UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
MESTRADO EM FILOSOFIA

MARCONY BRANDÃO ULIANA

O real em sua fabulação: a herança nietzscheana na hermenêutica filosófico-religiosa de Gianni Vattimo

Vitória
2011

MARCONY BRANDÃO ULIANA

O real em sua fabulação: a herança nietzscheana na hermenêutica filosófico-religiosa de Gianni Vattimo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Marcelo Martins Barreira.

VITÓRIA
2011

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

Uliana, Marcony Brandão, 1985-

U39r O real em sua fabulação : a herança nietzcheana hermenêutica filosófico-religiosa de Gianni Vattimo / Marcony Brandão Uliana. – 2011.

122 f.

Orientador: Marcelo Martins Barreira.

Coorientador: José Pedro Luchi.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Hermenêutica. 2. Niilismo (Filosofia). 3. Secularização (Teologia). 4. Cristianismo. 5. Pós-modernismo. I. Barreira, Marcelo Martins. II. Luchi, José Pedro. III. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. IV. Título.

CDU: 101

MARCONY BRANDÃO ULIANA

O real em sua fabulação: a herança nietzscheana na hermenêutica filosófico-religiosa de Gianni Vattimo

Aprovada em _____ de _____ de 2011.

Banca Examinadora

_____
Prof. Dr. Marcelo Martins Barreira - UFES

_____
Prof. Dr. José Pedro Luchi - UFES

_____
Prof. Dr. Frederico Pieper Pires - UFJF

VITÓRIA
2011

AGRADECIMENTOS

Na oportunidade, registro meus agradecimentos às pessoas que contribuíram para este trabalho: ao Prof. Dr. Marcelo Martins Barreira, meu orientador, ao Prof. Dr. José Pedro Luchi, meu co-orientador, ao Prof. Dr. Ricardo Araújo.

Manifesto, também, meus agradecimentos a Fapes/Funcitec (Fundação de Apoio à Ciência e Tecnologia do Espírito Santo) pelo apoio financeiro recebido.

RESUMO

O presente trabalho aborda a herança nietzscheana na hermenêutica filosófico-religiosa de Gianni Vattimo. Esta abordagem dar-se-á seguindo o fio condutor da compreensão nietzscheana da fabulação do real e suas implicações no discurso pós-moderno da ética. Apresentaremos como caracterização fundamental, a ser delineada no primeiro capítulo, as críticas às categorias da modernidade, que se dirigem à subjetividade e ao historicismo, além da saída pela arte (com as noções de dionisíaco e apolíneo). Essa saída se dará tracejando o aspecto niilístico da vontade de poder, isto é, seu alcance desestruturante, encontrando uma forma mais acabada no projeto emancipativo do além-do-homem, cujo cerne repousa na decisão, com o momento de assunção de responsabilidade. No segundo capítulo, será abordada a relação entre secularização e cristianismo e o papel a ser desempenhado por este na mediação dos conflitos culturais, feita a partir da *caritas*, na Idade da Interpretação. O terceiro e último capítulo analisará o nexo entre a compreensão da fabulação do real, em seu núcleo niilístico, e a caracterização de um discurso ético pós-metafísico.

ABSTRACT

This work addresses the Nietzschean legacy in Gianni Vattimo´s philosophical and religious hermeneutics.This approach will be undertaken by following the thread of the Nietzschean understanding of the fabulation of the real and its implications in postmodern discourse ethics. We present as a fundamental characterization, to be outlined in the first chapter, the critique of the categories of modernity that are addressed to subjectivity and historicism, beyond its egress in art (with notions of the Dionysian and Apollonian).This egression will be carried out by tracing the nihilistic aspect of the will of power, namely its deconstructive capacity, finding a more successful form in the emancipatory project of the "beyond-the-human", at the core of which is decision-making as a moment of accepting responsibility. The second chapter will look at the relationship between secularization and Christianity and the role to be played by Christianity in the mediation of accomplished with caritas, in the Age of cultural conflicts, through caritas, in the Age of Interpretation. The third and final chapter will analyze the link between the understanding of the fabulation of the real at its nihilistic heart, and the characterization of a post-metaphysical ethics discourse.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....8

1 DISCURSO FILOSÓFICO DA PÓS-MODERNIDADE.....15

1.1 CRÍTICA À SUBJETIVIDADE.....15

1.2 VONTADE DE PODER COMO ARTE.....20

1.3 CRÍTICA AO HISTORICISMO.....30

1.4 O ETERNO RETORNO E O PASSO DECISIVO.....42

1.5 O ALÉM-DO-HOMEM.....52

2 CARACTERIZAÇÕES DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICO-RELIGIOSA DE GIANNI VATTIMO.....62

2.1 O ENFRAQUECIMENTO DA METAFÍSICA PELO PENSAMENTO DA DIFERENÇA.....62

2.2 HERMENÊUTICA E CULTURA.....75

2.3 SECULARIZAÇÃO E *KENOSIS*: O CRISTIANISMO NA IDADE DA INTERPRETAÇÃO.....84

3 ÉTICA DA PROVENIÊNCIA E PÓS-MODERNIDADE.....90

3.1 NIILISMO, *CARITAS* E EMANCIPAÇÃO.....90

3.2 METAFÍSICA, VIOLÊNCIA E DECLÍNIO.....106

3.3 *CARITAS* E PROVENIÊNCIA.....114

3.4 *CARITAS* E DEMOCRACIA.....119

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....118

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....120

Introdução

Este trabalho pretende abordar o real em sua fabulação, examinando a herança nietzscheana presente na hermenêutica filosófico-religiosa de Gianni Vattimo. Far-se-á um paralelo entre o conceito estético *vontade de poder como arte* e as caracterizações pós-modernas da discussão ética, apropriando-se, mais especificamente, das noções de *proveniência* e *caridade* de Gianni Vattimo. Como o conceito *vontade de poder* provém do pensamento de Nietzsche, cabe analisar o referido conceito, em seu aspecto hermenêutico, ou seja, em seu alcance desestruturante. A relação entre hermenêutica e desestruturação se dá enquanto proposta desmascarante da metafísica. Uma vez delineadas as características esmaecedoras da vontade de poder como arte, analisaremos como este conceito se situa dentro de uma ética em tempo de fim de metafísica.

Vattimo coloca-se como herdeiro das questões abertas pela tradição nietzscheana. O que significa pensar depois de Nietzsche? Este inaugura o discurso filosófico da pós-modernidade, repropondo a questão do ser e da verdade, de modo que todo o pensamento pós-nietzscheano siga o fio condutor do caráter metafórico do filosofar, razão pela qual a hermenêutica tornou-se um idioma comum do pensamento contemporâneo. Assim, como herdeiro de Nietzsche, Vattimo vai mais além, ao repropor uma nova lida com a metafísica e, por conseguinte, sua derivação ética (que até então era situada no dualismo corpo-alma).

No percurso de desmascaramento da metafísica, analisaremos, em um primeiro momento, a crítica à subjetividade, feita a partir das noções artísticas do *dionisíaco* e do *apolíneo*, que estruturam o conceito da vontade de poder como arte, bem como todo o pensamento nietzscheano. Em um segundo momento, veremos como este conceito complementa-se com a crítica ao historicismo, que, por sua vez, conduzirá à etapa do pensamento mais maduro de Nietzsche, alicerçado nas noções de *eterno retorno*, *decisão* e o *além-do-homem*. Estas duas críticas dirigem-se às características fundamentais da modernidade: a subjetividade e a compreensão da história como curso unitário dotado de sentido (teleologia). O além-do-homem

representa um projeto de emancipação da metafísica, a partir da qual esta nova humanidade agora pode assumir a responsabilidade pelas suas ações no mundo, porquanto se libertou das formulações teleológicas do devir, que eximia o homem do momento da decisão, e, portanto, da assunção de responsabilidade. A *morte de Deus*, então, é anunciada. No entanto, este anúncio não se coloca como prerrogativa atéia, mas indica o esvaziamento da metafísica, ao final do itinerário de desmascaramento.

O anúncio da *morte de Deus*, enquanto anúncio niilista proferido pela filosofia nietzscheana, na inflexão do discurso filosófico da modernidade, pode ser lido, antes de tudo, dentro de um horizonte já aberto pelo evento da *kénosis*, isto é, pela ótica do debilitamento (momento registrado na epístola de Paulo aos filipenses, 2:5-7, indicando a encarnação de Deus na pessoa de Jesus como esvaziamento do sagrado forte: "renúncia de Deus à própria soberana transcendência"[1]). A encarnação de Jesus representa uma ruptura com as formas do sagrado violento, presentes na religião natural (metafísica). Deste modo, o evento da *kenosis* é o primeiro lampejar que o atual retorno religioso deve considerar, dentro da compreensão de um traço constitutivo ao destino do Ocidente, de encontro, portanto, a uma perspectiva meramente acidental.

> La storia stessa del Cristianesimo è la storia della dissoluzione degli elementi di violento naturale, di sacro naturale che ci sono nella Chiesa. La parola chiave è proprio *secolarizzazione*, come effettiva realizzazione del Cristianesimo quale religione non sacrificale. La secolarizzazione non sarebbe l'abbandono del sacro ma l'applicazione completa della tradizione sacra a determinati fenomeni umani. Il Cristianesimo è finalmente la religione che apre la via a un'esistenza non strettamente religiosa, nel senso dei legami, dell'imposizione, dell'autorità.[2]

---

[1] VATTIMO, Gianni. *O futuro da religião*, p. 72.
[2] GIRARD, René & VATTIMO, Gianni. *Verità o fede debole?*, p. 8.

O renascimento do sagrado encontra sua possibilidade histórica no fim da modernidade, justamente quando a filosofia metafísica entra em seu declínio. Deste modo, o ser é esvaziado de suas categorias peremptórias, estáveis e substanciais, sendo encontrado no horizonte de compreensão dentro do qual se desvela a sua projetualidade histórico-existencial.

