem de específico e, em que medida não é ultrapassamento no sentido hegeliano de *Aufklärung* típico da modernidade, mas num sentido diverso de “convalescença” que será explicitado a frente, e como ela se combina com o ultrapassamento já efetuado em Nietzsche. Finalmente, aproxima as duas leituras de uma maneira própria, oferecendo-as como base para o que se pode chamar filosoficamente de pós-moderno.

O ponto de partida irrecusável é então o pensamento de Nietzsche que foi explicitamente apontado por Vattimo como aquele que inaugura o pós-moderno em filosofia e, portanto é fundamental compreendê-lo sob pena de não se entender o que é finalmente retorno do religioso na pós-modernidade para Vattimo, e todas as conseqüências disso.

Se não é o criador do conceito *Verwindung*, Nietzsche é aquele que, segundo Vattimo, vai realizar a crítica e o ultrapassamento da modernidade o que será posteriormente retomado por Martin Heidegger enriquecido e formalizado no conceito, que por enquanto pode-se

⁸ Gianni VATTIMO. *O Fim da Modernidade*, p.170.

entender como ultrapassamento da metafísica. Mais ainda, Vattimo sustenta que é Nietzsche que inaugura a pós-modernidade em filosofia, em sua obra. Cabe então este aprofundamento na leitura que faz o autor estudado, do pensamento de Nietzsche, para buscar-se resposta à duas questões básicas: que é a *Verwindung* da modernidade que Nietzsche desenvolve no seu pensamento mesmo sem utilizar o conceito? Como se pode afirmar que é no pensamento de Nietzsche que se inaugura o que, de maneira criteriosa, pode chamar-se, juntamente com Vattimo, de pós-modernidade?

È necessário manter aqui um fino equilíbrio, na medida em que esta dissertação não está tratando de Nietzsche, ao mesmo tempo em que o percurso pelo seu pensamento é fundamental, já que esse é o percurso de Vattimo que guia este tema de pesquisa. Assim, para não correr o risco de sair do caminho proposto da leitura do pensamento de Gianni Vattimo, será preciso percorrer uma trilha no pensamento de Nietzsche, guiados pela narrativa de Vattimo. Caminhos selecionados e combinados por Gianni Vattimo, de uma forma própria, que provavelmente se aproximam e se distanciam das interpretações de outros estudiosos da obra de Nietzsche, mas que são o caminho deste estudo. Portanto, o objetivo é tornar claros os conceitos que Gianni Vattimo toma do pensamento de Nietzsche, como ele os define e combina, para caracterizar o que ele chama de inauguração da pós-modernidade em filosofia e os seus desdobramentos; tocando apenas nos conceitos ressaltados pela própria seleção do autor, procurando deixar claras as inferências que ele faz a partir da sua visão. Dito isso, fica não ser objetivo do presente estudo, uma exploração exaustiva do pensamento de Nietzsche, que se detenha nas suas minúcias e intérpretes, nem tampouco a acareação entre a interpretação de Vattimo e outras; nem tampouco uma volta às fontes.

1.2.1. A crítica da modernidade.

Não é objetivo deste estudo apresentar uma categorização definitiva que resuma todo o pensamento de Nietzsche em algumas linhas de texto. Apenas parece útil para o entendimento de todo o restante da reflexão da Gianni Vattimo sobre Nietzsche, uma observação geral sobre a reflexão do filósofo que encontra-se em um dos capítulos da obra de Gianni Vattimo *Introdução a Nietzsche*. Seja por que é uma obra fundamental para o entendimento da leitura que Vattimo faz de Nietzsche, seja por que parece ser uma categorização que traz elementos importantes para uma possível visão de conjunto sobre Nietzsche, que mesmo provisória como toda interpretação, enriquece e joga luz na leitura do todo.

Os inícios “filológicos” da carreira de Nietzsche não agirão sobre ele apenas, ou sobretudo, a nível do “método”... mas sobretudo ao nível de uma estrita conexão entre elaboração de teses filosóficas e crítica da cultura. Desta conexão – que provavelmente pode ser assumida como traço característico de muita da filosofia contemporânea, e especialmente da linha hermenêutica do pensamento do nosso século-...⁹

É importante perceber que Vattimo propõe uma leitura “íntegra” de Nietzsche. Entenda-se íntegra, uma leitura que não tente entender o pensamento de Nietzsche através da absolutização de uma análise dicotômica do pensamento nietzscheano: jovem Nietzsche, Nietzsche maduro, etc., ou a filologia, a crítica da cultura e a filosofia. Mas que, reconhecendo esses momentos, ou o caminho do pensamento do filósofo, percebam a permanência e o fio condutor que estabelece conexão entre estas permanências. Marcadamente Vattimo acena com a formação filológica que não fica esquecida e nem apenas se apresenta como técnica, mas no pensamento de Nietzsche tem uma conexão fundamental com a crítica da cultura e a elaboração de teses filosóficas. Filologia é “auscultação dos ídolos”¹⁰ não há uma técnica filológica em Nietzsche separada da sua crítica da cultura ou da sua produção filosófica. Portanto, filologia é prática de escuta da própria cultura é atenção e exame da modernidade, um diálogo com as palavras e, sobretudo com aquilo que de humano, histórico e cultural elas carregam, com o sentido sobre a vida do homem que elas produzem.

... O interesse peculiar das obras de Nietzsche dos últimos anos que esteve em Basileia e em seguida dos seus primeiros anos de vagabundagem por pensões - do primeiro volume de *Humano, Demasiado Humano* até aos inícios do *Zaratustra* - consiste no amadurecimento de teses ontológicas relacionadas com crítica da cultura, numa conexão característica e densa de significado filosófico.¹¹

Assim, a leitura da obra de Nietzsche deve ter em conta esta visão de conjunto. As teses filosóficas amadurecidas nas obras dos últimos anos de Basileia têm suas raízes no mesmo Nietzsche da *Origem da tragédia* e são “amadurecimentos” que não negam as questões anteriores mas lhes dão desenvolvimento. É esta a leitura de Nietzsche que se encontra em Vattimo. Ele que critica a própria leitura que Heidegger faz da obra de Nietzsche, privilegiando os fragmentos póstumos e induzindo boa parte da *Nietzsche-Literatur* a uma

⁹ Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.34.

¹⁰ Gianni VATTIMO. *Introdução à Nietzsche*, p.33.

¹¹ Gianni VATTIMO. *Introdução à Nietzsche*, p.34.

visão parcial do pensamento nietzscheano.¹² Qual seria então a visão mais abrangente e o que se chama de caracterização do pensamento de Nietzsche na perspectiva de Vattimo.

Por isso, pode-se ainda considerar com boas razões que a privilegiada atenção filosófica pelos escritos do último Nietzsche é excessiva e comporta o risco de deixar escapar o significado mais próprio da filosofia nietzscheana: que vive inteiramente na ligação, sempre por explorar, entre reflexão sobre o curso da civilização europeia e meditação sobre o ser.¹³

Aqui localiza-se o núcleo da visão de Vattimo sobre a obra de Nietzsche. O olhar sobre a civilização europeia nos anos que precedem o fim do século XIX, sobre o curso que esta civilização traça na sua trajetória histórica. Olhar que não busca apenas contemplação desinteressada mas que critica e levanta questões não apenas superficiais, como o que Vattimo chama de *Kulturkritik*, já citada anteriormente. O olhar de Nietzsche levanta questões que tocam no sentido mesmo da existência dos seres humanos com os quais ele convive na Europa, por onde irá “vagabundear”, após sua saída de Universidade. Veremos no percurso dentro do pensamento de Nietzsche, através da leitura de Gianni Vattimo, que estes três elementos: filologia, crítica da cultura e produção filosófica estão realmente imbricados em Nietzsche, sobretudo que serão de imensa valia para o entendimento da questão da pós-modernidade.

No caminho lógico que Vattimo traça dentro do pensamento de Nietzsche inicia-se pela crítica à modernidade para chegar-se ao seu ultrapassamento que se dá no que é mais uma visão que um conceito: o do eterno retorno do mesmo que anuncia o fim da modernidade. Tomando-se o caminho da própria reflexão nietzscheana como a compreende Vattimo. Em outras palavras, seguir-se-á a crítica de Nietzsche à modernidade, seu diagnóstico da modernidade como decadência, seu desejo de superação desta decadência moderna, as possibilidades e impossibilidades desta superação e, finalmente a dissolução da dinâmica central da modernidade pela radicalização desta própria dinâmica, com o surgimento da idéia do eterno retorno. A crítica de Nietzsche à modernidade está fortemente referenciada por Vattimo, na segunda intempestiva (inatural) e nela a modernidade é criticada como um momento de histogrfia exacerbada que se torna “doença”. Assim a apresenta Vattimo:

¹²Gianni VATTIMO. *Introdução à Nietzsche*, p.33.

¹³Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.34.

A segunda intempestiva, *Sobre a Utilidade e o Dano da História para a Vida* (1874), tem um particular fascínio, apesar do fato de, ainda mais do que outros escritos de Nietzsche, abrir problemas bastante mais numerosos do que aqueles que resolve; tal fascínio fez-se sentir profundamente no pensamento europeu do século XX (pensemos apenas em M. Heidegger e em Walter Benjamin), e não se trata de um fenômeno marginal, já que é verdade que muita da grande filosofia deste século se construiu em polemica, ou pelo menos em diálogo, com o historicismo, que é o objetivo da crítica de Nietzsche neste texto.¹⁴

O próprio subtítulo da obra já indica a questão que se apresenta no centro da crítica de Nietzsche à modernidade: o dano que o excesso de história faz à vida dos homens modernos. Além disso pode-se perceber que Nietzsche levanta questões que servirão de fonte a muitos pensadores do século posterior, onde a história servirá como objeto e ou interlocutora do diálogo de muitos filósofos seja como antagonista ou não. Mas qual é afinal o mal que o excesso de história faz à vida do homem moderno?

Quando a consciência da história domina um indivíduo, ou, como é o caso do século XIX, uma cultura, as forças criativas diminuem; parece insensato e inútil dedicar-se a construir aquilo que está destinado a morrer dentro de pouco tempo, no curso inexorável da história, é este estado de ânimo que Nietzsche designa como “doença histórica”.¹⁵

Então o “dano” que parece fazer o excesso de história à vida do homem moderno é a total desestimulação à qualquer criatividade no sentido de que a efemeridade histórica de tudo parece indicar a vanidade de qualquer ato de criação. Esta modernidade caracterizada como momento da doença histórica é o nosso ponto de partida. Lendo a modernidade pelos olhos de Nietzsche, Vattimo leva a perceber o diagnóstico feito da modernidade como o momento de um excesso de consciência histórica que suga as forças criativas pela inutilidade à que remete qualquer esforço feito no tempo. Isto impede o homem oitocentista de produzir algo de original. Estava ele condenado pela idéia de fim da história, de que havia chegado ao epígono, ou seja, o lugar onde qualquer esforço de originalidade redundaria em nada de novo ou original. É importante lembrar-se que já no cristianismo a idéia de uma história que caminha para um fim é estabelecida com as idéias de plano da salvação, fim dos tempos e parúsia. Além disso a filosofia hegeliana, da qual Nietzsche ainda vive os ecos, dá a essa idéia cristã a substancialidade filosófica da razão que se apresenta como Espírito Absoluto. Essa perspectiva finalista de história também será o pano de fundo do marxismo e do positivismo,

¹⁴ Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.27.

¹⁵ Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.28.

não sendo portanto a preocupação com a história algo de realmente novo no fim do século XIX. Nietzsche se insere numa linha de pensamento que segue uma tradição e também contribui com o seguimento desta questão com os seus pósteros.

A doença histórica está ligada, por um lado, aos resultados, também em Hegel, da visão cristã do mundo: o *memento mori* da religiosidade medieval concretiza-se, no historiografismo do século XIX, numa difusa consciência de epígono, a qual não acredita que possa acontecer algo de novo sob o sol, e pensa que tudo nasce e morre inexoravelmente; o providencialismo hegeliano, segundo Nietzsche, não é mais do que a viragem de tal epigonismo numa pretensão de se situar não no fim, mas no cume do processo histórico.¹⁶

A doença histórica é então produto de dois elementos aqui apontados: a visão cristã medieval da vanidade de tudo o que é construído no tempo e, portanto fadado ao fim e o hegelianismo também cristão, que disse a última palavra sobre o Espírito Absoluto chegado à plena consciência de si no Estado Prussiano, no próprio cristianismo e na Filosofia. Diante desta desvalorização da vida, produzida pela visão da história como um processo já vivido, da morte como invalidadora de todo esforço humano de originalidade e criação. Esta herança do mundo medieval reeditada no hegelianismo, que por sua vez decretou o fim da história no ápice do Espírito Absoluto, alcançado na própria filosofia de Hegel.

De fato, a segunda inatural reporta o *Historismus* relativista, que vê a história em termos de pura sucessão temporal, à metafísica hegeliana da história, que concebe o processo histórico como um processo de *Aufklärung*, de progressiva iluminação da consciência e de absolutização do espírito. É essa, provavelmente, a razão pela qual, já na segunda inatural, Nietzsche não pode pensar a saída da modernidade como efeito de uma superação crítica, recorrendo, em seu lugar, ao mito e à arte.¹⁷

É este o quadro da modernidade pintado pela crítica nietzscheana no fim do século. Resta buscar sempre de novo no guarda roupa da história, material a ser reciclado. A história ou o excesso de consciência dela, embota o homem moderno nas suas criações em vários campos e não permite que ele realmente crie algo novo. O contato com a história retratado como um guarda roupas de teatro sugere o cheiro de antigo e o repertório limitado de que dispõe a modernidade para realmente criar. Além disso sugere o uso das mesmas “roupas” já antes utilizadas e nem ao menos uma possível “reciclagem” de algo que pudesse sugerir alguma criação.

¹⁶Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.28.

¹⁷Gianni VATTIMO. *O Fim da Modernidade*, p.172.

Na consideração inatural sobre a história, Nietzsche coloca pela primeira vez o problema do epigonismo, isto é, do excesso de consciência histórica, que atazana o homem do século XIX ... e impede-o de produzir verdadeira novidade histórica; antes de tudo, impede-o de ter um estilo específico, pelo que esse homem é obrigado a procurar as formas da sua arte, da sua arquitetura, da moda, no grande guarda-roupas de teatro que, para ele, tornou-se o passado. A tudo isso Nietzsche chama de doença histórica.¹⁸

A doença histórica que serve de metáfora à crítica nietzscheana da modernidade produz o homem sem estilo próprio e uma cultura que se vê sempre buscando no passado o novo. Buscando no “guarda-roupas” de teatro do passado algo de novo, esse homem não produz novidade nenhuma e está fadado a repetir-se sempre e a não ter nenhum estilo, ou nenhuma identidade pela qual se possa reconhecê-lo. O passado é a única fonte de busca e a historiografia oprime o homem moderno com excesso de informação histórica.

Se efetivamente os conhecimentos sobre o passado não são assimilados e digeridos, o interior e o exterior deixam de se corresponder; as formas que o homem oitocentista impõe às próprias produções nas várias artes, fazendo-as depender do passado, como de fato acontece, considerado como uma espécie de repertório e guarda-roupa dos fatos teatrais, não têm qualquer relação orgânica, necessária, com a sua interioridade.¹⁹

A idéia de digestão é riquíssima. O passado presente na historiografia educacional do fim do século XIX não era digerido pelo homem, não se tornava portanto energia e alimento para a vida, mas simplesmente decalque exterior. Há uma total descontinuidade entre a vida presente e a leitura do passado o que produz uma vida sem originalidade e sem personalidade. O homem oitocentista é um “canastrão” fadado a representar uma vida que não lhe diz respeito. É então a modernidade o palco onde os atores representam uma exterioridade totalmente desconexa, na medida em que não encontra referência nas pessoas dos atores, mas simplesmente nas roupas encontradas no armário do teatro do passado. As informações do excesso de historiografia não são digeridas, ou seja, não são feitas próprias pela cultura da modernidade. Esta situação é caracterizada fundamentalmente como decadência e Nietzsche entende ser necessário retirar o homem moderno de tal situação. Mas, como sair desta decadência?

¹⁸Gianni VATTIMO. *O Fim da Modernidade*, p.170.

¹⁹Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.29.

1.2.2 Primeiro movimento de superação da modernidade.

Segundo Nietzsche “... Aquilo que pode ajudar a cultura presente a curar-se da doença histórica e da decadência é o recurso às potências supra-históricas, ou eternizantes, da arte e da religião.”²⁰ Aqui apresenta-se uma primeira formulação nietzscheana de uma possível superação da decadência da cultura europeia. A proposta de que o contato com a arte, neste momento representada pela obra de Wagner, e com a narrativa mítica que esta continha, permitiria a saída da cultura moderna, da decadência em que se havia colocado com a representação teatral desencarnada e sem estilo do homem oitocentista. Contudo, por que o apelo a estas instâncias da arte e do mito? O que significam arte e mito no contexto do pensamento nietzscheano?

... nas obras de juventude (de *A Origem da Tragédia* às *Considerações intempestivas* e ao inédito *Sobre a verdade e a Mentira*) a arte parece destinada a exercer todo o seu poder de justificação estética da existência também – e talvez sobretudo – no quadro de uma civilização socrática.²¹

A crença de Nietzsche no poder das forças eternizantes da arte e do mito data do seu primeiro contato com o mundo grego, no estudo de filologia. Conforme o que já foi dito na caracterização geral que Vattimo faz do pensamento nietzscheano, filologia, leitura da cultura e filosofia estão sempre juntas em Nietzsche. O contato com a língua grega é o contato com o mundo grego, sua arte, a tragédia, a história e o sentido que o homem grego dava a sua vida. Desde as obras da sua juventude, o encontro com a tragédia grega e a polemica hipótese filológica sobre nascimento desta²² marcará, segundo Vattimo, toda uma perspectiva ontológico-hermenêutica do pensamento de Nietzsche. Sem querer adentrar numa interpretação exaustiva da *Origem da Tragédia* é importante resumir os principais argumentos de Nietzsche, que ajudarão a entender não somente este aceno a uma volta às forças eternizantes da arte e do mito, mas também a compreender por que a crítica à modernidade produziu primariamente este resultado. Para Vattimo, a questão central do pensamento de Nietzsche é o jogo das polaridades apolíneo dionisíaca, que teria sido eliminado pela “pasteurização” efetivada e, Sócrates, continuada no platonismo e posteriormente no

²⁰Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.30.

²¹Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.24.

²²Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.20.

cristianismo, chamado por Nietzsche de platonismo para as massas.²³ As narrativas míticas teriam sido ordenadas racionalmente, eliminando-se a tensão trágica da falta de sentido e do caos. A vida passa a ser representada como seqüência lógica de eventos onde o justo é sempre premiado e o injusto punido. Os deuses gregos que antes partilhavam o drama humano da *moira*, do destino nem sempre explicável logicamente, caótico, agora, representadas na metafísica com suas estruturas essenciais do mundo verdadeiro, passam a representar instâncias de julgamento do bem e do mal, que não partilham mais o drama humano mas o avaliam moralmente.²⁴

É Sócrates que inaugura na mentalidade grega uma visão racional do mundo e das vicissitudes humanas, segundo a qual “ao justo nenhum mal pode acontecer”, nem aqui nem no além. O realismo da tragédia de Eurípides é uma consequência do otimismo teórico de Sócrates: aquilo que merece ser representado em cena é a estrutura racional da vida.²⁵

Em outras palavras, a perspectiva socrática, platônica herdada pelo cristianismo e logo formadora da Europa,²⁶ elimina do horizonte do homem ocidental a tragédia, a tensão entre apolíneo e dionisíaco, racionalizando a vida, numa busca de consolo. O homem ocidental não suporta a tensão da vida como suportava o grego sem tirar dela o que ela tem de dramático de irresponsável, por isso precisa das narrativas metafísicas que o consolam estabelecendo um sentido e uma clareza racional que a vida não possui, mas que o acalmam.

As imagens apolíneas dos deuses olímpicos, e depois a tragédia ática, são formas de redenção da existência que não comportam a hipóstase de essências e estruturas metafísicas. Também estas nascem (como Nietzsche explicará mais explicitamente a partir de Humano, Demasiado Humano) de uma necessidade de tranquilização, da exigência de tornar de algum modo tolerável o caos da vida, com o contínuo ciclo de nascimento e morte; mas segundo Nietzsche, a garantia metafísica procurada nas essências, na ordem racional do universo, é própria de uma cultura enfraquecida e decadente.²⁷

Finalmente, segundo Vattimo, o apelo às forças eternizantes da arte e do mito, ou a retomada da tragédia grega, não se apresenta em Nietzsche como uma tese articulada com as

²³Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.13.

²⁴Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.22.

²⁵Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.21. (Vattimo cita a Origem da Tragédia Vol III, tomo I)

²⁶Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.16.

²⁷Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.22.

implicações de uma sistematização ou pragmática a ser aplicada para a consecução do objetivo. O que chama a atenção de Vattimo é o apelo a uma relação diferente com o passado, que faça deste passado um impulso para a criação do futuro. É possível ver que esta perspectiva se coaduna perfeitamente com a crítica de Nietzsche a modernidade, justamente pelo excesso de historiografia que não permitia ao homem oitocentista relacionar-se com o passado como fonte de tensão para o futuro, mas apenas repeti-lo sem criar um estilo próprio.

“A referência a estas potências não se desenvolve, todavia, numa tese teórica articulada; permanece um puro apelo, e o que fica claro é que um aspecto decisivo da saída da decadência é a instauração de uma relação vital com o passado...”²⁸

1.2.3. Segundo movimento da superação para a dissolução.

A obra *Humano Demasiado Humano* de 1878, marca uma mudança e um amadurecimento na obra de Nietzsche.²⁹ A esperança na possibilidade da saída da decadência da doença histórica a partir das forças eternizantes da arte e do mito já não parece ser tão clara, a própria visão de doença histórica se altera. Aqui surgirá a idéia de dissolução que está ligada a uma visão diversa de Nietzsche sobre a ciência. O que, como pode-se ver, não implica em uma superação da arte pela ciência. Vattimo aponta a valorização de uma atitude humana que a ciência pressupõem e que para Nietzsche se tornava importante neste trabalho novo de dissolução química na busca dos elementos que subjaziam à construção da vida na modernidade.

Nessa obra, (*Humano Demasiado Humano*), o problema de sair da doença histórica, ou, mais precisamente, o problema da modernidade entendida como decadência, coloca-se de um novo modo. Enquanto o escrito de 1874 queria recorrer a forças supra-históricas e eternizantes, *Humano, demasiado humano* efetua uma verdadeira dissolução da modernidade mediante a radicalização das próprias tendências que a constituem.³⁰

Essa mudança de perspectiva de Nietzsche deve-se a uma série de fatores que vão desde o rompimento da amizade entre Nietzsche e Wagner até a percepção de que a arte não

²⁸Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.30.

²⁹Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.34.

³⁰Gianni VATTIMO. *O Fim da Modernidade*, p.171.

poderia mais ter o papel que teve no passado no mundo moderno, devido às mudanças históricas sobretudo no mundo do trabalho.

Aqui, “o fato mais geral, para o qual a posição da arte relativamente à vida se altera”, é identificado na imposição de uma organização social fundada no trabalho, na qual a arte é reservada apenas para os “tempos livres”, que depois é também o tempo de fadiga e do divertimento: daí a necessidade que a arte tem de se vulgarizar; também a grande arte, para manter desperta a atenção do público que lhe dedica apenas as horas noturnas, deve recorrer a excitantes, “atordoamentos, bebedeiras, perturbações, convulsões lacrimosas”. Muitas destas características são também as que Nietzsche reprovará na obra wagneriana, nos seus escritos mais tardios.³¹

Observa-se a partir daí um interesse de Nietzsche pela ciência, não por uma questão gnosiológica, a ciência desvenda a verdade que a arte simboliza, mas por uma espécie de atitude que a ciência cria de amadurecimento dos seres humanos menos passionais, fornecendo as condições para um desmascaramento da história da construção deste mundo como representação. Vê-se claramente que há uma crítica de Nietzsche a arte que é apontada por ele como a arte da diversão e não a arte grega, como ele vê, que levaria os homens às questões fundamentais da existência, ao drama do existir humano com seus questionamentos. A arte do barulho dos atordoamentos não é aquela que pode tirar o homem moderno da decadência. Em contrapartida a ciência pede do homem uma atitude mais séria, menos passional, que busca respostas e se concentra nesta busca ao invés da dispersão da diversão.

Por exemplo: a conclusão do aforismo 16 de Humano, Demasiado Humano diz que a ciência não nos pode libertar do mundo da representação, resultado de uma longa história de erros tornados conaturais ao homem, mas apenas pode “elevar-nos, pelo menos por algum momento, acima de toda a série dos fatos”, fazendo-nos descobrir que a “coisa em si”, com que sonhavam Kant e Schopenhauer, é talvez “digna de um riso homérico”.³²

Veja-se que aqui a própria ciência também é alvo da crítica de Nietzsche como parte da longa história de erros tornados conaturais aos homens. Assim, a ciência não é uma alternativa contraposta a arte ou mais eficiente que esta. Arte e ciência são desenvolvimentos da mesma pulsão pela vida, do interesse do homem pela vida e pelo mundo, as duas se relacionam de forma sincrônica.³³ A diferença que chama a atenção de Nietzsche é a atitude

³¹Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.37. (Vattimo cita O Viandante e Sua Sombra vol.IV, tomo 3)

³²Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.39. (Vattimo cita Humano Demasiado Humano vol. IV, tomo 2)

³³Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.41.

científica, a busca da verdade, o questionamento, que a arte, no momento em que Nietzsche está vivendo, já não era mais capaz de efetuar. Apontamos aqui esta inclusão da questão da ciência no pensamento de Nietzsche por que ela se torna importante para entendermos o próximo passo no caminho da superação da modernidade efetuada no seu pensamento, da maneira que a entende Gianni Vattimo. O voltar-se de Nietzsche para a atitude científica irá representar também o surgimento da idéia de uma “química” idéia que de certa forma, substitui a idéia de crítica entendida como retomada em algum ponto do passado de algum fundamento que permita a superação de alguma situação presente. Esta idéia de química sugere a dissolução dos próprios fundamentos da existência presente em busca dos seus elementos mais primeiros. Essa idéia que será fundamental para todo o posterior desenvolvimento do que Vattimo chama de *Verwindung* Nietzscheana, será acompanhada a partir de agora nos textos do nosso autor.

1.2.4. A redução química e a dissolução da modernidade.

Aquilo que Nietzsche tenciona fazer com Humano, Demasiado Humano, regressando, em determinado sentido, à época dos Gregos, é construir uma “química das idéias e dos sentimentos” (como soa o título do primeiro aforismo da obra), remetendo os problemas filosóficos para “a mesma forma interrogativa de há dois mil anos atrás: como pode algo nascer do seu oposto..³⁴

A química das idéias e dos sentimentos, que Vattimo destaca aqui dos escritos de Nietzsche (marcadamente *Humano, Demasiado Humano; Genealogia da Moral e Verdade e Mentira*) parece um colocar em prática, de certa forma, da postura amadurecida do homem de ciência, o amor à vida que é a sua pulsão originária e a elevação, ainda que momentânea, acima do mundo como representação, possibilitando o entendimento da risível idéia da “coisa em si”. É exatamente esta investigação química a que se voltará para os conteúdos morais ou os valores supremos da cultura ocidental. Esta química é uma depuração da própria cultura na medida em que quer chegar ao nascimento das idéias e sentimentos. Como pode nascer algo do seu oposto? Nietzsche sairá em busca desta depuração que encontre as idéias e sentimentos no seu estado mais simples e menos composto.

Uma vez que se constata a decadência da modernidade e a dinâmica do “guarda roupas de teatro” que a alimenta, bem como a impossibilidade de uma saída desta mesma dinâmica

³⁴Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.42.(Vattimo cita Humano Demasiado Humano vol. IV, tomo 2)

pela crítica referenciada na história, na arte ou no vigor das narrativas míticas, Nietzsche irá proceder ao trabalho de “redução química” dos valores supremos da cultura ocidental.

...é verdade que o que Nietzsche considera agora o objetivo não é já o renascimento de uma cultura trágica, fundada na arte e na recuperação, de algum modo, do mito. Das figuras que Schopenhauer como educador indicava como possíveis “redentores” da cultura, o santo e o artista passam decisivamente para segundo plano, e permanece como central a figura do filósofo, que trabalha com um método e um espírito afim daquele do cientista.³⁵

O trabalho químico do filósofo que se assemelha ao do cientista pelo seu rigor e seriedade. Uma circunspeção objetiva que busca respostas é o que irá empreender Nietzsche com a sua redução química dirigida em princípio para uma análise da cultura moderna. Posteriormente, Nietzsche voltar-se-á para a moral onde ele percebe que se radica a sujeição da vida. Toda a relação do homem com o mundo está pautada pelas grandes narrativas metafísicas, religiosas e morais, são elas que terminam por regular toda a cultura na medida em que essa nasce da relação do homem com a vida, em todas as suas dimensões. Portanto, é nessa direção que é necessário apontar o processo de redução química para se encontrar os elementos mais simples de todo esse edifício de base metafísica religiosa e moral que se tornou a cultura moderna.

...toda a “desconstrução” química de Nietzsche nestas obras diz respeito à moral, entendida num sentido global como sujeição da vida a valores considerados transcendentais, que têm porém a sua raiz na própria vida. No campo da moral, entendida neste sentido vasto, entram também os erros da metafísica e da religião, e a própria arte – como já se viu – surge em *Humano Demasiado Humano* profundamente ligada a este mundo da moral a desconstruir.³⁶

Nietzsche percebe então o que Vattimo irá apontar como a fabulização da realidade e a reificação da fábula. Os valores que pautam toda a moral são fundamentados em alicerces transcendentais ou que pelo menos se apregoam como tal. A redução química descobre que não há esses alicerces e que as bases e todos os fundamentos que servem de apoio às formulações morais e à cultura, são na verdade extremamente imanentes e naturais. Portanto, o processo de permanente crítica, como busca de um fundamento mais fundante, que pudesse mudar radicalmente a modernidade trazendo o novo termina por encontrar, na radicalização

³⁵Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.42.

³⁶Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.43.

efetuada pela química nietzscheana, a falta total de um fundamento último ou o elemento mais simples da cadeia química buscada.

Esta redução e unificação, de resto, é ao mesmo tempo um pressuposto e um resultado da análise química de *Humano, Demasiado Humano* e das obras do mesmo período: as análises que Nietzsche conduz, utilizando muitas vezes material diverso, demonstram, segundo ele, que a própria verdade não é mais do que a função de suporte e promoção de uma determinada forma de vida.³⁷

A redução química efetuada por Nietzsche, chega na sua busca pelos elementos mais simples da multiplicidade que se apresenta nos valores morais, que serviam de base à modernidade a um grande nada. Ou seja, a própria idéia de verdade se mostra apenas como representação vivida por uma cultura para dar sentido à sua própria existência. Não há fundamento ao fim da redução, não há elemento primeiro que subsista a todo o processo químico de Nietzsche. A verdade não se funda em nenhum outro elemento que não a própria necessidade de verdade, que surgiu na fase mais primitiva da existência humana, assegurando o processo civilizador e a diminuição do medo humano que tornaria intolerável a vida.

Esse programa de análise química, efetuado até o fim, leva porém à descoberta de que a própria verdade, em nome da qual a análise química se legitimava, é um valor que se dissolve. A crença na superioridade da verdade sobre a não-verdade ou sobre o erro é uma crença que se impôs em situações vitais determinadas (insegurança, *bellum omnium contra omnes* das fases mais primitivas da história, etc.); por outro lado ela se funda na convicção de que o homem possa conhecer as coisas “em si mesmas”, o que, porém, revela-se impossível, já que precisamente a análise química do processo de conhecimento revela que esta nada mais é que uma série de metaforizações...³⁸

Encontram-se aqui idéias importantes apresentadas por Vattimo. Em primeiro lugar, a idéia de verdade não resiste a redução química e se mostra vazia de conteúdos que transcendam as circunstâncias humanas. Em segundo lugar, essa própria idéia de verdade era quem justificava a crítica nietzscheana e a redução química, que nada mais eram que buscas de fundamento, que permitisse a saída da decadência em que se encontrava a cultura do final do século XIX. Ou seja, a perspectiva crítica própria da modernidade. Em terceiro lugar, a redução química que tem por móvel a busca de verdade, faz cair por terra a idéia do conhecimento como objetividade, a possibilidade do conhecimento da “coisa em si”. Todo o edifício do conhecimento pode ser revelado como edifício de metáforas que se impuseram

³⁷Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.43.

³⁸Gianni VATTIMO. *O Fim da Modernidade*, p.171.

sobre outras. A força dessa idéia de verdade, brotava da necessidade que se apresentou em um momento específico da história humana, onde a sobrevivência da espécie estava em jogo e o sucesso da sua permanência na terra se apoiava na necessidade do estabelecimento de uma civilização. Nesta situação é necessário que exista e seja alimentada a idéia de uma verdade absoluta à qual todos estejam sujeitos. Seja por força ou de uma revelação, no caso religioso; ou de um contrato social, no caso político, ou da uma razão, na perspectiva científica moderna.

