

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO - UFPE
UNIVERSIDADE FEDERAL DE RIO GRANDE DO NORTE - UFRN
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA - UFPB

PROGRAMA INTEGRADO DE DOUTORADO
EM FILOSOFIA

TESE

ANTONIO GLAUDENIR BRASIL MAIA

***A dimensão ética da *Ontologia da
atualidade* de Gianni Vattimo***

RECIFE/PE
2010

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO - UFPE
UNIVERSIDADE FEDERAL DE RIO GRANDE DO NORTE - UFRN
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA - UFPB
PROGRAMA INTEGRADO DE DOUTORADO
EM FILOSOFIA

TESE

ANTONIO GLAUDENIR BRASIL MAIA

**A dimensão ética da *Ontologia da
atualidade* de Gianni Vattimo**

Trabalho apresentado ao Programa Integrado de Doutorado em Filosofia [UFPE/UFPB/UFRN], na Universidade Federal de Pernambuco, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de pesquisa: Filosofia Prática.

Co-Orientador: Prof. Dr. José Expedito Lima Passos

Orientador: Prof. Dr. Inácio Reinaldo Strieder

RECIFE/PE
2010

Tese intitulada ***A dimensão ética da Ontologia da atualidade de Gianni Vattimo***, de autoria do doutorando **Antonio Glaudenir Brasil Maia**, examinada pela banca constituída pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Inácio Reinaldo Strieder [UFPE] - Presidente

Prof. Dr. José Expedito Lima Passos [UECE]

Prof. Dr. Marconi Pequeno [UFPB]

Prof. Dr. Jesus Vazquez [UFPE]

Prof. Dr. Eduardo Jorge Oliveira Triandópolis [UECE]

Recife, 14 de junho de 2010.

Prof. Dr. Fernando Jader Magalhães
Coordenador do Curso

DEDICATÓRIA

Dedico o presente trabalho ao Sânzio,
meu filho, e para Stephânia, minha esposa.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Professor Inácio Strieder pelo acolhimento, atenção e orientação dispensadas ao longo da realização da presente Tese. O que faço igualmente ao Professor José Expedito Passos Lima pela interlocução e pelo aceite de co-orientar nosso trabalho.

Agradeço antecipadamente a todos os membros da Banca Examinadora: Jesus Vázquez, Marconi Pequeno, Eduardo Triandópolis, Marcelo Pelizzoli e Cecília Pires pelas valiosas sugestões e aceite do convite para colaborarem com a pesquisa.

Agradeço ao Professor Gianni Vattimo pela colaboração e concessão de entrevistas, de materiais de pesquisa e, em particular, pela atenção com que recebeu nossas inquietações.

À todos os familiares que na pessoa de Francisco Jucá (meu pai) e de Maria Aracy (minha mãe) estendo aos irmãos e demais parentes, um agradecimento especial pelo respeito e pela atenção que acolheram as minhas decisões. Um agradecimento especial a Maria Luiza, minha segunda ‘mãe’, que apoiou as minhas atitudes com respeito e zelo.

Um agradecimento também especial aos amigos que trouxeram momentos de otimismo e de manifestação de apoio, que em nome dos que cito a seguir estendo aos demais: Franzé Costa, Pe. Pedro Rubens, Luis Alexandre, Jefferson Alves, Pedro Fernandes, Antonio Castelo, Fátima Lemos, Francisco das Chagas (*in memoriam*), Ana Emília, Ricardo George, Erminio Nascimento, Francisco Nascimento, Renato Almeida, Rômulo Cesar, Flávio Maria, Marcos Fábio.

A todos os professores, colegas e alunos que direta e indiretamente contribuíram para o desenvolvimento deste trabalho e que não são mencionados.

Por fim, agradeço às diversas instituições que apoiaram, de certa maneira e dentro de algumas condições, esta pesquisa: ao Programa de Pós-Graduação Interinstitucional em Filosofia [UFPE/UFPB/UFRN], à Universidade Estadual Vale do Acaraú [UVA] e à Fundação Cearense de Apoio a Pesquisa [FUNCAP] pela concessão, de pouco mais de um ano, de bolsa para a realização da pesquisa.

[...] o esforço de fazer uma ontologia da atualidade é essencialmente inspirado no problema ético. Pelo que digo sempre de Heidegger, para compreendê-lo, é que ele escreveu Ser e Tempo [1927] não por motivos teóricos, para saber melhor como é o ser, mas por que não queria viver na sociedade que reprime a liberdade. [...] eu, quando faço uma ontologia da atualidade, procuro compreender qual o significado do ser na nossa situação, quero saber não por motivos teóricos, mas por motivos éticos. Não estou contente com a situação na qual vivo a política, a ética, etc. E procuro compreender o ser no mundo atual como um princípio de crítica do existente. Portanto, é sempre um motivo ético, o único motivo sério para a Filosofia é, dizemos, a situação ética.

Gianni Vattimo. Entrevista, Nov-2009.

ADVERTÊNCIA

As obras de Gianni Vattimo são referenciadas e citadas nesta Tese de acordo com os seguintes critérios: Quando não há traduções em língua portuguesa, segue-se a paginação e demais referências da edição disponível. Assim, por exemplo, *Nichilismo ed emancipazione* [2003] e *Etica dell'interpretazione* [1994] são citadas conforme as edições italianas. Já *O fim da modernidade* [1996], *Acreditar em acreditar* [1998] e *Depois da cristandade* [2004] são, exemplificando, citadas apenas de acordo com as traduções brasileiras e portuguesas. Apenas a obra *La Società Trasparente* [1992/2000]¹ é citada respectivamente em italiano e português.

As citações extraídas das fontes, em língua original, são traduções livres do autor. Além disso, foi adotado, como método de exposição, o procedimento da citação e passagens extraídas das fontes apenas em português no corpo do texto, sendo disponível no rodapé a versão original das citações utilizadas não apenas em relação às obras de Vattimo, observando a grafia original.

As obras traduzidas ou não em língua portuguesa são registradas inicialmente no rodapé, com todas as indicações bibliográficas e, em seguida, apenas partes que facilitam a identificação por parte do leitor.

¹ O caso da obra *La Società Trasparente* é particular em virtude da tradução para a língua portuguesa de 1992 se referir à primeira edição do original de 1989. Em nossa tese, utilizamos também a obra na edição em língua original de 2000, na qual Vattimo inseriu o ensaio *I limiti della derealizzazione*.

RESUMO

A presente tese investiga a dimensão ética como premissa fundamental da ontologia da atualidade de Gianni Vattimo. Defende-se que a Ética constitui a motivação originária de sua produção filosófica e até das ulteriores leituras que Vattimo elabora sobre a política, a estética, a religião, dentre outras temáticas pertinentes a sua reflexão sobre a condição pós-moderna. Assim se objetiva explicitar que o itinerário especulativo de Vattimo, percorrido desde o anúncio do *pensiero debole* [1983] até o presente, tem a ética como temática recorrente em seus diversos ensaios. Daí se defender que o discurso de Gianni Vattimo se esforça por estabelecer uma estreita implicação entre a instância ética e a crítica à Metafísica, um discurso que recusa, ao lado de Heidegger e também de Nietzsche, a lógica de fundamentação metafísica por razões estritamente éticas. Por se tratar de uma pesquisa bibliográfica, as obras são escolhidas pela pertinência com a definição das linhas gerais da pesquisa e, de maneira apropriada, atendem ao método de exposição do movimento conceitual que ‘unifica’, diga-se de passagem, grande parte das fontes utilizadas. O aspecto de originalidade da tese foi traçado com base na afirmação da *ética como dimensão fundamental da ontologia dell’attualità vattimiana*. Essa premissa não foi tematizada suficientemente pela literatura filosófica e, embora se tenha abordado o tema da ética em Vattimo, o discurso se restringiu ao conjunto de obras publicadas, por ele, sobre o assunto. Por isso, a proposta não se limita à análise interpretativa do conjunto de obras que tratam diretamente da problemática da ética. Portanto, a pretensão de Vattimo de uma ontologia da atualidade é essencialmente inspirada no problema ético, pois demonstra, em suas reflexões, um total descontentamento com a situação política, ética, religiosa, estética, social, tornando o motivo ético o único motivo sério para a Filosofia.

ABSTRACT

This dissertation investigates the ethical dimension as a fundamental premise of today's ontology as proposed by Gianni Vattimo, arguing that the ethics constitute a strong motivation of his philosophical thought and even of the further readings that Vattimo produces on politics, aesthetic, religion, among other relevant issues related to the postmodern condition. This way, the main objective is to explain that, since the announcement of the *pensiero debole* [1983], the route walked by Vattimo until the present has the ethics as the recurrent subject in his various texts. Considering this, it is defended that Vattimo's speech strives to posit a close implication between the ethics instance and criticism of the Metaphysics, with a speech that refuses, beside Heidegger and Nietzsche, the logic of metaphysical foundations, toward reasons strictly ethical. As a bibliographical research, the books were selected by their closeness with the definition of the general lines of research and, appropriately, met an exposition method of the conceptual movement that 'unifies' most of the sources used. The originality of the thesis was traced based on assertion of ethics as a fundamental dimension of the ontology dell'attualità vattimiana. This premise was not sufficiently researched by the philosophical literature and, despite the fact that the issue of ethics has already addressed on Vattimo's thought, the previous researches were restricted to works published, by Vattimo himself, on the subject (ethics). Here the proposal was not limited to the interpretative analysis of the works that dealt directly with the problems of ethics. Therefore, Vattimo's description of his today's ontology is inspired essentially in the ethical problem, because he shows, in his reflections, a total dissatisfaction with the political, ethical, religious, social, aesthetic situations, making the ethical reason the sole serious reason for Philosophy.

SUMÁRIO

Introdução.....	13
Capítulo I - Dialética e diferença: o declínio para uma <i>ontologia debole</i>.....	28
1.1 <i>Pensiero debole</i> : a sigla de uma ‘nova ontologia’?	28
1.2 Dialética – diferença - <i>pensiero debole</i> : ultrapassagem como <i>Verwindung</i>	35
1.3 O <i>Pensiero debole</i> como proposta de uma ‘nova’ Ontologia.....	45
1.4 O ‘pograma’ de uma <i>Ontologia debole</i> e da <i>pietas</i>	49
Capítulo II - A <i>ontologia niilista</i> de Vattimo: um diagnóstico do presente.....	55
2.1 <i>Ontologia dell’attualità</i> de Vattimo.....	56
2.2 Do impressionismo sociológico à <i>Ontologia dell’attualità</i>	60
2.3 Ontologia, tecnologia e a ‘ <i>ultrapassagem</i> ’ da Metafísica.....	66
2.4 A filosofia de Vattimo como <i>Ontologia do presente</i>	72
Capítulo III - <i>Ontologia da atualidade, niilismo e pós-modernidade</i>.....	75
3.1 Nietzsche, Heidegger e o pós-moderno em Filosofia.....	75
3.2 A <i>Verwindung</i> como prática filosófica na <i>pós-modernidade</i>	78

3.3 Nihilismo e pós-modernidade.....	82
3.4 O <i>nihilismo consumado</i> como experiência filosófica na <i>pós-modernidade</i>	87

Capítulo IV - Pós-modernidade, sociedade dos *media* e crise do sentido.....

4.1 Modernidade, Pós-modernidade e crise do sentido.....	99
4.2 A filosofia da história pós-moderna de Vattimo.....	105
4.3 Pós-modernidade como sociedade dos <i>media</i>	114
4.4. Sociedade dos <i>media</i> e a experiência da <i>desrealização</i> na pós-modernidade.....	121

Capítulo V - Da *Ontologia nihilista* à ética pós-moderna de Gianni Vattimo.....

5.1 Metafísica e violência: a dimensão ética da <i>Ontologia nihilista</i> de Vattimo.....	129
5.2 <i>Ontologia hermenêutica</i> e os horizontes da ética pós-metafísica.....	139
5.3 Filosofia e secularização: a experiência religiosa na <i>ontologia hermenêutica vattimiana</i>	153
5.4 A Estética e o sentido ético da <i>ontologia dell'attualità</i>	168

Considerações Finais.....

Referências

Bibliográficas.....	187
----------------------------	------------

Introdução

A Filosofia do século XX não apresenta um quadro harmônico, por isso, não se resume a um movimento histórico-filosófico de cunho unitário. No campo estritamente filosófico contemporâneo se sugere, por mais variado e vasto que seja, ser possível uma orientação de ruptura no debate sobre o [fim] da Filosofia tradicional, embora seja impossível apresentá-la na sua totalidade. Em tal panorama filosófico, a hipótese de fim da Filosofia fundacional tem, por volta dos anos 60 e 80, pelo menos quatro grandes teorizações, a saber: o *falsificacionismo* de Karl Popper [e dos seus críticos/continuadores], o *pensiero debole* dos filósofos italianos Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti, o *pós-modernismo* de Jean-François Lyotard [que se desenvolveu nos EUA juntamente com o *desconstrutivismo* de Jacques Derrida] e, por fim, o *neopragmatismo americano* dos anos 80. O ponto de aproximação, embora se reconheça a existência de alguns aspectos não conciliáveis entre tais teorizações, reside na recusa de um saber 'forte', universal, totalizante, fundacional, como pretendia a racionalidade metafísico-moderna.

Não obstante o clima de renovação e de ruptura, a presente investigação atesta que as reflexões de Vattimo e suas respectivas obras ainda não ocupam o devido lugar principalmente nas academias brasileiras. Nos estudos, por exemplo, desenvolvidos no Brasil, ocupam lugar de destaque filósofos como Gadamer, Ricoeur, Heidegger, Habermas, Lévinas, entre outros. Embora os estudos brasileiros ainda não exploraram satisfatoriamente o pensamento de Vattimo, há sinalizações positivas da recepção de suas reflexões pela comunidade acadêmica na última década. No panorama acadêmico se tem notícia da realização de alguns trabalhos monográficos e de

dissertações de mestrado, o que não supera a ausência de literatura brasileira sobre o autor escolhido para a tese.

No decorrer dos anos, Vattimo participou de eventos acadêmico-filosóficos no Brasil entre os quais se destacam: o Colóquio Ontologia da Atualidade [Natal, 2007], Congresso Brasileiro de Filosofia da Religião e I Seminário Nacional de Bioética, respectivamente ocorridos em Brasília no ano de 2009². No plano da publicação de livros - como consta na bibliografia final -, no cenário brasileiro, algumas obras versam sobre o pensamento de Vattimo, em um esforço que se revela como introdução ainda passível de lacunas. As traduções das obras do filósofo turinense são bastante restritas, podendo-se aqui ser identificadas: *O fim da modernidade* [1996], *A Sociedade transparente* [1992], *Acreditar em acreditar* [1998], *Para além da interpretação* [1994], *Depois da cristandade* [2004] e, por isso, resta ainda ausente a tradução de outras obras que abordam o foco central dos estudos realizados por Vattimo nos últimos trinta anos.

Por isso, ao longo dos vinte e sete anos da publicação da obra // *Pensiero Debole* [1983] quem porventura acompanhou ou dispensou sua atenção à produção de Vattimo, compreende o grau de maturidade que sua propositura filosófica adquiriu, contrariando muitas das contestações surgidas na década em que a obra chega ao conhecimento do público³. O debate e as polêmicas suscitadas pelo *pensiero debole*, embora o tema do livro fosse ainda ignorado, pretendiam mais contestá-lo, reivindicando ainda uma necessidade do 'pensamento forte' [metafísico]⁴. O *pensiero debole* rompe justamente com

² Embora Vattimo tenha participado de eventos no Rio de Janeiro e na Paraíba, destacou-se os citados no corpo do texto em virtude da participação do autor desta tese que, nas duas ocasiões, entrevistou o filósofo italiano.

³ Segundo Danielle Mattia, o pensamento de Vattimo não se apresenta como o manifesto de uma doutrina ou de um sistema filosófico fechado, totalizador, mas representa, sobretudo, a maturidade que alcança o filósofo torinense, contrariando as críticas e contestações, isto é, o *pensiero debole* não é desenvolvido nem como doutrinação tampouco como sistema filosófico em sentido restrito. (Cf. MATTIA, Danielle. *Gianni Vattimo – l'etica dell'interpretazione*. 2002, p. 122.).

⁴ Cf. VATTIMO, Gianni. *O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco*. IN: PECORARO, Rossano; ENGELMANN, Jacqueline. *Filosofia Contemporânea: niilismo – política – estética*. Rio de Janeiro: Ed. PUCRJ; São Paulo: Loyola, 2008.

as interpretações equivocadas sobre as suas posições, cujas suspeitas foram quase todas exauridas no transcorrer dos tempos.

Tais suspeitas, com muita ‘violência’ e ‘desprezo’, atacaram os ainda incertos horizontes do *pensiero debole*, e Vattimo confessa que o atingiram pessoalmente – daí uma declaração sua bastante ousada: “*O meu prestígio internacional, os congressos, os livros traduzidos em dezenas de línguas, até mesmo o meu outing, a minha presentabilidade midiática (não certamente, o presencialismo), as amizades que se chamariam ‘prestigiosas’, conquistadas nos anos e com o trabalho fizeram um pouco de brecha, é claro*”⁵.

Se na Itália as reações ‘caluniosas’ foram as mais diversas, no Exterior Vattimo desfruta das gratas felicitações de notáveis pensadores como, por exemplo, Gadamer e Rorty. A popularidade do *pensiero debole* ocorre, conforme Vattimo, pelas constantes contestações de suas premissas. Tais contestações resultam da reação dos historiadores da Filosofia, daqueles que não queriam aceitá-lo como alternativa à falência do projeto teórico-filosófico que defendiam. Ensaaios em jornais, programas televisivos, livros e, até mesmo, restrição para publicar seus livros foram os instrumentos, como declara em sua autobiografia intitulada *Non essere Dio [2006]*, utilizados para alvejar os ‘propósitos’, ainda não totalmente delineados, do *pensiero debole*. Autores como Emanuele Severino, Mario Perniola, Carlo Sini, Vittorio

⁵ VATTIMO, Gianni. *Non essere Dio. – un’autobiografia a quattro mani*. Torino: Aliberti, 2006, p. 112: “*il mio prestigio internazionale, i convegni, i libri tradotti in decine di lingua, perfino il mio outing, la mia presentabilità mediatica (non certo il presenzialismo), le amicizie che si chiamerebbero ‘prestisiose’ conquistate negli anni e con il lavoro hanno fatto un po’ breccia, è chiaro*”.

Mathieu, Umberto Eco e, em especial, Carlo Augusto Viano⁶, para apenas citar alguns, tomaram parte na trincheira contra Vattimo⁷.

Declara também, na mesma obra, que o nascedouro do *pensiero debole* radica na ideia da história do ser como atenuação, enfraquecimento, distanciamento da razão forte [da Metafísica]. A herança heideggeriana é adotada por Vattimo apenas do ponto de vista do enfraquecimento no lugar da esperança de uma nova aparição do ser, da qual, conforme afirma ele, Heidegger estava convicto. Não causa nenhuma estranheza o aporte teórico-filosófico heideggeriano que Vattimo adota bem como as críticas que Nietzsche lança à Tradição Ocidental.

A herança nietzscheana-heideggeriana, no que diz respeito ao enfraquecimento da razão metafísico-moderna, é traduzida, por Vattimo, como premissa inelutável do *pensiero debole*. É indiscutível que a obra lançada em 1983 não funda o pensamento filosófico de Gianni Vattimo como uma corrente, uma doutrina. Ela apenas anuncia as premissas do *pensiero debole* desdobradas no transcorrer dos anos subsequentes, que principia, um pouco antes, com a publicação das obras *Al di là del Soggetto* [1981] e *As Aventuras da Diferença* [1980].

A compreensão do significado da expressão '*pensiero debole*', não somente filosófico-cultural, mas principalmente em seu sentido ético-político será desenvolvida no transcorrer da presente reflexão. Na tentativa de uma primeira aproximação do significado do termo surgem, entretanto, duas questões: a primeira concernente ao seu sentido etimológico e à sua conversão para a nossa língua e, em segundo lugar, a problemática que gira em torno do

⁶ Carlo Augusto Viano, segundo Vattimo, foi o primeiro a falar de uma razão fraca no ensaio publicado na obra *Crise della ragione*, organizada por Gargani. Entretanto, assume uma postura de ataque que Vattimo considera motivada pelo seu fascínio pelo existencialismo positivo de Abbagnano, permanecendo um filo-americano, filo-modernista (Cf. SAVARINO, Luca; VERCELLONE, Federico. *Gianni Vattimo. La filosofia come ontologia dell'attualità*. 2006, p. 250.).

⁷ Vattimo narra o caminho tortuoso que o seu 'programa' filosófico percorreu até o presente em sua autobiografia *Non essere Dio* (Cf. VATTIMO, Gianni. *Non essere Dio*. 2006, pp. 112-117.).

arcabouço teórico-filosófico que Vattimo emprega a expressão. No tocante à tradução se tem o seguinte: a expressão *debole* na língua originária é sinônima de *pouca força, inclinação, disposição*. Isso contraria de imediato ao que pareceria ‘correto’ associar *debole* ao significado de *fragile* – que vale para a noção débil - que se compreende como algo que se quebra com facilidade, inconsistente. Por isso, nesse primeiro momento, não se apropria da expressão frágil – equivalente à noção italiana – para designar a tradução da categoria vattimiana.

Talvez a expressão, cuja sinonímia melhor se aproxime, seja a tradução de *debole* por *fraco*. Reconhecendo, porém, que essa expressão por si só não contempla o real significado daquilo que propõe Vattimo. Nesse caso, continua-se a utilizá-la em sua grafia originária. Por isso, em todo nosso o se encontrará *pensiero debole* que, no campo filosófico renuncia à lógica fundacional e no campo ético-político representa a resistência a toda violência, autoritarismo. Eis aqui, talvez, as principais motivações que exortaram Vattimo a elaborar o *pensiero debole*.

A proposta de investigação da *Ontologia dell’attualità vattimiana* visa a esclarecer algumas das principais questões que tornam a reflexão de Vattimo uma das mais apropriadas para se compreender a existência humana na atualidade. Na *ontologia vattimiana* se acentua uma relação positiva com o *niilismo*, compreendido como o *enfraquecimento* das categorias ontológicas, do *debilitamento* do sentido do ser como fio condutor para a compreensão dos traços existenciais na *pós-modernidade*. Isso representa a orientação que se identifica na reflexão de Vattimo, uma preocupação em associar sua ontologia niilista à emancipação nos campos filosóficos, éticos, políticos, religiosos, culturais, estéticos, para citar apenas alguns.

O percurso da reflexão de Vattimo, que ele próprio designou de *Ontologia dell’attualità* [*Ontologia da atualidade*], principia com a sua herança nietzscheana-heideggeriana que, em *Non essere Dio* [2006], declara serem “[...] os dois momentos fundamentais para a minha formação e para a

construção da minha pessoal teoria filosófica”⁸. Não obstante tal herança⁹, como algumas influências nada ‘inferiores’ ao longo de sua vida como, por exemplo, Pareyson, Gadamer, Adorno, Benjamin, o seu itinerário segue o trinômio *religioso-filosófico-político*, sempre iluminado pelo paradigma do *niilismo ativo [consumado]* de Nietzsche.

Embora Vattimo [2007a] tenha declarado que o seu percurso filosófico compreende o trinômio *religioso-filosófico-político*¹⁰, a hipótese interpretativa deste trabalho defende ser a *Ética* o *denominador* de seu itinerário especulativo, por se tratar de uma temática recorrente em seus diversos ensaios e obras. A tese, então, assegura que a presença da *Ética*, na sua reflexão, não constitui apenas um problema ao lado da religião, da Filosofia, da política, da Estética. Apresenta-se também como uma motivação fundamental, até mesmo para a atualidade do *pensiero debole*. A hipótese da presença de uma dimensão ética na *ontologia dell’attualità vattimiana* compreende à primeira vista duas possibilidades para a presente investigação: a primeira diz respeito à ética como dimensão da ontologia de Vattimo, ou melhor, como premissa fundamental de sua reflexão; e, a outra, corresponde ao fato de se erigir, com base em tal motivação [ética], uma espécie de ‘propositura’ ética, de um ‘tratado’ sobre a ética no interior da própria ontologia da atualidade.

⁸ VATTIMO, Gianni. *Non essere Dio*. 2006, p. 36: “[...] i due momenti fondamentali per la mia formazione e per la costruzione della mia personale teoria filosofica”. Em virtude da herança nietzscheana-heideggeriana percorrer toda a sua reflexão não se dispensa um capítulo para apresentá-la em nossa investigação, pois pode parecer um momento cronologicamente determinado. Ao contrário, a intenção é evidenciá-la ao longo de nossa tese, destacando o diálogo construtivo que Vattimo mantém com Nietzsche e Heidegger e, consequentemente, com certa parcela da tradição como, por exemplo, Foucault, Gadamer, Adorno, Lyotard, Benjamin, entre outros.

⁹ Vattimo como herdeiro do grande pensamento europeu por uma via de mão dupla: Escola de Frankfurt [Adorno, Benjamin] e a Hermenêutica [Nietzsche, Heidegger e Gadamer], que Oñate o considera o discípulo mais comunicativo e lúcido, realiza uma ‘reviravolta’ da hermenêutica como passagem de uma dialética do iluminismo à pós-modernidade crítica (Cf. OÑATE, Tereza. *Il Limite dell’interpretazione. L’ontologia ermeneutica nella postmodernità nichilista*. IN: CHIURAZZI, Gaetano. *Pensare l’attualità, cambiare il mondo*. 2008, p. 56.).

¹⁰ O itinerário especulativo vattimiano percorre esse trinômio interdependente, que não se pode pensar o filosófico que não seja ‘religioso’ e ‘político’, vice-versa. (Cf. VATTIMO, Gianni. *Ecce Comu. Como si ri-diventa ciò che si era*. Roma: Fazi, 2007a, p. 93.).

Ao que tudo indica, tem-se a impressão de que a segunda assertiva parece mais ‘plausível’ em virtude da publicação de certos ensaios e obras que facilmente permitem tal inferência. Não obstante tal conclusão – aqui considerada - provisória para a pesquisa, a primeira possibilidade é passível de uma investigação mais original no interior da produção filosófica de Vattimo, em particular, quando se destaca que a natureza ética permeia todo o seu discurso filosófico. Com isso, a investigação de uma ética pós-metafísica e de suas implicações para o contexto pós-moderno se torna relevante se considerada a hipótese da ética como premissa da reflexão do filósofo italiano. É claro que isso exige que se compreendam os horizontes da ética pós-metafísica, presente já em seus escritos, pois ela se revela como um desdobramento de tal motivação/dimensão. A literatura não deu suficiente atenção ao aspecto ético da ontologia de Vattimo, restringiu-se, na sua maioria, à abordagem do filosófico e do religioso.

A ideia da investigação não é explorar todos esses horizontes do pensamento vattimiano, mas evidenciar que a sua *ontologia dell’attualità* é motivada por razões éticas, que permeiam todo o seu discurso nos mais diversos âmbitos. A investigação não se limita, contudo, à análise interpretativa do conjunto das obras publicadas que, com muita propriedade, permitem insinuar que o pensamento [tardio, digamos] de Vattimo se encontra na estação [da] Ética, da política¹¹, de que seja possível falar até mesmo de uma ética pós-moderna. Tudo isso passa pela reflexão dos significados que Vattimo adota para certas expressões, tais como, niilismo, *Verwindung*, pós-

¹¹ Giovanni Giorgio classifica como ético-política a etapa mais recente do pensamento de Vattimo, principalmente, com a publicação das obras *Oltre l’Interpretazione* [1994] e *Nichilismo ed Emancipazione* [2003]. Ele reconhece que a atuação política de Vattimo, seu envolvimento partidário e sua passagem pelo parlamento europeu, demonstra que a fase atual é ético-política, que principia com a publicação de *Oltre l’Interpretazione* [1994] e continua com *Nichilismo ed Emancipazione* [2003] na qual dedica uma parte da reflexão sobre a sua Ética. Aqui concordamos parcialmente com Giorgio, pois, destacando o seu escrito *Nichilismo ermeneutico e política* [2007], percebe-se que, apesar de considerar essencialmente a natureza da ética em Vattimo, a leitura se restringe às postulações contidas na obra *Ecce Comu* [2007a] em que Vattimo expõe sua atividade política. O horizonte do ético na produção filosófica de Vattimo não se limita ao arco de tempo que Giorgio delinea, esta é a tese que nossa reflexão procura defender. (Cf. GIORGIO, Giovanni. *Nichilismo ermeneutico e política*. A Parte Rei. Revista de Filosofia. Madrid, noviembre, 2007.).

modernidade, secularização, estetização, ética, metafísica, etc.

O tratamento sobre a pós-modernidade não objetiva um trabalho arqueológico sobre as origens do termo, tampouco esgotar todo o conteúdo no que diz respeito à sua gênese na cultura dos séculos XIX e XX, embora não empenhe que, no percurso de nossa reflexão, sejam realizadas possíveis indicações. O fundamental é explicitar o aprofundamento filosófico que a expressão adquire com a filosofia de Vattimo e os seus desdobramentos alcançados como caminho interpretativo da nossa situação atual. Tratar da leitura de Vattimo sobre o pós-moderno não tem a pretensão de apresentar um quadro geral da pós-modernidade.

A problemática da pós-modernidade na reflexão de Vattimo é compreendida como uma radicalização da tradição filosófica moderna à luz das indicações críticas de Nietzsche e de Heidegger, em particular, no que concerne à categoria da *Verwindung* em oposição à *Überwindung*¹². A Filosofia pós-moderna vattimiana leva em consideração as implicações resultantes da crise da Metafísica, da Modernidade, do *niilismo*, da crise do sentido global da história, da intervenção dos *mass media*, da *desrealização-estetização*, acima de tudo, do próprio enfraquecimento das estruturas estáveis, a concepção enfraquecida do ser. A orientação da pós-modernidade filosófica de Vattimo pode ser, então, expressa pela categoria da *Verwindung*, que permite uma reconfiguração do papel da Filosofia na época do fim da Metafísica.

Desse modo, o *niilismo* pode ser pensado como a característica imprescindível para a compreensão da existência na pós-modernidade, experiência impreterivelmente influenciada pela herança nietzscheana-heideggeriana que Vattimo recebe-prosegue. Daí se defender aqui a hipótese

¹² *Überwindung* significa superação, categoria que, segundo Vattimo, qualifica o pensamento dialético, por exemplo, de Marx e de Hegel, da qual a reflexão filosófica em Nietzsche e Heidegger procura distanciar-se como uma despedida da Modernidade. (Cf. VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: hermenêutica e niilismo na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, pp. 169-190; _____, *Dialettica, differenza e pensiero debole*. IN: VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo. *Il Pensiero Debole* [1983]. Milano: Feltrinore, 1983, pp. 10-28.).

do niilismo como o termo *médio* entre as reflexões de Nietzsche e de Heidegger, isto é, uma espécie de *continuidade* que implica não apenas a crise da subjetividade moderno-metafísica, mas, sobretudo, porque permite afirmar o *niilismo consumado* como a experiência filosófica na pós-modernidade. O anúncio nietzscheano da ‘morte de Deus’ e as suas ulteriores consequências autorizam o discurso de Vattimo a falar sobre o pós-moderno em Filosofia, com grande relevância para o pensamento filosófico na atualidade.

Em relação à *pós-modernidade*, Vattimo a concebe como a experiência do ‘*fim da história*’, da estrutura metafísica que a tradição empregou na leitura dos acontecimentos históricos, da crise dos discursos globalizantes e totalitários que configuravam, por exemplo, o paradigma do *historicismo*. Desse modo, a originalidade da interpretação vattimiana do *pós-moderno* como *fim da história* reside na reflexão e radicalização da própria problemática da história como fonte de legitimação. Ele busca justificar a tese da ‘*história do fim da história*’, que reconhece, de forma inusitada, na interferência da técnica e do sistema de informação. Eis um dos aspectos que distingue a formulação de Vattimo de outras como as de Lyotard e de Habermas, para citar alguns casos. A *pós-modernidade como fim da história* implicaria a dissolução do sentido global atribuído à história nos múltiplos sentidos, eventos, informações e práticas discursivas sociais.

Ora, reconhecer a *pós-modernidade* como época do *fim da história* significa dizer que a experiência de tal fim é também o resultado da interferência dos *mass media*. Vattimo, então, designa a sociedade pós-moderna como *sociedade da comunicação generalizada*, sociedade na qual se dissolvem os pontos de vistas centrais em favor das culturas locais, marginalizadas. Para além dos aspectos distorsivos, anunciados por Adorno, Jamenson e Baudrillard, Vattimo se atém à dimensão de ‘emancipação’ que os *mass media* possibilitam às racionalidades locais, à experiência da estetização, aos dialetos e minorias marginalizados outrora pela orientação metafísico-eurocêntrica.

Vattimo ainda reconhece, porém, os obstáculos da sociedade capitalista, impostos ao papel dos *media*. Busca delinear, com efeito, os possíveis horizontes [emancipativos] no mundo dos *media* pela experiência liberalizante da ‘*desrealização-estetização*’ ante os residuais obstáculos ‘realísticos’, impostos pela sociedade de mercado. Em outros termos, assume tal ‘*desrealização-estetização*’ como momento que conduz à pluralidade de interpretações, à estetização geral da vida como ‘emancipação’ no mundo da *comunicação generalizada* como efeito da interferência dos *mass media*. É claro que Vattimo tem consciência das limitações impostas pela dimensão econômica [política], mas, não descarta a possibilidade de que uma revolução pela informação esteja próxima.

É notório que o pensamento de Vattimo foi sempre acompanhado pela dimensão estética, presente na sua reflexão sobre o fim da Metafísica, com ênfase, em particular, na pergunta do significado de tal fim para a arte e para a Estética. Desse modo, a Estética é considerada uma das vertentes essenciais do pensamento vattimiano, não se restringindo a um mero componente de tal filosofia. Com efeito, é importante salientar que, do ponto de vista do fim da Metafísica, a Estética deve ser compreendida como uma *estética ontológica debole*, na qual a arte assume um significado para além do simples objeto do pensamento, como também não é apenas uma filosofia da arte no âmbito da arte.

Nessa perspectiva, o percurso especulativo de Vattimo prossegue no horizonte da experiência estética a sua crítica ao ideal metafísico da fundação. O fulcro desse novo contexto busca evidenciar que a *obra de arte* e a *experiência estética* se encontram hoje em um horizonte cultural bastante diferente do apresentado pela tradição artística: os fenômenos artísticos se realizam na *sociedade da comunicação generalizada* para além das instituições tradicionais da arte. Desse modo, a obra de arte é proposta como instituição de um mundo, mundo aberto pela obra, no qual a experiência pós-moderna de verdade é uma experiência estética.

Para tanto, Vattimo se reporta à ‘estética’ de Martin Heidegger, exposta na obra *A origem da obra de arte* [1936], e de Walter Benjamin, em particular, *A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução* [1936]. Reconhece que ambos os autores contribuem para uma postura distinta da estética da Modernidade pela qual [e, talvez, contra a qual] Vattimo procura compreender o sentido da *estetização geral* – característica da pós-modernidade - que se traduz no surgimento do *heterotopismo* pós-moderno em detrimento do utopismo moderno, representando o significado de emancipação para o pensamento ocidental nos horizontes filosófico, cultural, estético, ético, religioso, etc.

A trajetória de Gianni Vattimo tem na religião (cristianismo) um momento profundamente significativo. Isso significa reconhecer que o horizonte da religiosidade constitui um dos aspectos indelévels do percurso do pensamento vattimiano ulterior à publicação da obra *Il Pensiero Debole* [1983]. A atualidade do *pensiero debole*¹³ reside em suas orientações religiosas, políticas, estéticas e, notadamente, éticas, quando declara abertamente que “[...] por ora, apenas me interessam quase exclusivamente a (filosofia) política e a reflexão religiosa”¹⁴. A preferência filosófica atual, a preocupação com a [filosofia da] religião não constitui apenas um problema ao lado da política, contudo, se põe como traço fundamental para a atualidade do *pensiero debole*. Ressalta-se, porém, que a nossa tese afirma que o ético constitui também a motivação do discurso sobre a religião.

É, por isso, que é equivocada a postura que defende que Vattimo tenha, por ventura, ‘abandonado’ a religiosidade ao longo dos anos. A presença do ‘religioso’, ao contrário, vem sendo confirmada até mesmo por

¹³ Segundo destaca Vattimo, “O *pensiero debole* era, portanto, uma forte teoria, uma forte proposta filosófica. E – nos parecia – também muito civil, muito ‘racional’, muito ‘dialógica’, pouco arrogante, visto que do *pensiero debole* fazia e faz parte a predileção por uma ética não-agressiva”. [“Il *pensiero debole* era dunque una forte teoria, una forte proposta filosofica. E – ci sembrava – anche molto civile, molto ‘ragionevole’, molto ‘dialógica’, molo poco arrogante, visto oltretutto che del *pensiero debole* faceva e fa parte la predilezione per un’etica non aggressiva”]. (VATTIMO, Gianni. *Non essere Dio*. 2006a, p. 108.).

¹⁴ VATTIMO, Gianni *apud* ZABALA, Santiago. *Gianni Vattimo. Opere Complete*. 2007, p. 10: “A me ora interessano quasi solo la [filosofia] politica e la rifelssione religiosa”.

seus escritos que, a título de registro, podem ser citadas as obras *Acreditar em acreditar* [1998], *Depois da Cristandade* [2004], *Oltre l'interpretazione* [1994]. Também podem ser identificados os ensaios e os debates travados com diversos interlocutores como, por exemplo, Girard, Rorty, Flores, Derrida, Zabala, compilados em obras como *Interrogazioni sul cristianesimo* [2000], *O futuro da religião* [2005], *A religião* [1995], *Verità o fede debole?* [2006], *Filosofia al presente* [1990].

O percurso proposto para a nossa investigação foi estruturado em cinco capítulos. Nos quatro primeiros capítulos há, de maneira resumida, uma estrutura análoga: investigam, de início, os conceitos de *Ontologia* [dell'attualità, debole], *niilismo*, *Verwindung*, *pós-modernidade* no horizonte de reflexão de Vattimo em seu diálogo com as filosofias desconstrutivas de Nietzsche e de Heidegger. Em seguida, tratam das implicações de tais conceitos na experiência que se oferece na sociedade dos *media*, da experiência da *desrealização-estetização*, da presença da tecnologia [o *Ge-Stell* heideggeriano-vattimiano], na época das múltiplas imagens do mundo, da crise do *sentido* unitário, da crise da fundamentação metafísica, da 'experiência' do *niilismo consumado*, da '*ultrapassagem*' da Metafísica, com base na tese do enfraquecimento das estruturas 'fortes' como premissa de uma dimensão ética originária na reflexão de Gianni Vattimo. O quinto e último capítulo, enfim, articula a relação entre Ética, (não)violência e Metafísica como aspecto mais geral da reflexão de Vattimo, sendo que tal articulação está centrada na ideia de uma estreita implicação entre a instância ética, a crítica antimetafísica, a dimensão da secularização do cristianismo e da desrealização-estetização como pilares da produção filosófica de Gianni Vattimo.

Embora conste na presente tese um exórdio em cada capítulo, apresento, de maneira mais detalhada, os conteúdos dos capítulos e das respectivas seções. Como já foi dito, a pesquisa foi dividida em cinco capítulos, os quais tratam:

O primeiro capítulo [Dialética e diferença: o declínio para uma *ontologia debole*] esboça a gênese do *pensiero debole* como alternativa à racionalidade metafísica, o que implica reconhecê-lo não apenas como uma ‘nova’ ontologia, mas também como uma via possível ante as postulações da Dialética e do pensamento da diferença. No intuito de desenvolver a tese da dimensão ética da ‘Ontologia da atualidade’ de Vattimo, aborda-se a *pietas*, ao lado de *An-Denken*, *Verwindung*, como categoria imanente ao *pensiero debole*, pois é relevante para a compreensão da eticidade que o mesmo porta consigo desde o seu nascedouro.

Com o segundo capítulo [A *ontologia niilista* de Vattimo: um diagnóstico do presente], explicita-se o sentido que Vattimo concede à expressão *ontologia da atualidade* bem como explora as suas premissas que permitem interpretar criticamente o presente. Por isso, a ‘ontologia da atualidade’ é apresentada como ‘ontologia do presente’ que, com base em uma interpretação histórico-cultural da época, busca aprofundar as consequências do fim da Metafísica e do sentido (pós-metafísico) do ser, da existência marcada pela presença da tecnologia. Desse modo, é percorrido o caminho, esboçado por Vattimo, da elaboração da ‘ontologia da atualidade’ como filosofia do presente.

O terceiro [Ontologia da atualidade, niilismo e pós-modernidade] aprofunda o significado filosófico que Vattimo atribui à pós-modernidade com base nas implicações do niilismo e da *Verwindung* para o pensamento que abandona a lógica de superação [*Überwindung*] e da fundamentação última. Busca-se, com efeito, compreender a pós-modernidade como época pós-metafísica na observância do anúncio da ‘morte de Deus’ de Nietzsche e do fim da Metafísica em Heidegger. A leitura sobre o niilismo é guiada pelas reflexões de Vattimo, considerando-o como a premissa filosófica da atualidade de seu pensamento que, ao lado da *Verwindung*, constitui o traço da experiência filosófica na pós-modernidade.

No quarto capítulo [Pós-modernidade, sociedade dos *media* e crise do sentido] se desenvolve a tese da pós-modernidade como ‘fim da história’, fim dos metarelatos, como época da crise do sentido unitário e a sua distinção em relação à experiência moderna. O ‘fim da história’ é concebido como fim do eurocentrismo, fim dos pontos de vista centrais, não apenas no plano teórico, mas, ao mesmo tempo, no plano da existência histórica. Aborda-se também o papel que os *media* desempenham na sociedade dita pós-moderna. Embora reconheça o aspecto negativo e distorsivo, o discurso da tese apresenta a positividade que Vattimo celebra com a intervenção dos *media* para a explosão de culturas, dialectos, etc. Assinala-se que na atitude de reconhecer o aspecto positivo da ação dos media, com base na explosão da diversidade de culturas, reside a dimensão de emancipação como traço ético da reflexão vattimiana.

O quinto e último capítulo [Da *ontologia niilista* à ética pós-moderna de Gianni Vattimo] foi destinado a tratar do aspecto mais essencial da pesquisa, ou seja, desenvolve uma leitura da dimensão ética do pensamento de Vattimo na sua crítica à Metafísica como pensamento violento. Também alude aos desdobramentos éticos presentes na ontologia hermenêutica vattimiana, a possibilidade de se pensar uma ética pós-metafísica com base na ontologia niilista-hermenêutica. Na esteira dessa reflexão, apresenta-se a leitura vattimiana sobre os fenômenos da experiência religiosa e da experiência estética no intuito de confirmação da tese da dimensão ética da ontologia da atualidade até mesmo nesses âmbitos do pensamento filosófico, proposto por Gianni Vattimo.

A escolha das obras resultou da pertinência com a natureza e a definição das linhas gerais da pesquisa, pois atende, de maneira apropriada, ao método de exposição do movimento conceitual que ‘unifica’, diga-se de passagem, obras, como *Nichilismo ed emancipazione* [2003], *Oltre l'interpretazione* [1994], *Etica dell'interpretazione* [1989], substanciais para a tese apresentada por nossa investigação. Ademais, é importante ressaltar que Vattimo adota o estilo do ensaio, estilo que lhe permite um diálogo mais abrangente com diversos pensadores.

As obras principais constituem uma reunião de vários ensaios compilados em torno de certas problemáticas, recorrentes em diversas publicações. Em relação a tese defendida na presente investigação, adota-se uma postura de leitura e interpretação do pensamento de Vattimo na observância dos argumentos presentes, em especial, em seus escritos. Outros autores são citados em função do anúncio que Vattimo faz e como demarcação dos limites que a tese exige, sendo, com certa frequência, indicadas as respectivas obras para possíveis consultas dos leitores que desejarem aprofundar alguma questão proposta.

Na literatura vattimiana não se encontra, portanto, uma obra principal no sentido que encerre o seu pensamento por completo, seja no que concerne à hermenêutica, seja também no que diz respeito à problemática da ética que investigamos. Isso, porém, não impede que se explicitem as principais motivações que exortaram Vattimo a elaborar suas teses filosóficas nos seus diversos trabalhos. Em outras palavras, apesar do recurso ao ensaio e de não propor um sistema dos trabalhos de Vattimo, defende-se ser permitido identificar uma linha de raciocínio que, no caso aqui em questão, diz respeito à tese que sustenta nossa investigação, a saber, a dimensão *ética* constitui a premissa da *ontologia dell'attualità* de Gianni Vattimo.

Com isso, afirma-se que o pensamento de Vattimo, mais que uma fenomenologia, apresenta-se como *interpretação* [hermenêutica] da existência na atualidade, como *filosofia do presente* que reconhece no niilismo, na crise da Metafísica, na fabulação do mundo, na interferência da técnica, na desrealização-estetização, não dimensões desumanizantes e caóticas, mas, sobretudo, como horizontes de emancipação, chances positivas para a existência na pós-modernidade.

Capítulo I

Dialética e Diferença: o declínio para a *Ontologia Debole*

Nesse primeiro capítulo, busca-se compreender as premissas que permitem conceber o *pensiero debole* como uma terceira via ante a Dialética e o pensamento da diferença, como uma das principais teses defendidas por Gianni Vattimo. O *pensiero debole* radica como uma ‘nova’ ontologia, que se debruça sobre a concepção do enfraquecimento do ser e de suas implicações para a compreensão da existência na atualidade. A ontologia vattimiana, expressa no *pensiero debole*, tem na categoria da *pietas* o seu horizonte de eticidade, configurando-se como a principal motivação da produção do filósofo italiano – tese que sustenta a presente investigação. A atualidade do *pensiero debole* reside, portanto, na ideia de *emancipação* compreendida como *enfraquecimento* da peremptoriedade do ser metafísico, que define não apenas o plano teórico-bibliográfico, mas, sobretudo, que ecoa nas perspectivas históricas, políticas, religiosas, culturais, estéticas e, em especial, éticas como dimensões da ‘*ontologia dell’attualità*’ de Vattimo.

1.1 *Pensiero Debole*: a sigla de uma ‘nova filosofia’?

“O debate filosófico tem hoje ao menos um ponto de convergência: não se dá uma fundação única, última, normativa”¹⁵. Trata-se da primeira advertência com a qual se depara o leitor da obra *Il Pensiero Debole* [1983], organizada por Vattimo juntamente com Rovatti, que, apesar do valor inestimável da obra, ainda não conseguiu uma recepção à altura pelo

¹⁵ VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo. *Il Pensiero Debole*. 1983, p. 07: “Il dibattito filosofico ha oggi almeno un punto di convergenza: non si dà una fondazione unica, ultima, normativa”.

pensamento filosófico Ocidental. Tal advertência já anuncia a rejeição de toda e qualquer tentativa de se estabelecer uma fundamentação último-normativa para o pensamento, por enquanto é o que declaram os organizadores. Eles também afirmam, entretanto, que a sentença, expressa na passagem, não se legitima pela busca de uma fundamentação mais verdadeira, coerente e infalível que substitua a fundamentação metafísica. Tampouco se apresenta como justificadora de uma ordem metafisicamente válida de uma vez por todas, como se o pensamento permanecesse sob a lógica (in)superável da fundamentação, que configurou vários paradigmas filosóficos na tradição Ocidental. Eis o debate que marcou os anos 80, cujo início remonta aos anos 60¹⁶ e 70 do século passado.

O percurso, porém, iniciou-se por volta dos anos 60. Em tais anos, o interesse pelo ‘distanciamento’ da Metafísica não evitou a busca de superação da crise da fundamentação metafísica do saber por meio de outra fundamentação mais verdadeira, atitude visivelmente reconhecida, segundo os autores do *Pensiero debole* [1983], no estruturalismo, na fenomenologia e até mesmo no marxismo¹⁷. Já na década de 70, o cenário se transforma em função

¹⁶ Para Bodei, “Desde o fim dos anos sessenta, com percursos e termos originais, também a filosofia italiana inseriu-se, assim, substancialmente no mais amplo debate internacional. A fase mais aguda e inovadora da mudança de perspectivas corresponde ao declínio de tendências outrora hegemônicas, em particular, as várias famílias da dialética e do historicismo” (BODEI, Remo. *A Filosofia do século XX*. Tradução br. de Modesto Florenzano. São Paulo: EDUSC, 2000, p. 264.).

¹⁷ Para os autores Vattimo e Rovatti, “A alternativa, esquematizando, era: ou recorrer a estruturas privadas de centro e de finalidade, em uma palavra sem sujeito, ou procurar bater o terreno de uma subjetividade não substancialística, mais fluida, em devir. O exemplo mais evidente foi fornecido pela discussão em torno dos fundamentos do marxismo. Enquanto a redescoberta do Marx ‘filósofo’ queria dizer que as categorias econômico-políticas eram percorráveis com base em um sentido filosófico-existencial, por uma ideia de homem como sujeito em via de construção e disposto finalisticamente por meio de uma realização (se pensa em Sartre); de outra parte, e de modo predominante, o anti-humanismo estruturalístico rejeitava a simplificação cientificista por valorizar uma ideia complexa de estrutura com mais dimensões, com muitos centros, com muitos estratos temporais relativamente autônomos, dotados de relações causais não lineares. Sujeito e objeto, em definitivo, tentavam evitar uma impositação redutiva, subjetivismo consciencialista ou objetivismo cientificista, e cada um buscava se redefinir por conta própria, porém, ambos tomavam as distâncias de uma metafísica esquemática”. [“L’alternativa, schematizzando, era: o ricorrere a strutture prive di centro e di finalità, in una parola senza soggetto, oppure cercare di battere il terreno di una soggettività non sostanzialistica, più fluida, in divenire. L’esempio più lampante veniva fornito dalla discussione intorno ai fondamenti del marxismo. Mentre la riscoperta del Marx ‘filosofo’ voleva dire che le categorie economico-politiche erano ripercorribile a partire da un senso

do pouco otimismo do pensamento sem redenção, que ainda se identificava com os resíduos metafísicos e as pretensões totalizantes. O debate sobre a problemática da *crise da razão* é compreendido, por Vattimo e Rovatti, como circunscrito, em especial, pela intenção de salvaguardar a capacidade sintetizadora e totalizadora, que algumas propostas filosóficas creditavam ainda à razão.

Essa orientação é abandonada pelos organizadores da obra em questão, embora considerem ser inevitável pensar uma nova racionalidade no panorama da Filosofia contemporânea. Na verdade, pode-se aqui destacar que a propositura renuncia à pretensão de uma (re)constituição da racionalidade fundamentada na Metafísica, caracterizada pela legitimação totalizante e pela esquematização do pensamento em torno de um fundamento último-absoluto. A crise dessa racionalidade metafísica é acolhida em seu aspecto positivo, como um processo de (auto)debilitamento da razão [forte], da perda do fundamento ‘luminoso’ [único, estável], do enfraquecimento das estruturas da Metafísica. Isso representa a intencionalidade principal do *pensiero debole* que não tem o sentimento de nostalgia com relação à razão universal/totalizadora, levando até as últimas consequências a tese nietzscheana do anúncio da “*morte de Deus*” e da denúncia heideggeriana da experiência do *esquecimento do ser* pela Metafísica.

O *pensiero debole* é, portanto, uma *filosofia do debilitamento*, como possibilidade que se abre depois do enfraquecimento das estruturas fortes da Metafísica, um chamado à atitude do filosofar que leva em conta o ‘fim da Filosofia como Metafísica’ [como definiu Heidegger], em que a própria metafísica não representaria mais ‘nenhuma’ opção. Vattimo assume,

filosofico-esistenziale, da un'idea di uomo come soggetto in via di costituzione e disposto finalisticamente verso una realizzazione (si pensi a Sartre), d'altra parte, e in modo predominante, l'anti-umanismo strutturalistico rifiutava la semplificazione scientifica per valorizzare un'idea complessa di struttura a più dimensioni, con molti centri, con molti strati temporali relativamente autonomi, dotati di rapporti causali non lineari. Soggetto e oggetto, in definitiva, tentavano di sfuggire a una ipostatizzazione riduttiva, soggettivismo coscienzialistico o oggettivismo scientifico, e ciascuno tentava di ridefinirsi per conto proprio, entrambi però prendendo le distanze da una metafisica schematica”] (VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo. *Il Pensiero Debole*. 1983, pp. 07-08.).

juntamente com Rovatti, que a *debilidade* do pensamento representa a rejeição da “[...] ‘força’ que ele sempre acreditou de dever-se atribuir em nome do seu acesso privilegiado ao ser como fundamento”¹⁸. Aqui se ressalta a intenção de Vattimo, em especial, quanto ao desenrolar de suas reflexões, da evolução de seu pensamento nas obras *Al di là del soggetto* [1981], *Le Avventure della Differenza* [1980] até aos êxitos do *Pensiero Debole* [1983], que vai na direção radicalizante da lógica de fundamentação metafísica: sua reflexão, que leva a sério a descoberta ‘marxiana-nietzscheana’ das ligações entre evidência metafísica do fundamento e relações de domínio, não busca se encaminhar por um prisma dialético-emancipativo do pensamento em função de, no fim, apresentar-se como outro fundamento, que se reproporia da imposição da razão clássica como ‘razão global, totalizadora.

Esse é o horizonte que distancia os organizadores da homônima obra de 1983. Rovatti, segundo Vattimo, permaneceu fiel a uma atenção fenomenológica para as margens. Ele, por sua vez e na sua produção filosófica posterior, caminhou na direção de uma Filosofia da história, de uma *Ontologia niilista*, que extrai as consequências da herança nietzscheana-heideggeriana para o pensamento filosófico na contemporaneidade. Ademais, Vattimo já havia declarado ser o único que compreendeu o verdadeiro significado do *pensiero debole*: em primeiro lugar, os ensaios contidos na obra tiveram vários desdobramentos¹⁹; e, em segundo lugar e de maneira especial, por que o *pensiero debole*, que abandona uma linha dialético-emancipativa, tem o sentido de uma

¹⁸ VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo. *Il Pensiero Debole*. 1983, p. 10: “[...] ‘forza’ che esso ha sempre creduto di doversi attribuire in nome del suo accesso privilegiato all’essere come fondamento”.

¹⁹ As discussões presentes na obra versam sobre a crise da razão, podendo-se assim falar das diversas orientações e discursos que divergem até mesmo do significado que o *pensiero debole* possui em Vattimo, pois os próprios organizadores afirmam que “Os ensaios recolhidos neste volume, que dificilmente se poderiam unificar sob uma etiqueta de escola, dada variada proveniência e as diversas orientações teóricas dos autores deles, tem em comum a ideia (a sensação, impressão, pressuposto) que os discursos italianos sobre a crise da razão...”. [*I saggi raccolti in questo volume, che difficilmente si potrebbero unificare sotto un’etichetta di scuola data la varia provenienza e i diversi orientamenti teoretici dei loro autori, hanno in comune l’idea (la sensazione, impressione, presupposto) che sia i discorsi italiani sulla crisi della ragione...*]. (VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo. *Il Pensiero Debole*. 1983, p. 09.).

[...] teoria da emancipação como redução da violência, que o ponto fundamental era aceitar que o ser não é algo que se impõe como objetividade extremamente clara, segura, mas como algo que se dá somente na forma que se subtrai, que se retira, que rompe com o ser concebido como simples-presença²⁰.

Apesar das diferenças consideráveis, Vattimo e Rovatti [1983], tentando delimitar e percorrer os caminhos da aventura (pós)crise da razão, esboçam os principais horizontes do *pensiero debole*, como seguem: a) a pretensão de levar em consideração a descoberta da conexão entre a evidência metafísica e as relações de domínio, de poder, e violência, realizada por Nietzsche – reconhecida também em Marx; b) isso não implica, contudo, a necessidade de um novo grande projeto, de uma filosofia da emancipação com métodos de desmascaramentos, de desmistificação e de superação, mas que “[...] olha o mundo das aparências, das regras discursivas e das ‘formas simbólicas’, vendo-as como o lugar de uma possível experiência do ser”²¹; c) uma ‘experiência do ser’ que, longe de representar uma ‘glorificação dos simulacros’ [Deleuze] ainda lhe confere o valor equivalente ao *ontos on* metafísico, vai “[...] na direção de um pensamento capaz de articular-se (portanto, de ‘raciocinar’) na meia luz (segundo um dos mais verossímeis sentidos da *Lichtung heideggeriana*)”²²; d) a problemática da identificação entre ser e linguagem, retomada da reflexão de Heidegger pela hermenêutica, pensada “[...] como uma via para encontrar de novo o ser como rastro, recordação, um ser consumado e enfraquecido (e, por isso, apenas digno de atenção)”²³.

²⁰ Entrevista realizada em março de 2007. Tradução nossa.

²¹ VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo. *Il Pensiero Debole*. 1983, p. 09: “[...] sguardo al mondo delle apparenze, delle procedure discorsive e delle ‘forme simboliche’, vedendole come il luogo di una possibile esperienza dell’essere”.

²² VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo. *Il Pensiero Debole*. 1983, p. 09: “[...] nella direzione di un pensiero capace di articolarsi (dunque di ‘ragionare’) nella mezza luce (secondo uno dei verosimili sensi della *Lichtung heideggeriana*)”.

²³ VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo. *Il Pensiero Debole*. 1983, p. 09: “[...] come una via per incontrare di nuovo l’essere come traccia, ricordo, un essere consumato e indebolito (e per questo soltanto degno di attenzione)”.

Nessa orientação, a *debilidade* do pensamento em relação ao mundo representa o resultado a que chegou a Filosofia no final de sua aventura metafísica. Os organizadores defendem, por isso, a necessidade de se averiguar o verdadeiro significado dessa aventura para o pensamento, explorar que caminhos possibilitam chegar mais longe e assim evitar o risco de (re)assumir os traços metafísicos.

'*Pensiero debole*' é, então, certamente uma metáfora e, em certo modo, um paradoxo. Não poderá, de qualquer modo, se tornar sigla de alguma nova filosofia. É um modo de dizer provisório [...]. Mas, marca um percurso, indica um sentido de direção: é uma via que se bifurca com respeito à razão-domínio de qualquer forma traduzida e camuflada, da qual, todavia, sabemos que uma despedida definitiva é tanto quanto impossível²⁴.