O esvaziamento do ser não pode ser identificado como meramente acidental, mas como constitutivo dentro de um envio diante do qual a religião tem um papel a desempenhar. Sobretudo o cristianismo, que permeia o Ocidente secularmente. A superação da metafísica não se dá em termos de uma *Überwindung* (superação forte), mas sim de uma *Verwindung* (superação fraca). Esta se coloca como convalescença; como remissão à tradição, que foi esvaziada; uma remissão em direção aos vestígios da metafísica, ao seu crepúsculo. O cristianismo, diante da *Verwindung*, passa a ser interpretado como monumento do Ocidente, não significando, porém, um abandono da metafísica, mas justamente uma remissão às ruínas, isto é, a monumentalidade pela e na metafísica. Deste modo, o esvaziamento do cristianismo desidentifica-o com os traços característicos da religião transcendente cujas ressonâncias ecoam fortes em um Deus-moral, possibilitando, então, assumir o destino da *kénosis*, isto é, o caminho de sua secularização (*Verwindung*).

A verdade perde sua qualificação metafísica de correspondência ao real, como em Aristóteles, adquirindo doravante um sentido interpretativo. A verdade não é mais encontrada nos *apriorismos* de uma razão pura, residentes na tela transcendental do sujeito epistemológico, como argumentava Kant. Estes *apriorismos* são, antes de tudo, esquemas culturais, estéticos, retóricos de uma determinada comunidade lingüística – e, portanto, não são universais e necessários. Deste modo, a verdade encontra como *medium* a linguagem: ela é interpretação válida dentro de um horizonte de interesse numa comunidade consensual de intérpretes. A caracterização da verdade deixa de ser, em absoluto, a verificação da ciência moderna, como compreendia o positivismo, transitando para o âmbito da linguagem.

As tentações de um realismo, cujas pretensões respaldam-se em uma objetivização totalizante do mundo, adquirem seu caráter fabular diante de uma realidade que se

esmaece interpretativamente. A filosofia da interpretação – hermenêutica – não se pretende, tampouco, como substituta de uma ótica metafísica do mundo, almejando registros objetivantes da realidade.

> (...) o mundo em que a verdade tornou-se fábula é, de fato, o lugar de uma experiência que não é "mais autêntica" do que a experiência aberta pela metafísica. Essa experiência não é *mais* autêntica porque a autenticidade mesma desvaneceu com a morte de Deus.[3]

O que configura o âmbito da hermenêutica é o próprio auto-reconhecimento da interpretatividade de sua interpretação – colocando-se no jogo das interpretações. Entretanto, isto não é uma afirmação de um mero relativismo, onde os mitos locais são re-legitimados. Os comunitarismos são formas democráticas do fundamentalismo. Há uma dinâmica de entrelaçamento das múltiplas interpretações, que Vattimo denomina de critério. Este critério é a *caritas* (caridade), condição para uma convivência harmônica com o babelismo da pós-modernidade. Ou seja, o amor, a solidariedade e a fraternidade são requisitos hermenêuticos.

> 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*[4] (...) pois no mundo em que Deus está morto – dissolveram-se as metanarrações e desmistificou-se, felizmente, qualquer autoridade, inclusive aquela dos saberes "objetivos" –, nossa única possibilidade de sobrevivência humana está depositada no preceito cristão da caridade[5].

Vattimo propõe a *caritas* como critério, não extraído a partir de pressupostos metafísicos de uma razão pura *a priori*, necessária e universal, mas em diálogo com

---

[3] VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*, p. 11.
[4] VATTIMO, Gianni. *O futuro da religião*, p. 71.
[5] VATTIMO, Gianni. *O futuro da religião*, p. 75-76.

a própria tradição que constitui a configuração histórica do Ocidente. Assim, sua proposta não pretende ser uma verdade última e válida necessariamente para todas as épocas e lugares, mas é uma proposta interpretativa – e que se reconhece como tal – para o mundo contemporâneo, pós-metafísico, que se coloca como válida para a mediação dos conflitos culturais, religiosos e políticos para o Ocidente plural. Esse projeto não busca uma restauração unitária da cultura, mas, ao contrário, pretende reconhecer e estimular as condições de um convívio harmônico entre as diferenças.

O projeto emancipatório vattimiano dá-se pela liberação das diferenças. Tal liberação privilegia a negociação do dissenso, alicerçado num critério que permite o modo em que se dá esta esfera própria da negociação. Isto é, a radicalidade do pensamento ético vattimiano é afirmar o amor cristão como possibilidade para negociação do dissenso, da diversidade de interpretações que se põem em conflito. Em termos filosóficos, amor cristão é a abertura democrática de manifestação dos dialetos.

Uma ética sem transcendência é aquela deslocada de seu eixo metafísico. Assim, investigar a possibilidade de uma ética pós-metafísica significa pensar o humano em suas relações, destituído de um pressuposto essencialismo. Este centralizou as reflexões éticas, ao longo da história da filosofia, em torno da noção basilar de natureza humana, que se calcou na distinção entre corpo e alma, razão e sensibilidade. Com a morte de Deus abre-se uma ferida no coração da metafísica, contudo, ainda restam as cicatrizes parmenidianas.

> (...) para Nietzsche, todo o processo do niilismo pode ser resumido na morte de Deus, ou, também, na “desvalorização dos valores supremos” (...) Deus morre precisamente na medida em que o saber não precisa mais chegar às causas últimas, o homem não precisa mais crer-se uma alma imortal, etc. Mesmo se Deus morre porque deve ser negado em nome do mesmo imperativo de verdade que sempre nos foi apresentado como uma lei sua, com ele também perde sentido o imperativo da verdade.[6] Ao

[6] VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade,* p. 4; 8.

> anunciar a morte de Deus, sua sombra continua a se projetar sobre o nosso mundo.[7]

Este evento inaugura uma nova época, a Idade da Interpretação, indicando a superação da metafísica. Todavia, esta superação não se dá em termos de abandono e descarte absoluto da tradição: as cicatrizes tornam-se monumentos, conduzindo-nos à memória dos vestígios. Esta memória nos remete à doença, fazendo-nos lembrar da nossa convalescença: superamos a dicotomia entre corpo e alma e estamos diante do abismo da finitude. Entretanto, isso não significa um abandono dos valores morais já estabelecidos apenas porque são metafísicos. Continuamos a jogar com os mesmos, mas agora percebemos que estes não são reflexos de uma natureza humana, mas estão circunscritos dentro de suas condições espaço-temporais (desvelamos sua proveniência). Assim, a realidade agora se abre não mais no estatuto do *ontos on*, mas na perspectiva do símbolo.

Portanto, a ética destituída do essencialismo abre a possibilidade para uma realidade pós-metafísica, que se põe doravante em uma lida hermenêutica, criando condições para o diálogo entre as mais diversas posições finitas, sem buscar, contudo, a prevalência absoluta e última de uma determinada fábula, mas a negociação amigável dos diferentes. Assim, o jogo social é caracterizado por um consenso que, no entanto, não suprime o dissenso. Este dissenso, porém, não recai numa anarquia relativista, pois está submetido sempre a um critério. Do mesmo modo, o consenso nunca é a palavra última e absoluta da realidade. Assim, é lícito dizer que, há um consenso, porém este se apresenta sempre em tensão, pois as diferenças não são suprimidas. Este consenso não se caracteriza como uma assunção dialética, pois não se pretende chegar a uma unidade absoluta e final.

Este trabalho apresenta como caracterização fundamental a ser delineada no primeiro capítulo as críticas às categorias da modernidade, que se dirigem à subjetividade e ao historicismo, apresentando, em contrapartida, a saída pela arte (com as noções de dionisíaco e apolíneo), tracejando o aspecto niilístico da vontade

---

[7] VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, p. 19.

de poder, isto é, seu alcance desestruturante (que será retomado na discussão sobre a ética), encontrando, contudo, uma forma mais acabada com o projeto emancipativo do além-do-homem, cujo cerne repousa na decisão, como momento de assunção de responsabilidade. No segundo capítulo, será abordada a relação entre secularização e cristianismo; como também, o papel a ser desempenhado por este na mediação dos conflitos culturais, pela *caritas* (enquanto abertura democrática) na Idade da Interpretação. Enfim, no terceiro e último capítulo, será analisado o nexo entre a vontade de poder como arte, em seu núcleo niilístico, e a caracterização de um discurso ético pós-metafísico.

1 – Discurso Filosófico da Pós-modernidade

1.1 – Crítica à subjetividade

A crítica nietzscheana à subjetividade moderna apresenta como eixo central a dicotomia entre as figuras emblemáticas de Apolo e Dionísio. Além da função de crítica da cultura filosófica de seu tempo, essas noções também embasaram a filosofia da arte elaborada na obra *Nascimento da Tragédia*. Obra que expõe uma imagem idealizada da grecidade autêntica, aquela da experiência do espírito trágico, isto é: a época anterior ao período de sua decadência, com o chamado "socratismo". A partir do espírito trágico é possível tracejar os elementos necessários para a dissolução do princípio da individuação.

A investigação nietzscheana acerca da origem do trágico propõe uma reinterpretação da Grécia Antiga, pois a imagem até então cristalizada pela tradição é aquela regida pela idéia de harmonia, beleza, equilíbrio e ordem, que são elementos constitutivos do apolíneo. Esta imagem, no entanto, reflete um momento específico vivido pelos gregos, iniciado pela cultura filosófica do socratismo e ilustrada pela Atenas do século V a.C. Contribuiu para a fixação desta imagem dos gregos o cristianismo, que encontrou componentes próximos com a metafísica platônica. Entretanto, este período grego, também conhecido como *clássico*, representa já seu momento de decadência, porquanto corresponde a uma época que já não seria plenamente vital. A vitalidade grega encontrar-se-ia, portanto, antes do otimismo socrático, ainda na época do espírito trágico, no qual os gregos possuíam uma cultura não-historicista (a discussão pertinente ao historicismo será desdobrada no item subseqüente).