A partir desta idéia de uma verdade única e absoluta, ou das metáforas dos vencedores, foi possível estruturar o processo civilizador. Finalmente, a preciosa contribuição da filologia no que toca a execução da redução química através das palavras e da busca de um fundamento para elas, demonstrando que a metáfora é, no fim, a única verdade possível e que o que se estabelece como verdade é apenas o conjunto de metáforas das classes que vão assumindo o poder em determinadas circunstâncias históricas

Nietzsche mostra que a linguagem socialmente estabelecida, com as suas regras e sua função cognitiva, nasceu apenas como cristalização arbitrária (ligada também, no entanto, pelo menos na perspectiva da *Genealogia da Moral*, a configurações das relações de domínio) de um certo sistema de metáforas que, inventando livremente como qualquer outro sistema de metáforas, se impôs depois como o único modo publicamente válido de descrever o mundo; toda a linguagem, na origem, é metáfora, indicação de coisas mediante sons que nada têm a ver, em si, com as próprias coisas.³⁹

Ou seja, não há a “coisa em si” para além das possibilidades metafóricas. A linguagem é metafórica e a escolha de uma linguagem em detrimento de outras é uma questão apenas de imposição de um sistema sobre os demais. A redução química de Nietzsche inspirada pela crença na verdade, base de todo o processo crítico da modernidade, dissolveu as palavras e constatou que o substrato da sua existência era a própria necessidade de que existissem. O niilismo nietzscheano é a constatação de que não há nenhum fundamento que justifique a crença no fundamento. Não há nada para além do humano demasiado humano e isso abre realmente uma nova perspectiva para além da modernidade. Não pelo mesmo mecanismo de crítica, verificação do fundamento e ajuste da realidade ao fundamento. Não há mais crítica privilegiada que seja possível, na medida em que não há mais um fundamento para além das metáforas que sirva de regulador *ex mundo* para alguma realidade. É importante reafirmar que a perspectiva do niilismo nietzscheano é diversa na medida em que não propõem as diversas

³⁹Gianni VATTIMO. *Introdução à Nietzsche*, p.24.

interpretações ou metáforas como mais próximas ou mais afastadas da verdade e portanto mantendo a verdade numa instância misteriosa. Para Vattimo este niilismo é radical no sentido de que não contempla nenhuma possibilidade de um núcleo duro de verdade para além das metáforas tocando no aspecto ontológico, o que trabalharemos melhor quando falarmos da filosofia como hermenêutica.

“Com o pleno conhecimento da origem aumenta a insignificância da origem.” Esse texto de *Aurora* resume ao menos uma parte do que foi o destino do fundamento, da verdade, do *Grund*, na análise química de *Humano, Demasiado Humano*. Não apenas a idéia de fundamento se dissolve “logicamente”, do ponto de vista da fundação das suas pretensões a valer como norma para o pensamento verdadeiro, mas também se revela, por assim dizer, vazia do ponto de vista do conteúdo:....⁴⁰

Para Vattimo, esse é o golpe fatal no coração da modernidade, na medida em que a sua característica nuclear de superação pela busca de fundamento é dissolvida. A superação da dinâmica da crítica que via como função do pensamento a constante busca de fundamento que trouxesse o novo. Essa conclusão radicalmente niilista é a saída da modernidade ou no dizer de Vattimo.

É com essa conclusão niilista que se sai de fato da modernidade, segundo Nietzsche. Pois a noção de verdade não mais subsiste e o fundamento não mais funciona, dado que não há fundamento algum para se crer no fundamento, isto é no fato de que o pensamento deva “fundar”: não se sairá da modernidade mediante uma superação crítica, que seria um passo ainda de todo interno à própria modernidade. Fica claro assim que se deve buscar um caminho diferente. É esse momento que se pode chamar de nascimento da pós-modernidade em filosofia, um acontecimento cujos significados e cujas conseqüências, assim como os da morte de Deus anunciada no aforismo 125 da *Gaia ciência*, ainda não acabamos de medir.⁴¹

Aqui demarca-se então o estabelecimento de uma das referências de todo esse capítulo. À pergunta sobre o que era, na visão de Gianni Vattimo a pós-modernidade em filosofia, apõem-se a leitura feita até aqui. Nietzsche é, para Vattimo o inaugurador da pós-modernidade quando com seu pensamento, e totalmente dentro da dinâmica do seu tempo, efetua a redução química que termina por dissolver o núcleo da própria modernidade. Esta posição só pode ser aceita considerando-se conforme Vattimo, que o núcleo da modernidade

⁴⁰Gianni VATTIMO. *O Fim da Modernidade*, p.175. (Vattimo cita *Aurora*, in *Opere*, ed. Colli-Montinari, , vol.IV, 44).

⁴¹Gianni VATTIMO. *O Fim da Modernidade*, p. 173.

era a idéia do novo, entendida enquanto superação pela crítica efetuada pelo pensamento capaz de voltar às origens.

Fica então demarcada de forma clara a superação da modernidade efetuada no pensamento de Nietzsche, pela redução química que chega: à conclusão niilista de que não há fundamento para se crer no fundamento, à constatação de que uma dinâmica crítica do pensamento entendida como busca de fundação pelo recurso à origem não é capaz de sair da dinâmica da própria modernidade e só encontra a insignificância da origem, de que a modernidade não pode ser superada no sentido do novo. Inaugura-se então, no entender de Vattimo, a pós-modernidade em filosofia, com as conseqüências que o próprio pensamento de Nietzsche irá apontar.

1.2.5. Conseqüências

Por que foi feita aqui uma separação e esta foi nomeada “conseqüências”? Não é no sentido de causa e efeito que separou-se esta parte do texto. Apenas é necessário tratar de uma questão importante: “o eterno retorno do igual” em separado, pela relevância que ela e seus desdobramentos têm dentro desta reflexão. Também, e não menos importante é o seguimento do esquema que o próprio Vattimo obedece em sua reflexão. Separar esta questão não significa portanto, que haja uma espécie de relação de causa e efeito temporal, que seria irreal em se tratando da reflexão de Nietzsche, o próprio Vattimo aponta diversas vezes, que as idéias de Nietzsche, que são formalizadas em um momento da obra do autor, já se mostram presentes em embrião em momentos anteriores. Há consequencialidade, há desdobramentos. É importante trabalhar esta questão e seus desdobramentos em separado entendendo-se que ela se coloca como um fechamento de toda uma fase “do desmascaramento”, no dizer de Vattimo⁴², presente na obra de Nietzsche. O eterno retorno do igual irá coroar o fim de qualquer possibilidade de desmascaramento, ou o desmascaramento da própria idéia de desmascarar. Uma relação totalmente nova do homem com a história. O próprio entendimento de história não mais como processo finalista, seja na versão cristã do plano da salvação, seja na visão positivista de progresso, seja na hegeliana e o desdobrar do Espírito Absoluto, seja na marxista e seu messianismo histórico. É a marca de uma virada do pensamento nietzscheano também, que percebe que estava influenciado pela dinâmica da modernidade e sua busca de verdade na forma da crítica que trás o novo. Dando voz à Vattimo

⁴²Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.68.

A primeira e mais relevante, [conseqüência] que se anuncia na mesma obra, a *Gaia ciência*, em que Nietzsche fala pela primeira vez da morte de Deus, é a idéia do eterno retorno do igual; que significa, entre outras coisas, o fim da época da superação, isto é, da época do ser pensado sob o signo do *novum*.⁴³

O eterno retorno do igual, anunciado no aforismo 341 da *Gaia Ciência* e citado textualmente por Vattimo,⁴⁴ fala metaforicamente do anúncio de um demônio de que a vida de alguém com tudo que teve de prazer e dor, se repetiria indefinidamente da mesma forma e na mesma seqüência. Isto poderia ser tomado como uma condenação ou um anúncio divino, dependendo da vida que esse alguém houvesse levado até então. Como conseqüência se apresentaria a necessidade, diante deste anúncio, de uma acurada escolha de cada ação na vida, sob este “peso maior” da repetição eterna do momento. A mesma idéia do eterno retorno se apresenta em Zaratustra, na passagem do convalescente e do pastor com a serpente.⁴⁵ Para Vattimo, o eterno retorno está ligado a esta superação da modernidade que se deu no niilismo nietzscheano, na medida em que a radicalização da redução química não encontrou o fundamento na sua operação. Está ligado ao fim de uma ontologia pensada no modelo metafísico da verdade alcançada e desvelada cada dia mais na linha de uma história progressiva. O eterno retorno do igual significa que não há mais o novo, no sentido de uma leitura mais atual, próxima, autorizada, real ou quais adjetivos se quiser somar da verdade ou na ultima forma em que essa se poderia mostrar pelo caminho da crítica.

Para além da perspectiva ética que se apresenta na própria narrativa de Nietzsche, onde cada escolha deveria ser pensada sob esse princípio do “peso maior” ou do retorno de cada ação, há para Vattimo uma perspectiva cosmológica importante, problemática nos seus objetivos nem sempre claros, mas muito clara naquilo que nos permite pensar e viver como consequencialidade e desdobramento. Observa-se

Por outro lado, porém - e é este o sentido mais completo que a idéia assume em Nietzsche, ligando-se à noção de niilismo -, apenas num mundo que deixasse de ser pensado no quadro de uma temporalidade linear seria possível uma tal felicidade plena. A temporalidade linear, a que se articula em presente, passado e futuro, cada um deles irrepitível, implica que cada momento só tem sentido em função dos outros numa linha do tempo...nessa, cada instante é um filho que devora o pai (o momento que o precede) e está destinado, por sua vez, a ser devorado. Nesta, a que

⁴³Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.68.

⁴⁴Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.68.

⁴⁵Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.71s.

chamei, noutra lugar estrutura “edipiana” do tempo, não é possível a felicidade porque nenhum momento vivido pode ter na verdade, em si, uma plenitude de sentido.⁴⁶

Aqui há um desdobramento existencial importante da idéia de eterno retorno do mesmo. Antes de mais nada, é importante dizer que há toda uma discussão sobre o aspecto cosmológico desta idéia, a forma como Nietzsche pareceu se preocupar com uma possível demonstração da idéia de eterno retorno e seus objetivos nesta preocupação em demonstrar a tese do eterno retorno⁴⁷ que não será aqui reproduzida totalmente. Basta apenas acenar que, diante da discussão sobre a intenção ou não de Nietzsche de demonstrar uma possível existência do eterno retorno, o que poderia ser paradoxal na medida em que o próprio Nietzsche anunciou a impossibilidade da verdade última, Vattimo após a sua reflexão, resume em caráter de uma possível perspectiva conclusiva, citando o próprio Nietzsche: “este pensamento teria a capacidade de nos transformar, tal como fez durante tantos séculos a pura e simples possibilidade da maldição eterna.”⁴⁸ A nós importa aqui a consequência entendida como abertura de possibilidade, que se apresenta para a concepção de história e da relação do homem com essa história e com a sua vida e a experiência de felicidade que se torna possível a partir do fim da visão da história e da vida humana como uma linearidade progressiva. Onde cada momento se via impedido de constituir em si um sentido na medida em que era devedor do momento posterior que viria significá-lo de maneira mais perfeita.

A visão de verdade metafísica e absoluta que se revelava no tempo, ensinou a ler a história justamente como sucessão de momentos lineares e progressivos. O precedente é devedor do seu conseqüente por que por estar mais além na linha do tempo ele seria, obrigatoriamente, mais revelador da verdade. Ou seja, a verdade iria se revelando temporalmente na história, de maneira que o vivido agora, só poderia ser significado em sua plenitude num momento posterior que, por sua vez seria também devedor ele, de um outro que o superaria como mentira diante da verdade mais clara, na estrutura a que Vattimo já se referiu como o *novum*. A isso chama o referido autor “estrutura edipiana do tempo”. Nesta estrutura não é possível a felicidade visto que cada momento deveria ser vivido numa expectativa do porvir que o revelaria no seu sentido mais completo e verdadeiro. A transformação da realidade em fábula e da fábula em realidade, já mencionada, tem aqui um

⁴⁶Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.70.

⁴⁷Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.71 e 72.

⁴⁸Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.72.(Vattimo cita os fragmentos inéditos V 2 p. 382-83)

significado importante. A verdade de cada momento vivido estava para além dele mesmo, no tempo e finalmente o sentido de toda existência humana estava para lá do tempo na eternidade. A inversão que transformou o mundo real em fabula e o mundo da fabula em real iniciada na antigüidade socrático-platônica, impossibilitava uma relação de felicidade com o tempo na medida em que cada momento vivido deveria ser superado pelo posterior, não havendo repouso possível na vivência do momento. Uma vez que não se justifica mais o fundamento desta dicotomia entre verdade e mentira ou mais verdadeiro e menos verdadeiro, cada momento da vida pode ser vivido com mais intensidade e felicidade. Não se está aqui falando da felicidade entendida como uma completude metafísica de sentido, mas como completude de possibilidade humana. Não há um depois onde o agora ganha sua verdadeira significação. Há a significação possível agora e outra significação possível depois, sendo as duas a possibilidade toda, no momento em que foram efetuadas. Os sentidos construídos em cada momento se interligam, porém não numa relação de superação onde obrigatoriamente o posterior é progressivamente melhor que o anterior.

Este homem que vive agora sob o peso/libertação do eterno retorno pode ser feliz já que não é mais devedor, ele mesmo, desta progressão do tempo e do desvelar da verdade na sua marcha pela história; pode ele agora inaugurar sentidos.

A Nietzsche interessa, já o vimos, apresentar a idéia do retorno quer como tese ética quer como tese cosmológica; e isto, antes de mais, parece ser o traço essencial da doutrina, aquele pelo qual ela se lhe apresenta como uma idéia resolutiva, perturbante, carregada de destino, que resume, radicaliza e de algum modo “concretiza”, no seu alcance histórico, as idéias das obras precedentes, a genealogia, o niilismo, toda a filosofia da manhã.⁴⁹

Veja-se como Vattimo apresenta a idéia do eterno retorno em Nietzsche como um acabamento de toda uma fase da obra do filósofo que engloba crítica, genealogia, redução química, niilismo e eterno retorno com o fechamento da filosofia da manhã. Acabamento perturbante carregado de destino, neste sentido falamos de consequência e desdobramentos do percurso do pensamento de Nietzsche que demarcamos nesta parte de nosso texto. Daremos então mais esse passo falando desta perspectiva que é aqui englobada como filosofia da manhã que é, antes de mais nada, uma atitude agora possível no niilismo, atitude libertada, cheia do bom temperamento, de um novo olhar possível sobre a história e sobre a vida.

⁴⁹Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.74.

De um modo mais geral, pode dizer-se que a idéia de eterno retorno se apresenta na obra de Nietzsche como uma sistematização, senão uma “fundação” no sentido clássico, do niilismo característico da filosofia da manhã. Esta filosofia, de fato, liquidou o mundo verdadeiro e induziu a uma liberdade de espírito perante os erros sobre os quais a vida está necessariamente fundada.⁵⁰

Liquidar o mundo verdadeiro significa que o niilismo de Nietzsche, na medida em que pela dissolução da redução química demonstrou a inexistência de fundamento para se acreditar no fundamento, desfez a dicotomia mundo verdadeiro/mundo da fábula instaurada no pensamento filosófico antigo. Não há um outro mundo verdadeiro em nome do qual se possa apontar o erro ou a mentira. Não há o fundamento que possa servir de árbitro entre as posições opostas, apontando a que está mais ou menos correta de maneira absoluta. A possibilidade da errância. A possibilidade inaugurada pela filosofia da manhã, compreendida como uma fase do pensamento de Nietzsche, que se inicia na crítica da cultura moderna e termina pela sua superação niilista materializada na idéia do eterno retorno. Possibilidade de olhar no em torno na proximidade, e não mais ter que buscar em alguma origem o fundamento que desmente o presente. Se não há mais fundamento para se crer no fundamento, a realidade em torno se mostra sob um novo ângulo e não tem mais que ser olhada com a desconfiança do desmascaramento pretendido na perspectiva crítica, que parecia sempre querer olhar para além das coisa em busca da verdade que se revelava. O homem da filosofia da manhã é o homem de bom temperamento⁵¹ que foi liberto da dívida da verdade fundamental fundada, e agora pode entender a sua vida e a história como fundamentalmente baseada em “erros” que não têm uma verdade para desmascará-los e nem uma instância para fora deles que possa servir de medida de escolha entre os diversos erros de que se compõem a história do ocidente. Não são erros no sentido de contrários a uma verdade que não existe, mas são a errância do ocidente na construção da sua história, as formas concretas em que a cultura do ocidente se efetuou e que se apoiavam num fundamento transcendente. A redução química pode demonstrar que o fundamento não era transcendente mas imanente ao conjunto das metáforas que foram impostas como a forma de dizer a verdade. Contudo, isso não significa que não deveria ter sido assim ou que se deve desmascarar o erro. Não há verdade em nome da qual se deva dizer que assim não deveria ter sido ou que elimine a história da formação da cultura ocidental inaugurando uma outra cultura a partir de “origens” mais verdadeiras. Perceber isso sem o sentimento de reprovação é entrar na perspectiva da filosofia

⁵⁰Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.69.

⁵¹Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.53.

da manhã, perceber a necessidade destes “erros” no sentido do “assim foi”, não mais se atazanando pela história passada, mas encontrando novas cores no próximo, no em torno. Encontrando novas possibilidades de significação que não mais serão devedoras do futuro e que podem hoje serem plenamente vividas como conjunto significativo para a vida. Isso é a liberdade de espírito a que se refere Vattimo lendo Nietzsche, liberdade para ler a vida e inaugurar sentidos.

Esse pensamento da proximidade também poderia ser definido como um pensamento do erro; ou, melhor ainda, da “errância” para ressaltar que não se trata de pensar o não-verdadeiro, mas de encarar o devir das construções “falsas” da metafísica, da moral, da religião, da arte – todo esse tecido de erronias que constituem a riqueza ou, mais simplesmente o ser da realidade. Dado que não existe mais uma verdade ou um *Grund* que os possa desmentir ou falsificar, já que, como dirá *O crepúsculo dos ídolos*, o mundo verdadeiro tornou-se fábula e, com ele, também se dissolveu o mundo “aparente”, todos esses erros são, antes, errâncias ou erronias, o devir de formações espirituais cuja única regra é uma certa continuidade histórica, sem qualquer relação com um verdade fundamental⁵²

Não há mais *Grund*, termo de Heidegger aqui antecipado por Vattimo em Nietzsche, não há mais centro a partir do qual se possa coordenar as tentativas de alcance da verdade e catalogar como erro ou acerto a cada uma delas. Não há mais que se buscar uma origem como momento privilegiado da verdade, a origem é tão importante quanto cada um dos momentos na errância do pensamento e, qualquer momento pode ser origem na medida em que é tomado como ponto de partida do pensamento. Por outro lado, já se acena aqui que essa filosofia da manhã não é relativismo no sentido de que não há relativo quando não há mais absoluto.

A redenção dá-se apenas como radical modificação do modo de viver o tempo; mas este não pode ser o *amor fati* apenas no sentido da aceitação das coisas tal como elas são; o destino, para Nietzsche, não é nunca o que nos acontece, mas sempre uma unidade de sentido querida e criada (é a “vontade que cria” que pode dizer “assim quis que fosse”). A insistência nos esforços para demonstrar o eterno retorno como tese cosmológica tem aqui as suas bases: Nietzsche não quer simplesmente a aceitação resignada das coisas como são; quer um mundo em que seja possível querer o eterno retorno do mesmo.⁵³

Vattimo fala de redenção da maneira do homem viver o tempo e já falamos dessa nova possibilidade de relação com a história inaugurada pelo que resume Vattimo como filosofia da manhã. Mas aqui há uma questão importante sobre o entendimento do eterno retorno ou da filosofia da manhã de maneira correta. Segundo Vattimo Nietzsche não propõem um

⁵²Gianni VATTIMO. *O Fim da Modernidade*, p.176.

⁵³Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.76.

conformismo numa atitude de aceitação simples da história do ocidente e da realidade que ela construiu. Veja-se que o eterno retorno traz redenção do homem na história e responsabilidade pela construção de uma história onde o eterno retorno não seja a maldição de um demônio noturno. Porém, quem é esse homem capaz de filosofia da manhã sem contudo tornar-se conformista? Capaz da vontade que pode exercer o *amor fati*?

Para responder a esta pergunta, Nietzsche serve-se muito de metáforas de caráter “fisiológico”: o homem capaz da filosofia da manhã é o homem de bom temperamento, que não tem em si nada “do tom irritadiço e do encarniçamento característico dos cães e dos homens envelhecidos...nos grillhões”. Têm o mesmo sentido as alusões, bastante freqüentes inclusive por motivos biográficos, à saúde, à convalescença, que enchem as páginas dos escritos desse mesmo período.⁵⁴

Os binômios força e fraqueza, saúde e doença serão muito utilizados por Nietzsche para falar de duas atitudes possíveis do homem diante do quadro desvelado pela sua filosofia ou diante do niilismo⁵⁵. Só o homem capaz de força e saúde poderá viver a redenção proporcionada pela filosofia da manhã. Só ele será capaz de construir sentido diante do niilismo descortinado por essa filosofia. Só ele será capaz de vontade suficiente para dizer o “assim quis que fosse” que não é capaz de mudar, mas de re-significar o passado e inaugurar um novo sentido no presente. Esse homem saudável será capaz desta resposta à provocação do desvelamento da filosofia da manhã. Ao contrário o homem doente responde a esta mesma provocação com ressentimento, voltando-se contra a falta de sentido presente no niilismo negando o mundo: “Ao contrário do espírito de vingança dos fracos, que vêem a falta de sentido do devir e se revoltam contra ela, desprezando e rebaixando o mundo, a força e a saúde são pelo contrário precisamente caracterizadas como capacidade de viver ativamente a experiência do niilismo”⁵⁶ É importante salientar a questão biográfica que Vattimo aponta quando Nietzsche se refere à doença, a convalescença, já que é verdade que ele é em primeiro lugar o sujeito mesmo que fez esse percurso que chegou à filosofia da manhã.

Para descrever essa atitude – cujo sentido essencial é reportar-se ao passado da metafísica (e, portanto, também à modernidade como resultado final dela e da moral platônico-cristã) de um modo que não seja nem pura aceitação dos seus erros, nem a crítica ultrapassante que, na realidade, os prossegue e que Nietzsche

⁵⁴Gianni VATTIMO. *O Fim da Modernidade*, p.177. (Vattimo cita *Umano troppo umano*, in *Opere*, cit, vol IV, 34).

⁵⁵Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.80.

⁵⁶Gianni VATTIMO. *Introdução a Nietzsche*, p.80.

pensa em termos de convalescença e de bom temperamento -, creio que se deva recorrer à noção heideggeriana de *Verwindung*.⁵⁷

Chega-se então, neste texto, ao termo do acompanhamento da leitura de Nietzsche feita por Vattimo, no sentido de que abre-se a perspectiva da ligação entre o pensamento deste e o de Heidegger. Desde o início, procurou-se demonstrar o que dizia Vattimo, que a pós-modernidade só pode ser entendida filosoficamente se formos capazes de reunir Nietzsche e Heidegger. No entender de Vattimo a pós-modernidade em filosofia é inaugurada por Nietzsche. Essa inauguração é efetuada quando a dinâmica nuclear da modernidade é dissolvida pela sua própria radicalização. Essa dinâmica é apontada por Vattimo como “o ser entendido como *novum*” ou seja, a crítica que busca o desvelamento último da verdade do ser na história, entendida como progressão linear. Neste contexto a função do pensamento é voltar a uma possível origem a fim de ser capaz de crítica e correção do presente. A superação desta modernidade é efetuada por Nietzsche através da redução química e da dissolução da idéia de fundamento, levada a termo por ela. Como desdobramentos encontra-se a idéia de eterno retorno do mesmo e toda essa elaboração do pensamento de Nietzsche esta resumida, para Vattimo, na filosofia da manhã.

Vattimo insere Heidegger neste contexto aproximando o conceito de *Verwindung*, do “clima” delineado por Nietzsche, quando da descrição do espírito do homem capaz de filosofia da manhã, como espírito de força, saúde e convalescença. Cabe continuar a percorrer a leitura de Vattimo, tentando demonstrar como Heidegger e o conceito de *Verwindung*, ajudam a configurar uma resposta possível para a questão do sentido da pós-modernidade em filosofia.

1.3. Heidegger: questões introdutórias.

Tudo o que foi tratado neste capítulo, que tem como objetivo responder à questão sobre pós-modernidade: o que é pós-modernidade na visão de Gianni Vattimo? Isto leva à recordação de que, para Vattimo o entendimento da pós-modernidade não pode ser pleno sem se tomar o conceito de *Verwindung* do pensamento de Martin Heidegger. Sendo que, o inaugurador da pós-modernidade e o primeiro a falar em *Verwindung*, mesmo não tendo utilizado-se do conceito, foi Nietzsche.

⁵⁷Gianni VATTIMO. *O Fim da Modernidade*, p.178.

Acaba-se de fazer toda uma reflexão percorrendo os textos de Vattimo sobre Nietzsche, no sentido de responder às duas questões que se apresentavam: por que Nietzsche seria o inaugurador da pós-modernidade em filosofia e, em que medida o seu pensamento legitimava esse “pós” que ultrapassa a modernidade? Agora cumpre retomar o princípio do discurso de Vattimo novamente, verificando que, somente com a ligação do ultrapassamento da modernidade realizado no pensamento de Nietzsche, com o exaustivo trabalho ontológico que terminou significando um ultrapassamento não ultrapassante, da metafísica, efetivado no pensamento de Heidegger, é possível se compreender a pós-modernidade e a função do pensamento ou a filosofia neste contexto, como leitura pertinente deste momento que ao mesmo tempo se legitima por que é feita neste momento.

O discurso de Vattimo deixou a indicação do lugar de imbricação dos dois pensamentos de Nietzsche e Heidegger, na forma em que ele os une. Para se entender a filosofia da manhã de Nietzsche, como um pensamento que é capaz de ler todo o passado da metafísica até o seu resultado último na modernidade sem reprovação, mas também de maneira não conformista, é preciso compreender o que é *Verwindung* em Heidegger, também um ultrapassamento que não é eliminação, mas distorção e abertura de possibilidades de destinação. A intenção de Vattimo é clara:

... por ora, gostaria apenas de mostrar em que sentido a palavra *Verwindung* pode nos ajudar a definir o que Nietzsche busca sob o nome de filosofia da manhã e que, na hipótese que proponho, constitui a essência da pós-modernidade filosófica.⁵⁸

Então, a questão para Vattimo é que a pós-modernidade filosófica tem como essência essa atitude, que em Nietzsche se expressa como filosofia da manhã e em Heidegger como *Verwindung*. Na continuidade dessa leitura de Vattimo, é preciso concentrar a atenção nesta imbricação dos dois pensamentos a fim de construir-se uma compreensão mais alargada do que seja afinal a pós-modernidade para Gianni Vattimo.

1.3.1. Aproximações

Assim como também quando da abordagem do pensamento de Nietzsche, não se deseja aqui o aprofundamento imediato no pensamento de Martin Heidegger, visto que o objetivo é percorre-lo com a mediação de Gianni Vattimo. Como foi feito em relação a Nietzsche, é fundamental o acompanhamento da leitura que Vattimo faz do pensamento de

⁵⁸Gianni VATTIMO. *O Fim da Modernidade*, p.179.

Martin Heidegger, pois destas duas fontes nasce a sua leitura do retorno do religioso na pós-modernidade, como de resto, sua produção filosófica. Será feita a leitura de Heidegger através dos olhos de Vattimo, procurando entender a maneira como essa leitura é desenvolvida, que pontos ressalta e o que considera mais importante.

É, antes, o tema característico daquela que proponho designar como a esquerda heideggeriana: não especificamente no sentido político, obviamente, mas num sentido que alude ao uso dos termos de direita e esquerda na escola hegeliana. Direita é, no caso de Heidegger, uma interpretação do seu ultrapassar da metafísica como esforço, apesar de tudo, de preparar, de alguma maneira um “retorno do ser”, talvez na forma de uma ontologia apoética, negativa, mística. Esquerda é a leitura que eu proponho da história do ser com história de “um longo adeus”, de um enfraquecimento interminável do ser; 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 formulação.⁵⁹

Veja-se o posicionamento do autor em relação ao pensamento de Heidegger. Vattimo se declara da esquerda heideggeriana e explica o que significa essa categorização a que ele alude, inspirado na divisão que a história da filosofia construiu em relação aos pensadores que deram continuidade ao pensamento de Hegel, colocando-se em posições contrapostas em relação à sua interpretação. O pertencimento à direita ou à esquerda heideggeriana se define pela maneira como se interpreta o seu ultrapassamento da metafísica. A partir deste divisor de águas se estabelecem as duas vertentes da leitura do pensamento de Heidegger, na interpretação de Vattimo. Nos dois casos o ultrapassamento da metafísica é lido como o movimento conseqüente à constatação/anúncio de que o esquecimento da questão do ser foi esquecido, e em seu lugar se colocou a presença dos entes.

Contudo, na direita heideggeriana, como movimento seguinte a esse ultrapassamento, segue-se a possibilidade do retorno do ser, que houvera sido esquecido. Ele retorna como silêncio, mistério, mas, uma vez que se desmascara a metafísica como lugar do seu esquecimento, pode-se, agora, abrir-se a uma maneira mais própria de apreensão do ser. O esforço heideggeriano que se constata em toda a sua obra posterior a *Ser e Tempo*, é interpretado como preparação das condições para que se possa acessar novamente o nível do ser numa ontologia de outro tipo que não a da tradição metafísica. Assim, a filosofia de Heidegger seria um anúncio do esquecimento e ao mesmo tempo a retomada ou a saída do esquecimento do ser.

⁵⁹ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.26.

A esquerda heideggeriana se distancia desta leitura por entender que, a constatação do esquecimento do esquecimento e da entificação do ser não se segue uma outra e mais própria apreensão, senão que o distanciamento cada vez maior, o esquecimento deste esquecimento e a objetivação do ser na presença dos entes que tem sua última forma acabada na tecnologia. Não há movimento de superação que se aproprie novamente do ser como presença. A leitura da esquerda, significa ler a ontologia heideggeriana como ontologia do enfraquecimento, isto é, entender que é próprio do ser esse afastamento que não permite apreensão total, nem mesmo numa forma mística. Entender que, o início do caminho da filosofia de Heidegger que era motivado pela questão sobre o ser, passando pela constatação do esquecimento do ser e pelo esquecimento deste esquecimento, não chegou no desenvolvimento de uma outra e mais adequada resposta sobre o ser, mas sim num entendimento radicalmente diferente do ser e do seu dar-se. Não há ultrapassamento da metafísica ou da confusão ontológica entre entes e ser que seja possível e a história da própria metafísica não é outra que a história do “longo adeus” a que acena Vattimo. Lembrar o esquecimento do esquecimento do ser, foi também descobrir que só é possível lembra-lo e não supera-lo como num movimento de *Aufhebung*.

O fundamental aqui é que se entenda que a leitura de Vattimo é, declaradamente, a leitura a partir de um ponto de vista que ele denomina de esquerda heideggeriana. Esta leitura se contrapõem à leitura da direita que, ainda segundo Vattimo, quer ver no esforço da filosofia de Heidegger, mais precisamente no silêncio em que terminam suas tentativas, a abertura de uma saída mística ou uma espécie de teologia negativa, que nada mais é para Vattimo, que a recusa em aceitar-se o anúncio niilista de Heidegger. Ao contrário, a ler a partir da esquerda heideggeriana é entender que a história desta mesma metafísica é a história do distanciamento, da ausência do ser, cuja pergunta a respeito termina por ser esquecida, esquecendo-se o próprio esquecimento do ser. Isto não é apenas redundância, mas se materializa no caminho do ocidente, desde a ontologia grega até a tecnologia contemporânea, que terminantemente e literalmente confunde o ser e os entes. Percorra-se então, cada passo desta leitura que Vattimo faz de Heidegger, tendo-se em conta, com todas as aspas que isso requer, de que Vattimo fala e sobre que Heidegger fala.

As razões para se preferir a leitura da esquerda de Heidegger – que ele mesmo, ademais, não escolhe – resumem-se no propósito de ficarem fiéis, também para além da literalidade dos seus textos, à diferença ontológica, isto é, ao programa de não identificar o ser com o ente. Ora, se se pensa a partir das interpretações de direita, que o ser possa “voltar” a falar-nos para além do esquecimento em que caiu; apenas porque transcende a capacidade do nosso intelecto e da nossa

linguagem, como na teologia apofática – em todos estes casos, parece que se continua a identificar o ser com o ente.⁶⁰

Apontar para o lugar de onde o próprio Gianni Vattimo quer ler a filosofia de Heidegger, significa falar de alguma forma de uma escolha. Porém, esta escolha, segundo ele, não é imotivada ou motivada apenas por uma questão de gosto pessoal, mas encontra seu fundamento numa coerência com tudo o que o próprio pensamento de Heidegger elabora com relação à questão da diferença ontológica. Portanto, mais que escolha, o termo utilizado deve ser conseqüência. Vattimo acredita que essa leitura de esquerda do pensamento de Heidegger é mais conseqüente com o próprio conteúdo do pensamento em questão.

Ainda há um detalhe importante a que alude esta ultima citação de Vattimo. A leitura de direita do pensamento heideggeriano, quando apela para uma presença do ser que estaria para além das possibilidades racionais ou lingüísticas, mantém ainda uma presença do ser. Isto termina por produzir o efeito inverso do que aparentemente se quer, já que a presença no silêncio ainda é presença e talvez mais peremptória que antes. O ser continua sendo pensado na categoria da presença, apenas que uma presença imperceptível para as possibilidades humanas, mas com todas as características fortes de *Grund* ou fundamento. Ou seja, o ser está presente. Se não se pode captar isto se deve a precariedade da linguagem ou do entendimento, mas não tem nenhuma relação com o ser em si. Esta perspectiva mantém a peremptoriedade da presença, própria dos entes, atribuindo-a ao ser, ao mesmo tempo que polariza o fenômeno do esquecimento do ser no sujeito do conhecimento e nas suas incapacidades cognitivas. Se a metafísica não foi um bom instrumento de apreensão do ser, quem sabe a teologia negativa ou alguma mística seria melhor? Estas questões terão uma importância marcante quando da leitura de Vattimo sobre a religião. Por hora, é importante frisar, que a escolha de Vattimo, de uma leitura de esquerda do pensamento heideggeriano, que nem mesmo encontra fundamento numa escolha do próprio Heidegger, é feita por uma visão de conseqüência e coerência com elementos internos à própria lógica deste pensamento. A diferença ontológica é a pedra de toque desta coerência e consiste justamente na insistência na separação das questões ônticas e ontológicas e as conseqüências advindas daí.