O *pensiero debole* enfrenta, com efeito, a *debilidade* como (auto)limitação positiva, pois resulta da crise da Metafísica. Desse modo, não pode se apresentar, porém, como uma corrente mais adequada, como uma nomenclatura de um sistema de pensamento, com limites já definidos, ou seja, pode apenas ser visto como uma alternativa à época da crise das estruturas 'fortes'. Ora, Vattimo e Rovatti, com base no reconhecimento da insuperabilidade da lógica da fundamentação e de verdades absolutas da Metafísica²⁵, tomam o caminho que denuncia, por razões éticas, a falta de liberdade e a violência que configuram a estrutura totalizadora da Metafísica. Uma concepção heideggeriana de Metafísica que Vattimo interpreta da seguinte forma:

[...] um pensamento que identifica o ser e o ente, e reduz assim a existência humana à objetividade, prepara – e

²⁴ VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo. *Il Pensiero Debole*. 1983, p. 10: '*Pensiero debole*' è allora certamente una metafora, e in certo modo un paradosso. Non potrà comunque diventare la sigla di qualche nuova filosofia. È un modo di dire provvisorio [...]. Ma segna un percorso, indica un senso di percorrenza: è una via che si biforca rispetto alla ragione-dominio comunque ritradotta e camuffata, dalla quale, tuttavia, sappiamo che un congedo definitivo è altrettanto impossibile".

²⁵ Daí se compreender porque uma refutação de cunho teórico-especulativa estaria condenada ao fracasso, pois, conseqüentemente, se (re)afirmaria a própria lógica fundacional da Metafísica, como denuncia Heidegger no ensaio sobre *A superação da Metafísica* (Cf. HEIDEGGER, Martin. *A superação da Metafísica*. IN: *Ensaio e Conferências*[1954]. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.).

mesmo determina – uma prática ética e política que pensa poder planificar e manipular os homens exatamente como os objetos. Não são, sobretudo, razões teóricas as que levam Heidegger a recusar e criticar a Metafísica; são razões ético-políticas, as mesmas que inspiraram as vanguardas artísticas e intelectuais do começo do século, por exemplo, o expressionismo ou Ernest Bloch²⁶.

Daí ser possível extrair os indícios de que a ética constitui a principal motivação do *pensiero debole* justamente pelo fato de se orientar pelo enfraquecimento das estruturas ‘fortes’ sem, com isso, pretender (re)estabelecer normas últimas e tampouco fundamentos absolutos, como pretendia a Metafísica. O *pensiero debole* e os traços principais que o caracterizam, portanto, podem ser visto, de início, apesar dos riscos de uma ‘recaída’ na lógica de fundação absoluta da Metafísica, como *abandono* do pensamento ‘forte’, inspirando-se nas *ontologias [niilistas]* de Nietzsche e de Heidegger como antimetafísicas.

Então, o *pensiero debole*²⁷ se apresenta como pensamento que não abandona a própria historicidade e que recorre à herança cultural oriunda da crise da Metafísica, identificando-se com as seguintes atitudes: uma (re)aproximação do *passado* e das *mensagens* herdadas, em uma nova postura frente a “[...] *quantidade de mensagens, que a tradição envia a nós, pode ser novamente escutada por uma orelha que se tornou disponível*”²⁸; esta atenção ao passado – designada de *pietas* - não deve ser compreendida como expressão de nostalgia, pois expressa uma apreciação da herança histórico-cultural que reflete na contemporaneidade. Trata-se da concreta situação atual em que se busca eliminar as exclusões promovidas pela razão

²⁶ VATTIMO, Gianni. *Diferir a Metafísica*. IN: *O que nos faz pensar*. n. 10, V. 1, outubro de 1996, p. 152.

²⁷ Antiseri [1995] explicita que o sentido *debole* se constitui como resultado do fim da aventura da metafísica do pensamento, da impossibilidade do acesso privilegiado do ser como fundamento, já presente em Vattimo. Isto equivale a uma significativa mudança da imagem da racionalidade, que se evidencia na renúncia e não na perda do poder da razão (Cf. ANTISERI, Dario. *Le Ragioni del Pensiero Debole. Domanda a Gianni Vattimo*. Roma: Bura, 1995, p. 10).

²⁸ VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo. *Il Pensiero Debole*. 1983, p. 11: “[...] *quantità di messaggi, che la tradizione invia a noi, può essere di nuovo ascoltata da un orecchio che si è reso disponibile*”.

absoluta-totalizante, sendo que “o preço pago pela razão potente é uma impressionante limitação dos objetos que se podem ver e dos quais se pode falar”²⁹. E, por fim, a abertura ao *futuro*, com a pretensão de avançar rumo ao encontro do novo, socialmente mais livre, exigindo a renúncia do horizonte disciplinador e, digamos, opressor que comumente são construídos por novos ‘acordos’, tendo como pressuposto uma racionalidade totalizadora.

1.2 Dialética – Diferença – *Pensiero Debole*: ultrapassagem como *Verwindung*

A exposição de alguns dos traços fundamentais do *pensiero debole* ainda não pode ser tomada como concluída, mas pode ser o ponto de partida e as razões são as mais diversas. O que realmente é necessário seria compreender certas problemáticas circunscritas em torno das intenções destacadas, em sua especificidade, por Vattimo em sua contribuição à obra *Il Pensiero Debole* [1983], intitulada *Dialettica, Differenza e Pensiero Debole*. Desse modo, é possível indicar ‘precisamente’ os seguintes caminhos, a saber: no primeiro plano, a questão da constituição teórico-filosófica implica não um trabalho de historiografia filosófica, pois é postulada para se explicitar as principais fontes que inspiraram Vattimo a ‘elaborar’ o *pensiero debole*, já postas em seu esboço inicial no ano de 1983; no segundo plano, parece que a concretização das perspectivas do plano anterior passa prioritariamente pela delimitação dos horizontes e respectivos campos discursivos em relação a Dialética e ao pensamento da *differenza* que marcaram o século XX.

O *pensiero debole*, do qual se buscam os traços neste ensaio, tem com a dialética e a diferença uma relação que não é principalmente ou somente de ‘superamento’,

²⁹ VATTIMO, Gianni. *Dialettica, differenza e pensiero debole*. 1983, p. 11: “Il prezzo pagato dalla ragione potente è una impressionante limitazione degli oggetti che si possono vedere e di cui si può parlare”.

mas, ao contrário, se definirá mediante o termo heideggeriano da *Verwindung*, termo ele mesmo compreensível apenas dentro de uma visão 'enfraquecida' de que coisa significa pensar³⁰.

Vattimo destaca que não existe uma linha teórico-determinista entre o *pensiero debole*, a Dialética e o pensamento da diferença, como se existisse uma lógica fundamental de 'superação', pela qual se defina a passagem linear e necessária de um termo para o outro. O que se revela na passagem é o fato do *pensiero debole* não poder abandonar, por completo, a Dialética e o pensamento da diferença, isso porque constituem pontos de referência, 'dados' do destino, projeção do passado 'herdado' pelo *pensiero debole* à luz da *Verwindung*³¹, contrariamente ao sentido da *Überwindung*.

Nesse sentido, é permitido definir o *pensiero debole* como uma espécie de *terceira via* ante a Dialética e ao pensamento da Diferença, uma terceira possibilidade destituída do transcendentalismo, das razões fortes, dos princípios primeiros, ou seja, uma *via contaminada* pelas condições histórico-culturais, que busca compreender a situação sem a recorrência aos cânones supra-históricos [metafísicos].

Não existem condições transcendentais de possibilidade da experiência, que seja possível alcançar mediante alguma redução ou *epoché* que suspenda a nossa adesão a horizontes histórico-culturais, linguísticos, categoriais. As condições de possibilidade da experiência são sempre qualificadas; ou, como disse Heidegger, a existência é projeto gestado, de vez em vez gestado. A fundação, o início, o envio-princípio do nosso discurso não pode ser, em outras palavras, que fundação hermenêutica³².

³⁰ VATTIMO, Gianni. *Dialettica, differenza e pensiero debole*. 1983, p. 12: "Il pensiero debole, di cui si cercano i tratti in questo saggio, ha con dialettica e differenza una relazione che non è principalmente o soltanto di 'superamento', ma piuttosto si definirà mediante il termine heideggeriano di *Verwindung*, termine esso stesso comprensibile solo entro una visione 'debole' di che cosa significhi pensare".

³¹ A categoria da *Verwindung* - evidenciada ao longo do presente capítulo e de nossa investigação - é adotada por Vattimo como *torção, dis-torção* que Heidegger utiliza para tratar da ultrapassagem da Metafísica, desenvolvida no transcórrer de nossa investigação.

³² VATTIMO, Gianni. *Dialettica, differenza e pensiero debole*. 1983, p. 13: "Non ci sono condizioni trascendentali di possibilità dell'esperienza, che sia possibile raggiungere mediante una qualche riduzione o *epochè* che suspenda la nostra adesione a orizzonti storico-culturali,

A investigação, nesse momento, depara-se com a seguinte problemática: o *pensiero debole* constitui uma *terceira via* como se posiciona ante as correntes do pensamento contemporâneo, em especial, a *Dialética* e o *pensamento da Diferença*? Será que se apresenta como crítica aos paradigmas da *Dialética* e do pensamento da *Diferença*?

A proposta reflexiva vattimiana se opõe às proposições filosóficas totalizadoras, como é o caso, por exemplo, da filosofia [dialética] da história. A referência a ser considerada, por certo, é a filosofia da história do tipo hegeliana-marxista. Na formulação de sua posição filosófica, Vattimo a ‘abandona’ por reconhecer nela a presença do horizonte metafísico do qual pretendia se distanciar, ou seja, da estrutura do pensamento dialético marcada pelo princípio de *superação*, pela visão universal, totalizadora, excludente. A dialética, como última expressão da *ratio* metafísica, “[...] *pensa ainda em referência a uma possível presença ‘plena’, final, totalizante, do ser [...]; e, por isso, corre o perigo de não nos liberar totalmente*”³³.

É claro que tais considerações estão articuladas no ensaio *Dialettica, differenza e pensiero debole* de Vattimo, no qual a refutação do universo teórico-filosófico da *Dialética* é conduzida quando ele se reporta às obras *Crítica da Razão Dialética* [1960] de Sartre e às *Teses de Filosofia da História* [1940] de Benjamin³⁴, consideradas, nesse ensaio, como um dos registros da presença do pensamento dialético na contemporaneidade. É fundamental

linguistici, categoriali. Le condizioni di possibilità dell’esperienza sono sempre qualificate; o, come dice Heidegger, l’Esserci è progetto gettato, di volta in volta gettato. La fondazione, l’avvio, l’invio-principio del nostro discorso non può essere, in altre parole, che fondazione ermeneutica”.

³³ VATTIMO, Gianni. *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l’ermeneutica*. Milano: Feltrelli, 1989, p. 25: “[...] *pensa ancora sempre in riferimento a una possibile presenza ‘plena’, finale, totalizzante, dell’essere [...]; e rischia dunque di non liberarci affatto*”.

³⁴ Sobre a influência de Benjamin, concorda-se com Rovatti quando destaca a ‘presença’ do pensamento benjaminiano na produção filosófica de Vattimo, seja em sua *Filosofia da História*, seja nas reflexões sobre o estético, em obras, como *Il Pensiero Debole* [1983], *La Società Trasparente* [2000]. Sobre Nietzsche e Heidegger, facilmente se identificam na ontologia vattimiana. (Cf. ROVATTI, Pier Aldo. *Pensiero debole e pratica della libertà*. IN: CHIURAZZI, Gaetano. (cura). *Pensare l’attualità, cambiare il mondo*. Milano: Bruno Mondadori, 2008, pp. 6-8.).

reconhecer que Vattimo interpreta, com base em tais obras, uma mudança no âmbito na Dialética, que desenvolve no transcorrer do *pensiero debole*.

Com relação a Sartre, a controvérsia suscitada por Vattimopassa pela ênfase que a Dialética recebeu na obra sartreana. Por isso, ele destaca que em tal obra “[...] a dialética se encontra caracterizada por duas noções principais: aquela da totalidade e aquela da reapropriação. Sartre percorre novamente os caminhos da Dialética, já percorridos por Hegel: o verdadeiro é o todo; e a formação autêntica do homem consiste no pôr-se no ponto de vista do todo”³⁵. Apesar da crítica a Sartre, o intuito de Vattimo é explicitar que a crítica contemporânea do caráter ideológico da totalidade foi antecipada por Sartre, quando denuncia o caráter mitológico das outras soluções do problema da Dialética. Uma destas soluções denunciadas foi a de Luckács “[...] que atribuíra, com Marx, a capacidade de uma visão totalizante do sentido da história do proletariado expropriado enquanto expropriado, e garantia depois, leninisticamente, a atendibilidade desta visão totalizante identificando a consciência de classe com a vanguarda do proletariado – o partido e a sua burocracia”³⁶.

A crítica sartreana do caráter ideológico da Dialética é posta em função das condições de possibilidade de se estabelecer uma orientação não-ideológica, não-mascarada, não-falsa da totalidade. A solução de Sartre residiu, seguindo aqui a reflexão de Vattimo, na defesa da possibilidade de “[...] um saber efetivamente total-reapropriado que atua somente na consciência do grupo-em-função, o grupo revolucionário em ação, no qual teoria e práxis são apenas um, e a perspectiva do individuo coincide plenamente com aquela de

³⁵ VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo. *Il Pensiero Debole*. 1983, p. 14: “[...] la dialettica si caratterizza in relazione a due nozioni principali: quella di totalità e quella di riappropriazione. Sartre ripercorre le vie della dialettica già percorse da Hegel: il vero è l'intero; e la formazione autentica dell'uomo consiste nel porsi nel punto di vista del tutto”.

³⁶ VATTIMO, Gianni. *Dialettica, differenza e pensiero debole*. 1983, p. 15: “[...] che attribuiva, con Marx, la capacità di una visione totalizzante del senso della storia al proletariato espropriato in quanto espropriato, e garantiva poi, leninisticamente, l'attendibilità di questa visione totalizzante identificando la coscienza di classe con l'avanguardia del proletariato – il partito e la sua burocrazia”.

*todos os outros*³⁷. Para Vattimo, a intenção sartreana, apesar de condenada ao fracasso pela tentativa de definir as condições pelas quais cada indivíduo se transformasse em um ‘espírito absoluto hegeliano’, traz consigo um aspecto fundamental para o *pensiero debole*: “[...] a verificação da relação entre o ideal do saber total-reapropriado e a estrutura de domínio que ele próprio deveria inverter”³⁸. Vattimo denuncia que a reapropriação do saber totalizador não conduz o pensamento à dimensão de liberdade, mas pode até mesmo fortalecer as estruturas de domínio que radicam no pensamento dialético-totalizador.

Diante ainda do quadro teórico do pensamento dialético contemporâneo, Vattimo se reporta à obra de Benjamin, motivado pela crítica benjaminiana ao conceito de história como processo homogêneo, como história dos vencedores, que se perpetua ao longo dos tempos. Ademais, não restringe a sua leitura aos aspectos da reflexão benjaminiana sobre a história, mas também leva em consideração as reflexões do filósofo alemão sobre a experiência estética na contemporaneidade, conforme aqui se indica:

[...] é a expressão da cultura dos dominadores: a história como linha unitária é, na verdade, apenas a história disto que venceu; ela se constitui ao preço da exclusão, antes na prática e, em seguida, na memória, de uma multidão de possibilidades, valores, imagens: é indigno para esta liquidação, mais que o desejo de assegurar um destino melhor a aqueles que virão isto que, sem dúvida, move, segundo Benjamin, a decisão revolucionária³⁹.

³⁷ VATTIMO, Gianni. *Dialettica, differenza e pensiero debole*. 1983, p. 14: “[...] un sapere effettivamente totale-riappropriato si attua soltanto nella coscienza del gruppo-in-fusione, il gruppo rivoluzionario in azione, nel quale teoria e prassi fanno tutt’uno, e la prospettiva del singolo coincide pienamente con quella di tutti gli altri”.

³⁸ VATTIMO, Gianni. *Dialettica, differenza e pensiero debole*. 1983, p. 15: “[...] la verifica del rapporto tra ideale del sapere totale-riappropriato e la struttura di dominio che esso, próprio, dovrebbe rovesciare”.

³⁹ VATTIMO, Gianni. *Dialettica, differenza e pensiero debole*. 1983, pp. 15-16: “[...] è espressione della cultura dei dominatori: la storia come linea unitária è in verità solo la storia di ciò che ha vinto; essa si costituisce a prezzo dell’esclusione, prima nella pratica e poi nella memoria, di una moltitudine di possibilità, valori, immagini: è lo sdegno per questa liquidazione, più che il desiderio di assicurare un destino migliore a quelli che verranno, ciò che davvero muove, secondo Benjamin, la decisione rivoluzionaria”.

Nesse sentido, o aspecto revolucionário em Benjamin se expressa pela superação da história dos vencedores, destacando que a ‘redenção’ de todos os excluídos vem em função da afirmação das chamadas ‘*micro-histórias*’. Desse modo, a dimensão emancipadora da filosofia da história benjaminiana se constitui no momento da construção da história por diversas vozes, outrora ignoradas pelo historicismo burguês-capitalista. Vattimo anuncia, todavia, que o dilema de Benjamin decorre do esforço de se manter no horizonte da Dialética, não sendo possível redimir todo o passado suprimido, o que somente é possível por meio de novos atos de exclusão. Ele adverte que Benjamin não se desvencilhou do dilema da dialética-revolução: “*A este ponto, porém, o bom direito da revolução não é mais fundado sobre sua capacidade de redimir tudo isso que foi excluído; é já o direito de uma nova força que se exercita através de outros atos de exclusão*”⁴⁰.

O momento mais apropriado que Vattimo identifica o dilema benjaminiano, está presente nas *Teses [1940]*, em especial, quando Benjamin trata piedosamente das ruínas da história, quando se dirige aos que não ‘participaram’ dela, até mesmo de tudo aquilo que não existiu e, conseqüentemente, não originou ‘*autênticos efeitos históricos*’⁴¹. Por esse prisma, o dilema benjaminiano também ressoa em Adorno e representa exemplarmente a *crise da Dialética* na contemporaneidade. Por isso, Benjamin, Adorno e Bloch são interpretados como pensadores fundamentais por causa da

⁴⁰ VATTIMO, Gianni. *Dialettica, differenza e pensiero debole*. 1983, p. 16: “*A questo punto, però, il buon diritto della rivoluzione non è più fondato sulla sua capacità di redimere tutto ciò che è stato escluso; è ormai il diritto di una nuova forza che si esercita attraverso altri atti di esclusione*”.

⁴¹ Vattimo observa, em especial, o que Benjamin expõe na tese 9: “*Há uma quadro de Klee que se chama Angelus Novus. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso*” (BENJAMIN, Walter. *Sobre o Conceito de História*. IN: *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 226.).

decisiva contribuição crítica para a dissolução do caráter totalizador da Dialética.

Propõe-se aqui, por meio de grossos referimentos ‘emblemáticos’ a Sartre e a Benjamin, um esquema muito simples: o pensamento dialético do século XX, tendo recebido as razões da inversão marxiana do idealismo, se apresenta como pensamento da totalidade e pensamento da reapropriação, reivindicando como materialismo o resgate daquilo que a cultura dos dominadores excluiu. Contudo, ‘a parte maldita’, aquilo que foi excluído pela cultura dos dominadores, não se deixa tanto facilmente re-compreender em uma totalização: os excluídos fizeram experiência do fato de que a mesma noção de totalidade é uma noção senhoril, dos dominadores⁴².

Desse modo, percebe-se uma das ideias-chaves que distancia o *pensiero debole* da Dialética: o pensamento não pode mais integrar as diferenças em um projeto totalizador, pois está consciente da estrutura de força e de domínio que reina na totalidade, na ‘força’ da unidade⁴³. É por essa razão que Vattimo assinala uma espécie de *dilema da Dialética*, presente em Sartre e Benjamin, como sua crise e ‘dissolução’. O *pensiero debole*, com efeito, ‘abandona’ a ideia de totalidade dialética, mas não se detém apenas na análise do aspecto dissolutivo, pois procura extrair as consequências do processo de ‘dissolução’ do aspecto totalizador da Dialética para o contexto filosófico na contemporaneidade.

Do ponto de vista aqui expresso, Vattimo explica que em um horizonte de propensão micrológica – a expressão é do próprio Vattimo -, da

⁴² VATTIMO, Gianni. *Dialettica, differenza e pensiero debole*. 1983, p. 17: “Si propone qui, attraverso grossi riferimenti ‘emblematici’ a Sartre e a Benjamin, uno schema assai semplice: il pensiero dialettico novecentesco, avendo recepito le ragioni del rovesciamento marxiano dell’idealismo, si presenta come pensiero della totalità e pensiero della riappropriazione, rivendicando come materialismo il riscatto di ciò che la cultura dei dominatori ha escluso. Ma ‘la parte maledetta’, ciò che è stato escluso dalla cultura dei dominatori, non si lascia tanto facilmente ricomprendere in una totalizzazione: gli esclusi hanno fatto esperienza del fatto che la stessa nozione di totalità è una nozione signorile, dei dominatori”.

⁴³ Nessa mesma direção, Rovatti afirma que o *pensiero debole* “[...] nos impele à desestruturação niilista das categorias fundamentais, a tentativa de corroer o poder ou, quer dizer, a ‘força’ da unidade”. “[...] ci spinge la destrutturazione nichilista delle categorie fondamentali, il tentativo di intaccare il potere o, se si vuol dire, la ‘forza’ dell’unità” (ROVATTI, Pier Aldo. *Trasformazioni nel corso dell’esperienza*. 1983, p. 42.).

afirmação do particular ante a totalidade dialética, própria de autores como Benjamin, Adorno, Bloch, Sartre, encontram-se as temáticas mais próximas do pensamento da *diferença*. A questão agora se dirige, portanto, ao pensamento da Diferença: em que sentido o pensamento da diferença se distancia da Dialética e se apresenta como uma resposta adequada à sua tendência dissolutiva? Será possível afirmar que o *pensiero debole* se articula também como crítica do pensamento da Diferença? As temáticas do pensamento da *Diferença* se justificam pelos diversos laços histórico-literários que ‘aproximam’ pensadores críticos como Benjamin, Adorno, porém, tem em Heidegger uma de suas expressões mais radicais. Da interpretação vattimiana do pensamento Dialético do século XX e de seu aspecto de ‘dissolução’, reenvia-se à seguinte hipótese:

A tese que se propõe deve, portanto, ser completada assim: no desenvolvimento do pensamento dialético do século XX, brilha uma tendência dissolutiva que o esquema dialético não consegue mais controlar; esta tendência é visível na micrologia benjaminiana, na ‘negatividade’ adorniana e no utopismo de Bloch. O significado desta tendência consiste no evidenciar a aproximação do problema da alienação e da reapropriação é ainda profundamente cúmplice da alienação que deveria combater: a ideia de totalidade e aquela de reapropriação, marcos de cada pensamento dialético, são ainda noções metafísicas não criticadas⁴⁴.

Vattimo [1983] recorre à contribuição de Nietzsche, em especial, a sua interpretação crítica do domínio/opressão da subjetividade, que pensa a dimensão ‘dissolutiva’ das estruturas ‘fortes’ da Metafísica, com base no reconhecido anúncio da *‘morte de Deus’*. Ora, os conceitos estruturantes da Metafísica, tais como, a totalidade do mundo, o sentido unitário da história, o

⁴⁴ VATTIMO, Gianni. *Dialettica, differenza e pensiero debole*. 1983, pp. 17-18: “La tesi che si propone deve dunque essere completata così: nello sviluppo del pensiero dialettico novecentesco, si fa luce una tendenza dissolutiva che lo schema dialettico non riesce più a controllare; questa tendenza è visibile nella micrologia benjaminiana, nella ‘negatività’ adorniana, e nell’utopismo di Bloch. Il significato di questa tendenza consiste nel mettere in luce che l’approccio dialettico al problema dell’alienazione e della riappropriazione è ancora profondamente complice dell’alienazione che dovrebbe combattere: l’idea di totalità e quella di riappropriazione, capisaldi di ogni pensiero dialettico, sono ancora nozioni metafisiche non criticate”.

sujeito autoconsciente, considerados como meios tranquilizadores se enfraqueceram com os esforços da crítica nietzscheana.

Embora denunciada a ‘superficialidade’ da Metafísica, o risco de uma nova Metafísica não desaparece em definitivo, pois a atitude de substituir um fundamento por outro, pode ser tomada como uma reformulação de novas estruturas metafísicas, que “[...] se limitasse a substituir um ser ‘verdadeiro’ àquele revelado falso pela crítica – seja ela de Nietzsche ou de Marcuse”⁴⁵. Este perigo ameaça também a dialética [negativa ou utópica] e somente se evita quando “[...] associa a crítica da Metafísica como ideologia, ligada à insegurança e ao domínio que dela deriva, à radical retomada do problema do ser iniciada por Heidegger”⁴⁶.

Com base na crítica da Metafísica como pensamento ideológico, a retomada da *questão do ser*⁴⁷ por Heidegger, em *Ser e Tempo* [1927], é interpretada por Vattimo [1983] com certa semelhança às intenções da crítica da ideologia. Além disso, a elaboração heideggeriana da (re)descoberta do problema do ser não conduziu a uma [re]apropriação da estrutura transcendental [que se identifica em Kant e Husserl] ou da totalidade dialética [Hegel ou Marx como expoente]. A proposta de Heidegger se contrapõe à concepção metafísica do ser – pensado como estabilidade na presença, eternidade, entidade ou *ousia* – com a denúncia do ‘esquecimento do ser’ em função do ente, do abandono da *diferença ontológica*.

De fato, esta diferença significa, antes de qualquer coisa, que o ser não é; que sejam, pode-se dizer, dos entes; o

⁴⁵ VATTIMO, Gianni. *Dialettica, differenza e pensiero debole*. 1983, p. 18: “[...] si limitasse a sostituire un essere ‘vero’ a quello svelato falso dalla critica – sia essa di Nietzsche o di Marcuse”.

⁴⁶ VATTIMO, Gianni. *Dialettica, differenza e pensiero debole*. 1983, p. 18: “[...] associa alla critica della metafisica come ideologia legata all’insicurezza e al dominio che da essa deriva la radicale ripresa del problema dell’essere iniziata da Heidegger”.

⁴⁷ Vattimo considera que a questão do ser permeia todo o discurso de Heidegger e se concentra preferencialmente na problemática do sentido do ser. (Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo* [1927]. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Vozes, 1997; Cf. VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998; _____, *As aventuras da diferença: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche* [1980]. Trad. de José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1988.).

ser, ao contrário, acontece. Nós dizemos ser distinguindo-o realmente dos entes apenas quando pensamos o ser como o acontecer histórico-cultural, o instituir-se e o transformar-se, dos horizontes entre os quais de vez em quando os entes tornam-se acessíveis ao homem e o homem a si mesmo⁴⁸.

Na reflexão heideggeriana se dissolvem os atributos metafísicos do ser e, com isso, se compreende a sua diferença em relação ao ente pelas categorias *Geschick* [envio, destino] e *Über-lieferung* [transmissão]. Tais categorias tornam possível a experiência no mundo, que inserida em horizontes histórico-culturais, vem marcada pelas *mensagens* provenientes do *passado* como ressonância da *linguagem*, das culturas... Nesse aspecto desconstrutivo, promovido por Heidegger, “O ser verdadeiro não é, mas se envia (se põe na estrada e se manda), se trans-mite”⁴⁹. Revelada a *diferença ontológica* entre ser e ente, a Filosofia heideggeriana garante a abertura para a linguagem [relação do ser e *linguagem*]⁵⁰, ou melhor, a radicalidade que Vattimo identifica em Heidegger implica o descobrimento do *caráter linguístico do acontecer do ser*, ser como *linguagem*, livre dos traços fortes que a tradição metafísica lhe atribuía.

Nessa orientação, Vattimo retém o aspecto dissolutivo da Dialética ao aceitar a propositura heideggeriana que concebe o ser distinto da concepção metafísica, conduzindo sua reflexão na direção que assimila o pensamento de Heidegger contra a Dialética-metafísica. Desse modo, reconhece-se que “o pensamento da diferença pode se conceber como o

⁴⁸ VATTIMO, Gianni. *Dialettica, differenza e pensiero debole*. 1983, p. 19: “Questa differenza significa infatti anzitutto che l’essere non è; che siano, si può dire degli enti; l’essere, piuttosto, accade. Noi diciamo essere distinguendolo veramente dagli enti solo quando pensiamo come l’essere l’accadere storico-culturale, l’istituirsì e il trasformarsi, degli orizzonti entro cui di volta in volta gli enti divengono accessibili all’uomo e l’uomo a se stesso”.

⁴⁹ VATTIMO, Gianni. *Dialettica, differenza e pensiero debole*. 1983, p. 19: “l’essere vero non è ma si invia (si mette in strada e si manda), si tras-mette”.

⁵⁰ Em uma de suas inúmeras entrevistas, em meados do primeiro semestre do ano de 2001, Vattimo defendeu que “(...) nas filosofias contemporâneas o que é realmente importante é a relação entre ser e a linguagem, como dizia Heidegger, quando afirmava que a linguagem é a casa do ser, portanto, o ser se dá como evento, acima de tudo, linguístico” (VATTIMO, Gianni. *Revista CULT* 44, março de 2001, p. 06.).

*herdeiro e o radicalizador das tendências dissolutivas da Dialética*⁵¹. O pensamento da diferença não é o herdeiro porque prossegue algo próprio da Dialética, nos modos já expostos. É, porém, radicalizador porque ultrapassa, distorcendo a tradição metafísica e, antes de qualquer coisa, a Dialética por ser a última tese metafísica, atitude que expõe o significado da *Verwindung* para a Filosofia em Heidegger e em Vattimo. As intenções de Heidegger são consideradas, por Vattimo, como caminhos possíveis para a solução do dilema da Dialética, levando em consideração o sentido da *Verwindung* que possibilita melhor compreender o lugar que ocupa o pensamento da diferença ante a pretensão totalizadora da Dialética e, em especial, suscita na reflexão vattimiana o interesse pelo *pensiero debole*⁵².

1.3 O *pensiero debole* como proposta de uma ‘nova’ Ontologia?

Vattimo também observa que a concepção heideggeriana da *eventualidade–linguisticidade* do *ser* inviabiliza qualquer pretensão de superação da Dialética e sua dissolução na Diferença, pois com a adoção da *Verwindung* se reconhece que a Dialética é um horizonte histórico-cultural no qual tanto o pensamento se articula como a Diferença tem o seu lugar. A definição heideggeriana do *ser* revela uma nova atitude do pensamento em

⁵¹ VATTIMO, Gianni. *Dialettica, differenza e pensiero debole*. 1983, p. 20: “il pensiero della differenza si può concepire come l’erede e il radicalizzatore delle tendenze dissolutive della dialettica”.

⁵² Considerando que “[...] a tese heideggeriana retroage sobre si mesma, e apresenta-se como uma proposta de ‘superação’ da metafísica e da dialética que é também a proposta de um novo modo de entender a própria noção de ‘superação’, ou seja, antes de tudo, uma superação da superação metafísico/dialética. Surge aqui a reflexão original de Vattimo, e a hipótese-proposta de um ‘pensamento fraco’, que deve ser vista antes de tudo como uma teoria semântica e metalógica, baseada na redução e transvaloração das categorias de totalidade e adequação (completude-coerência)” (D’AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo – dialética, diferença, recursividade*. Trad. de Marcelo Perine. Rio Grande do Sul: Unisinos, 2002, p. 390.).

relação à Tradição, o que permite Vattimo afirmar ser o *pensiero debole* uma ‘nova’ Ontologia, nos termos que seguem

Esta nova ontologia se constitui não apenas desenvolvendo o discurso da diferença, mas também rememorando a dialética. A relação dialética-diferença não tem um único sentido: não é apenas um abandono das ilusões da dialética pelo pensamento da diferença. É provável que a *Verwindung*, a declinação da diferença em *pensiero debole*, possa ser pensada também quando se assume a herança da dialética⁵³.

A ‘nova’ *Ontologia vattimiana* se debruça sobre os resultados dissolutivos da Dialética, tendo talvez como melhor resultado o *debilitamento* do ser, a possibilidade de libertá-lo das determinações metafísicas. Daí o surgimento do pensamento da Diferença que, na esteira da dissolução da Dialética, já não a sucede como outra Filosofia da história no sentido ideológico-unitária. Disso, Vattimo [1983] afirma que na relação entre o *pensiero debole*⁵⁴, a Dialética e o pensamento da diferença se vislumbra que “a herança da Dialética, a qual o pensamento da diferença se declina [*verwinden*] em *pensiero debole*, aparece condensada na noção de *Verwindung*”⁵⁵. Tanto o conteúdo [os traços do ser metafísico são repensados e desfundados] quanto a forma da *Verwindung* [legitimação destituída do apelo à estrutura estável do ser e da despedida da lógica de fundação do historicismo] representam as perspectivas que o *pensiero debole* ‘herda’ da Dialética, mas a conjuga com o pensamento da Diferença.

⁵³ VATTIMO, Gianni. *Dialettica, differenza e pensiero debole*. 1983, p. 20: “Questa nuova ontologia si costruisce non solo svolgendo il discorso della differenza, ma anche rammemorando la dialettica. Il rapporto dialettica-differenza non è a senso unico: non c’è solo un abbandono delle illusioni della dialettica per il pensiero della differenza. È probabile che la *Verwindung*, la declinazione della differenza in *pensiero debole*, si possa pensare soltanto se si assume anche l’eredità della dialettica”.

⁵⁴ A hipótese do *pensiero debole*, apesar de abranger epistemologia, teoria do conhecimento, estética, ética e metafilosofia, representa, para D’Agostini [2002], ante as duas temáticas da lógica continental – Dialética e Diferença – “[...] uma tomada de posição em amplo sentido ‘lógica’, uma tentativa de responder à pergunta: que tipo de orientação é dado ao pensamento, depois – e a partir de – das grandes opções da metafísica realizada” (D’AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo – dialética, diferença, recursividade*. 2002, p. 386.).

⁵⁵ VATTIMO, Gianni. *Dialettica, differenza e pensiero debole*. 1983, p. 21: “l’eredità dialettica assumendo la quale il pensiero della differenza si declina (*verwindet*) in *pensiero debole* è condensata nella nozione di *Verwindung*”.

Na verdade, a renúncia às categorias fortes da tradição metafísico-filosófica permite reconhecer o *pensiero debole* como propositura da ‘nova’ ontologia vattimiana, pela qual se pretende compreender a existência sem lhe conferir um sentido universalmente válido, absoluto. O *pensiero debole* constitui, desse modo, a alternativa ante a unilateralidade existente entre a Dialética e o pensamento da diferença, ou seja, ao processo de transformação ainda permeado pelo autoritarismo da Dialética e a contemplação da inalcançável origem perseguida pelo pensamento da Diferença.

A *Verwindung*⁵⁶ caracteriza o pensamento *ultrametafísico* que se contrapõe à *Überwindung*, ou seja, a superação característica da Dialética [Hegel-Marx], à Metafísica tradicional, e apesar de reconhecer a ‘herança’ da Dialética, não pretende alcançar fundamentos tampouco certezas absolutas. A *Verwindung* corresponde, então, ao esforço radical de conceber o ser como ‘presa d’atto’ (tomar consciência, reconhecimento de que não é simples-presença) que contemporaneamente tem o significado de ‘presa di congedo’ [despedida], que nega a estrutura estável do ser ao mesmo tempo em que não vem reconhecido-aceito como uma necessidade lógica de um processo. É possível compreendê-lo, portanto, como o reconhecimento de um *evento* que, acima de tudo, designa o fim das estruturas estáveis do ser.

Verwindung é o modo no qual o pensamento pensa a verdade do ser, compreendido como *Ueber-lieferung* e *Ge-schick*. Neste sentido, ela é sinônima de *An-denken*, o outro e mais usual termo com o qual Heidegger, nas obras tardias, designa o pensamento ultrametafísico, o pensamento que rememora o ser: mas que, por isso, não o torna nunca presente, embora sempre o recorde como já ‘ausente’ (necessita ‘deixar ir o ser como fundamento’, disse a conferência *Zeit und Sein*⁵⁷).

⁵⁶ A *Verwindung* tolhe toda pretensão de acesso ao *ontos on*, do estabelecer uma verdade estável, última que, por exemplo, se percebe na totalidade do mundo ou no sentido da história, postulada pela tradição metafísico-filosófica (Cf. ANTISERI, Dario. *Le Ragioni del Pensiero Debole*. 1995, p. 12.).

⁵⁷ VATTIMO, Gianni. *Dialettica, differenza e pensiero debole*. 1983, p. 22: “*Verwindug è il modo in cui il pensiero pensa la verità dell’essere inteso come Ueber-lieferung e Ge-schick. In questo senso, essa è sinonimo di An-denken, l’altro e più usuale termine con cui Heidegger, nelle sue opere tarde, designa il pensiero ultrametafisico, il pensiero che rememora l’essere:*

O *pensiero debole* compreende o ser no sentido que Heidegger interpreta, isto é, o sentido do ser como *evento* que é *recordado, memorado...* Por isso, com a *Verwindung* o pensamento ultrametafísico concebe as categorias metafísicas como monumentos, patrimônio cultural – um dos momentos estéticos do discurso de Vattimo - haja vista o *pensiero debole* não ter à sua disposição um acesso privilegiado ao ser, que lhe permita desautorizar as categorias objetivantes da Metafísica. Vattimo, entretanto, as retoma como ‘válidas’ no sentido de que não dispõe de outras. Contudo, a ‘aceitação’ não se efetiva passivamente. A aceitação se processa com base na noção heideggeriana da *Verwindung* que significa uma *aceitação/distorção* das categorias metafísicas da presença, do fundamento, da estabilidade.

Excluído aquilo que se configurava como metafísico (o ascender ao ser como *ontos on*), o *pensiero debole* assume, portanto, a atitude da *pietas* diante da herança proveniente da Metafísica, da Dialética e do pensamento da Diferença, não como uma atitude de superação, mas na atitude da *Verwindung*, ou seja, como prática filosófica na contemporaneidade. Em outros termos, o *pensiero debole* não busca ser uma superação crítica da Dialética tampouco do pensamento da diferença, pois procura abandonar tal lógica como um saber entre outros. Tendo como base a reflexão sobre *Verwindung*, Vattimo delineia os traços de uma nova ontologia: pensar o ser não mais como fundamento, mas como evento, como Heidegger e Nietzsche fazem, não deixa as coisas intactas, mas apresenta as bases para uma ontologia fraca ou do enfraquecimento. O *pensiero debole* vattimiano não é nada mais que essa nova ontologia.

ma che, per l'appunto, non lo fa mai presente, bensì sempre lo ricorda come già 'andato' (bisogna 'lasciar andare l'essere come fondamento' dice la conferenza Zeit und Sein".

1.4 O ‘programa’ de uma *Ontologia debole* e a *pietas*

A *pietas* é qualificada, por Vattimo, como um “[...] *outro termo que, juntamente com An-denken e a Verwindung, pode ser assumido para caracterizar o pensiero debole da ultrametafísica*”⁵⁸. O *pensiero debole* não define ‘nenhum’ fundamento. Tal pensamento pressupõe, ao contrário, apenas a *transmissão*, as *mensagens* herdadas, a *escuta* [heideggeriana] que já não pode ser tomado como outro fundamento último. A *pietas* representa, com efeito, a *terceira* categoria em meio ao *An-denken* e a *Verwindung*, com a qual se pretende, de início, compreender quais as implicações éticas pertinentes ao *pensiero debole* de Vattimo⁵⁹. Isso quer dizer que a *pietas*, para além de qualquer conotação teológica [uma qualidade divina], evoca a mortalidade, a finitude, a caducidade como categorias do ‘programa’ de uma *Ontologia debole*⁶⁰.

O transcendental, aquilo que torna possível cada experiência do mundo é a caducidade: o ser não é, mas acontece; talvez também no sentido que cai próximo, que acompanha como caducidade cada uma de nossas representações. O que constitui a objetividade dos

⁵⁸ VATTIMO, Gianni. *Dialettica, differenza e pensiero debole*. 1983, p. 22: “[...] *un altro termine che, insieme ad An-denken e a Verwindung, può essere assunto a caratterizzare il pensiero debole dell’ultrametafisica*”.

⁵⁹ Segundo interpreta Arenas-Dolz, “A noção de *Andenken* está ligada aquela de *Verwindung* (que Vattimo retoma de Heidegger), segundo a qual não podemos renunciar ao uso das categorias da metafísica e do passado, se não distorcendo-as em sentido fraco, isto é, niilista. *Pietas*, *Andenken* e *Verwindung* significam, portanto, que estejam ligadas ao passado por uma espécie de cordão umbilical hermenêutico, que podemos atenuar ou distorcer, mas nunca anular”. [“*Alla nozione di Andenken è legata quella di Verwindung (che Vattimo riprende da Heidegger), secondo cui non possiamo rinunciare all’uso delle categorie della Metafisica, e del passato se non distorcendole in senso debole, cioè nichilista. Pietas, Andenken e Verwindung significano, dunque, che siamo legati al passato da una specie di cordone ombelicale ermeneutico, che possiamo attenuare o distorcere, ma mai annullare*”]. (ARENAS-DOLZ, Francisco. *Vattimo e Schleiermacher: pietas ed interpretazione*. IN: CHIURAZZI, Gaetano. *Pensare l’attualità, cambiare il mondo*. 2008, p. 72.).

⁶⁰ Vattimo sustenta que: “*Perdido o fundamento único não posso senão refletir em termos de argumentação histórico-cultural e me parece que a interpretação mais razoável da história da qual descendo seja essa do enfraquecimento, que naturalmente se refere à idéia do niilismo em Nietzsche e da diferença ontológica em Heidegger, que são termos mais tecnicamente ligados a isso porque me parecem justificar uma filosofia fraca da história*” (VATTIMO, Gianni. *Revista CULT* 44, março de 2001, p. 07.).

objetos não é o estar estavelmente diante deles resistindo (*gegen-stand*), mas o acontecer deles, isto é, o consistir deles apenas em virtude de uma abertura que é constituída como tal – como na análise existencial de *Sein und Zeit* – da antecipação decidida da morte. O acontecer – o *Er-eignis* nos múltiplos sentidos que Heidegger designa ao termo – é aquilo que deixa subsistir os traços metafísicos do ser corrompendo-os mediante a explicitação da constitutiva caducidade e mortalidade. Recordar o ser quer dizer recordar esta caducidade; o pensamento da verdade não o pensamento que ‘funda’, como pensa a metafísica, também na sua versão kantiana; se bem que, exibindo a caducidade e a mortalidade como constituintes do ser, opera um desfundamento⁶¹.

Vattimo assinala que o *pensiero debole*, na forma expressa, encontra-se ‘afetado’ por outra debilidade, saber, a ausência de um projeto global próprio, de uma autêntica propositura, limitando-se a recorrer ao que já fora dito e pensado, isto é, “[...] o reviver o passado como passado, unicamente com o propósito de desfrutá-lo em uma espécie de degustação antiquário”⁶². Ao que tudo indica, é possível compreender tal debilidade quando se observa que a essência do *pensiero debole* não acredita ser mais a tarefa do pensamento a “[...] construção de uma funcionalidade (e política)”⁶³ que, no âmbito da Filosofia, é passível de dúvidas. Ademais, a debilidade do *pensiero debole* significa a rejeição de se apresentar como capaz de elaborar um projeto global quando se parte do postulado de que o pensamento tenha a função fundadora - construtiva.

⁶¹ VATTIMO, Gianni. *Dialettica, differenza e pensiero debole*. 1983, p. 23: “Il trascendentale, quello che rende possibile ogni esperienza del mondo è la caducità: l’essere non è ma ac-cade; forse anche nel senso che cade-presso, che accompagna in quanto caducità ogni nostra rappresentazione. Ciò che costituisce l’oggettività degli oggetti non è il loro star di fronte stabilmente resistendoci (*gegen-stand*), ma il loro ac-cadere, cioè il loro consistere solo in virtù di una apertura che è costituita come tale – come nell’analisi esistenziale di *Sein und Zeit* – dall’anticipazione decisa della morte. L’accadere – l’*Er-eignis* nei molteplici sensi che Heidegger assegna al termine – è quello che lascia sussistere i tratti metafisici dell’essere pervertendoli mediante l’esplicitazione della costitutiva caducità e mortalità. Ricordare l’essere vuol dire ricordare questa caducità; il pensiero della verità non è il pensiero che ‘fonda’, come pensa la metafisica, anche nella sua versione kantiana; bensì quello che, esibendo la caducità e la mortalità proprio come ciò che fa l’essere, opera uno sfondamento”.

⁶² VATTIMO, Gianni. *Dialettica, differenza e pensiero debole*. 1983, p. 23: “[...] il rivivere il passato come passato unicamente allo scopo di goderne in una sorta di degustazione antiquariale”.

⁶³ VATTIMO, Gianni. *Dialettica, differenza e pensiero debole*. 1983, p. 24: “[...] costruzione di una funzionalità storica (e politica)”.

No que concerne à Filosofia, o *pensiero debole*, considerado com base na dissolução dos fundamentos, permanece empenhado em levar até as últimas consequências o sentido do fim da Metafísica⁶⁴. Isso quer dizer que indica um *caminho* possível⁶⁵ - aberto pela publicação da obra em 1983, desdobrada as suas consequências ao longo da investigação - um horizonte para o qual a razão-dominação não exerce nenhuma autoridade, e nisto se manifesta a aproximação do *pensiero debole* com a *hermenêutica*.

Nesse sentido, Vattimo chama atenção para o ‘advento’ do *pensiero debole* como enfrentamento ao pensamento forte [metafísico]. A conexão do *pensiero debole* com a hermenêutica, de resto, parece atestar a fundação dessas suspeitas: se o ser não é, mas se transmite; o pensamento do ser não será outro que re-pensamento do que foi dito e pensado; tal re-pensamento, é o pensar autêntico (já que não é pensamento o mensurar da ciência ou da organização da técnica). Talvez se possa reconhecer que tal aproximação legitima a pretensão vattimiana de ser a leitura da *pietas* motivada pelas

⁶⁴ A expressão ‘fim da Metafísica’ é mais apropriada do que crise da Metafísica, pois a diferença entre ambas não é assentada no aspecto filológico, mas, sobretudo, radicada na dimensão filosófica do discurso que concebe a Metafísica como “[...] a Filosofia da história que domina o iluminismo e que funda a sua fé na iluminação progressiva da razão. Metafísica é o historicismo hegeliano, aquele marxista, aquele positivismo. Pelo menos assim devemos dizer, deixando de lado a noção mais tradicional e banal da Metafísica – como aquele pensamento que procura ir para além do mundo sensível e a realidade empiricamente dada -, a consideramos, ao contrário, em um significado [...] aquele impresso, de maneira definitiva, por Heidegger. Segundo o qual ela concebe o ser verdadeiro como isto que se dá objetivamente diante dos olhos (do corpo e da mente) e que, em tal definição, se mantém estavelmente, em suma, o *ontos on* de Platão e de Aristóteles, antes ainda, talvez, de Parmênides”. “[...] *la filosofia della storia che domina l’illuminismo e che fonda la sua fede nel progressivo rischiaramento della ragione. Metafisica è lo storicismo hegeliano, quello marxista, quello positivistico. Almeno così dobbiamo dire se, lasciando da parte la nozione più tradizionale e anche banale di metafisica – come quel pensiero che cerca di andare oltre il mondo sensibile e la realtà empiricamente data -, la consideriamo invece in un significato [...] quello improntato in maniera definitiva da Heidegger. Secondo il quale essa concepisce l’essere vero come ciò che si dà oggettivamente davanti agli occhi (del corpo o della mente) e che in tale definitezza si mantiene stabilmente, insomma, l’onto on di Platone, e di Aristotele, e prima ancora, forse, di Parmenide*”]. (VATTIMO, Gianni. *Nichilismo Ed emancipazione*. 2003, p. 154.).

⁶⁵ Não obstante as diferenças, se identifica em Rovatti o conceber o *pensiero debole* como “[...] qualquer coisa de transitório e de intermédio na expressão ‘*pensiero debole*’. Ela se situa provisoriamente entre a razão forte de quem diz a verdade e a impotência especular de quem contempla o próprio nada. Este meio pode funcionar, para nós, como um indicador”. “[...] *qualcosa di transitório e di intermedio nell’espressione ‘pensiero debole’*. *Essa si situa provisoriamente tra la ragione forte di chi dice la verità e l’impotenza speculare di chi contempla il proprio nulla. Da questo mezzo può funzionare, per noi, come un indicatore*”]. (ROVATTI, Pier Aldo. *Trasformazioni nel corso dell’esperienza*. 1983, p. 51.).

condições historicamente diferentes, que rejeita todos os traços de natureza metafísica. Ademais, as circunstâncias nas quais se realizam as relações interpessoais entre culturas, gerações, tradições sempre são tomadas como *contaminadas* pelos laços de *pertença* histórico-culturais, que o *pensiero debole* considera.

As ligações, os respeitos, as pertenças são a substância da *pietas*: esta delinea, [...] também as bases de uma possível ética, na qual os valores supremos – aqueles que servem de bens em si, não em vista de outro – são as formações simbólicas, os monumentos, os traços do vivente [tudo isso que se oferece e estimula a interpretação; uma ética dos ‘bens’, antes que uma ética dos ‘imperativos’]⁶⁶.

Nesse horizonte filosófico, o *pensiero debole* se desvencilha da função ‘fundadora’, pois abandona a concepção metafísica do ser como simples-presença, fundamento último-absoluto. A *debilidade* do *pensiero debole* como pensamento da *Verwindung* (aceitação-distorção), pretende deslegitimar a ideia do fundamento na perspectiva forte, autoritária e, em particular, a estrutura de domínio que serviu de base para o disciplinamento social, que prevaleceu na tradição metafísica. Por isso, o *pensiero debole* repensa a Metafísica tendo como pressuposto a categoria da *Verwindung* como palavra-chave de toda a teoria da *ultrapassagem* que Heidegger elabora com base na reflexão sobre Nietzsche e sobre a ontologia, aqui apresentada.

Essa categoria em Vattimo serve, entretanto, de indicação para a prática contemporânea da Filosofia que opera um distanciamento do passado sem cair nas aporias do pensamento crítico e da Filosofia pluralista da diferença: a *Verwindung* é um princípio que delimita o modo em que devem ser interpretadas e usadas as categorias da Metafísica. Por fim, ela também pode ser considerada o princípio ético-prático pelo qual se indica o comportamento teórico a ser assumido diante do declínio da Metafísica. O *pensiero debole*

⁶⁶ VATTIMO, Gianni. *Dialettica, differenza e pensiero debole*. 1983, p. 26: “I legami, i rispetti, le appartenenze sono la sostanza della pietas: questa delinea, [...] anche le basi di una possibile etica, nella quale i valori supremi – quelli che fungono da beni in sé, non in vista di altro – sono le formazioni simboliche, i monumenti, le tracce del vivente [tutto ciò che si offre e stimola l’interpretazione; un’etica dei ‘beni’, prima che un’etica di ‘imperativi’]”.

como *ontologia* [*debole*], que pensa o ser como transmissão e monumento, tende evidentemente a privilegiar o cânone sobre as exceções, o patrimônio constituído e transmitido sobre as iluminações proféticas.

Nesse ínterim, o *pensiero debole* se apresenta como saber capaz de julgar o *ethos* de nosso tempo com base no *enfraquecimento* do ser como conclusão do *debilitamento* dos discursos racionais fortes⁶⁷. Isso implica uma reorientação para o pensamento, para a compreensão da existência, e desemboca na defesa da *vocação niilista* como traço fundamental da *Filosofia* na *pós-modernidade*, como defende Vattimo. Em virtude desse acontecimento, Vattimo sustenta que o *pensiero debole*

[...] por parecer o rótulo de uma corrente, se não de uma escola, de fronteiras ainda incertas, e, sobretudo, de modo algum unidas em torno de um núcleo de teses características. [...] significam não tanto, ou não essencialmente, uma idéia de pensamento mais consciente dos seus limites, que abandona as pretensões das grandes visões metafísicas globalizantes, etc; mas, sobretudo uma teoria do debilitamento como traço constitutivo do ser na época do fim da metafísica⁶⁸.

No contexto do pensamento filosófico contemporâneo, o *pensiero debole*⁶⁹ constitui os primeiros passos do ‘programa’ filosófico de Vattimo. Desse modo, esse pensamento pode ser considerado chave de interpretação

⁶⁷ Esta constitui, segundo D’Agostini, a tese [‘forte’] do enfraquecimento do *pensiero debole* de Vattimo, uma razão propositiva que legitima a escolha do pensador torinense: “Que existe uma necessidade teórica, filosófica, com a qual leva em conta, mesmo se se trata de uma necessidade particular [...] o antifundacionalismo de Vattimo diverge profundamente de outras formas de antifundacionalismo pós-moderno e desconstrutivista [...] o *pensiero debole* é o oposto de um pensador ‘*débil*’ (no sentido, ora podemos dizer, ‘pré-filosófico’ do termo)”. [“*Che c’è una necessità teorica, filosofica, con cui fare i conti, anche se si tratta di una necessità del tutto particolare [...] il anti-fondazionalismo di Vattimo diverge profondamente di altre forme di antifondazionalismo post-moderno e decostruzionista [...] il pensiero debole è l’opposto di un pensatore ‘debole’ (nel senso, ora possiamo dire, ‘pre-filosofico’ del termine)*”]. (D’AGOSTINI, Franca. *Dialettica, differenza, ermeneutica, nichilismo*. IN: VATTIMO, Gianni. *Vocazione e Responsabilità del filosofo*. Genova: il melangolo, 2000, p. 16.).

⁶⁸ VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar* [1996]. Lisboa: Relógio d’Água, 1998, pp. 24-25.

⁶⁹ Rovatti considera o *pensiero debole* como um saber entre outros, porém, diferente por sua atenção, pelo seu exercício do estado de alerta, pela sua suspeita diante da imobilidade, do aspecto simplificador que o pensamento forte impõe no cotidiano comum (Cf. ROVATTI, Pier Aldo. *Trasformazioni nel corso dell’esperienza*. 1983, p. 50).

da passagem da Modernidade para a Pós-modernidade. Recorrendo novamente a uma de suas entrevistas, Vattimo conceituou o *pensiero debole* como uma “*filosofia da história fundada sobre a idéia do enfraquecimento das estruturas estáveis e objetivantes do ser como sentido de emancipação da história humana; emancipação que vai exatamente na direção de um enfraquecimento das estruturas objetivas, ou seja, daquilo que a Metafísica chamava o ser*”⁷⁰.

A atualidade do *pensiero debole* reside em suas orientações religiosas, políticas, filosóficas, estéticas e, notadamente, éticas, que foram amadurecendo ulteriormente à publicação da obra *Il Pensiero Debole* [1983]. No percurso de sua produção filosófica, Vattimo define, então, o *pensiero debole* como uma filosofia da história [que também pode ser compreendido como *Ontologia da atualidade, niilista, hermenêutica*] resumida na ideia do enfraquecimento do ser como única via possível de *emancipação*. Nesse sentido, a presente tese busca ressaltar que, nos anos posteriores à publicação do *Il Pensiero Debole* [1983], Vattimo dedicou os seus esforços não para responder as possíveis objeções que lhe foram desferidas, mas, em especial, para desenvolver reflexões em direção do amadurecimento que lhe pareciam necessárias para que o seu discurso filosófico não fosse concebido como um sistema fechado. Por isso, a presente tese defende também que há elementos que tornam legítima a hipótese de uma ‘fidelidade’ próxima ao fato de Vattimo conferir certo caráter ético ao *pensiero debole*, o qual contribui para uma concepção não-metafísica do pensamento e da verdade, traços imprescindíveis para compreendê-lo como *Ontologia dell’attualità*.

70

VATTIMO, Gianni. *Revista CULT* 44, março de 2001, p. 06.

Capítulo II

A *ontologia dell'attualità* de Vattimo: um diagnóstico do presente

Esse segundo capítulo da tese, trata da *Ontologia dell'attualità* de Vattimo e de algumas problemáticas contempladas por suas obras⁷¹ ao longo desses quase trinta anos da publicação de *Il Pensiero Debole* [1983]. A *ontologia da atualidade vattimiana* se configura como o horizonte interpretativo para o qual convergem as delicadas questões abertas pelo anúncio do *pensiero debole*, entre as quais, o problema da crise do sentido metafísico do ser, da existência na época da técnica, das implicações filosófico-culturais dos *mass media*, do niilismo consumado como experiência na pós-modernidade nas esferas da ética, da estética, da política e da religiosidade, que persistem ainda como temas de estudo de Vattimo. Com a *Ontologia da atualidade de Vattimo* busca-se, portanto, responder à questão fundamental que circunscreve o debate sobre o papel *público* da Filosofia [por que fazer Filosofia na atualidade]⁷². Essa *Ontologia de Vattimo* foi desenvolvida em diversos ensaios, nos quais se identificam facilmente constantes recorrências a teses já esboçadas nos escritos anteriores.

⁷¹ Indicam-se aqui as fontes: *Le Avventure della Differenza* [1980], *Al di là de Soggetto* [1981], *Il Pensiero Debole* [1983], *O Fim da Modernidade* [1985]. Contudo, o tema foi melhor desenvolvido com as sucessivas obras e ensaios, a saber *Ontologia dell'Attualità* [1988], *Filosofia al Presente* [1990], *La Società Trasparente* [2000], *Etica dell'Interpretazione* [1989], *Oltre l'interpretazione* [1994], *Nichilismo ed emancipazione* [2003]. Adverte-se que não se adota as obras com base no critério de serem mais importantes em relação as demais, também utilizadas no capítulo em questão e no transcorrer da pesquisa. Apenas foram indicadas pela contribuição na elaboração mais direta do capítulo sobre a Ontologia niilista de Vattimo

⁷² Questão que Vattimo desenvolve, em particular, nas obras *Nichilismo ed emancipazione* [2003] e *Vocazione e responsabilità del Filosofo* [2000]. Consultar também ZABALA, Santiago. *Gianni Vattimo. Opere Complete*. Roma: Meltemi, 2007; SAVARINO, Luca; VERCELLONE, Francesco. *Gianni Vattimo. La filosofia come ontologia dell'attualità. Intervista biografico-teorica*. Iride, a. XIX, n. 49, settembre-dicembre, 2006.