> As raízes vitais que se escondem e desaparecem na forma clássica da cultura antiga – as raízes da montanha encantada do Olimpo – surgem ao de cima se nos referirmos a aspectos da tradição antiga que nos foram transmitidos apenas marginalmente: entre as artes, deve ser considerada a

> música, mais do que a arquitetura e a escultura; e fora do campo das artes, certos elementos que se exprimem na sabedoria popular, mais do que em textos literários e filosóficos, e que dificilmente se deixam configurar nas belas imagens dos heróis de Winckelmann.[8]

A descoberta do dionisíaco como outro princípio da alma grega esfacelou toda a possível interpretação classicista da grecidade. Os fragmentos marginais provenientes da sabedoria popular, bem como os mitos trágicos e os cultos orgiásticos praticados em homenagem à fertilidade, durante os festivais primaveris, dissolveram a cultura apolínea, isto é, a concepção de que os gregos produziram belas obras porque eram eles mesmos harmoniosos, serenos e belos.

Nietzsche busca nos deuses Apolo e Dionísio os princípios da realidade. Apolo é o deus da individuação, da subjetividade centrada, das formas, do mundo onírico, das imagens e, consequentemente, das artes plásticas. Dionísio, por sua vez, é o deus da embriaguez, das vetigens, do informe, da fertilidade e do êxtase.[9] Nietzsche apropria-se da figura dionisíaca para estabelecer a desconstrução do discurso filosófico da modernidade, por meio da crítica ao princípio da individuação. Nos cultos dionisíacos, a música extática e a dança frenética conduziam a uma embriaguez vertiginosa, onde se perdia a noção de individualidade: as mulheres alimentavam, em seu tirso, filhotes de lobos, ocorrendo, pois, uma completa identificação entre os homens, animais e a natureza.[10] As formas esvaiam-se em uma completa unidade: tudo se regozijava em uma e mesma coisa. Dionísio é o deus do esfacelamento, sendo mutilado ao final de suas festas. Deste modo, o princípio da individuação é fragmentado, rompendo com a subjetividade centrada. No livro *A Visão Dionisíaca do Mundo*, lê-se:

> Na embriaguez dionisíaca, no impetuoso percorrer de todas as escalas da alma, por ocasião das agitações narcóticas ou na pulsão da primavera, a natureza se expressa em sua força mais elevada: ela torna a unir os seres

[8] VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*, p. 16.
[9] NIETZSCHE. *A visão dionisíaca do mundo*, p. 5.
[10] NIETZSCHE. *A visão dionisíaca do mundo*, p. 14.

> isolados e os deixa se sentirem como um único; de modo que o *principium individuationis* surge como um estado persistente de fraqueza da Vontade. Quanto mais a Vontade está degradada, tanto mais tudo se despedaça em indivíduos isolados, tanto mais egoísta e arbitrário é desenvolvido o indivíduo, tanto mais fraco é o organismo ao qual ele serve.[11]

Assim, o mundo dos deuses olímpicos é produzido a partir da pulsão apolínea, dado o caráter de ordem e harmonia das epopéias e dos mitos heróicos. Enquanto que a experiência do caos, isto é, da perda de toda forma definida, é vivenciada pela pulsão dionisíaca. Então, Apolo é o meio com o qual se suporta toda a irracionalidade do devir, a dor e a tragicidade da existência, conferindo-a um certo grau de definição, ordem e estabilidade, daí a razão de Apolo ser o deus das artes esculturais e arquitetônicas. Essas duas pulsões dispõem-se como relação de forças no interior de cada homem. Ainda que antagônicas, elas são complementares, de modo que seja insuportável um viver puramente apolíneo ou dionisíaco. Equivalem à relação entre o feminino e o masculino, relação entre sonho e embriaguez: instituição da norma e suspensão da mesma, por alguns instantes. Essa relação entre o apolíneo e o dionisíaco é concretizada justamente na tragédia, daí a exaltação nietzscheana à época anterior ao classicismo. Nietzsche então interpreta o fenômeno trágico na perspectiva de uma renovação cultural do Ocidente decadente, este oriundo da supervalorização do apolíneo. A cultura humana, portanto, é concebida a partir do jogo dialético destas duas pulsões, que se encontram sempre em tensão. Essas duas pulsões, que fornecem os elementos teóricos para a crítica nietzscheana da civilização e da cultura (e sua relação com o historicismo), são, também, artísticas. Deste modo, em um primeiro momento, Nietzsche pretende superar a decadência do Ocidente e o princípio da subjetividade com uma solução estética, época em que ainda se encontra iludido pela proposta wagneriana. Contudo, a solução apenas estética mostrar-se-á insuficiente nos confrontos com a perspectiva da liberação do simbólico, encontrando sua forma mais vigorosa quando conjugada com a superação do historicismo, na relação entre o niilismo consumado, a morte de Deus e a doutrina do eterno retorno, que

---

[11] NIETZSCHE. *A visão dionisíaca do mundo*, p. 12.

fornecerão o subsídio necessário para a construção de uma nova humanidade (o além-do-homem).

> (...) prova-se este arrebatamento porque, sob o encantamento do dionisíaco, restringe-se a ligação entre homem e homem, mas também a natureza estranha, hostil ou subjugada celebra de novo a sua festa de reconciliação com o seu filho perdido, o homem (...) Neste momento, o escravo é homem livre, rompem-se todas as rígidas e hostis delimitações que a necessidade, o arbítrio ou a última moda estabeleceram entre homens (...) Ao construir uma estética que é também, e sobretudo, uma teoria geral da cultura, Nietzsche entra evidentemente em relação com estes precedentes. Sob o plano da específica teoria da arte, esta dualidade – apolíneo e dionisíaco – permite ler as várias fases da arte grega em função da luta entre a pulsão dionisíaca e a pulsão apolínea, luta que se desenrola também como conflito entre povos diversos, na sucessão de invasões e ajustes que caracteriza a história da Grécia arcaica.[12]

A origem da tragédia encontra-se no coro dos Sátiros, seres metade homem, metade bode. Este coro seguia em procissão sacra, entoando ditirambos (poemas que exaltavam tanto o drama, quanto os feitos de Dionísio) em uníssono. Este estado de excitação promovido pelas danças e cantorias conduz ao êxtase dionisíaco, quando o mistério do uno primordial é lançado ao indivíduo, que se vê transformado e esfacelada a sua individualidade, perdendo a noção de continuidade consigo mesmo (as mulheres que alimentavam em seu tirso os filhotes de lobos, por exemplo). A esta desidentificação corresponde o aspecto antiplatônico de Nietzsche, uma vez que a perda da continuidade em relação a si era a razão pela qual Platão condenava a arte dramática.[13] Mas a origem da tragédia enquanto arte dramática ocorre quando, por razões obscuras, alguém se desvia do Coro dos Sátiros e passa a respondê-lo, tornando-se, assim, a primeira personagem dramática.

---

[12] VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*, p. 18-19.
[13] VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*, p. 20.

E a morte da tragédia tem como responsável o poeta Eurípedes, que, influenciado pelo otimismo teorético de Sócrates, desfez a síntese trágica composta pela tensão entre Apolo e Dionísio, epopéia e lírica, abrindo as portas para um realismo trágico, isto é, a transformação do drama em uma sucessão de acontecimentos que estão concatenados racionalmente. Este realismo foi elaborado para um espectador específico, que impunha certas exigências: Sócrates, que formulou uma visão racional do mundo: "ao justo nenhum mal pode acontecer"[14]. Por conta disso, a tensão entre o apolíneo e o dionisíaco presente na tragédia é desfeita, sendo decretada a morte do espírito trágico grego, uma vez que "se existe uma estrutura racional do universo, como Sócrates acredita e ensina, então o trágico já não tem sentido"[15].

A ordem racional do universo abre o horizonte da garantia metafísica nas essências. Nietzsche denuncia isso como sinal de uma cultura enfraquecida e decadente, pois se sustenta pela necessidade de tranquilização, ou seja, de tornar o caos da vida algo tolerável. Deste modo, Apolo reina absoluto e torna-se ícone do que seja o fenômeno do clássico. No entanto, a restauração do espírito trágico não é uma retomada ao mito. Nietzsche está consciente de que o problema da decadência não pode simplesmente ser descartado, esquecido, mas superado, por isso a solução não poderia ser pelo viés de uma remitologização, dada a inatualidade da arte trágica para o homem moderno. Assim, como elementos essenciais para a superação da modernidade serão apontados a vontade de poder como arte, enquanto suspensão das leis e normas vigentes, e a fabulação do real, que estabelece um nexo com a vontade de poder, na medida em que reconhece a linguagem social das normas vigentes como um sistema de metáforas. Esta é a relevância da proposta de Nietzsche, vista por Vattimo como solução hermenêutica para os problemas filosóficos contemporâneos. A questão pertinente aos sistemas metafóricos e da vontade de poder como arte serão desdobrados no item a seguir.

1.2 - Vontade de Poder como Arte

[14] VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*, p. 21.
[15] Ibidem.

No pensamento de Nietzsche, encontra-se a oposição entre arte e ciência. *Assim Falava Zaratustra* é o modelo da vontade de poder como arte; enquanto *Humano, Demasiado Humano* corresponderia a um período mais "iluminista" de sua meditação, em que a arte estaria já superada. Porém, no percurso nietzscheano de *Humano, Demasiado Humano* à *Aurora*, nota-se uma revalorização da arte e toda a radicalidade da noção *vontade de poder*[16]. Contudo, é ainda no *Humano, Demasiado Humano*, que se pode observar a expressão-chave para designar o artista e a arte: o signo da debilidade. O artista como aquele que se volta para o fantástico, o místico, o incerto, em uma palavra: atenta-se para o *sentido do simbólico*. A debilidade dá-se não em uma perspectiva pejorativa do termo, mas aponta radicalmente para o que seria a essência do fazer artístico: despojar o real de suas prerrogativas metafísicas e autoritárias, promovendo, portanto, sua desestruturação.