Aparentemente – e mas que aparentemente, porém, de qualquer maneira, numa primeira aproximação – o problema que Heidegger aborda em *Sein und Zeit* é análogo ao suscitado pela crítica da ideologia. A saber: não podemos tomar como óbvia a noção de ente; e isto, por que sua presumida evidência já é resultado de

⁶⁰ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.26.

uma série de aberturas histórico-culturais...as quais, antes que a evidência objetiva do ente, e de forma mais radical, constituem o sentido do ser.⁶¹

Na leitura de Vattimo, Heidegger, assim como Nietzsche, parte de uma crítica e de uma tentativa de desmascaramento. A obviedade da noção de ente, tomada como evidência em toda a história da filosofia ocidental, era para ele algo a ser questionado. Considerar como evidente o ser do ente e não mais se perguntar por isso, era desconsiderar que essa presença como um segundo produto e não apenas uma apreensão entre parêntesis. Quando o *Dasein*, o ser aí, percebe os entes, já os percebe dentro de horizontes que tornam possível essa percepção, a identificação e a construção de relações entre os diversos entes. A própria percepção de si é mediada por estas condições pré-construídas nas quais o *Dasein* se percebe jogado. A percepção da existência dos entes se mostra então como dada dentro de um quadro que não é colocado em questão pela metafísica quando simplesmente afirma essa presença.

1.4. Ontologia e metafísica.

...uma vez que, como se viu em Ser e Tempo, o conhecimento do ente implica já uma compreensão preliminar do ser do ente, isto é, o “projeto” dentro do qual o ente chega ao ser, aparecendo na presença; isto implica um fundamental transcender do ente por parte do *Dasein* que, ao compreender o ser, vai sempre mais além do ente como tal.⁶²

Na relação do ser humano, entendido como *Dasein*, ser aí, jogado num contexto e que se lança, projeta-se na existência, os entes vão surgindo dentro de contextos de significação. Cada ente com o qual o *Dasein* se relaciona e ele próprio enquanto também um ente entre os demais, vai ganhando significado e relevância dentro de um quadro que vai além deles mesmos. Heidegger ressalta que só é possível para o *Dasein* a percepção do ente na medida em que ele pode compreender o ser de alguma coisa e cada ente só é compreensível na medida em que se insere nesse âmbito maior do ser. Assim, fundamentalmente o *Dasein* transcende o ente na sua compreensão e vai mais além dele, no sentido de que permanentemente é levado para além dos entes, seja em sua presença singular ou em conjunto. O horizonte dentro do qual os entes ganham sentido e presença está dado, mesmo que não percebido como transcendente aos entes. Daí surgindo a pergunta pelo ser do ente, presente na filosofia ocidental desde o seu início.

⁶¹ Gianni VATTIMO. *El Pensamiento Débil*, p.27.

⁶² Gianni VATTIMO. *Introdução a Heidegger*. p.63.

...essa transcendência reflete-se no fato de, desde os começos da história do pensamento ocidental, a filosofia formular o problema do Ser do ente, isto é, daquilo que constitui o ente como tal (a sua “essencialidade”); basta pensar na problemática aristotélica da *ousia* e, antes, em Parmênides e em Platão; precisamente *Ser e tempo* tem como epígrafe uma passagem de O Sofista de Platão; mas, ao levantar-se este problema, o pensamento tende imediatamente a resolvê-lo de uma maneira errada, a conceber o ser como uma característica comum de todos os entes, como uma espécie de conceito exageradamente geral de abstrato ... que se obtém devido à observação daquilo que todos os entes têm de comum.⁶³

A questão ontológica, provocada pelo movimento de transcendência do *Dasein* em relação dos entes, permanece desde os inícios da história da filosofia e se apresentou de variadas formas, contudo, para Heidegger, a resposta dada a esta questão foi equivocada, na medida em que refugiou-se na presença segura dos entes tomando-os como resposta à questão do ser. Os entes são por que é uma característica deles ser, ou o ser é aquilo que designa a forma como todos os entes são, um conceito exageradamente geral. A resposta de Parmênides de que o ser é aquilo que é e não pode não ser, demarca bem este equívoco que Heidegger interpreta na tentativa de resposta à questão fundamental da filosofia ocidental construída e respondida pela metafísica. A resposta metafísica desiste da questão sobre o ser e a resolve na presença dos entes. A metafísica se torna física, justamente por deixar de lado o que vai além dos entes. O ser fica entendido enquanto essa presença perceptível e óbvia dos entes e nada mais. A metafísica é lida por Heidegger como este erro que se tornou a base de todo o pensamento ocidental, pautado pela confusão ontológica entre entes e ser e pela consideração do ser como um adjetivo dos entes, se se pode dizer assim, algo obviamente dado que não era preciso problematizar.

Não obstante, na história do pensamento ocidental, este transcender o ente na direção de uma consciência do ser, sempre implicou de fato um “erro”, pois sempre existiu a tendência para conceber o ser na base da simples presença. A partir do escrito *Introdução à metafísica* de 1935, o termo metafísica assume assim em Heidegger uma conotação decididamente negativa: metafísica é todo o pensamento ocidental que não soube manter-se ao nível da transcendência constitutiva do *Dasein*, ao colocar o ser no mesmo plano do ente.⁶⁴

Portanto, metafísica é sinônimo de todo pensamento ocidental que confundiu ser e ente e não soube manter a questão sobre o ser. Metafísica é erro na medida em que percebe a

⁶³ Gianni VATTIMO. *Introdução a Heidegger*. p.64.

⁶⁴ Gianni VATTIMO. *Introdução a Heidegger*, p.63.

questão do ser, mas não permanece neste nível, voltando-se aos entes e tentando responder à questão do ser na descrição dos entes. A história da metafísica é a história do ser no ocidente e significa a história do erro e do “longo adeus”, como já dito. A filosofia de Heidegger parte justamente da retomada desta questão e chega a uma outra questão determinada por ela.

Como se articula, mais pormenorizadamente, esta reflexão heideggeriana sobre a essência da metafísica, que tende a responder a uma das perguntas com que terminava *Ser e tempo*, a pergunta sobre como e porque “o ser é concebido, em primeiro lugar, partindo da simples presença”? Este problema da metafísica e da história, que permanece vivo em todo o pensamento de Heidegger posterior a *Ser e tempo*, caracteriza, porém, de maneira peculiar a sua indagação nos cerca de quinze anos que se seguem à publicação daquela obra e domina a unifica o pensamento heideggeriano até o fim da segunda guerra mundial...⁶⁵

Para Vattimo a obra de Heidegger pode ser lida a partir desta chave: primeiro a constatação da confusão ontológica. Depois, o como e o porquê desta confusão. Por que a filosofia, que colocou desde os seus princípios a questão do ser dos entes, como questão principal, também abandona esta questão, refugiando-se na segurança da presença dos entes? A busca desta resposta marca, segundo Vattimo, profundamente o pensamento de Heidegger, posteriormente a *Ser e tempo*, onde esse abandono da questão é demonstrado. A questão sobre o ser passa a ser a questão da diferença ontológica em Heidegger e sua elaboração estará presente durante um grande período do desenvolvimento da sua filosofia. É importante notar que aqui volta à baila a perspectiva da direita e esquerda heideggerianas. Isto porque, na visão de Vattimo, as duas perspectivas se diferem pelas respostas que dão a esta questão.

Em primeiro lugar, justamente o problema do nada ... leva a esclarecer que a metafísica é o pensamento que, mesmo ao por o problema do ser, o esquece imediatamente e se limita a considerar o ente; em segundo lugar, este “erro” que penetra e acompanha toda a história da metafísica já não pode considerar-se, tendo em conta os resultados do escrito sobre a verdade, como consequência de um ato do homem, mas como um fato que concerne de alguma maneira ao próprio ser e, portanto, é um “destino” que o homem não pode deixar de assumir.⁶⁶

O “erro” metafísico é um erro de percurso do homem na condução das questões acerca do ser? Ou em outras palavras, o ser aguarda, presente e fixo, que o ser humano encontre a melhor abordagem da sua identidade, que construa uma descrição apropriada dele? Ou contrariamente a isso, o “erro” metafísico é destino ao qual o próprio ser envia o *Dasein* na

⁶⁵ Gianni VATTIMO. *Introdução a Heidegger*, p.65.

⁶⁶ Gianni VATTIMO. *Introdução a Heidegger*, p.79.

sua história metafísica? Aqui fica clara a perspectiva que foi chamada de esquerda heideggeriana por Vattimo. O que Heidegger constatou e anunciou não foi um erro do ser humano, na construção do saber sobre o ser. Heidegger não anunciou um erro a ser corrigido na ontologia da tradição metafísica. Não foi uma escolha humana abandonar a questão do ser em atenção à presença dos entes. Afirmando o ser como apenas uma característica dada dos entes. Para entender-se isso, conforme aponta a citação, é necessário abordar as questões do nada, da verdade e do fundamento. Abordar-se-á, mesmo que sumariamente, estas questões que estão ligadas ao “erro metafísico”, que é o núcleo da questão heideggeriana para Vattimo e que justifica a leitura de esquerda que ele faz do pensamento de Heidegger.

A fim de abordar a questão do nada em relação ao ser, é necessário iniciar-se pela questão do fundamento que Heidegger aborda na *Essência do fundamento* (1949), no ensaio *Que é a metafísica?* E também na *Essência da Verdade*, que segundo Vattimo, são todos escritos que fazem parte de uma elaboração da questão da negatividade ou em outras palavras do niilismo heideggeriano.⁶⁷ Analisando a questão do fundamento Heidegger argumenta que a causalidade, entendida como princípio ligado tradicionalmente à visão de fundamento, na verdade não tem sua base em ligações estabelecidas pelos entes em si mesmos, mas na percepção condicionada do *Dasein*, que no seu horizonte de compreensão vai percebendo os entes nas suas relações e significados e construindo sobre eles um discurso racional, estruturado em termos de causa e efeito. Assim o fundamento não existe por si, na presença dos entes mas no *Dasein* que o constrói:

Se os entes vêm ao ser enquanto se situam no mundo como projeto aberto e instituído pelo *Dasein*, a validade do princípio de razão suficiente deverá também ela ser referida ao estar-aí que institui o mundo em que o ente aparece ... O *Dasein*, enquanto projeto lançado, tem já uma compreensão do ser do ente, compreensão que se articula num discurso ... em que os entes estão concatenados entre si na forma da justificação ou fundação.⁶⁸

O mundo entendido enquanto horizonte de compreensão, inaugurado pelo *Dasein* que se lança como projeto é o pano de fundo sobre o qual o ente pode vir a ser. Daí que o fundamento das relações de fundação dos entes é o *Dasein*, na medida em que por sua pertença a uma tradição, funda este mundo e busca fundação, estabelecendo essas relações de causa e efeito que ligam os entes entre si, construindo uma rede de significações. O discurso é a materialização dessa estrutura fundante do *Dasein*. Contudo, o *Dasein* não pode ser

⁶⁷ Gianni VATTIMO. *Introdução a Heidegger*, p.66.

⁶⁸ Gianni VATTIMO. *Introdução a Heidegger*, p.67.

entendido como fundamento no sentido metafísico de fundamento último, de motor imóvel que funda sem ser fundado, pois que ele também é de antemão fundado por um horizonte de compreensão, que herda e o destina. Por outro lado, é ele quem abre este horizonte de compreensão, onde os entes ganham seu significado, e a partir do qual ele próprio pode entender-se, quando se lança no projeto da existência. Ou seja, o *Dasein* não se enquadra em nenhum entendimento de fundação clássico nem como fundado por um outro para além dele, nem como fundamento último para além do qual nada existe. Heidegger conclui que ele só pode ser fundamento *Grund*, como *Abgrund*.

O estar-aí na sua transcendência é fundamento, *Grund*, só como *Ab-grund*, como ausência de fundamento, como abismo sem fundo. O fundar positivo do estar-aí que abre o mundo como conjunto articulado na forma da “justificação racional” tem pois, por sua vez, a sua raiz numa “falta de fundamento”, numa negatividade que, apesar de tudo, se manifesta apenas na base da idéia metafísica de fundamento mas que verdadeiramente abre e torna possível todo o ato de fundação no interior do ente.⁶⁹

A base da própria idéia de fundamento é então a falta de fundamento, e somente graças a essa negatividade, se abre o ato de fundação exercido pelo *Dasein* a partir do horizonte de compreensão, do qual ele é herdeiro e construtor. Esse caminho da reflexão de Heidegger faz com que a questão se aprofunde. Na medida em que a pergunta pelo ser não encontra a sua resposta na fundação da causa e efeito dos entes. Mais ainda, na medida em que esta questão leva à constatação do *Abgrund* que é o *Dasein*, como único fundamento possível das relações estabelecidas entre os entes. Tudo faz com que seja necessário o colocar-se diante da questão do nada, que se apresenta para além então dos entes nas suas relações. Aqui é importante lembrar do paralelo entre Heidegger e Nietzsche, tão caro à Vattimo e dizer que o *Abgrund* a que chega Heidegger, faz remontar à dissolução química de Nietzsche, que descobre que não há fundamento na idéia mesma de fundamento, mas apenas a necessidade de que ela exista. Também aqui o fundamento se apresenta a partir do abismo, a partir da falta de fundamento se coloca o fundamento das redes racionais de causa e efeito estabelecidas pelo *Dasein* na sua relação com os entes, no mundo dos seus horizontes de compreensão.

Diante desta falta de fundamento surge a questão do nada, o niilismo na filosofia de Heidegger, e isso estabelece a pergunta: sobre a experiência deste nada. A partir de que

⁶⁹ Gianni VATTIMO. *Introdução a Heidegger*, p.69. Vattimo cita A essência do fundamento de Heidegger p.677 Ed. Italiana.

experiência pode o *Dasein* se reportar ao nada, que aparece para além das estruturas racionais de causa e efeito, com que ele constrói seu mundo?

Mas, que é este nada? Para poder elaborar este problema, devemos ver se temos alguma experiência do nada. Essa experiência dá-se-nos, não a um nível de compreensão, mas a um nível emotivo, e é a angústia ... De modo diferente do medo, que é sempre medo de algo, a angústia revela-se como medo “do nada”; a pessoa angustiada não teme este ou aquele ente, mas antes sente que todo o seu mundo se afunda na insignificância, e não pode indicar algo preciso que lhe dá medo.⁷⁰

A angústia é a tradução emocional da experiência do nada na existência do *Dasein*, ela aponta para o medo que não tem objeto entre os entes, não é medo de alguma coisa. O *Dasein* na sua transcendência em relação aos demais entes descobre-se fora de casa, desinstalado na diferença entre ele e os demais entes. A angústia que esse sentimento de inadequação provoca tira o *Dasein* da trivialidade das relações cotidianas do comércio com os entes e do seu conforto. O medo do nada se liga assim à questão do ser de maneira radical. A angústia e o medo de nada, do qual ela é experiência emocional, apontam constantemente ao *Dasein* a sua transcendência em relação aos entes. Permite o acesso ao *Abgrund* ele próprio é, e todo o seu mundo estruturado segundo seus horizontes. O nada, que se revela na angústia, está presente no *Abgrund* e parece ser a base sobre a qual o mundo do *Dasein*, enquanto mundo aberto no lançar-se, no projeto de existir se constrói. Desta forma, o nada demarca a diferença ontológica entre ser e entes, na medida em que ele se apresenta como a contraposição dos entes e a angústia que ele provoca denuncia este transcender permanente do *Dasein* em relação aos outros entes, onde se abre a questão do ser. Assim, o ser, o nada, os entes e o *Dasein*, se ligam. Portanto, pode-se afirmar que a existência do *Dasein* não se resume a relação com os entes. Ainda há mais uma questão que se liga a esta reflexão. Dentro da perspectiva do *Abgrund* e da “presença” do nada, como fica a questão da verdade e da não verdade. Lembre-se que isso é fundamental para o entendimento do por que e do como do erro da metafísica ocidental em relação à questão do ser.

Heidegger parte da concepção, comum na tradição metafísica, da verdade como conformidade da proposição com a coisa. Mas ... esta conformidade só é possível se o próprio ente for já acessível, só se estiver aberto um âmbito dentro do qual o estar-á pode relacionar-se com o ente ... Assim, definitivamente, o fato de ser a liberdade a dispor do homem significa que o homem chega ao ente (e também a si mesmo enquanto se torna objeto de conhecimento) a uma luz na qual se encontra desde

⁷⁰ Gianni VATTIMO. *Introdução a Heidegger*, p.70.

sempre, isto é, devido a uma pré-compreensão que o homem não escolhe, mas que o constitui enquanto estar-aí.⁷¹

A verdade é entendida inicialmente, a partir da tradição metafísica, como conformidade das proposições e enunciados às coisas ditas por estas proposições e enunciados. Heidegger contudo, ressalta que essa conformidade só é possível devido ao horizonte de compreensão onde o *Dasein* já se encontra colocado pela sua situação. Assim a base da verdade é também o *Abgrund* ou o sem fundamento que funda todo discurso e proposição conforme às coisas. Portanto não há a verdade como conformidade última a uma presença forte do ser que a legitima. O fundamento da verdade é o *Abgrund* da situação onde o *Dasein* se encontra e a partir do qual ele desenvolve sua capacidade de construção de discurso racional. Mas, se a verdade se estabelece então nesse comércio do *Dasein* com os entes, na conformidade estabelecida pelo horizonte de compreensão e a não verdade, o erro tem sua origem aonde?

Para que no interior da abertura que torna acessível o ente seja possível algo como o não deixar aparecer o ente tal como é, ou seja, o erro nas suas várias formas mesmo morais, é necessário que a dita possibilidade esteja inscrita na estrutura originária da própria abertura: ela não pode depender simplesmente do homem ... Como pode a não-verdade pertencer à essência da verdade? Se concebermos a verdade como abertura originária e desvelamento, a não-verdade conceber-se-á, por conseguinte, como obscuridade e ocultamento. Um testemunho do vínculo subjacente entre verdade e não-verdade é justamente a própria palavra grega *Aletheia*, que está constituída pelo a privativo, indicando assim que a manifestação da verdade como desvelamento pressupõe um esconder-se, um ocultar-se originário, de que procede a verdade.⁷²

A verdade entendida como desvelamento ou *Aletheia* permite perceber o erro ou a não verdade de maneira diferente da posição clássica da metafísica. Se se percebe a verdade como conformidade e os entes como última instância de presença, o erro só pode ser entendido enquanto inadequação das proposições do sujeito diante do objeto. Ou seja, falha na operacionalização do discurso sobre a coisa que está presente no ente. Contudo, uma vez que se redimensiona a idéia de fundamento, do nada e da posição da verdade como abertura do *Dasein* aos entes no seu horizonte de compreensão, não é possível o entendimento do erro como uma falha do sujeito do conhecimento, mas como possibilidade já inscrita no dar-se da verdade. A verdade se desvela neste jogo de luz, mas também de sombras, utilizando-se uma

⁷¹ Gianni VATTIMO. *Introdução a Heidegger*, p.75.

⁷² Gianni VATTIMO. *Introdução a Heidegger*, p.76.

imagem do ser. A luz na qual os entes aparecem também produz as sombras. O mostrar-se e ocultar-se entendidos como inscritos na própria dinâmica da verdade redimensionam o erro, como parte desta dinâmica.

Assim como a não-verdade pertence à própria essência da verdade, assim também o esquecimento do ser, que constitui a metafísica, é um fato que incumbe ao ser como tal, pelo que se poderá dizer, como afirma Heidegger explicitamente nos seus estudos sobre Nietzsche ..., que a metafísica é “história do ser”. Isto significa, em primeiro lugar, que o ser é para nós uma noção, ao mesmo tempo óbvia e vaga, isto é, o esquecimento do ser.⁷³

Chega-se então a uma possível resposta para a questão que foi levantada anteriormente. O esquecimento do ser, efetuado na metafísica não encontra o seu como e porque num erro do homem, que se deva a alguma má formulação de proposições e ou juízos inadequados à coisa que se dá na verdade. Pelo contrário, o erro metafísico é já de antemão pressuposto na forma do dar-se da verdade como *Aletheia* ou num desvelamento que se dá e se esconde de forma dinâmica. A metafísica não é uma metodologia inadequada de dizer o ser, mas é a própria história deste desvelamento do ser no ocidente “Na medida em que não somos outra coisa senão a abertura ao ser do ente, a metafísica, como modo de abrir-se ao ente esquecendo o ser, é a nossa própria essência e nesse sentido pode dizer-se que é o nosso destino.”⁷⁴

1.5. Superação da metafísica e *Verwindung*.

Entendido como destino o erro da metafísica que agora se demonstra não mais como erro mas como história, resta perguntar se é possível então, uma vez construída esta leitura, a superação da metafísica e do esquecimento do ser que nela se efetuou.

Pensemos no que significou a superação da metafísica para o filósofo que de forma mais radical a teorizou: Martin Heidegger. O esforço em pensar o ser ... não mais como estrutura objetiva que a mente deveria espelhar, adequando-se a ela em suas escolhas práticas, levou-o a praticar a filosofia como retorno rememorado à história do ser.⁷⁵

⁷³ Gianni VATTIMO. *Introdução a Heidegger*, p.81.

⁷⁴ Gianni VATTIMO. *Introdução a Heidegger*, p.81. Vattimo cita *Introdução a Metafísica de Heidegger*, p.60.

⁷⁵ Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade*: por um cristianismo não religioso, p.31.

Sendo assim, pode-se entender que a constatação de Heidegger da metafísica como o erro ontológico do ocidente, não leva à uma superação no sentido Hegeliano, de uma nova posição que englobe e supere o erro elevando-o a uma posição mais própria. A superação da metafísica só é possível como rememoração da sua história e distorção desta mesma história. Rememoração que não é o simples repetir da tradição, mas o distorcer hermenêutico desta tradição que abre perspectivas novas. Isto será detalhadamente explanado no segundo capítulo em que se trata da hermenêutica e suas bases ontológicas. Dentro da limitação desta explanação de alguns elementos importantes do pensamento heideggeriano espera-se que tenha ficado clara a abordagem que Heidegger faz da metafísica, a sua leitura da metafísica como história do ser no ocidente, história que precisa ser rememorada numa leitura que a distorça na direção de uma superação, que não se entende como construção de uma proposição correta sobre o ser, mas como *Verwindung*. Toca-se agora nas questões que cercam o entendimento deste conceito heideggeriano da *Verwindung*, tendo-se como base sempre a interpretação de Gianni Vattimo e sua forma de ler a filosofia de Heidegger. Com a palavra então o autor.

Como traduzir, então, o termo *Verwindung* nessas paginas de *Identität und Differenz* (e, embora eventualmente com especificações, também nos outros textos heideggerianos em que aparece)? O que sabemos a partir das indicações que Heidegger deu aos tradutores franceses de *Vorträge und Aufsätze*, onde o termo é usado num ensaio em que se trata da *Ueberwindung*, da superação, da metafísica, é que *Verwindung* indica um ultrapassamento que tem em si as características da aceitação e do aprofundamento.⁷⁶

Já se esta então no campo da superação da metafísica. *Verwindung* quer indicar uma superação que não é o ultrapassamento no sentido hegeliano ou dialético como *Ueberwindung*, que engloba o passado e o supera numa forma mais completa, com toda a idéia de progressiva revelação da verdade a que Vattimo já aludiu quando da reflexão sobre Nietzsche. Esta superação da *Verwindung* é aceitação mas é também e ao mesmo tempo aprofundamento.

Por outro lado, o significado léxico da palavra no vocabulário alemão contém duas outras indicações: a da convalescença (*eine Krankheit verwinden*: curar, recuperar-se de uma doença) e a de (dis)torção (um significado bem marginal, ligado a *winden*, torcer, e ao significado de alteração desviante que, entre outros, o prefixo *ver* possui).⁷⁷

⁷⁶Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade*:por um cristianismo não religioso, p.31.

⁷⁷Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade*:por um cristianismo não religioso, p.31.

O autor estudado acresce aqui mais possibilidades de sentido que enriquecem o entendimento de *Verwindung*: curar-se ou recuperar-se de uma doença, distorcer alguma coisa como alterar ou desviar o sentido de algo. Ele próprio reconhece que há aqui o aproveitamento até de sentidos bem marginais que o léxico alemão reconhece aos termos que formam o conceito. Mas, isso é também distorcer como será possível perceber. Continuando “Liga-se ao sentido de convalescença também o de “resignação”: não se *verwindet* apenas de uma doença, mas se *verwindet* também uma perda, uma dor.”⁷⁸

Unindo essas três perspectivas expostas por Vattimo tem-se como resultado que a *Verwindung* é uma convalescença da metafísica ou seja, o reconhecimento de que não há ultrapassamento possível da metafísica na dinâmica da superação, como *Aufhebung* que engloba e deixa para trás

... a metafísica não é algo que “se possa pôr de lado, como uma opinião. Tampouco se pode deixa-la para trás, como uma doutrina em que não se acredita mais”, ela é algo que permanece em nós como os vestígios de uma doença ou como uma dor, a que nos resignamos.⁷⁹

Vattimo joga aqui com os sentidos que apontou anteriormente e procura demonstrar como Heidegger, num paralelo com Nietzsche que percebeu ser impossível superar a modernidade pela crítica e superação, também reconhece ser impossível superar a metafísica, de quem a modernidade é fruto, por uma simples *Ueberwindung*. Superar a metafísica neste sentido é como dar um passo para além da própria sombra ou sair de toda a história do ocidente e do próprio horizonte de compreensão. A metafísica permanece como uma doença da qual nunca se recupera totalmente, uma dor da qual não se cura de todo e com a qual é necessário conviver. Porém, não é de conformação que fala Vattimo e isso é apontado quando se fala em aceitação mas também em aprofundamento; convalescença mas também distorção; resignação mas também re-significação. Ou seja, a *Verwindung* é a aceitação de que não se pode superar a metafísica querendo supera-la. Apenas se supera a metafísica distorcendo-a no sentido de que o pensamento na pós-modernidade, ou momento do fim da filosofia na sua forma metafísica⁸⁰ tem como trabalho o *Andenken* e a *Verwindung*, rememoração e distorção

⁷⁸Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade*: por um cristianismo não religioso, p.31.

⁷⁹Gianni VATTIMO. *O Fim da Modernidade*, p.180.

⁸⁰Gianni VATTIMO. *O Fim da Modernidade*, p.180.

convalescente, que aceitam a impossibilidade de superar a metafísica, mas não apenas se condicionam a ela continuando a sua tradição.

A *Verwindung*, entendida em todos esses significados, define a posição característica de Heidegger, a sua idéia da tarefa do pensamento no momento, em que nos encontramos, no fim da filosofia em sua forma de metafísica. Também para ele, como para Nietzsche, o pensamento não tem nenhum outro “objeto” (com muitas aspas), a não ser as errâncias da metafísica, re-memoradas numa atitude que não é nem a do ultrapassamento crítico, nem a da aceitação que retoma e prossegue.⁸¹

Já aparece aqui a figura de Nietzsche ligada a de Heidegger e já é possível perceber como ele irá juntar estes dois pensamentos para construir a sua leitura da pós-modernidade. A rememoração distorcida de Heidegger que supera a metafísica percorrendo as suas errâncias numa atitude de aceitação convalescente que as percorre distorcendo-as, se aproxima da filosofia da manhã de Nietzsche e para Vattimo permite entender o que Nietzsche quer dizer com o homem de bom temperamento que é capaz de olhar a história sem reprovação e sem espírito de vingança. A importância que a noção de *An-denken*, de rememoração, adquire nas obras do último Heidegger, em que o pensamento pós-metafísico se define como rememoração, retomada, repensamento, etc., aproxima-o de modo substancial do Nietzsche da filosofia da manhã.⁸²

Para Vattimo, a errância da filosofia da manhã de Nietzsche é a rememoração distorcida em Heidegger e as duas definem o entendimento da pós-modernidade como o momento em que a metafísica chega ao seu fim, e justamente por isso não é possível superá-la, mas apenas percorrê-la, agora não mais buscando uma origem que apresente fundamento com o qual se critique e supere o presente desmentido. Mas, percorre-la na errância e na rememoração que distorcem os sentidos ou as destinações a que a metafísica enviou o presente. O trabalho do cientista filósofo em Nietzsche torna-se o trabalho do convalescente que sente vestígios da dor e procura re-significar o que sente. A ligação do pensamento dos dois filósofos é justamente feita pela convalescença a que Vattimo alude quando fala de Nietzsche e busca o mesmo sentido no léxico alemão na *Verwindung* heideggeriana. Claro que não é apenas uma ligação metafórica (ou é na perspectiva de que tudo é metáfora) , mas quer ter a força de demonstrar o que para Vattimo o pensamento destes dois filósofos desenha.

⁸¹ Gianni VATTIMO. *O Fim da Modernidade*, p.180.

⁸² Gianni VATTIMO. *O Fim da Modernidade*, p.181.

1.6. Conclusão.

Este capítulo se iniciou com a pergunta pela pós-modernidade em Vattimo e, após percorrer a sua leitura de Nietzsche e Heidegger, a aproximação que faz do pensamento dos dois filósofos, levando em conta a sua afirmação reproduzida por este estudo, de que só é possível entender criteriosamente a pós-modernidade a partir do entendimento do que seria *Verwindung* em Heidegger, e como esse conceito era já antecipado em Nietzsche, o que se pode agora concluir?

A pós-modernidade é o momento onde os anúncios de Nietzsche e de Heidegger já se fizeram ouvir. Os anúncios dos resultados da redução química de Nietzsche, que possibilitou a filosofia da manhã como vivência da história, como doença não totalmente curável, mas pelo menos da qual se deveria convalescer com bom temperamento. O anúncio de Heidegger, de que a metafísica chegou ao seu termo, de que não é possível superá-la mas é possível percorre-la e rememora-la distorcendo-a, o que significa a superação possível ou a real superação não metafísica da metafísica. É nesta pós-modernidade que acontece o retorno do religioso e é nesta pós-modernidade que o pensamento pode se enfraquecer numa *kenosis* da filosofia.

CAPÍTULO 2

HERMENÊUTICA E ONTOLOGIA

2.1. Introdução.

A primeira questão que se deve tomar para começar esse segundo capítulo deste estudo é o sentido mesmo da escolha do conteúdo do capítulo. Por que falar sobre a hermenêutica, na visão que Vattimo tem dela, para preparar o assunto principal do retorno do religioso na pós-modernidade? Este segundo capítulo também deve estar conectado com o percurso que realizamos no primeiro, seguindo a leitura que Vattimo faz do pensamento de Nietzsche e de Heidegger, leitura que une os dois num anúncio que permite uma leitura significativa da pós-modernidade, ao mesmo tempo que ganha significado pleno na vivência desta mesma pós-modernidade.⁸³

... Seja como for, é daqui que parte o meu discurso, que se inspira nas idéias de Nietzsche e de Heidegger sobre o niilismo como ponto de chegada da modernidade, e sobre a conseqüente tarefa, para o pensamento, de tomar consciência do fim da metafísica. Já que essas idéias marcam profundamente o modo como proponho interpretar o retorno da religião, farei delas aqui pelo menos um descrição sumária.⁸⁴

Aqui se tem uma estruturação clara de possíveis respostas para as questões que foram apontadas, elaborada pelo próprio Vattimo. O pensamento de Nietzsche e Heidegger fazem parte da formação de Gianni Vattimo⁸⁵ e ele os declara como os inspiradores do seu próprio discurso quando, combinados, deixam claro que o niilismo é ponto de chegada da modernidade e é esse encontro do niilismo que permite a sua superação e o anúncio do fim da metafísica. Assim, todo o primeiro capítulo foi dedicado a leitura que Vattimo faz destes dois

⁸³ Gianni VATTIMO. *O Fim da Modernidade*, p.VI.

⁸⁴ Gianni VATTIMO. *Acreditar em Acreditar*, p.18.

⁸⁵ Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade*, p.8.

autores que inspiram o seu discurso. Indo além, essas idéias de Nietzsche e Heidegger são profundamente marcantes para a construção da interpretação de Vattimo do retorno da religião, cuja leitura é a proposta desta dissertação. Contudo, há algo que ainda não foi contemplado neste comentário sobre a citação de Vattimo: a tarefa do pensamento diante do quadro desenhado pelo niilismo na pós-modernidade e é aqui que entra o objetivo deste segundo capítulo.

O que Vattimo aqui nomeia como tarefa do pensamento é o exercício do que se nomeou no capítulo anterior de filosofia da manhã ou *Andenken* e *Verwindung*, que é ao mesmo tempo origem e exercício da hermenêutica. Tomar consciência do fim da metafísica é o exercício que a filosofia deve fazer agora na pós-modernidade entendendo-se radicalmente (utiliza-se essa palavra preferencialmente à essencialmente ou fundamentalmente), como hermenêutica. A hermenêutica portanto, se apresenta como o pensamento pós-moderno e pós-metafísico por excelência e precisa pensar a si própria dentro do quadro do niilismo que a vocaciona.