2.1 *Ontologia dell'attualità de Vattimo*

Talvez não seja tão difícil, como pode parecer à primeira vista, assinalar em que momento principia a preocupação de Vattimo com a questão da Ontologia. É bem verdade que uma reflexão mais acurada permite dizer que a *Ontologia vattimiana* tem o seu prenúncio e ulterior desenvolvimento na herança nietzscheano-heideggeriana, que resultou na propositura de uma *Ontologia do declinar* [ou *debole, niilista, hermenêutica* como se verá], exposta, de início, na obra *Al di là del soggetto* [1980]. A *ontologia do declinar* de Vattimo tem suas premissas e pontos de referências nos discursos de Nietzsche e de Heidegger, esforçando-se por esclarecer a *concepção do ser* que não somente sustenta a hermenêutica contemporânea, mas, sobretudo, por investigar as implicações de uma concepção não-metafísica [*debole*] do ser, da verdade, do papel da Filosofia no fim da Metafísica, da época do *Ge-Stell* heideggeriano e do anúncio nietzscheano da '*morte de Deus*'. Sem dúvida, a obra prenuncia caminhos que Vattimo alcança na sua chamada *Ontologia da atualidade*:

A intenção filosófica (se permitido) a qual estes ensaios querem responder é, em definitivo, precisamente esta: propor uma leitura ontológica, e não somente sociológica, psicológica, histórico-cultural da existência humana na condição tardomoderna, pós-moderna, tecnológica...⁷³.

Apesar do débito intelectual com respeito a Nietzsche e a Heidegger, a intenção do filósofo torinense, nos vários ensaios, não se limita a salvaguardar tal herança, mas elaborar uma forma de pensamento que, progressivamente, se 'distanciasse' dessa tradição. Desse modo, *As Aventuras da Diferença* [1980] lança as bases para o redimensionamento do pensamento

⁷³ A obra aqui utilizada é a tradução do espanhol de *Al di là del soggetto*. "*La intención filosófica (si está permitido) a la que estos ensayos quieren responder es, en definitiva, precisamente ésta: proponer una lectura ontológica, y no sólo sociológica, psicológica, histórico-cultural, de la existencia humana en la condición tardomoderna, posmoderna, tecnológica...*". (VATTIMO, Gianni. *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenêutica* [1980]. Barcelona: Paidós, 1992, pp. 09-10.).

filosófico, ao assumir a atitude da *Verwindung*. Vattimo já indica tal redimensionamento do pensamento quando dirige a sua atenção à orientação de uma filosofia do ‘declínio’ que concebe o *desvanecer* do ser, assumindo as primeiras características de sua *Ontologia do declinar*, que à luz do pensamento de Heidegger, mas antes, como se sabe, de Nietzsche, busca responder à *exigência de uma ontologia regida por categorias ‘fracas’*.

No ensaio *Dialettica, Differenza e Pensiero Debole* [1983]⁷⁴, retoma-se à categoria da *Verwindung* e se delineia alguns dos aspectos fundamentais da *Ontologia vattimiana*. O texto *Ontologia dell’Attualità* [1988]⁷⁵ e a obra *Nichilismo ed emancipazione* [2003] não são apenas fontes primárias do esboço de sua *Ontologia*, mas, em particular, testemunhas da atualidade de sua proposta filosófica. É fundamental saber que a *Ontologia da atualidade* de Vattimo prossegue e aprofunda o caminho aberto pelo *pensiero debole*. Isso quando se liberta do ser eterno e das ideias platônicas, não permitindo ao *pensiero debole* ocupar o lugar respectivo a ambas. Vattimo afirma, por isso, que a Filosofia se torna *Ontologia da atualidade*⁷⁶.

O ponto fulcral reside na explicitação da contribuição de Vattimo à interpretação filosófica da atualidade e das implicações, não exclusivamente teóricas, suscitadas pela reflexão sobre o significado e a tarefa da Filosofia como *Ontologia dell’attualità*. Desse modo, compreende-se que a *Ontologia dell’attualità vattimiana* vem ao encontro do ‘renascimento’ da Ontologia no século XX em que se percebe a tentativa de uma complexa re-significação do horizonte do pensamento filosófico ocidental. Isso exortou Vattimo a precisar o significado de sua *Ontologia* e, em especial, esclarecer o sentido que a configura como *Filosofia* que corresponde aos grandes desafios dos tempos atuais. Para tanto, ele se apropriou da expressão ‘*Ontologia da atualidade*’,

⁷⁴ Remete-se aqui a contribuição de Vattimo à obra *Il Pensiero Debole*, organizada com Pier Aldo Rovatti, que consta de uma série de ensaios recolhidos no ano de 1983 (Cf. VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo. *Il Pensiero Debole*. 1983, pp. 12-28.).

⁷⁵ A *Ontologia da atualidade* consta na publicação organizada por Vattimo em VATTIMO, Gianni. *Filosofia’87*. Roma-Bari: Laterza, 1988, pp. 201-223.

⁷⁶ VATTIMO *apud* SAVARINO, Luca; VERCELLONE, Francesco. *Gianni Vattimo. La filosofia come ontologia dell’attualità. Intervista biografico-teorica*. 2006.

cunhada por Michel Foucault, embora em sentido diferente do pensador francês.

Na reflexão de Foucault, '*ontologia da atualidade*' expressa uma filosofia orientada prevalentemente para a consideração da existência e da historicidade que uma 'análise da verdade', como ensejava tanto a epistemologia quanto a lógica⁷⁷. Embora Vattimo declare que não está tão explícito o sentido em que Foucault usou o termo '*Ontologia*'⁷⁸, pensa que ele não tenha usado a expressão como re-proposição de uma dimensão metafísica para o pensamento na atualidade⁷⁹. Daí tomar a '*Ontologia da atualidade*' no sentido mais literal, pelo qual a abertura à historicidade do pensamento não requer necessariamente o abandono da epistemologia, da lógica e da análise, mas que "[...] *significa um discurso que procura esclarecer que coisa significa o ser na situação presente*"⁸⁰.

De acordo com a orientação de Vattimo, a '*Ontologia dell'attualità*' significa um pensamento do ser que reenvia à condição comum de vida, interpretando a atualidade histórico-social, não se restringindo à Filosofia, isto é, "*falo de hoje, olhando não apenas os problemas que se discutem na Filosofia, e pretendo falar do 'mundo' no qual, também todos nós filósofos nos*

⁷⁷ Foucault afirma que a '*Ontologia*' não pensa o *presente* como totalidade, acabamento, mas como pura *atualidade*, que se posiciona como '*crítica*' do hoje, espoliada a dimensão transcendental [que, por exemplo, configurou a posição de Kant]: "*É preciso considerar a ontologia crítica de nós mesmos não certamente como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo como um corpo permanente de saber que se acumula: é preciso concebê-la como uma atitude, um ethos, uma via filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são colocados e prova de sua ultrapassagem possível.*" (FOUCAULT, Michel. *O que são as Luzes?* [1984]. IN: *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 351.).

⁷⁸ Embora reconheça a apropriação do termo do pensamento de Foucault, Vattimo diz que "Dele retomei a expressão '*ontologia da atualidade*', mas é bem verdade que no seu pensamento não existe nenhuma ontologia: limita-se a reconstruir a episteme dos diferentes horizontes histórico-culturais entre os quais se gestou". [*Da lui ho rispreso l'espressione 'ontologia dell'attualità', ma a ben vedere nel suo pensiero non c'è alcuna ontologia: ci si limita a ricostruire l'episteme dei differenti orizzonti storico culturali entro cui si è gettati*"]. (VATTIMO, Gianni apud SAVARINO, Luca; VERCELLONE, Francisco. *Gianni Vattimo. La filosofia come ontologia dell'attualità*. 2006, p. 246.).

⁷⁹ VATTIMO, Gianni. *Ontologia dell'Attualità*. 1988, p. 203.

⁸⁰ VATTIMO, Gianni. *Nichilismo ed Emancipazione*. 2003, p. 15: "*[...] significa un discorso che cerca di chiarire che cosa l'essere significa nella situazione presente*".

*movemos e vivemos*⁸¹. Vattimo propõe um duplo sentido para a sua *Ontologia*, a saber: consciência do paradigma no qual estamos gestados e suspensão da pretensão de validade definitiva em favor da escuta do ser como não-dito. A *Ontologia da atualidade*, então, busca distanciar-se da pretensão de definir as condições e o conteúdo da verdade, como o fez Kant⁸², por exemplo, não sujeitas às determinações históricas.

A pretensão de Vattimo é denunciar, em sintonia com o Heidegger de *Ser e Tempo* [1927]⁸³, o esquecimento do ser ao longo da história da Metafísica. Por isso, a *ontologia vattimiana* tem na experiência do *presente* o pressuposto de sua legitimação, que equivale a dizer que não existe nenhuma fundamentação absoluta que garanta uma reflexão privilegiada da historicidade da situação presente. Eis que se esclarece a direção da reflexão de Vattimo, na qual assume a dimensão *rememorante* do pensamento, proposto por Heidegger. Ele se esforça por conduzir seu discurso sem restringi-lo ao aspecto descritivo da existência atual, mas o encaminha rumo à interpretação do significado ontológico que configura a situação presente como tal.

Destarte, assume a tese heideggeriana da *epocalidade do ser* na qual se encontra as bases de sua *Ontologia*, distinta de uma ontologia metafisicamente posta, isto é, “a *Ontologia nada mais é que interpretação de nossa condição ou situação, já que o ser não é nada fora do seu ‘evento’, que*

⁸¹ VATTIMO, Gianni. *Dalla Fenomenologia a un'ontologia dell'attualità*. IN: CHIURAZZI, Gaetano. *Pensare l'attualità, cambierei il mondo*. 2008, p. 174: “Parlo dell'oggi guardando non solo ai problemi che si discutono in Filosofia, e pretendo di parlare del ‘mondo’ in cui anche tutti noi filosofi ci muoviamo e viviamo”.

⁸² Kant, em seu projeto da crítica, pretendeu alcançar uma instância crítica da razão, de uma lógica interna, de maneira superior às condições da história, que iluminou uma longa tradição filosófica (Cf. VATTIMO, Gianni. *Dalla Fenomenologia a un'ontologia dell'attualità*. IN: CHIURAZZI, Gaetano. *Pensare l'attualità, cambierei il mondo*. 2008.).

⁸³ Heidegger retoma a questão do ser em *Ser e Tempo*, em particular, quando trata do esquecimento do ser ao longo da história da metafísica, o que pode ser identificado no § 1, p. 27: “Embora nosso tempo se arrogue o progresso de afirmar a ‘metafísica’, a questão aqui evocada caiu no esquecimento”. Também retomada no § 6, p.50: “A questão do sentido do ser não somente foi recolocado de modo suficiente, como também caiu no esquecimento, apesar de todo o interesse pela ‘metafísica’”. (HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo* [1927]. 1997.).

acontece no seu e nosso historicizar-se”⁸⁴. Ademais, Vattimo pretende exaurir todas as consequências filosóficas do chamado *‘impressionismo sociológico’*, do declinar da Filosofia em Sociologia que, segundo ele, pode ser atribuído à maioria dos filósofos do século XX⁸⁵.

2.2 Do impressionismo sociológico à *Ontologia dell’attualità*

Parte da prática filosófica contemporânea tem como traço peculiar o abandono da motivação interna à lógica do discurso filosófico tradicional em favor da ‘escuta’ do apelo que advém do mundo. A essa prática, Vattimo a designa, recorrendo à expressão lukacsiana, de *‘impressionismo sociológico’*, que abrange a atitude de compreensão do mundo com base nos impactos da (teoria da) modernização, uma espécie de sociologismo ante a organização total da sociedade contemporânea. Desse modo, a Filosofia pode ‘identificar-se’ com a Sociologia apenas do ponto de vista dialético da totalidade, pelo menos no interior da tradição hegeliano-marxista que Adorno nunca abandonou.

Vattimo reconhece tal atitude em Adorno, por exemplo, quando o aspecto ‘sociologizante’ da Filosofia justifica-se de um ponto de vista hegeliano-marxista que, na obra *Dialética do Esclarecimento*, escrita juntamente com Horkheimer, denuncia que a sociedade atual realiza a totalização/integração que Hegel considerava o ponto de chegada do desenvolvimento da razão, processo que considera um erro, pois ‘o todo é

⁸⁴ VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: hermenêutica e nihilismo na cultura pós-moderna*. 1996, p. VIII.

⁸⁵ A expressão foi utilizada por Luckács sobre a filosofia de Simmel e Vattimo a estende a outros pensadores como Adorno, Bloch, Habermas, Benjamin, Husserl, Lyotard, incluindo também Heidegger. *Impressionismo sociológico* é uma metáfora para designar um traço da Filosofia que se volta para os problemas da modernização, prescindindo da busca do fundamento último, metafísico. (VATTIMO, Gianni. *Nichilismo ed emancipazione*. 2003, p. 16.).

falso⁸⁶.

A Filosofia dissolve-se, então, em Dialética do tipo hegeliano-marxiana, da sua dissolução em Dialética totalizadora da história, abandonando a Ontologia. Todavia, Vattimo esclarece que subjaz uma contradição: em vez de levar adiante a crise da visão totalizadora da Dialética, bem como a ‘superação’ da Metafísica, a rejeição da visão metafísica da história [traço fundamental do pensamento da diferença como foi visto no capítulo anterior], ocorreu uma reafirmação desses horizontes, ou seja, não foi observada a incongruência entre uma visão metafísica da história e a ‘identificação’ da Filosofia com a Sociologia. O ‘sociologismo’ difuso na Filosofia contemporânea não foi totalmente tematizado, explicitado e, por conseguinte, raramente interpretado em suas implicações teóricas.

Adorno, Horkheimer, Bloch, Benjamin, Lyotard, acrescenta Vattimo⁸⁷, intentaram abandonar a Dialética da totalidade em favor do ponto de vista da diferença, mas terminaram por não lograr êxito, pois não tematizaram a dimensão metafísica que permeava a reflexão do ponto de vista do pensamento dialético. Isso quer dizer que a perspectiva delineada pelo pensamento filosófico-dialético no contexto do século XX, para Vattimo, não observou atentamente a ‘impossibilidade’ de se professar uma total ‘identificação’ da Filosofia com a Sociologia, de um ponto de vista da dialética da totalidade, pois como a vertente ‘sociologizante’ da Filosofia contemporânea não tematizou as suas implicações teóricas, isso conduziu Vattimo a retomar as reflexões de Heidegger sobre o caráter ‘epocal’ do ser.

⁸⁶ VATTIMO, Gianni. *Nichilismo ed emancipazione*. 2003, p. 17.

⁸⁷ Vattimo afirma que Lyotard se insere no contexto do impressionismo sociológico concerne à tese do fim das metanarrativas, “[...] das grandes interpretações da história que estão na base das ideologias dominantes do nosso século, é por sua vez (e talvez inconscientemente) fundada sobre um *grand récit*, aquilo que reconhece que foi a transformação pós-moderna das condições de existência a desvalorizar a credibilidade das grandes narrações ideológicas”. “[...] *delle grandi interpretazioni della storia che stanno alla base delle ideologie dominanti del nostro secolo, è a sua volta (e forse inconsapevolmente) fondata su un grand récit, quello che riconosce che è stata la trasformazione postmoderna delle condizioni di esistenza a svuotare le grandi narrazioni ideologiche della loro credibilità*”]. (VATTIMO, Gianni. *Nichilismo ed emancipazione*. 2003, p. 17.).

Com isso, Vattimo defende ser Heidegger o único a refletir sobre tais implicações, pelas quais, procura deslegitimar a tese do ser como fundamento (metafísico) absoluto e, ao mesmo tempo negando a própria totalidade-totalizadora, por defender que

[...] o ser não é objeto, é, ao contrário, a abertura entre a qual homem e mundo, sujeito e objeto, podem entrar em relação. Uma vez que a abertura não se pode atribuir a estabilidade do objeto (que se dá somente entre abertura específicas), o ser virá pensado como 'evento': o ser não é, propriamente, mas, ao contrário, se 'dá', acontece⁸⁸.

A tese da *eventualidade do ser*, em certo sentido, conduz a pensar a 'identificação' da Filosofia com a Sociologia, ou como Vattimo designou com a expressão foucaultiana de *Ontologia da atualidade*. Tal eventualidade é a única maneira que possibilita sentido a 'identificação' da Filosofia com a Sociologia, em vez de pensar o ser como um dado objetivo que precede a pretensa aplicação de esquemas conceituais do tipo metafísico. Não obstante, Vattimo concebe que o *pensamento rememorante* 'supera' o esquecimento do ser, como faz a Metafísica, (re)percorrendo o destino, o conjunto de mensagens, a experiência das humanidades anteriores e suas repercussões em nosso destino atual. Vattimo expõe que a tese heideggeriana

[...] dá uma ideia de como a filosofia pode e deve falar de atualidade, isto é, da modernidade e da pós-modernidade, em suma, da situação presente: não somente ou principalmente para aplicar a um problema específico aquele da existência atual, as consequências de um sistema mais geral de pensamento, mas, em vez, pensando-se como um esforço de apreender o sentido que o ser tem hoje, e de conectar este sentido com o destino como *Ge-Schick*⁸⁹.

⁸⁸ VATTIMO, Gianni. *Nichilismo ed emancipazione*, 2003, p. 18: "[...] l'essere non è oggetto, è invece, l'apertura entro la quale soltanto uomo e mondo, soggetto e oggetto, possono entrare in relazione. Poiché all'apertura non si può attribuire la stabilità dell'oggetto (che si dà solo entro specifiche aperture), l'essere andrà pensato come 'evento': l'essere non 'è', propriamente, ma piuttosto 'si dà', accade".

⁸⁹ VATTIMO, Gianni. *Nichilismo ed emancipazione*. 2003, p. 18: "[...] dà un'idea di come la filosofia possa e debba parlare dell'attualità, cioè della modernità e della post-modernità, insomma della situazione presente: non solo o principalmente per applicare a un problema specifico, quello della esistenza attuale, le conseguenze di un più generale sistema di pensiero, ma invece pensandosi come uno sforzo di afferrare il senso che l'essere ha oggi, e di connettere questo senso con il destino come *Ge-Schick*".].

Por isso, ele acredita que a tese heideggeriana permite pensar a Filosofia como interpretação da atualidade⁹⁰ como compreensão do sentido ontológico do ser no presente. Tudo isso evita que o pensamento identifique o ser com os *entes*, com a ordem do mundo, de fato, vigente como fez a Metafísica. As tendências ‘sociológicas’ da Filosofia, portanto, são concebidas no horizonte da história do ser⁹¹ (heideggeriana) com a qual nasce o interesse do filósofo torinense pela experiência do presente. Vattimo caminha, desse modo, na direção do esclarecimento do significado da ‘declinação’ da Filosofia em Sociologia – no sentido geral e vago que esta terminologia comporta – como característica de nossa época.

Com isso, torna-se inevitável o anúncio do sentido vattimiano da expressão *Ontologia da atualidade* que, apesar de ser uma teoria da existência presente, não pretende abranger todas as situações, mas reconhece a existência de outro saberes, ciências, discursos e culturas... Destarte, o próprio ‘itinerário’ do pensamento de Vattimo prossegue em direção de uma ininterrupta resposta atualizada à situação histórico-política da época presente. Em outros termos, a *Ontologia dell’attualità*, diz Vattimo, “[...] *poderia também ser interpretada como uma visão retrospectiva do meu percurso filosófico*”⁹².

⁹⁰ Para Gaetano Chiurazzi, “[...] a proposta de Vattimo se define como hermenêutica: a ideia de atualidade que está em jogo implica uma complexa definição de historicidade, na qual passado, presente e futuro se compõem de maneira não linear nem reciprocamente excludente, e, aquela de mundo, alude a dimensão significativa da realidade, na qual nos encontramos a viver. [...] se trata de uma compreensão do presente que enfraquece a força impositiva a favor de uma historicização e, portanto, de uma sua possível transformação”. “[...] *la proposta di Vattimo si definisce come ermeneutica: l’idea di attualità che vi è in gioco implica una complessa definizione della storicità, in cui passato, presente e futuro si compogono in maniera non lineare né reciprocamente escludente, e quella di mondo allude alla dimensione significativa della realtà in cui ci troviamo a vivere. [...] si tratta di una comprensione del presente che ne indebolisce la coerenza impositiva a favore di una storicizzazione, e quindi di una sua possibile trasformazione*”]. (CHIURAZZI, Gaetano. *Pensare l’attualità, cambiare il mondo*. 2008, p. 03.).

⁹¹ Vattimo defende que “[...] o único modo de falar de ontologia é falar de história do ser, e não limitar-se a falar do ser”. “[...] *l’unico modo di parlare di ontologia è parlare di storia dell’essere, e non limitarsi a parlare dell’essere*”]. (VATTIMO, Gianni. *Vocazione e Responsabilità del filosofo*. Genova: il melangolo, 2000, p. 96.).

⁹² VATTIMO, Gianni *apud* SAVARINO, Luca; VERCELLONE, Francesco. *Gianni Vattimo. La filosofia come ontologia dell’attualità*. 2006, p. 262: “[...] *potrebbe anche essere interpretata come una visione retrospectiva del mio percorso filosofico*”.

A Ontologia que, segundo a via aberta por Heidegger, se trata de procurar é uma teoria que juntamente fala de atualidade (genitivo objetivo) e pertence a ela no sentido subjetivo do genitivo. Uma vez que não existe modo de apreender o ser como qualquer coisa estável para além de seu evento, isto é, da específica abertura histórica na qual ele se dá deixando aparecer os entes, uma teoria da existência presente é também uma teoria que não tem outra fonte, de informação e de legitimação, senão esta mesma condição presente. *Isto, porém, significa, para nós, que o primeiro modo de determinar os conteúdos da ontologia da atualidade que estamos procurando será o tomar consciência disto que se anuncia no fato mesmo da 'declinação' da filosofia em sociologia; esta declinação é o primeiro traço constitutivo da atualidade com a qual nos encontramos a levar em conta*⁹³.

De forma mais aprofundada, Vattimo indica que as razões da 'declinação' não se limitaram aos horizontes da Filosofia, mas se estenderam aos efeitos da racionalização tecno-científica da sociedade. Por conseguinte, o 'sociologismo' exprime já o abandono de tratar apenas a realidade por categorias filosófico-metafísicas ao mesmo tempo em que representa, antes de qualquer coisa, uma reação à '*organização total*' do mundo, que se iniciou no século XIX e se 'universalizou' no século XX. A '*organização total*', interpretada como privação da liberdade individual e do mundo dos sentimentos, constitui o resultado da produção massificada da sociedade capitalista, a qual a filosofia contemporânea se contrapõe por considerá-la o resultado do processo de racionalização da sociedade.

Quando Vattimo assume a postura de Heidegger da *rememoração do sentido do ser*, objetiva a 'reconstrução' dos significados unitários da existência apenas como caminho que ultrapassa o horizonte da fragmentação,

⁹³ Grifo nosso. VATTIMO, Gianni. *Nichilismo ed emancipazione*. 2003, p. 19: "*L'Ontologia che, segundo la via aperta da Heidegger, si tratta di cercare è una teoria che insieme parla dell'attualità (genitivo oggettivo) e appartiene a essa nel senso soggettivo del genitivo. Poiché non c'è modo di afferrare l'essere come qualcosa di stabile al di là del suo evento, cioè della specifica apertura storica nella quale esso si dà lasciando apparire gli enti, una teoria dell'esistenza presente è anche una teoria che non ha altra fonte, di informazione e di legittimazione, se non questa stessa condizione presente. Ciò però significa, per noi, che il primo modo di determinare i contenuti dell'ontologia dell'attualità che andiamo cercando sarà il prendere atto di ciò che si annuncia nel fatto stesso della 'declinazione' della filosofia in sociologia; questa declinazione è il primo tratto costitutivo dell'attualità con cui ci troviamo a dover fare i conti*".

que tem por base a intervenção tecno-científica. Ele assinala que a Metafísica está na base do horizonte tecno-científico moderno, marcando a história do Ocidente e estabelecendo uma ordem racional do mundo. Verifica-se que a própria dimensão tecnológica, presente na existência atual, promove, com efeito, a chamada ‘total organização do mundo’, atualmente se convencionalizou de ‘organização total da existência’. Por isso, o fim da Metafísica não é concebido somente porque neste momento o seu projeto se realizou, mas também e, sobretudo, porque a efetiva racionalização do mundo mediante a ciência e a técnica revela o verdadeiro significado da Metafísica: vontade de potência, violência, destruição da liberdade.

A situação presente ‘apela’, na acepção vattimiana, nos termos heideggerianos, para o seu próprio ultrapassamento sem recorrer à pretensão fundacional que configura a Metafísica. É, por esta razão, que a postura vattimiana não se assume como mera ‘crítica’ da ordem social vigente, como se dispusesse de uma verdade que supera tal situação, portadora de um fundamento mais verdadeiro. Isso se legitima no fato de Vattimo evitar permanecer na lógica metafísico-moderna⁹⁴.

Na época do fim da Metafísica – quando ela se revela improssequível por causa das suas relações com a violência que acompanha a racionalização – a Filosofia foge ao destino de fazer-se pura e simples industriiosidade historiográfica unicamente se tornando decisivamente – para retomar uma expressão de Foucault – ‘Ontologia da atualidade’⁹⁵.

⁹⁴ Segundo sustenta Franco Volpi, “[...] Vattimo afirmou a necessidade de se renunciar às categorias fortes da tradição filosófica Ocidental e esboçou uma ‘Ontologia fraca’, que pretende reconhecer e aceitar o devir em sua facticidade, sem lhe imprimir um sentido que o transcenda e sem lhe impor formas, categorias ou esquemas interpretativos fortes que acabariam, inevitavelmente, por inibir seu fluxo. É esse enrijecimento, diz Vattimo, que marca a metafísica. Na procura de explicações ‘transcendentes’ para tudo o que existe, ela representa uma reação de defesa excessiva, é o índice de um pensamento que mal suporta o caráter imprevisível do devir”. (VOLPI, Franco. *Nihilismo* [1996]. Trad. Brasileira de Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999, p. 121.).

⁹⁵ VATTIMO, Gianni. *Ontologia dell’Attualità*. 1988, p. 203: “Nell’epoca della fine della metafisica – quando essa si svela improseguibile a causa dei suoi rapporti con la violenza che si accompagna alla razionalizzazione – la Filosofia sfugge al destino di farsi pura e semplice industriosità storiografica solo se diventa decisamente – per riprendere un’espressione di Foucault – ‘Ontologia dell’attualità’”.

Com muita cautela, ele defende que a atitude mais apropriada ante as circunstâncias da experiência que se oferece no presente deve corresponder ao *apelo* da ultrapassagem de tal situação. Em outros termos, na posição vattimiana o pensamento prepara a *ultrapassagem* da Metafísica quando corresponde ao apelo da própria situação presente, não assumindo a propositura do pensar fundacional. Por fim, apesar da crítica de Adorno⁹⁶ sobre o perigo da Filosofia se converter em apologia do presente, Vattimo [2003] está consciente de tal risco e da necessidade de enfrentá-lo para conferir sentido à *ultrapassagem*⁹⁷, expressando a sua relação com a Metafísica, a tecnologia e, por fim, o seu sentido na *Ontologia da atualidade vattimiana*.

2.3 Ontologia, tecnologia e a ‘ultrapassagem’ da Metafísica

Do quadro teórico que se prenuncia, digamos, a ‘declinação’ da Filosofia em Sociologia, Vattimo concebeu as reflexões de Heidegger como apropriadas para a radicalização do significado da Ontologia. O significado não-metafísico é atribuído à Ontologia [Filosofia] como uma visão não absoluta, pois, “a *Ontologia ‘absoluta’, aquela hegeliana, ou melhor, aquela que prever uma conclusão, é sempre exposta pela ideia de ter chegado ao cume e de*

⁹⁶ A citação de Adorno se situa no horizonte da reflexão da obra *Dialettica negativa*, em especial, ao capítulo *Il Bisogno Ontológico*. Neste capítulo, a crítica de Adorno diz respeito ao fato da Filosofia se tornar uma apologia do presente em que considera que as condições de existência na contemporaneidade estão sob o jugo do terror da ordem. Segundo ele, as filosofias contemporâneas contribuem para a solidificação dos interesses dos mais fortes, como uma justificativa [ideológica] da ordem. (ADORNO, Theodor. *Dialettica Negativa*. Torino: Einaudi, 1975, p. 79.).

⁹⁷ Ferraris [2006] salienta que na *Ontologia do declinar* de Vattimo o “ultrapassar a Metafísica não consiste no celebrar (ou lamentar) o fim dos fundamentos e as ruínas do sentido; consiste, ao contrário, no alojar nestas ruínas, nestes fragmentos; e no procurar as chances de liberação oferecidas por estas condições de ruptura das estruturas peremptórias do ser como presença, potência, domínio”. [*“Olttrapassare la metafisica non consiste nel celebrare (o rimpiangere) la fine dei fondamenti e le rovine del senso; consiste invece nell'albergare in queste rovine, in questi frammenti; e nel cercare le chances di liberazione offerte da queste condizione di rottura delle strutture peremptorie dell'essere come presenza, potenza, dominio”*]. (FERRARIS, Maurizio. *Tracce – nichilismo, moderno, postmoderno*. 2006, p. 143.).

impor aos outros ou de impor-se como final”⁹⁸. A *Ontologia dell’attualità*, com efeito, interpreta a situação histórica da época do fim da Metafísica, do abandono do ser eterno, das ideias platônicas, ou seja, procura pensar tal situação com base em uma perspectiva que abdica da fundamentação metafísica. Heidegger, em *Ser e Tempo* [1927], apela à rememoração do sentido do ser⁹⁹, esquecido pela Metafísica, da qual a tecnologia representa a sua fase final, a fim de ultrapassá-la.

O problema da ultrapassagem da Metafísica¹⁰⁰ implica não somente uma atitude teórica diversa, mas uma relação peculiar com a sociedade (moderna) na qual a Metafísica se realiza. Vattimo adverte, entretanto, que o ultrapassamento do pensamento (metafísico) não poderá conceber-se como acesso a um outro fundamento. Por isso, o problema do pensamento pós-metafísico se revela não como um problema de ordem teórica, não se trata de ascender a princípios, critérios para julgar o mundo existente: o fim da Metafísica significa fim da fundamentação última e absoluta.

Em que pese todas as implicações que comporta tal indicação, Vattimo se reporta à reflexão heideggeriana sobre o *sentido do ser* na época do fim da Metafísica em que se identifica a técnica com a efetiva racionalização do mundo [redução de tudo ao sistema de causa e efeitos]. O que vale, porém, na linguagem de Heidegger, assinalada por Vattimo, é o fato de que a *tecnologia* – o assim chamado mundo do *Ge-Stell* (im-posição) - representa o momento da abertura do *ser*. Em outros termos, isso significa que “[...] no *Ge-Stell* [...] se pode também ver ‘um primeiro lampejar do *Ereignis*’, isto é, do evento (novo) do *ser* do qual depende a possibilidade de um ultrapassamento da

⁹⁸ VATTIMO, Gianni. *Vocazione e Responsabilità del filosofo*. 2000, p. 62: “L’*Ontologia ‘assoluta’, quella hegeliana, o meglio quella che prevede una conclusione, è sempre esposta all’idea di essere arrivata al culmine e di doversi imporre agli altri o di doversi imporre come finale*”.

⁹⁹ Conforme Heidegger: “*Repetir a questão do sentido do ser significa, pois, elaborar primeiro, de maneira suficiente, a colocação da questão*”. (HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo* [1927]. 1997, p. 30.).

¹⁰⁰ VATTIMO, Gianni. *Ontologia dell’Attualità*. 1988, p. 201.

metafísica”¹⁰¹.

Como revelam as páginas anteriores, um passo decisivo na direção que compreende a *Ontologia do presente* de Vattimo diz respeito ao aprofundamento das teses de Heidegger sobre o caráter eventual do ser no mundo da técnica. Aqui se torna fundamental, porém, explicitar o ‘verdadeiro’ sentido da tecnologia, interpretado por Vattimo, e em que medida a sua reflexão se ‘distancia’ de Heidegger. Em última instância, Vattimo considera a atitude heideggeriana como reação ao risco da organização total, como crítica da técnica. Heidegger – e aqui Vattimo insere também Adorno nessa direção¹⁰² – apropria-se da tecnologia no sentido maquinário, da energia mecânica, do modelo prevalente na Modernidade.

Isso impossibilitou, segundo Vattimo, que Heidegger e Adorno compreendessem as dimensões emancipativas ‘inerentes’ à moderna sociedade de massa. A proposta vattimiana vale-se da mudança radical do sentido da tecnologia [do sentido do *Ge-Stell* heideggeriano], vista como fundamental na ultrapassagem da Metafísica, como chance de emancipação.

A tecnologia que de fato entrever a possibilidade de uma dissolução da rígida contraposição entre sujeito e objeto não é a tecnologia mecânica do motor, com o seu movimento unidirecional do centro para a periferia, mas poderia bem ser, ao contrário, a tecnologia da comunicação, da técnica de coleta, da ordenação e distribuição. Em termos mais claros: a possibilidade de

¹⁰¹ VATTIMO, Gianni. *Nichilismo ed emancipazione*. 2003, p. 25: “[...] nel *Ge-Stell* [...] si può anche vedere ‘un primo lampeggiare dell’Ereignis’, cioè dell’evento (nuovo) dell’essere da cui dipende la possibilità di un oltrepassamento della metafisica”.

¹⁰² Vattimo atribue tal dificuldade também a Adorno, por não ter percebido as possibilidades emancipativas que estão ligadas à moderna sociedade de massa. Por isso, ele declara que: “De fato, seja Heidegger seja Adorno permanecem ligados a uma visão da tecnologia dominada pelo modelo do motor, da energia mecânica: a tecnologia moderna, por isso, não podia ser concebida senão como uma sociedade subordinada a um poder central, que envia ordens para uma periferia passiva, precisamente como as rodinhas de uma engrenagem, são, em seguida, estas ordens impulsos mecânicos, slogan de propaganda comercial”. [“Sia Heidegger sia Adorno, infatti, rimasero sempre ligati a una visione della tecnologia dominata dal modello del motore, dell’energia meccanica: la tecnologia moderna, perciò, non poteva che dar luogo a una società subordinata a un potere centrale che manda i suoi ordini a una periferia puramente passiva, appunto come le rotelle di un ingranaggio, siano poi questi ordini impulsi meccanici, slogan di propaganda politica o pubblicità commerciale”]. (VATTIMO, Gianni. *Nichilismo ed emancipazione*. 2003, p. 26.).

ultrapassamento da metafísica que Heidegger entrevê obscuramente no *Ge-Stell* desenvolvida somente quando a tecnologia – ao menos a tecnologia socialmente hegemônica – cessa de ser aquela mecânica, e se torna a tecnologia da informação e da comunicação, aquela eletrônica¹⁰³.

Embora reconheça que o discurso de Heidegger não capta o significado real da tecnologia (da informação, da comunicação), o reportar-se constante a ele constitui uma das principais atitudes da *Ontologia da atualidade* de Vattimo. Em uma dessas atividades, ele alude à ‘descrição’ que o pensador alemão realiza do mundo da especialização crescente da ciência-técnica, naquilo que Heidegger designou de *época da imagem do mundo*¹⁰⁴. O esforço de ‘dominação’ do mundo, a extensão do cálculo aos diversos campos da natureza e da vida desembocaram na dissolução da objetividade dos objetos, isto é, a própria esfera da especialização dissolve a dimensão de objetividade em abstrações, em múltiplas imagens. Disto resulta uma *explosão* de múltiplas imagens do mundo como criação da total especialização da ciência e da técnica. Conforme a interpretação vattimiana, Heidegger objetiva explicitar que a multiplicidade indefinida de imagens é o resultado da especialização de singulares linguagens científicas.

¹⁰³ VATTIMO, Gianni. *Nichilismo ed emancipazione*. 2003, pp. 26-27: “La tecnologia che di fatto lascia intravedere la possibilità di una dissoluzione della rigida contrapposizione tra soggetto e oggetto non è la tecnologia meccanica del motore, con il suo movimento unidirezionale dal centro alla periferia, ma potrebbe ben essere, invece, la tecnologia della comunicazione, la tecnica di raccolta, ordinamento e distribuzioni. In termini più chiari: la possibilità di oltrepassamento della metafisica che Heidegger intravede abbastanza oscuramente nel *Ge-Stell* si dispiega effettivamente solo quando la tecnologia – almeno la tecnologia socialmente egemone – cessa di essere quella meccanica, e diventa la tecnologia dell’informazione e della comunicazione, quella elettronica”.

¹⁰⁴ De acordo com Heidegger “[...] imagem do mundo, em sentido essencial, significa, portanto, não uma simbolização do mundo, mas o mundo concebido como imagem. O ente no seu conjunto é, por isto, visto em modo tal que se torna ente somente enquanto é posto pelo homem que representa e produz [*Herstellen*]. O surgir de qualquer coisa como a imagem do mundo como uma decisão essencial em torno ao ente no seu conjunto. O ser do ente é procurado e encontrado no ser-representado pelo ente”. “[...] *immagine del mondo*, in senso essenziale, significa quindi non una raffigurazione del mondo, ma il mondo concepito come immagine. L’ente nel suo insieme è perciò visto in modo tale che diviene ente soltanto in quanto è posto dall’uomo che rappresenta e produce [*Herstellen*]. Il sorgere di qualcosa come l’immagine del mondo fa tutt’uno con una decisione essenziale intorno all’ente nel suo insieme. L’essere dell’ente è cercato e rintracciato nell’esser-rappresentato dell’ente”. (HEIDEGGER, Martin. *L’epoca dell’immagine del mondo*. IN: *Sentieri Interrotti*. Firenze: La Nuova Italia, 1997, pp. 87-88.).

Vattimo amplia tal multiplicação de imagens ao âmbito da comunicação social que se desenvolve na ação dos *mass media* – ou a tudo que o termo *telemática* abrange – com o intuito de explicitar as possibilidades de *ultrapassamento* da Metafísica, da dissolução da relação sujeito-objeto [que dominou a Modernidade] ‘inerentes’ ao *Ge-Stell* heideggeriano. Talvez o distanciamento de Vattimo da reflexão heideggeriana resida nessa extensão da multiplicação das imagens para a esfera da comunicação, da estetização-desrealização, da esfera pública, desenvolvida pelos veículos de informação. Nesse sentido, Vattimo diz que

Pode-se reconhecer no *Ge-Stell* um primeiro lampejar do novo evento do ser na medida em que ele porta consigo uma dissolução dos traços realísticos da experiência, ou seja, aquilo que acredito se possa chamar um enfraquecimento do princípio de realidade ¹⁰⁵.

A nova designação do sentido da *tecnologia* – sua passagem da mecânica à informação e à eletrônica – possibilita, em primeiro lugar, a redução drástica do sentido da realidade [objetividade exterior do objeto] em que a *mediatização* da cultura dissolve as pretensões de objetividade das ciências; e, em segundo lugar, a abertura de novas possibilidades para a *Filosofia* diante do amplo contexto interpretativo, do ‘*conflito de interpretações*’ e da multiplicação de culturas. Nesse sentido, o enfraquecimento da realidade no mundo da mediatização da experiência, no mundo do *Ge-Stell* de Heidegger, e de suas implicações para a *ultrapassagem* da Metafísica e, de forma mais fundamental, para a afirmação do pensar rememorativo do ser que Vattimo apropria de Heidegger, são vistos nos termos postos pela *ontologia heideggeriana-vattimiana*.

É nesse mundo que a Ontologia se torna *efetivamente* Hermenêutica, e as noções metafísicas de sujeito e objeto, ou melhor, de realidade e de verdade-fundamento, perdem peso. Nessa situação, deve-se falar, em minha opinião, de uma ‘*Ontologia fraca*’ como única possibilidade de sair da Metafísica – pelo caminho

105

VATTIMO, Gianni. *Nichilismo ed emancipazione*. 2003, p. 27: “*Si può riconoscere nel Ge-Stell un primo lampeggiare del nuovo evento dell’essere nella misura in cui esso porta con sé una dissoluzione dei tratti realistici dell’esperienza, ossia quel che credo si possa chiamare un indebolimento del principio di realtà*”.

de uma aceitação-convalescência-distorsão que não tem mais nada do ultrapassamento crítico característico da modernidade. Pode ser que nisso resida, para o pensamento pós-moderno, a chance de um novo, francamente novo, começo¹⁰⁶.

Diante do exposto, Vattimo externa a preocupação de falar da necessidade de se deixar de lado as interpretações heideggerianas¹⁰⁷ e delinear em que sentido o enfraquecimento do princípio de realidade corresponde às exigências de ultrapassagem da Metafísica e da Modernidade. A resposta vattimiana, sintética e provisoriamente, é a de que “[...] *uma ontologia fraca, ou melhor, uma ontologia do enfraquecimento do ser, fornece razões filosóficas para preferir uma sociedade democrática, tolerante, livre, em vez, de uma sociedade autoritária e totalitária*”¹⁰⁸. Vattimo explicita que o verdadeiro sentido da *Ontologia [debole]* reside no abandono da Metafísica. O que ‘distancia’, talvez, Vattimo de Heidegger, é o fato da reflexão vattimiana sobre a rememoração do sentido do ser exigir o reconhecimento da dissolução do princípio de realidade nas múltiplas interpretações. Tais interpretações devem ser concebidas no contexto da mediatização da sociedade [pós-moderna de Vattimo, a ser explicitada posteriormente], evitando assim o retorno da fundação forte do sentido da realidade.

¹⁰⁶ VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. 1996, pp. 189-190.

¹⁰⁷ Apesar de anunciar a necessidade de se distanciar das reflexões de Heidegger, e assim apresentar a própria tese, o autor fala nesse sentido – o que nos pareceu que seria a sequência lógica do discurso vattimiano – que “Responder a esta pergunta significa também, a mim parece, resolver um outro problema isto é: qual é o sentido da filosofia de Heidegger para o nosso presente? Ou ainda: que coisa fazemos com Heidegger?”. [*Rispondere a questa domanda significa anche, a mio parere, risolvere un altro problema, e cioè: qual è il senso della filosofia di Heidegger per il nostro presente? O ancora: che cosa facciamo di Heidegger?*]. E aqui se põe a problemática de se delinear os horizontes da reflexão de Vattimo e sua ‘distância’ com a sua herança não somente heideggeriana, mas também nietzscheana (VATTIMO, Gianni. *Nichilismo ed emancipazione*. 2003, p. 30.).

¹⁰⁸ VATTIMO, Gianni. *Nichilismo ed emancipazione*. 2003, p. 30: “[...] *una ontologia debole, o meglio, una ontologia dell’indebolimento dell’essere, fornisce ragioni filosofiche per preferire una società democratica, tollerante, liberale invece che una società autoritaria e totalitaria*”.

2.4 A filosofia de Vattimo como *Ontologia do presente*

A “*Ontologia da atualidade*”¹⁰⁹ se ‘constitui’, desse modo, como *Filosofia do presente* que tem a possibilidade de interpretá-lo sem retomar às estruturas metafísicas tradicionais e leva em conta o estado da *Ontologia* no fim da Metafísica. A Filosofia, assim compreendida, se posiciona como alternativa à época do declinar da Metafísica, considerando-a, portanto, como a marca própria da atualidade, ou seja, a atualidade tomada como época do declinar da Metafísica.

A ‘*ontologia da atualidade*’ vattimiana¹¹⁰, em suas intenções filosóficas, assume o caráter *antimetafísico*, radicaliza as suas dimensões ético-políticas, pertencentes à existência nos diversos planos social, cultural, religioso, estético, político, etc., que configuram (nosso) *presente*. Embora a “*Ontologia da Atualidade*” pretenda reconstruir os lugares em que acontece o *presente* - e tendo a esfera da existência, configurada pela tecnologia e suas implicações, como espaço privilegiado para a compreensão da questão do sentido do ser -, Vattimo reconhece que o problema de sua *Ontologia* reside justamente na definição da natureza de seu tema, dos lugares e dos saberes que representam tal objeto.

A ontologia da atualidade, aos meus olhos, é como uma sociologia filosófica, uma espécie de retorno a Adorno, que foi o primeiro autor que queria estudar depois da formatura. Porém, Adorno tem um estilo e um tipo de escritura que é improporável, não pode se fazer escola. Não por acaso, para ele, a reflexão filosófica é

¹⁰⁹ VATTIMO, Gianni. *O Fim da Filosofia na Idade da Democracia*. IN: PECORARO, Rossano. *Nilismo e (pós)modernidade*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 143.

¹¹⁰ A proposta filosófica de Vattimo busca interpretar a história do Ocidente “[...] como Ontologia da atualidade, como experiência da abertura veritativa atual que conduz a palavra, isto é, como pensamento que consegue compreender o hoje e as suas possibilidades sem nostalgias metafísicas”. “[...] *come Ontologia dell’attualità, come esperienza dell’apertura veritativa attuale portata alla parola, cioè come pensiero che riesce a cogliere l’oggi e le sue possibilità senza nostalgie metafisiche*”. (GIORGIO, Giovanni. *Il Pensiero di Gianni Vattimo – l’emancipazione dalla metafisica tra dialettica ed ermeneutica*. Milano: FrancoAngeli, 2006, p. 222.).

um pouco como uma execução musical. Se na minha obra existe uma ontologia da atualidade, paradoxalmente, está contida nos artigos que escrevi para jornais¹¹¹.

Apesar de não dispor de um esboço decisivo sobre as suas fronteiras e delineado definitivamente os seus horizontes, a “*Ontologia da atualidade*” seria, com efeito, uma interpretação mais adequada sobre os diversos modos do *acontecer do ser* na época pós-moderna. É fundamental destacar que Vattimo a concebe como resposta ao *apelo* heideggeriano da *rememoração* do ser. Nessa perspectiva, Vattimo declara que seu interesse pela reflexão de Heidegger foi motivado pela possibilidade de constituir uma *Ontologia da Atualidade*, que vem desenvolvida ao longo de seus escritos, igualmente, os artigos para jornais¹¹².

Definida como *ontologia da atualidade*, a filosofia se exercita como uma interpretação da época que põe em forma um sentir difuso a propósito da existência atual em uma certa sociedade e em um certo mundo histórico. Sou consciente que aqui se descobre a água quente da filosofia como espírito do tempo, da memória hegeliana. A diferença está, porém, na ‘interpretação’: a filosofia não é expressão da época, é interpretação que certamente se esforça de ser persuasiva, mas que reconhece a própria contingência, liberdade, risquiosidade¹¹³.

¹¹¹ VATTIMO, Gianni *apud* SAVARINO, Luca; VERCELLONE, Francesco. *Gianni Vattimo. La filosofia come ontologia dell’attualità*. 2006, pp. 263-264: “L’ontologia dell’attualità, ai miei occhi, è come una sociologia filosofica, una sorta di ritorno ad Adorno, che era il primo autore che volevo studiare dopo la laurea. Ma Adorno ha uno stile e un tipo di scrittura che è improseguibile, non può fare scuola. Non a caso, per lui, la riflessione filosofica è un po’ come un’esecuzione musicale. Se nella mia opera c’è un’ontologia dell’attualità, paradossalmente, questa è contenuta negli articoli che ho scritto per i giornali”.

¹¹² A atividade de escrever em jornais é considerada por Vattimo como uma extensão de sua atividade como professor na academia, o que confirma a ideia da Ontologia da atualidade como leitura do dado mais atual da existência: “[...] eu não penso que exista uma diferença entre aquilo que faço quando ensino na universidade e aquilo que faço quando escrevo um artigo para um jornal”. “[...] io non penso che ci sia una differenza tra quello che faccio quando insegno all’università e quello che faccio quando scrivo un articolo per un giornale”.]. (VATTIMO, Gianni. *Vocazione e Responsabilità del filosofo*. Genova: il melangolo, 2000, p. 109).

¹¹³ VATTIMO, Gianni. *Nichilismo ed emancipazione*. 2003, p. 93: “Definita come ontologia dell’attualità, la filosofia si esercita come una interpretazione dell’epoca che mette in forma un sentire diffuso circa il senso dell’esistenza attuale in una certa società e in un certo mondo storico. Sono consapevole che qui si scopre l’acqua calda della filosofia come spirito del tempo, di hegeliana memoria. La differenza sta però nell’interpretazione”: la filosofia non è

Contudo, o caminho a ser percorrido ainda carece de definições mais precisas quanto, diga-se de passagem, ao real significado que as ‘categorias’ assumem no contexto do discurso de Vattimo. Por isso, é relevante destacar que a *ontologia da atualidade vattimiana* tem na experiência do presente a sua fonte primária de investigação, ou seja, a *ontologia do presente* de Vattimo toma como tema fundamental a experiência que se oferece na pós-modernidade, sempre aberta a novas dimensões, reflexões, cenas, páginas...

A *Ontologia da atualidade* pode ser compreendida como interpretação aberta do presente, construída e reconstruída constantemente com base nos impactos éticos, estéticos, políticos, econômicos, culturais, oriundos das mudanças do mundo, que perderia sentido se “[...] *pensar que o essencial foi dito e que se trata apenas de ‘documentar’, por amor a informação historiográfica, o devir deste pensamento. Quer documentar um itinerário filosófico porque parecia que tinha um possível desenvolvimento e uma atualidade específica*”¹¹⁴. Em que sentido a *ontologia da atualidade* se apresenta como filosofia do presente? O que torna, porém, plausível os argumentos de Vattimo quanto à sua leitura sobre a pós-modernidade?

espressione dell'epoca, è interpretazione che certo si sforza di essere persuasiva ma che riconosce la propria contingenza, libertà, rischiosità”.

¹¹⁴ VATTIMO, Gianni *apud* ZABALA, Santiago. *Gianni Vattimo. Opere Complete*. Roma: Meltemi, 2007, pp. 09-10: “[...] *pensare che l'essenziale è stato detto e che si tratta solo di ‘documentare’, per amore di informazione storiografica, il divenire di questo pensiero. Si vuole documentare un itinerario filosofico perchè sembra che esso abbia un possibile sviluppo e una specifica attualità*”.

Capítulo III

Ontologia da atualidade, niilismo e pós-modernidade

Com o presente capítulo, pretende-se apresentar a interpretação de Vattimo sobre a *pós-modernidade* em seu sentido estritamente filosófico¹¹⁵, em especial, no que diz respeito à atenção que dispensa às implicações do *niilismo* e da *Verwindung* para o contexto presente da Filosofia no Ocidente. Com base em sua herança nietzscheano-heideggeriana se reconhece a ‘experiência’ do *niilismo* como uma alternativa válida para a sua interpretação da existência na pós-modernidade. Tal herança Vattimo não recebe passivamente, pois ‘re-elabora’ as noções fundamentais de seus grandes mestres. A pesquisa, no entanto, não visa elucidar exaustivamente todas as possíveis influências de Nietzsche e de Heidegger tampouco exaurir, na totalidade, as respectivas ‘divergências’. Objetiva-se delinear algumas fronteiras e campos correspondentes que possibilitaram a elaboração teórico-filosófica e ulteriores desdobramentos em direção da propositura de Vattimo.

3.1 Nietzsche, Heidegger e o pós-moderno em Filosofia

Vattimo busca falar de um ‘redimensionamento’ do pensamento

¹¹⁵ Comumente, a leitura sobre a pós-modernidade [ou pós-modernismo] e daquilo que dela ‘deriva’, em sua maior parte, parece se legitimar na esteira dos impactos sócio-econômicos e, principalmente, nos culturais. O que necessariamente diz respeito ao aspecto filosófico, permanece em ‘segundo’ plano. Na proposta de Vattimo, a pós-modernidade é pensada, em seu conjunto, como não se limitando a uma leitura parcial de seu contexto. Embora se identifique tal orientação, a pesquisa pretende explicitar o aspecto mais filosófico, levando-se em conta as condições histórico-culturais da experiência do presente, que permitem a Vattimo falar de pós-modernidade sem cair em filosofismos, em vãs especulações.

filosófico identificado na atitude da *Verwindung*¹¹⁶, radicada em Nietzsche e Heidegger, como prática filosófica na atualidade. Daí ele elaborar o chamado *pensiero debole* que, assumindo a *Verwindung* como postura pós-metafísica, busca compreender as possíveis implicações da tese do enfraquecimento das estruturas metafísico-modernas para o contexto das teorizações filosóficas sobre o pós-moderno. As teorizações de Nietzsche e de Heidegger não podem ser identificadas como ‘simples crítica cultural’ que marcou o século XX, pois as condições atuais de existência tornam cada vez mais plausíveis as teses defendidas pelos precursores¹¹⁷ da *filosofia pós-moderna*.

A abordagem vattimiana confere à pós-modernidade o *status quo* de ‘novo’ paradigma¹¹⁸, uma postura ‘crítica’ em relação à lógica de fundação do pensamento metafísico-moderno em favor da possibilidade de elaborar discursos livres, do ‘abandono’ da Metafísica e de sua lógica ‘(in)superável’.

O ‘pós’ de pós-modernidade indica, com efeito, uma despedida da modernidade, que, na medida em que quer fugir das suas lógicas de desenvolvimento, ou seja, sobretudo da idéia de ‘superação’ crítica em direção a uma fundamentação, busca precisamente o que Nietzsche e Heidegger procuraram em sua relação ‘crítica’ com o pensamento ocidental¹¹⁹.

Vattimo, ao se reportar a Nietzsche e a Heidegger, procura explicitar

¹¹⁶ Vattimo acenou para a categoria *Verwindung*, em sua primeira obra teórica *As Aventuras da Diferença*. Porém, foi melhor desenvolvida na obra *Pensiero Debole*. Nesta obra é possível considerar a *Verwindung* como conduta pós-metafísica da sua hermenêutica. (Cf. VATTIMO, Gianni. *As aventuras da diferença* [1980], 1988. ____; ROVATTI, Pier Aldo. *Il Pensiero Debole*, 1983.).

¹¹⁷ Vattimo assegura que a pós-modernidade filosófica nasce na obra de Nietzsche, “[...] para sermos precisos, no espaço que separa a *Segunda Consideração Inatual* (Sobre a utilidade e o dano dos estudos históricos para a vida, 1874) do grupo de obras que, a poucos anos de distância, se inicia *Humano, demasiado humano* [1878] e que também compreende *Aurora* [1881] e *A Gaia Ciência* [1882]”. (VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. 1996, p. 170.).

¹¹⁸ Fornero, em *Postmoderno e Filosofia*, expõe que no pensamento de Vattimo se identifica “uma radical mudança de paradigma no modo de conceber a realidade. Uma mudança na qual tenderia a reconhecer o homem tardo-moderno, no seu esforço de dar um nome e um rosto à especificidade da própria condição e ao difuso sentido de ‘estranheza’ ou de ‘distância’ das ideias-força dos últimos séculos” (FORNERO, Giovanni. *Postmoderno e Filosofia* apud TEIXEIRA, Evilázio B. *Aventura Pós-moderna e sua sombra*, São Paulo: Paulus, 2005, p. 81.).

¹¹⁹ VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. 1996, p. VII.

que a *pós-modernidade* não pretende uma “re-apropriação” nem uma “nova” fundamentação mais verdadeira, pois empreende toda uma ‘crítica’ à tradição filosófico-metafísica, não admitindo mais a ideia de superação crítica própria do pensamento moderno como pressuposto da interpretação filosófica. Busca compreendê-la com base no *precário*, no *frágil*, no *oscilante* e no *fragmentário*, valendo-se do enfraquecimento das estruturas estáveis do pensamento. A pós-modernidade representa, desse modo, uma leitura ‘crítica’ dos ideais legitimadores da Modernidade¹²⁰, não a reduzindo apenas a um momento posterior¹²¹ da Modernidade, pois isto já representaria o ponto de vista moderno-metafísico.

A pós-modernidade radicaliza os pressupostos modernos com base, em especial, na tese do enfraquecimento das estruturas estáveis do ser, que percorre, por exemplo, a leitura ontológico-hermenêutica de Vattimo da condição pós-moderna como chance positiva. Tal leitura, como se sabe, se vale tanto da teorização do *niilismo ativo* e *positivo* de Nietzsche, quanto da ideia da *Verwindung* de Heidegger, como atitudes distintas da ideia de ‘superação’ crítico-metafísica no sentido moderno.

Enquanto o homem e o ser forem pensados, metafisicamente, platonicamente, em termos de estruturas estáveis que impõem ao pensamento e à existência a tarefa de ‘fundar-se’, de estabelecer-se (com a lógica, com a ética) no domínio do não-deveniente, refletindo-se em toda uma mitificação das estruturas fortes em qualquer campo da experiência, não

¹²⁰ Tereza Oñate destaca que “[...] é a pós-modernidade o lugar no qual se realizou a compreensão crítica das razões e dos pressupostos da modernidade”. “[...] è la postmodernità il luogo in cui si è realizzata la comprensione critica delle ragioni e dei presupposti della modernità”. (OÑATE, Tereza. *Il Limite dell'interpretazione. L'ontologia ermeneutica nella postmodernità nichilista*. IN: CHIURAZZI, Gaetano. *Pensare l'attualità, cambierei il mondo*. 2008, p. 51.).

¹²¹ Ferraris delinea duas direções distintas do pós-moderno: uma que nomeia de pós-moderno [classifica Lyotard como representante] e a outra de tardo-moderna [sendo Vattimo e Derrida os autores respectivos]. Apesar de seu ‘desencanto’, Ferraris diz que na segunda ‘vertente’, percebe-se que o pós-moderno [ou tardo-moderno], quer dizer, “[...] o ‘depois’ não é somente a sucessão à modernidade, mas uma relação mais complexa, ontológica e hermenêutica com a história da metafísica e do niilismo”. “[...] il ‘dopo’ non è solo la successione alla ‘modernità’, ma un rapporto più complessivo, ontológico ed ermeneutico, con la storia della metafísica e del nichilismo”. De certo modo se ‘aproxima’ das postulações de Vattimo que estamos interpretando. (FERRARIS, Maurizio. *Tracce – nichilismo, moderno, postmoderno*. Milano: Mimesis edizioni, 2006, p. 112.).

será possível ao pensamento viver positivamente aquela verdadeira idade pós-metafísica que é a pós-modernidade. Não que nela tudo seja aceito como via de promoção do humano; mas a capacidade de escolher e discriminar entre as possibilidades que a condição pós-moderna nos coloca só se constrói com base em uma análise dessa condição que a apreenda em suas características próprias, que a reconheça como campo de possibilidade e não a pense apenas como o inferno da negação do humano ¹²².