A inspiração artística provém da irrupção do artista, que consiste em extravasamento de paixões. Este seria um mecanismo emocional da arte, pois tem sua tangência na força criativa, em que o real é investido com imagens e símbolos. Corresponde, também, à característica de excedência da arte, justamente por este movimento de investidura do exterior por parte do interior[17]. O excesso da arte é promotora do mascaramento do real, que acontece por meio das fantasias, imagens e símbolos. A arte apresenta um duplo aspecto: ao mesmo tempo em que é excedência, é também exceção. A arte como exceção manifesta a realidade em seu caráter fabular, suspendendo provisoriamente as leis do real e da hierarquia social. Assim, a vontade de poder no fio condutor da experiência estética conduz, em suas últimas conseqüências, ao desmascaramento da moral-metafísica e da fé na verdade como instância suprema, ao desvelar a realidade em seu *jogo de forças*, desnaturalizando, assim, a vontade dominante, que, por sua maior plasticidade, sobrepôs-se às demais.

---

[16] VATTIMO, Gianni. *As Aventuras da Diferença*, p. 98-99.
[17] VATTIMO, Gianni. *As Aventuras da Diferença*, p. 100.

A vontade de poder como arte possui um alcance essencialmente desestruturante sob seu núcleo excesso-excedência-exceção. Na medida em que suspende as leis do real e de sua estrutura hierárquica, desnuda a realidade em seu *jogo de forças*, que não são mais do que o conflito de configurações simbólicas. Este desenvolvimento do pensamento de Nietzsche é encontrado em *Crepúsculo dos Ídolos*, mais precisamente em seu capítulo "Como o mundo verdadeiro acabou por se tornar uma fábula". É neste capítulo que se encontra o núcleo que germinaria no desenvolvimento hermenêutico: "não existem fatos, apenas interpretações"[18]. Ou seja, contrariamente a uma ontologia, uma teoria que indique aquilo que o ser é, Nietzsche desenvolve uma *genealogia*, pois o ser não "é", mas sim *vale*. O que se quer dizer é que aquilo que o ser é designado como *sendo*, na verdade, é o valor assumido em sua historicidade. A realidade é apenas um jogo fabular, resultante da vontade de domínio de uma força simbólica que logra seu estatuto de objetividade, tornando-se a estrutura homogênea do verdadeiro. Contra esta vontade de domínio, que quer impor sua forma e sua normatividade, insurge-se a vontade de poder como arte, enquanto excesso-excedência-exceção, cuja atividade de investimento do exterior por parte do interior desnuda o caráter de *jogo de forças* entre as configurações simbólicas. Portanto, o alcance essencialmente desestruturante da arte é desvelar a natureza da norma como uma interpretação que se tornou dominante e se constituiu como "verdadeira". Assim, a vontade de poder como arte é radicalmente distinta da vontade de forma, definição e domínio constante.

Pode-se inferir que, a vontade de poder possui uma ambivalência: ela pode ser pensada enquanto arte e enquanto domínio. Em um jogo de forças, uma pretende superar a outra e tornar-se paradigmática. Isso ocorre porque a estrutura da vontade de poder é formada por um duplo princípio: Dionísio e Apolo, que estão em constante tensão. Dionísio representa a *dança de Zaratustra*, pois é caos e extravasamento pulsional, mitigado apenas pela ironia[19]. Apolo representa a definição, a forma, a estabilidade e a simetria. É a vontade de poder como arte que interessa enquanto jogo hermenêutico, que desnuda a estrutura do real em configurações simbólicas.

---

[18] NIETZSCHE in: VATTIMO, Gianni. *As Aventuras da Diferença*, p. 102.
[19] VATTIMO, Gianni. *As Aventuras da Diferença*, p. 103.

O niilismo compreendido como decadência dos valores supremos, revela a vontade de poder em seu jogo de forças. As relações hierárquicas (morais, por exemplo) então vigentes não corresponderiam a nenhuma estrutura ontológica do ser, mas apenas a uma força que se tornou dominante e hegemônica na interpretação do real. Deste modo, o niilismo, enquanto decadência dos valores supremos, é condição necessária para promover uma crítica à tradição ocidental enraizada no *ontos on* platônico.

A dialética hegeliana, por exemplo, promove a inversão do jogo de forças, a saber, na dialética do senhor e do escravo.[20] Contudo, ela não consegue se perceber como *dentro* de um jogo. O reconhecimento do caráter de jogo entre o jogo de forças é desnudado com o niilismo. Hegel ainda permanece prisioneiro da metafísica do *em-si* e *para-si*, que deve desdobrar-se em uma síntese final e redentora: a autoconsciência do espírito absoluto. Esta não é mais que a reconciliação total de sujeito e objeto, ambos tomados como entes que subjazem na idéia de substância.

A vontade de poder como arte é desestruturante da metafísica porque promove uma radical dissolução da filosofia da subjetividade. A vontade de poder como arte não pode ser compreendida como vontade de um sujeito, em sentido psicológico, tampouco de um sujeito metafísico, pois sua intenção é justamente esmaecer o *eu transcendental*. Por isto, Nietzsche identifica como princípio da vontade de poder como arte o dionisíaco, que indica justamente o caráter de fratura, de dissolução, potencializando o delírio, as pulsões e a vitalidade. A função tonificante da arte é o contra-movimento do princípio da razão suficiente. Ela não é um indicativo acerca da inexistência de valores, mas apenas do caráter de jogo de forças.

Toda a forma acabada resultante do estado explosivo do artista é a expressão de uma vontade vitoriosa.[21] Esta encontra seu lugar na harmonia e simplificação lógico-geométrica: todo o impulso de beleza-força atingiu o seu repouso em um ideal de embelezamento. A esta vontade vitoriosa que alcançou sua forma acabada é o outro

---

[20] VATTIMO, Gianni. *As Aventuras da Diferença*, p. 105.
[21] VATTIMO, Gianni. *As Aventuras da Diferença*, p. 109.

princípio da vontade de poder, que agora é tomada enquanto vontade de domínio, identificado como Apolo.

Apesar de Nietzsche constituir o conceito de vontade de poder a partir de imagens míticas gregas, ele não pretende, com tais ilustrações, retornar a um arcaísmo mitológico como forma do filosofar, como forma do pensamento. A filosofia nietzscheana não tem como referência nenhum "filosofar mais autêntico", que se remonta às origens, perdidas em um passado remoto. Ao contrário, Nietzsche é, antes de tudo, o filósofo da desmistificação. A posição de Nietzsche como filósofo desmistificador aparece, sobretudo, em obras como *Humano, demasiado humano*, *Crepúsculo dos ídolos* e *Genealogia da moral*.[22]

É nesta perspectiva que Vattimo coloca-se como leitor de Nietzsche, assinalando justamente o critério de verdade operado pela desmistificação nietzscheana, em que a fábula metafísica revela-se como fábula. A fábula revelada como fábula é a desmistificação de um dos maiores mitos da filosofia, a saber, a crença na verdade. Neste âmbito, o critério de verdade enquanto conformidade de uma proposição ao estado das coisas revelou-se apenas como uma interpretação do real em época de metafísica. A interpretação do caráter fabular do real desfez a contraposição entre verdadeiro e falso, ou seja, junto ao mundo verdadeiro, desfez-se, também, o mundo aparente, de modo que "*questo mondo è riconosciuto nella sua natura di mito e di favola*"[23]. Este é o *mundo de Zaratustra*, em que a obra de arte faz-se a si mesma; não há um evento único, como pretendera a metafísica tradicional, mas o real coloca-se em perspectivas, para além da distinção entre verdadeiro e falso.

Enquanto a tradição metafísica estabeleceu seu critério de verdade na evidência, Nietzsche circunscreveu esta dentro do âmbito da radical desconfiança, que vem a ser a contestação da *coisa-em-si* e do *mundo verdadeiro*. A coisa-em-si e o mundo verdadeiro constituem-se em prejuízos morais, nos quais subjaz uma razão de utilidade, em que se prefere a certeza ao que é incerto e aparente. O verdadeiro problema kantiano não é "como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?", mas sim

---

[22] VATTIMO, Gianni. *Dialogo con Nietzsche*, p. 93.
[23] VATTIMO, Gianni. *Dialogo con Nietzsche*, p. 95.

por que a crença em tais juízos é necessária? [24]. Sendo, portanto, a crítica nietzscheana aos prejuízos morais uma crítica à evidência, à coisa em si e à verdade enquanto estabilidade, não se pode compreender a natureza, o instinto e a vontade de poder como uma verdade última. Estas, doravante, são compreendidas como produções históricas, como ficções, a serviço de determinadas configurações históricas da vontade de poder. Compreender a natureza e os instintos como ficções, é destituí-los de uma pretensa objetividade, compreendendo-os como conceitos que se deram dentro de uma construção histórica. Na obra *Dialogo con Nietzsche*, Vattimo afirma:

> Riportare la filosofia all'istinto non significa in alcun modo, per Nietzsche, riportarla alla natura, anche quello che chiamiamo natura è uma costruzione (della scienza), uma interpretazione che non può vantare più di altre costruzioni la pretesa all'oggettività.[25]

Portanto, o discurso filosófico da modernidade, cujo alicerce é a radical crítica do mito, sendo, então, porta-voz da verdade autêntica, não fora mais do que apenas um mito da razão, em que a certeza subjetiva e a verdade como evidência são também partidários do mesmo mundo da ficção. O que expõe o caráter ilusório da certeza imediata é o desencobrimento de que as certezas pressupostas não são mais naturais, como confiara a modernidade, mas são apenas resultado de um processo histórico. A compreensão das certezas pressupostas tomadas enquanto naturais foi a condição em que se deu o pensamento filosófico da metafísica como atividade instintiva.