Após dedicar todo o primeiro capítulo à leitura que Vattimo faz de Nietzsche e Heidegger, demonstrando as bases filosóficas a partir das quais ele próprio constrói o seu discurso filosófico sobre a modernidade como o momento do niilismo; o fim da filosofia entendida como metafísica; anunciados pela redução química e pela necessidade da *Verwindung* e do *Andenken*, passa-se agora à leitura que faz Vattimo da hermenêutica, que entende-se como *Andenken* e *Verwindung* exercitados, que lêem distorcendo a ontologia metafísica, apontando o ser como evento. Esse entendimento da ontologia, também ela hermenêutica, que aponta para o enfraquecimento do ser e das categorias fortes da metafísica, será finalmente entendida por Vattimo como “transcrição” da encarnação de Deus, da secularização, que abre uma nova possibilidade de significação da religião, como se poderá verificar no terceiro capítulo.

Este estudo seguiu até agora uma seqüência, que vai da preparação dos referenciais filosóficos a partir dos quais Gianni Vattimo situa a sua filosofia, especificamente a sua leitura do retorno do religioso na pós-modernidade, para a exposição desta leitura propriamente dita. O primeiro capítulo, estabeleceu o ponto de partida da superação da modernidade realizada no niilismo de Nietzsche, apontou a necessidade de filosofia da manhã ligada por Vattimo com *Andenken* e *Verwindung* em Heidegger. O segundo capítulo, pretende mostrar que a hermenêutica é para Vattimo mais que a difusão da interpretação como linguagem comum da cultura ocidental. Que é importante ir além desse consenso ainda metafísico, buscando um sentido mais de origem ou, dito de outra forma, as conseqüências

filosóficas da verdade entendida radicalmente como interpretação. Conseqüências que apontam em ultima instância para uma ontologia hermenêutica.

2.2. Aproximações da questão.

Nesta primeira parte se procurará entender a aproximação de Vattimo da questão da hermenêutica. Como ele aborda o tema e quais são seus objetivos com essa leitura? O acompanhamento desta aproximação, vai permitir entender o significado mais radical da hermenêutica, não apenas técnica de interpretação e nem aproximação da verdade, mas como a verdade possível. Leitura tornada significativa a partir de uma concepção de verdade interpretativa, que emerge das conseqüências dos anúncios de Nietzsche e Heidegger levados aos seus sentidos mais radicais. Acompanhar esta aproximação de Vattimo ao tema, será também aproximação da abordagem do tema neste estudo.

A hipótese, aventada em meados dos anos oitenta, de que a hermenêutica tivesse se tornado uma espécie de Koiné, de idioma comum, da cultura ocidental, não apenas filosófica, ainda não parece ter sido até agora desmentida. Principalmente por que logo se observará que se trata de uma hipótese “debole”, que não confirma a existência de grande número de crenças filosóficas partilhadas, mas descreve, sobretudo, um clima difuso, uma sensibilidade geral, ou ainda uma espécie de pressuposto ao qual todos sentem-se mais ou menos convidados a prestar contas.⁸⁶

De maneira muito semelhante ao que se pode perceber no primeiro capítulo deste estudo, quando Vattimo se deteve na questão da pós-modernidade, demonstrando a necessidade de se buscar um discurso mais criterioso sobre ela. Um discurso que não se perdesse na generalidade das vanguardas, da crítica da cultura. Buscando uma reflexão que filosoficamente caracterizasse a pós-modernidade de maneira criteriosa. Agora ele parece partir de uma mesma constatação com relação à difusão da hermenêutica na pós-modernidade. A “hipótese fraca de que a hermenêutica tenha se tornado uma linguagem comum da cultura ocidental contemporânea”, parece ser uma outra generalização superficial a que Vattimo quer se aplicar a fim de aprofundar sentidos e perspectivas de forma mais criteriosa. Daí, “um pressuposto ao qual todos sentem-se mais ou menos convidados a prestar “contas”. A que ele pelo menos parece, sentir-se convidado a fazê-lo. Contudo, pode-se perceber, que este “sentir-se convidado” a prestar contas não é, também ele, uma impressão difusa, mas uma convocação, não de Vattimo, mas da própria hermenêutica na pós-

⁸⁶ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.13.

modernidade. Vattimo parece convidar a todos a seguir sua reflexão a fim de prestar contas a esta difusão da hermenêutica, buscando as suas significações filosóficas mais originárias. Um convite a outras leituras e reflexões, que também se coloquem numa dinâmica de pertencimento, diante desta difusão da hermenêutica.

Pode-se mesmo afirmar que, a reflexão de Vattimo, convoca outras leituras a que venham colocar-se diante das questões que ele abre, diante desta percepção, ainda que difusa, do estabelecimento da hermenêutica como *Koiné* contemporânea e das significações ligadas a isso. De que forma o reconhecimento da interpretação como única instância de verdade possível compromete? Há o reconhecimento por parte daquelas linhas de pensamento que se reconhecem como parte desta *Koiné* hermenêutica desta radicalidade da interpretatividade? Observe-se a enumeração que o próprio Vattimo faz de pensadores que, genericamente, como ele mesmo sublinha, podem ser elencados como estando ligados à hermenêutica.

Num sentido muito genérico, que não suporta definições mais precisas, são pensadores hermenêuticos, não apenas Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Pareyson, mas também Habermas e Apel, Rorty, Charles Taylor, Jacques Derrida e Emmanuel Lévinas. O que une todos estes autores não é uma tese comum, mas, sobretudo, aquela que Wittgenstein ... chamava de semelhança de família, ou ainda menos, um ar de família, uma atmosfera comum.⁸⁷

Reunir a todos estes pensadores citados num grupo geral de hermeneutas é uma hipótese fraca de Vattimo, tanto quanto o seu sentimento da difusão da hermenêutica. E é possível verificar, no decorrer da reflexão de Vattimo, que essa “atmosfera comum” ou o “ar de família”, faz justamente apelo a definições mais precisas, que serão buscadas e que não confirmarão este pertencimento ao pensamento hermenêutico, pelo menos não na radicalidade apontada pelo próprio Vattimo, com relação ao sentido mais originante de onde a hermenêutica parte. Assim, há algo que move a reflexão de Vattimo para além apenas da difusão da hermenêutica, constatada neste pertencimento genérico de tantos pensadores tão díspares, a esta “família. Em outras palavras, o que motiva a reflexão de Vattimo sobre o sentido mais radical da hermenêutica não é apenas o fato de que a questão interpretativa tenha se tornado comum na pós-modernidade. Há alguma outra questão que move esta reflexão e dá o seu objetivo.

Trabalho a partir dessa observação, sem fazê-la, contudo, objeto de uma demonstração mais articulada ... somente porque tal dispersão da hermenêutica parece-me realizar-se ao preço de uma diluição do seu significado filosófico

⁸⁷ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.13.

originário. Uma hermenêutica entendida de modo tão amplo, que inclui autores diferentes entre si, como aqueles que nomeei há pouco, dificilmente tem “conseqüências”: termina por ser qualquer coisa de inócuo e, freqüentemente, fútil.⁸⁸

A partir da reflexão até aqui, pode-se entender melhor os contornos deste discurso de Vattimo sobre a hermenêutica, e também perceber de forma mais clara de onde parte sua reflexão, o que a provoca e aonde deseja chegar. Primeiramente, não é apenas a dispersão da hermenêutica o que desperta a reflexão de Vattimo e seu objetivo não é o de constatar essa dispersão ou confirmar o que é apenas uma hipótese. A difusão da hermenêutica se dá, na leitura de Vattimo à custa da diluição do “significado filosófico mais originário” da própria hermenêutica, que acontece como preço dessa difusão. Então, é esse o móvel da reflexão de Vattimo. É preciso que se leia essa difusão indicando que ela pode estar acontecendo apenas porque a hermenêutica não tem sido exercida no seu sentido mais amplo. A difusão se dá pela superficialidade com que se lê ou se exerce a interpretação.

Essa diluição implica em que a hermenêutica ou a filosofia da interpretação torne-se inócua e fútil. A hermenêutica não é inócua e fútil. Essa é a afirmação embutida na afirmação de Vattimo. A generalização da hermenêutica acontece ao preço de não significar muito ou não se saber radicalmente o que significa isto. O prestar contas diante da generalização da hermenêutica é também prestar contas diante desta futilidade da hermenêutica que vem junto à sua difusão. É justamente reconhecer que a hermenêutica não deveria ser inócua, no sentido de que há implicações filosóficas mais profundas para o pensamento que tomar a interpretação como sua prática e se reconhece interpretação. Para Vattimo, a hermenêutica não é apenas um modismo contemporâneo ou uma espécie de corrente genérica da filosofia pós-moderna à qual vários pensadores se sentem mais ou menos pertencentes, mas está ligada a um significado filosófico mais originário. Originário e não original, e esta é uma diferença importante, no sentido de que não seria possível e não está Vattimo advogando uma abordagem do tipo: a hermenêutica é isso e não é aquilo e seria necessário voltar a uma origem para buscar o fundamento. Depois de tudo o que se falou sobre a leitura de Nietzsche e Heidegger isso seria totalmente despropositado. Portanto, dizer um significado mais originário, significa percorrer as errâncias da própria hermenêutica, tentando perceber a partir de que envios *Ge-schick*/aberturas ela surge e a que significados ela aponta. O que se quer dizer é que a reflexão de Vattimo que se irá acompanhar aqui, nada mais é que o próprio

⁸⁸ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.13.

exercício do *Andenken* e da *Verwindung* sobre a própria hermenêutica, tentando perceber a que ela é vocacionada e quais as implicações dessa vocação.

Porém, é necessário enfatizar que não é dentro de uma dinâmica de crítica e superação pelo retorno a uma origem, que se guia a reflexão de Vattimo com relação a hermenêutica. Por isso falou-se de originante e não de original, o que significa que não é uma tentativa de voltar a uma origem que dirá o que a hermenêutica é de verdade e então se poderá saber o que é e o que não é hermenêutica. A posição de Vattimo é também interpretativa e se sabe assim.

Ninguém possui o título ou a marca de fabricar teorias, menos ainda de uma teoria como aquela de que estamos falando, que nasce mesmo para afirmar – para dizer pouco – os direitos da interpretação. É, porém, de todo legítimo que quem reivindica o pertencimento a uma escola, teoria, corrente de pensamento, esforça-se para não deixar que pereçam alguns de seus significados que considerem importantes, característicos, decisivos a respeito dos problemas que estão no centro e que vê largamente debatidos⁸⁹

Não deixar que pereçam alguns dos significados que considera importantes na corrente de pensamento a que reivindica seu pertencimento, é o objetivo de Vattimo. Ele não está na dinâmica da crítica de superação típica da modernidade, como pode se observar no primeiro capítulo, pretendendo uma volta às origens que supere uma forma errada, retornando algo ao que deveria ser. Como alguém que se considera pertencente a uma escola hermenêutica ele quer esforçar-se para não deixar que pereçam alguns significados desta “teoria” que para ele estão ligados de forma significativa à sua origem. A rememoração, o percorrer algumas errâncias da própria hermenêutica é necessário para se dizer a que se reivindica o pertencimento, que leitura se faz dessa história e a que significados ela conduz. É como se as adesões à hermenêutica e mesmo os pertencimentos de elaborações contemporâneas a esta “escola” não refletissem os significados, características que, para Vattimo, são decisivos e estão ligados à origem da hermenêutica.

Se também, como bons hermeneutas, admitíssemos que não há fatos, somente interpretações, então aquela que propomos será, portanto, uma interpretação do significado filosófico da hermenêutica – a qual não se opõe a uma outra interpretação determinada que estaria na base da *Koiné* hermenêutica difundida; porém considera a atual difusão e popularidade desta filosofia como um signo do fato de que, em suas várias versões, a hermenêutica moderna apresenta-se como muito mais filosoficamente caracterizada e, por isto, pode aparecer aceitável, urbana e inócua.⁹⁰

⁸⁹ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.14.

⁹⁰ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.14.

Uma interpretação do significado filosófico da hermenêutica, assim define Vattimo o que ele quer construir. Esta interpretação sabe-se interpretação e portanto, não quer se opor a outras, mas para ela a difusão da hermenêutica como *Koiné* pode ser o sinal de que ela se tornou inócua e perdeu seus significados mais profundos e menos aceitáveis. Reforçando o que já foi dito anteriormente, aqui a postura de Vattimo fica ainda mais clara, na medida em que ele define que a sua interpretação não tem como objetivo se colocar contra uma outra interpretação, na perspectiva de ser mais correta que a outra, ou mais própria, ou mais próxima da verdade. O que a sua interpretação tem como objetivo é refletir sobre o significado filosófico da hermenêutica, suas implicações e seu alcance mais profundo e menos aceitável.

2.3. Definições e desenvolvimento da reflexão.

Sabe-se agora o que motiva a reflexão de Vattimo, quais seus pontos de partida e seus objetivos. A hermenêutica tem significados filosóficos mais profundos que aqueles que a sua difusão se dá conta. O seu objetivo parece ser justamente o de retomar estes significados mais profundos da hermenêutica, que foram perdidos como preço da sua transformação em *Koiné* contemporânea. Seu pensamento vai realizar a tarefa de prestar contas, diante desta generalização do discurso interpretativo, dentro do direito hermenêutico de apontar os elementos mais importantes, numa teoria que ele reivindica como seu ponto de partida e seu lugar. Quais então são esses elementos que apresenta Vattimo para a construção da sua interpretação do significado filosófico da hermenêutica? Pode-se começar mesmo pela maneira como ele delimita o que entende por hermenêutica.

O que chamamos então de hermenêutica, e como reconhecemos sua vocação niilista (para mim, constitutiva)? Por comodidade expositiva, porém também – como se observará – por muitas substanciais razões teóricas, definimos a hermenêutica como aquela filosofia que se desenvolve ao longo do eixo Heidegger-Gadamer. No arco dos problemas e soluções elaborados por estes dois autores, pode-se coerentemente colocar todos os aspectos e diversos caminhos seguidos pela hermenêutica no curso do nosso século.⁹¹

A hermenêutica a que se refere Vattimo é “aquela filosofia que se desenvolve ao longo do eixo Heidegger-Gadamer. No arco dos problemas e soluções elaborados por estes

⁹¹ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.15.

dois autores,” temos todos os aspectos e os diversos caminhos seguidos pela hermenêutica contemporânea. Trata-se de uma delimitação cronológica, teórica e autoral. Cronológica, na medida em que ele se refere à filosofia contemporânea, e portanto, às elaborações hermenêuticas que se enquadram nas perspectivas que ela ganha dentro do quadro já esboçado no primeiro capítulo do fim da modernidade e pós-modernidade, daí a vocação niilista constitutiva da hermenêutica a que Vattimo acena rapidamente na citação. Teórica, no sentido de que o conteúdo do que ele chama hermenêutica, se coloca dentro das elaborações filosóficas, problemas e soluções elaborados, por Heidegger e Gadamer e portanto, a leitura de Vattimo se coloca também neste espaço, que ele designa como eixo ou arco, tendo estes dois termos um sentido próprio que ele irá desenvolver. Autoral, na medida em que delimita os autores que na sua visão constituem o que ele chama de hermenêutica ou filosofia hermenêutica, são as elaborações filosóficas de Heidegger e Gadamer que dão a Vattimo os significados de onde ele parte para pensar a hermenêutica. Sua delimitação, como ele deixa claro, é efetuada por comodidade expositiva mas também, por razões teóricas que se pode acompanhar nesta leitura.

Eixo ou arco não são aqui utilizados de maneira acidental, esses termos querem representar tensão. Dois pólos que abrem o espaço desta tensão que parece ser constitutiva da hermenêutica. É a partir deste “lugar” e desta tensão que a reflexão de Gianni Vattimo vai se desenvolver e sua leitura vai se construir. Cabe então a pergunta sobre o significado desta tensão. De que maneira a hermenêutica a que se refere Vattimo se localiza dentro do arco formado pelos pólos do pensamento de Heidegger e Gadamer? E, que tensão é esta a que alude Vattimo, formada por estas duas elaborações filosóficas?

... a hermenêutica revela os seus dois aspectos constitutivos: o da ontologia e o da *Sprachlichkeit*, da lingüísticidade. Em Heidegger, apesar de toda a ênfase que dá à linguagem, especialmente na fase mais tardia do seu pensamento, a interpretação é vista sobretudo do ponto de vista do sentido do ser; para Gadamer, por outro lado, com toda ênfase dada à ontologia, ele coloca sobre a ontologia a interpretação, como ponto de vista.⁹²

Aí estão os dois pólos dentro dos quais se abre o espaço da reflexão de Vattimo. A hermenêutica se constitui neste espaço e ao mesmo tempo está inserida nele. Heidegger representa o pólo da ontologia ou a ênfase na linguagem, mas sobretudo do ponto de vista da questão do ser e Gadamer, representa uma ênfase na linguagem, em detrimento da questão ontológica. Importante notar que ontologia e linguagem estão presentes nos dois pólos e são

⁹² Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.15.

constitutivos da hermenêutica, o que os diferencia é uma ênfase ora dada a ontologia, ora dada à linguagem.

Assim a filosofia hermenêutica estará dentro desta polaridade entre a ontologia e a linguagem e nos parece, adquire seu sentido desta tensão gerada neste espaço. Se são aspectos constitutivos é de se depreender que sem um destes dois aspectos, ela perderia algo de sua significação e radicalidade. Portanto, a tensão é constitutiva e os dois pólos devem ser mantidos para que a tensão também o seja. Dizendo-se de outra maneira a filosofia hermenêutica se constitui de ontologia e linguagem, e cada um dos pensadores citados enfatizou um destes aspectos. Porém, os dois aspectos são necessários para que se tenha a perspectiva chamada aqui de constitutiva, ou seja, a eliminação ou a ênfase em apenas um dos pólos alteraria ou descaracterizaria também, a filosofia hermenêutica resultante.

Gadamer é aquele que “urbanizou” o pensamento de Heidegger⁹³. Vattimo não se opõe a essa urbanização mas ele quer apontar que essa popularização da questão interpretativa se fez, ao que tudo indica, pela ênfase na questão da linguagem em detrimento da questão ontológica. Esta leitura será iniciada por esse pólo, representado pela elaboração de Gadamer ou da lingüísticidade, em um certo detrimento da questão ontológica, não eliminada mas também não demarcada significativamente. Observe-se o que Vattimo indica, o que quer ressaltar e acompanhar nesta leitura que faz de Gadamer, de quem foi o tradutor na Itália e de quem foi aluno. Sua reflexão vai conduzir a questão deste pólo do arco constitutivo da hermenêutica de volta à tensão que se estabelece aí.

É isto que se vê claramente em *Verdade e Método*, de Gadamer, que, partindo explicitamente do problema da verdade daqueles saberes, como a ciência do espírito, que não são redutíveis ao método científico-positivo, termina por construir uma teoria geral da interpretação que a faz coincidir com toda experiência humana no mundo. É provavelmente esta passagem que devemos ter presente o que dizemos quando falamos de hermenêutica. A generalização da noção de interpretação, até coincidir com a mesma experiência do mundo, é realmente o resultado de uma transformação no modo de conceber a verdade que caracteriza a hermenêutica como *Koiné*, e que coloca as premissas daquelas “conseqüências” filosóficas gerais que aqui se busca demonstrar.⁹⁴

Em Gadamer então, especificamente em *Verdade e Método*, se desenvolve toda uma filosofia hermenêutica que partindo da argumentação em favor do acontecimento da verdade

⁹³ Aqui Vattimo cita uma expressão de Habermas segundo a qual Gadamer teria urbanizado a província heideggeriana. *Para Além da Interpretação*, p.15.

⁹⁴ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.16.

para além do método científico positivo, chega à interpretação, relegada às ciências do espírito, demonstrando finalmente que toda experiência de mundo e portanto, de verdade é também interpretativa. Essa teoria geral da interpretação termina por fazer coincidir verdade com a experiência humana do mundo. Em outras palavras, a interpretação relegada até então às ciências do espírito como que a um segundo plano de verdade se estende para além deste espaço limitado e conseqüentemente se constata que não há verdade que vá além da interpretação e da experiência humana do mundo.

A generalização da noção de interpretação significa justamente que não há verdade para além da interpretação, “dá-se a verdade também além dos confins do método científico-positivo; porém não se dá a experiência de verdade a não ser como ato interpretativo.”⁹⁵ Gadamer então, estabelece a questão da verdade ligada à interpretação e fora dos domínios do método científico, mas também neste, na medida em que também a ciência está marcada pela experiência humana do mundo. Esse reconhecimento atinge concretamente o mundo da ciência, exemplo disso são as reflexões “epistemológico-kuhnianas”⁹⁶ o que ao fim, termina por estabelecer uma perspectiva comum: “que toda experiência de verdade seja uma experiência interpretativa é quase uma banalidade na cultura de hoje.”⁹⁷ Contudo, se a aceitação desta premissa é comum “as implicações que ela comporta, no plano da concepção do ser, são geralmente menos reconhecidas.”⁹⁸ Ou seja, a partir destas reflexões de Gadamer (já desde Kant) se estabelecem as premissas da *Koiné* hermenêutica e o reconhecimento da ligação entre verdade e interpretação. Daí, segundo Vattimo, desta generalização da interpretação como experiência mesmo de mundo e portanto, acesso à verdade surge a vagueza que a hermenêutica vive por vezes na contemporaneidade e que a torna inócua.

Se é 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 coisas 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 senão na condição de colocar-se em uma abertura “superior”, mais originária, etc.⁹⁹

⁹⁵ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.17.

⁹⁶ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.17.

⁹⁷ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.17.

⁹⁸ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.17.

⁹⁹ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.17.

A questão do horizonte de compreensão que a filosofia de Heidegger elaborou é a base da perspectiva hermenêutica de que trata Gadamer e a possibilidade mesmo do novo entendimento da relação ciências do espírito ciências positivas. Cada ser humano, *Dasein*, só pode interpretar por que está dentro de um horizonte de compreensão pré-aprendido e que permite que ele entenda e verifique veracidades ou falsidades, construa leituras da realidade. Ou seja, a base da ligação entre verdade, interpretação e linguagem trabalhadas por Gadamer é um desenvolvimento dos elementos da filosofia heideggeriana e tem suas bases ainda mais anteriores, segundo o próprio Vattimo, na matriz kantiana, com sua transcendentalidade da razão como elemento interpretativo apriorístico universal de todo ser humano. E é aí que se apresenta também segundo Vattimo, o risco de que as conseqüências heideggerianas desta ligação entre verdade e interpretatividade não sejam levadas em conta. Observa-se então, que o filósofo já alude a isso quando diz que a verificabilidade deste horizonte de compreensão só seria possível se essa verificação se desse em algum “lugar” aquém, ou numa visão superior ao horizonte mesmo de que se fala. Isso é impossível e a própria perspectiva hermenêutica o demonstra, pois seria necessária alguma perspectiva para além da humana que pudesse colocar-se em um outro nível de onde fosse possível a verificação dos horizontes interpretativos, essa postura é sempre tipicamente metafísica. Continua Vattimo.

Não acredito que se devam multiplicar os sinais e os exemplos de como é difundida, em grande parte do pensamento novecentista, a idéia da ligação ou da “identidade” de verdade e interpretação. Isso é talvez expressão da matriz kantiana comum deste pensamento ... o risco, pelo menos do ponto de vista da coerência hermenêutica com a própria inspiração de fundo, é que o reconhecimento do caráter interpretativo da verdade conceba este caráter como provisório, destinado a dissolver-se no final de uma restauração da conformidade.¹⁰⁰

É fundamental reconhecer-se a diferença entre essa inspiração de fundo da hermenêutica entendida na sua concepção Heideggeriana, e a simples ligação entre verdade e interpretatividade, já estabelecida na perspectiva kantiana da impossibilidade da “coisa em si”. Na perspectiva tomada por Vattimo, a restauração da conformidade é impossível. Não há uma verdade fixa e imutável esperando que as múltiplas interpretações se aproximem, mais ou menos dela, o que em algum momento acontecerá, como a perspectiva hegeliana de progresso e auto-consciência do espírito absoluto. Em outras palavras a característica interpretativa a que alude a hermenêutica se refere também a ela e não a exclui mas a constitui. Sendo assim, nada fica para além da interpretação ou a supera pela restauração de

¹⁰⁰ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.17.

uma verdade de caráter não interpretativo. Um movimento como esse iria contra a própria lógica que se estabelece na afirmação hermenêutica. É desse risco que fala Vattimo quando o percebe na vagueza com que a questão interpretativa se coloca na contemporaneidade.

Portanto, a urbanização efetuada por Gadamer do pensamento de Heidegger, não pode se esquecer do seu ponto de partida, dos antecedentes e das conseqüências filosóficas que são constituintes desta perspectiva hermenêutica. Isso é justamente desconhecer os dois pólos do arco constitutivo da hermenêutica e desfazer a tensão da qual ela provem. A hermenêutica entendida apenas como reconhecimento do caráter interpretativo da verdade torna-se inócua se não reconhece esse caráter como constitutivo de si própria e não como provisório.

O que reduz a hermenêutica a genérica filosofia da cultura é a (geralmente implícita, não reconhecida) pretensão de toda metafísica de apresentar-se como um descrição finalmente verdadeira da (permanente) “estrutura interpretativa” da existência humana. É necessário levar a sério a contraditoriedade desta pretensão, desenvolvendo, no caso dele, uma reflexão rigorosa sobre historicidade da hermenêutica também nos sentido objetivo do genitivo.¹⁰¹

Vattimo afirma que se a hermenêutica permanece apenas no reconhecimento de que a experiência humana no mundo é uma experiência interpretativa e, portanto o acesso à verdade se dá pela interpretação, não se levando em conta que esta constatação também é interpretação e feita a partir de possibilidades de horizontes de mundo, esta constatação se torna uma elaboração metafísica. Como se de algum lugar fora da interpretação e dos horizontes de mundo alguém reconhecesse esse “mecanismo” humano de acesso à verdade e o descrevesse.

Reconhecer que toda a experiência humana de verdade se dá de forma interpretativa, não se incluindo neste pressuposto é como descrever metafisicamente a forma humana de acesso á verdade, como se este reconhecimento fosse feito para além ou aquém desta interpretatividade como diz Vattimo, de uma perspectiva superior mais originária. Assim, a forma de interpretação pode até mesmo ser delimitada na linguagem como nova forma metafísica de acesso universal humano à verdade¹⁰². É este o risco de uma restauração que não leva em conta a interpretatividade da própria interpretação que se faz da ligação verdade- interpretação. Uma vez que se pense ainda possível a análise do fenômeno interpretativo

¹⁰¹ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.18.

¹⁰² Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.18.

humano de algum lugar fora dele, é possível também pensar num momento onde toda interpretação vai chegar a esse “lugar” para além da interpretação.

Os argumentos de que parte uma teoria hermenêutica da verdade são já conhecidos: a constatação da secundariedade da verdade como correspondência, e da necessidade de uma abertura prévia que torne possível qualquer verificação ou falsificação de proposições; o reconhecimento...da finitude isto é historicidade, eventualidade – da verdade primária: o sujeito não é o portador do a priori kantiano porém herdeiro de uma linguagem histórico-finita que torna possível e condiciona o seu acesso a si próprio e ao mundo. Estes passos ... parecem porém conduzir somente àquela que me parece ser a que se possa chamar de hermenêutica como metateoria do jogo das interpretações.¹⁰³

Portanto, num esquema bem didático construído pelo próprio Vattimo pode-se entender os passos dados pela “teoria hermenêutica da verdade”. A verdade não se dá primeiramente como correspondência entre o objeto e o sujeito. Antes de qualquer reconhecimento de uma conformidade há uma abertura prévia que torna possível esse reconhecimento, seja como verificação ou falsificação. O sujeito não é o sujeito portador da razão transcendental kantiana mas é histórico, finito e inserido numa herança que lhe forma toda possibilidade de inteligibilidade, literalmente entendida como capacidade de leitura do mundo. Porém, a partir de que lugar reconhece-se isso? Esse reconhecimento é feito fora desta dinâmica que ele próprio descreve? Resume-se assim a questão até aqui levantada pela reflexão de Vattimo. A difusão da hermenêutica na contemporaneidade, parece estar ligada a um esquecimento das polaridades constitutivas dela própria, no sentido de não levar às últimas conseqüências a lógica interna da própria hermenêutica. Isto se dá na medida em que parece desenvolver-se a hermenêutica como uma metateoria do jogo das interpretações, que lê o fenômeno interpretativo como ligado à condição humana, como se efetuasse tal leitura de fora desta mesma condição humana, interpretativa. Daí, uma tentativa ainda metafísica de descrever o jogo das interpretações, colocando-se fora dele e apontando este mesmo jogo, como estrutura permanente do acesso à verdade. É como se alguém privilegiadamente, olhando do camarote da verdade, assistisse ao jogo das interpretações que tentam chegar ao objetivo e, olhando desse camarote descrevesse o jogo que vê. Uma interpretação da interpretação, que não se sabe interpretação. Cabe aí a pergunta de Vattimo, que quer levar a reflexão a acertar as contas com o outro pólo constitutivo da hermenêutica.

... parecem porém conduzir somente àquela que me parece ser a que se possa chamar de hermenêutica como metateoria do jogo das interpretações. O passo

¹⁰³ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.21.

posterior que, de acordo com a tese aqui proposta, trata-se de realizar, é o de perguntar-se se tal metateoria não deve reconhecer mais radicalmente a própria historicidade, o próprio estatuto de interpretação, eliminando o último equívoco metafísico que a ameaça e tende a torná-la uma pura filosofia relativista da multiplicidade das culturas.¹⁰⁴

A pergunta de Vattimo é provocação que na verdade afirma a direção de sua reflexão sobre a hermenêutica. Ele deseja demonstrar que essa hermenêutica que se entende como metateoria sobre a interpretação, precisa acertar suas contas com seu próprio enunciado. Ela precisa reconhecer-se também como interpretação sob o risco de transformar-se em mais um enunciado metafísico sobre a interpretatividade da verdade. Em outras palavras a verdade sobre a verdade como interpretação, o que é um paradoxo. Caso isso não aconteça e o discurso sobre a interpretatividade da verdade permaneça fora desta mesma interpretatividade que ele advoga, o que se constrói é uma visão da hermenêutica como “filosofia relativista da multiplicidade das culturas”. Ou visto de outro modo, uma leitura verdadeira das diversas leituras não verdadeiras, um equívoco ainda metafísico. Para que não se caia nesse risco de construir-se uma hermenêutica metafísica é necessário ter atenção ao outro pólo constitutivo do discurso hermenêutico, como o entende Vattimo. As implicações ontológicas de um discurso hermenêutico e o movimento provocado pela abordagem heideggeriana da questão do ser, que tornam possível um discurso radicalmente hermenêutico, não permitindo a recaída de uma abordagem puramente metafísica.

Pode-se agora acompanhar a leitura de Vattimo em direção ao outro pólo constitutivo da filosofia hermenêutica, em Heidegger, onde a filosofia busca ler-se a partir da ontologia fraca ou da pergunta sobre o ser que a coloca diante da questão do reconhecimento da ligação entre verdade e interpretação. “O que é do ser em um pensamento que reconhece não poder identificar a verdade com a objetividade dos objetos acertados pela experiência (pretensa) imediata ou pelo método científico-positivo?”¹⁰⁵ A questão é de Vattimo e motiva a nossa reflexão no acompanhamento da sua interpretação.

2.4. A questão hermenêutica.

Caminhando agora no sentido da aproximação, conduzida por Vattimo, da outra polaridade que é constitutiva da filosofia hermenêutica. Heidegger fala da linguagem e das

¹⁰⁴ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.21.

¹⁰⁵ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.24.

aberturas históricas que possibilitam ao ser humano o acesso a si e ao mundo, a partir da interpretação. Porém, tudo isso está ligado primariamente à questão do ser. Daqui parte toda a filosofia de Heidegger e a base sobre a qual se constitui o que Vattimo lê como hermenêutica. Assim, é fundamental que se retome aqui, mesmo que sem a pretensão de uma abordagem mais completa da filosofia heideggeriana efetuada no primeiro capítulo, a questão ontológica no pensamento de Heidegger e as conseqüências hermenêuticas que aqui são o objeto mais preciso do estudo.

Porém, a elaboração deste problema conduz Heidegger desde o princípio a descobrir algo diferente: não uma estrutura transcendental do tipo kantiano (ou husserliano), nem tampouco uma totalidade dialética como a de Hegel e Marx, que determinariam o sentido dos entes, mas a inconsistência (antes na “coisa mesma” que na nossa teoria) de uma das características que a tradição metafísica sempre atribuiu ao ser: ou seja, a estabilidade como presença, a eternidade, a “entidade” ou *ousia*. A estabilidade do ser como presença é o que, já desde *Sein und Zeit*, se revela principalmente como o fruto de uma “confusão” de um esquecimento, enquanto tem origem na tentativa de modelar o ser segundo o paradigma dos entes...¹⁰⁶

Iniciando pela retomada da questão da “diferença ontológica” que é ponto fundamental do pensamento de Heidegger na medida em que é o móvel de seu trabalho em *Ser e Tempo* da mesma forma que foi o motivo pelo qual essa obra teve que ser interrompida.¹⁰⁷ A pergunta ontológica, pela fundamentação do que se dizia sobre o ser, faz com que Heidegger descubra uma resposta inusitada a de que o ser não é, como pensava e dizia toda a elaboração metafísica desde os gregos. Ou seja, o ser não é um ente, presente e objetivável e não se dá desta forma peremptória e permanente. Observe-se que na citação Vattimo destaca que Heidegger descobre a inconsistência de uma das características que a tradição metafísica atribuía ao ser, a substancialidade, materializada em permanência e identidade. Este discurso sobre o ser era produto não da constatação do que ele realmente era, mas do esquecimento da pergunta sobre ele. Atribuiu-se ao ser o que era característica dos entes, estes sim, permanentemente presentes diante do sujeito. Portanto, retomar a diferença entre ser e entes se coloca como a impossibilidade de dizer-se do ser que ele é, ao mesmo tempo que reinaugura a pergunta ontológica.