Desse modo, a categoria da *Verwindung* e a sua distinção da *Überwindung* [metafísico-dialética] auxiliam a compreensão da *pós-modernidade filosófica* e, em especial, permitem identificar a presença de alguns traços da herança nietzscheano-heideggeriana nas reflexões de Vattimo. Apesar de a *Verwindung* principiari algo semelhante à *Überwindung* [superação ou ultrapassamento] dialético-metafísico, ela “[...] *se distingue desta por nada possuir da Aufhebung dialética, nem do ‘deixar para trás’ que caracteriza a relação com um passado que não tem mais nada a dizer-nos. Ora é precisamente a diferença entre Verwindung e Überwindung que nos pode ajudar a definir o ‘pós’ do pós-moderno em termos filosóficos*”¹²³.

3.2 A *Verwindung* como prática filosófica na *pós-modernidade*

Ora, é bem verdade que Vattimo retém o aspecto fundamental do nascimento da própria dimensão pós-moderna da filosofia: reconhece na *Verwindung*¹²⁴ a sigla da filosofia na atualidade, da *Ontologia do presente*, ante

¹²² VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. 1996, p. XVIII.

¹²³ VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. 1996, p. 169.

¹²⁴ D’Agostini considera que a *Verwindung* é a categoria-chave da teoria do ultrapassamento e da indicação preliminar da prática contemporânea da Filosofia, isto é, uma teoria da pós-modernidade que “[...] oferece a Vattimo um terreno ideal para enquadrar o discurso sobre diferença, niilismo, dialética (e pensamento fraco), e avaliar definitivamente esta ideia de uma diferença fraca (no sentido de *verwinden*) como boa alternativa a dialética”. “[...] *offre ora a Vattimo un terreno ideale per inquadrare il discorso su differenza, nichilismo, dialettica (e pensiero debole), e avvalorare definitivamente questa idea di una differenza debole (nel senso di verwinden) come buona alternativa alla dialettica*”]. (D’AGOSTINI, Franca.

as implicações advindas do anúncio nietzscheano da ‘*morte de Deus*’ e do mundo do *Ge-Stell* heideggeriano. A atitude da *Verwindung* representa, com efeito, o conteúdo *pós-metafísico* da filosofia vattimiana, que configura a *pós-modernidade filosófica* em um redimensionamento da tarefa da Filosofia na época do *fim* da Filosofia na sua forma metafísica¹²⁵. No entendimento de Vattimo:

[...] *Verwindung* indica um ultrapassamento que tem em si as características da aceitação e do 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 bastante marginal, ligado a *winden*, torcer, e ao significado de alteração desviante que, entre outros, o prefixo *ver* possui. Liga-se ao sentido de convalescença também o de ‘resignação’: não se *verwindet* apenas uma doença, mas se *verwindet* também uma perda, uma dor¹²⁶.

Contudo, a categoria da *Verwindung*, mesmo que não tenha sido utilizada por Nietzsche, é extraída, por Vattimo [1996], do abandono nietzscheano da lógica de superação moderna, que Nietzsche a denominou de ‘*doença histórica*’¹²⁷. Desse ponto de vista, a *Modernidade* é considerada, por

Dialettica, differenza, ermeneutica, nichilismo: le ragioni forti del pensiero debole. IN: VATTIMO, Gianni. *Vocazione e Responsabilità del filosofo*. 2000, p. 33.).

¹²⁵ Vattimo reporta-se ao ensaio de Heidegger intitulado *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*, no qual o filósofo alemão declara que “[...] quando falamos do fim da Filosofia queremos significar o acabamento da Metafísica. Acabamento não quer dizer, no entanto, plenitude no sentido que a Filosofia deveria ter atingido, com seu fim, a suprema perfeição. Falta-nos não apenas qualquer medida que permitisse estimar a perfeição de uma época da Metafísica em comparação a outra” (HEIDEGGER, Martin. *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*. Conferências e Escritos Filosóficos. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 96.).

¹²⁶ VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. 1996, p. 179.

¹²⁷ Deve-se compreender que a expressão designa o excesso de conhecimento do passado, o *epigonismo* com o qual impede à criação de novas histórias. “O excesso de história me parece nocivo e perigoso para a vida por cinco razões: ele engendra a oposição anteriormente evocada entre interioridade e a exterioridade, enfraquecendo assim a personalidade; ele leva uma época a imaginar que possui a virtude mais rara, a justiça, num grau mais elevado do que qualquer outra época o fez; ele perturba os instintos do povo e impede o amadurecimento tanto do indivíduo quanto da comunidade; ele implanta a crença sempre nociva na velhice da humanidade, a crença de que ela própria é um epígono tardio; ele leva uma época a adotar a perigosa atitude da ironia a respeito de si mesma e, em seguida, uma atitude ainda mais perigosa, o cinismo: com esta atitude, ela evolui cada vez mais na direção de uma habilidade prática que serve a fins egoístas, através da qual todas as forças vitais ficam paralisadas e finalmente são destruídas” (NIETZSCHE, Friedrich. *II Consideração*

Nietzsche na *Segunda Intempestiva*, como a “*época da história*” marcada pela “*doença histórica*”. Ela apresenta como principal semblante a categoria de “*superação crítica*”, concebida, temporal e teoricamente, como uma sucessão irrefreável de fenômenos na tentativa de atingir um fundamento mais verossímil do progresso da humanidade. Este foi o modismo da modernidade. Por isso, a *Verwindung* é compreendida como *convalescença*, como ‘despedida’ da Modernidade, forma que Vattimo interpreta em sua obra intitulada *O Fim da modernidade* o posicionamento nietzschiano.

A *pós-modernidade* é, por isso, a época pós-metafísica, não simplesmente concebida como época de ‘superação’ da Metafísica e da modernidade. As errâncias da Metafísica são apenas consideradas ‘temas’ a serem rememorados, sem que isso signifique ultrapassamento crítico, nem pura aceitação, retomada, prossecução. Obviamente, aqui se tem em mente não exclusivamente os significados da *Verwindung*, radicada em Nietzsche e Heidegger, mas o *An-denken* [rememoração] que Vattimo aproxima à *filosofia da manhã*¹²⁸ nietzscheana, que designa de pensamento pós-metafísico. Com tal aproximação se distancia da lógica de superação dialética [*Aufhebung*] no momento em que se aplica a *Verwindung*¹²⁹ à herança metafísica. A *Verwindung* se torna o traço constitutivo da relação do pensamento pós-

Intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida. Escritos sobre História. São Paulo: Loyola, 2005, pp. 107-108).

¹²⁸ Consultar o capítulo *Nilismo e pós-moderno em Filosofia* da obra *O fim da modernidade*. 1996, pp. 169-190. Este ensaio já fora publicado com o título *La Filosofia del mattino*, ‘aut aut’, n. 202, 1984, pp. 2-14; e também *Introdução a Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1990.

¹²⁹ Monaco considera que “A *Verwindung* não é o êxito de uma estrutura lógica da história, mas a resposta contingente a um evento ao qual ela participa [...] é uma interpretação da *Aufhebung* em sentido não metafísico, mas antes hermenêutico: a história da metafísica é pensada não como um curso lógico de eventos descendentes de uma estrutura necessária, mas como tradição, *Überlieferung*”. [“La *Verwindung* non è l’esito una struttura logica della storia, ma la risposta contingente ad un evento a cui essa partecipa. [...] è un’interpretazione dell’*Aufhebung* in senso non metafisico, bensì ermeneutico: la storia della metafisica è pensata non come corso logico di eventi discendenti da una struttura necessaria, ma come tradizione, *Überlieferung*.”]. (MONACO, David. *Gianni Vattimo – Ontologia ermeneutica, cristianesimo e postmodernità*. Pisa: Edizioni ETS, 2006, p.102.).

metafísico¹³⁰ com a herança metafísica: uma retomada distorcente da dialética e de sua lógica de (in)superação.

A 'reviravolta', ou *Kehre*, do pensamento de Heidegger é, como se sabe, a passagem de um plano em que existe apenas o homem (o existencialismo humanista a Sartre) a um plano em que há principalmente o ser, como diz o escrito de 1946 sobre o humanismo¹³¹.

E continua Vattimo no ensaio *Ontologia dell'attualità* [1998]:

Kehre é a revolta que Heidegger vê acontecer na sua filosofia, que depois de *Ser e Tempo* se orienta em termos menos 'existencialísticos' e mais ontológicos; seja a mudança radical de perspectiva que em geral o pensamento é chamado para ultrapassar o pensamento metafísico objetivante que é também pensamento 'humanístico', enquanto identificando o ser com o objeto o põe nas mãos do homem (cume da metafísica é a 'vontade de potência' nietzscheana, isto é a vontade de planificar e organizar tecnicamente o mundo sem algum limite em normas objetivas)¹³².

Não obstante as divergências nada ligeiras, Vattimo destaca a possibilidade de se indicar questões aproximativas¹³³ entre as reflexões de Nietzsche e de Heidegger, pois entre elas se destacam: o efeito *niilista* da *autodissolução* da noção de *verdade* e de *fundação* [de Nietzsche] se 'aproxima' da *epocalidade do ser* ['descoberta' por Heidegger]; e, em especial, a tese do abandono da concepção do *ser* como fundamento [*Grund*]. Desse modo, *An-denken* e *Verwindung* anunciam o sentido estrito da Filosofia como

¹³⁰ Bodei observa que Vattimo assume a *Verwindung* como despedida das ideias fortes da tradição metafísica, como contraposição a *Aufhebung* dialética. (Cf. BODEI, Remo. *A Filosofia do século XX*. São Paulo: EDUSC, 2000, p. 266.).

¹³¹ Vattimo credits a tal aproximação a própria 'reviravolta' [*Kehre*] do pensamento de Heidegger nos anos 30 em que se observa, em especial, a direção desconstrutiva, a destruição da história da ontologia presente em *Ser e Tempo*: (Cf. VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. 1996, p. 181.).

¹³² VATTIMO, Gianni. *Ontologia dell'Attualità*. 1988, pp. 207: "*Kehre è sia la svolta che Heidegger vede avvenire nella sua filosofia, che dopo Essere e Tempo si orienta in termini sempre meno 'esistenzialistici' e sempre più ontologici; sia il mutamento radicale di prospettiva a cui in generale il pensiero è chiamato per oltrepassare il pensiero metafisico oggettivante che è anche pensiero 'umanistico', in quanto identificando l'essere con l'oggetto lo mette nelle mani dell'uomo (culmine della metafisica è la 'volontà di potenza' nietzscheana, cioè la volontà di pianificare e organizzare tecnicamente il mondo senza alcun limite in di norme oggettive)*".

¹³³ A perspectiva aproximativa [e de uma 'continuidade' pela categoria *niilismo*] que Vattimo propõe é também discutida na obra *Etica dell'Interpretazione* de 1989, tema de nossa investigação da herança nietzscheana-heideggeriana do filósofo torinense.

hermenêutica, uma filosofia da interpretação radicalmente próxima da dimensão ontológica que qualifica o ser como “[...] *transmissão das aberturas histórico-destinais que constituem, para cada humanidade histórica, je und je, a sua específica possibilidade de acesso ao mundo. A experiência do ser, enquanto experiência de recepção-resposta dessas trans-missões, é sempre Andenken e Verwindung*”¹³⁴.

3.3 Niilismo e pós-modernidade

A pretensão vattimiana de ‘acolher’ tal aproximação entre Nietzsche e Heidegger legitima a ideia do pós-moderno em Filosofia, sobretudo, pelos horizontes que *Andenken* e *Verwindung* possibilitam na atual condição da Filosofia, ou melhor, da prática filosófica na pós-modernidade. Na esteira dessa articulação nietzscheana-heideggeriana que Vattimo elabora, o *niilismo* constitui uma das principais premissas da atualidade do pensamento de Gianni Vattimo¹³⁵. Ele adota o termo não como um problema de historiografia filosófica, mas como *chave* de leitura do *presente*. Desse modo, o niilismo é o traço inconfundível da existência na pós-modernidade que, apesar da herança nietzscheana-heideggeriana, deve ser compreendido no horizonte interpretativo vattimiano.

Logo se compreende que o niilismo [*ativo*] se apresenta como o

¹³⁴ VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. 1996, p. 184.

¹³⁵ A questão do niilismo como decisivo para a compreensão do itinerário filosófico de Vattimo. “Etapa inaugural, mas ao mesmo tempo conclusão de processo é para Vattimo o anúncio nietzscheano ‘Deus morreu’; inaugural porque é com ele que se abrem novas possibilidades para o homem, conclusão porque marca a maturação-consumação, nunca ‘fim’ de um percurso”. [*“Tappa inaugurale, ma allo stesso tempo compimento, di questo processo è per Vattimo l’annuncio nietzscheano ‘Dio è morto’; inaugurale perchè è con esso che si aprono nuove possibilità per l’uomo, compimento perchè segna la maturazione-consumazione, nonché ‘fine’, di un percorso”*]. (MATTIA, Danielle. *Gianni Vattimo – l’etica dell’interpretazione*. Perugia: Firenze atheneum, 2002, p. 15.).

prenúncio de sua herança nietzscheana, que Vattimo¹³⁶ aproxima magistralmente à ultrapassagem heideggeriana da Metafísica. A interpretação vattimiana radica seus esforços na direção da ‘interlocução’ entre ambos pensadores, não os tomando apenas para a denúncia da decadência do pensamento metafísico, mas como fio condutor propositivo para a construção filosófica da época pós-moderna. Vattimo prossegue em função da consideração do *niilismo* como destino do Ocidente, como ‘história’ do pensamento e do ser interpretados à luz do *esquecimento do ser* de Heidegger e do anúncio nietzscheano da ‘*morte de Deus*’ e da *fabulação do mundo*.

A legitimidade do esforço de Vattimo de ‘aproximação’ de Nietzsche e Heidegger, de afirmar o niilismo como termo médio entre eles, que inicia a obra *O Fim da Modernidade* [1985], reside na passagem de uma ‘descrição’ crítico-negativa da época moderna [metafísica] à consideração da condição pós-moderna como possibilidade e *chance* positiva. O próprio *niilismo* ativo e positivo de Nietzsche e a alusão a *Verwindung* de Heidegger podem “[...] *ajudar o pensamento a se colocar de maneira construtiva na condição pós-moderna que tem haver com o que propus, em outro lugar, chamar de debilitamento do ser*”¹³⁷. As chances positivas presentes nos êxitos em tais críticas ao pensamento forte da Metafísica são apropriadas como afirmação do pensamento pós-metafísico que caracteriza a época pós-moderna.

A hipótese vattimiana de uma substancial continuidade teórica entre os filósofos alemães se constrói com base em ‘aproximações’ conceituais que incidem sobre o próprio destino [da crise] da subjetividade na época atual. Talvez não seja tão óbvia tal continuidade, haja vista Heidegger declarar, segundo Vattimo, ser Nietzsche o cume da Metafísica e do niilismo. Ao mesmo

¹³⁶ Miranda sublinha que “O niilismo é a primeira recepção da filosofia de Nietzsche que Vattimo realiza”. [“*El nihilismo es la primera recepción de la filosofía de Nietzsche que realiza Vattimo*”]. (MIRANDA, L. U. La recepción vattimiana de la filosofía de Nietzsche: hacia un filosofar sin sujeto. MORPHEUS, Revista Eletrônica em Ciências Humanas, - Conhecimento e Sociedade - ISSN 1676-2924, www.unirio.br/morpheusonline.).

¹³⁷ VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. 1996, p. XVIII. Também podem ser consultadas, dentre outras, as obras *As Aventuras da Diferença* [1980], *Al di là del Soggetto* [1981] e no ensaio que contribui com a publicação da coletânea *Il Pensiero Debole* [1983], nas quais Vattimo desenvolve sua tese do debilitamento do ser.

tempo, Heidegger projeta um para além da Metafísica-niilismo, como uma espécie de radical descontinuidade com a tradição que culmina em Nietzsche. Não obstante as diferenças e ambiguidades entre ambos, Vattimo afirma que a

[...] relação Heidegger-Nietzsche no sentido de um reconhecimento da substancial continuidade entre eles e dizerem a mesma coisa (isto é, o niilismo), aquilo que aparece hoje a tarefa da filosofia, um dos seus deveres teoricamente decisivos, e não somente um tema de pesquisa historiográfica¹³⁸.

A insistência sobre a sentença da continuidade não ser tomada apenas como uma investigação historiográfica dispensa a atenção aos traços salientes da esfera da existência pós-moderna, que Vattimo a projeta como lugar privilegiado que ‘unifica’ a herança dos pensadores alemães. Qual caminho, então, prossegue Vattimo, que consubstancia a defesa de tal continuidade? A própria dimensão do *pós-moderno em Filosofia* – contida na categoria *Verwindung*, desenvolvida anteriormente - constitui o traço decisivo para o reconhecimento da continuidade sugerida. Outro argumento anunciado, e talvez seja o mais explícito, foi o desfundamento com base na dissolução tanto da subjetividade moderna quanto da concepção metafísica do *ser* como princípio, fundamento estável, que desemboca na atenuação [*alleggerimento*] do sentido da realidade como consequência da interferência da tecnologia e de suas implicações para as novas condições de existência na pós-modernidade¹³⁹.

A tese nietzscheana da ‘*morte de Deus*’ [e a transvaloração dos valores supremos] juntamente com a tese heideggeriana da *redução do ser a valor de troca* são apropriadas por Vattimo para explicitar o *niilismo* como termo *médio* em ambos os autores. A *eventualidade do ser*, diz Vattimo, sustenta o paralelismo entre Nietzsche e Heidegger, que uma vez descoberta a ‘*infundação*’ do *ser* se permite a meditação de ambos sobre os limites e a crise

¹³⁸ VATTIMO, Gianni. *Etica dell’Interpretazione*. 1989, p. 78: “[...] rapporto Heidegger-Nietzsche nel senso di un riconoscimento della sostanziale continuità, del loro dire la stessa cosa (cioè il nichilismo), quel che appare oggi il compito della filosofia, uno dei suoi compiti teoricamente decisivi, e non solo un tema di ricerca storiografica”.

¹³⁹ VATTIMO, Gianni. *Etica dell’Interpretazione*, 1989, p. 80.

da noção [moderno-metafísica] de subjetividade. A insustentabilidade da subjetividade, tanto em Nietzsche quanto em Heidegger, resulta no discurso ontológico que defende o ‘desfundamento’ do ser, horizonte perseguido pelo pensamento de Vattimo. Tal ‘desfundaçãõ’ do ser, como se sabe, é pensada em direção de uma *Ontologia niilista*, definida por Vattimo, como outro traço que justifica a hipótese aproximativa de Nietzsche e Heidegger.

A crise da subjetividade é anunciada por Nietzsche justamente no desmascaramento da superficialidade do sujeito autoconsciente, acompanhado também pelo desmascaramento da noção de verdade como dado objetivo e, mais em geral, pela dissolução do ser como fundamento metafísico. Uma vez desmascarada, a superficialidade da consciência não é uma nova fundação mais segura, mas representa o fim mesmo da ultimidade, a impossibilidade de pensar o fundamento, de um geral reajustamento da noção de verdade e de ser pelo menos na hipótese da reflexão que Vattimo desenvolve. Trata-se de pensar o anúncio da ‘*morte de Deus*’ como a expressão da efetiva crise da subjetividade em Nietzsche, ao passo que amplia o discurso desmascarante ao último período nietzscheano, abrangendo a descoberta da ideia do eterno retorno do igual, do niilismo, da vontade de potência e do além-do-homem [*oltreuomo*]¹⁴⁰.

Os resultados alcançados pelas reflexões de Nietzsche – o desmascaramento do sujeito metafísico, a dissolução do ser como fundamento e o niilismo – embora sejam em certos aspectos distintos e guardadas as divergências, são ‘próximos’, segundo interpreta Vattimo, aos perseguidos pela meditação de Heidegger. Heidegger busca ‘desmascarar’ a subjetividade expressa na sua crítica à visão do homem como ‘coisa’ [*Vorhandenes*], caracterizado por atributos, por exemplo, que especificam uma concepção

¹⁴⁰

Vattimo adota a expressão *oltreuomo* para a categoria *Ueberschensch*, em vez de traduzir o termo por *superuomo*, para destacar em que sentido o termo nietzscheano se reporta ao homem da tradição [metafísico-cristã] e evitar o equívoco proliferado da leitura nazista. Para uma melhor compreensão do significado do termo que Vattimo interpreta sugere-se a obra VATTIMO, Gianni. *Il Soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*. Milano: Bompiani, 1974, p. 183-184, 283ss.

metafísica de homem como animal racional¹⁴¹. Em *Ser e Tempo* [1927], o homem é pensado como *Dasein*, possibilidade, ‘ter de ser’, abertura e não como ‘simplesmente presente’¹⁴². Análogo ao enunciado de Nietzsche, Heidegger não apresenta o *Dasein* como uma nova e mais segura fundação¹⁴³. Pensa-o, ao contrário, na projetualidade como existência autêntica em oposição à inautenticidade da substancialidade, da estrutura, da base. A tese do ser como *evento*, *acontecer* que rompe com a fundação metafísica, no quadro exposto por Vattimo, resulta na afirmação do ‘nihilismo’ em Heidegger,

[...] no evento (*Ereignis*) expropriante e transpropriante (*ent-eignend* e *ueber-eingnend*) que é o ser mesmo como *Ueber-lieferung*, envio de traços, mensagens, formas linguísticas nas quais, unicamente, a nossa experiência do mundo tornou possível, e nas quais as coisas vêm ao ser¹⁴⁴.

A crise da subjetividade articulada por Vattimo entre as reflexões de Nietzsche e de Heidegger denuncia a insustentabilidade e a contraditoriedade da concepção metafísico-moderna de sujeito que, em Nietzsche, se encontra na descoberta da superficialidade (não-ultimidade) da consciência e, em Heidegger, reside na experiência da projetualidade infundada. Desse modo, a insustentável concepção metafísica da subjetividade que, para além das

¹⁴¹ A Metafísica sempre interpretou o homem como animal racional, essência fundamental universal: o homem tomado como animal *rationale*. Ao contrário do projeto da Metafísica, Heidegger afirma o homem como existência. (Cf. HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. São Paulo: Editora Moraes, 1991, p. 09.).

¹⁴² Entre outros aforismos, o aforismo § 9 esclarece que a ontologia tradicional defende ser a existência apenas como o ser simplesmente dado ao passo que para a ontologia heideggeriana a presença sempre é possibilidade... (Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo* [1927]. 1997, pp. 77-81.).

¹⁴³ Em *Introdução a Heidegger* [1971], Vattimo defende que a autenticidade é literalmente tomada por Heidegger no sentido que “[...] é o estar-aí que se apropria de si, isto é, que se projecta na base de sua possibilidade mais sua...” [p. 45], que o apropriar-se das coisas significa relacionar-se diretamente com elas: “Se o *Dasein* só como lançado pode ser projecto, isto quer dizer que *Geworfenheit* é a própria raiz de todas as estruturas existenciais do estar-aí. Tendo partido da posição de que o ser do *Dasein* não se pode pensar em termos de simples-presença, encontramos aqui a razão e o significado último desse fato. O estar-aí não é simples presença, porque é o projecto lançado”. (VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger* [1971]. 1998, p.50.).

¹⁴⁴ VATTIMO, Gianni. *Etica dell'Interpretazione*. 1989, p. 90: “[...] nell'evento (*Ereignis*) espropriante e traspropriante (*ent-eignend* e *ueber-eingnend*) che è l'essere stesso come *Ueber-lieferung*, tramandamento di tracce, messaggi, forme linguistiche in cui, soltanto, la nostra esperienza del mondo è resa possibile, e in cui le cose vengono all'essere”.

motivações estritamente conceituais, foi impulsionada pelas transformações gerais das condições de existência, promovida pelas implicações técnico-científicas que prenunciam que o “[...] *homem e ser perdem os atributos que a metafísica tinha atribuído a eles, isto é, antes de qualquer coisa, a posição de sujeito e de objeto*”¹⁴⁵.

3.4 O *niilismo consumado* como experiência filosófica na *pós-modernidade*

A propositura de investigar o *niilismo* se legitima por reconhecê-lo como traço inconfundível da situação de ‘incerteza’ e ‘precariedade’ que a pós-modernidade oferece, ou seja, reconhecê-lo como experiência filosófica na pós-modernidade. É claro que tal investigação não exaure todas as possíveis ambiguidades e controvérsias, surgidas ao longo da história do pensamento humano no arco de tempo dos séculos XIX-XX, com reflexos inelutáveis no início do XXI. Não se deve, porém, perder de vista que o *niilismo* pode ser considerado um fenômeno histórico, ligado à crise da Modernidade com desdobramentos significativos nos séculos XIX-XX, em especial, desde a sua presença na reflexão de Nietzsche, considerado o primeiro grande profeta e teórico do *niilismo*¹⁴⁶. O *niilismo* foi tematizado, no século passado [XX], por grandes teóricos, tais como, Martin Heidegger, Ernst Jünger, Gilles Deleuze, Emanuele Severino, Gianni Vattimo, para citar apenas alguns¹⁴⁷. Comumente,

¹⁴⁵ VATTIMO, Gianni. *Etica dell'Interpretazione*, 1989, p. 92: “[...] *uomo ed essere perdono le caratteristiche che la metafisica aveva loro attribuito, cioè, anzitutto, la posizione di soggetto e di oggetto*”.

¹⁴⁶ VOLPI, Franco. *Niilismo*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 08.

¹⁴⁷ Pecoraro observa que “O século XX, século do *niilismo*, abre-se com a morte de Deus de Nietzsche e com a crise de uma Razão que sucumbirá aos horrores de duas guerras mundiais, do fascismo e do nazismo, do Holocausto e de *Auschwitz*. O *niilismo* infiltra-se, encontra a projetualidade onipotente da ciência e da técnica, impregna a atmosfera cultural de toda uma época, transforma-se em uma ‘categoria’ fundamental no laboratório filosófico contemporâneo”. (PECORARO, Rossano. *Niilismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed, 2007, p. 10.).

pela etimologia do termo, niilismo vem do latim *nihil* que significa literalmente ‘nada’.

Segundo Vattimo, em *Tecnica ed Esistenza* [2002], a expressão *niilismo* indicava no romance de Ivan Turgenev ‘*Padri e figli*’ [1862] a atitude dos jovens russos, educados no espírito do Iluminismo e do positivismo, que queriam destruir – também com violência terrorista – as velhas instituições feudais¹⁴⁸. Em Jacobi, designava a ‘aniquilação’ da realidade, provocada pela redutiva posição fundamental da razão, contrapondo-o ao idealismo [alemão], isto é, o idealismo que destruiu as evidências e certezas do senso comum se torna, no final, niilismo¹⁴⁹.

Quanto a Vattimo, em seus ensaios e obras, sublinha o significado da expressão em Nietzsche como também em Heidegger, como registrada nas páginas precedentes. Ele, no entanto, desenvolve originariamente sua reflexão de maneira a lhe permitir pensar a problemática da presença do niilismo em diversos campos de investigação. Tais campos abrangem desde o filosófico, o político, o religioso, o social, o cultural, o estético, entre outros, até mesmo o horizonte de eticidade, sempre considerando o niilismo como *chance* positiva para a humanidade no âmbito da pós-modernidade¹⁵⁰.

¹⁴⁸ O espírito da obra que narra o niilismo literário russo foi negativo e o termo transformou-se em um instrumento de condenação, em estigma de infâmia. Muito embora Turgenev reivindique a paternidade do termo, Volpi indica que ele teve o mérito da popularização haja vista já ter sido empregado em 1829 por N. I. Nadezdin em um artigo *A reunião dos niilistas*. (Cf. VOLPI, Franco. *Niilismo*. 1999, p. 14.).

¹⁴⁹ VOLPI, Franco. *Niilismo*. 1999, p. 18.

¹⁵⁰ Giovanni Fornero sublinha a fidelidade de Vattimo ao termo niilismo, reconhecendo, em sua proposta, um leque repleto de novidades: “a) Ele [Vattimo] não usa o termo niilismo de maneira desvalorativa e negativa (‘como se fosse um insulto’), mas de maneira positiva e propositiva; b) não raciocina sobre o niilismo de um ponto de vista *externo* ao niilismo, mas no *interior* do próprio niilismo; c) a diferença com alguns autores que, também tendo influência niilista, não utilizaram o conceito de niilismo (por exemplo, o Sartre existencialista) ou tomaram abertamente as distâncias dele (por exemplo, Camus), Vattimo se declara abertamente ‘niilista’ e, ao contrário de contestar Nietzsche, busca traduzir em ato o seu programa de um niilismo ‘consumado’; d) antes mesmo de supor (ou esperar) um hipotético ‘superamento’ do niilismo (por obra do homem ou do ser) ele propõe assumir plenamente tudo isto que o niilismo implica. Por essas razões, o *pensiero debole* pode ser considerado uma das maiores (e mais coerentes) manifestações filosóficas do niilismo no século XX”. [“a) *Egli [Vattimo] non usa il termine nichilismo in maniera svalutativa e negativa (‘come se fosse un insulto’) ma in maniera positiva e propositiva; b) non ragiona sul nichilismo da un punto di vista esterno al nichilismo,*

Para Vattimo, Nietzsche toma o niilismo, em sentido literal, como ‘*nada*’, confere-lhe um perfil estritamente filosófico desde a obra *Humano, demasiado humano* [1878]. A obra já esboça as reflexões nietzscheanas sobre o niilismo no sentido da profunda radicalização das tendências modernas da superação constante, utilizando o ‘método’ da ‘*redução química*’ dos valores¹⁵¹, da pretensa dissolução dos mesmos, pelo qual se permite reconhecer a fase niilista de Nietzsche. O passo decisivo é, entretanto, identificado na obra *A Gaia Ciência* [1881-1882], em que Nietzsche aprofunda sua orientação niilista com o anúncio da ‘*morte de Deus*’, em particular, no aforismo §125¹⁵² quando diz que o valor supremo (Deus) se converteu em um valor relativo como todos os outros.

A consequência imediata da problemática do anúncio de que ‘*Deus morreu*’ é o que Nietzsche denomina de *niilismo*, que se reporta ao fato do homem reconhecer a sua condição existencial constitutivamente *ausente* de

*ma all'interno del nichilismo stesso; c) a differenza di alcuni autori che, pur avendo subito influenze nichilistiche, non adoperano il concetto di nichilismo (ad. es. Il Sartre esistenzialista) o prendono apertamente le distanze da esso (ad. es. Camus), Vattimo si dichiara apertamente 'nichilista' e, invece di costatare Nietzsche, cerca di tradurre in atto il suo programma di un nichilismo 'compiuto'; d) anziché ipotizzare (o sperare) in un ipotetico 'superamento' del nichilismo (per opera dell'uomo o dell'essere) egli propone di assumere in pieno tutto ciò che esso implica. Per queste ragioni il pensiero debole può essere considerato come una delle maggiori (e più coerenti) manifestazioni filosofiche del nichilismo tardonovecentesco”]. (FORNERO, Giovanni. *Debole pensiero*. IN: ABBAGNANO, Nicolai. *Dizionario di Filosofia*. Torino: Utet, 2001, p. 255.).*

¹⁵¹ A crítica dos valores superiores da civilização pela ‘*química*’, exposta no aforismo §1 da obra, aquém de qualquer sublimação que legitimava as representações e sentimentos morais, religiosos, estéticos... como resultante da milagrosa essência metafísica da ‘coisa em si’. A filosofia histórica descobriu que tudo é apenas sublimação. Por essa razão, *Humano, demasiado humano* realiza uma *genealogia* das próprias tendências metafísico-modernas, em uma atitude diversa da *Segunda Inactual* [1874-76] que considerava necessário recorrer às forças eternizantes para ‘superar’ a Modernidade (NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano* [1878]. São Paulo: Cia das Letras, 2006, p. 30; Cf. VATTIMO, Gianni. *O Fim da Modernidade*. 1996, p. 172.).

¹⁵² Nietzsche escreve que: “Nunca ouviram falar de um louco que em pleno dia acendeu sua lanterna e pôs-se a correr na praça pública gritando sem cessar: - *Procuo Deus! Procuo Deus!* Como lá se encontravam muitos que não acreditam em Deus, seu grito provocou hilariedade. – *Ter-se-á perdido?* – perguntou um. – *Ter-se-á perdido como criança?* – perguntou outro. Ou estará escondido? Terá medo de nós? Terá partido? – assim gritavam e riam todos ao mesmo tempo. Para onde Deus foi? – bradou. – *Vou lhes dizer! Nós o matamos, vós e eu! Nós todos, nós somos seus assassinos!*”. (NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1973, p. 104.).

fundamento¹⁵³. O modo inaugural do anúncio nietzscheano do niilismo como “[...] a dissolução de cada fundamento último, a consciência que, na história da filosofia e da cultura ocidental em geral, ‘Deus morreu’ e ‘o mundo verdadeiro se tornou fábula’”.¹⁵⁴ Daí não haver necessidade de se chegar à causa última, à credence na imortalidade da alma, a valores eternos e estáveis (do ser). Nesse contexto, Vattimo propõe a tese do niilismo como direção para a qual se move a cultura, o niilismo como esquema interpretativo da história do pensamento europeu¹⁵⁵.

A acepção do niilismo, ainda à luz da hipótese vattimiana de uma substancial continuidade entre Nietzsche e Heidegger, é exposta na obra *O Fim da Modernidade* [1996], nos seguintes termos: na acepção nietzscheana o niilismo significa a ‘*situação em que o homem rola do centro para X*’, que equivale, segundo Vattimo, ao sentido empregado por Heidegger do niilismo como ‘*o processo em que, no fim, do ser como tal ‘nada mais há’*’¹⁵⁶. No entanto, a postura que aprofunda a sua herança nietzscheano-heideggeriana, a concepção de Vattimo do niilismo reenvia, antes de qualquer coisa, ao próprio ser que diz ‘[...] só é possível o homem rolar do centro para X porque ‘do ser como tal nada mais há’¹⁵⁷.

¹⁵³ Ainda segundo Nietzsche: “O que aconteceu, no fundo? O sentimento da ausência de valor foi alvejado, quando se compreendeu que nem o conceito ‘fim’, nem com o conceito ‘unidade’, nem com o conceito ‘verdade’ se pode interpretar o caráter global da existência. Com isso, nada é alvejado e alcançado; falta a unidade abrangente na pluralidade do acontecer: o caráter da existência não é ‘verdadeiro’, é falso... não se tem absolutamente mais nenhum fundamento para se persuadir de um verdadeiro mundo... Em suma: as categorias ‘fim’, ‘unidade’, ‘ser’, com as quais tínhamos imposto ao mundo um valor, foram outra vez retiradas por nós – e agora o mundo parece sem valor...”. (NIETZSCHE, Friedrich. *O Niilismo*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, § 12A, p. 431. Os Pensadores).

¹⁵⁴ VATTIMO, Gianni. *Nichilismo ed emancipazione*, 2003, p. 05: “[...] la dissoluzione di ogni fondamento ultimo, la consapevolezza che, nella storia della filosofia, e della cultura occidentale in genere, ‘Dio è morto’ e ‘il mondo vero è diventato favola’”.

¹⁵⁵ VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche* [1985]. Lisboa: Presença, 1990, p. 34.

¹⁵⁶ O problema do niilismo que acompanha a produção de Vattimo é também tratado na obra *Filosofia al presente* [1990], na qual ele mantém a concepção expressa no *O Fim da Modernidade* [1985], dada a apropriação que faz das acepções de Nietzsche e de Heidegger. (Cf. VATTIMO, Gianni. *Filosofia al Presente*, 1990, p. 25.).

¹⁵⁷ VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. 1996, p. 04.

O conteúdo do termo niilismo permite, segundo interpreta Vattimo, observadas as respectivas diferenças, o paralelismo entre os filósofos alemães: se em Nietzsche é a ‘*morte de Deus*’ (ou a ‘transvalorização dos valores supremos’), em Heidegger o niilismo remete à *dissolução do ser* na medida em que se transforma em *valor de troca*. Contrariando a proposta de Heidegger, que ensejava um para além do niilismo, Vattimo defende a tese do *niilismo consumado* como única *chance*, como esforço de afirmação do *pós-moderno* em Filosofia e da compreensão da questão do ser como problema atual da *Filosofia*.

Desse modo, o *niilismo* é assumido como crise das estruturas fortes da Metafísica, ao mesmo tempo em que implica uma *chance positiva* – que Vattimo, de início, aprofunda de modo hermenêutico nos âmbitos filosóficos, éticos, políticos, religiosos, estéticos – expressa em quase todos os ensaios e obras que o termo é recorrente. É, por esta razão, que Vattimo declara na obra *Le Mezze Verità*, que o niilismo significa “[...] *uma palavra chave na nossa cultura, uma espécie de destino do qual não podemos nos liberar sem nos privarmos de aspectos fundamentais de nossa espiritualidade*”¹⁵⁸. Na leitura vattimiana não se destaca apenas o *niilismo* como etiqueta da situação de crise dos valores, mas decididamente como *oportunidade* positiva, uma *chance* para o pensamento, uma *estrada* propositiva para uma vida sem neuroses¹⁵⁹ que se esforça por dissolver a ideia de verdade absoluta, do saber totalmente fundado no ‘mito cultural’ que marcou a tradição [metafísica] Ocidental.

A Filosofia como *Ontologia hermenêutica*, que assume o *niilismo* como *destino*, como fim do fundamento último, da verdade universal, da ‘morte

¹⁵⁸ VATTIMO, Gianni. *Le Mezze Verità*. Torino: La Stampa, 1988, p. 09: “[...] *una parola chiave nella nostra cultura, una sorta di destino del quale non possiamo liberarci senza privarci anche di aspetti fondamentali della nostra spiritualità*”.

¹⁵⁹ Vattimo explica, na obra *Filosofia al presente*, que: “A minha tese será, em geral, que hoje o nosso mal-estar é porque somos niilistas, mas porque somos ainda pouco niilistas, porque não sabemos viver no fundo a experiência da dissolução do ser: aquele conjunto de sensações de frustração e de mal-estar que se chama alienação”. [“*La mia tesi sarà in generale che oggi noi non siamo a disagio perchè siamo nichilisti, ma piuttosto perché siamo ancora poco nichilisti, perché non sappiamo vivere sino in fondo l’esperienza della dissoluzione dell’essere: da qui quell’insieme di sensazioni di frustrazione e di disagio che si chiama alienazione*”]. (VATTIMO, Gianni. *Filosofia al Presente*, 1990, pp. 26-27.).

de Deus', do esquecimento do ser, argumenta sempre de modo histórico-cultural, reconhecendo no niilismo a liberação do pensamento do jugo da Tradição metafísica. A '*morte de Deus*' significa, por exemplo, a passagem do moderno ao *pós-moderno*. A evocação do anúncio nietzscheano nos aproxima da questão do niilismo e do seu ulterior desenvolvimento pela filosofia da interpretação de Vattimo que, em *Para além da interpretação* [1999], defende a vocação niilista da hermenêutica.

No que diz respeito a Heidegger, tal obra ressalta uma postura de 'esquerda' heideggeriana¹⁶⁰ a qual faz uma leitura do interminável enfraquecimento do ser, que ultrapassa a Metafísica como um recordar-se do esquecimento do ser, sem identificá-lo com o ente. A *hermenêutica*, então, se apresenta como o pensamento do *niilismo consumado*¹⁶¹, que busca uma reconstrução da racionalidade depois da '*morte de Deus*', abandonando qualquer atitude que deriva do niilismo reativo e uma racionalidade espoliada da pretensão metafísica do fundacionalismo absoluto.

A morte de Deus não é uma teoria filosófica, nem a 'descoberta' de uma estrutura objetiva do mundo – como se tivéssemos apreendido que Deus não existe. É um evento histórico global do qual, secundo Nietzsche, nós somos juntamente testemunhas e protagonistas; nós ainda mais que ele, que se considera apenas o profeta de tal evento¹⁶².

O anúncio de Nietzsche, segundo Vattimo, não significa uma verdade final que funda legitimamente o direito, por exemplo, do 'ateísmo', do mundo,

¹⁶⁰ Vattimo indica que sua postura de esquerda heideggeriana se opõe à direita que procura interpretar o esforço de Heidegger de ultrapassar a Metafísica como uma preparação do 'retorno do ser', talvez na forma de uma ontologia aporética, negativa, mística. Ao passo que a esquerda heideggeriana pensa o ultrapassar da metafísica apenas como recordar do esquecimento do ser, nunca uma reconstrução presente do ser. Parece ser esta via o caminho que conduz às interpretações de Vattimo sobre ética, estética, política e religião na atualidade, objetos de nossa investigação. (Cf. VATTIMO, Gianni. *Oltre l'interpretazione*. 1994, p. 18.).

¹⁶¹ Vattimo leva em consideração o caráter hermenêutico próprio do niilismo ativo, que corresponde a uma forma de vida mais aventureira, rica e aberta que a do reativo/passivo. (Cf. VATTIMO, Gianni. *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000*. Milano: Garzanti, 2000, p. 198.).

¹⁶² VATTIMO, Gianni. *Nichilismo ed emancipazione*. 2003, p. 65: "*La morte di Dio non è una teoria filosofica, né la 'scoperta' di una struttura oggettiva del mondo – come se avessimo appreso che Dio non esiste. È un evento storico globale di cui, secondo Nietzsche, noi siamo insieme testimoni e protagonisti; noi oggi ancora più di lui, che si considera sola il profeta di tale evento*".

digamos, ‘infundado’. Nietzsche toma consciência da ‘morte de Deus’ sem nostalgia, desejando que vivam muitos deuses. O contentamento nietzscheano do ser niilista é confundido, por muitos, como declaração do ateísmo, pois não se observa que Nietzsche não afirma que Deus não existe.

Não poderia nunca dizer por que esta afirmação constituiria uma verdade absoluta idêntica à afirmação ‘Deus existe’. É o ponto de vista que é diverso. Lá onde existe um absoluto existe ainda e sempre a metafísica, isto é, um princípio supremo, exatamente isto que Nietzsche descobriu ser supérfluo. ‘Deus morreu’ significa que não existe fundamento último¹⁶³.

Apesar de Heidegger não reconhecer, Vattimo declara que nele o niilismo pode ser identificado na tendência da Metafísica que pensa o ser como objeto, representando assim um esquecimento do ser, que o nega e o reduz a nada. Contudo, Vattimo percebe que a perda de sentido do ser na Modernidade permite Heidegger re-propor o problema do sentido do ser. Com a técnica se revela o caráter ilusório da redução do ser à objetividade, possibilitando repensar o ser como evento, abertura, projeto em que *“[...] o niilismo adquire um sentido mais ‘positivo’: por meio dele se reencontra o ser, mas um ser que ‘acontece’, que não é portanto presença estável, imóvel, plena. Este ser reencontrado como evento tem em si qualquer coisa de nada”*¹⁶⁴.

A ‘morte de Deus’ permite, portanto, que o *niilismo consumado* seja definido por Vattimo como a experiência filosófica na pós-modernidade, embora não seja uma experiência de plenitude, de glória, de *ontos on*. A experiência que o anúncio nietzscheano abre é apenas desligada dos pretensos valores últimos, ou seja, uma experiência transformada de tal maneira que, de modo

¹⁶³ VATTIMO, Gianni. *Non essere Dio*. 2006, pp. 28-29: “Non potrebbe mai dirlo perché anche questa costituirebbe una verità assoluta del tutto identica all’affermazione ‘Dio esiste’. È proprio il punto di vista che è diverso. Là dove c’è un assoluto c’è ancora e sempre la metafísica, cioè un principio supremo, esattamente ciò che Nietzsche ha scoperto essere diventato superfluo. ‘Dio è morto’ significa che non c’è fondamento ultimo”.

¹⁶⁴ VATTIMO, Gianni. *Técnica ed existência*. 2002, p. 49: “[...] il nichilismo acquista un senso più ‘positivo’: attraverso di esso si ritrova l’essere, ma un essere che ‘accade’, che non è dunque presenza stabile, immobile, piena. Questo essere ritrovato come evento ha in sé qualcosa del nulla”.

emancipado, não se concebem mais verdades objetivas últimas, nem valores supremos consagrados pela tradição metafísica¹⁶⁵. Sem dúvida, o anúncio de Nietzsche implica, no entender de Vattimo, a perda do sentido do imperativo da verdade objetiva, a afirmação da superficialidade dos valores últimos e, nessa situação, radica o *niilismo consumado*.

A obra *Crepúsculo dos Ídolos* [1888], nesse contexto, ilustra o significado do niilismo, em especial, no capítulo '*O mundo verdadeiro se tornou fábula*'¹⁶⁶. O 'mundo verdadeiro' que se torna fábula é o das estruturas racionais socráticas, que se revela como invenções mágicas para garantir ares de segurança ao caos da sociedade não organizada racionalmente. Com isso, dissolve-se a verdade que a desvendava como aparência, ilusão. Contudo, Vattimo diz que a fábula não perde seu sentido por completo, pois não se confere às aparências e ilusões o poder coercitivo que pertencia ao *ontos on* metafísico, de atribuir 'dignidade' metafísica ao mundo verdadeiro.

O significado ativo do niilismo [*consumado*] da sentença nietzscheana da *fabulação do mundo* representa o lugar de uma experiência que não é 'mais autêntica' que a experiência metafísica haja vista que a própria ideia de autenticidade se dissolveu com o anúncio da '*morte de Deus*'. Isso evidencia a vicissitude do valor de troca nas sociedades dessacralizadas, da mercadorização totalizada em 'simulacros', do esgotamento da 'crítica da ideologia', citadas por Vattimo, não apenas como momentos de desumanização, mas, sobretudo, como "*provocações e apelos que apontam no sentido de uma possível nova experiência humana*"¹⁶⁷. Daí Heidegger ser

¹⁶⁵ D'Agostini comenta que "*Niilismo para Vattimo significa um comportamento consequente a uma assunção radical da crítica heideggeriana da ontologia da presença e da verdade (unicamente) como adacquatio. Portanto, niilismo é a voz, a teoria, a atitude teórica própria de uma lógica da Verwindung: uma lógica que 'ultrapassa' as categorias da metafísica 'distorcendo-as', captando nelas as potencialidades semânticas autodissolutivas*" (D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do Niilismo. Dialética, diferença, recursividade*. Rio Grande do Sul: Unisinos, 2002, p. 392.).

¹⁶⁶ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como filosofar com o martelo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, pp. 31-32.

¹⁶⁷ VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. 1996, p. 12.

indicado, por Vattimo, como o pensador que procurou extrair as consequências positivas da imposição e provocação do mundo da técnica.

O *Ge-Stell* heideggeriano é considerado como um ‘primeiro lampejar do *Ereignis*’, do evento do ser como transpropriação que significa dissolução [do ser] no valor de troca que nos termos da linguagem se interpretaria como transmissão e interpretação de mensagens. Com isso, Vattimo busca apresentar que a ideia da redução a valor de troca é sinônimo do mundo transformado em fábula de Nietzsche, sendo que o esforço contrário a tal dissolução é visto como niilismo reativo.

A consumação do ser em valor de troca, o devir fábula do mundo verdadeiro, também é niilismo na medida em que comporta um debilitamento da força coercitiva da ‘realidade’. No mundo do valor de troca generalizado tudo é dado – como sempre, mas de maneira mais evidente e exagerada – como narração, relato (da mídia, essencialmente, que se entrelaça de maneira inextricável com a tradição das mensagens que a linguagem nos traz do passado e das outras culturas. A mídia, portanto, não é apenas perversão ideológica, mas antes uma declinação vertiginosa dessa mesma tradição)¹⁶⁸.

Não há como negar o otimismo de Vattimo ao se reportar às novas possibilidades postas à disposição pela técnica, pela secularização, pelo próprio debilitamento da realidade. Em suma, o anúncio de uma época de ‘*debilidade*’ do ser que permite delinear o *niilismo consumado* como *chance* em duas direções: na primeira, a ‘*mediatização*’, a *secularização*, o *desenraigamento*, a própria ‘*desrealização*’ do mundo pode caminhar para a mobilidade do simbólico; e, na segunda, a chance ligada com o viver a ‘*desrealização*’ a maneira individual e coletivamente no plano da história, a qual não possui o sentido peremptório da metafísica.

Na esteira das indicações dadas até aqui, observa-se que Vattimo se atém ao *apelo* de despedida da Modernidade/Metafísica que ecoa no niilismo consumado de Nietzsche, mas que se inscreve na reflexão de Heidegger que

¹⁶⁸

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. 1996, p. 13.

abandona a concepção do ser como fundamento. O apelo heideggeriano da essência da técnica – essência que não consiste em algo técnico – como mensagem transmitida nega o mito da técnica desumanizante e o enrijecimento metafísico, ou seja, o *Ab-grund* de Heidegger e o *niilismo consumado*, segundo Vattimo, representam a possibilidade de liberdade pensada como experiência fabulizada da realidade. O niilismo na pós-modernidade assume a atitude de negação do valor supremo, centrado na ideia da abolição da hegemonia, na refutação do conceito de *Grund* [Heidegger], nas possibilidades que resultam do fim da Metafísica.

Embora Heidegger não reconheça, o anúncio nietzscheano tem o mesmo significado que a sua polêmica contra a Metafísica, qual seja, a rejeição da concepção objetiva do ser em nome da liberdade. Vattimo alude a tal ‘aproximação’ na obra *Depois da Cristandade* [2004], quando destaca: se a Nietzsche não foi permitido declarar a não-existência de Deus [afirma apenas a ‘morte do Deus moral, do Deus dos filósofos’], a Heidegger também não se permitiu desmentir a Metafísica em nome de outra estrutura [metafísica]. Caso fossem concedidas tais assertivas, eles permaneceriam na lógica de fundação da própria Metafísica. Heidegger afirmou, por isso, que o fim e a superação da Metafísica significam “[...] a passagem de uma concepção do ser como estrutura para uma concepção do ser como evento, caracterizada por uma tendência ao enfraquecimento”¹⁶⁹.

Vattimo toma o niilismo como traço emblemático da civilização contemporânea, embora o reconheça, no seu significado mais geral, como perda de sentido e valor do mundo. Por isso, em vez de concebê-lo apenas como filosofia da dissolução dos valores, da impossibilidade da verdade, Vattimo o interpreta como uma *nova ontologia* que pensa o ser para além da Metafísica objetivista, permitindo-lhe definir a sua *Ontologia pós-metafísica*. O niilismo radica as premissas da *ontologia* de Vattimo, ou como única via possível de sua ontologia. Ele procura, então, expondo os pressupostos de sua

¹⁶⁹ VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade*. Tradução brasileira de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 33.

reflexão sobre o niilismo, evitar torná-lo uma nova Metafísica, “[...] *que colocaria a vida, a força, a vontade de potência no lugar do ontos on platônico, ele deve interpretar-se, por último, como doutrina do ‘esvaziar’ do ser – do esvaziar, enfraquecer-se, etc., como caráter ‘essencial do ser mesmo’*”¹⁷⁰.

Não obstante o *niilismo* [ativo] nietzscheano constituir a raiz do *pensiero debole*, é possível afirmar que o *apologismo* vattimiano do niilismo mantém certa distancia de Nietzsche e, em especial, de Heidegger. Vattimo defende que ontologia e niilismo são inseparáveis, o que pode até mesmo, segundo ele, ser identificado nas obras heideggerianas posteriores a obra *Ser e Tempo*. Contudo, opõe-se a Heidegger também, como já acenamos, por sua pretensão de superar o niilismo, pois o considerava a culminância do esquecimento do ser, entre outros. Ele também considera Heidegger niilista, levando em conta que a busca do sentido do ser não pode alcançar uma posição forte, mas, ao contrário, permite a afirmação do niilismo como movimento pelo qual o homem, o *Dasein*, rola do centro até X.

A hipótese de um *niilismo* ‘*debole*’ em Vattimo se caracteriza pela recorrência da ultrapassagem da Metafísica, uma filosofia pós-metafísica que nasce do próprio niilismo e se apresenta como desconstrução dos conceitos que a animavam. O aspecto fundamental da reflexão sobre o niilismo se concentra na afirmação de que seja um traço inelutável da experiência pós-moderna, como termo que distingue tal experiência vivenciada na Modernidade.

O apologismo do niilismo de Vattimo não se resolve na redução do mundo a pura aparência e a razão ‘*debole*’ tem sua imagem na despotenciação do ser e, em particular, por não ser possível sair do niilismo, defende a postura de niilista consumado para além da oposição reativo-ativo. É plausível a hipótese de Vattimo do *niilismo consumado* como um *pós-niilismo*, estritamente

¹⁷⁰ VATTIMO, Gianni. *Dialogo con Nietzsche*. 2000, p. 203: “[...] *che collocherebbe la vita, la forza, la volontà di potenza al posto dell’ontos on platonico, esso deve interpretarsi, da ultimo, come una dottrina dello ‘svanire’ dell’essere – dello svanire, indebolirsi ecc. come carattere ‘essenziale dell’essere stesso’*”.

acentuada na defesa da ‘necessidade’ *não-niilista* do niilismo como *destino*. O aspecto afirmativo de que o niilismo adquire nas reflexões de Vattimo é uma espécie de ‘*transvalorização*’ no interior de sua *hermenêutica* [*niilista*], para além da simples percepção do niilismo como dissolução dos valores¹⁷¹. A questão do niilismo que Vattimo extrai das reflexões de Nietzsche e Heidegger, da hermenêutica, pode ser interpretada como uma paradoxal *filosofia da história* e de seu sentido, em conformidade com a ideia de enfraquecimento do ser como possibilidade de *emancipação*, a qual conduz nossa reflexão a defender a presença de uma dimensão *ética* do pensamento de Vattimo.

¹⁷¹ O que D’Agostini considera o niilismo no plano de uma ontologia histórico-linguística [Vattimo, FM, OI] que comporta uma combinação da instituição/dissolução dos valores e irreduzível pluralidade dos valores, mas, sobretudo, recupera, além de Heidegger, o significado afirmativo que Nietzsche confere ao conceito, embora a legitimidade do proceder de Vattimo seja vista no terreno da ‘*morte de Deus*’. Vattimo desenvolve, segundo ela, sua posição com base numa ontologia que valoriza e transvaloriza o niilismo (D’AGOSTINI, Franca. *Lógica do Niilismo*. 2002, p. 398.).

Capítulo IV

Pós-modernidade, sociedade dos *media* e crise do sentido

O quarto capítulo principia com a tese do *‘fim da história’* como uma das caracterizações geralmente mais aceita da pós-modernidade. Nesse sentido, leva-se em consideração o papel que os *media* exercem para a crise do sentido unitário e para a definição da época pós-moderna como sociedade da comunicação generalizada [sociedade dos *media*]. Tal caracterização impulsionou atitudes diversas: de um lado, as interpretações que rejeitaram a orientação pós-moderna [como no caso de Habermas]; e, de outro, as que a consideraram positivamente como nova chance de emancipação [como declarou Lyotard]. A intenção do presente capítulo é apresentar os argumentos que delineiam as ‘fronteiras’ da tese de Vattimo da *pós-modernidade* como *fim da história*¹⁷², circunscrita em obras fundamentais como, por exemplo, *O Fim da Modernidade* [1996], *Sociedade Transparente* [1992], *Filosofia al Presente* [1990], *Etica dell’interpretazione* [1989].

4.1 Modernidade, Pós-modernidade e crise do sentido

A obra *A Condição Pós-moderna* [1979] de Lyotard representa o

¹⁷² Vattimo reconhece a ideia da pós-modernidade como fim dos metarelatos, ‘fim da história’, em que a expressão significaria “[...] fim do historicismo, isto é, da concepção dos acontecimentos humanos como inseridos num curso unitário dotado de um sentido que, na medida em que vem reconhecido, se revela como um sentido de emancipação”. “[...] *fine dello storicismo, cioè della concezione delle vicende umane come inserite in un corso unitario dotato di un senso che, nella misura in cui viene riconosciuto, si svela come un senso di emancipazione*”. (VATTIMO, Gianni. *Etica dell’Interpretazione*. 1989, p. 14.).

‘marco inicial’ do sentido do pós-moderno em Filosofia, ou melhor, deve ser considerada como momento de nascimento da Filosofia pós-moderna. A crítica proferida por Lyotard às *metanarrativas* evidencia sua postura incrédula em relação ao projeto moderno, ao sustentar que o uso ‘adequado’ da razão conduziria a sociedade ao progresso¹⁷³. Segue que em Lyotard os *metarelatos* – como narração, com função legitimante - legitimaram tanto o sentido narrativo de fatos e comportamentos quanto, sobretudo, uma estrutura metafísica [absoluta] para o curso histórico. O fracasso do projeto moderno, anunciado nas reflexões de Lyotard, justificou-se por questões fundamentais, tais como, o caso de Stalin como o reverso da revolução proletária - era concebida como capaz de restituir a verdadeira essência humana - e o caso de *Auschwitz* como efeito colateral da própria racionalidade moderna¹⁷⁴. Sendo assim, Lyotard concede à pós-modernidade a ideia da descrença nos grandes relatos relacionados à Metafísica, ou seja, “*simplificando ao extremo, considera-se ‘pós-moderno’ a incredulidade em relação aos metarelatos*”¹⁷⁵.

Não obstante as divergências, a serem desenvolvidas em seguida, o ponto de interseção entre o pensamento de Lyotard e Vattimo é a concepção de *pós-modernidade* como época do *fim do historicismo*, dos grandes sistemas filosóficos como, por exemplo, o iluminismo, o hegelianismo, o marxismo, o positivismo, que marcaram a Modernidade¹⁷⁶. A leitura de Lyotard se apoia nos

¹⁷³ O pós-moderno em Lyotard representa a condição cultural na era pós-industrial, caracterizada pela incredulidade perante as pretensões universalizantes e atemporais do metadiscurso filosófico. Ou como Lyotard concebe ainda o pós-moderno: “*Designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do século XIX. Aqui, essas transformações serão situadas em relação à crise dos relatos*”. (LYOTARD, Jean-Francois. *A Condição Pós-moderna* [1979]. Tradução brasileira de Ricardo Correa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988, p. XV.).