A metafísica tradicional compreende o instinto como aquilo que reflete o natural, e é nesta perspectiva que Nietzsche indica o pensamento metafísico como atividade instintiva, dada a busca da filosofia pela verdade objetiva das coisas. Entretanto, mesmo os instintos são produções históricas, nos quais estão permeados de valorações. Não há neles nenhum sentido ontológico – *ontos on* platônico –, mas

---

[24] VATTIMO, Gianni. *Dialogo con Nietzsche*, p. 97.
[25] Ibidem.

apenas um sentido genealógico, de hierarquia de valores que se impuseram e tornaram-se a "lógica natural", sobre a qual se fundam as razões dos filósofos. Deste modo, os filósofos já se encontram em uma condição em que são guiados por valorações instintivas, respeitando precedentes condições de civilidade[26]. Portanto, o que os filósofos já têm como evidentes – partindo de certezas pressupostas tomadas como naturais – constituem-se em seus prejuízos morais, permanecendo, pois, sua filosofia dentro de exigências fisiológicas para a conservação de um determinado gênero de vida e um específico tipo de humanidade.

Os argumentos da metafísica tradicional nos parecem satisfatórios, porque fazemos parte de uma configuração de mundo e de época. A própria noção do que é o estado de coisas em sua natureza é histórica, sendo aquilo que compreendemos como instintos, apenas os nossos valores dominantes. Assim, os argumentos da metafísica mostram-se razoáveis, porque encontram em nós uma predisposição instintiva, os pressupostos sob os quais vivemos e estruturamos a nossa humanidade. O que Nietzsche pretende chamar a atenção é para o fato de que a verdade é uma constituição histórica, radicada em certos valores, que se tornaram fundamentais – *Grund* – para a regência de um certo modo de vida e de pensamento. Em síntese, os instintos não são as raízes da história, mas são o produto da história. Vattimo escreve:

> Se dunque noi troviamo evidenti certe verità; non solo: se non possiamo fare a meno di considerare come verità ciò che ci appare evidente, questo non dipende dalla natura, o dall'istinto inteso in senso naturalistico. Dipende invece dal fatto che apparteniamo a un certo mondo e a una certa epoca, a una umanità che si è data una struttura la quale è radicata in noi per eredità e agisce in noi come natura, ci fa pregiare o disprezzare certe cose piuttosto che certe altre etc.[27]

[26] VATTIMO, Gianni. *Dialogo con Nietzsche*, p. 98.
[27] VATTIMO, Gianni. *Dialogo con Nietzsche*, p. 99.

O mundo tornado fábula não representa um retorno ao mito, mas indica uma experiência enfraquecida da verdade. Esta experiência constitui o próprio destino de nossa cultura, sob o fio condutor da secularização. A relação contemporânea com o mito não pode evocar um retorno à pátria mitológica, mas deve ser marcada pela experiência histórica da secularização[28]. Esta não significa um abandono da tradição, como requer sua interpretação corriqueira, mas seu sentido mais genuíno indica uma interpretação irônica da tradição, ou seja, uma distorção apropriativa da mesma. Deste modo, a tradição não é superada, em termos de *Überwindung*, mas é constantemente remetida a seus vestígios, uma constante convalescença de suas ruínas – *Verwindung*.

O que se coloca em jogo na experiência da verdade no mundo contemporâneo não é a velha oposição entre *mythos* e *logos*, mas o momento ímpar da desmistificação da desmistificação, sendo a consciência deste momento a passagem do moderno ao pós-moderno[29]. Este momento é caracterizado pelo anúncio nietzscheano da morte de Deus e do niilismo consumado, que revelam o caráter fabular da realidade em seu jogo de forças, em sua vontade de poder.

O fim da modernidade é anunciado, sobretudo, com o advento da sociedade de comunicação generalizada, a sociedade dos *mass media*. A modernidade iluminista tem como horizonte a história humana enquanto processo progressivo de emancipação, que se desdobraria até a perfeita realização do homem ideal – o espírito absoluto hegeliano[30]. Assim, o fim da modernidade anunciado por Vattimo nada mais seria do que a diluição da história progressiva em seu curso unitário. Nietzsche é destacado por Vattimo como o ponto de inflexão da modernidade, inaugurando uma época em que o discurso filosófico passa a uma radical crítica à modernidade e à tradição metafísica. A filosofia depois de Nietzsche recolocará o problema do ser, doravante perpassado pela temporalidade. O ser será então problematizado como evento e não como fundamento, deslocado do âmbito de uma história da redenção (ou do esclarecimento). A filosofia passa a colocar em ruínas as noções basilares da tradição metafísica, tais como a noção de uma história

[28] VATTIMO, Gianni. *A Sociedade Transparente*, p. 47.
[29] VATTIMO, Gianni. *A Sociedade Transparente*, p. 49.
[30] VATTIMO, Gianni. *A Sociedade Transparente*, p. 8.

progressiva em seu curso unitário. Essa nova postura esvazia o ideal de humano e de civilização, refletidos nos ideais de verdade, bem e beleza eurocêntricos.

A crise da idéia de progresso e o fim da modernidade não são acontecimentos restritos apenas a um universo teórico, mas se sobressaem, em especial, na rebelião dos povos colonizados pelos europeus, desnudando o caráter de violência que subjaz por trás do ideal metafísico de emancipação, compreendido pela modernidade[31]. Portanto, além do âmbito teórico, três outros fatores históricos assinalam a dissolução do discurso filosófico da modernidade: o fim do colonialismo, o fim do imperialismo e o fenômeno da sociedade de comunicação dos *mass media*.

O nascimento da sociedade pós-moderna é preponderantemente marcado pelo papel desempenhado pelos *mass media*. Estes, ao contrário de caracterizar uma sociedade mais "transparente", no sentido de que é mais consciente de si – em proposições hegelianas –, isto é, mais iluminada, revelam a complexidade e o caos intrínsecos a nossa sociedade, sendo precisamente nessa caoticidade e oscilação que residem as nossas esperanças de emancipação – e não na autotransparência absoluta da consciência e do mundo[32]. Pois as esperanças pós-modernas de emancipação, agora num contexto de sociedade babélica, passam pelo diálogo intercultural.

Os meios de comunicação de massa (jornais, rádio, televisão...) foram determinantes no processo de dissolução das "metanarrativas"[33], ou seja, na derrocada dos pontos de vista centrais. Pode-se inferir que os *mass media* conduziram a sociedade à extrema radicalização do niilismo nietzscheano, desestruturando o real em sua hierarquia de valores dominantes. Assim, os meios de comunicação de massa exerceram um papel visceral na derrocada da metafísica, na medida em que mostraram o babelismo de homens e mundos: reverbera-se, então, a profecia nietzscheana de que "no fim, o mundo verdadeiro transforma-se em fábula"[34].

---

[31] VATTIMO, Gianni. *A Sociedade Transparente*, p. 10.
[32] VATTIMO, Gianni. *A Sociedade Transparente*, p. 12.
[33] Expressão de Lyotard, utilizada por Vattimo in: Vattimo, *Depois da cristandade*; p. 24.
[34] NIETZSCHE in: *Os Pensadores*, p. 333.

A caracterização marcante da passagem à pós-modernidade está, de modo particular, nos efeitos do *mass media*, cuja multiplicação é vertiginosa e em que as minorias são chamadas a *tomar a palavra*. A sociedade dos *mass media* contribuiu mais para a sua complexificação e caoticidade que para sua transparência, pois representa a possibilidade de múltiplas *Weltanschauungen*, isto é, de diversas e plurais visões de mundo. Esta pluralidade, mostrada pelos *mass media*, permitiu a derrocada da idéia de uma realidade em si, desmentindo precisamente o ideal de uma sociedade transparente, cumprindo-se a profecia nietzscheana da fabulação do mundo. Deste modo, a realidade "é mais o resultado do cruzamento das múltiplas imagens e interpretações que, em concorrência entre si ou sem qualquer coordenação central, os *media* distribuem"[35].

A tese de Vattimo é a de que o ideal de emancipação, na sociedade dos *mass media*, não se pode dar por meio da autoconsciência, como propusera a modernidade; o ideal de emancipação, após a radicalização do niilismo consumado e da morte de Deus, dar-se-á pela oscilação. A concepção espinosiana segundo a qual a perfeita liberdade consiste em conhecer a estrutura necessária da realidade e adaptar-se a ela, não mais corresponde ao âmbito do pensamento no mundo contemporâneo. A imagem de uma realidade que se apresenta ordenada racionalmente, baseada no fundamento – *Grund* –, é, para Nietzsche, um mito tranqüilizador, cuja estrutura foi arquitetada pela metafísica como forma de reação diante de uma situação de risco. Com o advento dos *mass media*, o arcabouço metafísico começa a ruir, uma vez que a multiplicação das imagens de mundo, propiciada pelos veículos de comunicação de massa, proporcionou a perda do sentido único de realidade. Dos estilhaços do palácio de cristal da metafísica, resta-nos a nostalgia de uma realidade sólida, unitária e estável, da qual somos convalescentes.

Deste modo, dizer que o projeto emancipativo na sociedade pós-moderna dá-se pela oscilação significa que a liberação das diferenças ocorre pelo desenraizamento, no

---

[35] VATTIMO, Gianni. *A Sociedade Transparente*, p. 13.

qual a multiplicidade de racionalidades locais é chamada a tomar a palavra, diante das ruínas da idéia de uma humanidade verdadeira.