Antes de mais nada, esta diferença significa que o ser não é; “que são”, é algo que se pode predicar sobre os entes; o ser: acontece. Ao dizer “ser”, o distinguimos dos

¹⁰⁶ Gianni VATTIMO. *Dialéctica, diferencia y pensamiento débil*. In *El Pensamiento Débil*, p.28.

¹⁰⁷ Gianni VATTIMO. *Introdução a Heidegger*, p.20.

entes só quando o concebemos como o acontecer histórico-cultural, como o estabelecer-se e o transformar-se daqueles horizontes nos quais sucessivamente, os entes se tornam acessíveis ao homem e o homem a si mesmo.¹⁰⁸

Os entes são e o ser acontece. Não é mero jogo de palavras, e em Heidegger essa é a base da diferença ontológica. Desta forma tem-se toda uma ontologia do acontecer, do ser como evento, que se dá e se esconde como condição de presença do homem a si mesmo e ao mundo. Portanto a pergunta ontológica “o que é o ser”, precisa ser mudada para “como acontece o ser”, “onde acontece o ser”. O ser acontece nestes horizontes histórico-culturais que formam as aberturas de que já se tratou. Estes horizontes são o fundo a partir do qual cada ser humano é capaz de interpretar a sua própria experiência, ter acesso a si mesmo e ao mundo que o rodeia.

Esta é a base a partir da qual pode-se falar da ligação entre ontologia e hermenêutica. Na medida em que o ser é evento, ele só pode ser percebido por uma ontologia que seja interpretação destes horizontes histórico-culturais, onde o ser se apresenta, acontece. Mais precisamente apresentou e aconteceu, já que a abordagem ontológica é sempre rememoração do ser que já não se dá mais. Uma ontologia metafísica com suas afirmações peremptórias que pretendem descrever uma presença ostensiva, quando falam do ser, com seus atributos e características, termina por descrever os entes e esquecer-se da questão sobre o ser.

Aqui se ligam verdade e interpretação e o reconhecimento desta ligação, para Vattimo, implica necessariamente no reconhecimento das suas conseqüências filosóficas. Ou seja, falar de hermenêutica não é apenas falar de uma teoria da interpretação vaga e inócua, que reconhece que existem várias interpretações da verdade. É radicalmente reconhecer que o ser é evento e que portanto, só há interpretações e nenhuma verdade para além delas. Nenhuma meta-teoria da interpretação que descreva a estrutura interpretativa da verdade. A filosofia hermenêutica entendida no eixo Heidegger-Gadamer é necessariamente ontologia hermenêutica, nascida da percepção de que o ser é evento e se dá na história e na linguagem.

Nesta altura, do ser podemos dizer tão somente que é trans-missão, envio (para o futuro): *Ueber-lieferung* e *Ge-schick*. O mundo se experimenta dentro de uns horizontes constituídos por uma série de ecos, de ressonâncias de linguagem, de mensagens provenientes do passado, de outros indivíduos (os outros junto a nós, com as outras culturas). O *a priori* que torna possível nossa experiência do mundo é *Ge-schick*, destino-envio, o *Ueberlieferung*, transmissão.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Gianni VATTIMO. *Dialéctica, diferencia y pensamiento débil*, In *El pensamiento débil*, p.28.

¹⁰⁹ Gianni VATTIMO. *Dialéctica, diferencia y pensamiento débil*, In *El pensamiento débil*, p.29.

O ser é transmissão e envio ele se dá na leitura desses ecos que permanecem na situação do ser-aí, situado numa cultura e numa história determinadas. Ecos porque a questão chega sempre no após, quando do ser já só existem os ecos os sons ao longe. Não mais a presença forte e peremptória. A ontologia deve ser essa escuta atenta, numa rememoração que procure entender os envios a que as aberturas históricas nos destinam. Esta ontologia só pode ser definitivamente compreendida como hermenêutica e a hermenêutica só pode se entender radicalmente enquanto essa rememoração, distorção, escuta atenta do destino-envio do ser.

Nesta perspectiva não é possível conceber a hermenêutica como meta-teoria que se queira para além desta mobilidade e instabilidade da interpretação ontológico hermenêutica, pois que esse “lugar” para fora da própria interpretação de onde pretenderia ela construir-se e falar não se pode perceber. Esse é o significado filosófico a que se liga por constituição a hermenêutica. A ele Vattimo quer chamar a atenção na interpretação que constrói. O pólo ontológico, representado pelo pensamento de Heidegger, é fundamental na construção do arco com a linguagem em Gadamer. A linguagem é o lugar onde se dá o ser na medida em que ela é a materialização dos seu ecos, desta abertura histórico-destinal onde o ser acontece.

Pode-se agora perceber que, entender a hermenêutica como *Koiné* no mundo contemporâneo implicaria em perceber as conseqüências ontológicas deste acontecer. A hermenêutica acontece como linguagem comum na pós-modernidade, justamente por que ela se liga intrinsecamente ao enfraquecimento do ser, que vai se explicitando na impossibilidade da ontologia metafísica. Uma ontologia hermenêutica só é possível depois do niilismo da redução química de Nietzsche. Ela é própria da filosofia da manhã, é *Andenken* e *Verwindung* exercitadas. Resta ainda uma questão nada periférica, na medida em que se desdobra quase como uma conseqüência do que até agora foi explicitado. Como entender a verdade interpretativa? Seria então a ontologia hermenêutica o reino do relativismo ou do irracionalismo?

Como fala a ontologia hermenêutica da verdade? Esta pergunta visa a avaliar a suspeita, levantada por várias partes, de que a hermenêutica seja uma posição filosófica relativista, antiintelectualista, irracionalista; no melhor dos casos, tradicionalista. Porque nela falta aquela instância da verdade que a tradição metafísica (usamos aqui a palavra no sentido de Heidegger) sempre pensou nos termos da evidência (o dar-se incontroverso, favorecido pela aplicação de estratégias oportunas, da coisa) e da conformidade da proposição à (evidência da) coisa e ao estado de coisas.¹¹⁰

¹¹⁰ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.113.

2.5. Ontologia hermenêutica e verdade

A questão da verdade torna-se aqui relevante, na medida em que está ligada de forma inseparável da hermenêutica, entendida como Vattimo a explicita. Se o entendimento dos significados mais radicais do que significa hermenêutica depende da rememoração da questão ontológica, a partir da abordagem de Heidegger e, se esse entendimento nos levou à conclusão de que hermenêutica é justamente prática de rememoração, de distorção, que tenta percorrer os envios a que destinam o acontecimento do ser; a questão da verdade se apresenta como conseqüente, na medida em que, na perspectiva da tradição metafísica, a verdade ou o verdadeiro se dá como adequação da coisa a si mesma e das proposições à coisa em si mesma. O espaço a que se relega a interpretação, nesta tradição, é a distância entre a proposição e aquilo que “a coisa em si” diz de si própria julgando a adequação ou não das proposições. Tanto que é a partir desta perspectiva que surge a hermenêutica como tentativa de aproximação da “verdade mesma” contida nos textos bíblicos, depois jurídicos. A hermenêutica vista sob este prisma não passa de técnica de “polimento” que limpa as lentes humanas para que elas enxerguem a verdade de forma clara e evidente. São estes propriamente os termos que inauguram a verdade na concepção moderna: evidência e clareza, como índices de verdade absoluta. Seja como for, uma nova leitura da hermenêutica ligada à abordagem ontológica heideggeriana, leva inevitavelmente a uma *Verwindung* da concepção de verdade.

Cada vez pode-se perceber que a capacidade de hermenêutica e entenda-se aqui a hermenêutica como *Andenken verwindet*, ou uma rememoração distorcida, torna-se fundamental para que se possa acompanhar e abrir espaço para a compreensão da leitura que constrói Vattimo sobre cada um dos assuntos até agora abordados. Com a questão da verdade não é diferente. Neste caso, são duas as dificuldades percebidas que se apresentam no entendimento da leitura de Vattimo. A primeira se liga ao entendimento da verdade como adequação e a segunda, à idéia também presente na herança metafísica de evidência clara. Uma vez que o ser é evento a verdade não pode mais ser entendida como adequação, na medida em que não há peremptoriedade do ser como *Grund*, ou fundamento, para confirmar ou rechaçar a conformidade da verdade. Porém uma reação conseqüente seria perguntar: então se não é essa mais a verdade qual é a verdade agora? Ou seja, qual é a definição adequada de verdade oferecida pelo pensamento de Vattimo? Assim, não se poderia dar um passo para além da perspectiva metafísica, nem na distorção que é possível para além dela. A segunda dificuldade é herdeira da concepção de idéia clara e evidente que inaugurou na filosofia

moderna uma visão da verdade. O fundamento é o sujeito pensante e a evidência clara e inquestionável é o sinônimo da adequação, neste caso uma adequação do enunciado à razão que mora no sujeito. Da mesma forma, uma vez questionada esta baliza da evidência clara, deseja-se que uma outra evidente evidência a substitua, para que assim volte-se a uma nova definição que progressivamente superou o momento anterior.

Tudo isso foi dito para preparar as referências para da leitura que faz Gianni Vattimo sobre a verdade da filosofia hermenêutica. Isto por que, essa leitura não conduz de um *Grund*, fundamento falso, para o verdadeiro, mas alerta para a impossibilidade de qualquer fundamento presente e evidente. Daí se pode ver que a impossibilidade de uma verdade adequada não será substituída por um conceito mais adequado. É a própria adequação que está em questão. Da mesma forma as construções de Vattimo não parecerão claras e evidentes e não terão essa preocupação, na medida em que são construções e elaborações no sentido mais literal de *labor*, trabalho de construção de sentidos possíveis.

Conforme a dinâmica própria da hermenêutica, Vattimo vai partir justamente da perspectiva da tradição metafísica, sem nunca perder de vista a abordagem ontológica de Heidegger que é seu norte, com relação à questão da verdade. O discurso sobre a verdade hermenêutica, vai sendo trabalhado em resposta às questões que surgem justamente diante das dificuldades que se apontou anteriormente. Se a hermenêutica, nesta forma como a entende Vattimo, na corrente de Nietzsche e Heidegger, não tem como ponto de partida a busca da verdade como adequação, não seria ela então a aceitação do relativismo? Se a evidência clara da consciência pensante é questionada, não seria então a hermenêutica um irracionalismo? E, finalmente, se para esta formulação hermenêutica a tradição se torna tão importante, não seria ela um tradicionalismo historiográfico?

Esta polêmica faz do discurso de Vattimo um discurso radical, no sentido de um permanente balizamento dentro do espaço dos discursos de Heidegger e Gadamer, mantendo a polaridade constitutiva da hermenêutica já demarcada anteriormente. Contudo, não se trata de um discurso apologético, no sentido de uma defesa da hermenêutica como “mais verdadeira” que outras abordagens da questão da verdade. Isso seria incongruente com a própria raiz da filosofia hermenêutica. Trata-se, antes de qualquer outra coisa, de uma tentativa de explicitação de uma interpretação da verdade hermenêutica, feita por alguém que se insere dentro de uma pertença a esta “escola” e que busca uma estruturação possível deste discurso também para si mesmo. Isso se percebe na forma como muitas questões são apresentadas como desafios a serem enfrentados e não como respostas fechadas que resolvem questões.¹¹¹

¹¹¹ Gianni VATTIMO. *El Pensamiento Débil*, p.40.

2.6. Verdade como adequação.

Pode-se partir da leitura da reflexão de Vattimo pela questão da verdade como adequação tentando entender o que significa radicalmente essa postura e a concepção ontológica que lhe dá significado dentro da perspectiva metafísica, assim como a crítica de Heidegger a esta perspectiva que desvela seu significado maior no contexto do ser não mais pensado como presença.

A crítica heideggeriana da noção de verdade como adequação parece privar a hermenêutica desta instância, e também coloca-la na impossibilidade de “salvar os fenômenos”, de dar conta da experiência da verdade que todos fazemos, seja quando reivindicamos a validade em face de todos de uma afirmação, seja quando propomos uma crítica racional do existente ..., seja quando, principalmente, corrigimos uma opinião falsa, passando da aparência à verdade. Sem uma idéia qualquer de evidência, isto é, de conformidade, é ainda possível assegurar esses “serviços” da noção de verdade, sem os quais o pensamento parece abdicar da sua vocação?¹¹²

Por trás então dos “serviços” que a noção de verdade presta está a idéia de adequação. Adequação do objeto a ele mesmo, ou o princípio de identidade da lógica formal; adequação do sujeito ao objeto, a observação correta que vai além das aparências; adequação do discurso sobre o objeto ao objeto para além das suas aparências e a adequação do discurso à razão de onde o discurso emana. Na base de tudo subsiste a idéia de fundamento ou do *Grund*. É a presença do ser, cada vez mais confundida com a ostensividade dos entes presentes, pela metafísica, que fundamenta todo o edifício do conhecimento ocidental nesta idéia de adequação. O ser, presente e perceptível pela razão, em sua *ousia*, substância, garantiria a criteriosa medição da adequação, mais ou menos própria, da observação e do enunciado das proposições conseqüentes.

... parece assim sempre mais claro que à concepção da verdade como a conformidade não se objeta só a sua inadequação em descrever fielmente a experiência da verdade. O que se desvela a partir da constatação de inadequação é que não se pode permanecer na concepção da verdade como conformidade, porque ela implica uma concepção do ser como *Grund*, como princípio primeiro além do qual não se vai e que cala todo perguntar; no entanto, exatamente a meditação sobre a insuficiência da idéia de verdade como conformidade do juízo à coisa nos colocou no caminho do ser como evento.¹¹³

¹¹² Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.113.

¹¹³ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.114.

Este ponto é fundamental. Aqui se tem, como já foi dito acima, que entender-se a todos como herdeiros da metafísica e dar-se um passo distorsivo diante desta herança. Vattimo diz e é fundamental entender, que a questão não é uma mudança de lugar da verdade. Ou seja, já que Heidegger constatou que a verdade como conformidade não estava correta, procurar-se-ia uma visão mais “conforme” então à verdade e como sempre, na dinâmica da modernidade, a crítica levaria mais para perto da verdade, neste caso em relação à própria verdade. Mas só se conseguiria dar esse passo para além dessa perspectiva levando-se em conta o núcleo da questão. O ser não se dá como *Grund*, ou seja como fundamento ultimo, para além do qual não há mais questão. Justamente essa busca do fundamento, assim como em Nietzsche, foi o que fez com que Heidegger percebesse que havia acontecido uma confusão ontológica entre ser e entes. “Era a impossibilidade de ainda pensar o ser em termos de *Grund* que inspirava Heidegger na sua crítica da verdade como conformidade. Esta não podia, entretanto, ser movida pela vontade de achar uma descrição mais adequada do que a transmitida pela metafísica”.¹¹⁴ Então, a questão não é encontrar uma verdade mais adequada, mas encontrar um caminho diverso da adequação, entendida como busca de fundamento ultimo, para pensar-se a verdade, uma adequação entendida enquanto adequação a horizontes, adequação a envios. No dizer de Vattimo “não é possível voltar a apropriar-se da realidade sem libertar previamente o ser do caráter de estabilidade-presencialidade¹¹⁵ da “*ousia*”. Observe-se agora a segunda questão ligada à verdade como evidência clara também descrita por Vattimo como esteticismo.

2.7. Verdade como evidência clara.

Também a verdade como abertura, em outros termos, parece comportar um momento de “reconhecimento” uma “sensação” de indiscutibilidade, de clareza plena, de resultado alcançado que, conforme a característica esteticidade da experiência hermenêutica do verdadeiro, ... vem entendida como a atuação de uma integração harmoniosa, mais do que como a apropriação de um conteúdo mediante a representação adequada.¹¹⁶

¹¹⁴ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.124.

¹¹⁵ Gianni VATTIMO. *El Pensamiento Débil*, p.30.

¹¹⁶ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.122.

A perspectiva da clareza e da evidência como fundamentos da verdade, apontam para o pertencimento a uma comunidade, que faz com que o próprio discurso seja sentido como próximo, como evidente e claro. A verdade torna-se nesta perspectiva, ainda mais peremptória pois que é sentida como tal, na força da sua aparição clara. É contudo, fundamental entender o que Vattimo chama de esteticismo ou seja, o sentimento de clareza ou evidência tornando-se um novo *Grund*, um fundamento que substitui a lacuna deixada pela caracterização do ser como acontecimento. “Trata-se, no entanto, para a hermenêutica, de reconhecer até o fundo o vínculo da mesma evidência de consciência com a metafísica, a cuja história pertence também o modo de dar-se da verdade como idéia clara e distinta e certeza indiscutível.”¹¹⁷ Essa evidência é significativa na modernidade que é marcada filosoficamente pela perspectiva cartesiana das idéias claras e distintas. Isto coloca o sujeito pensante no centro da questão da verdade e a sua consciência como parâmetro da adequação, tudo isso fundado no Bom Deus que fia a veracidade da razão.

Pode-se é claro, utilizar a experiência estética como metáfora da experiência hermenêutica na pós-modernidade desde que se leve em conta a distorção também desta experiência desde a sua origem metafísica.

Em outras palavras: continua sendo verdadeiro que a verdade como apropriação da coisa mediante uma representação adequada é substituída na hermenêutica por uma verdade entendida como habitar e como experiência estética mais do que cognitivo-apropriativa; mas essa experiência estética vai ser por sua vez pensada na base da sua efetiva configuração na época da metafísica realizada, à qual pertence também a ontologia hermenêutica.¹¹⁸

De forma mais clara pode-se dizer que a experiência estética é válida como referência da verdade na hermenêutica desde que se possa entendê-la não mais como integração, harmonia, redondeza, que correspondem às características do dar-se da verdade na concepção clássica da metafísica. Isto só faria com que a idéia de *Grund* fosse transferida para essa sensação de harmoniosa clareza da consciência, dada pelo pertencimento à uma comunidade. Surge aí a questão da universalidade pensada como fiadora desta clareza da razão. A verdade não é agora na pós-modernidade sentida desta forma de integração universal, mas de pertença a uma comunidade que não é única e nem central, portadora de discurso entre outros. Portanto, não é possível entender-se a verdade como pertencimento a uma comunidade universal que nos permite o acesso à verdade, pois que há muitas

¹¹⁷ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.126.

¹¹⁸ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.125.

comunidades e muitos pertencimentos e a pluralidade não pode ser unificada sob uma única universalidade. Da mesma forma que a harmonia só pode ser agora pensada como diferença e não mais como uniformidade ou transcendentalidade absoluta. E finalmente a redondeza substitui-se pela incongruência de diferentes visões e sensações ligadas à concepção da verdade.

Estas duas perspectivas sobre a questão da verdade seja o seu entendimento como conformidade ou como esteticidade levam à pergunta natural sobre os possíveis entendimentos da verdade sob o prisma da crítica destes dois modelos. O que encontra-se dividido aqui devido às necessidades esquemáticas do texto, e que aparece em Vattimo de forma mais entrelaçada, pode-se chamar de movimento de desconstrução, todo ele na base da questão ontológica levantada por Heidegger. Contudo, esse movimento visa é claro a uma construção de possibilidades em relação à leitura da questão da verdade hermenêutica. Como é próprio da *Verwindung*, tentou-se fazer a leitura das perspectivas metafísicas da verdade, para depois falar-se da distorção feita que atenta às destinações do ser.

2.8. Como falar de verdade hermenêutica?

Uma vez realizada a leitura de Vattimo no que se pode chamar de desconstrução de concepções da visão de verdade, surge conseqüentemente a pergunta sobre os horizontes que essa mesma desconstrução abre, e que se abrem para um entendimento possível da questão, no momento que vivemos da pós-modernidade. Percorrendo, assim como na desconstrução, a leitura que o filósofo faz da questão da verdade pautado na elaboração filosófica de Heidegger, é possível acompanhar esse movimento de construção, distorcida, da verdade hermenêutica como experiência do homem que vive na pós-modernidade.

Se não é (pensada como) o dar-se incontroverso de um objeto possuído em uma idéia clara e distinta e adequadamente descrito em uma proposição que espelha fielmente a idéia – o que é (talvez) possível apenas dentro de um horizonte, de uma abertura que institui todo possível critério de conformidade da proposição (à coisa, ou pelo menos às regras de uma linguagem) – a verdade da abertura parece pensável só na base da metáfora do habitar.¹¹⁹

Existem aqui dois elementos importantes da *Verwindung* heideggeriana, dois elementos distorsivamente lidos por Heidegger e dos quais se utiliza Vattimo na sua

¹¹⁹ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.120.

construção de uma interpretação da verdade hermenêutica. Abertura e habitar, são estes dois conceitos aos quais se deve prestar atenção para que abram perspectivas na riqueza de possibilidades que apresentam. Em primeiro lugar, as condições de possibilidade do entendimento mesmo de um enunciado. As condições da própria construção de enunciados, dadas pela pertença do *Dasein* a uma cultura, a uma história, tudo isso é entendido como abertura. A abertura é a possibilidade inaugurada por tudo o que envolve a condição do *Dasein* em situação. Falar de abertura é então falar de possibilidades. As possibilidades concretas que se apresentam dentro de uma determinada situação, dentro das quais pode acontecer alguma compreensividade. A abertura antecede a idéia da adequação, apresentada pela tradição metafísica como possibilidade da verdade. A abertura é justamente a que constrói toda possibilidade de adequação do discurso à coisa. Por sua vez a abertura não é passível de verificação pois que ela tem seu significado na própria condição do ser entendido como acontecimento. A abertura é eco do ser que já se deu e se retirou, deixando suas destinações nas aberturas que proporciona.

Neste sentido Vattimo fala do habitar a verdade. Habitar é saber-se dentro de uma tradição conformada em aberturas a partir das quais se tem acesso ao mundo e a si mesmo. Saber-se que esse habitar situa o *Dasein*, no que essa palavra tem de mais geográfico, histórico e de todas as categorias humanas que se possa acrescentar no sentido de dizer de sua situação no mundo. É fundamental tomar consciência dessa habitação e das aberturas que ela nos proporciona. Assim como é fundamental tomar consciência de que não é possível dar um passo para além da habitação. Não no sentido de conformidade com a tradição, mas no sentido de entender, como demonstrado desde o primeiro capítulo que, a constatação do habitar não leva à busca do além da habitação. Em outras palavras, descobrir que a visão de mundo mora dentro das aberturas que se habita não significa buscar a verdade para além dessas condições. Justamente isso se mostrou impossível no niilismo pós-moderno. Habitar não é somente a consciência do condicionamento já sempre operante e anterior, mas também da impossibilidade do ultrapassamento dele entendido como superação.

Habitar, podemos dizer, deveria ser entendido como morar em uma biblioteca: enquanto a idéia de verdade como conformidade representa o conhecimento do verdadeiro como posse certa de um “objeto” mediante uma representação adequada, a verdade do habitar é mais a competência do bibliotecário, que não possui inteiramente, num pontual ato de compreensão transparente, a totalidade dos livros entre os quais vive, e nem sequer os princípios primeiros de que dependem tais conteúdos; não se pode comparar um tal conhecimento-posse mediante o domínio dos princípios primeiros a competência biblioteconômica, que sabe onde

deve procurar porque conhece as colocações dos volumes e tem, também, uma certa idéia do “catálogo de assuntos”.¹²⁰

É extremamente plástica esta metáfora que cria Vattimo para explicitar o que entende como o habitar e portanto, como se dá a relação com a verdade, a partir desta perspectiva. O bibliotecário que tem a consciência de que não “possui” o conhecimento total da biblioteca, dos princípios primeiros dos conteúdos dos livros. Sabe que o conteúdo da biblioteca onde ele habita é muito maior que sua possibilidade de conhecimento e muito mais fragmentado do que se possa unificar com algum tipo de classificação. Não há certeza e posse, mas há a competência do bibliotecário, que representa da forma como se pode entender a metáfora, o habitar naquilo que ele convida em relação à verdade.

Todos os livros da biblioteca são a tradição que representa a soma das aberturas dentro das quais o *Dasein* se constitui, tomar consciência justamente desta tradição é ter o conhecimento, não transparente e absoluto, mas aquele que o bibliotecário tem da sua biblioteca. Os assuntos sobre os quais versam os livros e o catálogo que elenca todos estes livros permitindo o acesso a cada um deles. Habitar a biblioteca é caminhar no sentido de aumentar essa competência e aumentá-la só é possível quando se tem a consciência da importância do contato com os livros, que simbolizam a rememoração da tradição; assim como a necessidade de ler estes livros, que significa a necessidade de *Verwindung*, distorção da tradição.

A biblioteca dentro da qual mora o homem tardo-moderno, e dentro da qual se coloca a sua experiência da verdade, é uma “biblioteca de Babel”, para retomar a expressão de Borges. Já na distinção sublinhada por Heidegger em *Ser e Tempo*, entre tradição como *Tradition* e tradição como *Ueberlieferung* (esta última entendida como herdar ativamente o passado enquanto possibilidade aberta, não como rígido esquema determinado e determinante)¹²¹

A experiência pós-moderna da verdade se dá justamente como experiência de escuta das vozes da tradição que estão presentes na biblioteca de Babel. A multiplicidade de vozes transmitidas pela tradição precisa ser escutada para que haja consciência da habitação e das condições dentro das quais pode ocorrer qualquer entendimento. Contudo, essa multiplicidade de vozes não deve apenas ser escutada e obedecida. Herdar ativamente remete o *Dasein* à necessidade de *Verwindung* e tira definitivamente a hermenêutica do parâmetro de

¹²⁰ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.121.

¹²¹ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.130.

tradicionalismo. A multiplicidade de vozes como a multiplicidade dos livros da biblioteca da metáfora que Vattimo utiliza, não é de nenhuma forma redutível a uma tentativa de unificação. Esta multiplicidade de vozes se refere ao mesmo tempo às vozes do passado assim como às vozes das outras culturas para além das aberturas aonde se está colocado, onde se habita. Portanto esse habitar a que se refere a verdade na perspectiva que aqui queremos entender, nada tem de conforto do fundamento, de certeza clara e distinta, ou de conformidade, é um habitar tenso que a cada momento convida a um deslocamento a uma leitura distinta, a uma nova interpretação que se sabe interpretação. O termo de Heidegger *Eroerterung*, “uma colocação sem fundos”¹²², é apontado por Vattimo como um “modelo da verdade alternativo”¹²³ Ele o explicita como o exercício da *Verwindung* a partir da tradição e das aberturas que se apresentam numa situação concreta. Interessante que essa idéia da colocação sem fundamento é extremamente precisa no que significa em relação à questão da verdade na perspectiva da hermenêutica, na pós-modernidade. O colocar-se sabendo-se que se coloca a partir de aberturas que não têm um fundamento, mas são o único fundamento possível a partir do qual se podem construir verdades interpretativas.

Também e antes de tudo, a consciência da multiplicidade das perspectivas, dos universos culturais, dos a priori que tornam possível a experiência do mundo, é herança. A concepção da verdade como habitar na biblioteca de Babel não é uma descrição verdadeira da experiência da verdade que finalmente substituiria aquela falsa da metafísica, que a pensava como conformidade; é, ao invés, o resultado do desenvolver-se da metafísica como redução do ser à presença, do seu culminar na ciência-técnica e do conseqüente dissolver-se da própria idéia de realidade na multiplicidade das interpretações.¹²⁴

Portanto, também a consciência deste herdar, essa perspectiva hermenêutica de verdade e toda a caracterização enfraquecida com que se apresenta a interpretação que Vattimo faz e que tem como base a filosofia heideggeriana, mas também o pensamento de Nietzsche, é herança. Em outras palavras, não é a verdade agora despojada de seus véus de abertura, herança e habitar. Apresentada finalmente na sua versão verdadeira e conforme à sua essência. Veja-se que Vattimo percorreu o caminho da *Überlieferung*, da transmissão do enfraquecimento do ser, que caminha da verdade como conformidade, para a objetivação do ser na ciência-técnica, chegando-se ao esquecimento no niilismo pós-moderno. Ler este

¹²² Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.128.

¹²³ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.129.

¹²⁴ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.131.

caminho e tomar consciência dele não é chegar à verdade na sua essência, mas saber-se construtor de uma leitura-distorção nos moldes interpretativos da hermenêutica entendida no seus significados mais constitutivos.

Finalmente, pode-se então perceber que a resposta para a questão sobre a verdade não pode ser dada nos moldes metafísicos do que é e do que não é. A verdade é experiência vivida pelo homem tardo-moderno como consciência de habitação, leitura-distorsiva da transmissão babélica e construção de interpretações que se sabem como tais.

Desenvolver – como fez Heidegger freqüentemente nas suas reconstruções etimológicas do vocabulário metafísico ocidental – os nexos e as estratificações que ecoam, implícitos e com freqüência esquecidas, em todo enunciado singular verdadeiro, significa ativar a memória de uma indefinida rede de parentescos ..., que constitui a base da possível universalidade, isto é, persuasividade para todos, idealmente, daquele enunciado. Trata-se, certamente, de uma universalidade e, primeiro, de uma criticidade *verwunden*: retomadas e distorcidas em correspondência, isto é, na escuta de um apelo do ser que ressoa na época da realização da metafísica.¹²⁵

É importante esta palavra sobre a universalidade da verdade hermenêutica, não somente por ser uma questão diretamente conexa à questão da verdade, no nosso modelo metafísico de pensamento, mas também por que se pode ter uma impressão, diante das questões do pluralismo e da condição situada do *Dasein*, de que existiria algum tipo de subjetivismo nesta perspectiva de verdade interpretativa que é aqui também interpretada por Vattimo.

Pode-se então perceber que há uma perspectiva de universalidade também lida a partir da tradição e distorcida, podendo então ser entendida como uma ativação da memória indefinida de uma rede de parentesco, que tem relação direta com o habitar e a consciência que se tem dele. Heidegger o faz a partir da retomada etimológica das palavras que apontam para esta rede de parentesco de significados. Ativar essa memória e tomar consciência desta rede é possibilidade e universalidade. Porém, não universalidade sob a peremptoriedade da presença ostensiva do ser, baseada numa autoridade centralizadora da diversidade dos discursos. Universalidade manifestada nas possibilidades de compreensão dos discursos nas suas diferenças, na persuasividade para todos.

¹²⁵ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.136.

2.9. O pensamento fraco e a impossibilidade de conclusão.

Este segundo capítulo se iniciou dizendo da necessidade de se acompanhar a leitura que Gianni Vattimo constrói sobre a hermenêutica. Esta nossa afirmação esteve apoiada num entendimento de que o que ele aponta como “tarefa do pensamento” seria justamente a compreensão de si como hermenêutica. Agora que se percorreu o caminho podendo acompanhar a reflexão de Vattimo desde o estabelecimento do espaço desta reflexão dentro da tensão Heidegger-Gadamer ou Ontologia-Linguagem. Agora foi possível ver que a tarefa do pensamento, chamado pela transmissão do ser, parece ser entender-se enquanto rememoração, retomada, *Andenken* e distorção, *Verwindung*. Entender ainda que a verdade que move esse pensamento é habitação, multiplicidade de vozes, pode-se perceber que a tarefa do pensamento a que alude Vattimo no início deste nosso capítulo nada mais é do que enfraquecer-se.

Em outras palavras, pode-se entender que o “pensamento fraco”¹²⁶ um conceito tomado por Vattimo a Carlos Augusto Viano que se torna depois um dos seus maiores críticos, quer justamente demarcar essa tarefa do pensamento na pós-modernidade. O pensamento precisa enfraquecer-se na medida em que toma consciências de seus limites e da força que a metafísica atribuía a ele. Desfazer-se da perspectiva do acesso e do domínio do ser que se acreditava possível, o acesso a verdade feito por um pensamento adequado, categórico e explicitado em proposições claras e verdadeiras. O pensamento fraco é aquele que entendeu-se possível a partir das aberturas pré-existentes, determinadas pela condição situacional do ser-aí. O pensamento fraco é aquele que se entendeu como construtor de interpretações a partir da consciência dessa herança, desse habitar e da necessidade de distorção das transmissões do ser a que ele pode responder, sempre postumamente.

Finalizando, não de forma conclusiva, já que se sabe também estar na construção de uma reflexão hermenêutica e portanto, de uma interpretação, é importante dar voz a Gianni Vattimo que sintetiza de forma interessante a perspectiva que resume esta parte do presente estudo. Deveria ser esta a perspectiva do pensamento na pós-modernidade, que vai permitir acompanhar o exercício desta hermenêutica na sua forma de pensamento fraco com relação ao retorno do religioso. Vattimo encerra assim então este capítulo: “Até agora os filósofos acreditaram em descrever o mundo, é chegado o momento de interpretá-lo...”¹²⁷

¹²⁶ Gianni VATTIMO. *El Pensamiento Débil*, p.18-42.

¹²⁷ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.27.