¹⁷⁴ A tese do fim dos metarelatos é retomada por Lyotard em sua obra posterior *Condição Pós-moderna*: “*O meu argumento é o de que o projeto moderno (da realização da universalidade) não foi abandonado e esquecido, mas destruído, ‘liquidado’.* Há formas de destruição, diversos nomes que a simbolizam. ‘*Auschwitz*’ pode ser considerado como um nome paradigmático para o ‘*inacabamento*’ trágico da modernidade.” (LYOTARD, Jean-Francois, *O Pós-moderno explicado às crianças. Correspondência de 1982-1985*. Lisboa: Dom Quixote, 1993, p. 32.).

¹⁷⁵ LYOTARD, Jean-Francois. *A Condição Pós-moderna*. 1988, p. XVI.

¹⁷⁶ Vattimo delinea como época moderna o arco de Descartes a Nietzsche. (Cf. VATTIMO, Gianni. *Tecnica ed Esistenza. Una mappa filosofica del Novecento*. Milano: Paravia, 2002.).

acontecimentos históricos que deslegitimaram os chamados *grand récit*, que promoveram a dissolução plena dos mesmos. Isso exortou Vattimo a indagar “[...] *que coisa significa afirmar que os ‘metarelatos’ foram invalidados, se não propor a volta de um ‘metarelato’?*”¹⁷⁷. Lyotard recorre ainda a uma legitimação narrativa, ou seja, se vale de outro metarelato para afirmar o fim do metarelato, sentencia Vattimo¹⁷⁸. Talvez o aspecto ‘catastrófico’ da tese lyotardiana¹⁷⁹ do fim dos metarelatos conduziu Vattimo a tomar certa distância¹⁸⁰, quando declara na obra *Nichilismo ed Emancipazione* [2003], que

[...] é verdadeiro, como disse Lyotard, que o pós-moderno é o fim dos metarelatos, das grandes interpretações globais (iluminismo, idealismo, positivismo, marxismo) da história humana. Mas se este ‘fim’ dos metarelatos não deve aparecer (como termina por fazer o próprio Lyotard) como a descoberta de uma verdadeira estrutura do ser, que excluiria os metarelatos,

¹⁷⁷ VATTIMO, Gianni. *Etica dell’Interpretazione*. 1989, p. 14: “[...] *che cosa significa affermare che i ‘metaracconti’ sono stati invalidati, se non proporre a propria volta un ‘metaracconto’?*”.

¹⁷⁸ VATTIMO, Gianni. *Tecnica ed Esistenza*. 2002, p. 65.

¹⁷⁹ Maurizio Ferraris destaca que Vattimo – o qual ele considera juntamente com Derrida representantes da época tardo-moderna - se diferencia da postulação de Lyotard por não pretender a elaboração de um discurso [forte] que combata os grandes sistemas. Conforme Ferraris, “Se trata, ao contrário, de administrar, com atenção ontológica e memorial, aqueles resíduos e aqueles traços que metafísica e niilismo deixaram para trás de si. Dito de outro modo, se para o pós-moderno existe um ‘moderno’ (o tempo das ideologias), para os tardo-modernos o declínio não segue rupturas significativas, para o qual o moderno resulte privilegiado, mas se apresenta como um progressivo esvaziar daquelas instâncias fortes que regiam o Ocidente (o Ser, o Fundamento, Deus, o Niilismo)”. [“*Si tratta invece di amministrare, con cura ontologica e memoriale, quei residui e quelle tracce che metafísica e nichilismo hanno lasciato dietro di sé. Detto altrimenti, se per il postmoderno esiste un ‘moderno’ (il tempo delle ideologie), per i tardo-moderni il declino non segue fratture significative, per il cui il moderno risulti privilegiato, ma si presenta come un progressivo svanire di quelle istanze forti che reggevano l’Occidente (l’Essere, il Fondamento, Dio, il Nichilismo).*”]. (FERRARIS, Maurizio. *Tracce – nichilismo, moderno, postmoderno*. 2006, p. 112.).

¹⁸⁰ Monaco delinea dois argumentos da distância de Vattimo com relação a Lyotard, a saber: “Duas importantes diferenças separam Vattimo de Lyotard e da sua ideia de pós-modernidade: a primeira é que pós-modernidade não é simplesmente o vir menos das filosofias da história moderna, mas antes da metafísica da qual elas são o êxito; a segunda é que o vir menos do pensamento metafísico não é o alcançar e o revelar-se de uma nova verdade, mas a resposta a um apelo e à interpretação de um processo, a mesma história da metafísica, a qual este vir menos é conexo”. [“*Due importanti differenze separano Vattimo da Lyotard e dalla sua idea di post-modernità: la prima é che postmodernità non è semplicemente il venire meno delle filosofie della storia moderne bensì della metafísica di cui esse sono l’esito; la seconda é che il venire meno del pensiero metafísico non é il raggiungimento e lo svelarsi di una nuova verità, ma la risposta ad un appello e l’interpretazione di un processo, la stessa storia della metafísica, a cui questo venire meno é connesso.*”]. (MONACO, David. *Gianni Vattimo – Ontologia ermeneutica, cristianesimo e postmodernità*. 2006, p.106.).

ao contrário, necessitará que se apresente por sua vez como o êxito de um acontecimento do qual oferece uma leitura precisa¹⁸¹.

Vattimo retoma a objeção de Habermas à tese do fim das metanarrações, sobretudo, quando reconhece que o ‘fracasso’ do Iluminismo, do projeto de emancipação moderno, não o invalida teoricamente, pois o projeto da Ilustração não se completou plenamente¹⁸². Por isso, ele defende a necessidade da permanência de outro metarelato [forte] que leve adiante a dissolução do historicismo, rejeitando a tese da pós-modernidade como fim da história, ainda mais pelo fato de considerar ser impossível pensar tal fim prescindindo-o do próprio fim do humano. Vattimo, no entanto, declara que a reflexão habermasiana permanece no horizonte da fundamentação, a crítica da ideologia de Habermas visa a uma espécie de coerência comunicativa do discurso, isto é, para ele *“Habermas evoca o dar-se da modernidade nos termos nos quais experimentaram Kant, Hegel e Weber; este ‘metarelato’ não foi invalidado, segundo ele, evidentemente porque corresponde ao ‘estado de coisas’, e, por isso, devemos ainda assumi-lo como ‘massgeblich’, como basilar para cada discussão sobre moderno e o seu eventual fim”*¹⁸³.

A ideia vattimiana da pós-modernidade como ‘fim da história’ não se sustenta na pressuposição de uma estrutura metafísica, de uma lógica de fundação/superação para o curso histórico, que configurava, por exemplo, o *historicismo*. Isso equivale reconhecer que a formulação de Vattimo sobre o

¹⁸¹ VATTIMO, Gianni. *Nichilismo ed emancipazione*. 2003, p. 101: “[...] è vero, come dice Lyotard, che il post-moderno è la fine dei metaracconti, delle grandi interpretazioni globali (illuminismo, idealismo, positivismo, marxismo) della storia umana, ma se questa ‘fine’ dei metaracconti non deve apparire (come sembra finisca per fare in Lyotard stesso) come la scoperta di una vera struttura dell’essere, che escluderebbe i metaracconti, bisognerà che si presenti invece a sua volta come l’esito di una vicenda di cui offre una precisa lettura”.

¹⁸² Habermas declara que “A pós-modernidade se apresenta claramente como antimodernidade”. [*“La posmodernidad se presenta claramente como antimodernidad”*]. A postura habermasiana tem seu otimismo atrelado ao projeto da ilustração, que o considera incompleto. (HABERMAS, Jürgen. *La Modernidad, un proyecto incompleto*. IN: FOSTER, Hall. *La Posmodernidad*. Barcelona: Kairós, 1985, p. 19.).

¹⁸³ VATTIMO, Gianni. *Etica dell’interpretazione*, 1989, p. 22: “Habermas invoca il darsi della modernità nei termini in cui hanno esperita Kant, Hegel e Weber; questo ‘metaracconto’ non è stato invalidato, secondo lui, evidentemente perché corrisponde allo ‘stato di cose’, e, per questo, dobbiamo ancora assumerlo come ‘massgeblich’, come basilare per ogni discussione sul moderno e la sua eventuale fine”.

pós-moderno se distingue das demais interpretações¹⁸⁴ como, por exemplo, que se podem citar no momento, as leituras de Fredric Jamenson¹⁸⁵, David Harvey¹⁸⁶, Terry Eagleton¹⁸⁷ – além, é claro, de Lyotard, Habermas¹⁸⁸ já abordados anteriormente em determinados argumentos.

A maior parte dos teóricos que de fato se debruçaram [‘criticamente’] sobre a problemática da pós-modernidade se manteve no estreito horizonte de [estabelecer] uma convergência e, até mesmo, uma complementaridade entre cultura, pós-modernidade e sociedade pós-industrial. Diversas foram as tentativas, e não podemos perder de vista as suas respectivas peculiaridades, entre as quais, as múltiplas leituras sobre o pós-moderno, são precedidas pela

¹⁸⁴ A postura de Vattimo ante o pós-moderno, presente na obra *Ética dell'interpretazione* [1989], como fim da história “[...] se distinguirá destes pensadores objetando que qualquer afirmação determinante da pós-modernidade cai no jogo da modernidade, e que, por outro lado, a modernidade não termina eminentemente, mas tampouco fica intacta; e, portanto, a filosofia permanece na atualidade”. “[...] se contradistinguirá de estos pensadores objetando que cualquier afirmación determinante de la posmodernidad cae en el juego de la modernidad, y que por otro lado, la modernidad no finaliza eminentemente, pero tampoco queda intacta; y por lo tanto la filosofía permace en la actualidad”.] (GALVEZ, J.A.B. *La ‘ética de la interpretación’, de Gianni Vattimo, en el contexto de la posmodernidad*. A Parte Rei. Revista de Filosofía. Madrid, noviembre, 2007, p. 30.).

¹⁸⁵ Fredric Jameson, um dos expoentes mais ‘críticos’ do pós-moderno, tem como objeto de sua reflexão a transformação da cultura em mercadoria, o que é bem expresso no título de seu livro *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio* [1991]. Em tal obra, Jameson sustenta que a cultura se tornou um produto no pós-modernismo. A cultura se torna objeto de consumo, a lógica que abrange toda a dimensão existencial, um puro obscurecimento da consciência. É, por isso, que sua pretensão é explicitar criticamente a forma como a cultura se insere no capitalismo: uma leitura dos tempos pós-modernos à luz, digamos, do marxismo. (Cf. JAMENSON, Frieddric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. Tradução brasileira de Maria Elisa Cevasco. São Paulo: Ática, 2002.).

¹⁸⁶ David Harvey postula que a condição pós-moderna é delineada nos aspectos estéticos, sociais, literários e, por fim, filosóficos. Contudo, Harvey toma a condição pós-moderna não como resultado do nascimento da sociedade pós-industrial, mas como consequência da crise do capitalismo. (Cf. HARVEY, David. *Condição Pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1992.).

¹⁸⁷ Eagleton se concentra mais no estilo da cultura, horizonte no qual tece suas críticas ao pós-modernismo, pois considera que existam mais argumentos para se opor a ele do que para apoiá-lo. Assim a preocupação do autor reside menos nas formulações rebuscadas da filosofia pós-moderna do que na cultura, no meio ou mesmo no modo de ver e reagir do pós-modernismo. (Cf. EAGLETON, Terry. *As Ilusões do Pós-modernismo*. Tradução portuguesa de Elisabeth Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.).

¹⁸⁸ Além das indicações já sugeridas, Habermas também pontua na sua obra *Discurso Filosófico da Modernidade* a ideia de que a pós-modernidade seja neoconservadora, anárquica. (Cf. HABERMAS, Jürgen. *Discurso Filosófico da Modernidade: doze lições*. Trad.port de Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.).

maneira como tais teóricos compreenderam a sociedade contemporânea [capitalista]¹⁸⁹.

Entretanto, o aspecto original da leitura de Vattimo sobre o *pós-moderno* como *fim da história* reside em eleger como problemática central de sua reflexão à própria história como fonte de legitimação¹⁹⁰. A questão fundamental diz respeito à tese da '*história do fim da história*', proposta por Vattimo, não ser tomada como um [novo] metarelato, como outra tentativa de garantir uma nova fundamentação. Tal tese não busca elaborar um dispositivo teórico em grau de deslegitimar as ideologias atuais, os grandes discursos, com outro grande discurso. Vattimo pretende apenas evidenciar em que sentido é possível pensar a *pós-modernidade como fim da história*, como dissolução dos metarelatos.

Pensar o pós-moderno como fim da história, no fim, significa, então, remeter ao centro da atenção o problema da história como raiz de legitimação, e não, ao contrário, tomar consciência que este problema não se põe mais. [...] A Modernidade é a época da legitimação metafísico-historicista, a pós-modernidade é pôr em questão este modo de legitimação¹⁹¹.

A expressão '*fim da história*' como traço inconfundível da pós-modernidade que, n'O *Fim da Modernidade* [1985], Vattimo designa a 'dissolução' da teoria moderna da história. Concebe-se, com efeito, que na cultura do século XX se encontra difundida a experiência do '*fim da história*',

¹⁸⁹ Cf. KUMAR, K. *Da Sociedade Pós-Industrial à Sociedade Pós-moderna – novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, 124.

¹⁹⁰ Para Oñate, "[...] é a pós-modernidade o momento no qual se dissolveu – a causa da violência metafísica moderna – a credibilidade imponente dos metarelatos do iluminismo racionalista, que nos proibiam o acesso ao reino do espírito imanente [da arte, da religião e da filosofia]. "[...] è la postmodernità il momento in cui si è dissolta – a causa della violenza metafisica moderna – la credibilità imponente dei meta-relati dell'illuminismo razionalista, che ci proibivano l'accesso al regno dello spirito immanente (dell'arte, della religione e della filosofia)."]". (OÑATE, Tereza. *Il Limite dell'interpretazione*. IN: CHIURAZZI, Gaetano. *Pensare l'attualità, cambiare il mondo*. 2008, p. 63.).

¹⁹¹ VATTIMO, Gianni. *Ética dell'interpretazione*. 1989, p. 16: "Pensare il postmoderno come fine della storia, alla fin fine, significa, allora, rimettere al centro dell'attenzione il problema della storia come radice di legittimazione, e non, invece, prendere atto che questo problema non si pone più. [...] La modernità è l'epoca della legittimazione metafísico-storicista, la postmodernità è la messa in questione esplicita di questo modo di legittimazione".

focalizada na mudança radical das condições de existência e de pensamento e, até mesmo, na ameaça bélica, nos fundamentalismos e terrorismos presentes na atualidade. Vattimo emprega, porém, a expressão [*‘fim da história’*] em um sentido diferente: a tese da *pós-modernidade* como *‘fim da história’* se legitima na ideia de dissolução da história como processo unitário – *antes de qualquer coisa, ruptura da unidade e não fim puro e simples da história* –, motivada pela técnica e pelo sistema de informação, condições efetivas da experiência no presente.

4.2 – A filosofia da história pós-moderna de Vattimo

Vattimo designa que a ideia de pós-modernidade não deve ser tomada como algo posto logo após a Modernidade, como se existisse uma lógica de fundação [de superação e legitimação historicistas], isto é, “o *‘pós’* de pós-modernidade indica, com efeito, uma despedida da modernidade, que, na medida em que quer fugir das suas lógicas de desenvolvimento, ou seja, sobretudo da idéia de *‘superação’* crítica em direção a uma fundamentação, busca precisamente o que Nietzsche e Heidegger procuraram em sua relação *‘crítica’* com o pensamento ocidental”¹⁹². Ao contrário, na concepção vattimiana de pós-modernidade se leva em consideração a própria crise da legitimação linear-unitária do tempo histórico, uma saída da orientação historicista-metafísica-moderna.

Segundo Vattimo, “é, de fato, a lógica da Modernidade aquela que impediria de se falar de uma pós-modernidade. A lógica da Modernidade é a lógica do tempo linear, como processo contínuo e unitário, que vai até o melhor – ao menos segundo a visão iluminista da Modernidade”¹⁹³. Por isso, a adoção

¹⁹² VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. 1996, p. 07.

¹⁹³ VATTIMO, Gianni. *Nichilismo ed emancipazione*. 2003, p. 59: “*È infatti proprio la logica della modernità quella che ci impedirebbe di parlare di una post-modernità. La logica della*

da *Verwindung* [retomada – convalescença – (dis)torção], que se expressa na postura vattimiana, visa a tematizar justamente a tese da *história do fim da história* - o que Vattimo denuncia não ter sido realizado em Lyotard e Habermas¹⁹⁴ – evitando assim uma recaída no metarelato, quando se pretendia o contrário.

A minha tese é que estas dificuldades do conceito de pós-moderno, que giram todas em torno ao fato que o fim da Modernidade é o fim da história como curso metafisicamente justificado e legitimante – fim da metafísica na sua forma moderna: isto é, o historicismo iluminista, idealista, positivista, marxista – se podem concretizar uma solução só tematizando explicitamente os problemas que, a invalidação da legitimação dos ‘metarelatos’, deixa abertos¹⁹⁵.

Logo que expõe esta tese, Vattimo elege os termos *An-denken* como também a *Verwindung* [Heidegger, mas radicados em Nietzsche] como conceitos-guia de sua leitura sobre a *pós-modernidade*. Reporta-se a

modernità è la logica del tempo lineare, come processo continuo e unitario che va verso il meglio – almeno secondo la visione illuministica della modernità”.

¹⁹⁴ Nessa direção, Vattimo expõe que: “Não se pode nem declarar ‘invalidada’ cada forma de legitimação mediante a referência a história, como queria Lyotard – o qual, porém, significativamente, não pode manter-se fiel a este tema; nem se pode – por temor das consequências niilistas e reacionárias destas posições – permanecer no interior do ‘metarelato’ da Modernidade, como faz Habermas, declarando simplesmente que os eventos ‘invalidantes’ que alude Lyotard, são somente um xadrez provisório do projeto moderno, ou uma aceitação muito remissiva deste xadrez. Ambas as posições extremas rejeitam tematizar seriamente a história do fim da história, uma – Lyotard – como um fato que não é objeto de narração, mas, a qual devemos nos adequar; e a outra – Habermas – como um incidente teoricamente irrelevante, para explicar em termos de sociologia ou psicologia da consciência, como ‘desilusões da filosofia da subjetividade’. VATTIMO, Gianni. *Ética dell’interpretazione*. 1989, pp. 17-18: “Non si può né dichiarare ‘invalidata’ ogni forma di legittimazione attraverso il riferimento alla storia, come vorrebbe Lyotard – il quale, però, significativamente, non può mantenersi fedele a questo assunto; né si può – per timore delle conseguenze nichilistiche e reazionarie di queste posizioni – rimanere all’interno del ‘metaracconto’ della modernità, come fa Habermas, dichiarando semplicemente che gli eventi ‘invalidanti’ a cui allude Lyotard, sono solo uno scacco provvisorio del progetto moderno, o una accettazione troppo remissiva di questo scacco. Entrambe queste posizioni estreme rifiutano di tematizzare seriamente la storia della fine della storia, spacciandola, l’una – Lyotard – come un fatto che non è oggetto di racconto ma a cui ci dobbiamo adeguare; e l’altra – Habermas – come un incidente teoricamente irrelevante, da spiegare in termini di sociologia o psicologia della conoscenza, come ‘delusioni della filosofia della soggettività’”.

¹⁹⁵ VATTIMO, Gianni. *Ética dell’interpretazione*. 1989, p. 16: “La mia tesi è che queste difficoltà del concetto di postmoderno, che ruotano tutte intorno al fatto che la fine della modernità è la fine della storia come curso metafisicamente giustificato e legitimante – fine della metafísica nella sua forma moderna: cioè lo storicismo illuministico, idealistico, positivístico, marxista – si possono avviare ad una soluzione solo tematizzando esplicitamente i problemi che l’invalidazione della legittimazione dei grandi ‘metaracconti’ lascia aperti”.

Heidegger quando sentencia que a Metafísica/Modernidade não constitui objeto de superação, como se fosse um erro de que se liberta mediante a ‘crítica’¹⁹⁶. A categoria de superação [*Überwindung*] que a constitui significaria permanecer no próprio horizonte da Metafísica, da Modernidade e do historicismo¹⁹⁷.

Verwindung representa uma atitude diversa, por significar *restabelecer-se, convalescer-se* [Nietzsche], *aceitar, (dis)torcer* [Heidegger], já desenvolvida em nossa exposição. A categoria guia a atitude de Vattimo que ele próprio diz que na *Verwindung* “[...] ecoam, seja a noção de restabelecimento, de convalescença (imagem cara também para Nietzsche), seja aquela da aceitação e resignação, seja aquela de distorcimento (Ver-...). Pós-moderno, podemos traduzir, é isto que tem com o moderno uma relação *verwindend*: que o aceita e retoma, portando em si os traços, como de uma doença da qual continuamos a ser convalescentes, e que o prossegue, mas *distorcendo-a*”¹⁹⁸. Essa seria a atitude do pós-moderno¹⁹⁹ ante o moderno. Na

¹⁹⁶ Heidegger, como já foi dito aqui, no ensaio *A Superação da Metafísica*, fala da precariedade do termo ‘superação’ como resultado da não conclusão plena da experiência de superação da Metafísica, pois “a metafísica não se desfaz como se desfaz de uma opinião. Não se pode deixá-la para trás como se faz com uma doutrina em que não mais se acredita ou defende”. (HEIDEGGER, Martin. *A superação da Metafísica*. IN: *Ensaio e Conferências*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997, p. 61.).

¹⁹⁷ A reflexão de Nietzsche de 1874, intitulada “Sobre a utilidade e o Dano da História para vida” em um contexto de críticas ao “*historicismo*” – especialmente a filosofia da história de Hegel e a condenação das visões cientificistas da história –, ao excesso de “*conscientização*” histórica, designado pelo próprio Nietzsche “*doença histórica*”, o domínio desta sobre o indivíduo ou sobre a cultura, redução da criatividade, incapacitando os homens de compreenderem as suas condições existenciais e gera assim uma “*decadência cultural*”, por meio da inviabilização da produção de uma nova história. (VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. 1990, p. 30.).

¹⁹⁸ VATTIMO, Gianni. *Etica dell'interpretazione*. 1989, p. 19: “[...] in esso risuonano, sia la nozione di guarigione, di convalescenza (immagine cara anche a Nietzsche), sia quella di accettazione e rassegnazione, sia quella di distorcimento (Ver-...). Postmoderno, possiamo tradurre, è ciò che ha con il moderno un rapporto *verwindend*: che lo accetta e riprende, portandone in sé le tracce, come di una malattia della quale continuiamo ad essere convalescenti, e che lo prosegue, ma *distorcendolo*”.

¹⁹⁹ David Monaco concebe que “A pós-modernidade é a época que possui as condições para um concreto superamento da Metafísica a favor da inexauribilidade da verdade e das interpretações na concreta experiência cotidiana do homem. A Modernidade é, para Vattimo, seguindo Heidegger, o tempo e o lugar da conclusão da metafísica: ultrapassar significa ultrapassar a última época da metafísica”. [“La postmodernità è l'epoca in cui si hanno le condizioni per un concreto superamento della metafisica a favor dell'inesauribilità della verità e delle interpretazioni nella concreta esperienza quotidiana dell'uomo. La modernità è per Vattimo, seguendo Heidegger, il tempo e il luogo del compimento della metafisica: *oltrapassare*

pós-modernidade, portanto, o *ser* é pensado como ‘evento’ e falar dele significa, para a orientação heideggeriano-vattimiana, assumir a atitude de *rememoração* deste evento, como a sua transmissão [*Überlieferung*], o seu envio [*ge-schick*].

O *Andenken* é, exatamente, *Verwindung* uma retomada que repele as pretensões de absolutização da *archai* metafísicas, sem, porém, poder opor uma outra absolutização, mas somente uma espécie de ‘festa da memória’ – a expressão é de Nietzsche, mas traduz bem a atitude *andenkend* de Heidegger. Trata-se de uma atitude que podemos também chamar de *pietas*, não tanto no significado latino onde tinha por objeto os valores da família, mas no sentido moderno de piedade como atenção devota para isto que, todavia, tem somente um valor limitado; e que merece atenção porque este valor, também limitado, é o único que conhecemos: *pietas* é o amor pelo vivente e os seus traços – aqueles que ele deixa e aqueles que ele porta enquanto as recebe do passado. Também em Nietzsche, o fim do processo de desmistificação não dá lugar ao alcançar de uma posição de certeza, das estruturas verdadeiras, mas a uma atitude piedosa, a isto que noutra lugar Nietzsche chama de ‘filosofia da manhã’²⁰⁰.

Desse modo, Vattimo defende que a cultura pós-moderna não pode ser descrita como conservadora nem reacionária²⁰¹, pois a sua relação com o

significa oltrepassare l'ultima epoca della metafisica.”]. (MONACO, David. Gianni Vattimo – Ontologia ermeneutica, cristianesimo e postmodernità. 2006, pp.96-97).

²⁰⁰ VATTIMO, Gianni. *Etica dell'interpretazione*. 1989, p. 20: “L’*Andenken* è, appunto, *Verwindung*: una ripresa che respinge le pretese di assolutezza delle *archai* metafisiche, senza, però, potervi opporre un’altra assolutezza, ma solo una sorta di ‘festa della memoria’ – l’espressione è di Nietzsche, ma rende bene l’atteggiamento *andenkend* di Heidegger. Si tratta di un atteggiamento che possiamo anche chiamare di *pietas*, non tanto nel significato latino dove aveva per oggetto i valori della famiglia, ma nel senso moderno di *pietà* come attenzione devota per ciò che, tuttavia, ha solo un valore limitato; e che merita attenzione perché questo valore, pur limitato, è l’unico che conosciamo: *pietas* è l’amore per vivente e le sue tracce – quelle che egli lascia e quelle che porta in quanto le riceve dal passato. Anche in Nietzsche, la fine del processo di demistificazione non dà luogo al raggiungimento di una posizione di certezza, delle vere strutture, ma ad un atteggiamento pietoso, a ciò che altrove Nietzsche chiama la ‘filosofia del mattino’.

²⁰¹ A crítica de Habermas à pós-modernidade é assumida por J. M. Mardones: a acusação de reacionária, (neo)conservadora, antimoderna, que lhe confere a leitura habermasiana da pós-modernidade. Isso quer dizer que a pós-modernidade inviabiliza a Ilustração que, segundo Habermas, ainda não se encontra conclusa. Desse modo, Mardones considera que o esforço de Vattimo em ressitir à Metafísica objetiva e, até mesmo, a deslegitimação dos metarelatos de Lyotard “[...] nos deixa em uma situação de indigência e sem forças para resistir à invasão e domínio das estruturas e poderes contra os quais se quer lutar”. “[...] nos deja en una situación de indigencia y sin fuerzas para resistir la invasión y dominio de las estructuras y poderes contra los que se quiere luchar”]. (MARDONES, Jose

passado se efetiva para além da lógica derivativa linear da ideia de história. O que realmente se efetiva, segundo a proposta vattimiana, é uma relação livre, rememorativo-monumental, expressa nos termos do *Andenken* e da *Verwindung* como traços do pensamento pós-moderno. Nesse sentido, *Andenken* assume no pensamento pós-metafísico a função que ocupava a metafísica: pensar não-fundativo que representa a ‘dissolução’ da Metafísica, que libera para a *pietas*, não representando assim um metarelato por não evocar estruturas metafísicas, mas considerada como tomada de consciência da dissolução de cada metafísica da presença.

A posição que ora se identifica na reflexão de Vattimo diz respeito ao fato da *pietas* ser posta como alternativa à fundamentação metafísica, sendo que esta marcou a arbitrariedade de posições religiosas, ontológicas, morais, etc., da tradição filosófica. Em outras palavras, a atitude piedosa é buscada como ‘fundação’ mediante a rememoração [*andenken*], como ‘dissolução’ da metafísica, como deslegitimação das razões fortes, por fim, como *alternativa enfraquecida aos metarelatos*. Dessa forma, a *pietas* representa a terceira categoria em meio a *An-denken* e a *Verwindung*, que retomando a concepção do ser de Heidegger [como *recordado, transmissão, envio*] possibilita pensar uma *filosofia da história* que tanto evite a fundamentação metafísica como, sobretudo, traga consigo os conteúdos da própria dissolução da Metafísica.

Tais categorias [*Andenken, Verwindung, pietas*] são imprescindíveis à interpretação aberta-inconclusa da *pós-modernidade* no horizonte do pensamento de Vattimo.

O fim dos ‘metarelatos’, pensado no horizonte da história da metafísica e da sua dissolução (portanto, entre um paradoxal ‘metarelato’), é o dar-se do ser na forma da dissolução, do enfraquecimento, da mortalidade; mas não da decadência, porque não existe nenhuma estrutura alta, fixa, ideal para qual a história seria decadente. As dificuldades do pensamento da pós-

modernidade mostram que não se pode deixar simplesmente vazio o posto antes ocupado pelos 'metarelatos' e pelas filosofias da história. [...] Se deixa estes impasses somente assumindo o tema de uma nova, paradoxal, filosofia da história do fim da (filosofia da) história²⁰².

Vattimo aprofunda a ideia de uma *Verwindung* da Metafísica e da Modernidade, como fundamental para uma nova formulação da *filosofia da história pós-moderna*, que significaria uma atitude diversa de compreensão da história [humana]. A '*filosofia da história do fim da [filosofia da] história*' assume a declinação [e a dissolução] do tempo e da história linear-unitários da tradição historicista. O ponto de vista pós-moderno da Filosofia da história é submetido às contingências e condições da crise da visão unívoca da história, resultado da complexa pluralização das formas de vida, dos símbolos e sentidos que resistem à unicidade dos metarelatos. Não se deve perder de vista que a *filosofia da história vattimiana* se distancia do esquema lógico-linear que a precedeu e, por fim, concebe a ideia de tempo e história como *irônica – hermenêutica - distorsiva*.

A '*nova*' filosofia da história pós-moderna, proposta por Vattimo, realiza a *Verwindung* de uma das formas mais clássicas da Modernidade, qual seja a problemática dos metarelatos, pensado num significado não mais metafísico. A *narração do fim dos grand récit* não busca outra legitimação [absoluta], mas se apresenta como *interpretação interessada* do quadro histórico do [nosso] *presente*. Mas se poderia, nesse caso, indagar: a destituição do sentido unitário não implicaria uma ausência de orientação, ou melhor, não desembocaria no puro irracionalismo? Se a história não possui mais um sentido unitário, então, que sentido ainda é possível atribuí-la?

²⁰² VATTIMO, Gianni. *Etica dell'interpretazione*. 1989, pp. 25-26: "La fine dei 'metaracconti', pensata nell'orizzonte della storia della metafísica e della sua dissoluzione [dunque, entro un paradossale 'metaracconto'], è il darsi dell'essere nella forma della dissoluzione, dell'indebolimento, della mortalità; ma non della decadenza, perché non c'è alcuna struttura alta, fissa, ideale da cui la storia sarebbe decaduta. Le difficoltà del pensiero della postmodernità mostrano che non si può lasciare semplicemente vuoto il posto prima occupato dai 'metarraconti' e delle filosofie della storia. [...] Si esce da queste impasses solo prendendo a tema di una nuova, paradossale, filosofia della storia la fine della [filosofia della] storia".

A ‘destruição’ do significado unitário da história, diz Vattimo na obra *Filosofia al Presente* [1990], não impede a busca de sentido, pois reconhece que abdicar de tal busca incorre no perigo do irracionalismo, da falta total de sentido. Contudo, se pretende evitar o risco da acusação de irracionalista, em que medida isso deve ser compreendido no horizonte de reflexão de Vattimo? Ele próprio defende que o sentido da história consiste na dissolução ‘progressiva’ do sentido [unitário], no ‘declinar’ dos vários significados globais que foram atribuídos à história e, conseqüentemente, a legitimidade da ideia da dissolução do sentido global não quer dizer ausência de sentido.

Eis porque sustento que, não obstante, a ideia de uma história dotada de um sentido global tenha sido criticada, legitimamente criticada, na realidade, de certa ideia de sentido global não podemos abandonar, e insisto sobre o fato que uma tal ideia de sentido global pode ser somente uma ideia paradoxal, a ideia de uma dissolução do sentido global da história como significado disto que acontece. Este significado disto que acontece não é simplesmente e paradoxalmente a falta de sentido: ele contém também as concretas possibilidades de sentido. Em base da ideia que o sentido, as grandes fé dogmáticas, os grandes horizontes metafísicos são destinados a dissolver-se, podemos realizar escolhas, tomar decisões: podemos orientar concretamente a nossa existência sobre esta base. Neste sentido recuperamos um significado verídico da existência²⁰³.

A tese vattimiana da *pós-modernidade como fim da história* consiste na própria dissolução do sentido [global] que se atribuiu à história, que progressivamente se dissolveu em múltiplos sentidos. Nesse contexto, a história não é jamais concebida como algo unitário, absoluto, total, no sentido de uma visão englobante [dialético-metafísica], ou seja, “[...] a história não é mais um fio condutor, é, ao contrário, uma quantidade de informações, de

203

VATTIMO, Gianni. *Filosofia al presente*. 1990, p. 14: “Ecco perché sostengo che nonostante l’idea di una storia dotata di un senso globale sia stata criticata, legittimamente criticata, in realtà, di una certa idea di senso globale non possiamo fare in meno, e insisto sul fatto che una tale idea del senso globale può essere soltanto un’idea paradossale, l’idea di una dissoluzione del senso globale della storia come significato di ciò che accade. Questo significato di ciò che accade non è semplicemente e paradossalmente la mancanza di senso: esso contiene anche delle concrete possibilità di senso. In base all’idea che il senso, le grandi fedi dogmatiche, i grandi orizzonti metafisici siano destinati a dissolversi, possiamo compiere delle scelte, prendere delle decisioni: possiamo orientare concretamente la nostra esistenza su questa base. In questo senso recuperiamo un significato veridico all’esistenza”.

*crônicas, de televisores que temos em casa, muitos televisores em uma casa*²⁰⁴. Isso equivale reconhecer os múltiplos sentidos, eventos, informações e práticas discursivas sociais, também essas conscientes da existência de outras opiniões, pois tal concepção não pode assumir uma visão etnocêntrica, preconceituosa.

A impossibilidade de professar uma ideia global e forte do sentido da história permite a abertura para a multiplicidade de sentidos, uma alternativa de *'alleggerimento'* [termo italiano que significa alívio, atenuar, tornar suportável] do sentido e do ser. É empregado por Vattimo no sentido de atenuação do caráter forte, absoluto e unitário que foi atribuído ao sentido da história e do ser, ou seja, consiste, com efeito, no horizonte que Vattimo se apropria da expressão, em uma mudança significativa de atitude do discurso filosófico em relação à diversidade discursiva, aos diferentes pontos de vista [ético, estético, política, religioso, cultural, etc], representando um discurso sempre aberto, uma opinião nunca posta como definitiva, como última palavra sobre certa questão.

A *sociedade pós-moderna* é, para Vattimo, a sociedade da multiplicação dos sentidos, da publicidade irrestrita e, sobretudo, do espaço da experiência mediatizada, isto é, na sociedade dos *media* se proliferam diversas histórias. Disso se desenvolve o processo de multiplicação e de *'atenuação'* [*alleggerimento*²⁰⁵] dos sentidos. A pluralização de histórias, com as quais Vattimo se reporta, por exemplo, ao conteúdo jornalístico e suas diversas notícias impressas em um único exemplar, possuem um efeito emancipativo em relação ao sentido unitário da história, como pensavam os positivistas, os filósofos idealistas do século XVIII, enfim, todos aqueles autores vinculados à tradição metafísica.

²⁰⁴ VATTIMO, Gianni. *Filosofia al presente*. 1990, p. 17: *“È ciò che di fatto accade, come, di nuovo, la nostra esperienza ci rende manifesto: la storia non è più un filo conduttore, è invece una quantità di informazioni, di cronache, di televisori che abbiamo in casa, molti televisori in una casa. Questo può diventare un paradossale altro senso della nostra esistenza”*.

²⁰⁵ Vattimo também atribui ao termo um significado de não sentir-se mais escravo do passado, pois o considera sempre como repensável, aberto ao diálogo com outras formas de vida que são acessíveis pelo enfraquecer do sentido unitário. (Cf. VATTIMO, Gianni. *Filosofia al presente*. 1990, p. 20.).

Na obra *A Sociedade transparente* [1992] o tema do fim dos metarelatos foi aprofundado em direção de sua relação com a interferência dos *media*. Estes, na leitura de Vattimo, foram considerados determinantes para a efetivação do ‘*fim da história*’ no sentido moderno-metafísico-historicista, pressupondo que “[...] *a modernidade termina – por múltiplas razões – quando já não parece possível falar de história como qualquer coisa de unitário. De fato, uma tal visão da história implica a existência de um centro em torno do qual se recolhem e se ordenam os acontecimentos*”²⁰⁶. Entretanto, a dissolução do ponto de vista unitário não é uma questão puramente teórica. Vattimo registra, por exemplo, que a insurgência de culturas colonizadas torna o ideal europeu de humanidade um entre outros ideais. Com a ação dos *mass media* tem-se, entretanto, uma consequência indubitável que marca a experiência atual: a da *ampliação do horizonte das culturas particulares*.

Se se desenvolvem observações como estas [segundo uma via iniciada, antes de Benjamin, por Marx e Nietzsche], chega-se à dissolução da idéia de história como um curso unitário; não há uma história única, há imagens do passado propostas por pontos de vistas diversos, e é ilusório pensar que existe um ponto de vista supremo, global, capaz de unificar todos os outros [como seria ‘a história’, que engloba a história da arte, da literatura, das guerras, da sexualidade, etc.]²⁰⁷.

A preocupação é compreender o aspecto situacional das novas condições efetivas, levando em consideração a técnica e o sistema de informação, vistos por um prisma positivo para a humanidade. É com base no aperfeiçoamento desse sistema de informação – a esfera de mediação dos *mass media* - que se tornou impensável e irrealizável a perspectiva de uma história universal como se pensava na modernidade. O que prevalece, para o autor, é a não existência de uma história unitária, mas diversas histórias destituídas de quaisquer pretensões de nova fundamentação metafísica. Por volta dos séculos XIX/XX, conforme Vattimo, a concepção da história unitária foi duramente criticada pela Filosofia, em particular, por seu caráter ideológico

²⁰⁶ VATTIMO, Gianni. *A Sociedade Transparente* [1989]. Lisboa: Relógio D'Água, 1992, p. 08.

²⁰⁷ VATTIMO, Gianni. *A Sociedade Transparente*. 1992, p. 09.

e de dominação. Cita *As Teses sobre a Filosofia da História* de Benjamin quando, como se sabe, ele denuncia que a história foi concebida como curso unitário para atender aos interesses dos grupos e classes sociais dominantes²⁰⁸.

4.3 - Pós-modernidade como sociedade dos *media*

A *pós-modernidade como sociedade dos media [da comunicação]* é a tese defendida por Vattimo, que reconhece no prefixo “*pós*” a expressão de um novo horizonte positivo para o pensamento Ocidental. Em virtude da leitura de Vattimo, são fundamentais as seguintes questões, a saber: a) Em que sentido a *sociedade dos media* configura a *pós-modernidade* como ‘novo’ contexto paradigmático para a Filosofia? b) Será realmente sustentável a hipótese vattimiana de que na *sociedade dos media* é possível falar de ‘*emancipação*’, abstraindo-se do fenômeno da massificação que Adorno²⁰⁹ indicou?

Nossa reflexão se depara, de início, com a tese – não exclusiva em Vattimo – que defende ser a *pós-modernidade* um ‘novo’ contexto cultural, o *ethos* da diversidade, com caráter contraditório ao contexto moderno. O sentido da *multiplicidade cultural* não se restringe ao fato de criticar o unitariamente moderno, mas fundamentalmente por defender interpretações mais abertas

²⁰⁸ Entre os diversos aforismos de Benjamin se destaca aqui o 7, em especial, quando ele diz que “[...] os que num momento dado dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes. A empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores. Isso diz tudo para o materialista histórico. Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão”. (BENJAMIN, Walter. *Sobre o Conceito de História*. 1994, p. 225.).

²⁰⁹ Para este pensador, os *media* promovem a massificação de nossa sociedade, no sentido de que produziram uma homologação geral, mediante o controle, a distribuição e a venda de imagens do mundo aos indivíduos como forma de manter a ordem econômico-social do presente. (Cf. ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *A Dialética do Esclarecimento [1947]*. Trad. bras de Guido A. Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.).

sobre os acontecimentos. A diversidade de *vozes culturais*, presente no mundo atual, é a expressão máxima do *fim do eurocentrismo*. A dissolução da ideia de um significado e de uma direção unitária para a história da humanidade que a tradição moderna-ocidental concebia no eurocentrismo:

Declínio do Ocidente significa, aqui, a dissolução da ideia de um significado e de uma direção unitária da história da humanidade, espécie de alicerce, na tradição moderna, do pensamento ocidental. Este considerava a sua própria civilização como o nível máximo evolutivo alcançado pela humanidade em geral e, baseado nisso, sentia-se chamado a civilizar, mesmo a colonizar, converter, submeter todos os povos com os quais entrava em contato²¹⁰.

A *pós-modernidade* representa a ‘destruição’ das fronteiras culturais, que somente foi possível pela interferência das tecnologias informacionais. Aqui reside um detalhe fundamental e de extrema relevância: Vattimo alerta que, apesar do notável avanço tecnológico obtido em nosso tempo e mesmo reconhecendo o desenvolvimento maquinário, deve-se compreender que a sociedade atual não é marcada apenas pela tecnologia vista mecanicamente, mas a tecnologia informacional, a qual configura a *sociedade pós-moderna* como *sociedade da comunicação generalizada*²¹¹. Os chamados *mass media* promoveram, pelo menos na interpretação de Vattimo, o ‘fim’ da marginalização cultural, pondo na pauta de discussão os elementos locais, os dialetos, as minorias²¹², embora se reconheça que os *mass media*, em certo sentido, também ampliam e fortalecem hegemonias culturais.

Vattimo anuncia, porém, a dissolução dos pontos de vistas centrais, dos grandes relatos, reconhecidos, por exemplo, no eurocentrismo. Daí destacar que a marca do advento da *pós-modernidade* foi o advento dos *mass media* em que a designação de *sociedade da comunicação generalizada* é o

²¹⁰ VATTIMO, G. *A Filosofia e o declínio do Ocidente*. IN: MENEZES, F. M. e SILVA, José Maria da. *Para Navegar no Século XXI*. Porto Alegre: Saliera/Edipucrs, 2003, p. 49.

²¹¹ Consultar, em especial, as obras: VATTIMO, Gianni. *Nichilismo ed emancipazione. Etica, política, diritto*. Milano: Garzanti, 2003, p. 27; *I limiti della derealizzazione. La Società Trasparente*. Milano: Garzanti, 2000, p. 103.

²¹² Questão amplamente discutida, por exemplo, no capítulo *Pós-moderno: uma sociedade transparente?* (Cf. VATTIMO, Gianni. *Sociedade Transparente*. 1992, p. 07-17.).

que caracteriza a *pós-modernidade*. Após esse acontecimento, torna-se impossível, sobretudo, a ideia da centralidade cultural [*eurocentrismo*]. Isso porque os *media* caracterizam a nossa experiência no presente por uma complexidade de eventos, por múltiplas informações, que devem ser compreendidas como um entrelaçamento de diversos caracteres culturais expostos ao mundo. Vattimo, por isso, afirma:

Pois bem, eu considero que, o termo pós-moderno tem um sentido; e que este sentido está ligado ao fato da sociedade em que vivemos ser uma sociedade da comunicação generalizada, a sociedade dos *mass media*²¹³.

É óbvio que Vattimo associa o '*fim da história*', a dissolução de um curso unitário da história, à intervenção dos *media*. O que caracteriza a originalidade da sua reflexão é o fato de conceber que, na *sociedade da comunicação*, se perde o centro, o modelo linear e unitário outrora [da Modernidade] conferido à história. Desse modo, esclarece-se que a ação dos *media* é 'decisiva' para não se pensar num curso unitário da história do que, talvez, no fim do colonialismo e do imperialismo²¹⁴. Os meios de comunicação de massa efetivam, seguindo aqui Vattimo, a dissolução das grandes narrativas e promovem o contrário do que pensava Adorno²¹⁵: este os criticava por perceber que estavam em função da lógica econômica e produziam a homologação da sociedade capitalista. Vattimo adverte que o sentido da ação dos *mass media* na sociedade atual não se restringe aos aspectos que Adorno condenava.

O que de fato aconteceu, porém, não obstante todos os esforços dos monopólios e das grandes centrais

²¹³ VATTIMO, Gianni. *A Sociedade Transparente*. 1992, p. 07.

²¹⁴ Vattimo reconhece que a dissolução da ideia de progresso, da história como processo linear é um acontecimento antes sociopolítico que propriamente filosófico-cultural, isto é, "o ocaso do Ocidente, é dizer, a dissolução da ideia de progresso e da historicidade unidirecional, é um fato complexo, mais social e político que filosófico". [*"El ocaso de Occidente, es decir, la disolución de la idea de progreso y de historicidad unidireccional, es un hecho complejo, más social y político que filosófico."*]. (VATTIMO, Gianni. *La responsabilidad de la Filosofía: a propósito del ocaso de Occidente*. IN: VATTIMO, Gianni; CRUZ, Manoel. *Pensar in el siglo*. Madrid: Taurus, 1998, p. 166.).

²¹⁵ ADORNO, Theodo; HORKHEIMER, Max. *A Dialética do Esclarecimento*. 1985, p. 136.

capitalistas, é que a rádio, a televisão, os jornais se tornaram elementos de uma grande explosão e multiplicação de *Weltanschauungen*, de visões de mundo²¹⁶.

O fenômeno da comunicação possibilita visibilidade às minorias, às subculturas, desconsideradas nas previsões de Adorno da homologação e uniformização da sociedade. As visões de mundo expressam, segundo Vattimo, o ‘requerimento’ do fim da marginalização cultural. Longe de o *caráter informacional* recair sobre os indivíduos impossibilitando-os de compreender o mundo, favorece-lhes o conhecimento da *complexidade* dos fatos que ocorrem na sociedade atual. Contudo, Vattimo reconhece que nem todos os pensadores aceitam tal possibilidade, como é o caso de Adorno. Esses pensadores afirmam que a intensificação da comunicação se tornou suporte para o poder, onde o avanço da tecnologia, mais que propiciar a distribuição da informação, alargou e conservou a propaganda, a publicização [Baudrillard]²¹⁷ da vida e as ideologias que se encontram em função dos interesses da classe que domina a sociedade atual, numa perpetuação do presente que reforça a lógica do capitalismo de consumo [Jamenson]²¹⁸.

O próprio Vattimo reconheceu tal ‘desvio’, mas não ‘perdeu’ totalmente o seu otimismo quanto à interferência positiva dos *media*, o que se pode identificar, quando na primeira edição da obra *Sociedade Transparente*, de 1989, ele afirma que

²¹⁶ VATTIMO, Gianni. *A Sociedade Transparente*. 1992, p. 11.

²¹⁷ Baudrillard [1985, p. 194] fala do poder exercido pela esfera da comunicação, daquilo que qualifica como êxtase da comunicação, da ‘obscenidade’ que invade todo o segredo, ou melhor, “[...] todos os segredos, espaços e cenas abolidos numa única dimensão da informação. Isso é obscenidade”. “[...] *todos los secretos, espacios y escenas abolidos en una sola dimensión de información. Eso es obscenidad*”. Segue os passos críticos da sociedade dos *media*, reconhecendo que o imperativo da comunicação interfere diretamente nas escolhas individuais, tornam tudo ‘objeto’ da rede, preso à obscenidade do mundo, excessiva exposição, sem espaço para a interioridade, para a intimidade. (Cf. BAUDRILLARD, Jean. *El éxtasis de la comunicación*. IN: FOSTER, Hall. *La Posmodernida*. 1985, pp. 187-197.).

²¹⁸ Juntamente com Adorno, Horkheimer e Baudrillard, Jamenson toma parte nessa constelação. Para ele, a função dos meios de comunicação se restringiu a ‘apagar’ o passado de nossa memória histórica em função da perpetuação do presente, determinado pelo jogo de interesses do capitalismo. Além disso, questiona se o pós-moderno tem condições de resistir haja vista negar o arcabouço teórico próprio da modernidade. (Cf. JAMENSON, Fredric. *Posmodernismo y sociedad de consumo*. IN: FOSTER, Hall. *La Posmodernidad*. 1985, p. 186.).

De fato, uma tal possibilidade parece ao alcance da mão: bastaria que os *mass media*, que são os modos em que a autoconsciência da sociedade se transmite a todos os seus membros, não se deixassem já condicionar por ideologias, interesses de setores, etc., e se tornassem de alguma forma ‘órgão’ das ciências sociais, se sujeitassem à medida crítica de um saber rigoroso, difundissem uma imagem ‘científica’ da sociedade, precisamente aquela que as ciências humanas estão já em condições de construir²¹⁹.

Do ‘*otimismo midiático*’²²⁰ vattimiano se conclui que a intensificação da informação tornou impossível pensar uma história universal, isto é, com a *explosão de culturas* se abriu um novo horizonte de pensamento marcado pela *diversidade de concepções de mundo*. A evidência de tal acontecimento se encontra no fato da transformação radical da cultura ser considerada efeito da ação dos *mass media*. Isso indica a constatação da impossibilidade da concepção de mundo e da história com base na perspectiva central [eurocêntrica - americana].

Como se sabe, um dos temas importantes da reflexão do filósofo italiano Gianni Vattimo é a *recusa do discurso globalizante* sobre o mundo, o que explicitam as páginas anteriores. A assertiva vattimiana sobre a *experiência pós-moderna* e a sua relação com o fenômeno da *comunicação* compreende a intenção de afirmar o *pluralismo cultural*, a própria negação da lógica fundamentalista, totalizante, que marcou o historicismo [metafísico-moderno]. É bom destacar, contudo, que a afirmação da pluralidade cultural não incorre no perigo do relativismo, como acusam os adversários do pensamento de Vattimo. Em outras palavras, a pluralidade cultural não equivale à afirmação da existência de diversos horizontes igualmente legítimos, com suas lógicas próprias, o que reduziria o papel da Filosofia [*pensiero debole*] a pura filosofia da cultura.

²¹⁹ VATTIMO, Gianni. *A Sociedade Transparente*. 1992, p. 28.

²²⁰ Podemos considerar que esse ‘*otimismo midiático*’ se reporta ao arco de tempo que vai do ano da publicação da primeira edição da obra *Sociedade Transparente* [1989] até a sua reedição no ano de 2000, quando Vattimo inclui o ensaio *I limiti della derealizzazione*, em que declara que seu otimismo ‘diminuiu’. (Cf. VATTIMO, Gianni. *La Società Trasparente*. 2000, pp. 101-121.).

Vattimo diz que o *pensiero debole* vai mais longe que a filosofia da cultura, pois como pensamento do enfraquecimento das estruturas fortes, da crise do sentido forte do ser, concebe a pluralidade como fio condutor para uma sociedade mais aberta, democrática.

O puro relativismo cultural é impotente diante as avaliações, e torna uma espécie de justificação universal de cada horizonte cultural. Se eu, ao contrário, concebo a pluralização dos universos culturais como um processo que tem um fio condutor, em nome deste fio condutor poderei preferir uma sociedade pluralista. Não preferir um horizonte pluralista onde cada um age como crer, mas preferir uma sociedade onde o pluralismo é efetivamente em ato: diante ao regime de Khomeini saberá avaliar e escolher. É uma diferença sutil, mas essencial²²¹.

Nessa sociedade existe uma pluralidade de culturas particulares, há o contato e a possibilidade de existência de outros “modos de vida” e “dialetos”, ou seja, define ser a sociedade do *heterotopismo* efeito da dissolução da pretensão de centralismo cultural – o eurocentrismo, como foi conveniente chamar. Por enquanto o efeito da ação dos *media* é algo constatável e definido como uma experiência de ‘*emancipação*’, que configura a *pós-modernidade*, consiste na libertação das diferenças, dos elementos locais, dos dialetos.

O efeito emancipador da libertação das racionalidades locais não é, todavia, apenas o de garantir a cada uma delas um mais completo reconhecimento e ‘autenticidade’; como se a emancipação consistisse em manifestar finalmente aquilo que cada um é ‘verdadeiramente’ [...]: negro, mulher, homossexual, protestante, etc. O sentido emancipador da libertação das diferenças e dos ‘*dialectos*’ consiste mais no efeito global de *desenraizamento* que acompanha o primeiro efeito de identificação. Se falo o meu *dialecto*, finalmente, num mundo de *dialectos* entre outros, se

²²¹ VATTIMO, Gianni. *Pensiero Secolarizzato*. IN: Poliedro, 9-10, 1987, p. 78: “Il puro relativismo culturale è impotente di fronte alle valutazioni, diventa una sorta di giustificazione universale di ciascun orizzonte culturale. Se io, invece, concepisco la pluralizzazione degli universi culturali come un processo che ha un filo conduttore, proprio in nome di questo filo conduttore potrò preferire una società pluralista. Non preferire un orizzonte pluralista dove ognuno agisce come crede, ma preferire una società dove il pluralismo è effettivamente in atto: davanti al regime di Khomeini saprà valutare e scegliere. È una differenza sottile, ma essenziale”. (Consultar também ANTISERI, Dario. *Le Ragioni del Pensiero Debole*. Domanda a Gianni Vattimo. Roma: Bula, 1995, p. 49; TEIXEIRA, Evilázio. *A Fragilidade da Razão: pensiero debole e niilismo hermenêutico em Gianni Vattimo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005, p. 138.).

professo o meu sistema de valores – religiosos, estéticos, políticos, étnicos – neste mundo de culturas plurais, terei também uma consciência intensa da historicidade, contingência, limitação, de todos estes sistemas, a começar pelo meu²²².

A concepção vattimiana de emancipação consiste na descentralização de toda posição na história que, com base na ação dos *mass media*, foi possível o contato entre múltiplas culturas particulares. Estas, inseridas no *mundo da comunicação generalizada*, se expressam em suas condições próprias [étnicas, religiosas, estéticas, morais...], no sentido de “*tomar a palavra*”, de serem reconhecidas como tais, rompendo com toda e qualquer orientação de uma “forma única” de cultura-humanidade. A multiplicação da comunicação implica, seguindo a leitura de Vattimo, esse tomar parte do diálogo, do ‘tomar a palavra’ que tem o significado de explosão de subculturas, da pluralidade de culturas.

Em suma, o *mundo da comunicação generalizada* permite o surgimento da multiplicidade de racionalidades ‘locais’, minorias étnicas, sexuais, religiosas, estéticas, etc. Então, o advento dos *mass media* permite se considerar a sociedade *pós-moderna* como *sociedade da comunicação generalizada*. A pós-modernidade como sociedade dos *media*, espaço de intervenção da tecnologia da comunicação e da interpretação sem centro, ou seja, a sociedade da comunicação é o lugar no qual efetivamente se torna possível uma experiência cotidiana do mundo como infinita inexauribilidade da interpretação e da verdade.

222

VATTIMO, Gianni. *A Sociedade Transparente*. 1992, p. 15.

4.4 Sociedade dos *media* e a experiência da *desrealização* na pós-modernidade

O cenário no qual se desenvolve a experiência do *presente*, mediada pela a ação dos *media*, representa o ponto de partida do pensamento filosófico-cultural de Vattimo: a expansão da experiência midiática possibilita uma experiência sempre mediada, ou seja, o pensamento, as relações sociais e demais manifestações humanas são desde o início ‘contaminadas’ pela presença dos *media*. A experiência pós-moderna é, com efeito, uma experiência na qual se amplia o valor da palavra, da comunicação, do discurso, impossibilitando que sejam (re)construídas novas visões totalizantes, deixando falar cada vez mais as vozes periféricas, as minorias... A reflexão vattimiana sobre a *pós-modernidade* como *sociedade dos media* não deve ser compreendida, por isso, como uma simples fenomenologia dos *media* e da *comunicação* nem tampouco considerada como um modo oportuno de atualidade filosófica.

Embora os argumentos nos conduzam a identificar certo apologismo no discurso de Vattimo sobre a *sociedade dos media*, parece que o seu ‘*otimismo midiático*’ ‘diminuiu’ com o passar dos tempos. Na reedição da obra *La Società Trasparente* [2000], a inclusão, como se acenou anteriormente, do ensaio *I limiti della derealizzazione* vem ao encontro do esforço vattimiano de esboçar as linhas gerais do fenômeno da ‘*desrealização*’²²³, suas implicações estetizantes e, por isso, liberalizantes, no seio da sociedade dos *media*. Percebe-se que em tal ensaio, ele não demonstra o mesmo otimismo de

²²³ Vattimo concebe como fenômeno da ‘*desrealização*’ todo o conjunto de fenômenos que podem ser considerados no plano da estetização geral da existência (publicidade, informação, símbolos, etc) que de certa maneira atenuam o peso da realidade ‘objetiva’. (Cf. VATTIMO, G. *La Società Trasparente*. 2000, p. 110.).

outrora²²⁴, porém, é preciso investigar as razões da atitude de Vattimo.

O ‘projeto’ de Vattimo com *A Sociedade Transparente* [1989] englobava uma visão otimista dos *media*, que a mediatização universal, a informação, a interpretação múltipla influem na redução do peso da realidade objetiva, sempre na direção de uma intensificação das relações intersubjetivas uma vez que implica a presença dos sujeitos. As dimensões estetizantes, promovidas pelos *media*, significam, para Vattimo, o caráter emblemático da experiência estética na sociedade pós-moderna, uma experiência do conflito das interpretações, da arte como anunciadora de mudanças, entre outros aspectos. Por que falar, então, dos limites da desrealização? Em que sentido tais limites se constituem substantivamente na sociedade dos *media*?