Esse processo de liberação das diferenças não quer dizer que se deva abandonar ou execrar todas as regras. Vattimo cita o exemplo do dialeto para ilustrar sua tese. Os dialetos têm uma gramática própria, sendo o descobrimento dessa gramática o reconhecimento de sua dignidade e a conquista de sua visibilidade[36]. Daí, é possível tecer duas direções distintas. Em sentido forte, a emancipação dar-se-ia na garantia do reconhecimento e autenticidade de cada dialeto, manifestando aquilo que é *verdadeiramente*. Em sentido fraco, por meio do qual se deve interpretar a tese vattimiana, o processo emancipador da liberação das diferenças visa a um efeito global de desenraizamento: "neste mundo de culturas plurais, terei consciência da historicidade, contingência e limitação de todos os sistemas, a começar pelo meu"[37]. Deste modo, a experiência da liberdade na sociedade pós-moderna, que se caracteriza pela pluralidade cultural, consiste na oscilação contínua entre pertença e desenraizamento. A experiência estética, sob o fio condutor da vontade de poder como arte, apresenta este efeito emancipador, na medida em que mostra outros mundos possíveis, contornados pela contingência e pelo caráter não definitivo do real.

1.3 – Crítica ao Historicismo

Outro aspecto visceral na constituição do discurso filosófico da pós-modernidade é a crítica desenvolvida em torno do historicismo, que, por sua vez, desdobrar-se-á em questões referentes à sua superação pela assunção do niilismo consumado e na construção de uma nova humanidade. Deste modo, desdobraremos agora a relação entre o problema do historicismo e o niilismo, indicando o filisteísmo presente na cultura filosófica ocidental.

---

[36] VATTIMO, Gianni. *A Sociedade Transparente*, p. 15.
[37] Ibidem.

Nietzsche, em suas *Considerações Extemporâneas*, denuncia a situação de sua época, claudicada pela doença histórica. Esta se caracteriza em uma civilização que, por excesso de investigações e de conhecimentos produzidos acerca do passado, perde toda sua potencialidade criativa, o seu poder inaugural. A realidade na qual Nietzsche se depara, mais especificamente nos programas dos Institutos de instrução, é a desenvoltura instrumental pertinente ao conhecimento histórico delineada pela disponibilidade de documentos, reduzindo, então, os fenômenos culturais em mera *história da cultura*, tornando-se um saber demasiado especializado, porém "sem fome", em uma total desarticulação entre homem e mundo, interior e exterior. A partir desta constatação, inicia-se a análise da decadência das instituições e da civilização, encontrando como fundo Sócrates e a Cristandade.

> O homem moderno acaba por arrastar consigo, por toda parte, uma quantidade descomunal de indigestas pedras de saber, que ainda, ocasionalmente, roncam na barriga, como se diz no conto. Com esses roncos denuncia-se a propriedade mais própria desse homem moderno: a notável oposição entre um interior, a que não corresponde nenhum exterior, e um exterior, a que não corresponde nenhum interior, oposição que os povos antigos não conhecem. O saber, que é absorvido em desmedida sem fome, e mesmo contra a necessidade, já não atua mais como motivo transformador, que impele para fora, e permanece escondido em um certo mundo interior caótico, que esse homem moderno, com curioso orgulho, designa como a "interioridade" que lhe é própria (...) nossa cultura moderna não é nada de vivo... fica no pensamento-de-cultura, no sentimento de cultura, dela não resulta nenhuma decisão-de-cultura.[38]

Em um primeiro momento esta análise da decadência liga-se ainda à visão idealizada da Grécia, conduzida (do entusiasmo nietzscheano) pela música wagneriana, assinalando, pois, a tese fundamental do *Nascimento da Tragédia*. Porém, a resolução do problema da temporalidade encontra sua forma mais

---

[38] NIETZSCHE. *Considerações Extemporâneas* in: Coleção Os Pensadores, p. 62.

acabada na reflexão madura de Nietzsche com a doutrina do eterno retorno, que será mais tarde abordada.

Este “saber sem fome” proporcionado pela extrema consciência histórica, característica do homem moderno, incapacita-o para a novidade, isto é, para a criação, para a inauguração. O pensamento-de-cultura paralisa a vontade de potência como resultado da perda de confiança em si próprio, privando o homem moderno, portanto, da decisão-de-cultura. O homem moderno é cindido em um interior que não corresponde a nenhum exterior e vice-versa. O homem moderno, acometido pela doença histórica, tornou-se incapaz de erguer-se sobre os acontecimentos. Acontecimentos que ele compreende como encadeamentos lógicos e necessários de um sistema de causas e efeitos. Esse sistema de processo participa da consciência de si como momento transitório de um fluir que, do passado, seguem etapas preparatórias disto que será para decidir e crer em sua própria decisão. Assim, o homem moderno perde sua capacidade de *fazer história*, porque é refém deste processo inexorável (hegeliano) no qual o devir é assinalado com direção e significado.

Esta compreensão de história encontra maior reverberação na filosofia hegeliana, compreendendo-a dentro de desdobramentos lógicos levada a cabo pela *Aufklärung* (esclarecimento). O espírito percorre dialeticamente gradações fenomenológicas, passando pelos momentos subjetivo, objetivo, até culminar no absoluto, que é a reconciliação perfeita entre sujeito e objeto, momento em que o devir cumpriu seu significado total: a consciência tornou-se autoconsciente e esclarecida, autotransparente, quando alcança o *fim da história*. No espírito absoluto, em que todas as cisões foram reconciliadas, não há mais lutas, nem oposições, a dialética chega ao seu fim, pode então saudar o reino da liberdade, da justiça e da verdade: o paraíso reencontrado (no segundo capítulo veremos a relação entre a dialética hegeliana e a história da salvação).

Nesta concepção providencial, toda decisão individual é destituída de sentido. O homem é submisso ao devir e suas leis, espectador das potências triunfantes. Porém não é um espectador qualquer. É, sobretudo, um otimista: crê na racionalidade do processo. Mesmo em meio às injustiças, crê no desdobramento

necessário e lógico da humanidade em progresso. Tal visão resulta numa apologia das coisas como são. Esta é a razão pela qual Habermas, por exemplo, denunciará a filosofia hegeliana de ser um embotamento da crítica.

> Foi o "forte" institucionalismo que conduziu a pena de Hegel quando declarou, no prefácio da *Filosofia do Direito*, que o efetivo é racional. Nas lições precedentes do semestre de inverno de 1819-20, encontra-se certamente a formulação mais atenuante: "O que é racional *se torna* efetivo, e o efetivo *torna-se* racional". Mas mesmo esta formulação dá apenas margem para um presente *pré*-decidido, *pré*-condenado.[39]

Contrário ao institucionalismo hegeliano de um presente já pré-decidido e pré-condenado, Nietzsche dirá que o papel fundamental da filosofia é de ser crítica das instituições[40]. Nesse sentido, ele lança árduos ataques ao historicismo oitocentesco, que concebe o fluxo dos acontecimentos como desenvolvimento necessário até um fim. Seja esta concepção presente na autoconsciência do espírito absoluto, em Hegel; na sociedade sem classes, em Marx; e no progresso da humanidade, sob a bandeira dos positivistas. Em todas essas noções oitocentescas ronda o fantasma da doença histórica.

> Chi non capisce quanto la storia sia brutale e senza senso, neanche potrà capire l'impulso a dare un senso alla storia. Il vedersi come una tappa di un processo avviato a un fine che trascende gli individui è solo un tentativo di trovare un significato dato nella realtà delle cose, mentre l'único significato possibile è quello che l'uomo si assegna con la propria creatività.[41]

O que se coloca em jogo a partir de uma concepção de história dotada de racionalidade (direção e significado) é a potência criativa e inaugural do homem, já

---

[39] HABERMAS. *Discurso filosófico da modernidade*, p. 60.
[40] VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*, p. 31.
[41] VATTIMO, Gianni. *Dialogo con Nietzsche*, p. 18.

que o real apresenta-se pré-decidido. Diante deste quadro, o homem, sem poder de decisão ante a realidade, exime-se, também, de sua responsabilidade. Isto constitui a doença histórica, que é uma relação degenerada com o passado. Doença que não diz respeito a uma época, mas ao homem enquanto tal, da vontade debilitada, sem decisão-de-cultura. Esta é a razão pela qual Nietzsche destaca que o esquecimento é necessário ao agir: "o homem que vive sempre da ruminação repetida, sem descanso; o homem que vive sem dormir, sempre desperto; a estes homens é simplesmente impossível viver, pois todo agir requer esquecimento"[42]. A relação com o passado é constitutivo do homem, sendo uma das coisas que o distinguem dos outros animais. O que se pretende não é lançar fora o passado, simplesmente o esquecendo, mas restabelecer o homem numa nova forma de lidar com os conteúdos da tradição. Forma esta que não o incapacite à criação, isto é, que a erudição não recaia com pesar sobre seus ombros.

A história enquanto disciplina científica, situando o passado em uma perspectiva objetiva, promove a destruição do valor e a mediocridade.[43] O historicista erra ao considerar que tudo o que ocorreu é compreensível, direcionando todos os acontecimentos dentro de um âmbito comum. O historicista, portanto, destrói o valor, porque apresenta, em sua interpretação historicizante, uma humanidade comum, não havendo espaço para o grande. Por outro lado, se ele não coloca tudo em um mesmo patamar, então ele relativiza cada acontecimento, como sendo o produto de determinadas situações ocorridas. Porém, na relativização dos acontecimentos, destrói-se o valor e qualquer tentativa de hierarquização, construção de um estilo, isto é, um vivo princípio unificador. Assim, o homem da doença histórica é como um "turista que se move no jardim da história"[44], identifica-se em diversas situações sem, contudo, pertencer a nenhuma.