CAPÍTULO 3

O RETORNO DO RELIGIOSO

3.1. Questões introdutórias

Chega esta dissertação à sua terceira parte. Nos dois capítulos que a antecederam, pretendeu-se esclarecer os seguintes termos pré-compreensivos: 1 - a caracterização na filosofia de Gianni Vattimo do momento histórico contemporâneo como pós-modernidade; 2 - o que ele entende quando fala em pós-modernidade; 3 - a filosofia na pós-modernidade como hermenêutica; 4 - uma hermenêutica radicada na ontologia fraca; 5 - o exercício hermenêutico definido a partir dos conceitos de rememoração e distorção. Estes termos são propedêuticos em dois sentidos diversos, que aqui se designa como interpretativo e prático. Interpretativo, já que não seria possível discorrer sobre a reflexão filosófica de Gianni Vattimo, cujo objeto é o retorno do religioso na pós-modernidade, sem antes definir o que este autor entende por pós-modernidade e qual é para ele o papel e a forma da reflexão filosófica neste momento. Isto já seria o suficiente para entrelaçar as duas partes antecedentes com a que agora se inicia. Contudo, há também uma propedêutica prática, no sentido de que a reflexão de Vattimo sobre a religião é, ela mesma, exemplo da hermenêutica nos parâmetros em que é definida no segundo capítulo deste estudo. A reflexão de Vattimo sobre a religião é exercício de rememoração e distorção, ou na forma alemã dos conceitos heideggerianos, *Andenken* e *Verwindung*. Desta maneira, espera-se que os passos anteriores tenham preparado este espaço de compreensão, permitindo que este capítulo que hora se inicia torne-se claro, objetivo e sincrônico, dentro do corpo do estudo como um todo e da obra do filósofo que lhe serve de base.

3.2. A morte do Deus fundamento.

Desde a primeira citação deste estudo a questão da morte de Deus foi mencionada. Contudo, propositalmente, em nenhum momento anterior do trabalho a reflexão centrou-se neste anúncio da filosofia nietzschiana que é repetido à exaustão nas obras de Vattimo. Isto,

assim foi estruturado para que agora, quando a religião passa a ser o núcleo da reflexão, a questão fosse trabalhada de forma detalhada e atenta, de maneira que as conseqüências do anúncio desta morte possam deixar transparecer toda a sua extensão e potencialidade. A morte de Deus poderá perceber-se já une em seus termos a pós-modernidade, a filosofia e a religião. Ficará claro que este anúncio de Nietzsche é a formulação de uma percepção muito mais ampla que reúne estas duas dimensões da cultura européia que se construíram entrelaçadas na história e chegam ao seu termo também juntas.

No primeiro capítulo, procurou-se demonstrar que a pós-modernidade para Gianni Vattimo se caracteriza filosoficamente pelo ultrapassamento da dinâmica do *novum* da modernidade, efetuado na reflexão de Nietzsche. A dissolução química efetuada por ele, impulsionada inicialmente pela dinâmica da crítica, e a conseqüente busca do fundamento último da modernidade, revelou a falta de fundamento para a própria idéia de fundamento, demonstrando que a relação dos homens com o “real” não tem outro fundamento que um conjunto de metáforas que se sobrepôs às demais pela imposição política e moral. A esta dissolução do fundamento, que foi ressaltada, corresponde o anúncio da morte de Deus. Deus ou a idéia que se fazia dele foi entendido por Nietzsche como a grande metáfora do fundamento, e base de toda a ordenação racional e moral do ocidente moderno.

Agora se vai analisar este anúncio, procurando entender o que ele significa na visão de Vattimo, que Deus morreu, por que morre Deus e quais as conseqüências desta leitura. Da mesma forma será indicada a ligação que faz Vattimo entre anúncio da morte de Deus em Nietzsche e o também anúncio do fim da metafísica em Heidegger, para que seja possível perceber que morte de Deus e o fim da metafísica são leituras que se unem para além mesmo da pretensão dos seus autores, na leitura de Gianni Vattimo. A este horizonte que esta ligação constrói, será ainda somada uma perspectiva aberta pela inclusão de René Girard, e a sua hipótese de um fundo de violência imanente ao desenvolvimento natural da idéia de sagrado. Assim, ter-se-á o pano de fundo da pós-modernidade, ou o horizonte de compreensão a partir do qual é possível compreender a leitura do retorno do religioso de forma profunda e conseqüente, como a realiza Vattimo.

3.2.1 O anúncio e o conteúdo do anúncio.

Por que insiste tanto Vattimo no fato de que a morte de Deus em Nietzsche é um anúncio? Adjetivo que ele depois irá estender também ao fim da metafísica “anunciado” na filosofia heideggeriana e que não parece ser apenas uma adjetivação.

É importante reiterarmos o caráter de anúncio desta “doutrina” nietzschiana, uma vez que Nietzsche não está propondo uma metafísica ateísta, o que implicaria uma pretensão de descrever adequadamente a realidade como algo do qual Deus foi excluído. Uma tal pretensão, como a fé na verdade, de que versa uma página da Gaia ciência, continuaria sendo uma forma de fé no Deus moral, ou seja, em uma ordem objetiva do mundo que ele fundaria e garantiria.¹²⁸

O utilização do termo anúncio, não é apenas uma mera escolha de Vattimo adotada por uma questão de estilística, mas tem em si mesma uma significação. Dizer que a morte de Deus é um anúncio significa compreender que não se trata de uma afirmação metafísica que deseja ter a força da objetividade constatada numa visão absoluta do real. Nietzsche não constatou que não existe Deus, e por isso afirma do alto da segurança de algum conhecimento objetivo, uma nova verdade mais verdadeira que a anterior. Isto seria permanecer no âmbito da própria metafísica do fundamento, que ele dissolveu com sua busca. Assim, quando fala de anúncio, Vattimo fala também de interpretação e de todo o conteúdo da hermenêutica a que já se aludiu no segundo capítulo. Anúncio significa leitura, interpretação possível e não constatação de verdades objetivamente verificadas. Anúncio significa superação da metafísica pela proposição de uma leitura possível de uma experiência vivida. Falando ainda Vattimo do anúncio da morte de Deus em Nietzsche dirá que ele “não é um modo de exprimir poeticamente, em “imagens”, uma “tese” metafísica. Nietzsche não pretende dizer que Deus está morto porque nós estamos, finalmente, de acordo que “objetivamente não existe”, que a realidade é feita de modo a excluí-lo.”¹²⁹ Então, quando utiliza o termo anúncio para qualificar a morte do Deus fundamento em Nietzsche, e depois, a morte do Deus da metafísica que ele lê em Heidegger, Vattimo está falando de um exercício filosófico diverso, marcado pela fraqueza, pela ontologia hermenêutica ou pela pós-modernidade. Se não é porém uma tese metafísica, como definir melhor o que se chama de anúncio? “O anúncio da morte de Deus é realmente 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.”¹³⁰

¹²⁸ Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*, p.21.

¹²⁹ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.19.

¹³⁰ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.19.

Anúncio é interpretação arriscada e não pretensão a uma verdade absoluta afirmada a partir de uma constatação objetiva. Aquele que anuncia propõem uma leitura possível para um curso de eventos dos quais ele é também participante e espectador ao mesmo tempo e para os quais não lhe parece possível outra leitura. Essa tipificação do anúncio de que fala Vattimo, faz recordar a sua raiz em toda a reflexão anterior sobre a hermenêutica. Assim, este anunciar é o adjetivo da forma hermenêutica por excelência, e possibilidade típica da filosofia, que se entende como participante da pós-modernidade, inaugurada pelo próprio Nietzsche, anunciador da morte de Deus. Também o retorno do religioso e sua análise efetuada por Vattimo é anúncio neste sentido preciso que aqui se delineou. A compreensão da questão da ontologia fraca e da hermenêutica tratadas no segundo capítulo, terá papel fundamental na compreensão do que Vattimo classifica como anúncio, do anúncio da morte de Deus e no anúncio do retorno do religioso trazido por Vattimo e analisado neste estudo.

De onde parte contudo, este anúncio de Nietzsche e de que percurso do pensamento tira ele a sua vitalidade? Em outras palavras, qual o conteúdo do anúncio de Nietzsche e o que ele quer dizer? Se não é uma tese ateuista nos moldes da objetividade metafísica, o que é o anúncio da morte de Deus e como ele foi estruturado pelo próprio Nietzsche na leitura de Vattimo?

É conhecido o esquema do arrazoado de Nietzsche: o Deus da metafísica foi necessário para que a humanidade organizasse uma vida social ordenada, segura e não exposta continuamente às ameaças da natureza – combatidas vitoriosamente com um trabalho social hierárquico ordenado – e das pulsões internas, domadas por uma moral sancionada religiosamente, mas hoje que esta obra de asseguramento está, ainda que relativamente, concluída, e vivemos em um mundo social formalmente ordenado, dispondo de uma ciência e de uma técnica que nos permitem estar no mundo sem o terror do homem primitivo, Deus aparece como uma hipótese muito distante, bárbara, excessiva; e; além do mais, aquele Deus que funcionou como princípio de estabilização e segurança é também aquele que sempre proibiu a mentira, logo, é para obedecer-lhe que os seus fiéis desmentem também aquela mentira que o constitui...¹³¹

O conteúdo do anúncio da morte de Deus é então a leitura, como disse Vattimo, do curso de eventos em que Nietzsche pode encontrar a metáfora de Deus como a base sobre a qual se construiu a civilização ocidental, com a organização da vida a partir da hierarquização social, do desenvolvimento da razão, do controle da natureza dentro e fora dos seres humanos. Todo esse processo tinha como base a figura de Deus que era, literalmente a última instância, o lastro de toda esta organização. Somente a partir desta figura foi possível que uma classe

¹³¹ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.21.

impusesse às demais o seu conjunto de metáforas, tenha-se em mente a reflexão já efetuada no capítulo sobre a hermenêutica, sobre a verdade como o conjunto de metáforas. O Deus fundamento foi necessário para que este empreendimento organizacional fosse implementado com êxito. Contudo, o desenvolvimento deste empreendimento terminou por assegurar um certo grau de segurança e organização, desenvolvimento da racionalidade em forma de ciência e técnica, que acabou tornando a vida moderna menos amedrontadora que a vida do homem primitivo.

Claro que Vattimo aponta para a relatividade destas conquistas da modernidade, mas não há como negar-se que o nível de ignorância sobre a vida que tornava o homem primitivo mais vulnerável. O medo inicial foi superado. Este desenvolvimento como que esvazia a necessidade do lastro e torna supérflua a figura que inicialmente deu sustento a toda empreitada. O Deus fundamento que assegurou o processo torna-se dispensável pelo próprio processo do qual ele foi o fiador.¹³² Pode-se então concluir que

o anúncio de Nietzsche, segundo o qual “Deus morreu”, não é tanto, ou principalmente, uma afirmação de ateísmo, como se ele estivesse dizendo: Deus não existe. 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 a afirmação da não-existência de Deus, ainda existe sempre a metafísica, ou seja, justamente aquele Deus que Nietzsche acreditar ter descoberto que é supérfluo. Enfim, a morte de Deus significa para Nietzsche que não há um fundamento definitivo, e nada mais.¹³³

Aceitando-se o ponto de partida do arrazoado de Nietzsche, tem-se que conceder que com a morte de Deus, ou o esvaziamento da necessidade premente do lastro para a organização da sociedade, também se enfraquecem os produtos desta ordem. Se o fundamento não é mais fundamental, a ordem que ele legitima, tanto no nível racional, como político, como moral, também se torna menos absoluta. O anúncio de Nietzsche da morte de Deus é então anúncio por que se sabe leitura e interpretação e, o que ele anuncia é que o Deus da metafísica morreu, ou seja, o fundamento sobre o qual toda a ordem ocidental foi construída, não apenas a ordem social ou racional, mas também a ordem moral, não tem fundamento definitivo e não é verdadeiro pelo próprio processo de verificabilidade e adequação que foi instituído em seu nome.

¹³² Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*, p.20.

¹³³ Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*, p.9.

em Nietzsche, como se sabe Deus morre precisamente na medida em que o saber não precisa mais chegar às suas causas últimas, o homem não precisa mais crer-se uma alma imortal, etc. Deus morre por que deve ser negado em nome do mesmo imperativo de verdade que sempre nos foi apresentado como uma lei sua ...¹³⁴

Deus se dissolve juntamente com todos os valores chamados supremos de que foi o lastro. Nietzsche anuncia que não há fundamento para nenhuma afirmação absoluta e portanto também não seria possível a afirmação absoluta de que não exista Deus. Afirmar a morte de Deus é adentrar o mundo da hermenêutica niilista da pós-modernidade, onde não é mais possível a absolutização de quaisquer afirmações ou o desconhecimento de que só há interpretação.

3.3. A morte do Deus da metafísica.

Numa segunda perspectiva da morte de Deus, o fim da metafísica, também um anúncio, somente que de Heidegger, será agora analisado. Vattimo se refere à morte de Deus e ao fim da metafísica como a anúncios de igual valor e significado e une os dois na sua leitura da pós-modernidade, o que de certa forma permite tratar como correlatas as duas questões advindas da filosofia de Nietzsche e da filosofia de Heidegger. Ou seja, para Vattimo a dissolução da metafísica anunciada por Heidegger equivale ao anúncio da morte de Deus em Nietzsche, morreu o Deus fundamento e morreu também o Deus da metafísica, ou o Deus fundamento de Nietzsche era o fundamento da metafísica e criou a metafísica à sua imagem e semelhança de objetividade.

O primeiro passo a ser dado, ainda que muito rapidamente, é o de justificar a tradução da morte de Deus nietzschiana nos termos do fim da metafísica que, como se sabe, é principalmente uma idéia de Martin Heidegger ... Acredito que tanto o anúncio nietzschiano da morte de Deus quanto o anúncio heideggeriano (visto que também neste caso de trata de um anúncio e não de uma teoria ou de uma tese) do fim da metafísica, possam ser tratados como maneiras genéricas de caracterizarmos a experiência do final da modernidade.¹³⁵

Pode-se então, com base no pensamento de Vattimo referir-se ao fim da metafísica também como anúncio e no mesmo sentido da morte de Deus. Ou seja, falar do fim da

¹³⁴ Gianni VATTIMO. *O Fim da Modernidade*, p.9.

¹³⁵ Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*, p.20.

metafísica não é a constatação de uma verdade objetiva, nos moldes da própria metafísica, mas é a leitura que faz Heidegger do momento em que vive e para o qual constrói uma interpretação, momento onde a metafísica chegou ao seu fim no seu desdobramento em ciência e técnica. Para Vattimo, a relação entre morte de Deus e fim da metafísica é uma tradução, isto significa que, assim como ele vê em Nietzsche a antecipação da *Verwindung*, que será materializada e elaborada como conceito posteriormente em Heidegger, ele também aponta a possibilidade de ler a dissolução da metafísica anunciada em Heidegger no anúncio da morte de Deus em Nietzsche. Tradução aqui significa duas leituras que se interpenetram e tiram sua vitalidade de um mesmo veio.

O evento do “fim da metafísica” tem, no pensamento de Heidegger, o mesmo sentido da morte de Deus: aqui também é o Deus moral que é “*überwunden*”, superado, colocado de lado. O que Heidegger chama de metafísica é, na verdade, a crença em uma ordem objetiva do mundo que o pensamento deveria reconhecer para poder adequar tanto suas descrições da realidade quanto suas escolhas morais. Esta é uma crença que se esgota no momento em que se revela insustentável ...¹³⁶

A superação da crença em uma ordem dada, objetiva e permanentemente, que se deveria apreender e descrever é o que Vattimo define como o fim da metafísica que é anunciado na filosofia de Martin Heidegger. O papel do que Vattimo define como metafísica em Heidegger e a dinâmica da sua superação é muito semelhante ao papel da idéia de Deus em Nietzsche e da sua morte, Vattimo aproxima estas duas idéias. Da mesma forma como a idéia de Deus foi o lastro de toda uma ordenação da cultura moderna, a metafísica que se estruturou dentro desta mesma cultura, se apresenta como a crença nesta ordem do mundo, uma ordem permanente, objetiva, acessível que deveria ser apreendida e descrita. A metafísica nas suas pretensões era apenas um outro nome de Deus. A metafísica se define como a crença na verdade absoluta que tem como lastro a irrefutabilidade da constatação. A história da metafísica, retomando o que já foi exposto anteriormente, é a história da confusão ontológica que esqueceu a pergunta pelo ser, perdendo-se na objetividade dos entes. Esse Deus moral traduzido aqui na idéia de metafísica, desempenha o mesmo papel de lastro de uma ordem epistemológica, mas também de valores que se querem permanentes e que devem ser apreendidos por todos, como uma entificação também dos valores, do conhecimento, enfim de todas as instâncias da organização do ocidente. A força da verdade, entendida como adequação da inteligência à ordem dada objetivamente no mundo, se liga à figura do Deus moral definido pela teologia e em nome do qual se estabelece uma ordem de valores tão

¹³⁶ Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*, p.22.

objetiva e clara quanto a verdade racional da metafísica. Vattimo resume assim o processo da dissolução da metafísica que segundo ele mesmo, se traduz também como morte de um Deus.

Enquanto ela representou a crença em uma ordem ideal do mundo, em um reino de essências que vão além da realidade empírica, e enquanto permitiu o conhecimento e até a crítica dos limites desta realidade, a metafísica pôde perdurar. Através, porém, de uma série de acontecimentos relativos ao desenvolvimento das ciências modernas, nas quais a verdade que antes era parte das idéias platônicas, se transformou, sempre mais, em objetividade das proposições da física, a metafísica passou a desmentir a si própria e se revelou uma crença não mais aceitável ... porque a ordem ideal à qual esteve sempre referida se tornou, pelo menos em linha de máxima, a ordem real do mundo racionalizado da moderna sociedade tecnológica.¹³⁷

Tem-se aqui, resumidamente, a reflexão de Heidegger nas palavras de Gianni Vattimo, sobre o desenvolvimento histórico que dissolveu a metafísica, na medida em que a sua base que era a busca da verdade absoluta, se desdobra na ciência e posteriormente na tecnologia, aproximando cada vez mais o entendimento da verdade, da objetividade e da presença ostensiva dos entes. A pergunta pelo ser, que inaugura a metafísica no mundo grego, transforma-se em física, em ciência e em tecnologia, terminando no esquecimento do esquecimento pela pergunta mesma sobre o ser. Assim se dissolve e chega ao fim a metafísica, e Vattimo lê nesta dissolução mais um anúncio de outra morte, que chama-se aqui a morte do Deus da metafísica, que também se objetivou na ordem moral. Uma segunda dimensão da idéia de Deus que morre na pós-modernidade e gera as suas conseqüências.

Finalmente, vale ressaltar o caráter de anúncio a que já nos referimos quando da questão da morte do Deus fundamento em Nietzsche. Para Vattimo “somente com isso em mente, podemos reconhecer a analogia, ou , ainda melhor, a continuidade, entre a morte de Deus nietzschiana e o fim da metafísica ao qual se refere Heidegger.”¹³⁸ Assim, o caráter de anúncio entendido com o seu significado hermenêutico tem papel fundamental, pois permite perceber esta continuidade entre estes elementos das elaborações filosóficas de Nietzsche e Heidegger. Isto contribuirá para ampliar a capacidade de construção de uma leitura da questão religiosa na pós-modernidade, conforme constrói Vattimo e pretende-se analisar neste trabalho.

¹³⁷ Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*, p.23.

¹³⁸ Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*, p.21.

3.4. A morte do Deus violento.

Examinar-se-á agora o que se denomina aqui de uma terceira dimensão do Deus fundamento e da metafísica. Para isso, torna-se necessário agora, que seja trazido à baila o pensamento de um novo autor, que sai do triângulo dentro do qual se localizou este estudo até agora, representado pelo pensamento de Nietzsche, de Heidegger e a leitura de Vattimo. Isto porque Vattimo recorre a ele, mesmo que sem a pretensão de aprofundamento, para trazer para a sua reflexão um elemento importante que acrescentará mais uma dimensão do sagrado ou de Deus para ser somada às duas já explicitadas: do Deus fundamento e do Deus da metafísica. O autor a que se faz referência é René Girard e, a ele recorre Vattimo para estabelecer uma relação entre o sagrado e a violência que nomeou-se aqui o Deus nascido da violência, em referência a mais uma dimensão da idéia de Deus construída na cultura ocidental e que também teria sido superada na pós-modernidade. Diz sobre isso Vattimo

É aqui que entra em jogo a minha leitura (que não é necessariamente fiel à letra do texto, embora tenha razões para pensar que o autor, nas linhas gerais, não a rejeita) da obra de Girard, que antes do livro *Dés choses cachées ...* publicara já, entre outras coisas, *La violence et le sacré ...* um texto de antropologia filosófica, se assim lhe quisermos chamar para sublinhar que não se trata de uma antropologia cultural no sentido usual do termo: uma teoria sobre as origens e as formas de desenvolvimento da civilização humana fundada sobre a tese de que aquilo que de um ponto de vista puramente natural, humano, se chama sagrado é profundamente aparentado com a violência¹³⁹

Não é o objetivo aqui o desenvolvimento de uma reflexão mais ampla sobre o pensamento de René Girard na sua totalidade. Tomar-se-á a explicitação que o próprio Vattimo faz, acerca daquilo que é relevante dentro da perspectiva do assunto deste estudo. Primeiramente, pode-se perceber que o cuidado hermenêutico não se afasta do discurso de Vattimo, na medida em que sempre deixa claro que o que ele apresenta é a sua leitura da elaboração de outros pensadores. Mesmo supondo uma provável concordância do autor, o que se apresenta aqui é a leitura que faz Vattimo desta elaboração. Na antropologia filosófica que elabora, Girard reflete sobre as origens e as formas do desenvolvimento de uma concepção natural de sagrado na civilização e percebe que há sempre uma ligação entre aquilo que é designado sagrado e um conteúdo de violência imanente a eles. Ou dito de outra forma, no desenvolvimento da idéia natural de sagrado entre os seres humanos existe um núcleo que se

¹³⁹ Gianni VATTIMO. *Acreditar em Acreditar*, p.27.

liga de alguma forma à violência. Essa perspectiva se aproxima muito da análise de Nietzsche da origem de todo o sistema de verdades da cultura, a partir do conjunto de metáforas imposto por um grupo mais forte aos demais. Esta ligação entre a idéia de sagrado e o conteúdo de violência é nomeada por Vattimo como parentesco. Veja-se de forma mais clara o que significa esse parentesco e como ele se estrutura.

As sociedades humanas, diz aproximadamente Girard, mantêm-se unidas por um poderoso impulso de imitação; mas este impulso é também a raiz das crises que ameaçam dissolvê-las, quando a necessidade de imitar os outros explode na vontade de apropriação das coisas do outro e dá lugar a uma guerra de todos contra todos. Então ... a concórdia só se restabelece encontrando um bode expiatório, que funciona realmente – acabando com a guerra e restabelecendo as bases da convivência – é investido de atributos sagrados e torna-se objeto de culto, permanecendo embora, fundamentalmente, vítima sacrificial.¹⁴⁰

Para que as sociedades humanas se mantenham unidas é necessário que os interesses do grupo sejam direcionados para um círculo determinado de valores, o que se chamou de impulso de imitação. Contudo, este processo que auxilia a aglutinação de uma sociedade também gera conflito, na medida em que, quando o desejo de uma coletividade é apontado nas mesmas direções, as disputas são inevitáveis, pois que o desejo de imitação se torna desejo de possuir o que é do outro. Assim, os conflitos explodem e ameaçam a sobrevivência do grupo. Neste contexto, entra em cena o bode expiatório, que seria a figura para a qual todos direcionariam a sua raiva, impedindo que essa força destrutiva fosse veiculada livremente entre os membros do grupo, o que os colocaria em risco. Dando mais um passo, a reflexão de Girard constata que para que essa figura, sirva eficazmente como aglutinadora da raiva do grupo e impeça a explosão da raiva de todos contra todos, ela reveste-se de um atributo sagrado e passa a ser objeto de culto e devoção, tornando-se vítima sacrificial. Estes seriam os traços naturais do desenvolvimento da idéia de sagrado, entendido por Girard como uma estrutura que se apresenta na história dos povos e civilizações, produzindo a sacralidade a partir deste fundo de controle violento, da violência imanente aos grupos sociais.¹⁴¹ Esta elaboração faz recordar obrigatoriamente a reflexão de Nietzsche sobre a formação da verdade a partir da luta entre os diversos grupos sociais e suas metáforas para dizer a vida. Na medida em que um grupo submete os demais, também seu conjunto de metáforas, ou sua visão de mundo se sobrepõem às demais, num processo de controle também violento. Assim

¹⁴⁰ Gianni VATTIMO. *Acreditar em Acreditar*, p.28.

¹⁴¹ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.78.

como a leitura de Nietzsche a partir da qual a idéia de Deus justamente surgiu no contexto da guerra de todos contra todos, a fim de instituir uma ordem e um controle que visavam a sobrevivência da espécie humana, na elaboração de Girard também o sagrado ou aquelas figuras às quais se revestem dessa propriedade, exercem um papel de controle da violência, que em última instância tem como objetivo uma ordem social. Mas, de que maneira reúne Vattimo esta visão do sagrado violento, ou do Deus violento e as outras duas visões do Deus fundamento em Nietzsche e do Deus da metafísica em Heidegger? De que maneira este terceiro traço da idéia de Deus completa a reflexão sobre a morte de Deus, que se desenvolveu até o presente momento? Vattimo nos responde quando diz que

... basta ir um pouco além de Girard, admitindo que o sagrado natural é violento não só enquanto o mecanismo vitimário supõe uma divindade sedenta de vingança, mas também enquanto atribui a essa divindade todas as características de onipotência, absolutismo, eternidade e “transcendência” em relação ao homem que são os atributos conferidos a Deus pelas teologias naturais, e também por aquelas que se consideram preâmbulos da fé cristã. O Deus violento de Girard é, em suma, nesta perspectiva, o Deus da metafísica, aquele a que a metafísica chamou também *o ipsum esse subsistens*, que resume em si de forma notável todas as características do ser objetivo tal como esta o pensa.¹⁴²

Mais uma vez, exercitando a hermenêutica naquilo que ela tem de *Andenken* e *Verwindung*, Vattimo convida a ir mais além de Girard e concluir que, a violência que se manifesta nesta concepção natural do sagrado, nascida da necessidade de controle, que faz com que o grupo projete a violência que é sua num Deus vingativo e sanguinário, é a mesma que faz apelo à peremptoriedade com que se apresenta a figura do Deus da metafísica, com seus atributos de onipotência, eternidade, transcendência em relação ao homem. Este Deus da metafísica, descrito pela teologia natural é o Deus sanguinário que precisa ser violento, para que o controle exercido em nome dele seja eficiente e o grupo se mantenha unido. Há ainda um *plus* de violência, na medida em que essa concepção natural de Deus encontra uma repercussão na elaboração metafísica da peremptoriedade dos atributos deste mesmo Deus.

A naturalidade do mecanismo vitimário, que, para Girard, é tal enquanto presença enraizada da violência mimética nos indivíduos e nas sociedades humanas (o pecado original?), é, para Heidegger a “insuperabilidade” da metafísica, que não pode ser realmente ultrapassada com uma decisão humana, até que o próprio ser se dirija anos de outra forma (somente um deus pode nos salvar, segundo o título da famosa e última entrevista de Heidegger ao Spiegel).¹⁴³

¹⁴² Gianni VATTIMO. *Acreditar em Acreditar*, p.29.

¹⁴³ Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*, p.145.

A conclusão de Vattimo aponta então na direção do entendimento de que o Deus fundamento, cuja morte anuncia Nietzsche, o Deus da metafísica cuja dissolução anuncia Heidegger, é o Deus violento do sagrado natural, assim entendido na leitura feita do pensamento de René Girard e todas essas leituras apontam numa mesma direção de significado. Assim como Nietzsche descobre a impossibilidade da descoberta de uma origem ou do fundamento, Heidegger percebe a impossibilidade de superação da metafísica, entendendo-se superação no sentido hegeliano do deixar para trás, assim também a dimensão violenta do sagrado parece ser constituinte de uma experiência atávica do ser humano para além da qual não se pode ir.

3.5. Morte de Deus e pós-modernidade.

Contudo, se como já afirmado, estas três dimensões da morte de Deus correspondem a anúncios e como anúncios não querem ter a força da afirmação absoluta, da verificação de uma verdade dada, como é possível se constatar a pertinência, a plausibilidade destes anúncios da morte de Deus em todas as dimensões reunidas por Vattimo? Lembre-se o que foi afirmado quanto à verdade hermenêutica que não é relativismo. Então, o que torna plausíveis estas leituras aproximadas por Vattimo, uma vez que são oferecidas à razão como interpretações e não como verdades objetivamente constatadas e transformadas em proposições adequadas?

É enfim o mundo desta Babel da tardia modernidade aquele que “verifica”, por assim dizer, conferindo-lhes validade, tanto o anúncio nietzschiano da morte de Deus quanto aquele de Heidegger, idêntico em seu significado, do fim da metafísica. Em tantos sentidos que não podem ser com facilidade reunidos em um conjunto sistemático, mas que, creio eu, estão bem claros, é exatamente este o mundo no qual o “Deus moral”, isto é, o fundamento da metafísica morreu e foi enterrado.¹⁴⁴

Já na introdução de seu texto *O Fim da Modernidade* Vattimo fazia esta alusão ao momento histórico vivido, como aquele que confere validade a uma leitura que dele e nele se efetua.¹⁴⁵ Não se busca uma verificabilidade objetiva da adequação das proposições de Nietzsche e Heidegger a um fenômeno observado e apreendido. Conforme a raiz da

¹⁴⁴ Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*, p.24.

¹⁴⁵ Gianni VATTIMO. *O Fim da Modernidade*, p.V.

hermenêutica a que sempre alude Vattimo, estas interpretações da morte de Deus e do fim da metafísica, são validadas pelos eventos da contemporaneidade, somente enquanto permitirem ler esse momento de forma mais compreensiva, até que se proponha uma outra leitura que melhor compreenda este momento. Nas palavras do próprio Vattimo, a perspectiva hermenêutica é aquela onde uma interpretação encontra o seu valor “na capacidade de dar lugar a um quadro coerente e compartilhado, na expectativa de que outros proponham um quadro alternativo mais aceitável.”¹⁴⁶ O que se quer aqui deixar claro é que a morte de Deus nas suas dimensões já citadas, está ligada à pós-modernidade de forma que a experiência vivida neste mundo contemporâneo corrobora e dá verificabilidade aos anúncios e os anúncios permitem uma leitura compreensiva do momento e dos eventos vividos. No primeiro capítulo caracterizou-se a pós-modernidade como o momento da *Verwindung*, presente já na superação da modernidade efetuada no pensamento de Nietzsche e posteriormente na dissolução da metafísica, anunciada na filosofia de Heidegger, agora pode-se perceber em toda a sua riqueza a caracterização da pós-modernidade como o momento da vivência destes anúncios da morte de Deus.

Toda essa reflexão sobre o anúncio da morte de Deus entendido como fundamento em Nietzsche, como metafísica em Heidegger e como violência em Girard, aproximados por Vattimo, como leituras pertinentes e validadas pela pós-modernidade, começa a fazer sentido quando atenta-se para a afirmação de que o Deus que morreu “é justamente aquele que Pascal chamava de Deus dos filósofos e, de fato, muitos são os sinais que parecem indicar que foi a própria morte deste Deus o que abriu caminho para uma vitalidade renovada da religião.”¹⁴⁷ Este foi o Deus que morreu e foi enterrado na pós-modernidade, ou no mundo do pluralismo babélico. Retomando a afirmação de Vattimo de que a morte de Deus é anúncio e portanto, não diz respeito à existência ou à inexistência objetiva de Deus, pode-se concluir que o que se apresenta na pós-modernidade, com este anúncio da morte de Deus nas três leituras reunidas por Vattimo, não é o fim da possibilidade de experiência religiosa, mas talvez, paradoxalmente, a morte deste Deus dos filósofos tenha inaugurado justamente a possibilidade renovada desta experiência.

Até aqui procurou-se apresentar o anúncio da morte de Deus, nas três dimensões que se interligam, com o objetivo de preparar o cenário onde se dá o retorno do religioso, cuja análise é o objetivo maior deste trabalho. A pós-modernidade é lida por Vattimo como este

¹⁴⁶ Gianni VATTIMO. *Para Além da Interpretação*, p.24.

¹⁴⁷ Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*, p.24.

momento em que já se consumou a morte de Deus nos três sentidos aqui apresentados: o Deus fundamento, o Deus da metafísica ou da ordem calcada na verdade objetiva e o Deus violento. Na leitura de Vattimo são três aspectos de uma mesma tradição do ocidente. A idéia de fundamento, a história da metafísica e a necessidade do controle da violência, estão intrinsecamente ligados e produziram a pós-modernidade niilista, onde o retorno do religioso se dá e, segundo a perspectiva de Vattimo, isto não é acidental. Chegou-se até aqui à conclusão de que a morte de Deus, paradoxalmente, é o que proporciona a renovada possibilidade da experiência religiosa. Passa-se agora à explicitação desse evento, tomando como referência a perspectiva do retorno do religioso na filosofia, a partir de onde Vattimo constrói a sua leitura.