Vattimo justifica que a segunda edição de *La Società Trasparente* [2000] resulta também em virtude da vitória de Silvio Berlusconi nas eleições de 1994 e efetivamente em razão da influência que exerce no mundo dos meios de comunicação. Para Vattimo, Berlusconi representa alguém que se opõe ao poder emancipatório dos *media*, tornando-os instrumentos de dominação, agente do mundo dos negócios e do dinheiro. Destarte, pode-se dizer que a ‘perda’ do otimismo vattimiano nasce no momento em que reconhece os obstáculos inerentes à sociedade capitalista de consumo: a indústria do entretenimento, da gastronomia, entre outros, promoveu a ausência da conflitualidade de interpretação nos expectadores em função das exigências de mercado. Por isso, Vattimo afirma ser o mercado e as suas leis a instância ‘realística’ que limita prosseguir na direção dos efeitos positivos da ‘desrealização’. No seu entender,

[...] a desrealização que se tornou possível pelas novas tecnologias da comunicação encontra um limite naquele agente ‘realístico’ que é o mercado; a insatisfação que provamos diante do mundo das imagens dos *mass*

²²⁴

O que também declarou recentemente quando esteve no Brasil. Reporta-se aqui ao colóquio *Ontologia da Atualidade*, ocorrido em Natal/Rio Grande do Norte em fevereiro e março de 2007. Por ocasião, o Professor Vattimo nos concedeu uma entrevista – em 01 de março - e quando indagado sobre seu ponto de vista sobre a obra *A Sociedade Transparente*, nos confirmou tal afirmação.

media não manifesta por isto, provavelmente, uma necessidade de encontrar os limites da *desrealização*, mas a descontentação pelo fato que esta *desrealização* não atua livremente, porque se opõem a ela limites ainda realísticos como o mercado e as 'leis' da economia²²⁵.

Não obstante o cenário que ora se esboça, a busca de tais limites diz respeito à pretensão de Vattimo de esboçar os possíveis horizontes [emancipativos] no mundo dos *media*, isto é, intenta delimitar um princípio que oriente a liberação da '*desrealização*' dos residuais obstáculos 'realísticos' impostos pela sociedade de mercado. Vattimo [2000] assume a '*desrealização*' como princípio de emancipação, como único fio condutor do processo de liberação da pluralidade de interpretações e da estetização da experiência na sociedade dos *media*, da estetização geral da vida²²⁶ como emancipação no mundo da comunicação generalizada. Contudo, Vattimo tem consciência do muito a se fazer para viabilizar tal experiência na esfera sociopolítica e, por isso, não se pode falar que ele tenha perdido totalmente o otimismo diante da intervenção dos *mass media*. Daí sustentar:

É neste sentido que o desenvolvimento futuro é, nesta sociedade, no desenvolvimento da transparentização total, porém, não total porque ainda tem alguém que está em torno de mim e eu não estou em torno dele. Isto

²²⁵ VATTIMO, Gianni. *La Società Trasparente*. 2000, p. 114: "[...] la derealizzazione che è resa possibile dalle nuove tecnologie della comunicazione incontra un limite in quell'agente 'realistico' che è il mercato; l'insoddisfazione che proviamo di fronte al mondo delle immagine dei mass media non manifesta perciò, probabilmente, un bisogno di trovare limiti alla derealizzazione, ma scontento per il fatto che questa derealizzazione non viene lasciata attuarsi liberamente, perchè si oppongono ad essa limiti ancora realistici come il mercato e le 'leggi' dell'economia".

²²⁶ Vattimo faz uma leitura diferente de Mardones quanto à dimensão da estetização na sociedade dos *media*. Mardones assume uma postura crítica ante a posição de Vattimo. A experiência da estetização promove um sujeito tão 'débil', sem memória, pois submetido à dimensão da presentificação que a estratégia do debilitamento implica a imersão do sujeito na rede de comunicação. Desse modo, Mardones sentencia que acabamos com o sujeito, sem as condições 'indispensáveis' para reagir contra a 'desumanização'. "A esperança de acender a uma 'estetização geral da vida' como alternativa ao funcionalismo predominante na sociedade e no pensamento atuais, pode-se transformar na chegada de um sujeito tão débil e fatigado para a rememoração das ambiguidades e barbárie da história, que nos abandone a invasão do que existe". [*La esperanza de acceder a una 'estetización general de la vida' como alternativa al funcionalismo predominante en la sociedad y el pensamiento actuales, se puede transformar en la llegada de un sujeto tan débil y fatigado para la rememoración de las ambigüidades y barbarie de la historia, que nos abandone a la invasión de lo que hay*"]. (MARDONES, José María. *El neo-conservadurismo de los posmodernos*. IN: VATTIMO, Gianni. y otros. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003, p. 26.).

pareceria como dizer uma confirmação de um ponto de vista geral tecnológico da profecia de Marx pela necessidade da revolução, o futuro nos obrigará a fazer a revolução, não porque não teremos o que comer, como pensava Marx. Porém, porque não desejamos mais o mundo do controle total nas mãos de poucos, o mundo da informação intensificada ou será socialista no sentido largo ou será um mundo de dominação-escravismo. Portanto, é neste sentido, que o discurso pela transparência siga pensando em termos emancipatório. Porém, obviamente, com o problema da liberdade de mercado seria uma coisa boa se os monopólios não tivessem a condição de se afirmarem como monopólios, porque o sistema deste tipo existe como possibilidade, era o que dizia Hebert Marcuse, há algum tempo, quando afirmava que teremos a possibilidade de cancelar a repressão - ainda existe sempre alguém que está ligado a esta repressão porque ganha, porque se ganha dinheiro - a sociedade poderia ser mais transparente. Contudo, desafortunadamente, existem novos mundos que impedem que a circulação da informação seja completa. Vamos esperar²²⁷.

Vattimo [2000] define como tarefa da *Filosofia* a preparação da introdução da ideia de ‘*desrealização*’ na cultura de hoje: ideia sempre tomada como evento portador de chances de emancipação. Desconsidera que a ‘*desrealização*’ representa, por isso, uma perda que se deve reagir com a neurose de um luto insuperável. Nesse ponto se compreende que a debilidade não implica em uma perda da capacidade crítico-interpretativo do sujeito diante do mundo da comunicação generalizada. O que não se pode aceitar é a presença de um sujeito [transcendental] pensado nos termos kantiano [Habermas, Mardones, entre outros], recorrente na maioria das posições ‘críticas’ em relação à experiência oferecida na sociedade dos *media*. Não se admite também a perspectiva que concebe as tecnologias [da informação] como veículo de desumanização, pois representa ainda um conceito tipicamente moderno.

É, nesse sentido, que Vattimo define que o papel da Filosofia na sociedade dos *media*, onde se desenvolvem diferentes concepções de mundo, é o papel de *intérprete* como *hermenêutica* da existência no mundo midiático, da liberalização da interpretação e, até mesmo, dos (des)avanços dos *mass*

227

Tradução do autor. Entrevista realizada em março de 2007.

media, entre outros aspectos. A intensificação do sistema de informação incorre na multiplicação das ‘*agências interpretativas*’ que paradoxalmente se apresentam como interpretativas. Tais agências, segundo Vattimo, permitem a construção de nossa imagem do mundo, produzindo uma redução substancial do [peso] sentido da realidade, em suma, da mediatização da cultura, o caráter retórico da própria história. Nesse sentido, Vattimo escreve:

[...] a mediatização deu a palavra a uma multidão de minorias e subculturas, e com isto evidenciou o caráter interpretativo da nossa imagem do mundo (rompendo de maneira irremediável a unidade), a historiografia se tornou consciente do essencial caráter ‘retórico’ dos nossos modos de reconstruir a história do passado. Não somente existem muitos modos de narrar a história: ‘a história’ mesmo, isto é, o suposto substrato ‘objetivo’ dos nossos esquemas historiográficos, é produto de um esquema. São as classes dominantes – como mostrou Benjamin, e antes dele Nietzsche – que tendem a impor a visão deles do desenvolvimento histórico como ‘a’ história real²²⁸.

É importante destacar as mais recentes palavras de Vattimo apresentadas no livro *La Vita dell’altro. Bioetica senza metafisica [2006b]*, em especial, o que trata o capítulo *La rete e il postmoderno*. Retoma-se a tese de que a leitura da maioria dos autores críticos da tecnologia permaneceu restrita ao aspecto mecânico, o que implicou uma postura ‘crítica’ ao mundo da racionalidade técnica. Dessa forma, a *Modernidade* foi caracterizada como a *época do motor* e da *indústria* ao passo que *pós-modernidade*, para Vattimo, tem sentido na dissolução do modelo do motor. Com isso, o reconhecimento da ‘*rede*’, isto é, a dimensão mecânica é substituída pela dimensão da informatização da sociedade.

A *pós-modernidade*, pensada como sociedade dos *media* [sociedade transparente], melhor dizendo, como sociedade da *rede* [sociedade digital] tem

²²⁸ VATTIMO, Gianni. *Nichilismo ed emancipazione*. 2003, p. 29: “[...] la mediatizzazione ha dato la parola a una moltitudine di minoranze e subculture, e con ciò stesso ha reso evidente il carattere interpretativo della nostra immagine del mondo (rompendone in maniera irrimediabile l’unità), a storiografia è divenuta consapevole dell’essenziale carattere ‘retorico’ dei nostri modi di ricostruire la storia del passato. Non solo ci sono molti modi di raccontare la storia: ‘la storia’ stessa, cioè il supposto sostrato ‘obiettivo’ dei nostri schemi storiografici, è prodotto di un schema. Sono le classi dominanti – come ha mostrato Benjamin, e prima di lui Nietzsche – che tendono a imporre la loro visione dello sviluppo storico come ‘la’ storia reale”.

na reciprocidade da comunicação a deslegitimação da ideia da existência de uma instância suprema, de um fundamento absoluto. Diante dos avanços da sociedade digital, da *telemática*, Vattimo declara que o papel da Filosofia sofreu uma mudança substancial. Em outros termos, ele afirma que quando a imagem da rede substitui o modelo do motor, a postura da Filosofia muda ante as implicações da tecnologia da informação para a existência na pós-modernidade. Desse modo,

[...] o instaurar-se da 'rede' interpela a Filosofia a um apelo muito mais substancial, aquele de repensar a existência e a essência mesma do pensamento fora dos modelos herdados da modernidade²²⁹.

Vattimo é considerado por D'Agostini como um dos filósofos da técnica. Segundo ela, Vattimo buscou compreender a contemporaneidade nos seus desenvolvimentos técnico-científicos, e se acrescentam os avanços das tecnologias da informação, sem restringir sua reflexão à atitude de condenação das implicações de tais desenvolvimentos para a existência na atualidade²³⁰. Ele, com um olhar heideggeriano (mas também nietzscheano), adota uma postura de escuta do *apelo* do mundo da técnica [*Ge-Stell*] que alarga em direção da sociedade dos *media*.

Heidegger é visto como o pensador que forneceu os elementos conceituais para se compreender as possibilidades positivas da substituição do motor pela 'rede'. No ensaio *L'epoca delle immagine del mondo [1938]*, o pensador alemão alude à dimensão múltipla das especificações da ciência e da

²²⁹ VATTIMO, Gianni. *La Vita dell'Altro. Bioetica senza Metafisica*. Lungro di Cosenza: Marco Editore, 2006b, p. 193: “[...] l’instaurarsi della ‘rete’ rivolge alla Filosofia un appello molto più sostanziale, quello di ripensare l’esistenza e la stessa essenza del pensiero fuori dai modelli ereditati dalla modernità”.

²³⁰ D'Agostini sustenta: “Vattimo é certamente um dos ‘filósofos da técnica’: entendo com este termo os pensadores que tentaram compreender a contemporaneidade nos seus desenvolvimentos técnico-científicos não condenando-a nem condenando os êxitos de tais desenvolvimentos, mas, para usar suas palavras, ‘escutando o seu apelo’”. [“Vattimo é certamente uno dei ‘filosofi della tecnica’: intendendo con questo termine i pensatori che hanno tentato di comprendere la contemporaneità nei suoi sviluppi tecnico-scientifici non condannandola né condannando gli esiti di tali sviluppi, ma per usare le sue parole ‘ascoltandone l’appello’.”] (D’AGOSTINI, Franca. *Dialettica, differenza, ermeneutica, nichilismo*. IN: VATTIMO, Gianni. *Vocazione e Responsabilità del filosofo*. 2000, p. 41.).

técnica em suas manifestações setoriais sobre a realidade, as quais impossibilitam progressivamente qualquer pretensa imagem 'central' do mundo. Segundo Vattimo [2006], esse potencial da comunicação não foi levado em consideração por Adorno, que o compreende negativamente como instrumento de manipulação, espécie de movimento de uma única direção do centro para a periferia.

Reportando-se também a Nietzsche, Vattimo o aproxima da sociedade da comunicação [*media*] no que diz respeito ao papel da ontologia hermenêutica. Segundo ele, em Nietzsche estavam lançados alguns dos traços da ontologia hermenêutica já que na sociedade dos *media* não existem fundamentos estáveis que permitam valores absolutos, mas apenas uma experiência constante de [re]valorização dos valores novos, debilitados. Vattimo considera, então, que o debilitamento das estruturas metafísicas, que ocorre na sociedade atual, tem suas premissas nas orientações niilistas do pensamento nietzscheano como um dos pontos de referência da experiência pós-moderna.

A interpretação vattimiana da ontologia [hermenêutica] Ocidental [Heidegger-Gadamer] à luz do niilismo nietzscheano indica não apenas a sua contribuição à filosofia hermenêutica – a qual interpreta niilisticamente a história do enfraquecimento do sentido forte [metafísico] do ser -, mas oferece, em particular, uma oportunidade de se pensar a dimensão ética de sua *Ontologia dell'attualità*. A *Ontologia da atualidade* vattimiana constitui uma racionalidade hermenêutico-niilista que desemboca em uma postura ética ante cada autoridade metafisicamente fundada, ou seja, se perfila na ontologia niilista vattimiana um caminho afirmativo em direção da eticidade, de uma prática da não-violência, do diálogo, da tolerância que na prática dissolve as pretensões absolutistas da tradição metafísica. Torna-se, então, imperiosa a explicitação dos desdobramentos éticos, religiosos e estéticos constitutivos da Ontologia da atualidade de Vattimo, o qual é tarefa do próximo capítulo dessa investigação.

Capítulo V

Da *Ontologia niilista* à ética pós-moderna de Gianni Vattimo

A orientação em que se encaminha a reflexão de Vattimo considera que a crise da Metafísica, da legitimação totalizante dos chamados metarelatos, da afirmação da tese do fim da modernidade implicam uma (re)leitura sobre alguns problemas de fronteiras²³¹ que emergem no *ethos pós-moderno*, ressaltando-se que a leitura da *situação da ética* ocupa um lugar considerável na presente investigação. É essa a orientação que norteia o presente capítulo, pois se ocupa do problema, proposto por Vattimo, da conexão entre Metafísica e violência como uma das questões centrais da contemporaneidade filosófica²³². Pergunta-se, então, em que consiste a conexão entre Metafísica e violência? Que razões Vattimo apresenta para

²³¹ É importante sublinhar que a questão da ética em tal obra já indica a preocupação de Vattimo em destacar os horizontes de uma possível ética da interpretação, considerada o pressuposto de sua ontologia niilista, desenvolvida em nossa tese. (Cf. VATTIMO, Gianni. *Oltre l'Interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia (Lezioni italiane)*. Roma-Bari: Laterza, 1994.).

²³² Segundo Vattimo, tal questão não pode ser vista apenas como um problema preliminar, problema, digamos, de 'método', mas configura-se como fundamental para nossa compreensão da atualidade filosófica. Por isso, ele declara que: "entendo que o problema da metafísica e da violência me parece ser um dos problemas centrais da filosofia contemporânea". [*Since this problem of metaphysics and violence still seems to me to one of the central problems of contemporary philosophy*"]. Caso não seja o problema da relação Metafísica-violência tomado na devida proporção, nos diz Vattimo, a Filosofia não assume a sua responsabilidade histórica, resumindo-se à mera disciplina histórica e auxiliar das ciências positivas. (VATTIMO, Gianni. *Metaphysics and Violence*. IN: ZABALA, Santiago. (org.) *Weakening Philosophy: essays in honour of Gianni Vattimo*. Mc Gill-Queen's University Press, Montreal Kingston, London, Ithaca, 2007, p. 400.).

legitimar a sua tese da Metafísica como pensamento violento? Por fim, em que sentido a Ética pode ser considerada horizonte da Ontologia niilista vattimiana? Como na sua leitura da religiosidade e da esteticidade é possível identificar tal dimensão ética da ontologia de Vattimo?

5.1 - Metafísica e violência: a dimensão ética da Ontologia niilista de Vattimo

Do ponto de vista do filósofo italiano Gianni Vattimo o *ethos pós-moderno* possui horizontes distintos, principalmente, levando-se em consideração a crise da própria lógica de fundamentação já posta em questão, por exemplo, pelas críticas de Nietzsche e de Heidegger. Como se explicitou nas páginas anteriores, a reflexão vattimiana pressupõe as críticas de Nietzsche e Heidegger à Metafísica, no que concerne à problemática do *sentido do ser*²³³. A atitude de ‘negação’ da própria Metafísica já representa um dos aspectos do pensamento filosófico na época da *pós-modernidade*, lançada pelas reflexões de Nietzsche e de Heidegger, aprofundadas por Vattimo²³⁴.

A premissa que valida o horizonte da ética no pensamento de Gianni

²³³

De acordo com Vattimo: “Do ponto de vista de Nietzsche e Heidegger, que podemos considerar comum, não obstante as diferenças nada ligeiras, a modernidade pode caracterizar-se, de fato, por ser dominada pela idéia de história do pensamento como ‘iluminação’ progressiva que se desenvolve com base na apropriação e na reapropriação cada vez mais plena dos fundamentos’, que frequentemente são pensados como ‘origens’ de modo que as revoluções teóricas e práticas da história ocidental se apresentam e se legitimam na maioria das vezes como ‘recuperações’, renascimentos, retornos. A noção de ‘superação’, que tanta importância tem em toda a filosofia moderna, concebe o curso do pensamento como um desenvolvimento progressivo, em que o novo se identifica com o valor através da mediação da recuperação e da apropriação do fundamento—origem. Mas precisamente a noção de fundamento, é radicalmente posta em discussão por Nietzsche e Heidegger”. (VATTIMO, Gianni. *O Fim da Modernidade*. 1996, p. 06.).

²³⁴

Para uma leitura vattimiana das reflexões de tais pensadores, além das obras a serem citadas neste texto, conferir entre outras: VATTIMO, G. *Introdução a Heidegger* [1971]. 1998; _____. *Introdução a Nietzsche* [1984], 1990. _____. *As aventuras da diferença* [1980], 1988.

Vattimo reside na denúncia da relação da Metafísica com a violência, isto é, a questão de fundo que permeia o discurso vattimiano, ao longo dos anos, diz respeito ao reconhecimento, em sua reflexão, da Metafísica como pensamento violento. O cerne da questão do ético em Vattimo, portanto, que insistentemente se esforça por explicitar em seus escritos, é a rejeição do universalismo da orientação metafísica que, como saber absoluto, incide sobre a individualidade, a diferença, impedindo o viver, a liberdade e o diálogo intersubjetivo. A instância ética de seu pensamento se configura como reação à lógica de dominação que marcou a história da Metafísica Ocidental. Desse modo, percebe-se que a motivação ética radica fundamentalmente em se distanciar da ‘violência’ metafísica em função de se conceber uma ética pós-moderna, que abandona, por exemplo, os critérios absolutos e universalistas das éticas metafísicas²³⁵ que, para alguns, pode significar a defesa de uma ética relativista, embora isso não seja, nesse momento, objeto central de nossa reflexão sobre a filosofia de Vattimo.

A obra *Oltre l'Interpretazione* [1994] não tematiza apenas questões de natureza exclusivamente hermenêutica, como parece à primeira vista, desenvolve e suscita uma preocupação notadamente ética, a ser aqui esclarecida. Uma ontologia [niilista] hermenêutica não se resume à pura e simples resistência teórica, ou evita ser confundida com uma filosofia da cultura que oscila entre relativismo e metafísica transcendentalista. *Oltre l'Interpretazione* [1994] inaugura, com efeito, uma linha de leitura que tem o niilismo como fio condutor que se constitui como o sentido radicalizado da própria hermenêutica e da abertura em direção a uma concepção do mundo como conflito de interpretações.

A *hermenêutica*, seguindo aqui as reflexões de Vattimo em *Nichilismo ed emancipazione* [2003], consiste no *conflito das interpretações*,

²³⁵ Éticas metafísicas são, seguindo a acepção de Vattimo, as éticas que derivam de essências e de princípios primeiros tal como se encontra, por exemplo, a ética kantiana que, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, o próprio projeto arquitetônico de Kant que de essências transcendentais se extraem os princípios morais, os chamados imperativos. (Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad port de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.).

pois assumindo sua vocação niilista, não permite qualquer pretensão de verdade absoluta, contra a fundamentação metafísica. Esse conflito de interpretações já representa um passo provisório em direção de um aprofundamento ético da própria hermenêutica, concebida pela reflexão de Vattimo. Isso intenta impedir que se sobreponham, de modo coercitivo e violento, algumas interpretações sobre outras, uma verdade última²³⁶ sobre outra, um pensamento forte sobre ‘debole’.

Nietzsche já havia indicado, em *Niilismo europeu [1887]*, que no mundo do *niilismo*, do choque entre ‘deboles’ e fortes, no mundo desmascarado das [mentiras] metafísicas, triunfariam os mais moderados, despidos de qualquer fé extremada e de interpretações absolutas²³⁷. Do diálogo com Nietzsche, Vattimo se apropria, entre outras, de sua crítica à moral metafísica [e à religião], concebida pela reflexão nietzscheana como pontos de vista totalizadores e violentos, expressões do pensamento filosófico Ocidental. A moral, segundo identifica a obra vattimiana *Il Soggetto e la maschera [1974]*,

²³⁶ E quando se toma a verdade como fundamento absoluto e se torna um poder [autoritário], “[...] existe alguém que em nome da verdade quer que eu faça aquilo que não quero”. “[...] c’è qualcuno che in nome della verità mi vuole fare ciò che non voglio”. (VATTIMO, Gianni. *Le ragioni etiche-politiche dell’ermeneutica*. IN: AMBROSI, E. *Il bello del relativismo. Quel che resta della filosofia nel XXI secolo*. Venezia: Marsilio, 2005, p. 82.).

²³⁷ Nessa direção, diz Nietzsche: “Quais mostrar-se-ão os mais fortes nessas circunstâncias? Os mais moderados, aqueles que não têm necessidade de princípios de crenças extremos, aqueles que não só reconhecem uma boa parte de acaso, de absurdo, mas antes a amam, aqueles que podem pensar o homem com uma significativa moderação de seu valor, sem por isso se apequenarem e se debilitarem: os mais ricos em saúde, que estão à altura da maioria das infelicidades e por isso não se assustam tanto diante das infelicidades – homens que estão seguros de seu poder e que representam com orgulho consciente a força alcançada pelo homem”. (NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de Poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 56.). Vattimo se apropria da ideia de moderação, exposta nos últimos escritos nietzscheanos, em sua obra *Diálogo com Nietzsche*, na qual visualiza que o modelo de artista resume a moderação que Nietzsche apregoa em seus escritos, sendo assim definido com relação à capacidade de compreender, aceitar – mas, também aumentar – os aspectos problemáticos da vida, capaz de viver no horizonte do niilismo consumado. (Cf. VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche*. 2000, pp. 201-202.).

²³⁸ VATTIMO, Gianni. *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*. Milano: Fabbri-Bompiani, 1974, p. 114: “In pratica, tutta la metafisica come bisogno di riferimento a nozioni ultime, oltre le quali non si va, e che spiegano, giustificano, insomma mettono il soggetto in possesso della situazione, si riporta a questa originaria ricerca di sicurezza. È nella lotta per la vita che l’intelletto si accorge dell’ultimità delle nozioni generali, per erronee e arbitrarie che siano, in funzione della manipolazione pratica delle situazioni”.

que se funda nas noções últimas da Metafísica, aprofunda a análise definitiva sobre a necessidade de segurança.

Tal necessidade de segurança indica o ponto comum da reflexão metafísica e do mundo moral que, na busca dos princípios últimos, se desdobram em regras de ‘controle’, definidas racional e socialmente, sobretudo, como ‘fundamentais’ para a construção do mundo humano. Nele se exercem ações com base em estruturas regulares, categorias absolutas que permitem legislar que certas interpretações. Por isso, a necessidade de segurança é considerada decorrente da Metafísica da dominação e da violência.

Na prática, toda a metafísica como necessidade de referimento a noções últimas, além das quais não se vai, e que explicam, justificam, em suma, põem o sujeito em posse da situação, se reporta a esta originária busca de segurança. É na luta pela vida que o intelecto percebe a ultimidade das noções gerais, por errôneas e arbitrárias que sejam, em função da manipulação prática das situações²³⁸.

A promessa da Metafísica, entretanto, de uma racionalidade total não permitiu ao indivíduo tal posse em seu próprio saber e não dispôs ao mesmo a estrutura total do ser. Nesse contexto, o projeto genealógico nietzscheano²³⁹ denuncia que as noções metafísicas, nascidas para produzir segurança, perpetuam, ao contrário, insegurança e violência, pois a busca de um fundamento que garanta a segurança se converteu em uma resposta arbitrária e violenta. A alusão a Nietzsche se vale da tese da inexistência de parentesco

²³⁸ VATTIMO, Gianni. *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*. Milano: Fabbri-Bompiani, 1974, p. 114: “In pratica, tutta la metafisica come bisogno di riferimento a nozioni ultime, oltre le quali non si va, e che spiegano, giustificano, insomma mettono il soggetto in possesso della situazione, si riporta a questa originaria ricerca di sicurezza. È nella lotta per la vita che l’intelletto si accorge dell’ultimità delle nozioni generali, per erronee e arbitrarie che siano, in funzione della manipolazione pratica delle situazioni”.

²³⁹ Longe da pretensão de defender aqui uma ética em Nietzsche, busca-se apropriar da crítica nietzscheana à tradição metafísico-moral. Tal crítica já foi concebida como desconstrutivismo da moral que representa um dos pontos centrais do projeto genealógico que, ao propor a desconstrução, persegue a criação de novos valores, rompendo com todo o autoritarismo e violência das posições metafísicas da moral. Disso resulta a recusa de Nietzsche da Metafísica como pensamento violento. (Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. bras de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.).

entre niilismo e violência. E, antes de qualquer coisa, Nietzsche, segundo Vattimo [1994], é o único que, a seu modo, concebe a dissolução das razões com as quais se justifica e se alimenta a ‘violência’, dissolução como efeito do próprio niilismo.

Na mesma direção, Vattimo considera que as motivações originárias da ‘revolta’[*Kehre*] de Heidegger contra a Metafísica se sustentam, com boas razões, no caráter ético-político e não por razões estritamente teóricas, isto é, rejeita a Metafísica na medida em que considera um pensamento violento, pensamento do ser como presença e objetividade. A polêmica antimetafísica de Heidegger permite que a hermenêutica, que tem sua origem nessa polêmica, permaneça como pensamento motivado predominantemente por razões éticas.

A Metafísica, como pensamento fundamentalista/totalizador que tem por base a concepção do ser como presença, fundamento último e da ‘verdade’ como única, ilumina a reflexão crítica de Vattimo. Ele se associa a Heidegger na sua concepção da Metafísica²⁴⁰ como ‘violenta’, como foi dito, pensamento da presença peremptória do ser como fundação que evoca, por exemplo, uma atitude [religiosa] de adoração, inviabilizando ulteriores questionamentos. Vattimo observa que Heidegger rejeita a Metafísica por esta conceber o caráter essencial do ser como simples-presença, que acarreta ainda os traços da violência que se quer evitar que se repita.

A metafísica deve ser superada – ou ao menos, não se deve aceitá-la – não porque não inclui o sujeito da teoria, e é, portanto, incompleta; mas porque, com o seu

²⁴⁰ De acordo com Vattimo: “Na perspectiva heideggeriana, como se sabe, Metafísica é aquele pensamento que considera o ser como um sistema de objetos rigorosamente concatenados entre si por um princípio de causalidade. Esta concatenação de todos os entes segundo o nexo de fundação que na Metafísica antiga – por exemplo e, sobretudo, Aristóteles – é somente cultivada, a nível ideal da mente, na modernidade que se atua realmente a obra da técnica; a qual, portanto, é a Metafísica realizada”. [*“Nella prospettiva heideggeriana, come si sa, Metafisica è quel pensiero che considera l’essere come un sistema di oggetti rigorosamente concatenati fra loro dal principio di causalità. Questa concatenazione di tutti gli enti secondo il nesso di fondazione, che nella Metafisica antica – ad esempio, e soprattutto, in Aristotele – è solamente colta, a livello ideale dalla mente, nella modernità si attua realmente ad opera della tecnica; la quale, dunque, è la Metafisica realizzata”*]. (VATTIMO, Gianni. *Etica dell’Interpretazione*, 1989, p. 66.).

objetivismo, legitima uma ordem histórica e social na qual a liberdade e a originalidade da existência humana vêm canceladas²⁴¹.

Desse modo, o esquema de se pensar o ser como presença, objetividade, estabilidade denuncia o horizonte fundamentalista da *Metafísica* como pensamento *violento*. A Metafísica é todo o pensamento ocidental que concebeu o ser no plano do ente, com caráter comum dos entes. Nesse sentido, na interpretação de Vattimo, da identificação do ser com o ente ocorre o ‘esquecimento do ser’. Isto implica a necessidade de se estabelecer um princípio de razão suficiente que individualiza a formulação de uma causa última e totalizante, ou seja, “[...] o fundamento ou é, por sua vez fundado ou, se é o fundamento último, é último enquanto se considera justamente como simples-presença para além da qual não se pode ir, presença que se impõe como tal precisamente porque é, de alguma maneira, presença total”²⁴².

As razões da rejeição heideggeriana da concepção metafísica do ser se legitimam pelo modo de pensá-lo como simples-presença e da própria violência que isso acarreta. Ora, as motivações éticas, que já estão presentes, segundo interpreta Vattimo, em *Ser e Tempo* [1927], partem da concepção heideggeriana da metafísica como esquecimento e identificação do ser com o dar-se do objeto na peremptoriedade da presença, o que legitima o caráter essencialmente ético-filosófico da rejeição da Metafísica como pensamento violento pela Filosofia contemporânea²⁴³.

²⁴¹ VATTIMO, Gianni. *Dalla Fenomenologia a un'ontologia dell'attualità*. IN: CHIURAZZI, Gaetano. *Pensare l'attualità, cambiarei il mondo*. 2008, p. 178: “La metafísica deve essere superata – o almeno, non la si deve accettare – non perché non include il soggetto della teoria, ed è dunque incompleta; ma perché, con il suo oggettivismo, legittima un ordine storico e sociale in cui la libertà e l'originalità dell'esistenza umana vengono cancellate”.

²⁴² VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. 1998, p. 65.

²⁴³ Além dos argumentos expostos na pesquisa, Vattimo salienta que *Ser e Tempo* [1927] não possuía uma motivação teórica, mas, ao contrário, uma motivação ético-política. Heidegger, nessa obra, não buscava a Metafísica porque representava uma descrição falsa do ser, perseguia compreendê-la como uma maneira de conceber o ser que fundava consequências do tipo totalitária, do tipo racionalizador da sociedade, tipo que priva a liberdade. Nas palavras de Vattimo, por ocasião de ter concedido uma entrevista ao autor, as razões que o conduzem a se aproximar da concepção de Heidegger são éticas e não apenas teóricas. A opção por uma ‘esquerda’ heideggeriana é somente de natureza ética, porque se perguntava se teria razões teóricas para preferir um Heidegger subtrativo ou um positivo

Não é porque o universal conduza necessariamente à violação dos direitos do indivíduo que a Metafísica deve ser superada; aliás, neste ponto os metafísicos fazem bem ao dizer que os mesmos direitos do indivíduo foram frequentemente reivindicados em nome de razões metafísicas – por exemplo, nas doutrinas do direito natural. É, ao contrário, como pensamento da presença peremptória do ser – como fundamento último diante do qual é possível apenas calar-se, talvez, sentir admiração – que a metafísica configura-se como pensamento violento: o fundamento, se se dá na evidência, incontroversa e que não deixa mais espaço para perguntas posteriores, é como uma autoridade que cala e impõe sem ‘dar explicações’²⁴⁴.

O fato de a Metafísica ser um pensamento violento não é, para o autor, um ‘dado’ incontroversamente provado, mas ‘resulta’ da própria narração-interpretação da história da Metafísica. Nessa história podem ser inseridas as implicações levantadas por Adorno, em sua *Dialettica Negativa* [1975]²⁴⁵, como também, sobretudo, a tese heideggeriana da Metafísica como premissa da qual seguem ‘logicamente’ o cientificismo e a organização total da sociedade moderna. O projeto de Heidegger de uma Ontologia fraca não corresponde unicamente a construir um pensamento não-metafísico.

[direita] preparando o retorno do ser. Daí ter declarado que sua preferência por um Heidegger subtrativo era uma opção ética. (VATTIMO, Gianni. *Entrevista. Colóquio Ontologia dell'attualità*. Natal, Rio Grande do Norte, fevereiro-março, 2007b.).

²⁴⁴ VATTIMO, Gianni. *Oltre l'Interpretazione*. 1994, p. 40: “Non è perché l'universale conduca necessariamente alla violazione dei diritti dell'individuo che la metafisica deve essere superata; anzi, i metafisici hanno qui buon gioco nel dire che egli stessi diritti dell'individuo sono stati spesso rivendicati proprio in nome di ragioni metafisiche – per esempio nelle dottrine del diritto naturale. È invece in quanto pensiero della presenza perentoria dell'essere – come fondamento ultimo di fronte a cui si può solo tacere e, forse, provare ammirazione – che la metafisica è pensiero violento: il fondamento, se si dà nell'evidenza incontrovertibile che non lascia più adito a ulteriori domande, è come un'autorità che tacita e si impone senza ‘fornire spiegazioni’”.

²⁴⁵ Adorno nos ensinou a duvidar da Metafísica não como um erro teórico, mas fundamentalmente como um pensamento violento. Em a *Dialettica Negativa*, em particular, no capítulo *Meditazioni sulla Metafisica*, denuncia que o interesse da Metafísica pelo universal exclui e despreza o individual, anula-o ante as suas condições de existência. (Cf. ADORNO, Theodor. *Dialettica Negativa*. Torino: Einaudi, 1975, pp. 326-369.). Embora reconheça que Adorno nos legou uma legítima suspeita ante a Metafísica, Vattimo destaca que sua postura ainda é permeada por resíduos metafísicos da autenticidade. De maneira incontaminada ascende à essência das coisas se constituindo, por isso, em uma nova ‘verdade’, um novo ‘sistema do mundo’, no qual todos devem se adequar. Ao passo que também legitima o poder de uns sobre os outros, principalmente, daqueles que tiveram o acesso ao verdadeiro. O acesso à verdade (última-definitiva), nesse sentido, garantida pelo ‘fundamento’, significa o exercício de um poder (autoritário) ético-político, legitimado na ‘verdade’. (VATTIMO *apud* ZABALA. *Metaphysics and Violence*. 2007).

Responde, antes de qualquer coisa, também a seu interesse ético-político como reação/confrontação ao *Verwaltung* [administração], desmentindo a sua imagem forte impositiva e peremptória, isto é, redução da violência em todas as formas, redução da ordem absoluta. O distanciamento de Heidegger da Metafísica significa o esforço de combater a tendência da tecno-ciência de construir uma sociedade semelhante a que Adorno denominou de *Verwaltung total*. A tese nietzscheana que toma o pensamento fundacional como uma espécie de excessiva reação a uma situação de insegurança, como foi exposta anteriormente, também deve ser levada em conta.

O conceito vattimiano de ‘violência’ é singular. Se em muitos teóricos a violência tem o sentido de impedir a própria vocação essencial de qualquer coisa, que toda a Tradição filosófica concebeu sempre recorrendo a uma acepção essencialista, dominada pela Metafísica da presença. Nos escritos de Vattimo, em especial, na obra *Nichilismo ed Emancipazione* [2003], a violência [metafísica] é concebida “[...] em termos de ‘silenciar’, interrupção do diálogo, da pergunta e resposta. Isto que faz eminentemente o fundamento ‘último’, o qual se impõe como não ulteriormente interrogável, objeto apenas de contemplação do amor dei intellectualis”²⁴⁶. A problemática da conexão intrínseca entre Metafísica e violência é um dos temas fundamentais da Ontologia niilista [hermenêutica] de Vattimo, ou seja, a conexão tem seu nascedouro no modo peremptório de se conceber metafisicamente o fundamento ‘último’ ante o qual resta apenas a atitude de dizer ‘sim’, de baixar a cabeça, de silenciar.

Em suma, isto que me repugna na fundação metafísica última é a peremptoriedade, a não perguntabilidade ulterior do fundamento, que comporta toda uma série de consequências de impensabilidade da existência. Estou convencido de que não exista nenhuma definição filosófica da violência a não ser esta: a ideia de um

²⁴⁶ VATTIMO, Gianni. *Nichilismo ed Emancipazione*. 2003, p. 148: “[...] in termini di ‘tacitamento’, interruzione del dialogo di domanda e risposta. Ciò che fa eminentemente il fondamento ‘ultimo’, il quale si impone come non ulteriormente interrogabile, oggetto solo di contemplazione a di amor dei intellectualis”.

fundamento diante ao qual se deve apenas silenciar²⁴⁷.

É, por isso, que a concepção [hermenêutica-vattimiana] da violência se torna plausível. Isso em virtude do fato de compreender que a peremptoriedade silenciadora do fundamento dado ‘em presença’ seja suficiente para definir a violência sem recorrer às noções essencialista-naturalistas concebidas pela Metafísica. Talvez seja melhor considerar que Vattimo a interpreta que expõe uma definição da mesma, que ele extrai da crítica do pensamento metafísico postulado por Nietzsche e Heidegger. Vattimo rejeita a violência do fundamento metafísico – o tolhimento do perguntar – a favor da abertura dialógica, sendo que a passagem para uma racionalidade ‘debole’ da hermenêutica rejeita a Metafísica por razões, como se disse, estritamente éticas, “[...] com a assunção do destino niilista da nossa época, tomamos consciência de não poder dispor de nenhum fundamento último, fechado a_ cada possível legitimação da prevaricação violenta sobre o outro”²⁴⁸.

Apesar de se reconhecer que *Oltre l'Interpretazione* [1994], *Etica dell'Interpretazione* [1989] e *Nichilismo ed Emancipazione* [2003] ‘lançam’ as bases da reflexão ética do pensamento de vattimiano, a questão é recorrente em outros escritos nada ‘inferiores’. Já por volta dos anos 80, em especial, com a publicação da obra *As Aventuras da Diferença* [1980], Vattimo anuncia que

[...] a tradição metafísica é a tradição de um pensamento ‘violento’ que, ao privilegiar categorias unificadoras, soberanas, generalizantes, no culto da *arché*, manifesta uma insegurança e um *pathos* de base a que reage com um excesso de defesa. Todas as categorias metafísicas (o ser e os seus atributos; a causa primeira; o homem como ‘responsável’; mas também a vontade de poder, se for lida metafisicamente como afirmação e tomada de

²⁴⁷ VATTIMO apud SAVARINO; VERCELLONE. *Gianni Vattimo. La filosofia come ontologia dell'attualità*. 2006, p. 253: “Insomma, cio che mi ripugna nella fondazione metafisica ultima è la perentorietà, la non domandabilità ulteriore del fondamento, che comporta tutta una serie di conseguenze di impensabilità dell'esistenza. Sono convinto che non esista nessuna definizione filosofica della violenza se non questa: l'idea di un fondamento di fronte a cui voi non potete che *tecere*”.

²⁴⁸ VATTIMO, Gianni. *Nichilismo ed Emancipazione*. 2003, p. 58: “[...] con l'assunzione del destino nichilistico della nostra epoca, prendiamo atto di non poter disporre di alcun fondamento ultimo, è tolta ogni possibile legittimazione alla prevaricazione violenta sull'altro”.

poder sobre o mundo) são categorias violentas²⁴⁹.

A questão fundamental, na reflexão de Vattimo, radica na denúncia da Metafísica²⁵⁰ como imposição ‘objetiva’ absoluta, fundação de sistema de leis, princípios, etc., a serem observados na ética, na política, na religião, na estética... Vattimo reconhece a conexão entre Metafísica e violência, ou melhor, denuncia que a Metafísica é um pensamento violento, pois defende que a ideia de fundamento (*Grund*) é autoritária, incontroversa, que não deixa espaço para indagações posteriores, nem permite à réplica. A Metafísica é, em suma, uma autoridade que se impõe, também produzindo uma estrutura social autoritária²⁵¹.

Não obstante ao que já foi dito, Vattimo insiste em afirmar que o motivo que inspirava *Ser e Tempo* [1927] não podia ser um motivo estritamente teórico, pois seria contraditório que Heidegger pudesse ter projetado a destruição da Metafísica – quer dizer, do pensamento que pensa o ser como um objeto – em nome de uma ideia do ser que o pensaria de modo objetivamente mais adequado. A razão pela qual Heidegger queria sair da Metafísica só poderia ser aquela que também inspirava a revolta contra a sociedade técnico-científica das vanguardas do início do século: o risco de que a organização total da sociedade baseada na ciência e na tecnologia – e, portanto, em última análise, na Metafísica – reduzisse também a existência, que não é jamais objetável, a um objeto de manipulação e de planificação. O aspecto fundamental da instância ética reside na rejeição do fundamento metafísico como violento, do sentido do ser como *Grund*, princípio primeiro que

²⁴⁹ VATTIMO, Gianni. *As Aventuras da Diferença: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche* [1980]. 1988, pp. 13-14.

²⁵⁰ Vattimo apoia-se na concepção de Metafísica dada por Heidegger, quando o mesmo define “O termo metafísica é [...] a convicção que ‘exista’ um fundamento do ser ao qual a razão deve chegar e, uma vez alcançado, extrai dele também as normas éticas as quais deve se conformar a vida individual e coletiva”. [“*Il termine metafisica è [...] la convinzione che ‘ci sia’ un fondamento dell’essere a cui la ragione deve poter arrivare e, una volta raggiuntolo, trarne anche le norme etiche a cui conformarsi nella vita individuale e collettiva*”]. (VATTIMO, Gianni. *La Vita dell’Altro. Bioetica senza Metafísica*. 2006b, p. V.).

²⁵¹ VATTIMO, Gianni. *Diferir a Metafísica*. 1996, p. 159.

cala todo ulterior questionamento - isso foi destacado nas páginas anteriores.

Do ponto de vista da própria falência do pensamento metafísico, a *ontologia niilista* possibilita assim pensar o *debilitamento* do ser como *dissolução* das razões que justificam a *violência*. O enfraquecer da peremptoriedade do ser metafísico implica pensar a possibilidade de uma sociedade aberta, democrática, tolerante – isso representa também a tendência, acima de tudo, política do pensamento vattimiano. O que Vattimo denuncia é a própria expropriação da liberdade, da projetualidade da existência historicamente situada. Dessa forma, a *hermenêutica niilista* de Vattimo é vista como uma filosofia motivada pela intenção notadamente ética da *redução da violência*, por deslegitimar toda estrutura forte que sustentava, principalmente, as éticas metafísicas da tradição Ocidental.

Na esteira dessa intenção ética se visualiza que a hermenêutica reage ao emergir de novos fundamentalismos e integralismos (político, religioso, moral...), após a dissolução dos fundamentos transcendentais e a perda da segurança que a Metafísica oferecia e, acima de tudo, ao próprio perigo da violência reducionista [da Metafísica] ressurgir de alguma forma. A *ética pós-metafísica* de Vattimo, portanto, tem como premissa suprema a redução da violência, princípio que deve orientar a política, o direito, a estética, a religião, as relações socioculturais, possibilitando se pensar a negação da sociedade autoritária como positiva para a afirmação de uma sociedade alternativa, plural e, acima de tudo, mais democrática.

5.2 Ontologia hermenêutica e os horizontes da ética pós-metafísica em Vattimo

Não há dúvida, até o momento dessa exposição, que a *Ontologia hermenêutica-niilista* de Gianni Vattimo tem uma motivação essencialmente

ética. No entanto, ainda não foi esboçado detalhadamente o caminho propriamente dito, o percurso pelo qual a sua *ontologia niilista* desemboca na possibilidade de uma *ética [pós-moderna]*. A dimensão ética de sua *ontologia da atualidade* se expressa quando propõe a ‘recuperação’ da racionalidade em uma instância ética que rejeita a violência do pensamento metafísico - é o que se lê, por exemplo, em *La verità dell’ermeneutica*, ensaio contido na obra *Oltre l’Interpretazione* [1994]. Com base nessa intencionalidade ética, o pensamento vattimiano se configura como a passagem da racionalidade metafísica [forte, absoluta, autoritária, violenta] à racionalidade ‘debole’ [narrativo-interpretativa] em que se busca reconhecimento, nessa passagem [Vervindung] da Metafísica à Hermenêutica, os horizontes da racionalidade na época do *niilismo consumado*.

Ante a aceitação inicial do caráter ético da *ontologia hermenêutica-niilista vattimiana*, como, então, pensar que as implicações niilistas da Hermenêutica e da Ética evitam uma ‘recaída’ no horizonte da Metafísica? Acrescenta-se aqui a pergunta: em que sentido as implicações niilistas da ontologia vattimiana possibilitam uma ética pós-moderna? No discurso filosófico de Vattimo se percebe o esforço de explicitação da motivação ética da Hermenêutica, expresso em obras significativas²⁵². A Hermenêutica, apesar de ser guiada, desde o princípio, por uma intenção ética, não visa a atender às exigências da ética tradicional-metafísica, que postulava os imperativos, normas, etc. Desse modo, a Hermenêutica se apresenta, no panorama da filosofia contemporânea, como uma filosofia que, na sua crítica à Metafísica tradicional, é prioritariamente orientada em sentido ético²⁵³.

²⁵² Observa-se que a abordagem da ética em Vattimo não segue prevalentemente a ordem de publicação dos textos e obras, mas os ensaios e obras são articuladas em função de atender às pretensões da presente investigação.

²⁵³ Vattimo cita, por exemplo, Gadamer de *Verdade e Método* em que acentua a filosofia prática como aproximada do significado da Hermenêutica, ainda por compreender que a obra gadameriana tem a Ética como um de seus temas essenciais. (Cf. VATTIMO, Gianni. *Ética dell’Interpretazione*. 1989, p. 135.). Em *A Razão na época da ciência*, em particular, no ensaio *Hermenêutica como filosofia prática*, Gadamer considera a hermenêutica filosófica não apenas um novo procedimento de interpretação, isto é, “*não se trata, pois, em nenhum caso, de uma teoria da arte que queira indicar como deveria ser a compreensão [...] A compreensão é algo mais que aplicação artificial de uma capacidade. É sempre também o atingimento de uma*

A perspectiva de uma ética com base na Hermenêutica de vocação niilista se distancia da violência intrínseca da fundamentação metafísica. A Ética no plano da hermenêutica, sob o signo da *pietas*²⁵⁴, tem o papel de limitar todas as maneiras de violência e do uso da força, como nos diz Vattimo em *Más allá del sujeto* [1992]. A orientação de uma *ética não-metafísica* tem seu prenúncio, entretanto, na obra *Pensiero Debole* [1983], quando Vattimo afirma o vínculo do *pensiero debole* com a Hermenêutica que, contaminada pelo *pertencimento* histórico-cultural, rejeita a posição metafísica. Dessa conexão se antever ainda, no âmbito da *interpretação* desse pertencimento, não uma ética de imperativos como fundada de maneira ‘irrevogável’, mas, uma *ética dos bens*, dos traços e dos estilos de vida que no plano, diga-se de passagem, de uma hermenêutica-niilista é destituída do caráter fundamental da Metafísica. Ademais, seguindo a reflexão de Vattimo, a Hermenêutica [de vocação niilista] se converte em ação ética quando abdica da pretensão metafísica de ‘dogmatizar’ seus pressupostos [universal e peremptório], encaminhando-se na direção da existência ‘dessacralizada’ em uma atitude responsável de interpretação e não fundada em imperativos unívocos.

A presença da herança nietzscheano-heideggeriana da *ontologia da atualidade* de Gianni Vattimo é significativa, como exposta ao longo dessa pesquisa. Contudo, ainda é preciso reforçar que o diálogo construtivo que ele mantém com os seus dois grandes mestres implica sobremaneira no horizonte da ética, presente no seu discurso sobre a atualidade. Ele declara, na obra *Acreditar em Acreditar* [1996], que a própria leitura sobre o discurso de Heidegger, por exemplo, é motivada pela incidência heideggeriana contra as pretensões da Metafísica de conceber o ser como presença, fundamento absoluto.

autocompreensão mais ampla e profunda. Mas isto significa que a hermenêutica é filosofia e, enquanto filosofia, filosofia prática”. (GADAMER, Hans-Georg. *A Razão na época da ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983, p. 76.).

²⁵⁴ Cf. VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo. *Il Pensiero Debole*. 1983, p. 26. Também pode ser encontrada na pesquisa, *O ‘programa’ de uma ontologia debole e a pietas*, parte constituinte do capítulo *Diferença e dialética: o declínio para uma ontologia debole*.

A concepção do *ser* como *evento* e da rejeição da Metafísica, presentes no discurso de Heidegger, devem ser tomadas como válidas para a elaboração vattimiana da *ontologia do debilitamento*, que se constrói tendo como base a concepção não-metafísica do ser. Por esse ângulo, da *ontologia debole* de Vattimo deriva uma postura *ética* contra a *violência metafísica*, traço original e inelutável da propositura da ética como motivação do seu pensamento.

Se agora digo que, ao pensar a história do ser enquanto guiada pelo fio condutor da redução das estruturas fortes, sou orientado para uma ética da não-violência, não estou a tentar legitimar ‘objetivamente’ algumas máximas de ação com base no fato de que o ser é estruturado de uma certa maneira; limito-me a reformular de outra forma um apelo, uma chamada que me fala da tradição dentro da qual me situo e da qual, precisamente, a ontologia débil é (apenas) uma interpretação arriscada²⁵⁵.

Admitindo a *vocação niilista*, evita-se que a *Hermenêutica* seja confundida com uma teoria metafísica dos imperativos. Em outras palavras, a vocação niilista é decisiva, no terreno da ética, para tolher da *Hermenêutica* a característica de indeterminação, com a qual sempre frequentemente é-lhe associada. Nessa vocação se pressupõe a radicalização como o requisito para evitar que a *Hermenêutica* permaneça no estado de indeterminação e assim seja concebida equivocadamente como a *koiné* da cultura contemporânea²⁵⁶. O

²⁵⁵ VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar* [1996]. Lisboa: Relógio d'Água, 1998, p. 36.

²⁵⁶ A hipótese da hermenêutica como *koiné* da cultura contemporânea, do seu uso proliferado ‘indiscriminadamente’ em diferentes correntes e autores, segundo Vattimo, contribui para a dissolução do seu significado filosófico originário. A hermenêutica, para ele, é a teoria da interpretação ligada à experiência humana, o que resultou em sua transformação em idioma comum da cultura atual. Desta sentença, se percebe o objetivo central de Vattimo: o de se repensar o sentido ‘originário’ da *hermenêutica*, com base na defesa de sua *vocação niilista*, traço fundamental da *filosofia pós-moderna*, que ele denomina de *ontologia da atualidade*. “O que reduz a hermenêutica a genérica filosofia da cultura é a (geralmente implícita, não reconhecida) pretensão de toda metafísica de apresentar-se como uma 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 a historicidade da hermenêutica também no sentido objetivo do genitivo. A hermenêutica não é apenas uma teoria da historicidade (dos horizontes) da verdade: é ela mesma uma verdade radicalmente histórica. Não pode pensar-se metafisicamente como descrição de uma estrutura objetiva qualquer do existir, mas só como exposição a um envio, aquele que Heidegger chama de *Ge-Schick*.” [“*Ciò che riduce l’ermeneutica a generica filosofia della cultura è la (spesso implicita, non riconosciuta) pretesa, del tutto metafisica, di presentarsi*”]

que se torna evidente em toda a exposição é que o *pensiero debole* e a ética não-metafísica correspondem à época do pluralismo pós-moderno, constituem a recusa da categorização absoluta do pensamento metafísico, assumindo os traços da finitude, da não-fundatividade, do diálogo como características da ética em Vattimo.

A rejeição da fundamentação última dos imperativos surge, na *ontologia hermenêutica-niilista* de Vattimo [2003], como afirmação da situação histórica, dos valores compartilhados e da escolha de máximas de ação racionalmente apresentáveis aos interlocutores, evitando assim reconhecê-las como demonstrações apodíticas. Os valores, os discursos e as escolhas são, no horizonte da vocação hermenêutica da ética de Vattimo, radicalmente históricas, nunca cânones estáveis de um ideal normativo metafisicamente fundado. A ética inspirada na Hermenêutica se revela não como patrimônio de valores definidos uma vez por todas, mas, sobretudo, “[...] *corrisponde à consciência que os valores, com base aos quais, de vez em quando, se faz valer no diálogo social a preferenciabilidade de uma certa escolha, são radicalmente históricos*”²⁵⁷.

Desse modo, Vattimo defende que as possibilidades de se falar da Ética, atualmente, não residem nas condições transcendentais; contudo, radicam, exclusivamente, na situação concreta de [nossa] existência. A Filosofia [hermenêutica] abandona as essências imutáveis da Metafísica e se empenha a interpretar a historicidade, que impactua na maneira como ele discursa sobre as relações entre ética e transcendência, preterindo esta última

*come una descrizione finalmente vera della (permanente) ‘struttura interpretativa’ dell’esistenza umana. Bisogna prender sul serio la contraddittorietà di questa pretesa, sviluppando sulla base di essa una riflessione rigorosa sulla storicità dell’ermeneutica anche nel senso oggettivo del genitivo. L’ermeneutica non è solo una teoria della storicità (degli orizzonti) della verità; è essa stessa una verità radicalmente storica. Non può pensarsi metafisicamente come descrizione di una qualche struttura oggettiva dell’esistere, ma solo come risposta a un invito, a quello che Heidegger chiama Ge-Schick.”]. (VATTIMO, Gianni. *Para além da Interpretação*. 1994, pp. 09-10.).*

²⁵⁷ VATTIMO, Gianni. *Ética dell’Interpretazione*. 1989, p. 137: “[...] *corrisponde alla consapevolezza che i valori, in base ai quali di volta in volta si fa valere nel dialogo sociale la preferibilità di una certa scelta, sono radicalmente storici*”.

de sua reflexão sobre a primeira, que designa de *Ética sem transcendência*, em *Nichilismo ed emancipazione* [2003].

Ao contrário de pretender alcançar o fundamento último da existência e do agir moral, a Ética deve reconhecer sua *proveniência* da crise da Metafísica, do fim dos imperativos morais, derivados de essências absolutas e se apresentar como interpretação da época do pluralismo cultural pós-moderno, da época do niilismo. Vattimo [2003], então, pergunta: “*Se pode desenvolver um discurso ético – ‘princípios’ pelos quais se conseguem máximas de ação, recomendações de comportamentos, ou colocação epocal, caracterizada como dissolução dos fundamentos?*”²⁵⁸

A resposta é oferecida pelo filósofo italiano, que diz ser a dissolução o ‘*fundamento*’ com base no qual é possível argumentar sobre Ética. Ademais, Vattimo considera que a dissolução da Metafísica, por exemplo, não impede em definitivo que seja criada uma nova história, que se percebe no *niilismo ativo* que se radica no anúncio nietzscheano da ‘*morte de Deus*’. Em outras palavras, a dissolução da Metafísica não abandona o pensamento à própria sorte, não o deixa órfão, pois a alusão a Nietzsche significa que da ‘*morte de Deus*’ não resulta tão somente o niilismo como dissolução de todos os valores-princípios, mas o niilismo no qual radicam as *chances* de uma nova história. O que se extrai, então, da Ética do reconhecimento [interpretativo] o pertencer à tradição caracterizada pela dissolução dos princípios, da fundamentação última metafísica?

Se a Ética não se orienta mais por princípios primeiros, a ideia de transcendência que sempre marcou a tradição ético-filosófica se dissolve, o que implica uma nova postura Ética na pós-modernidade. Vattimo esclarece que a negação da transcendência diz respeito à negação da Ética pensada com respeito a leis derivadas de essências (estruturas) metafísicas, que considera ser carente de ‘eticidade’. Para ele, a perda da dimensão de

²⁵⁸ VATTIMO, G. *Nichilismo ed emancipazione*. 2003, p. 51: “*Si può sviluppare un discorso etico – ‘principi’ ai cui conseguono massime di azione, raccomandazioni di comportamento, o collocazione epocale, caratterizzata come dissoluzione dei fondamenti?*”.

transcendência na ética não deve ser encarada como catastrófica, mas vista como a vocação da própria ética pós-metafísica, como expressão do sentido emancipativo que está presente na dissolução dos absolutos metafísicos.

Em outras palavras, uma ética pós-metafísica, na verdade, não procura extrair suas 'leis' de essências metafísicas, de uma dimensão transcendente que se impõe categoricamente à consciência individual. A dimensão social deve impactar no discurso sobre a ética para ser legitimamente reconhecido como eticamente positivo, que possibilita também desenvolver um discurso ético-crítico do existente e das escolhas ulteriores, não recorrendo à transcendência que marcou os discursos metafísicos sobre ética.

As razões para preferir a leitura 'pós-metafísica' do discurso atual da ética são mais ou menos as mesmas que avançam para recomendar uma leitura pós-metafísica da modernidade e de seus êxitos atuais. São razões 'históricas', em muitos sentidos da palavra: valem como argumentos '*ad hominem*', por isso, situados dentro da mesma situação que se propõem interpretar (como é, de resto, da natureza da interpretação); é, também históricas, noutro sentido: olham a história que vivemos e estamos vivendo. Evocam, como seu desfundamento prático-teórico, o fim do colonialismo, a descoberta da existência de outras culturas, que não se deixam enquadrar em uma linha evolutiva que se concluiria com a civilização ocidental e sobre a qual elas teriam uma posição mais atrasada e primitiva²⁵⁹.