Deste modo, a decadência da civilização ocidental pode ser sintetizada na doença histórica, em que o demasiado conhecimento histórico não está organicamente conexo com a vida, provocando a cisão de um interior a que não se corresponde

---

[42] NIETZSCHE. *Considerações Extemporâneas*, p. 58.
[43] VATTIMO, Gianni. *Dialogo con Nietzsche*, p. 20.
[44] VATTIMO, Gianni. *Dialogo con Nietzsche*, p. 19.

nenhum exterior e vice-versa, carecendo a civilização de um estilo. Junto a estes componentes há, ainda, a presunção da objetividade.

O esquecimento como requisito para ação não significa, no entanto, mera desconsideração do passado. É apenas um elemento dentro do antídoto para a convalescença da doença histórica, isto é, uma forma de relação autêntica com o passado, considerando justamente o portal do instante, o momento decisivo, o poder criativo e inaugural humano. Uma historiografia legítima e útil à vida é aquela que se relaciona com a tradição de um modo monumental e crítico, ou seja, quando o elemento histórico é posto ao serviço do elemento não-histórico, da vida no seu significado criativo. O componente não-histórico indica o momento da suspensão da consciência histórica (a ação exige esquecimento) e é justamente nesta atmosfera obscura que a ação pode surgir. A lida autêntica frente ao passado é quando o não-histórico é priorizado sobre o histórico: o momento decisivo abre um novo horizonte (decisão-de-cultura).

> Più precisamente, ciò significa che il passato viene conosciuto e fatto rivivere nella coscienza storica solo nella misura in cui serve all'azione in corso, senza alcuna preoccupazione di obbiettività e di ricostruzione fedele, ma con lo scopo di intensificare, facilitare e potenziare l'azione presente.[45]

Todo ser vivente sente necessidade de se situar dentro de um horizonte, no qual, além de se estabelecer, busca ampliá-lo, nutri-lo. Sua capacidade de decisão representa a porção de sua solução nutritiva, modelando sua força plástica, isto é, seu vigor, sua potência. Quanto maior seu poder criativo, decisivo, maior será sua potência, sua força plástica, e mais amplo será seu horizonte. Os estudos e a consciência do passado são úteis à vida, na medida em que não são danosos à força plástica de um indivíduo ou de uma civilização. Quanto maior a força plástica, menor o risco da doença histórica (erudição sem ação, saber sem fome) e vice-versa. A concepção de mundo nietzscheana é justamente este complexo de forças,

---

[45] VATTIMO, Gianni. *Dialogo con Nietzsche*, p. 21.

a luta de perspectivas. A perspectiva dominante, que confere um estilo ao real é aquela cuja força plástica mostrou-se mais vigorosa e potente, estabelecendo seu horizonte sobre as demais perspectivas.

A força plástica e criativa da vida não sucumbe à doença histórica se ela possui fortes raízes interiores (que não são históricas), que é justamente seu poder decisivo e inaugurador, *Kraft*, a energia de colocar o não-histórico sobre o histórico: as forças eternizantes (sob o portal do instante) que conduzem a vitória sobre a doença histórica. Com o conceito de eternidade, Nietzsche não quer indicar mais do que seu efeito de ilusoriedade. Assim, a arte é uma dessas forças eternizantes, pois faz esquecer o devir, favorecendo a atmosfera não-histórica necessária para a ação criativa.

A civilização que possui essa cultura não-histórica é a imagem idealizada dos gregos da Idade das Origens, isto é, antes do socratismo e, portanto, antes da decadência, povo que tinha a perspicácia de uma relação autêntica com os conteúdos da tradição, que se mostrava de uma forma instintiva, ou seja, irreflexiva, pueril. Os mitos heróicos, por exemplo, resumem essa dimensão mais vital, em que se sente a história, mas ela não foi objetivada como conhecimento intelectual, deixando viver o passado como tradição (monumentalidade). Ao contrário da história enquanto ciência, em que o passado é destacado para ser objetivado. O politeísmo grego é o sinal mais evidente de sua vivência não-histórica: ausência de uma ordem definida ou de um fundamento último. Enquanto que o homem moderno, acometido pela doença histórica, não é mais que expressão do seu tempo, emudecido diante de um movimento epigônico, determinado pelas condições em que se encontra, sem assunção de responsabilidade, pois é justificado pelos desdobramentos necessários do devir.

As forças eternizantes são os agentes de ilusão necessários para o prosseguimento da vida, porquanto fazem esquecer, mesmo que por momentos, o devir, e coloca o homem sobre o próprio acontecimento do tempo (a atmosfera não-histórica de onde surge a ação criativa). Deste modo, a arte apresenta-se como convalescença da doença histórica, quando sua função é intrínseca ao sentido de ilusão, favorecendo

a ação criativa, que, por sua vez, conforme sua força plástica, oferecerá a perspectiva unitária, o estilo, que constitui uma época.

> La fisionomia stessa di una civiltà libera dalla malattia storica si definisce in un modo che l'avvicina all'opera d'arte: in essa la cultura è diventata natura, si è raggiunta la perfetta unità tra l'interno e l'esterno.[46]

Apesar de Nietzsche caracterizar a doença histórica do homem moderno levando em consideração uma imagem idealizada dos gregos da Idade das Origens, que possuíam uma cultura não-histórica, ele não pretende um retorno à pátria mítica. Ele está consciente de que o problema da temporalidade não pode ser simplesmente abandonado, mas superado. Contudo, esta superação alcança todo seu vigor com a doutrina do eterno retorno, que será mais tarde abordada. Por enquanto, cabe agora analisar a relação entre niilismo e historicismo.

A doença histórica, seja em seu aspecto providencialista (retirando do homem a sua reponsabilidade), seja em seu aspecto relativista (em que os acontecimentos históricos são postos em um mesmo patamar, destituindo, pois, qualquer tentativa de hierarquia de valores), conduz ao niilismo. O significado mais geral para o termo "niilismo" refere-se à perda do sentido e valor do mundo, sendo ela um desdobramento do socratismo, platonismo e cristianismo. No entanto, antes mesmo do niilismo caracterizar-se como desvalorização dos valores, suas raízes firmam-se na atribuição de racionalidade (direção e significado) ao devir, justificando as ocorrências deste fluxo com base em uma razão que está para além (transcendentalidade) do próprio fato. Essas raízes (metafísica, moral e religião) constituem a civilização ocidental e são componentes essenciais do desencadeamento do niilismo, pois ao dotar a realidade de uma estrutura teleológica, o homem abdica da assunção de responsabilidade e de sua capacidade de conferir valor às coisas. Este é o homem da vontade impotente, sem poder criativo, dominado pelo instinto de vingança, isto é, diante da impotência de sua

---

[46] VATTIMO, Gianni. *Dialogo con Nietzsche*, p. 26.

vontade atribui sua responsabilidade a uma vontade estranha (são os pregadores da morte, denunciados por Zaratustra, que, por não confiarem em si mesmos e na terra, crêem na redenção em além-mundos). O homem dominado pelo instinto de vingança não assume a responsabilidade nos confrontos com o real, não ocorrendo a transformação do "assim foi" em um "assim eu o quis", restando-lhe, portanto, o ressentimento: o homem, sem decisão, agora range os dentes frente à realidade.

A metafísica tradicional é perpassada pelo instinto de vingança, pois é dominada pela vontade de verdade, isto é, a crença em uma estrutura objetiva e estável do real. Diante desta crença, o mundo caótico do devir é tornado falso, aparente, *devendo* ter um fundamento em um *outro mundo*, verdadeiro, imóvel e eterno. Confrontada com a verdade, peremptória, imutável e estável, a vontade de criação torna-se imitação, sombra de um pressuposto mundo verdadeiro; esta é declarada, então, impotente. Eis Platão e o mundo das idéias: um crente em além-mundo.

> La volontà di verità implica la paura del divenire e del movimento propria degli uomini mediocri che non sanno dirigere e dominare le cose e concepiscono la felicita come immobilità.[47]

O cristianismo, com a doutrina da criação-pecado-pena-redenção, apresenta o homem imerso em um devir providencialista (história da salvação), no qual ele se encontra em uma cadeia de acontecimentos que escapam à sua iniciativa. A história da salvação será o subsídio para o historicismo providencialista oitocentesco, tomada a partir de uma perspectiva secular (a salvação da humanidade não é mais pela fé, porém pela razão), como na filosofia da história hegeliana, na qual a consciência de si encontra sua redenção no espírito absoluto. Uma vez mais, a vontade é declarada impotente: ela não pode nada diante de um devir providencial que se torna efetivo em sucessivos desdobramentos até seu derradeiro fim.

---

[47] VATTIMO, Gianni. *Dialogo con Nietzsche*, p. 35.

Por fim, a moral cristã é o resultado do predomínio de homens inferiores, porquanto cativa a livre criatividade dos homens grandes, razão pela qual Nietzsche a denomina de moral do rebanho, por oferecer, a todos os homens (como se fossem iguais), uma tábua de imperativos, com a qual reveste de superioridade as virtudes de passividade e esperança. Esta tábua de imperativos que *uma vez por todas* manifesta o querer de Deus estabelece um ordenamento moral já dado, em que a vontade humana não pode mais ser criadora, portanto, torna-se impotente diante do "já foi".