3.6. O retorno.

O que significa retorno no discurso de Gianni Vattimo sobre a religião? Já se caracterizou este retorno como possível, como necessário, como algo que foi possibilitado pela liberação da metáfora que teve lugar na pós-modernidade, agora este discurso vai se ater ao sentido mesmo do termo retorno entendido neste contexto. O que significa dizer que a religião retorna? Vattimo afirma que

Parece preferível a hipótese segundo a qual o reaparecimento a volta da religião em nossa experiência, não é um fato puramente acidental, a ser posto de lado para simplesmente nos concentrarmos nos conteúdos que desse modo retornam. Podemos, ao contrário, supor legitimamente que o retorno seja um aspecto (ou o aspecto) essencial da experiência religiosa.¹⁴⁸

Três questões tornam-se claras. Pode tomar-se o retorno do religioso e o conteúdo deste retorno. Em segundo lugar, é importante problematizar a questão do retorno e não apenas falar dos conteúdos ou formas nas quais esse retorno se dá na pós-modernidade. Além disso, e de certa maneira numa linha de causalidade a problematização do retornar da religião é importante na medida em que retorno não é algo acidental quando relacionado com a experiência religiosa. Ela é por essência experiência de retorno, de retomada, de êxodo

... diz-se amiúde que a experiência religiosa é a experiência de um êxodo, mas se êxodo for, trata-se provavelmente da partida para uma viagem de retorno. Talvez não devido a uma natureza essencial qualquer, mas, de fato, em nossas condições de existência ... ,a religião é experimentada como um retorno. É o restabelecimento

¹⁴⁸ Gianni VATTIMO. *O vestígio do vestígio*. In *A Religião*, p.92.

presente de algo que acreditávamos ter esquecido definitivamente, a reativação de um vestígio adormecido, a reabertura de uma ferida, a reparação de algo que fora removido, a revelação de que o que pensávamos ter sido uma *Überwindung* (superação, aquisição de veracidade e conseqüente descarte) ainda é somente uma *Verwindung*, uma longa convalescença que tem de tornar a enfrentar o vestígio indelével de sua doença¹⁴⁹

Retorno é *Verwindung* é rememoração distorciva e não *Überwindung* com a sua força de superação de desmascaramento. Algo que se julgava já superado retorna e reativa vestígios adormecidos. Há um sentido de engano, de um julgamento equivocado de que algo havia desaparecido quando na verdade ainda estava presente. Desta forma, retorno não é um movimento de aproximação ou reaproximação de dois elementos distanciados. Ou dito melhor, retorno não é a volta de um conteúdo que havia desaparecido, mas a percepção de que ele nunca desapareceu, no sentido de inexistir e nem tampouco tornou-se objetivamente presente. Essa característica não é acidental. Isto é, não é casual que a experiência religiosa seja vivida como retorno, como essa sensação de reencontro de algo que nunca deixou de estar. Isto com se verá não é um detalhe mas algo que faz parte do sentido mais profundo do retornar da religião.

Seguindo a leitura de Vattimo pode-se verificar que, entender o retorno como movimento do sujeito em relação à religião seria equivocado já que

um mecanismo dessa natureza (há uma verdade essencial, neste caso da religião, que está imóvel em algum lugar, enquanto, ao seu redor, os indivíduos e as gerações vão e vêm, num movimento totalmente exterior e irrelevante.¹⁵⁰

Pode-se verificar que nesta perspectiva o retorno seria o movimento dos sujeitos em torno de um núcleo presente, imutável e eterno, fixo nalgum ponto, enquanto os sujeitos se aproximam e se afastam dele. Neste caso, o retorno seria o movimento dos sujeitos em direção ao núcleo fixo do sagrado. Subjaz a esta perspectiva a visão da verdade como núcleo fixo, à exemplo do entendimento do ser pela metafísica, o que faz com que se leia a contemporaneidade como retorno ao religioso. Isto difere da proposta aqui apresentada do retorno do religioso. Retornar ao religioso faz pensar numa experiência que se explicaria

como se por algum acaso histórico, individual ou social – simplesmente tivesse nos acontecido de esquece-la, distanciando-nos dela (talvez com sentimento de culpa),

¹⁴⁹ Gianni VATTIMO. *O vestígio do vestígio*. In *A Religião*, p.91.

¹⁵⁰ Gianni VATTIMO. *O vestígio do vestígio*. In *A Religião*, p.92.

e agora, por alguma outra circunstância fortuita, o esquecimento de repente tivesse se tornado mais rarefeito.”¹⁵¹

Esta talvez seja a perspectiva de muitos anúncios de renovada adesão religiosa. Contudo, não é a isso que se refere Gianni Vattimo quando analisa o retorno do religioso. Para ele essa é a experiência de *Verwindung*, como já dissemos de impossibilidade de superação e de convalescença. Lembre-se dos dois pressupostos filosóficos que tornam compreensiva esta experiência a constatação de Nietzsche de que era impossível encontrar o fundamento ou retornar a alguma origem; e a de Heidegger que constatou a impossibilidade da *Überwindung* da metafísica, sendo que até a linguagem está embebida de metafísica. Essa é a experiência do retorno da religião como rememoração convalescente de uma doença de que já se imaginava curado.

3.6.1 A primeira modalidade do retorno.

Basicamente Vattimo divide o conteúdo do retorno do religioso em duas formas: “nos modos concretos desse retorno, assim como o experimentamos em nossas condições históricas extremamente determinadas.”¹⁵², isto é, as formas em que se percebe factualmente do retorno do religioso na sociedade

De um lado, com a presença mais patente na cultura comum, o retorno do religioso (como exigência, como nova vitalidade de igrejas, seitas, como busca de doutrinas e práticas outras – a “moda” das religiões orientais, etc.) é antes de mais nada motivado pela presença de riscos globais que nos parecem inéditos, sem precedentes na história da humanidade ... Outro medo, também bastante difundido, ao menos nas sociedades mais avançadas, é o da perda do sentido da existência, do verdadeiro tédio que parece acompanhar inevitavelmente o consumismo. Mesmo aquela forma de retorno do religioso que se expressa na busca e afirmação das identidades locais, étnicas, tribais ...¹⁵³

Portanto, há um retorno perceptível do religioso ou da experiência religiosa na pós-modernidade que é perceptível factualmente. Vattimo acena com algumas manifestações deste retorno e também uma motivação que estaria na sua raiz. O medo ou as tensões causadas pelas questões geopolíticas, pelas descobertas científicas, pela globalização econômica. Toda

¹⁵¹ Gianni VATTIMO. *O vestígio do vestígio*. In *A Religião*, p.91.

¹⁵² Gianni VATTIMO. *O vestígio do vestígio*. In *A Religião*, p.92.

¹⁵³ Gianni VATTIMO. *O vestígio do vestígio*. In *A Religião*, p.93.

essa ebulição global explicaria um retorno das pessoas à busca de experiências religiosas. Seja as tradicionais, as chamadas sectárias ou as orientais. Pode-se somar a isso a experiência midiática em que se transformaram os últimos dias de vida do Papa João Paulo II. As redes de tvs de todo o mundo fizeram uma cobertura completa da doença, da morte, dos funerais do pontífice, bem como da eleição de seu sucessor. A comoção que tudo isso parece ter causado em boa parte do mundo. Além disso os atentados terroristas que desde o onze de setembro, vêm recheando a mídia de debates sobre questões religiosas e conflitos entre oriente e ocidente.¹⁵⁴

3.6.2 O retorno do religioso na filosofia.

A perspectiva a partir da qual se vai ler o retorno do religioso na pós-modernidade é a da filosofia. Em primeiro lugar, isto se justifica pelo fato de que o referencial a partir do qual este estudo se constrói é uma leitura filosófica, feita por um filósofo contemporâneo. Além disso, será possível perceber, pelo que já foi exposto até o presente momento, que toda a tradição ocidental a partir da qual foi construída a experiência religiosa que chegou à morte de Deus, se constituiu em relação estreita com a filosofia, assim como a filosofia ocidental se desenvolveu em estreita ligação com a tradição cristã. Assim, neste estudo o enfoque a partir do qual se vai tratar o retorno do religioso é a filosofia; mais especificamente a filosofia contemporânea entendida a partir de toda a reflexão construída no segundo capítulo deste trabalho. A filosofia hermenêutica radicada na ontologia fraca. No dizer de Vattimo o Pensamento Fraco. Há um forte conteúdo da experiência pessoal de Vattimo envolvido na percepção do retorno do religioso na contemporaneidade, contudo, como diz o próprio Vattimo parece relevante para ele

precisar desde o início que se me decido a falar e a escrever sobre a fé e a religião, o faço porque julgo que o assunto não diz respeito apenas ao meu renovado interesse individual por este tema; o que é decisivo é pressentir um ressurgimento do interesse religioso no clima cultural em que me movo. É certamente uma razão vaga, também esta bastante subjetiva, pouco mais do que uma impressão. Mas procurando justificá-la e documentá-la estarei já a dar alguns passos em frente no desenvolvimento do tema.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*, p.106.

¹⁵⁵ Gianni VATTIMO. *Acreditar em Acreditar*, p.8.

O retorno do religioso não é uma afirmação peremptória de Gianni Vattimo, feita a partir de um levantamento estatístico e de provas documentais recolhidas. Não se tem o objetivo de dizer a última palavra sobre “o que é o retorno do religioso”. A linguagem do ser é de inspiração profundamente metafísica, contrária a tudo o que se pressupõem neste trabalho. Dir-se-á que é uma hipótese fraca, nos moldes hermenêuticos já expostos.

3.6.2.1 Um retorno necessário.

O próprio Vattimo enumera alguns destes fatos.¹⁵⁶ Contudo, para além do que poderíamos chamar de uma relevância factual das questões religiosas na contemporaneidade, Vattimo advoga uma análise mais profunda deste retorno a partir da reflexão filosófica. Uma reflexão que constrói uma leitura do retorno do religioso na própria filosofia, para além do apenas factual, um retorno da questão religiosa na filosofia que é possível e desejável. Este é um objetivo aqui explicitado por Vattimo que serve de parâmetro para esta pesquisa. Isto permite definir legitimamente a leitura de Gianni Vattimo como uma filosofia pós-moderna da religião, situando este trabalho dentro deste mesmo referencial.

O renascimento da religião na cultura contemporânea não pode deixar de representar um problema para uma filosofia que se habituou a não mais considerar relevante a questão de Deus. Esta filosofia, ... em tal situação, se quiser estar atenta à razões da atualidade ... em fazer justiça à experiência – deverá tomar ciência do renascimento da religião na consciência comum e das boas razões que motivaram este renascimento.¹⁵⁷

A necessidade de uma atenção da filosofia para com esse renascimento da religião é no entender de Vattimo uma exigência de atualidade. Se a filosofia quiser estar conectada com o que está acontecendo na história, na contemporaneidade pós-moderna, não pode se recusar a colocar em questão este renascimento e as boas razões que o motivam. Ou seja, a religião, aqui realçada pelo seu renascimento, torna-se na contemporaneidade assunto relevante para a filosofia, irrecusável mesmo, caso ela queira situar-se geográfica e temporalmente. Ao mesmo tempo, tomar consciência das boas razões que motivam o renascimento da religião significa construir uma leitura pertinente da série de eventos. Lembre-se que é esta a perspectiva hermenêutica que referencia estes estudo. Descobrir as boas razões do retorno do religioso não é buscar substâncias e nem relações de causa e efeito,

¹⁵⁶ Gianni VATTIMO. *Acreditar em Acreditar*, pp.15 ss.

¹⁵⁷ Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*, p.110.

mas construir uma leitura dos eventos em que o homem contemporâneo consiga localizar-se e construir sentido. Perceba-se que há uma indicação de que a filosofia acostumou-se a deixar as questões relativas à religião de fora de seu âmbito e isto será explicitado de maneira mais completa. Contudo, este hábito que se liga à tradição metafísica, pode ser justamente a explicação para essa postura preconceituosa de alguma filosofia em relação à religião.

Grande parte das especializações filosóficas de hoje, que vivem entre as quatro paredes dos departamentos universitários agindo, quase exclusivamente, sobre as temáticas epistemológicas, historiográficas, lógicas etc., estão expostas e este risco de “ineficácia” ... Assim, a filosofia hoje não pode mais considerar a vitalidade social da religião como um fenômeno de atraso cultural favorecido pela astúcia dos padres, ou como expressão de uma alienação ideológica que deveria ser superada com a revolução e a abolição da divisão do trabalho.¹⁵⁸

Há aqui uma crítica de Vattimo à postura da pesquisa acadêmica filosófica que se fecha nos gabinetes das universidades, ignorando o mundo que a cerca. A ineficácia é o risco que corre a reflexão filosófica se não estiver disposta a sair dos gabinetes acadêmicos, onde outras questões têm sido consideradas as únicas relevantes. Esta ineficácia se traduz exatamente na irrelevância que pode terminar por revestir um discurso filosófico que não acerta suas contas com o mundo e o tempo em que vive. Ignorar isso que Vattimo chama de vitalidade social da religião no mundo pós-moderno e em todas as formas em que tem se manifestado, significa correr este risco. Seja ignorar simplesmente pela não tematização do assunto nas pesquisas e estudos das instâncias acadêmicas; seja ignorar pela construção de avaliações muitas vezes precipitadas e superficiais, que tentam dar conta da análise destes fenômenos descrevendo-os como fruto da ignorância, do oportunismo ou da ideologia, perspectivas historicamente clássicas da filosofia em relação à religião. É como se ao não tematizar, num discurso com as características do seu âmbito trabalho a questão da religião, a filosofia também deixasse de oportunizar a relevância de seu discurso diante da contemporaneidade e de seus temas. Continuando ainda na mesma argumentação, Vattimo dirá que a filosofia “pode e deve, reconhecendo-se parte do mesmo processo histórico que favorece o retorno da religião, apreender no interior dele os princípios necessários para avaliar criticamente os seus êxitos.”¹⁵⁹

¹⁵⁸ Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*, p.112.

¹⁵⁹ Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*, p.112.

Note-se que da filosofia são pedidos dois movimentos. Primeiramente reconhecer-se parte do processo histórico contemporânea ao renascimento do religioso, ao qual se faz referência. Estar atenta a esta questão é encarnar-se na história e entender-se também como parte dela. A filosofia não está para além da história que a compreende, assim como compreende o fenômeno da vitalidade religiosa da pós-modernidade. Em segundo lugar, compreender os princípios que lhe permitam construir uma leitura crítica deste evento. Ou seja, à filosofia é pedido que construa uma leitura crítica do evento retorno do religioso. Fazer isso é também compreender melhor a ela mesma filosofia, dentro do mesmo processo histórico onde está inserida. É claro na reflexão de Vattimo esta interligação na história do Ocidente de todo o conteúdo seja religioso, filosófico, político, econômico, social e todas as demais instâncias que se queiram nomear dentro do cenário humano. Para Vattimo, a retomada da religião como questão filosófica, não é apenas uma atitude pessoal, mesmo que esteja marcada por toda a pessoalidade que parece estar sempre ligada ao âmbito do religioso¹⁶⁰ é uma questão irrecusável, desde que a filosofia pós-moderna não queira padecer da irrelevância diante da literal ignorância diante deste fenômeno tão significativo.

3.6.2.2 Um retorno possível.

Se a reflexão filosófica sobre a religião na pós-modernidade é irrecusável, é também como já acenado, uma renovada possibilidade. Para Vattimo a contemporaneidade reapresenta essa possibilidade de que a filosofia retorne à reflexão sobre a religião. O que significa entretanto dizer que torna-se novamente possível para a filosofia, na pós-modernidade, refletir sobre a religião?

Mas, para o renascimento da religião, foram igualmente determinantes uma série de transformações no mundo do pensamento, nas vicissitudes das teorias. Se durante muitos decênios do nosso século as religiões surgiram, segundo a idéia iluminista e positivista, como formas de experiência “residual” destinadas a consumir-se à medida que se impunha a forma de vida “moderna” (racionalização técnico-científica da vida social, democracia política, etc.), hoje elas aparecem novamente como guias possíveis para o futuro.¹⁶¹

Vattimo apresenta aqui duas das teorias que tornavam a religião uma questão inexpressiva ou já respondida para a filosofia, visto que não possuía densidade que

¹⁶⁰ Gianni VATTIMO. *Acreditar em Acreditar*, p.7.

¹⁶¹ Gianni VATTIMO. *Acreditar em Acreditar*, p.17.

justificasse uma análise mais atenta. A religião era tomada como um resquício de superstição destinada ao fim, diante da vida moderna e da racionalização dos problemas da vida humana. O desenvolvimento histórico entendido evolutivamente nos moldes hegeliano ou marxista, ou positivista com o cientificismo próprio desta filosofia, apontava sempre para uma superação da religião, o que fez com que este fosse um assunto descartado da perspectiva filosófica. Não havia relevância substancial num problema que já tinha sido desmascarado e revelado, seja como forma reflexa de revelação do Espírito Absoluto, ou como ideologia de dominação de base econômica, ou ainda como substituição fantasiosa que antecedeu a idade da ciência empírica, portanto, à filosofia não mais interessariam as questões ligadas à religião. Se contudo as religiões surgem novamente como discursos relevantes para a vida, as filosofias que preconizavam o seu expurgo se enfraqueceram e a verdade que elas pensavam ter encontrado viu-se também superada.

A verdade é que o “fim da modernidade”, ou, em todo o caso, a sua crise, trouxe também consigo a dissolução das principais teorias filosóficas que julgavam ter liquidado a religião: o cientificismo positivista, o historicismo hegeliano e depois marxista. Hoje já não existem razões filosóficas plausíveis e fortes para ser-se ateu, ou para recusar a religião.¹⁶²

É preciso entender que o que aqui propõem a leitura de Vattimo não é um simples retorno à crença. Se não há razões filosóficas plausíveis para o ateísmo, também não as há para o teísmo. A viragem que é sempre necessário ter em mente e que foi apresentada nos dois primeiros capítulos deste estudo, é que não há mais a instância para além das interpretações que possa definitiva e absolutamente definir quem está certo. Aplicando-se esse pressuposto que caracteriza a pós-modernidade à abordagem filosófica da religião pode-se perceber o equívoco tanto da vertente teológica que construiu as provas racionais da existência de Deus, quanto das filosofias que pensaram ter construído as provas filosóficas da inexistência de Deus. As duas posições pode-se compreender terminam por ter a sua origem na mesma perspectiva metafísica. Nas duas posições existe a crença de que se descortinou a verdade e a partir da sua contemplação, seja religiosa, seja racional, se pode agora desmascarar as mentiras e supera-las. É como já vimos a dinâmica da modernidade que Nietzsche dissolve na sua química dos valores. O retorno da possibilidade da experiência religiosa não significa um volta triunfante ao teísmo diante da dissolução das posturas filosóficas atéias, significa a impossibilidade de qualquer retorno da verdade forte e absoluta

¹⁶² Gianni VATTIMO. *Acreditar em Acreditar*, p.17.

que comprove qualquer posicionamento positivo ou negativo em relação às experiências religiosas. Pois, no dizer de Vattimo

Hoje tanto a crença na verdade “objetiva” das ciências experimentais, como a fé no progresso da razão com vista a um pleno esclarecimento, surgem, precisamente, como crenças superadas. Estamos já todos habituados ao fato 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. Naturalmente, nem todos reconhecem pacificamente este resultado do pensamento moderno; mas, pelo menos, quer a insustentabilidade do racionalismo cientificista quer do historicista nos seus termos mais rígidos – precisamente aqueles que excluíam a própria possibilidade da religião – é, geralmente, um dado bastante aceite na nossa cultura.¹⁶³

Portanto, aquilo que foi dissolvido na pós-modernidade foi a própria idéia de desmascaramento, ou desmistificação, ou ainda de desencanto. Por trás destas idéias permanecia o núcleo metafísico da apropriação do ser entendido como presente, absoluto, ou entificado. Dizendo de outra forma, por trás das tentativas de todas as correntes de pensamento filosófico e ou teológico que acreditaram ter desmascarado o fenômeno religioso revelando sua veracidade ou inveracidade, permanecia o mesmo impulso que criou a teologia dos atributos divinos e o ateísmo filosófico, a crença de que era possível chegar-se à verdade absoluta, dada de uma vez por todas, à qual não seria possível reagir de outra forma se não a adesão racional. Assim, a pós-modernidade viu o desmascaramento da própria idéia de desmascaramento. Não há o acesso à verdade absoluta a partir do qual se possa desmascarar a existência. Não há acesso privilegiado ou uma narrativa para além das demais que descortine finalmente a verdade. A ciência ou a razão descobrem-se também fundamentadas antes de tudo na crença do fundamento, como os demais discursos humanos e portanto, não lhes cabe o desmascaramento da religião no sentido de um discurso impróprio sobre a vida ou menos próprio que os seus.

3.6.2.3 A liberação da metáfora.

A liberação da metáfora é um termo importante na reflexão de Vattimo na medida em que enfeixa em si alguns elementos que foram ressaltados neste estudo. Aqui ela é apresentada como o veículo principal da renovada possibilidade do retorno da religião ao âmbito da filosofia. Compreender então de forma o mais clara possível o que significa essa

¹⁶³ Gianni VATTIMO. *Acreditar em Acreditar*, p.18.

liberação da metáfora se torna fundamental. Vattimo se referindo à renovada possibilidade da experiência religiosa tratada no âmbito da filosofia irá dizer que

... tal possibilidade retorna ao âmbito da filosofia inclusive e, sobretudo, por meio da liberação da metáfora. ... na Babel do pluralismo de fins da modernidade e do fim das metanarrativas, se multiplicam as narrativas sem um centro ou uma hierarquia. Nenhuma metanarrativa direcional, nenhuma metalinguagem normativa está em condições de legitimá-los ou desacredita-los.¹⁶⁴

Quando afirmou-se que a liberação da metáfora enfeixava em si alguns dos elementos que foram ressaltados desde o início deste estudo, o que se queria afirmar é que para que se entenda o significado mais profundo do que Vattimo designa como liberação da metáfora, é preciso retomar um pouco do caminho feito até o presente momento. Desde a reflexão de Nietzsche sobre a verdade como conjunto de metáforas de um grupo hegemônico imposto aos demais, ressaltada por Vattimo quando da sua reflexão sobre a hermenêutica, que o termo metáfora ganhou o significado. A metáfora na perspectiva metafísica era entendida como o contrário da verdade. Dizer de maneira metafórica significava não dizer a verdade objetivamente. Por outro lado, contraposta às metáforas cada perspectiva filosófica buscava ser uma metanarrativa, no sentido de estar para além das metáforas, numa perspectiva mais verdadeira. Assim, a dissolução química de Nietzsche, que teve como resultado o anúncio da morte de Deus, significou também a morte da possibilidade de metanarrativas que se contrapusessem às metáforas, ou a percepção de que tudo o que há é a convivência de vários grupos de metáforas. Vattimo define melhor dizendo que

o pluralismo, sem centro, da época pós-metafísica aboliu toda e qualquer possibilidade de se distinguir a linguagem metafórica da linguagem própria. Esta distinção, quando ainda persiste, é mostrada como puro efeito da distribuição desigual do poder social.”¹⁶⁵

Assim, desde o arrazoado de Nietzsche sobre as metáforas e a verdade¹⁶⁶, passando pelo anúncio da morte de Deus em todos os sentidos dados por Vattimo, a questão central é que uma vez que não mais seja possível a existência de metanarrativas que se queiram superiores às metáforas, não há mais forma de hierarquizar-se as linguagens, sustentando-se

¹⁶⁴ Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*, p.25.

¹⁶⁵ Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*, p.26.

¹⁶⁶ Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*, p.25.

em sua proximidade da verdade. “Parece ter sido eliminada qualquer distinção entre escrita filosófica e escrita poética ou criativa.¹⁶⁷ Neste sentido

Tanto em seus aspectos teóricos quanto em alguns aspectos fundamentais de caráter histórico-social ... o retorno da religião parece depender da dissolução da metafísica, isto é, do descrédito em qualquer doutrina que pretenda valer absoluta e definitivamente como descrição verdadeira das estruturas do ser. É a liberação da metáfora que torna novamente possível aos filósofos falar de Deus, de anjos, de salvação etc., e é sobretudo o pluralismo característico das sociedades da tardo-modernidade que permite que as religiões venha de novo à tona.¹⁶⁸

Apresenta-se então o quadro completo no qual se dá o retorno do religioso na pós-modernidade. Retomando-se desde o primeiro capítulo deste estudo tem-se a pós-modernidade caracterizada como o momento do niilismo anunciado por Nietzsche e depois por Heidegger. Este niilismo se traduz em dissolução química da idéia de fundamento, morte de Deus e dissolução da metafísica, que em Vattimo, com todas as suas especificidades têm uma proximidade de parentesco, para utilizar-se uma imagem do próprio Vattimo. Nesta pós-modernidade a tarefa do pensamento é a de compreender-se como hermenêutica, tendo consciência das implicações mais radicais desta compreensão, que só pode atingir a toda a sua profundidade a partir do reconhecimento da sua origem na ontologia fraca ou reconhecimento do ser como evento. A uma ontologia fraca corresponde um pensamento fraco, que foi definido como o exercício de *Andenken* e *Verwindung*. É este o pano de fundo onde se dá o retorno do religioso e, para além de uma simples contemporaneidade entre pós-modernidade e este retorno, há uma relação de proveniência e de *Geschick* ou envio, no sentido heideggeriano já explicitado anteriormente. Dizendo de outra forma, por que a pós-modernidade é marcada pelo niilismo da morte de Deus é que nela pode se dar o retorno do religioso. Por que na pós-modernidade podemos ser afinal niilistas¹⁶⁹ é que nela a narrativa filosófica pode retomar legitimamente a narrativa religiosa.

3.7. O religioso que retorna.

É necessário abrir esta parte deste estudo com um pequeno preâmbulo que situe o discurso a partir deste ponto. Isto se deve ao fato de que a partir deste momento se adentra

¹⁶⁷ Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*, p.27.

¹⁶⁸ Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*, p.28.

¹⁶⁹ Gianni VATTIMO. *O Fim da Modernidade*, p.9ss.

explicitamente à análise do retorno do religioso na pós-modernidade efetuada por Gianni Vattimo. Termos típicos do vocabulário teológico passarão a ser utilizados e desde já é necessário lembrar que a partir mesmo da liberação da metáfora e de todo o arrazoado sobre a filosofia como hermenêutica na pós-modernidade, não será um problema para o texto esse intercâmbio entre a filosofia e a teologia, de resto, muito presente no discurso que se tem como referencial. Ao mesmo tempo em que se explicitará os conceitos básicos que delineiam a experiência pós-moderna do religioso lida a partir da filosofia de Gianni Vattimo, também irá traçar-se um parâmetro crítico que segundo o filósofo, deveria estar presente na análise filosófica do fenômeno concreto de retorno do religioso em suas diversas formas. O que se quer dizer é que a leitura de Vattimo é compreendida também como uma crítica, no sentido de que na medida em que ele descreve as características da experiência pós-moderna da religião, ele também questiona as experiências que não parecem beber sua vitalidade desta mesma fonte.

Também se quer destacar que o trabalho de acompanhamento da leitura de Vattimo se insere de maneira clara na dimensão da relação razão e religião, na medida em que essa categorização permite compreender com clareza o trabalho de Vattimo. Considera-se que a leitura de Vattimo é antes de mais nada uma proposta de abordagem racional marcada pela pós-modernidade, da religião também retornada nesta mesma pós-modernidade. Assim indica o filósofo

... as conclusões à quais quero chegar após ter colocado estas duas longas premissas são: primeiro, que o renascimento da religião na era pós-metafísica não é apenas o resultado de um mal entendido, mas pode mesmo parecer teoricamente legítimo se reconhecermos que existe um profundo parentesco ... entre tradição religiosa do Ocidente e pensamento do ser como evento e como destino de enfraquecimento. Segundo, que o reconhecimento deste parentesco oferece à filosofia uma base sobre a qual pensar criticamente as formas que o renascimento do sacro assumiu hoje; tal renascimento, em outras palavras, pode e deve ser criticado filosoficamente sempre que trair a própria constitutiva inspiração antimetafísica.¹⁷⁰

Já de início se pode perceber que para Vattimo o núcleo da análise filosófica do retorno do religioso na pós-modernidade está no reconhecimento de uma ligação de parentesco entre ontologia fraca e tradição religiosa do Ocidente. Vattimo utiliza algumas vezes o termo parentesco para falar de ligações que não são propostas no modelo causa e efeito. Aqui também, a ligação de parentesco indica que a tradição religiosa e a tradição filosófica do Ocidente fizeram igualmente um caminho de enfraquecimento. Este

¹⁷⁰ Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*, p.34.

enfraquecimento pode ser lido na filosofia a partir do anúncio da morte de Deus, desde seu significado em Nietzsche como a ausência de fundamento que justificasse a fundamentação, até a leitura de Heidegger que compreende que o ser é evento e que portanto, não há uma base para peremptoriedade das afirmações metafísicas. Que esta, faz um caminho de enfraquecimento dissolvendo-se em ciência e posteriormente em tecnologia. Portanto, a base a partir da qual Vattimo pensa filosoficamente o retorno do religioso na pós-modernidade é esta leitura que liga o *Andenken* da filosofia com o *Andenken* da religião. Quer dizer-se com isso que Vattimo lê a história das duas tradições, filosófica e religiosa sob um mesmo prisma de rememoração: o enfraquecimento. Ele mesmo declara que

... a verdade é que, a certa altura, dei por mim a pensar que a leitura débil de Heidegger e a idéia de que a história do ser tivesse como fio condutor o debilitamento das estruturas fortes, da suposta peremptoriedade do dado real “exterior”, que seria como um muro contra o qual se vai chocar e que assim se dá a conhecer como efetivamente real ... não eram senão a transcrição da doutrina cristã da encarnação do filho de Deus.¹⁷¹

O enfraquecimento que Vattimo lê como fio condutor da história tanto da razão como da religião no Ocidente é representado na filosofia pelo debilitamento do ser na ontologia fraca lida em Heidegger e na religião pela doutrina cristã da encarnação de Deus. Isto significa que para Vattimo há uma ligação que ele chama de transcrição e que sugere algo como o que anteriormente foi chamado de parentesco. A doutrina da encarnação é a chave para a leitura tanto da retorno do religioso em Vattimo, como da própria postura filosófica a partir da qual ele efetua a sua leitura. Portanto é fundamental entender-se o que significa para Vattimo a doutrina da encarnação ligada ao enfraquecimento do ser na dissolução da metafísica. Ele mesmo define que

a encarnação, isto é, o rebaixamento de Deus ao nível do homem, aquilo a que o Novo Testamento chama a *Kenosis* de Deus, deverá ser interpretada como sinal de que o Deus não violento e não absoluto da época pós-metafísica tem como traço distintivo a mesma vocação para o debilitamento de que fala a filosofia de inspiração heideggeriana.¹⁷²

Isto ajuda a perceber que a encarnação ou a *Kenosis* como define a passagem paulina¹⁷³ significa para Vattimo uma chave hermenêutica com que se pode ler o anúncio da

¹⁷¹ Gianni VATTIMO. *Acreditar em Acreditar*, p.26.

¹⁷² Gianni VATTIMO. *Acreditar em Acreditar*, p.30.

¹⁷³ Cf. Paulo, Carta aos Filipenses, 2,7.

morte de Deus em todos os seus significados. O Deus fundamento, metafísico e violento, morreu e por que ele morreu é possível novamente que o Deus kenótico que se enfraquece possa voltar a viver. Portanto pode-se entender que para Vattimo o retorno do religioso corresponde ao retorno da experiência religiosa efetuada a partir deste Deus não violento e não absoluto mas enfraquecido e enfraquecedor de violência e absolutismos em todas as suas dimensões. Contudo, antes de continuar a apresentação das reflexões conseqüentes a partir desta ligação de parentesco é importante sublinhar que

O reconhecimento do “parentesco” não é uma passagem que se realize “logicamente”, segundo algum tipo de necessidade conceitual. É, como freqüentemente acontece com os pontos de partida de uma reflexão filosófica, algo de impuro, que pode porém legitimar-se do ponto de vista racional com base nos significados, nas correlações, na complexa persuasão que saberá expor ao longo de seu desenvolvimento.¹⁷⁴

Portanto, a compreensão deste ponto de partida da reflexão de Vattimo que liga encarnação e ontologia fraca como destinações da história do Ocidente, não se dá por uma ligação lógico-causal onde se postule uma evidência clara. Até por que pareceria paradoxal que Vattimo após ter construído toda uma reflexão sobre a hermenêutica como filosofia da pós-modernidade, apelasse a esse tipo de argumentação metafísica. Assim, a chave para a compreensão da legitimidade da ligação entre tradição filosófica e tradição cristã no Ocidente a partir do conceito de enfraquecimento ou encarnação, é a capacidade de persuasão dos argumentos, sempre na linha do que já foi dito sobre a hermenêutica que se propõem com leitura possível que permite a construção de sentido para alguém que vive uma determinada circunstância histórica, até que se apresente uma argumentação melhor. Feita essa ressalva pode-se continuar o caminho da reflexão de Vattimo com a sua afirmação de que

Reconhecido no seu “parentesco” com a mensagem bíblica da história da salvação e da encarnação de Deus, o enfraquecimento que a filosofia detecta como traço característico da história do ser se chama secularização, entendida no seu sentido mais amplo, que abrange todas as formas de dissolução do sacro que caracterizam o processo de civilização moderno.¹⁷⁵

Pode-se então centrar o discurso no termo secularização que enfeixa conforme diz Vattimo, a tradição filosófica do Ocidente lida como enfraquecimento do ser e a tradição

¹⁷⁴ Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*, p.34.