É importante advertir que uma leitura pós-metafísica da Ética não possui razões essenciais, absolutas. A historicidade das razões da leitura pós-metafísica se constitui como rejeição/dissolução dos absolutos metafísicos que serviram de fundamentação da Ética. Vattimo comenta que a *crise da Ética* é o

259

VATTIMO, Gianni. *Nichilismo ed emancipazione*. 2003, p. 74: "*Le ragioni per preferire la lettura 'post-metafisica' del discorso attuale dell'etica sono più o meno le stesse che si avanzano per raccomandare una lettura post-metafisica della modernità e dei suoi esiti attuali. Sono ragioni 'storiche' in molti sensi della parola: valgono come argomenti 'ad hominem', dunque situati entro la stessa situazione che si propongono di interpretare (come è del resto nella natura della interpretazione); è storiche anche in un altro senso: guardano alla storia che abbiamo vissuto e stiamo vivendo. Evocano come loro sfondo pratico-teorico la fine del colonialismo, la scoperta dell'esistenza di altre culture che non si lasciano collocare su una linea evolutiva che si concluderebbe con la civiltà occidentale e sulla quale esse avrebbero una posizione più arretrata e primitiva*".

resultado do *descrédito* a que chegou toda orientação de fundamentação da metafísica. Vattimo também registra que a crise da Metafísica representa a crise dos valores últimos, defende, reportando-se para tanto à escola da suspeita (Marx, Nietzsche, Freud), que a pretensão da fundação do ético com base em um valor último-absoluto se dissolveu, o que implica a crise ética que, *“sob os golpes destes vários tipos de críticas, parece que a ideia de um valor, que possa valer como fundamento da ética e da política, a ideia de um valor-base, dissolveu-se”*²⁶⁰. Por isso, defende que a Ética deve reconhecer a sua condição de *não-fundatividade* metafísica, considerar-se herdeira de sua crise, da dissolução dos fundamentos, dos primeiros princípios, para reportar-se ao pluralismo cultural irreduzível, que configura o *ethos pós-moderno*. Relativismo de uma época do encontro mais frequente de culturas, histórias e tradições diversas, reflete a eticidade que garante o diálogo e a tolerância em vez da preocupação em fundar morais provisórias.

A crítica à ética metafísica, dos princípios imutáveis, dos imperativos categóricos absolutos auxilia a compreensão da intenção de Vattimo de propor um modo alternativo de se pensar os direitos/deveres, sem reduzir a Ética à doutrina de deveres, ao campo restrito da Filosofia²⁶¹. Não obstante a reflexão de Vattimo não restringir a *ética* a um setor especialístico da Filosofia e/ou à história das teorias normativas, a concebe como uma espécie de ‘doutrina’ da *vivibilidade*. Tal concepção, portanto, caminha na direção do mundo da pluralidade de *estilos* de vida, da ‘descrição’ e da análise de culturas, o que se registra na história da Ética nos dois séculos passados. Nesse sentido, Vattimo escreve:

²⁶⁰ VATTIMO, Gianni. *Filosofia al presente. Conversazioni con F. Barone, R. Bodei, I. Mancini, V. Mathieu, M. Perniola, P.A. Rovatti, E. Severino, C. Sini*. Milano: Garzanti, 1990, p. 81: *“Sotto i colpi di questi vari tipi di critica sembra che l’idea di un valore che possa fungere da fondamento per l’etica e la politica, l’idea di un valore-base, si sia dissolta.”*.

²⁶¹ Por isso, Vattimo destaca que *“Nietzsche dizia que a desvalorização diz respeito aos valores supremos, mas não a todos os valores, porque ele queria que se criassem sempre novos valores ou nascessem sempre novos deuses. Esse é o ponto: nós devemos constituir uma ética do projeto, e não uma ética do reflexo da natureza, da ordem, do necessário, etc.”*. (VATTIMO, Gianni. *Revista CULT* 44, março de 2001, p. 09.).

[...] as histórias da ética, mais advertidas [...] põem sempre os acontecimentos da ética sobre o horizonte da sociedade, da cultura, das visões de mundo pertencentes às diversas épocas. Em geral, pode-se observar que, enquanto não é possível educar a moralidade propondo textos de ética filosófica, ou exatamente, manuais, a formação do próprio *ethos* pessoal passa frequentemente por meio da leitura de romances e poesias. Nesse sentido, pode-se dizer que a ética vivida é também, em qualquer modo, questão de gosto²⁶².

Na obra *Tecnica ed esistenza* [2002], a leitura de Vattimo sobre a Ética não a limita às correntes filosóficas e aos filósofos. Do ponto de vista de sua *ontologia da atualidade*, a Ética abrange os artistas, os poetas, os críticos literários, os antropólogos, etc., que, no aspecto mais abrangente da Ética, pode ser observado em uma literatura mais heterogênea, menos especializada, distinta dos grandes tratados sobre Ética. Ética e sociedade vistas, então, em uma simbiose que permite compreendê-las para além das enciclopédias e das categorias especializadas, como consta na própria história da tradição ética²⁶³. A passagem permite também considerar que o significado ético que Vattimo imprime não se identifica necessariamente com os temas [bem, dever, norma, etc.] defendidos pela moral tradicional. O que implica reconhecer, sem dúvida, a existência de uma possível ética na literatura, na arte, na antropologia cultural, portanto, uma ética não restrita aos padrões convencionais que se delinearam ao longo da história da assim chamada ética filosófica²⁶⁴.

²⁶² VATTIMO, G. *Tecnica ed esistenza*. 2002, p. 77: “[...] le storie dell’etica più avvertite [...] collocano sempre le vicende dell’etica sullo sfondo della società, della cultura, delle visioni del mondo appartenenti alle diverse epoche. In generale si può osservare che mentre non è possibile educare alla moralità proponendo testi di etica filosofica, o addirittura manuali, la formazione del proprio *ethos* personale passa spesso attraverso la lettura di romanzi e poesie. In questo senso si può dire che l’etica vissuta è anche, in qualche modo questione di gusto”.

²⁶³ Vattimo anuncia que: “De fato, a história da ética, sobretudo, nos últimos dois séculos, não é apenas aquela das teorias normativas, mas considera também a descrição e a análise de culturas. Antes de tudo, com o enfraquecer-se da crença em verdades universais [...] ética e antropologia parecem sempre mais próximas”. [“*La storia dell’etica infatti, soprattutto negli ultimi due secoli, non è solo quella delle teorie normative, ma riguarda anche la descrizione e l’analisi di culture. Anzi, con l’indebolirsi della credenza in verità universali [...] etica e antropologia culturale sembrano sempre più vicine*”]. (VATTIMO, Gianni. *Tecnica ed esistenza*. 2002, p. 77.).

²⁶⁴ Ocorre, com isso, uma atenuação da distinção entre Ética e moral, proposta, por exemplo, por Hegel. Segundo Vattimo, ele propôs que a Ética dizia respeito ao âmbito do coletivo, comunitário do modo de agir, dos costumes, hábitos compartilhados, ao passo que a

Contra tal concepção eu proponho uma ética – se pode ainda definir assim – baseada sobre argumentação puramente retórica, isto é, um sistema de argumentos *ad hominem* [...]. Fala-se a um pai de família, busca-se convencê-lo a dirigir com prudência, recordando-lhe os filhos, um pouco de como estava escrito sobre certos porta-retratos de qualquer ano passado: ‘Papai vá devagar’, ‘Não corra papai’. Fala-se a uma comunidade que acredita em certos comportamentos, nos referindo àqueles mesmos valores, que não são necessariamente eternos, mas podem funcionar persuasivamente para orientar a comunidade em um sentido ou noutro, ou também simplesmente para encontrar um terreno comum do discurso. Esta eu essencialmente imagino coma a alternativa possível, do tipo *retórico*, o sublinho, a uma fundação metafísica, com o risco de fanatismo em ética e em política²⁶⁵.

Com a perspectiva da contextualização histórico-social da Ética, já anunciada nos meados dos séculos XIX e XX, se ‘abandona’, segundo Vattimo, o fundamento transcendente. A Ética se caracteriza, por isso, como uma versão secularizada do ‘progresso’ do mundo histórico, que abrange desde a contextualização dos eventos espirituais até a afirmação do relativismo histórico, no sentido de que os valores (verdadeiro, bem...) sejam abalizados em tempo e lugar respectivos, nunca derivados de essências metafísicas. Ética como *ethos*, *costumes*, *cultura compartilhada* em determinado contexto de uma época ou sociedade, ou seja, uma ética epocal-histórica que Vattimo interpreta com base em sua ontologia niilista. Uma ética da interpretação, então, em que ética e interpretação coincidem e são vistas em uma situação histórico-destinal, onde a ética é concebida como interpretação e esta se apresenta como ética.

moral, ao contrário, concerne à esfera subjetiva da decisão acerca da ação, compreende também as tensões entre intenção e realização... (Cf. VATTIMO, Gianni. *Tecnica ed esistenza*. 2002, p. 78.).

²⁶⁵ VATTIMO, Gianni. *Filosofia al presente*. 1990, p. 86: “Contro una tale concezione io propongo un’etica – se si può ancora definire così – basata sull’argomentazione puramente retorica, cioè un sistema di argomenti *ad hominem*, [...]. Se si parla ad un padre di famiglia si cerca di convincerlo a guidare con prudenza ricordandogli i figli, un po’ come era scritto su certi portafotografie di moda qualche anno fa: ‘Papà vai piano’, ‘Non correre papà’. Se si parla ad una comunità che crede in certi comportamenti, ci si riferisce a quegli stessi valori, che non necessariamente sono eterni, ma possono funzionare persuasivamente per orientar la comunità in un senso o nell’altro, o anche semplicemente per trovare un terreno comune di discorso. Questa essenzialmente io immagino come l’alternativa possibile, di tipo retorico, lo sottolineo, ad una fondazione metafisica con il rischio del fanatismo in etica e in politica”.

Desse processo decorre consequência indubitável “[...] *a redução da moral à sociedade e ao seu progresso*”²⁶⁶, o que ele designa de ‘crise da ética’ [metafísica]. Que sentido, portanto, é atribuído à expressão ‘crise da ética’ na reflexão de Vattimo? Nessa linha de reflexão, Vattimo novamente retoma a sua herança nietzscheana para esclarecer o sentido que a expressão ‘*crise da ética*’ tem no horizonte de sua *ontologia niilista*. Para ele, a obra *Genealogia da Moral* [1887] a análise da gênese dos valores morais assume a relação moral-sociedade como base da desvalorização da própria moral, ‘moral dos gregos’, do rebanho, dos fracos. E, como se sabe, Nietzsche denuncia que a moralidade, suas regras e valores, são produtos do ressentimento, do pensamento metafisicamente posto como verdade última, o que motivou o desconstrutivismo moral, a complexa desmistificação da Ética, presentes nas reflexões do filósofo alemão.

A *ética pós-metafísica* deve reconhecer seu *pertencer* à tradição caracterizada pela dissolução dos princípios metafísicos, assumindo tal dissolução como ponto de pertencimento e caminho para uma ética não-metafísica, que não se constitui como aplicação prática de uma certeza teórica acerca de fundamentos últimos. O raciocínio vattimiano manifesta a implicação que existe entre uma ética da proveniência da época da dissolução dos fundamentos em direção do reconhecimento da própria *finitude* como traço inconfundível de uma *ética pós-moderna*, portanto, pós-metafísica que se realiza como uma *ética da finitude*.

Uma ética da finitude é aquela que busca permanecer fiel à descoberta da colocação sempre insuperavelmente finita da própria proveniência sem esquecer as implicações pluralísticas desta descoberta. Estou com os santos e com os fatos na taberna, e não posso nunca iludir-me de colocar-me numa condição superior; também quando pronuncio esta frase em um discurso filosófico, estou apenas em uma outra condição que impõe determinados empenhos, como qualquer que seja

²⁶⁶

Cf. VATTIMO, Gianni. *Tecnica ed esistenza*. 2002, p. 79: “[...] *la riduzione della morale alla società e al suo progresso*”.

outra: a particular condição de filósofo, de ensaísta, de crítico, nunca de homem universal²⁶⁷.

Em *Etica dell'interpretazione* [1989], Vattimo assinala, por isso, que a *dissolução da Metafísica* é o pressuposto fundamental para se pensar uma *ética pós-moderna*, assumindo a tarefa de refletir sobre a *historicidade* da existência humana. O pluralismo pós-moderno exige uma resposta do pensamento filosófico que leve em consideração as circunstâncias históricas, não fundadas metafisicamente. Nesse horizonte de *pertencimento* à época da falência da Metafísica se revela a exigência de uma nova postura (da) ética que diverge das éticas centradas nos princípios metafísicos, nos valores últimos²⁶⁸. Uma ética pós-metafísica é uma *ética da proveniência* da época do niilismo, que corresponde à condição do fim da Metafísica em Heidegger e da *'morte de Deus'* em Nietzsche. Vattimo sustenta que:

[...] a escolha entre isto que vale e isto que não vale da herança cultural da qual provínhamos será feita em base ao critério da redução da violência e em nome de uma racionalidade entendida como discurso-diálogo entre posições finitas que se reconhecem como tais, e que, por isto, não têm a tentação do impor-se legitimamente (enquanto convalidadas por um princípio primeiro) sobre aquelas dos outros²⁶⁹.

²⁶⁷ VATTIMO, Gianni. *Nichilismo ed emancipazione*. 2003, p. 55: “Un’etica della finitezza è quella che cerca di restare fedele alla scoperta della collocazione sempre insuperabilmente finita della propria provenienza senza dimenticare le implicazioni pluralistiche di questa scoperta. Sto coi santi in chiesa e coi fatti in taverna, e non posso mai illudermi di collocarmi in una condizione superiore; anche quando pronuncio questa frase in uno discorso filosofico sto solo in un’altra condizione, che mi impone determinati impegni, come qualunque altra: la particolare condizione del filosofo, del saggista, del critico, mai dell’uomo universale”.

²⁶⁸ Mattia, seguindo a reflexão de Vattimo, defende que: “Com a redução do valor supremo e com a consequente proliferação e mobilidade dos valores, segundo Vattimo, se esquece o imperativo da verdade porque as condições de existência adquirem possibilidades de menor violência; é, portanto, a consumação e sucessiva superficialidade dos valores últimos a raiz do niilismo ‘consumado’ e a abertura de uma nova eticidade”. [“Con il venire meno del valore supremo e con la conseguente proliferazione e mobilità dei valori, secondo Vattimo, si oblia l’imperativo della verità poiché le condizioni d’esistenza acquisiscono possibilità di minor violenza; é quindi nella consumazione e successiva superfluità dei valori ultimi la radice del nichilismo ‘compiuto’ e l’apertura di una nuova eticità.”]. (MATTIA, Danielle. *Gianni Vattimo. L’etica dell’interpretazione*. 2002, p. 18.).

²⁶⁹ VATTIMO, Gianni. *Nichilismo ed emancipazione*. 2003, p. 57: “(...) la scelta tra ciò che vale e ciò che non vale dell’eredità culturale da cui proveniamo sarà fatta in base al criterio della riduzione della violenza e in nome di una razionalità intesa come discorso-dialogo tra posizioni finite che si riconoscono come tali, e che perciò non hanno la tentazione di imporsi legittimamente (in quanto convalidate da un principio primo) su quelle altrui”.

A dimensão da proveniência que se verifica no discurso de Vattimo [1996] legitima as escolhas no campo da ética. Por isso, muito acertadamente se prenuncia uma *ética contra a violência* como proveniente da *ontologia niilista*, que não representa uma ‘recaída’ na Metafísica, pois o *ser* vem pensado para além dos limites da ontologia tradicional metafísica: o *ser* vem interpretado como *herança, apelo, proveniência...* Ora, é justamente aqui que se conclui a tese do debilitamento do *ser* que representa a dissolução da perspectiva da moralidade como correspondência às essências metafísicas, explicitando o dado da coerência do discurso de Vattimo – a rejeição da violência da fundamentação metafísica a favor da abertura dialógica da *ética na pós-modernidade*.

A escuta da herança da dissolução dos princípios metafísicos não se limita apenas à ‘desvalorização de todos os valores’, mas a retomada-prossecação de determinados padrões que se herda. A validade de uma norma, no entanto, depende de uma espécie de fio condutor que ilumina a interpretação dessa herança. No caso de uma *ética pós-metafísica*, da *finitude*, da *proveniência* – nomes que podem ser atribuídos à Ética, digamos, de Vattimo - o *niilismo* é o guia na época da dissolução dos fundamentos últimos, do abandono da violência, da negação do autoritarismo dos primeiros princípios que impedem, por um lado, ulteriores interrogações, o diálogo com a época da proveniência. Vattimo [2003], por outro lado, nos fala que o discurso da *ética da finitude* é apenas exortativo, provocativo, pois o niilismo como fio condutor da redução da violência talvez seja admitido apenas interpretativamente, nunca demonstrado.

É, nesse sentido, que na orientação vattimiana se admite a *vocação niilista* como possibilidade de se pensar uma *ética não-metafísica* haja vista não se apresentar como teoria metafísica de imperativos. Essa vocação permeia à ideia de *ontologia hermenêutica (ontologia niilista)* que busca dissolver a violência e o esquecimento do *ser* como elementos constituintes da

Metafísica²⁷⁰. Destarte, Vattimo [1989] atribui grande importância à concepção hermenêutica da ética que, para “evitar” as implicações metafísicas, se apresenta como *interpretação* em si mesma, respondendo ao aparecer *histórico-destinal do ser* e, naquela atitude de rememoração heideggeriana que concebe o *ser* como *eventualidade* (esta também nos termos nietzscheano), não pode ser considerada uma retomada da pretensão metafísica do princípio fundamental-último.

Vattimo também afirma que o reconhecimento da vocação *hermenêutica-niilista da ética* representa o abandono da pretensão de se reduzir o sentido da *experiência da verdade* ao dado objetivo (como defendeu o cientificismo). Adverte ainda que a hipótese de tal vocação não deva ser confundida com uma retomada das éticas fundadas nos imperativos e normas absolutas, como sempre pretendeu a Metafísica.

Se uma *ética ‘hermenêutica’* é possível [...] ela tem a necessidade de uma *ontologia niilista*, no sentido que se disse; a qual pode argumentar-se somente como interpretação dos eventos, leitura dos ‘sinais dos tempos’, escuta das mensagens; (...) como uma *‘ontologia da atualidade’*, para a qual é decisivo o referimento a certa imagem da modernidade, do seu destino de secularização, do seu eventual ‘fim’. Mais que ‘fundar-se’ sobre esta atividade interpretativa do *acontecer* do ser, a *ética hermenêutica* se exercita antes de tudo em tal atividade; é também, antes de qualquer coisa, embora (talvez) não exclusivamente, neste sentido, uma *ética da interpretação*²⁷¹.

A retomada da obra *Etica dell’Interpretazione* [1989], principalmente,

²⁷⁰

A luta contra a Metafísica é, segundo Vattimo, a luta contra o autoritarismo, que tem no *pensiero debole* a fonte da inspiração de oposição a ela. “O pensamento fraco é também, um pensamento que respeita a esperança da maioria, no fundo, um pensamento autenticamente democrático. Eu estou com os fracos porque, em muitos sentidos, sou um deles, e não porque haja para mim uma razão metafísica para preferi-los”. (VATTIMO, Gianni. Entrevista. IN: *CULT*, n. 126, julho/2008, p. 15.).

²⁷¹

VATTIMO, Gianni. *Etica dell’interpretazione*. 1989, p. 09: “Se un’etica ‘ermeneutica’ è possibile [...] essa ha bisogno di un’ontologia nichilista, nel senso che si è detto; la quale può argomentarsi solo come interpretazione di eventi, lettura di ‘segni dei tempi’, ascolto di messaggi; [...] come una ‘ontologia dell’attualità’, per la quale è decisivo il riferimento a una certa immagine della modernità, del suo destino di secolarizzazione, della sua eventuale ‘fine’. Più che ‘fondarsi’ su questa attività interpretativa dell’accadere dell’essere, l’etica ermeneutica si esercita già anzitutto in tale attività; è anche anzitutto, sebbene (forse) non esclusivamente, in questo senso un’etica dell’interpretazione”.

do início em que Vattimo anuncia sua intenção com a proposta de uma *ética hermenêutica*, é motivada pelo interesse de reafirmar certas teses presentes no discurso vattimiano. Longe de representar uma repetição argumentativa, significa o aspecto mais apropriado de uma leitura sobre a *ontologia hermenêutica-niilista vattimiana*. Desse modo, a concepção da *ética da interpretação*, proposta por Vattimo, não tem a pretensão de alcançar um ideal normativo-metafísico. Tal ética busca, pelo contrário, assumir o seu próprio destino *niilista* e - inspirando-se em uma *ontologia da redução da violência* – se reconhece como pensamento da época do *fim* da Metafísica (*época do niilismo*), como abertura que possibilita se pensar uma *ética pós-moderna* no horizonte da *ontologia da atualidade* de Vattimo.

Embora não se possa indicar que orientações, digamos, éticas, estão presentes no discurso de Vattimo, pois não sistematizou um tratado sobre ética, sendo possível defender que o ponto de convergência das obras e ensaios se assenta na defesa do imperativo da redução da violência, daquilo que impede o diálogo, da rejeição das pretensões universalizantes/totalizantes seja da Filosofia, da religião, da política, permitindo uma relação de reconhecimento da situacionalidade histórica das outras culturas, pessoas, dialetos... Tal imperativo também se desenvolve na releitura que Vattimo faz da experiência religiosa na pós-modernidade, com base no processo de secularização, por ser fundamental para a compreensão da religiosidade [cristã] como atualidade do *pensiero debole*.

5.3 Filosofia e Secularização: a experiência religiosa na ontologia hermenêutica vattimiana

O fenômeno do religioso é (re)interpretado por Vattimo, em particular, por sua dimensão secularizante [*kénosis*] que ousadamente ‘aproxima’ do niilismo, transformando o *pensiero debole* na metáfora da

secularização nos tempos atuais. Como pensar a articulação que Vattimo estabelece entre secularização, *pensiero debole* e cristianismo? A tese da dimensão ética da *ontologia dell'attualità* de Gianni Vattimo, que orienta a presente investigação, vem a ser também legitimada na complexa relação que ele estabelece entre *herança cristã*, *ontologia niilista* e *ética [contra a violência]*. Apesar disso, o ético aqui não é compreendido como uma instância ao lado da religião, mas constitui a própria motivação da reflexão de Vattimo também quanto ao fenômeno da religiosidade na época pós-moderna. É, por esse aspecto, que é preciso uma incursão sobre o interesse de Vattimo pela religião e em que sentido concebe tal experiência no âmbito de sua *ontologia da atualidade*.

Vários são os argumentos que nos permitem refletir sobre a questão do *retorno* da religião em Vattimo. Um dos primeiros pontos diz respeito à sua experiência existencial que, na época de sua formação, recebeu forte influência cristã²⁷² de seu mestre Pareyson²⁷³. Ao se falar do retorno da religião em Vattimo se presume que tenha ‘abandonado’, o que pode ser muito prematuro, pois a leitura de suas obras expressa uma ‘reviravolta’ na sua reflexão, sobretudo, quando trata da relação cristianismo, secularização e modernidade. É fundamental o reforço da assertiva de que na experiência existencial ocorre – em vez de uma ‘reviravolta’ – um re-encontro²⁷⁴, retomada daquilo que, para muitos, parecia ter sido ‘abandonado’²⁷⁵.

²⁷² VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. 1998, p. 07: “Durante muito tempo levantei-me cedo, para ir à missa, antes da escola, do escritório, das aulas na universidade”.

²⁷³ Não se deve, nesse momento, esquecer a influência de seu mestre Luigi Pareyson que permitiu a Vattimo não restringir sua leitura sobre Deus à visão da Filosofia, ou melhor, não segue a estreita concepção de Deus dos filósofos. (Cf. ANTISERI, Dario. *Le Ragioni del Pensiero Debole*. 1995.).

²⁷⁴ Vattimo ainda afirma que, no plano de sua existência pessoal, o retorno do religioso em sua vida foi motivado pela perda de entes queridos [o que designaria como experiência da morte], a própria dinâmica filosófica do amadurecimento e mesmo o envelhecimento”. (Cf. VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. 1998, p. 10.).

²⁷⁵ Segundo Monaco, “[...] traços do retorno da herança, que poderiam parecer ligados a sua vida pessoal (de início, católico muito empenhado, em seguida, distanciando-se do credo cristão e, atualmente, através de sua experiência de filósofo na época pós-moderna e da época pós-moderna retorna a fé cristã por meio da reflexão teórica e pessoal), são, para Vattimo, não elementos extrínsecos e privados, mas constitutivos da experiência religiosa de nossa época”.

Em seu texto *O vestígio do vestígio*, exposto no seminário de Capri, por volta de 1994²⁷⁶, desenvolve a hipótese do retorno do sagrado em nossa época não ser um fato puramente acidental. Ele diz que, ao contrário, o reaparecimento é um aspecto essencial da experiência religiosa, da religião experimentada como um retorno.

É o restabelecimento presente de algo que acreditávamos ter esquecido definitivamente, a reativação de um vestígio adormecido, a reabertura de uma ferida, a reaparição de algo que fora removido, a revelação de que o que pensávamos ter sido uma *Überwindung* (superação, aquisição de veracidade e consequente descarte) ainda é somente uma *Verwindung*, uma longa convalescença que tem de tornar a enfrentar o vestígio indelével de sua doença²⁷⁷.

Vattimo reconhece ainda que “[...] o retorno da religião e do problema da fé não se pode colocar independentemente da história mundana[...]”²⁷⁸, que pressupõe que o retorno do religioso se efetive em diversas modalidades, embora nunca prescindindo dos paradigmas históricos²⁷⁹. Na cultura comum se verifica o ressurgimento da religiosidade motivado pelos riscos globais inauditos na história da humanidade, entre alguns exemplos, a guerra nuclear, as ameaças ecológicas, a manipulação genética. Também o medo da perda do

[“[...] tratti del ritorno dell’eredità, che potrebbero sembrare legati alla sua vicenda personale (dapprima cattolico molto impegnato poi allontanatosi dal credo cristiano e ora attraverso la sua esperienza di filosofo nell’epoca postmoderna e dell’epoca postmoderna ritornato alla fede cristiana attraverso la riflessione teorica e personale), sono per Vattimo non elementi estrinseci e privati, ma costitutivi dell’esperienza religiosa nella nostra epoca”]. (MONACO, David. *Gianni Vattimo – Ontologia ermeneutica, cristianesimo e postmodernità*. 2006, pp. 57-58.).

²⁷⁶ O seminário de Capri foi um encontro organizado por Vattimo juntamente com Derrida, que contou com a participação de Eugenio Trias, Vincenzo Vitiello, Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, resultando na publicação da obra *A Religião: o seminário de Capri* em 1996, traduzido no Brasil no ano de 2000. (Cf. DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. *A Religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.).

²⁷⁷ VATTIMO, Gianni. *O vestígio do vestígio*. IN: _____; DERRIDA, Jacques. *A Religião: o seminário de Capri*. 2000, p. 91.

²⁷⁸ Cf. VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. 1998, p. 12.

²⁷⁹ Vattimo declara que está “[...] convencido, como dizia Girard, que hoje se retorna a religião por que se compreendeu que todos os saberes, que se consideravam definitivos, descobriram ser dependentes de paradigmas históricos, de condicionamentos de natureza diversa: social, político, ideológico e assim vai”. [“[...] convinto anch’io come diceva Girard che oggi si ritorna alla religione perché si è capito che tutti i saperi che si consideravano come definitivi si sono scoperti esser dipendenti da paradigmi storici, da condizionamenti di varia natura, sociale, politico, ideologica, e così via”]. (VATTIMO, Gianni; GIRARD, René. *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*. Pisa: Transeuropa, 2006, p. 20.).

sentido da existência, acompanhado do tédio ligado ao consumismo, um retorno que tem como principal justificativa fundamentalmente a “[...] *recusa da modernização enquanto causa de uma destruição das raízes autênticas da existência*”²⁸⁰.

Todavia, não se deve restringir [o problema de] Deus a atender dificuldades e angústias, tampouco aos efeitos colaterais que afligem a humanidade para se compreender o fenômeno do retorno da religião na contemporaneidade. Vattimo adverte, contudo, que uma religião trágico-vitimária que concebe um Deus opressor pressupõe a transcendência em oposição à racionalidade, difunde apenas procedimentos de uma religião, de uma igreja²⁸¹. Esse contexto dramático, que reflete as condições de vida - consumada em meio à racionalização tecno-científica da vida social, da democracia política, da bioética, da genética, da ecologia, a violência que aflora nas novas condições de existência nas sociedades de massa, etc., sob a ótica de tal igreja-religião - constitui simplesmente uma das motivações do renascimento da religião nos séculos XX-XXI.

Não obstante ao cenário da renovada atualidade da religião, que contribui ainda para que a religião-igreja desempenhe seu papel profético, Vattimo ressalta que o ressurgimento do interesse pelo religioso não se limita a explicações externas de cunho político-social. Concorrem explicações no plano da transformação do pensamento, das teorias muito distantes da postura que concebe a religião apenas como reação aos efeitos da sociedade de massa. Nessa orientação, Vattimo conduz o discurso sobre o fenômeno do retorno da religião ao âmbito da Filosofia com base na sentença de que

²⁸⁰ VATTIMO, Gianni. *O vestígio do vestígio*. IN: ____; DERRIDA, Jacques. *A Religião: o seminário de Capri*. 2000, p. 93.

²⁸¹ É importante observar que, segundo Vattimo sustenta, “[...] *seja para responder ao desafio da ciência moderna, seja para constituir uma base que permitisse pregar o cristianismo em mundos e culturas remotas, a igreja desenvolveu toda uma doutrina dos preambula fidei, ligando-se cada vez mais a uma metafísica de tipo objetivista, desde então inseparável – como se vê também nas mais recentes encíclicas – da pretensão autoritária de pregar leis e princípios de caráter natural e, portanto, válidos para todos e não apenas para os crentes*”. (VATTIMO, Gianni. *Idade da Interpretação*. IN: ____, *O futuro da religião: solidariedade, caridade, ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006, p. 68.).

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 cientismo positivista, o historicismo hegeliano e depois o marxismo. Hoje já não existem razões filosóficas plausíveis e fortes para ser-se ateu ou para recusar a religião²⁸².

A recusa de qualquer autoridade transcendente, seja pela via aberta pela ciência experimental da natureza, seja pela via da fé no desenvolver progressivo da emancipação do homem na história, representa o esforço do racionalismo [ateísta], que na Modernidade assume tais vias. Ante a tais vias, Vattimo diz que esses tipos de racionalismo convergem na concepção da religião como erro, a ser desmentido pela racionalidade científica, tal como presumia a concepção positivista do progresso. Ele ainda alerta que a crença na ideia do desencantamento do mundo nos impele a prosseguir no caminho do desencantamento da própria ideia de desencantamento, ideia que Adorno desenvolve na obra *Dialética do Esclarecimento*²⁸³, juntamente com Max Horkheimer.

Os interditos, pronunciados pela Filosofia contra a religião, cessam justamente com base na dissolução dos grandes sistemas, acompanhado pelo desenvolvimento da ciência e da técnica modernas. A revitalização da religião coincide com o abandono da noção de fundamento e da perda da capacidade de atribuir total sentido à existência por parte da Filosofia e do pensamento crítico em geral, isto é, a religião se torna o refúgio para tal busca de sentido e de 'fundamentação'. Esse abandono, no entanto, pode significar um retorno do Deus metafísico, fundamento imóvel da história, projeção dos temores humanos, expresso na necessidade do retorno da religião na consciência comum.

A contradição entre essa possibilidade do retorno na cultura comum

²⁸² VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. 1998, p. 17.

²⁸³ A obra *Dialética do Esclarecimento* é emblemática, nesse sentido, pois radicaliza o próprio processo de desencantamento, isto é, desmistificar a própria ideia de desencantamento como efetiva realização da dialética do esclarecimento. (Cf. ADRONO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. 1985, pp. 20-52.).

e a plausibilidade da (re)descoberta do religioso, com a dissolução dos metarelatos, constitui uma das preocupações da reflexão de Vattimo sobre o fenômeno da religiosidade na época pós-metafísica. Isso ocorre em virtude da tendência que radicaliza criticamente a consciência comum e toda e qualquer pretensão, seja de uma recaída em um Deus como fundamento, seja em função de retomada da Metafísica. A tarefa da crítica é, dada a plausibilidade da religião descoberta pela Filosofia em meio à dissolução dos metarelatos metafísicos, possibilitar que o reencontro da religião seja compreendido nas condições históricas da existência na modernidade tardia, não a uma retomada dos dogmas e princípios metafísicos da religião-igreja²⁸⁴.

A radicalização crítica da consciência comum é, segundo Vattimo, uma tentativa de se evitar que ela se comporte de modo reativo, que busca nostálgica um Deus fundamento, contrariando o desafio da ‘super-humanidade’ de que Nietzsche falava, ao passo que reforça a lógica da (in)superação da Metafísica que Heidegger denunciara²⁸⁵. Vale apenas lembrar que da reflexão nietzscheana, Vattimo se apropria da ‘*morte de Deus*’, a qual sucumbe a crença na verdade objetiva que limita o pensamento à contemplação. Em Heidegger, o fim da Metafísica se efetiva como recusa de se pensar o ser como objetivo, implicando assim na rejeição da pura atitude de contemplação e, acima de tudo, do silenciar que a acompanha²⁸⁶.

²⁸⁴ Desse modo, inicia-se na reflexão de Vattimo a possibilidade de se pensar um cristianismo sem igreja-religião, que ele próprio desenvolveu em obras como *Acreditar em Acreditar e Depois da cristandade*. Isto é observado por Santiago Zabala, um colaborador de Vattimo na atualidade. (Cf. ZABALA, Santiago. *La religión de Gianni Vattimo. El cristianismo después de la muerte de Dios* IN: *Claves de razón práctica*, no. 132, Madrid: marzo de 2003.).

²⁸⁵ Vattimo recorre a Nietzsche quando a própria humanidade abdica do desafio de viver a super-humanidade em função de uma autocondenação àquela condição de escravidão; quanto a Heidegger, o retorno diz respeito à pretensão de superação da Metafísica ser prisioneira da própria lógica que se busca sair... (VATTIMO, Gianni. *O vestígio do vestígio*. IN: ____; DERRIDA, Jacques. *A Religião: o seminário de Capri*. 2000, p. 95.).

²⁸⁶ Vattimo, em seu livro *Depois da Cristandade* [2004], delineou os dois aspectos salientes da ‘morte de Deus’, da seguinte forma: “[...] em primeiro lugar, tentei mostrar como o fim da metafísica, vista como crença em uma ordem fundada, estável, necessária e objetivamente cognitiva do ser, foi acompanhado, no pensamento e na prática social, pela morte do Deus moral, do Deus dos filósofos, mas, também, por um renascimento do sacro em muitíssimas formas. Em seguida, insisti quanto ao fato de que, no autor que mais coerentemente afirmou a o fim e a superação da metafísica, ou seja, em Heidegger, este fim

Em suma: volto a pensar seriamente no cristianismo porque construí uma filosofia inspirada em Nietzsche e Heidegger e à luz dela interpretei a minha experiência no mundo atual; mas muito provavelmente construí esta filosofia preferindo estes autores exatamente porque partia daquela herança cristã que agora tenho a sensação de reencontrar, mas que, na realidade, nunca abandonei verdadeiramente²⁸⁷.

Desse modo, o anúncio nietzscheano da *'morte de Deus'*²⁸⁸, associado magistralmente com o fim da Metafísica, sentenciado por Heidegger, são reconhecidos como as premissas do niilismo hermenêutico de Vattimo, permitindo-lhe o (re)encontro com o cristianismo como proveniência destinal, o que procurou desenvolver naquilo que considera fundamental: aproximar herança cristã, crise da Metafísica e niilismo na modernidade tardia²⁸⁹.

A hermenêutica vem tomada como interpretação interessada na época do fim da Metafísica e do niilismo. Nietzsche e Heidegger falam dentro do processo da dissolução das metanarrativas e da tradição bíblica: não é absurdo o anúncio da *'morte de Deus'* ser a morte de Cristo na cruz narrado pelo evangelho. Dessa forma, pensar a dissolução da Metafísica pela atuação do princípio cristão da interioridade, que abrange tais autores no âmbito da hermenêutica, é o autêntico sentido da ontologia niilista, da proveniência que a aproxima da tradição religiosa do Ocidente.

significa a passagem de uma concepção do ser como evento, ser como estrutura para uma concepção do ser como evento, caracterizada por uma tendência ao enfraquecimento". (VATTIMO, Gianni. Depois da Cristandade [2002]. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004, p.33.).

²⁸⁷ VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. 1998, p. 23.

²⁸⁸ Para uma leitura mais aprofundada do significado que Vattimo atribui à expressão nietzscheana *'Deus morreu'* pode ser encontrada na obra de Vattimo intitulada *Depois da Cristandade*, traduzida no Brasil, por volta de 2004, em especial, o capítulo *O Deus que morreu*. (Cf. VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade [2002]*. 2004, pp.19-35.).

²⁸⁹ Nessa direção, Giorgio afirma que "O retorno da e a religião, isto é, da e a herança hebraico-cristã, deste ponto de vista, significará a possibilidade de rememorar o apelo do ser que fala ao Ocidente e do Ocidente a partir da vocação niilista da história que a nós se destina e a qual somos destinados, assim como ela (vocação) se diz na herança hebraico-cristã". [*"Il ritorno della e alla religione, cioè della e alla eredità ebraico-cristiana, da questo punto di vista, significherà allora la possibilità di rammemorare l'appello dell'essere che parla all'Ocidente e dell'Ocidente a partire dalla vocazione nichilistica della storia che a noi si assegna e a cui siamo assegnati, così come essa (vocazione) si dice nell'eredità ebraico-cristiana"*]. (GIORGIO, Giovanni. *Il Pensiero di Gianni Vattimo – l'emancipazione dalla metafisica tra dialettica ed ermeneutica*. 2006, p. 252.).

[...] a hermenêutica se desenvolve na sua forma de filosofia 'geral' sobre a base de uma emancipação das relações dogmáticas que dominavam a sua versão de técnica a serviço da exegese bíblica. Trata-se de reconhecer que ela pode reencontrar o seu autêntico sentido de ontologia niilista apenas quando recupera o nexo substancial, de proveniência, que a liga a tradição religiosa hebraico-cristã como tradição constitutiva do Ocidente²⁹⁰.

O nascimento da hermenêutica filosófica na Europa é motivado, segundo interpreta Vattimo, em dois sentidos, a saber: o primeiro pela religião do livro que concentra a sua atenção ao fenômeno da interpretação; e, em segundo, por tal religião pressupor a encarnação de Deus, a *kénosis*, como debilidade das estruturas fortes da Metafísica. Com efeito, Vattimo aproxima a ontologia niilista e a *kénosis* de Deus para reinterpretar o cristianismo em nossa cultura, concebendo a hermenêutica como herdeira do mito cristão da encarnação de Deus, como filosofia não-metafísica de caráter essencialmente interpretativo da verdade, por isso, ontologia niilista.

Ele se pergunta, então, pela tarefa do pensamento (da hermenêutica) logo que alcança a consciência do fim da Metafísica e, em consequência disso, do niilismo como ponto de chegada da Modernidade. A Hermenêutica, com efeito, pertence à Modernidade ao passo que a Modernidade é filha da tradição religiosa do Ocidente, antes de qualquer coisa, como secularização dessa tradição. Entretanto, a Hermenêutica não é apenas uma consequência da secularização moderna, mas um agente de sua transformação, pois o novo modo de leitura bíblica, com base no princípio '*sola Scriptura*' (Lutero), foi decisivo para a ruptura da unidade católica na Europa.

Além da influência de Nietzsche e Heidegger, Vattimo declara que

²⁹⁰ VATTIMO, Gianni. *Oltre l'interpretazione*. 1994, p. 60: "[...] l'ermeneutica si sviluppi nella sua forma di filosofia 'generale' sulla base di una emancipazione dai legami dogmatici che dominavano la sua versione di tecnica al servizio dell'esegesi biblica, si tratta di riconoscere che essa può ritrovare il proprio autentico senso di ontologia nichilistica soltanto se recupera il nesso sostanziale, di provenienza, che la lega alla tradizione religiosa ebraico-cristiana in quanto tradizione costitutiva dell'Occidente".

Sergio Quinzio e René Girard²⁹¹, apesar das diferenças quanto ao nexó entre cristianismo e niilismo, influenciaram o seu re-encontro (niilista) do cristianismo. A inspiração cristã de Vattimo, entretanto, é mais evidente em sua leitura do caráter enfraquecido [*debole*] do pensamento de Heidegger, que permite uma acentuada indicação do *pensiero debole* [1983]. A plausibilidade do retorno do religioso se efetiva no aspecto positivo da aproximação que Vattimo faz da tradição judaico-cristã e a tese da eventualidade do ser, desenvolvida por Heidegger.

Em tal aproximação se perfila a exclusão de que o retorno, anunciado em uma ontologia niilista-hermenêutica, possa configurar uma retomada da estrutura metafísica. Em outros termos, Vattimo aproxima a reflexão heideggeriana da eventualidade do ser com a positividade da própria experiência religiosa, compreendida aqui como eventualidade, ou seja, a Filosofia que busca a superação da Metafísica é a mesma que descobre a positividade na experiência religiosa, mas essa descoberta significa justamente a consciência da procedência.

Além dessa leitura da reflexão heideggeriana, toda a história do ser em Vattimo é constituída pelo esforço de debilitamento das estruturas fortes como fio condutor da orientação que, em suma, representa “[...] *senão a transcrição da doutrina cristã da encarnação do filho de Deus*”²⁹², o que expressa a relação do *pensiero debole* com a mensagem cristã da encarnação, da secularização. A direção que Vattimo conduz tal relação vai ao

²⁹¹ Segundo sustenta Vattimo: “Para mim, a leitura de Girard foi tão decisiva quanto foi a de alguns textos de Heidegger que, em uma época diversa da minha vida, marcaram-me profundamente (não apenas do ponto de vista intelectual, mas também existencial e pessoal). Girard permitiu, de fato, compreender a essência eventual e histórico-progressiva do cristianismo e da modernidade. Normalmente todos nós, crescidos em um contexto católico, tínhamos imaginado que existisse uma antítese e uma oposição entre a essência cristã e o ser modernos”). [“*Per me la lettura dell’opera di Girard è stata decisiva come le letture di alcuni scritti di Heidegger, che, in un’epoca diversa della mia vita, mi hanno segnato profondamente (non solo dal punto di vista intellettuale ma anche esistenziale e personale). Girard mi ha permesso infatti di capire l’essenza eventuale e storico-progressiva dal cristianesimo e della modernità. Normalmente noi tutti, cresciuti in un contesto cattolico, abbiamo sempre immaginato che ci fosse un’antitesi e un’opposizione tra l’essenza cristiani e l’essere moderni*”]. (VATTIMO, Gianni; GIRARD, René. *Verità o fede debole?* 2006, p. 07).

²⁹² VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. 1998, p. 26.

encontro da tese do fato da doutrina cristã da encarnação portar consigo o anúncio da ontologia do debilitamento. Inicia-se aqui, talvez, o diálogo de Vattimo com René Girard que, para além das divergências, ‘aproximam-se’, em particular, da recusa da leitura vitimária das Escrituras²⁹³. A espoliação do aspecto vitimário das religiões [naturais] foi possível pela aproximação do filósofo italiano à reflexão de Girard, em particular, quando concebe que “[...] o poder de redenção de Jesus parece consistir, para ele, em um puro e simples desmascaramento da essência da violência própria do conceito natural de sacro”²⁹⁴.

Vattimo afirma, então, que a sua leitura de Girard lhe conduziu a adotar a secularização²⁹⁵ como premissa da experiência de um cristianismo religioso e não sacrificial, embora de maneira diversa do antropólogo francês.

Para seguir pelo caminho de um reencontro niilista do cristianismo 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 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 pensa²⁹⁶.

²⁹³ Na sua leitura contra a teologia vitimária, Vattimo sustenta que “*Jesus não encarna para fornecer ao Pai uma vítima adequada à sua ira, mas vem ao mundo para revelar e, portanto, também para liquidar o nexo entre a violência e o sagrado. É morto porque tal revelação é demasiado intolerável para uma humanidade radicada na tradição violenta das religiões sacrificiais*”. (VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. 1998, p. 28.).

²⁹⁴ VATTIMO, Gianni. *GIRARD e HEIDEGGER: Kénosis e fine della metafísica*. IN: ____; GIRARD, René. *Verità o fede debole?* 2006, p. 72: “[...] *Il potere di redenzione de Gesù sembra consistire, per lui, in un puro e semplice smascheramento dell'essenza della violenza propria del concetto naturale del sacro*”.

²⁹⁵ VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. 1998, p. 09: “[...] *significa exatamente, e antes de mais, relação de proveniência de um núcleo sagrado do qual nos afastamos e que, todavia, permanece ativo mesmo na sua versão ‘decaída’, distorcida, reduzida a termos puramente mundanos, etc.*”.

²⁹⁶ VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. 1998, p. 29.

Na esteira da leitura não-vitimária das Escrituras, Vattimo, em sua *Ontologia da debilidade*, adota a *kénosis* de Deus²⁹⁷, pregada no Novo Testamento, como a condição de se pensar a experiência religiosa na época pós-metafísica²⁹⁸, na mesma direção em que caminha a vocação da Filosofia do debilitamento, com inspiração nas reflexões de Heidegger. Em outros termos, a *Ontologia niilista-hermenêutica* é a representação mais consciente e decisiva da ‘transcrição’ da *mensagem cristã* sem que, com isso, figure um retorno aos dogmas e disciplina da igreja cristã²⁹⁹.

A ontologia vattimiana aprofunda o nexos entre história da revelação e história do niilismo, válida apenas pelo reconhecimento do fim da Metafísica, da história da religião cristã como fio condutor da história do Ocidente como a terra do ocaso, do niilismo. A história da secularização no Ocidente (técnico-científico, democrático, pluralista...) representa a verdade do cristianismo atual. Ademais, Vattimo vai além de Nietzsche e de Heidegger ao conceber que a *ontologia hermenêutica* (niilista) radica na tradição *cristã*, resposta ao seu anúncio e se desdobra positivamente na história como *secularização do Ocidente*.

Aqui se reconhece que o Ocidente é marcado notadamente pela

²⁹⁷ Nesse sentido, Vattimo propõe que a verdade do cristianismo radica no niilismo pós-moderno, na dissolução dos metarelatos, isto é, a dissolução da concepção metafísica da verdade representa a verdade do próprio cristianismo expressa, por exemplo, na *Kenosis*, onde se ler “[...] a encarnação como renúncia de Deus à própria soberana transcendência”. (VATTIMO, Gianni. *Idade da Interpretação*. IN: ____; RORTY, Richard. *O futuro da religião*. 2006, p. 72.).

²⁹⁸ É nessa pretensão que Vattimo defende ser “[...] muito mais do que buscar o triunfo de uma fé sobre outra, a tarefa que todos temos pela frente é reencontrar – depois da época ‘metafísica’ dos absolutismos e da identidade entre verdade e autoridade – a possibilidade de uma experiência religiosa pós-moderna, na qual a relação com o indivíduo não seja mais poluída pelo medo, pela violência, pela superstição”. (VATTIMO, Gianni. *Verdadeiro e falso. Universalismo cristão*. Rio de Janeiro: EDUCAR, Academia de Latinidade, 2002, p. 16.).

²⁹⁹ Santiago Zabala, colaborador de Vattimo, comenta a esse respeito que “uma igreja eurocêntrica e patriarcal deve dar lugar a uma igreja universal e tolerante, fiel da autonomia das igrejas nacionais, regionais e locais. Um número incalculável de cristãos, de comunidades e de grupos em todo o mundo está vivendo um autêntico ecumenismo centrado no evangelho, apesar de toda a resistência das estruturas eclesiais: o desafio do futuro consiste em convencer a igreja de que a caridade deve assumir o lugar da disciplina” (ZABALA, Santiago. *Uma religião sem teístas e ateístas*. IN: VATTIMO, Gianni; RORTY, Richard. *O futuro da religião*. 2006, p. 41.).

mensagem bíblica cristã, uma civilização que tem como sua herança a cultura cristã. A leitura da herança cristã, a interpretação de suas mensagens abandona a pretensão de uma fundamentação último-objetiva. Vattimo, de forma inusitada, aproxima-a da sentença nietzscheana “*não há fatos, apenas interpretação, e isso é uma interpretação*”³⁰⁰. A experiência da revelação cristã é a experiência da palavra (“*sulla parola*”, como foi dito anteriormente) em que se acredita ter sido pronunciada, adesão ao ensinamento de Jesus derivada de uma inderrogabilidade da mensagem cristã.

Vattimo declara ser a *secularização*³⁰¹ o traço constitutivo da Modernidade como época final da Metafísica, marcada profundamente por sua herança cristã. Desse modo, a secularização é a chave de leitura do discurso sobre o fenômeno do religioso na Ontologia vattimiana, concebida como liberação da civilização [laico-moderna] de suas origens sagradas, do abandono da violência do sagrado natural com Jesus, da independência do homem do Deus absoluto, da extinção do poder temporal da igreja. Desse modo, o *reencontro* com o *cristianismo* – e o cristianismo como problema central da Filosofia do século XX – tem o significado do re-encontro com a *secularização*, traço inconfundível da experiência religiosa autêntica³⁰².

Nessa mesma orientação, o fato de reconhecer a secularização como essência do cristianismo implica a mudança da concepção filosófico-cristã da Modernidade, o que significa a sentença da secularização como essência da Modernidade. Vattimo assinala a implicação entre cristianismo e Modernidade, com base na qual esta é compreendida como Ocidente europeu

³⁰⁰ VATTIMO, Gianni. *Idade da Interpretação*. IN: ____; RORTY, Richard. *O futuro da religião*. 2006, p. 73.

³⁰¹ Para uma leitura sobre a secularização na filosofia de Vattimo se recomenda as obras *Oltre l'interpretazione* [pp. 51-71], *Etica dell'interpretazione* [27-37], *O fim da modernidade* [pp. 9-23], *Filosofia al presente* [pp. 68-79], já citadas na presente tese.

³⁰² Segundo Rorty, Vattimo não defende a tese de que todos devam ser teístas muito menos católicos, preferindo a tese do direito da escolha de ser religioso em vez da sentença de que todos devam acreditar na existência de Deus. Assim adota uma espécie de ‘*teologia do mezzo credente*’ [meio-crente], uma ‘fé morna’, na linguagem paulina [Coríntios 1,13], ou seja, aquele que vai a igreja em casamento, batizados, funerais. (RORTY, Richard. *Anticlericalismo e ateísmo*. IN: VATTIMO, Gianni; RORTY, Richard. *Futuro da Religião*. 2006, p. 53.).

e constituída substancialmente como invenção do cristianismo. A secularização do mundo, portanto, é o resultado da intervenção do cristianismo, evitando considerar, por assim dizer, que secularização e laicismo sejam contrapostos ao cristianismo, o que de certa forma é compartilhado pelo antropólogo francês Girard.

O cristianismo nos priva daquele mecanismo que estava na base da origem social e religiosa arcaica, introduzindo-nos em uma nova fase da história do homem. Uma fase que podemos legitimamente chamar 'moderna'. Para mim, todas as conquistas da modernidade partem daquela tomada de consciência interna ao cristianismo³⁰³.

A secularização, em suma, que se efetiva na Modernidade se vincula à des-sacralização do sagrado autoritário, do absoluto e do violento da religião natural, conferido, por exemplo, na transformação política do direito divino em constitucional. O sentido 'positivo' da secularização é a ideia de que a Modernidade laica se constitui também e, sobretudo, como continuação e interpretação des-sacralizante da mensagem bíblica³⁰⁴. A reflexão sobre Girard e Quinzio conduziu Vattimo a conceber a secularização como fato interior ao cristianismo positivamente interligado ao sentido da mensagem de Jesus e a uma concepção da história da modernidade como debilitamento e dissolução do ser [da Metafísica].

Secularização como fato positivo significa que a dissolução das estruturas sagradas da sociedade cristã, a passagem a uma ética da autonomia, à laicidade do Estado, a uma literalidade menos rígida na interpretação dos dogmas e dos preceitos, não deve ser entendida como um decréscimo ou uma despedida do cristianismo, mas como uma realização mais plena da sua verdade que é, recordemo-la, a *Kénosis*, o rebaixamento de

³⁰³ VATTIMO, Gianni. GIRARD, Renê. *Verità o fede debole?* 2006, p. 06: "*Il cristianesimo ci priva di quel meccanismo che stava alla base dell'origine sociale e religioso arcaico, introducendoci in una fase nuova della storia dell'uomo. Una fase che possiamo legittimamente chiamare 'moderna'. tutte le conquiste della modernità per me partono da lì, da quella presa di consapevolezza interna al cristianesimo*".

³⁰⁴ Vattimo, na obra *Depois da Cristandade* [2004], expõe que "o sentido em que emprego o termo secularização é exatamente este: uma aplicação interpretativa da mensagem bíblica que a desloca para um plano que não é estritamente sacramental, sagrado, eclesiástico". (VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade* [2002], 2004, p.60.).

Deus, o desmentir dos traços 'naturais' da divindade³⁰⁵.

Desse ponto de vista a secularização se desenvolve, ao longo da história do cristianismo, não como revelação plena da transcendência de Deus, em um processo de purificação da fé, como pretendia os teólogos dialéticos³⁰⁶. O sentido positivo da secularização continua no processo *kenótico* [encarnação de Deus], em direção do abandono do sagrado violento³⁰⁷, ou seja, despede-se, à luz da encarnação de Deus³⁰⁸, da religião natural, pois “[...] a secularização, isto é, a dissolução progressiva de toda sacralidade naturalista, é a própria essência do cristianismo”³⁰⁹.

A secularização que é *des-sacralização* e aplicação interpretativa da mensagem bíblica pode ser compreendida, a título apenas de indicação, como uma *interface* entre *religião* e *estética*, com base na reflexão de Vattimo sobre a expressão ‘*Deus ornamento*’. O processo de enfraquecimento do ser em direção ao qual está orientada a nossa civilização se configura, ao que tudo parece, como uma história que prepara a transferência do real para o plano das qualidades do ornamental e do espiritual que acentuam o aspecto ‘estético’ como atenuação [alleggerimento] do sentido da verdade e da realidade características da experiência pós-moderna. O estágio a que chegou a humanidade tem no estético a fruição dos significados e das formas espirituais

³⁰⁵ VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. 1998, p. 39.

³⁰⁶ Secularização - ao contrário do que defende a teologia dialética, não é uma experiência religiosa do encontro com uma transcendência totalmente outra – reduz o sagrado metafísico-natural-violento em função da amizade de Deus com os homens na encarnação de Jesus, significa positivamente, para Vattimo, a essência da história da salvação, uma leitura dos ‘sinais dos tempos’ na história. Uma teologia da secularização juntamente com a ontologia do debilitamento como dissolução das estruturas fortes. (Cf. VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. 1998, p. 40.).

³⁰⁷ Vattimo sustenta que a espiritualização de Deus vai em direção da “[...] liquidação do sacro, também no sentido da diminuição da violência, do sofrimento, dos problemas insolúveis que evocam, em seguida, a necessidade do sacro como necessidade de soluções absolutas”. “[...] *liquidazione del sacro, anche nel senso della diminuzione della violenza, della sofferenza, dei problemi insolubili che poi evocano il bisogno di sacro come bisogno di soluzioni assolute*”. (VATTIMO, Gianni. *Filosofia al Presente*. 1990, p. 73.).

³⁰⁸ Na compreensão de Pecoraro o *pensiero debole* se reconhece na mensagem do cristianismo, na concepção de um Deus encarnado, enfraquecido pela *kenosis*. (Cf. PECORARO, Rossano. *Nilismo e (pós)modernidade*. Rio de Janeiro: Loyola, 2005, p. 115.).

³⁰⁹ VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. 1998, p. 43.

que a história da humanidade produziu, uma suavização e ‘poetização’, de todo imaginária, do real. Tudo aquilo que a cultura humana produziu e produz orienta para uma espécie de emancipação estética que a condição de existência propõe abandonar a rigurosidade dos textos sacros e do fundamentalismo que acompanha tal procedimento no campo do religioso.

A ontologia niilista de Vattimo (re)interpreta o cristianismo, com base na sua dimensão secularizante radicada, em particular, no evento *kenótico* da encarnação³¹⁰. Com o debilitamento do ser e da verdade metafisicamente postas, possibilita-se a abertura à historicidade, à finitude, à alteridade, etc., como dimensões imanentes do sentido ético-existencial do cristianismo na ótica de Vattimo. O re-encontro com o cristianismo, então, na época do fim da Metafísica, é motivado por razões estritamente éticas que teórico-filosófico-teológicas, nas quais se reconhece na secularização um modo significativo da leitura da mensagem cristã, realizado pela ontologia vattimiana.

O processo de secularização significa a dissolução das razões fortes/absolutas da Metafísica³¹¹ que, no âmbito da Ontologia niilista vattimiana³¹², permite reconhecer a presença da herança cristã – em particular,

³¹⁰ Rorty sustenta em relação a Vattimo que “*sua estratégia é tratar a encarnação como sacrifício de todo poder e autoridade de Deus, tão bem quanto todas as outras passagens. A encarnação é um ato de kénosis, o ato em que Deus trocou tudo com os seres. Isso permite a Vattimo fazer sua mais impressionante e importante afirmação: que a secularização [...] é o traço constitutivo da experiência religiosa autêntica*”. (RORTY, Richard. *Anticlericalismo e ateísmo*. IN: VATTIMO, Gianni; RORTY, Richard. *Futuro da Religião*. 2006, p. 54.).

³¹¹ Segundo sublinha Monaco, “Para Vattimo, a dissolução da Metafísica pode ser conduzida às suas consequências extremas apenas reconhecendo-se como guiada pelo princípio da caridade e como resposta ao apelo, ao evento, cristão”. [“*La dissoluzione della metafisica può [...] per Vattimo essere protata alle sue estreme conseguenze solo riconoscendosi come guidata dal principio della carità e come risposta all'appello, all'evento, cristiano*”]. (MONACO, David. *Gianni Vattimo – Ontologia ermeneutica, cristianesimo e postmodernità*. 2006, pp. 68.)

³¹² A aproximação de Vattimo ao cristianismo e sua mensagem não tem a pretensão de fundamentação metafísica, o que Dario Antiseri reconhece que: “Não obstante a todas as aberturas, no fim, Vattimo também reduz o cristianismo à ‘monumento’ totalmente intramundano”. [“*Eppure Vattimo, nonostante tutte le aperture, alla fine, riduce il cristianesimo a ‘monumento’ totalmente intramondano*”]. (ANTISERI, Dario. *Le ragioni Del pensiero debole*. 1995, p. 94.).

o preceito da *caritas*³¹³ e a recusa da violência – no *pensiero debole* de Gianni Vattimo. *Caritas* significa o amor pelas criaturas, o limite da secularização que não tem o sentido da ultimidade e da peremptoriedade do princípio metafísico, que não se pode prosseguir, ir além. Isso remete ao ponto crucial da reflexão de Vattimo contra a violência do silenciar, do não permitir a continuação do diálogo.

Vattimo interpreta a natureza antimetafísica e *kenótica* do cristianismo como secularização, como religião do amor, da caridade, ou seja, a *kénosis* é a abertura ao outro, a alteridade... Ele abdica do esforço, digamos, epistêmico sobre a questão teológica do verdadeiro em favor da deflagrada esperança de que o amor prevaleça, uma espécie de '*teologia do amor, da caridade*', como designa Richard Rorty³¹⁴. Não apenas isto, reconhecida a transcrição da mensagem cristã, possibilita-se inferir que, com base em tal herança, a *ontologia niilista vattimiana*, por um lado, presume a 'circularidade' entre herança cristã, ontologia [*debole*] e ética; e, por outro lado, inspira a sua (re)leitura sobre o fenômeno da religiosidade na época pós-metafísica e reafirma a hipótese da dimensão ética permear a sua ontologia de atualidade, desdobrando-se até mesmo no estético como um dos horizontes fundamentais de sua Filosofia.

5.4 A Estética e o sentido ético da *ontologia dell'attualità* de Vattimo

Embora não seja o intuito dessa pesquisa aprofundar todos os possíveis desdobramentos da estética no interior da *ontologia dell'attualità*

³¹³ Vattimo declara que "*a única verdade que as Escrituras nos revelam, aquela que não pode, no curso do tempo, sofrer nenhuma desmistificação – visto que não é um enunciado experimental, lógico, metafísico, mas sim um apelo prático – é a verdade do amor, da caritas*". (VATTIMO, Gianni; *A idade da interpretação*. IN: _____.; RORTY, Richard *Futuro da Religião*. 2006, p. 71.).

³¹⁴ Cf. RORTY, Richard. *Anticlericalismo e ateísmo*. IN: VATTIMO, Gianni; RORTY, Richard. *Futuro da Religião*. 2006.

[ontologia da atualidade] de Gianni Vattimo, deve-se pelo menos anunciá-la sob pena da acusação de ter ‘esquecido’ algo fundamental para a compreensão da filosofia vattimiana. Por isso, a reflexão sobre o lugar que a Estética ocupa na ontologia vattimiana é apenas abordado em suas linhas gerais, ou seja, abre-se um parêntese que objetiva apenas tecer algumas considerações que podem auxiliar na condução da reflexão em torno do tema de investigação da presente tese.

A Estética ontológica não pode, contudo, pretender assumir o posto, que foi ocupado no passado, pela Filosofia primeira [Metafísica]. Isso significa que a Estética não deve defender a arte como o lugar privilegiado para alcançar o absoluto. Caso contrário, converte-se em Estética metafísica [do primado do metafísico na arte] e parece ainda continuar no horizonte da tradicional definição de ‘filosofia da arte bela’. Vattimo defende, então, que a arte deve ser capaz de interromper [e até desafiar] a percepção habitual, dirigida para os elementos de harmonia e de correspondência. A *estética ontológica* não pode considerar, portanto, a arte como um terreno privilegiado de harmonia e de identificação total metafisicamente inspirada na suspensão/anulação da historicidade.

A Estética [ontológica] de Vattimo, por conseguinte, abandona a concepção metafísica de arte, sendo imprescindível explicitar que uma das primeiras implicações da formulação vattimiana reside no fato da arte não ser mais considerada o âmbito privilegiado da experiência estética. Ademais, o próprio conceito de arte não está mais atrelado aos ideais de harmonia e de correspondência próprios das estéticas tradicionais [metafísicas] como se encontram, por exemplo, na estética de Hegel³¹⁵.

³¹⁵ Para uma leitura dessa postura de Vattimo se remete a obra *O fim da Modernidade* [1996], em particular, o capítulo intitulado *Morte ou ocaso da arte*.

É, por isso, que, em *Poesía y Ontología* [1993]³¹⁶, Vattimo, além do esboço de uma estética ontológica, reage à tendência da estética novecentista de excluir a arte do mundo da verdade e, com Gadamer e Heidegger, reafirma que a experiência do verdadeiro acontece no âmbito da arte. A *ontologia dell'attualità* fala do ser e da verdade com o intuito de não compreendê-los metafisicamente, ou seja, uma ontologia que abre uma concepção não-metafísica do ser e da verdade, embora esta última seja pensada no horizonte da experiência da arte.

Nessa direção, Vattimo expõe a Estética como um dos capítulos intransponíveis da Filosofia na contemporaneidade, com muitíssimas tematizações da relação da Filosofia com a arte, com a poesia, como se a descoberta de certas verdades, pela Filosofia, já se encontrassem, por exemplo, na poesia em vez do pensamento teórico. É desse ponto de vista que Vattimo designa ser a experiência artística uma experiência da verdade. Afirmo que “*entre os problemas que ocupam constantemente o centro da cena filosófica na nossa cultura, um dos mais fascinantes é certamente aquele do estatuto filosófico da arte. [...] E, antes de qualquer coisa, muitos filósofos procuraram o modo para demonstrar a verdade da arte ou para reportar a arte à verdade*”³¹⁷.

Não se tem dúvida de que a referência aqui é Gadamer quando, em *Verdade e Método*, o pensador alemão abre o discurso sobre a possibilidade de se fazer experiência da verdade para além das ciências com base na análise da verdade da arte³¹⁸. Gadamer retoma, com certeza, uma das teses

³¹⁶ Para uma leitura da proposta vattimiana de uma estética ontológica, conferir, em particular, o capítulo *Hacia una estética ontológica*. IN: VATTIMO, Gianni. *Poesía y Ontología*. València: Universitat de València, 1993, pp. 25-47.

³¹⁷ VATTIMO, Gianni. *Filosofia al presente*, 1990, p. 54: “*Tra i problemi che tornano costantemente ad occupare il centro della scena filosofica nella nostra cultura, uno dei più affascinanti è certamente quello dello statuto filosofico dell'arte. [...] E anzi, molti filosofi hanno cercato il modo per dimostrare la verità dell'arte o per riportare l'arte alla verità*”.

³¹⁸ Vattimo interpreta a posição de Gadamer da seguinte forma: “A arte é experiência de verdade porque é verdadeira experiência: transforma-nos, muda a nossa visão do mundo, produz obras que não se acrescentam simplesmente ao mundo como objetos entre outros”. [“*L'arte è esperienza di verità perché è vera esperienza: ci cambia, muta la nostra visione del*”

de Heidegger que, n'A *origem da obra de arte* [1936], teoriza o modo peculiar que a obra de arte se encontra no mundo entre as coisas: “[...] ela abre um mundo”, diz Vattimo, “*inaugura um mundo histórico, gesta as bases, criando uma linguagem, das linhas, segundo as quais, certa sociedade, uma humanidade histórica fazem experiência do mundo*”³¹⁹. Heidegger, portanto, define que a experiência da arte é uma experiência inquietante que, ao abrir um mundo alternativo, modifica os [nossos] hábitos e certezas.

Vattimo permanece fiel à concepção heideggeriana da obra de arte como ‘*messa in opera della verità*’³²⁰, ou seja, como realização de outro mundo com respeito aquele que nos é familiar. Ele afirma, então, que a *novidade* da obra de arte é conduzida pela força com a qual suspende as [nossas] relações com o mundo, com a obviedade do mundo que estamos habituados a viver. Isso significa outra perspectiva sobre o mundo que entra em diálogo – ou melhor, conflito – não se tratando, portanto, do mero encontro com uma coisa do mundo³²¹. Nisso reside a originalidade e a beleza da obra de arte. Desse modo, a força de uma obra de arte repousa em pôr em questão o mundo em sua totalidade e não se restringe a articular [nossa] pertença a um determinado mundo.

Da visão ‘forte’ da obra de arte, do evento fundante [metafisicamente concebido pela tradição estético-moderna], Vattimo leva em consideração o *tramonto dell’arte* à luz do evento da *Verwindung* [da Metafísica] na sociedade tardo-moderna [pós-modernidade]. *Ocaso e não morte da arte*, esse é o modo

*mondo, produce opere che non si aggiungono semplicemente al mondo come oggetti tra gli altri”]. (VATTIMO, Gianni. *Tecnica ed esistenza*, 2002, p. 71.).*

³¹⁹ VATTIMO, Gianni. *Tecnica ed esistenza*, 2002, p. 71: “[...] essa apre un mondo, inaugura un mondo storico, getta le basi, creando un linguaggio, delle linee secondo cui una certa società, un’umanità storica faranno esperienza del mondo”.

³²⁰ Heidegger, então, define que “O pôr-em-obra-da-verdade faz interromper o abismo intranquilizante, e subverte o familiar e o que se tem como tal. A verdade, que se abre na obra, nunca é atestável nem deduzível a partir do que até então havia. Pelo contrário, o que até então havia é que é refutado pela obra, na sua realidade exclusiva”. (HEIDEGGER, Martin. *A Origem da Obra de Arte* [1936]. Lisboa: Edições70, 2008, p. 60.).

³²¹ Uma obra de arte como pôr-em-obra da verdade assume significados teóricos e práticos revolucionários, ‘como instrumentos da verdadeira agitação social e política’. (VATTIMO, Gianni. *O fim da Modernidade*, 1996, p. 61.).

como Vattimo anuncia a condição da experiência da arte e da estética na pós-modernidade, em virtude de identificar que a arte ainda se realiza em sentido tradicional. O fato é que esse sentido não tem mais tanto impacto na experiência artística atual como outrora: agora a *obra de arte*, com base nos *media*, tornou-se objeto de *consumo comum*, constituindo assim uma *multiplicidade de 'belos'*.

Aqui se torna perceptível que os *media* destituem a utopia de uma Estética unificada [digamos, com o eurocentrismo] e proporcionam o surgimento da diversidade de *subsistemas artísticos*, quando estabelecem uma espécie '*generalização da esteticidade*'. A arte, do ponto de vista da filosofia hermenêutica, é experiência da verdade, mas, sobretudo, faz repensar a verdade mesma com traços '*deboles*' [fracos], própria da experiência estética da época do fim da Modernidade³²². Já do ponto de vista estético, seguindo ainda as argumentações de Vattimo, tal fim indica a conclusão da parábola das artes belas, isto é, a noção de 'arte bela' se torna obsoleta, em particular, na época da sociedade da comunicação generalizada. Desse modo, o conceito de estético em Vattimo tem sentido mais amplo, pois pressupõe a situação cultural que acarreta a intervenção dos *mass media*.

Ele anuncia, então, que a experiência estética é o modo particularmente evidente e antecipado da passagem do moderno ao pós-moderno. A experiência estética assume agora um sentido tecnológico em contrapartida ao utópico da tradição.

[...] aquela que de fato já vivemos na sociedade da cultura de massa, em que se pode falar da estetização geral da vida na medida em que a mídia, que distribui informação, cultura, entretenimento, mas sempre sob critérios de 'beleza'[atração formal dos produtos], assumiu na vida de todos um peso infinitamente maior que em qualquer outra época do passado³²³.

³²² A centralidade do estético na Modernidade estava vinculada à sua função de antecipar o novo, o moderno, como 'valor fundamental', o que definia a Modernidade como tal.

³²³ VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*, 1996a, p. 44.

Reenviando ao ensaio intitulado *A Obra de Arte na época de suas técnicas de reprodução* [1936]³²⁴, Vattimo comenta que Benjamin anuncia que a obra de arte perdeu a sua “aura”. Desse modo, com o prelúdio benjaminiano, a arte se populariza, ocorre uma espécie de democratização da obra de arte [todos têm acesso à arte], opondo-se à arte celebrada pela tradição artístico-metafísica. Vattimo afirma que os defensores da “aura” da arte procuram simplesmente o isolamento da obra de arte das condições da vida cotidiana. Isso reflete o aspecto metafísico da arte como espaço de conciliação e perfeição. Apesar da tentativa de resgate do seu aspecto aurático, tornou-se uma tarefa impossível de ser realizada na sociedade tecnológica, não conseguindo assim perpetuar a essência (aura) da arte no contexto presente.

Parece, ao que tudo indica, que além do aspecto da reprodutibilidade, o que mais caracteriza a [experiência da] arte é o seu impacto no cotidiano, impacto esse presente, por exemplo, no cinema. Este é considerado o agente mais eficaz da reprodução da arte, transformando-a em um fenômeno de massa, transcendendo as limitações das condições do meio/estrutura da obra como, por exemplo, a música que não se restringe mais ao próprio disco. É por esse motivo que Vattimo propõe a reflexão sobre os novos aspectos essenciais da arte na pós-modernidade, valendo-se das postulações não somente de Benjamin, mas também de Heidegger [e de Nietzsche], que já trazem consigo as premissas da reflexão sobre a constituição da arte na sociedade tardo-industrial e da ação dos *media*.

Com isso, apresenta-se que o significado estético da arte ganha sucesso e interpretabilidade tanto no âmbito cultural como também em certos aspectos da sociedade atual. A estética não é mais uma reflexão sobre puras e simples condições transcendentais de possibilidade de experiência da arte e do belo, por conseguinte, a experiência estética não é mais especializada como a do museu e dos monumentos. A teoria estética da tradição [metafísica] ainda não reconheceu, entretanto, as possibilidades oferecidas pelos *media* em razão

³²⁴ Cf. BENJAMIN, Walter. *A Obra de Arte na época de suas técnicas de reprodução* [1936]. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

de perseguir a essencialidade da arte com base apenas na criatividade e na conciliação.

[...] os preconceitos de uma estética sempre inspirada, mais ou menos explicitamente, no ideal da obra de arte como '*monumentum aere perennius*', e da experiência estética como experiência que envolve profunda e autenticamente o sujeito, criador ou expectador. Estabilidade e perenidade da obra, profundidade e autenticidade da experiência produtiva fruidora são certamente coisas que já não podemos esperar na experiência estética da modernidade avançada, dominada pela potência (e impotência) dos *media*³²⁵.

Desse modo, Vattimo procura evidenciar que, na *experiência estética* e na *arte*, estão presentes não mais os elementos de eternidade e profundidade. O que as caracteriza é o *precário*, o *superficial*, reconhecendo assim o grande papel exercido pelos *mass media*: o de transformação e de transposição da *essencialidade da experiência artística*, ou seja, mediante a ação dos *media* a arte não se encontra mais centrada na própria obra, mas na *experiência*.

Essa transposição representa a emancipação favorecida pelos *mass media* para o contexto artístico pós-moderno, atribuindo o sentido de *desenraizamento à experiência artística* – arte compreendida como oscilação, possibilidade de [qualquer] experiência no mundo. Com efeito, a ação dos *media* acena na direção da *liberdade* (uso mais livre e menos automatizado da linguagem que se dá nas poesias, por exemplo) e da possibilidade de *emancipação* do homem presente na experiência artística.

Contrariamente ao que durante muito tempo – e com boas razões, infelizmente – acreditou a sociologia crítica, a massificação niveladora, a manipulação do consenso, os erros do totalitarismo não são o único resultado possível do advento da comunicação generalizada, dos *mass media*, da reprodutibilidade. Ao lado da possibilidade – que deve ser decidida politicamente – destes resultados, abre-se também uma possibilidade alternativa: o advento dos *media* comporta também efetivamente uma acentuada mobilidade e superficialidade da experiência, que contrasta com as tendências para a generalização do domínio, ao mesmo

tempo em que dá lugar a uma espécie de 'enfraquecimento' da própria noção de realidade, com o conseqüente enfraquecimento também de toda a sua coação. A 'sociedade do espetáculo' de que falaram os situacionistas não é apenas a sociedade das aparências manipuladas pelo poder; é também a sociedade em que a realidade se apresenta com características mais brandas e fluidas, e em que a experiência pode adquirir os aspectos da oscilação, do desenraizamento, do jogo³²⁶.

Isso significa dizer que um dos efeitos concretos da ação dos *media* reside no fato de que os mesmos estabelecem, ao âmbito da esfera pública, do consenso, dos gostos e dos sentimentos [semelhantes], tornando assim a *estetização geral a nova experiência estética* da vida [social] pós-moderna. Na verdade os *media* promovem cultura, moda, enfim, uma estetização sob o *signo de beleza* e, conseqüentemente, a *explosão de múltiplos belos*, demonstrando que tal estetização é mais uma forma de *descentralização*, que reconhece a diversidade cultural. Buscando sublinhar o significado social da arte e da experiência estética, Vattimo expressa que

Não se obstinará em procurar a verdade da arte apenas nos lugares 'altos' e tradicionalmente reconhecidos, mas olhar também e, sobretudo, a esteticidade difusa que está marcando o mundo das mercadorias, das informações, toda a vida coletiva. [...] também aquele conjunto de fenômenos de identificações e de experiências de comunidade que ocorrem em certas formas de arte jovem (pelo sentimento comunitário que se vive nos grandes concertos de rock, pela identidade coletiva que os grupos dos cultores do mesmo tipo de música estabelecem entre si: punk e outros semelhantes...) ³²⁷.

Vattimo considera a ampliação do sentido social da *experiência estética* como positivo pelo fato dos *media* tornarem acessível e realizável a *experiência estética* fora dos clássicos ambientes artísticos, realizando-se em

³²⁶ VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*, 1996a, p. 65.

³²⁷ VATTIMO, Gianni. *Oltre l'interpretazione*. 1994, pp. 90-91: "Non si ostinerà, per esempio, a cercare la verità dell'arte solo nelle sedi 'alte' e tradizionalmente riconosciute, ma guarderà anche e soprattutto all'esteticità diffusa che sta improntando di sé il mondo delle merci, dell'informazione, tutta la vita collettiva. [...] anche quell'insieme di fenomeni di identificazione e di esperienze di comunità che si danno oggi in certe forme di arte giovanile (dal sentimento 'comunitario' che si vive Nei grandi concerti rock, all'identità collettiva che gruppi di cultori dello stesso tipo di musica stabiliscono fra loro: punk e simili...)".

diversos lugares. Em tais lugares se percebe que a *estetização geral de belos* mostra a extensão e a ampliação cultural, vistas sob o ideal emancipatório de culturas particulares, como fruto da ação dos *mass media*.

[...] a arte não mais como um *'domingo da vida'*, momento excepcional no qual se faz experiência de um valor específico (a obra de arte no museu ou em exposição; o concerto, o teatro lírico, etc.), mas como horizonte ordinário das nossas relações humanas³²⁸.

Desse modo, o mundo configurado pela obra de arte não é peremptório/absoluto – como pensava a Metafísica – mas, provisório, aberto a configurações ulteriores, outros mundos. A experiência estética se desenvolve como capacidade de 'fazer mundo', de criar comunidade, ou seja, “[...] *a experiência do belo é caracterizada pelo reconhecimento na comunidade de fruidores do mesmo tipo de objetos belos, naturais e de arte*”³²⁹. Vattimo caminha na direção da estética como experiência da comunidade em que

[...] o belo é a experiência de comunidade; mas, a comunidade, precisamente quando se realiza como fato 'universal', sofre um processo de multiplicação, de pluralização irreprimível. Nós vivemos numa sociedade intensamente estetizada exatamente no sentido 'kantiano' da palavra; isto é, em que o belo se realiza com instituição de comunidade; mas em que exatamente devido a esta intensificação parece ter-se dissolvido o outro aspecto da universalidade de Kant, a identificação, pelo menos tendencial e exigencial, da comunidade estética com a comunidade humana *tout court*³³⁰.

O que identifica a experiência estética com uma comunidade histórica e linguisticamente determinada, com margens reais de exposição de outras comunidades como outros mundos de sentidos alternativos. Na passagem da utopia para a heterotopia se rejeita, portanto, cada absolutismo estético como pretensão metafísica ou ideológica, que especifica duas implicações bastante importantes, a saber: a primeira, diz respeito à liberação

³²⁸ VATTIMO, Gianni. *La Cultura del Novecento*. Caserta: Edizioni Saletta dell'Uva, 2007, p. 22: “[...] *l'arte non più come una 'domenica della vita', momento eccezionale in cui si fa esperienza di un valore specifico (l'opera d'arte al museo o alla mostra; il concerto, il teatro lirico, ecc.), ma come orizzonte ordinario dei nostri rapporti umani*”.

³²⁹ VATTIMO, Gianni. *Sociedade Transparente*, 1992, p. 71.

³³⁰ VATTIMO, Gianni. *Sociedade Transparente*, 1992, p. 73.

do ornamento e seu 'significado ontológico' e, a segunda, o despojamento do ser. O *Wesen*³³¹ estético hodierno é heterópico justamente no sentido em que

[...] a utópica estética só se realiza desenvolvendo-se como heterotopia. Vivemos a experiência do belo como reconhecimento de modelos que fazem um mundo e que fazem comunidade apenas no momento em que estes mundos e estas comunidades se dão explicitamente como múltiplos³³².

O *Wesen* do estético na pós-modernidade corresponde, sem dúvida, ao aspecto ornamental da cultura da sociedade de massa, ao efêmero dos seus produtos, ao ecletismo que reina nela. Esse novo *Wesen*, que implica a passagem da utopia para a heterotopia como característica da experiência estética, situa-se no âmbito ontológico. Vattimo assume a ontologia heideggeriana e as suas categorias no intuito de compreender a experiência estética na modernidade avançada sem nostalgias metafísicas. Em particular, se o ser não é, mas acontece, então,

[...] a experiência estética como heterotopia, multiplicação do ornamento, 'fundamento' do mundo quer no sentido da sua colocação num fundo, quer no sentido de uma sua geral desvalorização, adquire um significado e pode vir a ser o tema de uma reflexão teórica radical. Sem esta referência ontológica, procurar ler como uma vocação e um 'destino' as transformações da experiência estética das duas últimas décadas (como as das épocas anteriores, aliás) parece apenas um coquetismo historicista, uma cedência à moda, a fraqueza de quem quer a todo o custo andar a par dos

³³¹ VATTIMO, Gianni. *Sociedade Transparente*, 1992, p. 52: "[...] a idéia de que as novas condições da produção e da fruição artística que surgem na sociedade dos mass media modificaram de maneira substancial a essência, o *Wesen* da arte (um termo que aqui usaremos no sentido de Heidegger: não a natureza eterna da arte, mas o modo de dar-se na época atual)".

³³² Para não cair na ausência de critério normativo de distinção, por exemplo, se o belo é de alguma forma sempre experiência de comunidade, como distinguir a comunidade violenta dos nazistas que ouvem Wagner ou os fanáticos de música *rock* que eventualmente se preparam para violências e vandalismos da comunidade dos fãs de Beethoven. Por isso, afirma Vattimo: "Na constatação de que a universalidade em que pensava Kant se realiza para nós na forma da multiplicidade, podemos assumir legitimamente como critério normativo a pluralidade explicitamente vivida como tal. Aquilo que, legitimamente e não só na falsa consciência da ideologia, era para Kant o apelo à comunidade humana universal (a expectativa de que, em torno dos valores do belo 'burguês', se aglutinasse o consenso de qualquer ser humano verdadeiramente digno do nome), tornou-se hoje, em condições diferentes da história do ser, a explícita referência à multiplicidade". (VATTIMO, Gianni. *Sociedade Transparente*, 1992, pp. 74-75.).

tempos que, como se sabe, só andam e revelam uma direção quando lidos, interpretados. A aposta com a heterotopia, chamemos-lhe assim, pode não ser apenas frivolidade se ligar a experiência estética transformada da sociedade de massa ao apelo de Heidegger a uma experiência (já) não metafísica do ser. Só se de algum modo, seguindo Heidegger, esperamos que o ser seja exatamente aquilo que não é, que desaparece, que se afirma na sua diferença como não presença, estabilidade, estrutura; só assim poderemos – talvez – encontrar uma via por entre a explosão de caráter ornamental e heterotópico do estético hoje³³³.

Com isso, o fim da essencialidade [estética] da arte vem se manifestando na chamada *estetização geral da vida*, conduzindo a reflexão com base em um modelo *estético-hermenêutico* que estético-metafísico. Obvio que Vattimo observa o fenômeno da estetização na sociedade dos *media*, por um lado, pela produção do consenso, instauração e intensificação de uma linguagem comum no social [esfera pública do consenso, gostos e sentir comuns] e, por outro lado, pela multiplicação das vozes do diálogo midiático, das interpretações que habitam na realidade mais fluída, um aspecto dialógico-conflitual dessa multiplicidade como constitutivo da experiência do ser no tempo da superação da Metafísica. Daqui se conclui que a estetização é considerada por Vattimo como positiva, consequência do 'crepúsculo' da Metafísica, dos fundamentos últimos, das normas universais e obrigatórias.

A nossa sociedade é caracterizada não por uma super-estética, mas por uma fragmentação dos valores estéticos, uma espécie de esteticidade difusa; não porque a nossa existência seja, em sua complexidade, 'mais bela', mas porque a quantidade de valores estéticos, de 'modelos', aumenta em progressão geométrica. Circulam muito mais produtos, muito mais valores estéticos [...]. Na nossa sociedade, talvez, não se produzem mais grandíssimas obras de arte, mas se produz um movimento esteticamente significativo, uma espécie de disseminação estética que, a meu ver, muda um pouco os termos do problema, muda o caráter da nossa experiência do belo...³³⁴.

333

VATTIMO, Gianni. *Sociedade Transparente*, 1992, p. 78.

334

VATTIMO, Gianni. *Filosofia al presente*, 1990, pp. 62-63: "La nostra società è caratterizzata non da una super-estetica, quanto piuttosto da una frammentazione dei valori estetici, una sorta di esteticità diffusa; non perché la nostra esistenza sia nel complesso 'più bella', ma perché la quantità di valori estetici, di 'modelli', aumenta in progressione geometrica. Circolano molti più prodotti, molti più valori estetici, [...] Nella nostra società forse non si

Por esse caminho Vattimo busca desenvolver o discurso que reconheça na estetização uma dimensão de emancipação, consequência da 'perda do sentido da realidade', que ocorre com a pluralização e ficcionalização dos *mass media*. É por essa razão que se estabelece um vínculo entre o fim do princípio de realidade e a estetização em que Vattimo considera relevante para o *pensiero debole*, desenvolvido no capítulo terceiro de nossa tese. Vattimo cita Nietzsche quando, na obra *Crepúsculo dos Ídolos*, ele fala de que o mundo verdadeiro tornou-se fábula, portanto, a desrealização do mundo como fenômeno e passo decisivo para a liberdade. A questão de um mundo não-metafísico diz respeito ao mundo das múltiplas interpretações que pode, certamente, ser pensado também com o auxílio da tese nietzscheana.

Não existe dúvida de que a estetização, característica do mundo pós-moderno, pode colaborar para se pensar a atualidade, mas será, talvez, fundamental para transformar, então, as condições do presente? Não incorrerá em uma mera apologia do existente? Também não se tem dúvida de que Vattimo seja consciente desse risco. Por isso, sustenta que o problema não nasce da estetização como tal, mas, antes de qualquer coisa, surge do fato de que ela não é ainda radical, porque é limitada pelos interesses do mercado³³⁵. Não se deve compreender que o estético em Vattimo seja definido como um viés escapatório nem é apologia do existente. A 'estética' colabora, sem dúvida, para não apenas pensar a atualidade, mas, sobretudo, permite a transformação do mundo.

A 'estética' em Vattimo é uma estética da emancipação. Isso implica reconhecer que a estetização tem um viés emancipador que logre êxito no distanciamento radical dos ideais estéticos metafísicos. Entretanto, é irrecusável reconhecer que tal orientação apenas tem a sua legitimidade por

producono più grandissime opere d'arte, ma si produce un movimento esteticamente significativo, una sorta di disseminazione estetica, che, a me pare, muta un poco i termini del problema, muta il carattere della nostra esperienza del bello..."

³³⁵ O tema já foi exposto em nossa tese, em particular, na seção intitulada *Sociedade dos media e a experiência da desrealização na pós-modernidade*. Consultar também o próprio ensaio *I limiti della derealizzazione*, que Vattimo inseriu na obra *La Società Trasparente* [2000].

uma leitura hermenêutica que desintegra o ideal estético metafísico, ainda mais quando se leva em conta que a relação entre estética e hermenêutica radica nas condições da *sociedade da comunicação generalizada*.

Observando a estética como uma experiência de comunidade, que ‘funda’ uma comunidade, Vattimo declara que ela não é mais uma explicação [digamos, do tipo kantiano³³⁶] de que coisa sucede quando se faz uma experiência do belo. É em virtude desse distanciamento que o filósofo turinense concebe que a Estética não é uma necessidade científica, mas o modo de compartilhar e de aproximar-se dos outros. A experiência estética como construção da comunidade e, por isso, deve a Estética reconhecer na arte a possibilidade da construção da comunidade, ou seja, o discurso vattimiano se desenvolve no plano estético motivado também pela dimensão ética presente na sua *ontologia dell’attualità*.

³³⁶ A estética não se compreende aqui apenas a disciplina filosófica que teve a sua ‘máxima’ realização na formulação de Kant da Crítica do Juízo, pois não seria apenas algo contemplativo e espiritual, mas, sobretudo, ligada a ação da vida material coletiva. A estética, nessa acepção, não é uma exclusividade de Vattimo, podendo ser identificada em autores até mesmo com orientações filosóficas distintas. Para uma leitura do estético, sugere-se consultar: PERNIOLA, Mario. *Contra a comunicação*. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

Considerações finais

Com as considerações finais não se pretende abranger todas as questões levantadas, ao longo do trabalho de investigação, na observância do foco central da proposta de tese apresentada. De acordo com o que foi exposto nas páginas precedentes, é importante alertar que uma conclusão definitiva é impossível e o valor das ideias discutidas consiste nas questões e nas interpretações que o trabalho pode suscitar. O primeiro plano da pesquisa foi investigar, com base no pensamento de Gianni Vattimo e do elenco das obras escolhidas, a validade da tese da presença de uma *dimensão ética* na *ontologia da atualidade* do filósofo turinense.

Também não se pensou que a presente pesquisa serviria de propedêutica à proposta filosófica de Vattimo no cenário brasileiro por acreditar que essa tarefa seria exaustiva e passível de deixar lacunas ao longo do caminho. Tem-se a consciência de que há muito ainda a ser explorado e a investigação foi apenas um passo inicial, apenas uma provocação. É importante declarar que não se cogitou, desde o princípio, estabelecer uma postura crítica como prioritária em relação à Filosofia de Vattimo, tampouco se tomou a liberdade de assumir uma postura apologética sobre o seu pensamento. O que de fato se buscou foi expor os momentos conceituais do pensamento vattimiano, as obras pertinentes e as interlocuções necessárias que validassem a tese.

Com isso, identificou-se, no percurso filosófico de Gianni Vattimo e não de maneira tão evidente, uma mudança de orientação do seu pensamento

de uma fase ‘filosófico-reconstrutiva’ para uma fase ‘interpretativo-propositiva’, na qual se demonstrou que o seu itinerário intelectual não foi pacificamente delineado, nem provavelmente linear. Embora tenha sido sinalizada tal mudança e não admitida a sua exploração como objetivo da pesquisa, os capítulos abordaram notadamente a fase interpretativo-propositiva em seu diálogo construtivo com a herança filosófica, exposta em seus escritos.

Desse modo, declara-se que os argumentos expostos, ao longo da pesquisa, focalizaram propositadamente a segunda fase, na qual e pela qual se estabeleceu que a ética constitui a motivação do discurso de Vattimo. Por isso, foi também defendido que o *pensiero debole*, no âmbito especulativo da reflexão vattimiana, deve ser impreterivelmente compreendido com base em tal motivação. Ora, o *pensiero debole* declinou na proposta de uma *ontologia da atualidade* não apenas como um movimento histórico-filosófico dos últimos decênios, mas, sobretudo, procurou-se ilustrar uma racionalidade não mais metafísica, mais limitada, insistindo na finitude do homem e na historicidade de seus produtos, motivada, desde o princípio, eticamente.

O reconhecimento da crise da razão global e do fato de que existem apenas razões ‘locais’, relativas aos âmbitos linguísticos e as esferas de experiência bem determinadas, setoriais, constitui a pedra de toque do *pensiero debole vattimiano*. O valor sustentado do *pensiero debole* foi a busca da reconquista da própria contingência humana, pela qual se toma consciência da impossibilidade de se propor valores absolutos racionalmente argumentáveis. Com efeito, o antifundacionismo peculiar à propositura vattimiana do resultado do resgate da ideia de contingência humana, apresentou-se como a premissa de compreensão da divergência do *pensiero debole* ante as pretensões da racionalidade metafísica.

O aspecto de originalidade da tese foi traçado com base na afirmação da *ética como dimensão fundamental da ontologia dell’attualità vattimiana*. No entanto, a presente tese também evidenciou que a presença da ética não deve ser interpretada apenas como dimensão, mas, sobretudo, como

motivação da proposta de uma ontologia dell'attualità e da produção filosófica vattimianas. Isso implicou no fato de não se poder considerá-la uma problemática ao lado da religião, da estética, da hermenêutica, da política, ou seja, a ética se desdobrou no discurso de Vattimo como motivação de sua leitura do fenômeno do religioso, do estético, do político, entre outros. A tese abordou alguns temas presentes no pensamento de Vattimo, averiguando a dimensão ética como momento particular de sua *ontologia da atualidade*. Não se pretendeu responder a questões de historiografia filosófica, mas, apresentar, em particular, argumentos que justificassem a ética como premissa originária de sua ontologia e, por conseguinte, para os êxitos do discurso de Vattimo na sua análise do presente.

Ademais, tanto a dimensão quanto a motivação ética indicadas acima, de acordo com o que foi investigado e levantado pelo autor, não foram ainda problematizadas suficientemente pela literatura filosófica. O tema da ética em Vattimo foi abordado por alguns estudiosos de seu pensamento de maneira restrita ao conjunto das obras publicadas sobre tal tema³³⁷. É claro que a publicação das obras como, por exemplo, *Etica dell'interpretazione* [1989] e *Nichilismo ed Emancipazione* [2003] permitem considerar que está presente na reflexão de Vattimo uma leitura pós-metafísica da ética, versam sobre uma ética pós-moderna com base na possibilidade de construí-la no acordo entre indivíduos diversos.

A proposta de uma leitura da ética na ótica pós-metafísica, segundo se analisou em Vattimo, concentrou-se na possibilidade de construí-la sobre o acordo desses indivíduos, levando-se em consideração que na sociedade pós-moderna existem várias orientações de vida, múltiplas culturas, linguagens diversas. A orientação da leitura pós-metafísica da ética em Vattimo, portanto,

³³⁷ De fato, os vários intérpretes focalizaram prevalentemente o aspecto filosófico do percurso especulativo de Vattimo ou, quando muito, a sua reflexão sobre o religioso-teológico. Pelo o que se conseguiu levantar, ao longo da pesquisa, apenas dois autores fizeram menção ao aspecto político do pensamento de Vattimo, a saber: DUSSEL, Enrique. *La ética de la liberación: Ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*. Mexico, Universidad Iberoamericana, Plantel Laguna, 1999; GIORGIO, G. *Nichilismo ermeneutico e política*. 2007.

rejeitou que ela fosse pensada em função de princípios primeiros, essências absolutas, das quais derivariam todos os discursos. O apelo às essências metafísicas foi considerado um modo de reforçar o autoritarismo dos que pensam dispor de fontes de verdades absolutas, em vez da defesa do diálogo e do consenso no horizonte da ética.

O plano em que pareceu trilhar a orientação da *Ontologia da atualidade* de Vattimo, como *ontologia do presente* e em sua propensão ética, vem contribuindo para uma espécie de ‘reabilitação’ da Filosofia Prática na atualidade. A *Ontologia da atualidade* assume ‘traços’ de uma *Filosofia prática* no presente também pelos escritos publicados por Vattimo sobre a problemática da ética e da política, com forte influência de sua experiência religiosa. No entanto, as *questões e as ações políticas percorreram a sua vida desde a juventude e se tornaram preponderantes nos últimos dez anos*. E, mais recentemente, a sua reeleição para o Parlamento Europeu testemunha o seu envolvimento com questões diretamente ligadas à natureza da Filosofia Prática. *É importante observar que a atuação política de Vattimo, o seu envolvimento partidário e a sua presença no Parlamento europeu*³³⁸, *possibilitam reconhecer que a fase atual de seu pensamento se encontra voltada para a política*.

No plano da publicação de obras, *foram identificadas as obras Oltre l'Interpretazione [1994], Nichilismo ed Emancipazione [2003] que expressam teoricamente o que na vivência parlamentar Vattimo defende sobre ética, bioética, educação, política, direito, democracia, etc. Contudo, a mais recente obra Ecce Comum [2007] traduziu, de forma sumária, as intervenções e as preocupações que ocupam a sua agenda política como europarlamentar, mas também como filósofo, já anunciadas com o pensiero debole*. Além disso, a Filosofia não pode renunciar à sua responsabilidade histórica e política. O que se compreendeu no *pensiero debole* foi a preocupação com a redução da Filosofia a função acadêmica, um assunto de especialistas, em departamentos

³³⁸ Vattimo ocupou uma cadeira no Parlamento Europeu no período de 1999-2004.

universitários.

A posição política de Vattimo é o desdobramento das pretensões do *pensiero debole*, as quais procuram construir uma sociedade desprovida de autoridades absolutas. A construção de uma sociedade democrática que rompe com o poder do tipo central, do tipo ditatorial, do tipo econômico, do tipo fundamentalista. Isso significa reconhecer que a dimensão política do pensamento de Vattimo radica na objeção a *toda pretensão absoluta* em favor da *sociedade democrática, do acordo mútuo*, da participação. Nessa direção caminhou o pensamento vattimiano que, em sua proposta de *ontologia da atualidade*, constituiu-se não apenas como crítica teórica do presente, mas, sobretudo, como intervenção prática-política de transformação da sociedade atual.

A expressão Ocaso do Ocidente, adotada por Vattimo, tem o sentido de crise da Modernidade eurocêntrica, que confundiu a universalidade abstrata com a mundialização concreta, hegemonizada pela Europa como 'centro', como consequência do capitalismo de centro. Tal capitalismo [dito 'democrático'] de estilo ocidental não se efetivou como uma via bastante segura para realizar o bem-estar e a liberdade, o que implicou uma crítica não apenas teórico-filosófica, mas, sobretudo, ético-política ante a centralidade do Ocidente e de sua hegemonia política.

A atitude de pensar a queda da centralidade do Ocidente foi concebida como liberação das múltiplas culturas e das visões de mundo, as quais não aceitam mais ser consideradas momentos/partes de uma cultura humana geral da qual o Ocidente seria o depositário. Ocaso do Ocidente como dissolução da história de um ponto de vista unitário ['fim da história'], dissolução da ideia de progresso e de historicidade unilinear, em sua complexidade mais social e política que filosófica. A atualidade do *pensiero debole*, declinado em *ontologia da atualidade*, vem validada pelas intervenções políticas de Vattimo com o objetivo de reconstruir as bases de uma Filosofia e política de esquerdas, da retomada do ideário do comunismo após a morte do

socialismo real [URSS e China], e, principalmente, do comunismo como ideário válido para a construção de uma sociedade desalienada, inspirado em uma visão da política como grande empresa ética de promoção do humano.

A *Ontologia da atualidade* se exercita na interpretação de época, do sentir difuso do sentido da existência atual historicamente situada. Porém, ela não é apenas uma apreensão de época, é, sobretudo, interpretação que se esforça de ser persuassiva, reconhecendo-se na contigência, na liberdade, na tolerância, como experiências fundamentais da pós-modernidade. É importante reconhecer que a dimensão estética da ontologia da atualidade vattimiana exerce um papel preponderante na sua leitura interpretativa da atualidade. E, desse modo, a *ontologia da atualidade* como *ontologia debole*, rompeu com a concepção metafísica de arte em favor da estetização geral como emancipação, como experiência da sociedade pós-moderna.

A estética vattimiana foi exposta como modo de compartilhar com os outros, como experiência de comunidade, a qual tem uma estreita implicação com a dimensão ética. Concebida como construção de comunidade, a Estética deve reconhecer na arte a possibilidade da comunidade, portanto, a experiência estética pós-moderna possibilitaria a ética. Mas seria, então, possível pensar uma espécie de ética-estética como ponto de chegada da *ontologia da atualidade* de Vattimo? Embora não tenha sido objeto de discussão na presente tese, reconhece-se que a Estética, na concepção de Vattimo, tem uma propensão ética fundamental para a sociabilidade na contemporaneidade, o que demanda uma investigação mais acurada sobre o tema.

Embora não seja muito comum o uso de citação nas considerações finais, recorre-se novamente a Vattimo em função da exposição da validade da presente tese, quando indagado pela dimensão ética de sua *ontologia da atualidade*, testemunha que

Sim, poderia ser uma boa tese. [...] no meu sentido, o esforço de fazer uma *ontologia da atualidade* é essencialmente inspirado no problema ético. Pelo que

digo sempre de Heidegger, para compreendê-lo, é que ele escreveu *Ser e Tempo* [1927] não por motivos teóricos, para saber melhor com é o ser, mas por que não queria viver em sociedade que reprime a *liberdade*. [...] eu, quando faço uma ontologia da atualidade, procuro compreender qual o significado do ser na nossa situação, quero saber não por motivos teóricos, mas por motivos éticos. Não estou contente com a situação na qual vivo a política, a ética, etc. E procuro compreender o ser no mundo atual como um princípio de crítica do existente. Portanto, é sempre um motivo ético, o único motivo sério para a Filosofia é, dizemos, a situação ética. Há uma necessidade de mudança e isto é apenas fundamental por uma ontologia da atualidade, porque inspirada com base em um certo esforço de recordar o ser do que do ente. Se olho apenas o ente não tenho nenhum princípio crítico. Devo buscar recordar o ser, compreendendo que tudo na ordem atual do ente não é a única possibilidade, isto possibilita outras ordens, mas de um trabalho ético³³⁹.

339

Trecho da entrevista concedida ao autor da tese no dia 05 de novembro de 2009, por ocasião, da participação de Vattimo no Congresso Brasileiro de Filosofia da Religião, ocorrido em Brasília, Distrito Federal, Brasil: *“Sì, potrebbe essere una buona tesi. [...] il mio senso, lo sforzo di fare una ontologia dell’attualità è essenzialmente ispirato nel problema etico. Per lo che dico sempre di Heidegger, per capirlo, è che lui ha scritto Essere e tempo [1927] non per motivi teorici, per sapere meglio come è l’essere, ma perché non voleva vivere in una società dove l’essere se identifca con la oggettività, cioè una società che minacciare la libertà. [...] io quando faccio um’ontologia dell’attualità, voglio cercare di capire che cosa significa l’essere nella nostra situazione non per motivi teorici voglio sapere, ma per motivi etici. Non sono contento della situazione in cui vivo la politica, l’etica, ecc. E cerco di capire l’essere nel mondo attuale per potergli fare un principio di critica del esistente.”* Quindi, è sempre un motivo ético, l’unico motivo serio per la Filosofia è, diciamo, la situazione ética. Ha un bisogno di cambiamento e questo è soltanto fondamentale per um’ontologia dell’attualità perché inspirata in base in un certo sforzo di ricordare l’essere invece che solo l’ente. Si guardo solo l’ente non ho lo principio crítico. Devo cercare di ricordare l’essere capendo che tutto nella ordine attuale dell’ente non’è l’unica possibilita, questo possibilita altre ordine, ma di un lavoro ético ”.

Referências

As fontes pesquisadas foram dispostas em três níveis distintos, a saber: a) as fontes primárias que correspondem às obras publicadas diretamente por Vattimo. Também são consideradas primárias as conferências, entrevistas, artigos, resenhas e outros publicados em revistas, jornais, periódicos que contenham argumentos consoantes à temática de nossa investigação; b) as fontes secundárias dizem respeito a livros, artigos, teses e demais produções relacionadas ao pensamento de Vattimo; c) por fim, as fontes terciárias são aquelas a que Vattimo se reporta, em um diálogo seja de aproximação, seja de distanciamento, aqui tomadas para uma melhor explanação do assunto abordado.

OBRAS DE VATTIMO

VATTIMO, G. *Oltre l'Interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia (Lezioni italiane)*. Roma-Bari: Laterza, 1994.

_____. *Etica dell'Interpretazione*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1989.

_____. *Nichilismo ed emancipazione. Etica, política, diritto*. Milano: Garzanti, 2003.

_____. *Metaphysics and Violence*. IN: ZABALA, S. (org.) *Weakening Philosophy: essays in honour of Gianni Vattimo*. Mc Gill-Queen's University Press, Montreal Kingston, London, Ithaca, 2007.

_____. *Non essere Dio – un'autobiografia a quattro mani*. Torino: Aliberti editore, 2006.

_____. *Ecce Comu. Como si ri-diventa ciò che si era*. Roma: Fazi, 2007a.

_____. *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*. Milano: Fabbri-Bompiani, 1974.

_____. *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000*. Milano: Garzanti, 2000.

_____. *Filosofia al presente. Conversazioni con F. Barone, R. Bodei, I. Mancini, V. Mathieu, M. Perniola, P.A. Rovatti, E. Severino, C. Sini*. Milano: Garzanti, 1990.

_____. *La Società Trasparente*. Milano: Garzanti, 2000.

_____. *La Cultura del Novecento*. Caserta: Edizioni Saletta dell'Uva, 2007.

_____. *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenêutica*. Barcelona: Paidós, 1992.

_____. *La Ontologia dell'atualità*. IN: *Filosofia '87*. Roma-Bari: Laterza, 1988.

_____. *Dalla Fenomenologia a un'ontologia dell'attualità*. IN: CHIURAZZI, G (cura). *Pensare l'attualità, cambiarei il mondo*. Milano: Bruno Mondadori, 2008.

_____. *Vocazione e Responsabilità del filosofo*. Genova: il melangolo, 2000.

_____. *Le Mezze Verità*. Torino: La Stampa, 1988.

_____. *Tecnica ed Esistenza. Una mappa filosofica del Novecento*. Milano: Paravia, 2002.

_____. *EL Pensamiento débil*. con P. A. Rovatti. Trad. Luis de Santiago. Madrid: Cátedra, 2000.

_____.; ROVATTI, A.P. *Il Pensiero Debole*. Milano: Feltrinelli Editore, 1983.

_____. *Introdução a Nietzsche* [1984]. Lisboa: Ed. Presença, 1990.

_____. *O fim da modernidade: hermenêutica e niilismo na cultura pós-moderna* [1985]. São Paulo: Martins Fontes, 1996a.

_____. *L'etica della continuità*. IN: JACOBELLI, J. (cur.). *Scienza e etica. Quali limiti?* Roma-Bari: Laterza, 1990.

_____. *Le ragioni etiche-politiche dell'ermeneutica*. IN: AMBROSI, E. *Il bello del relativismo. Quel che resta della filosofia nel XXI secolo*. Venezia: Marsilio, 2005.

_____. *Entrevista. Colóquio Ontologia dell'attualità*. Natal, Rio Grande do Norte, fevereiro-março, 2007b.

_____. *As Aventuras da Diferença: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche [1980]*. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Diferir a Metafísica*. IN: *O que nos faz pensar*. n. 10, V. 1, outubro de 1996b.

_____. *La Vita dell'Altro. Bioetica senza Metafisica. Bioetica senza Metafisica*. Lungro di Cosenza: Marco Editore, 2006b.

_____. *A Filosofia e o declínio do Ocidente*. IN: MENEZES, F. M. e SILVA, J. M. da. *Para Navegar no Século XXI*. Porto Alegre: Saliera/Edipucrs, 2003.

_____. *Pensiero Secolarizzato*. IN: Poliedro, 9-10, 1987.

_____. *A Sociedade Transparente [1989]*. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.

_____. *La responsabilidad de la Filosofía: a propósito del ocaso de Occidente*. IN: VATTIMO, G; CRUZ, M. *Pensar in el siglo*. Madrid: Taurus, 1998.

_____. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____. *Revista CULT 44*, março de 2001.

_____. *Em torno a la posmodernidad [1990]*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003

_____. *Dialettica, differenza e pensiero debole*. IN: VATTIMO, G. e ROVATTI, A.P. *Il Pensiero Debole*. Milano: Feltrinelli Editore, 1983.

_____. *Acreditar em Acreditar*. Trad. Elsa Castro Neves. Lisboa: Relógio D'Água editores, 1998.

_____; ANTISERI, Dário. *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*. Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, 2008.

_____. *Para Além da Interpretação. O significado da hermenêutica para a filosofia [1994]*. Trad. Raquel Paiva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001

VATTIMO, G. *Depois da Cristandade [2002]*. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. *Contro gli assolutismi di fede e ragione*. MicroMega, n. 1, Febbraio-Marzo, 1999.

_____. *O Cristianismo é a religião da pós-modernidade*. IHU on line. São Leopoldo, 15 de dezembro de 2003.

_____. *Deus é projeto, e nós o encontramos quando temos a força para projetar...* IHU on line. São Leopoldo, 20 de dezembro de 2004.

_____. *O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco*. IN: PECORARO, R; ENGELMANN, J. *Filosofia Contemporânea: nihilismo – política – estética*. Rio de Janeiro: Ed. PUCRJ; São Paulo: Loyola, 2008.

_____; DERRIDA, Jacques. *A Religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

_____, *O vestígio do vestígio*. IN: _____. DERRIDA, Jacques. *A Religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

_____; GIRARD, Renê. *Verità o fede debole? Dialogo sul cristianesimo e relativismo*. Pisa: Transeuropa, 2006.

_____, *Idade da Interpretação*. IN: _____. RORTY, Richard. *O futuro da religião: solidariedade, caridade, ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

_____; d'ARCAIS, Paolo Flores; ONFRAY, Michel. *Atei o credenti? Filosofia, politica, etica, scienza*. Roma: Fazi editore, 2007.

_____; SEQUERI, Pierangelo; RUGGERI, Giovanni. *Interrogazioni sul cristianesimo. Cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo?* Roma: Edizioni Lavoro, 2000.

_____. *Poesía y Ontología*. València: Universitat de València, 1993.

_____, *Verdadeiro e falso. Universalismo cristão*. Rio de Janeiro: EDUCAR, Academia de Latinidade, 2002.

OBRAS SOBRE VATTIMO

AMBROSI, E. *Il bello del relativismo. Quel che resta della filosofia nel XXI secolo*. Venezia: Marsilio, 2005.

ANTISERI, D. *Le Ragioni del Pensiero Debole. Domanda a Gianni Vattimo*. Roma: Bula, 1995.

ARENAS-DOLZ, F. *Vattimo e Schleiermacher: pietas ed interpretazione*. IN: CHIURAZZI, G. (cura). *Pensare l'attualità, cambiare I mondo*. Milano: Bruno Mondadori, 2008.

CHIURAZZI, Gaetano. (cura). *Pensare l'attualità, cambiare I mondo*. Milano: Bruno Mondadori, 2008.

D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo – dialética, diferença, recursividade*. Rio Grande do Sul: Unissinos, 2002.

_____. *Dialettica, differenza, ermeneutica, nichilismo: le ragioni forti del pensiero debole*. IN: VATTIMO, G. *Vocazione e Responsabilità del filosofo*. Genova: il melangolo, 2000.

FERRARIS, Maurizio. *Tracce – nichilismo, moderno, postmoderno*. Milano: Mimesis edizioni, 2006.

FORNERO, G. *Postmoderno e Filosofia*. IN: TEIXEIRA, Evilázio B. *Aventura Pós-moderna e sua sombra*, São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *Debole pensiero*. IN: ABBAGNANO, N. *Dizionario di Filosofia*. Torino: Utet, 2001.

GÁLVEZ, J. A.B. *La 'ética de la interpretación', de Gianni Vattimo, en el contexto de la posmodernidad*. A Parte Rei. Revista de Filosofia. Madrid, noviembre 2007.

GIORGIO, G. *Nichilismo ermeneutico e política*. A Parte Rei. Revista de Filosofia. Madrid, noviembre, 2007.

_____. *Il Pensiero di Gianni Vattimo – l'emancipazione dalla metafisica tra dialettica ed ermeneutica*. Milano: FrancoAngeli, 2006.

MARDONES, J.M. *El Neo-conservadurismo de los posmodernos*. IN: VATTIMO, G y otros. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos editorial, 2003.

MATTIA, Daniele. *Gianni Vattimo – l'etica dell'interpretazione*. Perugia: Firenze atheneum, 2002.

MIRANDA, L. U. *La recepción vattimiana de la filosofía de Nietzsche: hacia un filosofar sin sujeto*. MORPHEUS, Revista Eletrônica em Ciências Humanas, - Conhecimento e Sociedade - ISSN 1676-2924, www.unirio.br/morpheusonline.

MONACO, David. *Gianni Vattimo – Ontologia ermeneutica, cristianesimo e postmodernità*. Pisa: Edizioni ETS, 2006.

OÑATE, T. *Il Limite dell'interpretazione. L'ontologia ermeneutica nella postmodernità nichilista*. IN: CHIURAZZI, G. *Pensare l'attualità, cambiare il mondo*. Milano: Bruno Mondadori 2008.

PECORARO, R. *Niilismo e (pós)modernidade*. São Paulo: Loyola, 2005.

RORTY, Richard. *Anticlericalismo e ateísmo*. IN: VATTIMO, Gianni; RORTY, Richard. *Futuro da Religião: solidariedade, caridade, ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

ROVATTI, P.A. *Pensiero debole e pratica della liberta*. IN: CHIURAZZI, G. (cura). *Pensare l'attualità, cambiare il mondo*. Milano: Bruno Mondadori, 2008.

_____. *Trasformazioni nel corso dell'esperienza*. IN: VATTIMO, G; ROVATTI, P.A. *Il Pensiero Debole*. Milano: Feltrinelli Editore, 1983.

SAVARINO, L; VERCELLONE, F. *Gianni Vattimo. La filosofia come ontologia dell'attualità*. 2006.

TEIXEIRA, E.B. *A Fragilidade da Razão: pensamento debole e niilismo hermenêutico em Gianni Vattimo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

ZABALA, S. *Gianni Vattimo. Opere Complete*. Roma: Meltemi, 2007a.

_____. (org.) *Weakening Philosophy: essays in honour of Gianni Vattimo*. McGill-Queen's University Press, Montreal Kingston, London, Ithaca, 2007b.

_____. *O pensamento fraco é a emancipação da autonomia*. Revista do Instituto Humanitas da Unisinos. São Leopoldo, 21 de Maio de 2007 | Edição 220. [www.unisinos.br/ihu].

_____. *Uma religião sem teístas e ateístas*. IN: VATTIMO, Gianni; RORTY, Richard. *O futuro da religião: solidariedade, caridade, ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

_____. *La religión de Gianni Vattimo. El cristianismo después de la muerte de Dios* IN: *Claves de razón practica*, no. 132, Madrid: marzo de 2003.

OUTRAS FONTES

ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. *A Dialética do Esclarecimento [1947]*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

_____. *Dialettica Negativa*. Torino: Einaudi, 1975.

APEL, K-O. *Transformação da Filosofia II: o a priori da comunidade de comunicação*. São Paulo: Loyola, 2000.

BAUDRILLARD, J. *El éxtasis de la comunicación*. IN: FOSTER, H. *La Posmodernidad*. Barcelona: Kairós, 1985.

BENJAMIN, W. *Sobre o Conceito de História*. IN: *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. *A Obra de Arte na época de suas técnicas de reprodução [1936]. Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

BODEI, Remo. *A Filosofia do século XX*. São Paulo: EDUSC, 2000.

EAGLETON, T. *As Ilusões do Pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

FOSTER, H. *La Posmodernidad*. Barcelona: Kairós, 1985.

FOUCAULT, M. *O que são as Luzes? [1984]*. IN: *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

GADAMER, H-J. *A Razão na época da ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

_____. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1999.

HABERMAS, J. *La Modernidad, un proyecto incompleto*. IN: FOSTER, H. *La Posmodernidad*. Barcelona: Kairós, 1985.

_____. *Discurso Filosófico da Modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *A ética da discussão e a questão da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Pensamento Pós-Metafísico: Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HARVEY, D. *Condição Pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1992.

HEIDEGGER, M. *A superação da Metafísica*. IN: *Ensaio e Conferências*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

_____. *Ser e Tempo [1927]*. Tradução brasileira de Márcia de Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

_____. *L'epoca dell'immagine del mondo*. IN: *Sentieri Interrotti*. Firenze: La Nuova Italia, 1997.

_____. *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento. Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. *Carta sobre o Humanismo*. São Paulo: Editora Moraes, 1991.

_____. *Ensaio e Conferências*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

_____. *A Origem da Obra de Arte [1936]*. Lisboa: Edições70, 2008.

JAMENSON, F. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 2002.

_____. *Posmodernismo y sociedad de consumo*. IN: FOSTER, H. *La Posmodernidad*. Barcelona: Kairós, 1985.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 1995.

KUMAR, K. *Da Sociedade Pós-Industrial à Sociedade Pós-moderna – novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000.

LYOTARD, J-F. *A Condição Pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.

_____. *O Pós-moderno explicado às crianças. Correspondência de 1982-1985*. Lisboa: Dom Quixote, 1993.

MURA, Gaspare. *Ermeneutica e Verità: storia e problemi della Filosofia dell'interpretazione*. Roma: Città Nuova Editrice, 1990.

NIETZSCHE, F. *Para Além do Bem e do Mal*. Lisboa: Guimarães & Editores, 1974.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *A Vontade de Poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008,

_____. *II Consideração Intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida. Escritos sobre História*. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Humano, demasiado humano* [1878]. São Paulo: Escala, 2006.

_____. *A Gaia Ciência*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1973.

_____. *O Nihilismo*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores).

_____. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como filosofar com o martelo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

PECORARO, R. *Nihilismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed, 2007.

_____; ENGELMANN, J. *Filosofia Contemporânea: nihilismo – política – estética*. Rio de Janeiro: Ed. PUCRJ; São Paulo: Loyola, 2008.

_____. *Nihilismo e (pós)modernidade*. Rio de Janeiro: Loyola, 2005.

PERNIOLA, Mario. *Contra a comunicação*. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

RICOEUR, P. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

VOLPI, F. *Nihilismo* [1996]. Tradução Brasileira de Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999.

VIANO, C.A; ROSSI, P. *Filosofia italiana e filosofia straniera nel dopoguerra*. _____: Il mulino, 1978.