¹⁷⁵ Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*, p.35.

religiosa do Ocidente lida como anúncio da encarnação ou do enfraquecimento de Deus. Assim, é interessante que se acompanhe a reflexão de Vattimo em torno da questão da secularização a fim de compreender-se o conceito que ele coloca o centro da ligação de termos que estão no núcleo da sua análise do retorno do religioso. A primeira questão que se coloca em relação à secularização é que ela sempre foi entendida na pós-modernidade como o afastamento das questões religiosas ou o caminho do fim da possibilidade ou da legitimidade das experiências religiosas. Vattimo, por outro lado, advoga o contrário disto dizendo que

Se, contudo, a secularização é o modo pelo qual se atua o enfraquecimento do ser, ou seja, a *Kenosis* de Deus, que é o cerne da história da salvação, ela não deverá ser mais pensada como fenômeno de abandono da religião, e sim como atuação, ainda que paradoxal, da sua íntima vocação. É em relação a esta vocação para o enfraquecimento e para a secularização que uma filosofia coerentemente pós-metafísica deverá procurar entender e criticar, ainda, os vários fenômenos de retorno da religião na nossa cultura, com o efeito inevitável, porém, de pôr a si mesma também em jogo.¹⁷⁶

A secularização é pensada aqui como o abandono do sacro e o paradoxo aparente está no fato de que é abandono do sacro e retorno a Deus. Isto deixa de ser paradoxo se recorda-se todo o arrazoado de Vattimo, apoiado na leitura de Girard, onde o sagrado se mostrou como expressão de violência, que por sua vez marca a metafísica com sua objetividade absoluta. Assim, a secularização aparece como o afastamento do sagrado entendido enquanto violento e metafísico, como se apresenta na tradição cristã do ocidente. A secularização entendida neste prisma demonstra a resposta a uma vocação para o enfraquecimento ou o afastamento de tudo o que significa determinismo, objetivismo, ou em uma palavra o absolutismo metafísico. Também aqui aparece claramente uma postura de Vattimo diante do retorno do religioso na pós-modernidade, com relação às formas em que ele se dá. Ele deixa claro que a filosofia pós-metafísica deve exercer um papel de crítica diante das formas que esse retorno adquire, no que diz respeito à essa vocação para o enfraquecimento. De forma diversa se dirá que não se legitimaria nesta leitura aquela forma de religião que não correspondesse justamente a esta vocação para o enfraquecimento ou não fosse condizente com essa figura de um Deus encarnado. Porém, quais são os sinais desta secularização que se evidenciam na pós-modernidade? Vattimo aponta os seguintes

¹⁷⁶ Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*, p.35.

O reconhecimento de direitos iguais para as culturas outras, que no plano político ocorreu com o final do colonialismo e no plano teórico com a dissolução das “metanarrativas” eurocêntricas no caso das igrejas cristãs exige o abandono dos comportamentos “missionários”, isto é, da pretensão de levar ao mundo pagão a verdade única. O reconhecimento da verdade das outras religiões, que começa a se fazer sentir em vários teólogos cristãos ...¹⁷⁷

Ainda outros exemplos da secularização

... a história da transformação do poder estatal desde a monarquia de direito divino à monarquia constitucional e desta às atuais democracias representativas é facilmente descritível também em termos de secularização ... neste processo, entre outras coisas, seculariza-se também a subjetividade moderna, no sentido em que entrando num sistema de relações sociais e de poder mais complexo do que o da relação com uma pessoa soberana, aquela deve também necessariamente articular-se segundo um sistema de mediações que a tornam menos peremptória e, dir-se-ia, a predispõem a converter-se no tema da psicanálise. Esta, de resto, representa também um poderoso fator de secularização, na medida em que, por exemplo, dissolve a ilusão da sagrada ultimidade da consciência.¹⁷⁸

Não são muitos os exemplos, porém apenas se quer com isso expor os elementos de uma leitura da história do ocidente que faz Vattimo, onde ele percebe o fio condutor do enfraquecimento que nos níveis políticos, econômicos e religiosos, tanto individual como coletivamente, correspondem ao enfraquecimento do ser, sistematizado na filosofia. Sendo assim, pode-se concluir até agora que para Vattimo o retorno do religioso pode e deve ser lido a partir do referencial da secularização, em outros termos o retorno corresponde justamente ao processo de secularização do religioso que corresponde a vocação de enfraquecimento testemunhada na história do ocidente, que pode ser constatada seja na rememoração da tradição filosófica, seja na rememoração da tradição teológica. Qual é então o perfil deste religioso que legitimamente retorna a partir deste pano de fundo, construído pela leitura de Vattimo?

3.8. A religião transfigurada.

O título acima corresponde ao título de uma parte do livro de Gianni Vattimo *Depois da Cristandade*. Escolheu-se este título pelo fato de que ele traduz as características da experiência religiosa que se legitimaria dentro do contexto da pós-modernidade, na visão de Vattimo. Em outras palavras, na leitura de Vattimo, principalmente quando ele fala da crítica

¹⁷⁷ Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*, p.64.

¹⁷⁸ Gianni VATTIMO. *Acreditar em Acreditar*, p.34.

que a filosofia deve exercer sobre as formas de retorno do religioso na contemporaneidade, parece haver não somente uma constatação de que há uma possibilidade de uma experiência religiosa pós-moderna que se dá como retorno, mas também uma proposição de legitimidade desta experiência que a corrobora. Agora serão apresentadas os contornos desta experiência religiosa como a entende Gianni Vattimo.

... o Deus reencontrado na pós-modernidade pós-metafísica é, tão-somente, o Deus do livro e não apenas no sentido subjetivo do genitivo, ou seja, como autor da revelação bíblica, mas também no sentido objetivo. Trata-se de um Deus que se apresenta a nós somente no livro, que não “existe” como uma realidade objetiva fora do anúncio de salvação que, de formas historicamente mutáveis e predispostas a uma contínua reinterpretação por parte da comunidade dos crentes, nos foi feito pela Sagrada Escritura e pela tradição viva da Igreja.¹⁷⁹

A religião transfigurada (chamar-se-á assim a este conjunto de características que serão detalhadas nesta parte do estudo, apenas para facilitar a narrativa.) tem como núcleo o Deus que se revelou no livro, não somente no sentido genitivo, como diz Vattimo mas no sentido objetivo. Poderia dizer-se o Deus que escreveu-se no livro e não somente o Deus que escreveu o livro. Assim, a consequência desse ponto de partida é que ele é um Deus que precisa ser lido, interpretado e que não se revela de nenhuma outra forma que não essa contínua reinterpretação efetuada em comunidade dentro da tradição viva de uma igreja, inserida na história. Essa característica marca profundamente a identidade desta religião na medida em que toda a sua organização e existência deveriam estar pautadas por essa teologia hermenêutica, se assim se pode definir, da revelação que não se dá de uma vez por todas e nem se dá fora da interpretação comunitária da escritura. Com relação ainda às consequências desta perspectiva Vattimo afirma que:

na religião que assim se redescobre, não há nada em comum com a religião dogmática, duramente disciplinar e rigidamente antimoderna que se expressa nas várias formas de fundamentalismo... Não pode ser uma religião de retorno à metafísica, mas apenas um êxito da dissolução da metafísica.¹⁸⁰

Por tanto, em nível de teologia e de ética a religião transfigurada na sua possibilidade pós-moderna não poderia se pautar em afirmações dogmáticas ou numa disciplina rígida. Pode-se compreender isso se se atenta para a ligação que já foi explicitada

¹⁷⁹ Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*, p.15.

¹⁸⁰ Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*, p.115.

entre a tradição metafísica e a violência. As afirmações dogmáticas só podem se legitimar numa perspectiva de violência metafísica, no sentido de que se apela a uma revelação dada de uma vez por todas que não suporta interpretação. Desta forma, não se configura como uma experiência religiosa fiel ao princípio pós-moderno de dissolução justamente desta violência de base metafísica. Ainda mais

Se quiser ser fiel à sua condição de possibilidade, que é o fim da metafísica, a religião, que se reapresenta em nossa cultura, deve abandonar a idéia de poder fundar a ética religiosa sobre o conhecimento das essências naturais assumidas como norma, e mirar mais a livre estipulação dialética; que, com certeza, não ocorre no vazio do arbítrio individual, mas acompanha razões menos absolutas e mais historicamente definidas e se constitui por meio da mobilização da cultura compartilhada e da crítica desta com base em critérios imanentes¹⁸¹

Interessante notar que Vattimo utiliza o termo condição de possibilidade e isto é significativo no sentido de que toca numa questão possível sobre o porque da religião estar atenta às condições que se apresentam na pós-modernidade. Observe-se que foi justamente o processo de enfraquecimento levado a cabo pela pós-modernidade, que tornou possível o retorno religião. Assim, a religião transfigurada como se estabeleceu nomear este perfil que se está traçando a partir da leitura de Vattimo, deveria legitimar-se pela sintonia com essa vocação para o enfraquecimento que a torna possível. No caminho contrário que aponta para um recrudescimento da metafísica chega-se à consideração da religião como algo ultrapassado nas condições modernas de vida e à sua impossibilidade como questão para a razão. Aqui tratando da questão ética, ligada à religião, Vattimo vai afirmar uma consequência do que até agora foi explicitado. Não é possível a construção de uma ética que se queira fundada em princípios naturais tomados como essências ou substância. Este modelo corresponde à ética de fundo metafísico. Na perspectiva aqui explicitada a religião na pós-modernidade compreende uma ética do diálogo, construída na história, dentro dos parâmetros de uma cultura e dos movimentos que a habitam, com suas perspectivas diversas. Uma vez esboçado um perfil desta religião que se apresenta como possível dentro da perspectiva pós-moderna, cabe ainda uma questão que diz respeito aos limites deste enfraquecimento ou da secularização que é a base desta perspectiva?

Estabelecida então esta questão pode-se construir os contornos de uma resposta. Assim como quando da elaboração do discurso de Vattimo sobre a hermenêutica é natural que surja aqui a questão sobre os limites do processo de secularização. Isto significa perguntar até

¹⁸¹ Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*, p.114.

que ponto vai esse enfraquecimento, que se manifesta nestas características apontadas, como o contorno da possível experiência religiosa na pós-modernidade? Ou como diz o próprio Vattimo “até que ponto pode chegar a aceitação da secularização. Não haverá mais nenhuma distinção entre interpretações legítimas e interpretações aberrantes da mensagem cristã?”¹⁸² Pode-se ainda somar a isso as conseqüências éticas e teológicas a que já se aludiu. O próprio Vattimo apresenta a resposta sobre esses limites.

Se formularmos idéia do niilismo como história infinita nos termos do “texto” religioso que, podemos admiti-lo, a sustenta e a inspira, este falar-nos-á da *Kenosis* como dirigida e, portanto, também limitada e provida de sentido, pelo amor de Deus. “*Dilige, et quod vis fac*”, um preceito que se encontra na obra de Santo Agostinho, exprime bem o único critério na base do qual se deve encarar a secularização.¹⁸³

O limite da secularização é a caridade. Isto significa que o parâmetro que aponta o limite e a direção da secularização é essa caridade. Vattimo explicita que a caridade é o parâmetro possível dentro da perspectiva da secularização, justamente por que ela não aponta para a violência da ultima palavra de algum tipo de lei, mas sempre aponta para situações concretas que remetem a diálogo e busca de consenso.¹⁸⁴ Assim a caridade não é limite que encerra as questões como na teologia de inspiração metafísica, mas limite que sempre permite novas questões e possibilidades. Diante da caridade não há que se calar mas há que se ampliar a palavra. Vattimo cita o exemplo da moral sexual católica que prefere estar atenta às estruturas tradicionais da família, dominada pelo princípio da reprodução, do que ao princípio da caridade.¹⁸⁵ Finalmente resta ainda uma questão sobre a adesão a esta experiência religiosa pós-moderna ou pós-metafísica. Por que laços seria possível ligar-se alguém a esta experiência?

3.9. Acreditar em Acreditar

Finalmente, deseja-se abordar uma ultima questão que diz respeito a esta perspectiva de experiência religiosa lida por Vattimo a partir da filosofia pós-moderna e pós-metafísica.

¹⁸² Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*, p.63.

¹⁸³ Gianni VATTIMO. *Acreditar em Acreditar*, p.59. Vattimo cita Agostinho, In epistulam Johannis ad Parthos, tract. X, VII, cap.8.

¹⁸⁴ Gianni VATTIMO. *Acreditar em Acreditar*, p.59.

¹⁸⁵ Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*, p.63.

Como ou a partir de que elemento se pode compreender a adesão ou a experiência de fé nesta perspectiva?

... o “Fides ex auditu”, um ditado que se origina no Novo Testamento, quer dizer também que no Deus da revelação se crê porque “se ouviu falar” e, portanto, com toda a margem de incerteza que está ligada a todas as coisas que consideramos verdadeiras porque nos foram ditas por alguém em quem confiamos, confiança esta porém condicionada a um sentimento de amizade, de amor, ou de respeito.¹⁸⁶

A fé na perspectiva pós-moderna da secularização só pode ser entendida como o acreditar em acreditar que é título de um dos livros de Vattimo e que tem o sentido rico deste acreditar que tem como base não uma certeza de qualquer instância objetiva, mas a confiança amorosa no testemunho. Essa leitura da fé corresponde ao que se define como apostolado, entendido como testemunho no qual se acredita. A autoridade nasce da ligação de amizade e confiança, amor e respeito, definido por Vattimo com o termo *pietas* do latim que significa justamente acreditar.¹⁸⁷ Ou seja, a fé, mais do que nunca na pós-modernidade é o acreditar que não nasce de uma constatação objetiva, de uma prova ou demonstração que pode ser verificada. Por sua vez, na perspectiva de Vattimo da leitura das tradições filosófica e religiosa do Ocidente, pode-se pensar que uma vez compreendido que todas as experiências que fazemos na vida se tornam compreensíveis justamente por que partimos todos de horizontes de compreensão que não nos são demonstrados, mas nos quais nos movemos. Assim também com a religião há um movimento inicial de fé que não se baseia em nenhuma verificação anterior. Nesta perspectiva de fé a igreja é importante enquanto “comunidade de crentes que, na caridade, ouvem e interpretam livremente (se ajudando e , portanto, igualmente se corrigindo reciprocamente) o sentido da mensagem cristã.”¹⁸⁸ Assim a adesão de fé dentro desta possível experiência religiosa na pós-modernidade não se dá pelas provas racionais da existência de Deus e nem tampouco pela evidência clara dos argumentos, mas pela inserção no diálogo amoroso, situado historicamente, que parte de uma atitude de fé e alimenta essa fé pela *pietas*. Deseja-se encerrar esse capítulo com uma citação de Vattimo que parece resumir de maneira apropriada o conteúdo que se procurou expor.

¹⁸⁶ Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*, p.15.

¹⁸⁷ Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*, p.16.

¹⁸⁸ Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*, p.16.

... a leitura filosófica que penso pode dar do cristianismo, centrada na idéia de secularização, permite-me não pretender racionalizar completamente a minha atitude religiosa: posso aceitar que muitas das coisas que penso e digo quando rezo estejam ainda sujeitas a uma possível ulterior secularização ... E, ainda, precisamente a dissolução da razão metafísica, com as suas pretensões de captar de uma vez por todas o verdadeiro ser, permite-me também aceitar que existe um certo grau de “mito” na minha vida que não tem necessariamente de ser traduzido em termos racionais – no fundo, também a razão deve ser secularizada, em nome da caridade ...¹⁸⁹

Com essa citação parece possível construir um quadro resumido porém esclarecedor da leitura de Vattimo da experiência religiosa que retorna na pós-modernidade. Escrito em primeira pessoa o texto denota a vivência dele daquilo que elabora na sua reflexão filosófica e a dinamicidade desta experiência de retomar a religião enquanto secularização o que significa enfraquecimento, que pode ser lido nas tradições filosófica e teológica do Ocidente, reconhecendo-se esse enfraquecimento como originado da vocação do ser que se torna destinação e possibilidade renovada na pós-modernidade.

¹⁸⁹ Gianni VATTIMO. *Acreditar em Acreditar*.p.93.

CONCLUSÃO

1. Aproximações

Concluir é como ter que enfeixar palha depois de um longo dia de colheita, impossível não ter a sensação de que não se é capaz de reunir tudo e de que muito ficará por ajuntar. Para além de qualquer pretensão poética, o que se quer destacar na frase acima é apenas sua abrangência metafórica. Concluir metodologicamente este estudo é um desafio que estabelece a percepção de que, ao reunir resumidamente os principais pontos que a pesquisa produziu, deixar-se-á obrigatoriamente outras tantas possibilidades, para pesquisas posteriores e pesquisadores mais hábeis. Contudo, para além da exigência metodológica também há uma demanda própria de apontar questões que puderam ser percebidas no estudo e que apontam novas possibilidades a serem pesquisadas.

O objetivo deste estudo era realizar uma pesquisa atenta do trabalho de Gianni Vattimo, no que diz respeito ao retorno do religioso na pós-modernidade. Através da leitura e de seus textos, pretendeu-se construir um panorama organizado desta leitura, que pudesse permitir uma visão de conjunto do significado deste retorno do religioso. Transformado metodologicamente em questão o objetivo seria construir uma resposta possível para a questão o que é o retorno do religioso na pós-modernidade de que fala Gianni Vattimo na sua filosofia? Claro que se fala aqui de questão e resposta para atender à exigência metodológica de clareza e objetividade. Porém, até mesmo por tudo o que já foi elaborado neste trabalho, não seria possível falar-se de questão ou resposta no sentido de definições finais, de respostas definitivas ou que impossibilitassem outras interpretações. Afinal, se há uma palavra que pode ser apontada como central em toda a questão que foi examinada é justamente esta: interpretação. Talvez fosse a conclusão deste estudo devesse ser iniciada justamente com este que é um princípio hermenêutico tirado da filosofia de Nietzsche e repetido várias vezes por Vattimo: não há fatos somente interpretações e esta é uma delas.

Passa-se então à enumeração das conclusões a que se chegou após esta pesquisa. A questão apresentada foi dividida em três questões menores que orientaram o trabalho: o que

significa pós-modernidade no discurso de Vattimo? Como significar retorno quando se refere ao retorno do religioso na pós-modernidade? Que religioso é este que retorna? Respondendo a estas três questões, considera-se que foram apresentadas as conclusões mais relevantes deste estudo, mantendo sempre o que foi dito no início quanto à sensação de que muito se perdeu e se perde na tentativa de enfeixar tantas idéias lidas e refletidas no decorrer de todo o trabalho.

2. A filosofia de Vattimo.

Antes de que se tome cada uma destas questões e as respostas que circunscrevem a leitura que se conseguiu construir nesta pesquisa, é fundamental indicar que a leitura de Vattimo é toda ela filosófica, não somente pelos referenciais a que faz apelo, marcadamente o pensamento de Nietzsche e Heidegger, mas sobretudo por que é do lugar da tradição filosófica do ocidente que ele constrói a sua leitura, como rememoração, hermenêuticamente filosófica. Tem-se aí já a primeira das conclusões, anterior às questões apresentadas: a filosofia de Vattimo é ela mesma hermenêutica exercitada como rememoração e distorção, ou *Andenken e Verwindung*, nos termos heideggerianos que ele utiliza. Todo o tempo Vattimo lê a filosofia de Nietzsche e de Heidegger distorsivamente, chamando a atenção para o que está fazendo. O mesmo acontece com o pensamento de René Girard a quem recorre para falar da ligação entre violência e sagrado. A filosofia de Vattimo é um exercício de *Verwindung*, o que pode definir-se, conseqüentemente com o seu pensamento, como o legítimo exercício da hermenêutica ou da filosofia pós-moderna. Assim, a primeira conclusão a que se chega é a de que, para além de falar da filosofia na pós-modernidade como hermenêutica e afirmar que só se pode considerar hermenêutica a filosofia que levar em conta a raiz niilista da interpretação, Vattimo exercita, ele mesmo, esta filosofia hermenêutica na sua leitura, tanto no que toca à reflexão sobre a filosofia em si, como naquilo que diz respeito ao retorno do religioso na pós-modernidade.

Essa conclusão leva a outra obrigatoriamente. A de que não é possível avaliar os resultados do trabalho de Vattimo a partir de uma perspectiva metafísica. Isto quer dizer que a filosofia de Gianni Vattimo é explicitamente anti-metafísica, reconhecendo a sua dissolução, anunciada por Heidegger, e a impossibilidade da sua superação, nos moldes hegelianos de *Üebewindung*. Contudo, se não se pode supera-la, também a ela não se adere sem critério, é isso o que ele defende na sua reflexão sobre hermenêutica. O exercício da *Verwindung* é a postura anti-metafísica coerente com a consciência da impossibilidade da superação, mas também da necessidade da leitura distorciva que é o convalescer da metafísica. A filosofia de

Gianni Vattimo é convalescente, é filosofia da manhã e anti-metafísica. Não seria possível perceber a lógica da sua construção e da sua interpretação se se partir dos referenciais de verdade, adequação e certezas claras, oriundos da tradição metafísica sem a distorção pós-moderna. Parece ser importante apresentar toda essa proposta conclusiva sobre a perspectiva filosófica de Gianni Vattimo, para que se torne mais fácil a avaliação de todas as outras conclusões apresentadas e do entendimento de todas elas como conclusões hermenêuticas, sujeitas ao confronto com outras interpretações que como diz Vattimo descrevam melhor um conjunto de experiências vividas.

3. O que é pós-modernidade?

Fica claro pelo exposto no primeiro capítulo deste estudo, que na concepção de Gianni Vattimo a pós-modernidade só pode ser compreendida em sua profundidade levando-se em conta os êxitos niilistas anunciados em Nietzsche e em Heidegger. A dissolução química de Nietzsche antecipa a dissolução da metafísica anunciada em Heidegger, e as duas apontam para o fato de que a modernidade, entendida como dinâmica de superação crítica, volta ao fundamento, ou busca da origem, foi superada. Pós-modernidade significa então superação da idéia de superação. Uma vez compreendido isso, segue-se como consequência a atitude própria da filosofia da manhã e do eterno retorno em Nietzsche, ou da *Verwindung*, da convalescença, em Heidegger. A errância é a atitude da pós-modernidade, no sentido de que se constata que não há um *Grund*, não há fundamento que legitime ou deslegitime algum tipo de vivência. Não há origem à qual se possa buscar para ratificar quaisquer verdades que se queiram impor a todos e nem tampouco um além da metafísica aonde ir. Pós-modernidade é a vivência dessa convalescença que não é simples conformidade, mas rememoração e distorção.

3.1. A hermenêutica.

No segundo capítulo deste estudo há toda uma reflexão sobre a hermenêutica e a ontologia que se justifica pelo fato de que a filosofia de Gianni Vattimo é ela mesma um exercício de hermenêutica nos moldes que ele a entende e que se ligam necessariamente à sua análise da pós-modernidade. Conclui-se a partir da pesquisa efetuada que para Vattimo a hermenêutica só se legitima na sua radicalidade se reconhece sua vocação niilista. Ou seja, a hermenêutica é o exercício do *Andenken* e da *Verwindung*, propostos como atitudes ligadas à pós-modernidade. Para Vattimo a filosofia ou o pensamento que acerta suas contas com a

contemporaneidade, deve assumir esta dinâmica hermenêutica, de rememoração distorciva, que se sabe herdeiro de toda uma tradição que não pode ser criticada num além da própria tradição que sirva de arbítrio sobre ela. Resta ao pensamento a errância de percorrer a tradição rememorando-a e distorcendo-a, construindo novas leituras que se sabem interpretação. Conclui-se além disso que a dinâmica do pensamento de Gianni Vattimo quando da sua reflexão sobre o tema da religião é ela mesma um exemplo do exercício dessa hermenêutica. Reconhecer essa raiz que parte de uma concepção ontológica fraca é, segundo Vattimo, fundamental para que a hermenêutica não se torne apenas uma crítica da cultura. A ênfase de Vattimo, segundo se pode concluir, reside no fato de que a hermenêutica não se compreenda como exercício de interpretação de uma verdade fixa, imutável, que vai se descortinando cada vez mais, nas diversas interpretações, mas que entenda-se como exercício de interpretação que tem como base apenas outras interpretações, despedindo-se desta idéia de verdade permanente e imutável.

4. O retorno.

A que conclusões chegou-se em relação a esta questão apontada desde a introdução do estudo? Do que fala Vattimo quando fala do retorno do religioso na pós-modernidade? Pode-se afirmar que Vattimo aborda a questão do retorno de três perspectivas diferentes: como percepção de um retorno da questão religiosa na sua vida pessoal, como um retorno de fato, nos fenômenos sociais onde a religião tem tido papel relevante e o como um retorno da questão religiosa na reflexão filosófica. Estas três abordagens convergem para a terceira que as contempla e as compreende. Não poderia ser de outra forma, visto Vattimo se incluir na tradição de uma filosofia de cunho existencial e hermenêutico. Pode-se resumir esta questão dizendo-se que Vattimo constrói uma leitura filosófica pós-moderna, sobre um retorno da questão religiosa que ele percebe na sua vida, no mundo contemporâneo em torno dele e na filosofia. Assim, o retorno das questões religiosas na filosofia é o centro das reflexões de Vattimo, que aponta não só a possibilidade renovada desse retorno, quanto a necessidade de que a filosofia contemporânea retorne às questões ligadas à experiência religiosa, sob pena dela perder uma oportunidade de relevância no mundo de hoje. Não há mais motivos para um ateísmo de princípio da filosofia, visto que todas as metanarrativas de inspiração metafísica que interpretavam a religião como fenômeno a ser desmascarado, foram também desmascaradas. A própria dinâmica do desmascaramento foi desmascarada a partir do momento que Deus morreu e não há mais instância para além das narrativas, que possa

legitimar um conjunto de metáforas como o correto. Retorno significa rememoração e distorção, ou *Andenken* e *Verwindung*, no sentido de que a questão religiosa retorna, na experiência pessoal de Vattimo, mas também no ocidente, como algo que se julgava superado e que volta a dar mostras de sua existência. O retorno é percebido como convalescença, como errância. Isto se torna importante para que não se corra o risco de interpretar de forma equivocada o pensamento de Vattimo, imaginando que ele fale de um movimento de retorno das pessoas à religião ou a Deus. Ele faz questão de apontar que não se trata do movimento de aproximação de sujeitos em relação a um núcleo sagrado permanente e imutável. A pós-modernidade é justamente caracterizada pelo fim desta permanência estável ou eterna de algum fundamento, logo seria equivocado compreender o retorno de que fala Vattimo a partir dessa dinâmica. Ao contrário, o retorno é justamente a percepção de que algo permaneceu sempre e que não pode ser superado.

5. O conteúdo do retorno.

Pode-se perceber que a análise de Vattimo do conteúdo religioso a que a pós-modernidade abre a possibilidade de retorno é aquele de inspiração anti-metafísica. Vattimo deixa claro que a filosofia tem um papel de crítica com relação às experiências religiosas que se apresentam na pós-modernidade. Isto não se deve a uma dinâmica de fundamento, uma vez que toda a dinâmica do pensamento de Vattimo aponta para o contrário dessa possibilidade. A função crítica da filosofia, que Vattimo já exerce na sua reflexão sobre os conteúdos religiosos que retornam, teria como base o reconhecimento de que a pós-modernidade é o momento em que já se estabeleceu a ontologia fraca, o debilitamento das categorias fortes de inspiração metafísica, que ele lê como transcritas na doutrina da encarnação do filho de Deus. Para Vattimo a narrativa cristã do Deus que se enfraquece, se encarna no movimento de *kenosis* é uma narrativa religiosa que corresponde, por uma ligação de parentesco, aos anúncios da morte do Deus fundamento e do Deus da metafísica feitos na filosofia de Nietzsche e de Heidegger. Portanto, a religião que retorna, ou a religião transfigurada, como dissemos no terceiro capítulo, é a religião do Deus do livro e portanto a religião da interpretação da escritura feita comunitariamente, a religião hermenêutica por natureza. Uma religião que construa uma ética fundada nos diálogos compartilhados e críticos, constituídos pela mobilização dos grupos humanos. Uma ética dialogal e não metafísica. Uma religião kenótica que tenha seu limite na caridade, entendida como exercício do limite que convida a questão e não impede as questões como uma parede de concreto. Finalmente uma religião em

que se acredite e à qual se adira pela pietas, entendida enquanto o acreditar mediado por uma confiança afetuosa nos testemunhos, ou no acreditar em acreditar. Tentando resumir-se o que é talvez difícil, uma religião enfraquecida de seus traços de peremptoriedade metafísica, com uma idéia de verdade eterna e imutável à qual só se pode adequar-se. Esses seriam os traços do que poderíamos chamar de experiência religiosa pós-moderna a que chega Vattimo na sua reflexão.

6. Limites e questões.

É importante apontar os limites que existem no nosso trabalho. É clara a consciência de que muitos pontos relevantes foram excluídos de nossa reflexão e contudo estão presentes na reflexão de Vattimo. Não foi possível pelos limites naturais da extensão do trabalho, assim como do conhecimento de que se dispõem, abordar a cada detalhe a que a reflexão de Vattimo dá atenção. Ele cita em sua obra vários interlocutores possíveis, tanto no sentido de que corroboram algo do seu pensamento, quanto para deixar clara alguma contraposição, podemos enumerar: Derrida, Rorty, Sartre, Ricoeur, Bloch, e todas essas perspectivas sugerem caminhos que poderiam ser explorados, mas que não seriam possíveis para o desenvolvimento e as pretensões deste estudo. Além disso, dentro da própria reflexão de Vattimo há questões que mereceriam ser mais exploradas e que, no entanto ficam para um outro trabalho específico ou para outros que as queiram pesquisar. A questão ética e o limite da caridade, o Deus kenótico e a questão do mal ou do limite. Vattimo não comunga com o arrazoado da teologia negativa que na sua opinião, equaciona a alteridade de Deus com o fracasso humano. O próprio Vattimo tem uma preocupação com o papel crítico da filosofia e fala claramente em seus textos, das experiências religiosas que diante do niilismo pós-moderno, apelam a um fundamentalismos religiosos ou étnico-religiosos. Como lidar com isso em relação a essa tarefa crítica da filosofia? Qual é o limite da tolerância? O argumento que estabelece a dissolução da metafísica, a morte de Deus, enfim a pós-modernidade como parâmetro ao qual as experiências religiosas deveriam ser fiéis, uma vez que é justamente a pós-modernidade que as torna possíveis novamente, é válido para todos? Até para aqueles que em nome das possibilidades renovadas na pós-modernidade, defendem uma experiência religiosa anti-pós-moderna? Enfim, há, sabe-se uma série de questões que poderiam ser mais exploradas e que com certeza enriqueceriam muito a reflexão. Como foi dito no início deste texto conclusivo a sensação que acompanha o fechamento deste estudo é a da percepção do conjunto de

elementos relevantes que se deixa de fora, não por negligência, mas pela limitação metodológica que o próprio trabalho torna necessária.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Vattimo: Livros e artigos.

- VATTIMO, Gianni. *As Aventuras da diferença*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- _____. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. *Introdução a Nietzsche*. Lisboa: Ed. Presença, 1990.
- _____. *A Sociedade transparente*. Lisboa: Ed. Relógio D'Água, 1992.
- _____. *Acreditar em acreditar*. Lisboa: Relógio D'Água, 1998.
- _____. *Para Além da interpretação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- _____. & DERRIDA, Jacques.(Org.). *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- _____. & ROVATTI, P. Aldo. *El pensamiento débil*. Madrid: Catedra, 2000.
- _____. *A Tentação do realismo*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 2001.
- _____. *O Fim da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Dopo la cristianità: per un cristianesimo non religioso*. Itália: Garzanti Libri, 2002.
- _____. *Vero e falso: Universalismo Cristiano*. Rio de Janeiro: Academia de Latinidade, 2002.
- _____. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*. São Paulo: Ed. Record, 2004
- _____. & RORTY, Richard. *Il futuro della religione*. Itália: Garzanti, 2005.
- _____. (org.). *La secularización de la filosofía*. Barcelona: Gedisa editorial, 2001.
- _____. (org.). *Em torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, 2003.

Obras de Vattimo: Artigos em jornais

- VATTIMO, Gianni. *I preti e il celibato – Meno dogmi e più carità*, La Repubblica Torino, 24.02.2004.
- _____. *Il Cristianesimo come liberazione*. La Stampa, 27.10.1999.
- _____. *Per la fede la ragione è debole*. La Stampa, 17.10.1998.

Bibliografia Secundária.

- NIETZSCHE, Friedrich. *Para além do bem e do mal*. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- _____. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- _____. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- _____. *O anticristo*. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- _____. *Ecce Homo*. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1978.
- _____. *Ser e tempo*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002. vol. I e II.
- _____. *Nietzsche metafísica e niilismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- _____. *Os Conceitos fundamentais da metafísica: mundo. finitude. solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- _____. *Kant y el problema de la metafísica*. México. Fondo de Cultura Económica, 1996.
- _____. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.

Bibliografia Geral.

- BAUMAN, Zygmunt. *O Mal-estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1998.
- BLEICHER, Josef. *Hermenêutica contemporânea*. Lisboa: Edições70, 1980.
- BODEI, Remo. *A Filosofia do século XX*. São Paulo: EDUSC, 2000.
- CASTIÑEIRA, Angel. *A Experiência de Deus na Pós-Modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2002.
- FRANÇA, Rodrigo T. & SILVA, Ana P. *Gianni Vattimo Acreditar em acreditar*, in Numem, V3. Jan/Jun. Juiz de Fora-MG. Editora UFJF, 2000.
- GADAMER, Hans G. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 1999. 2000. Vol. I e II.
- GALIMBERTI, Umberto. *Rastros do Sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003.
- GIRARD, René. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004.
- _____. *A Violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 1998.
- HARVEY, David. *Condição Pós-Moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.
- KUMAR, Krishan. *Da Sociedade Pós-Industrial à Pós-Moderna*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1997.
- LYOTARD, Jean. *A condição Pós-Moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

- LYON, David. *Pós-Modernidade*. São Paulo: Paulus, 1998.
- ONATE, Alberto. *Entre eu e si: A questão do humano na filosofia de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003.
- PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- RORTY, Richard. *Ensaio sobre Heidegger e outros: escritos filosóficos 2*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- RUSS, Jaqueline. *Pensamento ético contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 1999.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: biografia de uma tragédia*. São Paulo: Geração Editorial, 2002.
- VOLPI, Franco. *O Nihilismo*. São Paulo: Loyola, 1999.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)