> La volontà di Dio, i dogmi della Bibbia, la struttura stabile della verità, la legge morale data una volta per tutte – sono tutti modi in cui si presenta la irreversibile pietra dell'*es war*, sono tutte forme di quel passato come esser-già-così contro cui la volontà si sente impotente e da cui deve liberarsi se vuol essere creatrice.[48]

A metafísica tradicional é, portanto, um preparativo para o niilismo, na medida em que a fé no mundo verdadeiro desnuda-se como construção humana, segundo necessidades psicológicas. Como resultado, tem-se a perda da credibilidade no mundo metafísico, o que implica, também, na perda da credibilidade na verdade mesma, em sua acepção tradicional. Nesta forma do niilismo, perdido o fundamento, qualquer "verdade" é válida: relativismo. Também o cristianismo é um preparativo para o advento do niilismo, pois uma vez descoberta a irracionalidade (sua não-providencialidade) do devir, este perde o sentido; e a vontade, já debilitada, passa a querer nada. E, uma vez descoberta a falsidade do desdobramento em uma totalidade sistemática e declarada a morte de Deus (deus-moral), o homem e as coisas perdem o valor.

> Lo sviluppo può schematizzarsi cosi: la razionalità e il valore esistono in quanto ordine finalistico della storia (storicismo come provvidenzialismo); ma l'esperienza storica (proprio l'*Historie* come conoscenza oggettiva del

[48] VATTIMO, Gianni. *Dialogo con Nietzsche*, p. 36.

> passato, che nel nostro tempo ha aumentato enormemente la vastità e la profondità del suo campo di indagine) mostra che in realtà nel divenire storico non c'è alcun ordine provvidenziale o alcun senso complessivo; dunque, in assoluto, non c'è ordine, senso e valore delle cose, e l'uomo perde ogni ancoraggio che possa dare una qualche direzione alla sua azione nel mondo...[49]

Se, no entanto, a filosofia, a moral e a religião conduzem ao niilismo, este se mostra necessário para que cada ordenamento do mundo venha revelar-se falso, ilusório. O advento do niilismo é um processo doloroso, no qual os valores metafísicos se desvalorizam e se reconhece a irracionalidade do curso do devir e do mundo. A vontade, então, debilitada, não quer nada, busca anular-se. Este é o niilismo extremo. Porém, a superação do niilismo encontra-se em sua própria consumação, isto é, se o niilismo foi necessário para que os ordenamentos metafísicos se mostrassem como fictícios, a vontade doravante encontra o terreno liberado para uma nova perspectiva em que seja possível a liberdade e a assunção da responsabilidade humanas no mundo histórico.

O niilismo possui um duplo juízo para a vontade. Há um sentido negativo, que resulta na absoluta incapacidade de querer, ou seja, na debilidade e perda de iniciativa por parte do homem. Um sentido positivo resulta da superação da dor da perda da ilusão das construções providencialistas, a vontade reconhece que não há ordem, verdade e estabilidade fora dela mesma, vislumbrando o campo livre para liberar-se em sua atividade criativa. Esta vontade criadora que se libertou do instinto de vingança (ranger de dentes frente ao real já dado) representa o porvir da nova condição do espírito: o além-do-homem (isto é, um novo modo de ser da humanidade, que superou o *cogito* transcendental) em sua atividade simbólica. Nesta atividade de dar sentido e valor às coisas, o homem assume sua liberdade, e, portanto, sua responsabilidade, pois a vontade não busca mais fundamentos fora de si mesma,[50] solucionando o problema do "assim foi".

---

[49] VATTIMO, Gianni. *Dialogo con Nietzsche*, p. 28.
[50] VATTIMO, Gianni. *Dialogo con Nietzsche*, p. 34.

A superação do niilismo é uma premissa para a construção do além-do-homem, ou seja, para a nova humanidade. Como o niilismo é um desdobramento da visão de mundo providencial, pode-se ver o historicismo como um desenvolvimento que acompanha o niilismo. Ambos se constituem em premissas da filosofia nietzscheana. Assim, a superação do niilismo (passagem do niilismo negativo ao positivo, isto é, do reconhecimento da insensatez de tudo à consciência da criatividade da vontade) envolve, também, a superação do historicismo, pois a construção da nova humanidade, na qual se apresenta o caráter da assunção de responsabilidade, significa, também, superar o problema da temporalidade, isto é, passar do momento do "assim foi" ao momento do "assim eu o quis" (do *ranger de dente* ao *fazer história*).

O problema da temporalidade é resolvido com a doutrina do eterno retorno, no qual o passado e o futuro são determinados sempre sob o portal do instante, valorizando justamente o momento da decisão, que implica em assunção de responsabilidade do além-do-homem na instituição do horizonte. Veremos a seguir como tal problema é resolvido pela doutrina do eterno retorno, para, então, caracterizarmos o além-do-homem, fechando, pois, a relação entre historicismo, niilismo e arte, elementos essenciais na constituição da hermenêutica vattimiana e de sua ética da proveniência, que serão desdobrados em capítulos posteriores.

1.4 – O Eterno Retorno e o passo decisivo

Vattimo apresenta o Zaratustra como o profeta do eterno retorno do mesmo e do além-do-homem[51]. A compreensão do conteúdo liberatório da vontade de poder como arte repousa justamente nessas duas doutrinas anunciadas por Zaratustra. Elas se apresentam como solução do problema da liberação, na medida em que vislumbram a possibilidade de um homem não mais metafísico, desbancado pelo

[51] VATTIMO, Gianni. *Il Soggetto e La Maschera*, p. 189.

pensamento genealógico, isto é, um pensamento que põe a descoberto o problema das origens da metafísica e seus derivados.

Contudo, estas doutrinas, cuja pretensão é anunciar o esgotamento da metafísica, não podem se dar em um viés de conceptualização, em que há relações de dedutibilidade e de demonstração. Essas são características próprias de um pensamento metafísico. Por esta razão, Nietzsche as formula no âmbito da alegoria e da profecia, trazendo um relevante problema da aplicabilidade de suas doutrinas. Apesar do tom alegórico da doutrina do eterno retorno, que se dá no âmbito do anúncio (e não do conceito), seu conteúdo refere-se à transformação do homem e do mundo; nisto está implicado seu caráter prático. No caso de tomar esta doutrina num sentido forte, incorremos em uma nova metafísica.

A proposta vattimiana de um Nietzsche "hermenêutico" passa pela hipótese de se articular o anúncio de Zaratustra com o itinerário do desmascaramento, que consiste na redução da realidade à fábula. Redução que expressa o desenvolvimento niilístico da civilização ocidental, conforme a hermenêutica presente na obra *Crepúsculo dos Ídolos*:

> O verdadeiro mundo, nós o expulsamos: que mundo resta? O aparente, talvez? ... mas não! Com o verdadeiro mundo expulsamos também o aparente! (Meio-dia; instante da mais curta sombra; fim do mais longo erro; ponto alto da humanidade; INCIPIT ZARATHUSTRA). [52]

Aqui é desfeita a dicotomia metafísica da filosofia platônica entre um mundo verdadeiro e um mundo aparente. Aquele que corresponde ao verdadeiro é o mundo da certeza teórica, da objetividade, do Ser, e, portanto, da segurança metafísica. Contraposto a este mundo tem-se o aparente, que é o falso, onde o Ser está velado, e é, portanto, ilusório. Abdicar de um pretenso mundo verdadeiro (objetividade) em favor de um aparente, porém, seria elaborar uma inversão metafísica, porquanto a

---

[52] NIETZSCHE in: *Os Pensadores*, p. 333.

dualidade ainda permaneceria – a história do mais longo erro apenas teria mudado de protagonista. No entanto, a radicalidade da reflexão nietzscheana é irromper-se com a platonidade de toda a história da Filosofia (que nada mais é que a história da metafísica).

A partir da perspectiva do desmascaramento, Zaratustra é o fio condutor do processo de liberação do simbólico, apontando para o pensamento genealógico, que se articula com a noção de ética da proveniência, em Vattimo. Ética que põe a descoberto o mundo como herança cultural e não como dado natural. Por esta razão, Nietzsche anuncia o nascimento do espírito livre (o além-do-homem), que vem a ser o homem liberado para o simbólico, o criador de valores. O elemento niilístico presente em *Crepúsculo dos Ídolos* é o que permite articular, dentro do prisma do desmascaramento da metafísica, a doutrina do eterno retorno e a liberação do simbólico.

O niilismo não é um conceito, tampouco uma estrutura estável da realidade, que foi descoberta por um pensador e tornada objeto de uma apreciação dedutiva. O niilismo é a compreensão dos efeitos de um processo histórico que diz respeito ao Ocidente:

> ... una sostanza nichilistica ... non è solo risultato dell'itinerario speculativo di Nietzsche, ma è il risultato di un processo storico che coinvolge tutta la civiltà occidentale ... Il nichilismo è un evento di cui anche lo smascheramento teórico operato da Nietzsche fa parte.[53]

Deste modo, a alegoricidade e profeticidade em torno do Zaratustra evocam o radical caráter de eventualidade dos temas centrais do eterno retorno, niilismo e morte de Deus. A compreensão do eterno retorno não pode resultar em uma visão-metafísico-circular do tempo; o niilismo não pode resultar numa determinação dialética do Ocidente; e a morte de deus não pode ser uma prerrogativa atéia. Se

---

[53] VATTIMO, Gianni.*Il Soggetto e la Maschera*, p. 193.

tomássemos como verdadeiras estas hipóteses, Nietzsche ainda estaria circunscrito na esfera da metafísica, o que inviabilizaria a interpretação vattimiana de ter o filósofo alemão como o precursor do movimento hermenêutico.

Justamente porque Nietzsche enseja sair do jogo da metafísica, ele recorre a tipos de linguagem inusitados na história da Filosofia, inovando com as figuras poéticas da alegoria e da profecia, afastando-se da descrição conceitual. Apesar de Platão ter se utilizado, também, de alegorias, estas tinham apenas um aspecto pedagógico na ilustração das idéias. Em contraposição ao conceito, a alegoria tem a característica de estar aberta, possibilitando sua contínua reinterpretação, pois o profeta é aquele que fala não para sua época, mas para todas as épocas, o que proporciona a atualidade hermenêutica da profecia-alegoria (*um livro para todos e para ninguém*).

Em “A visão e o enigma”, Nietzsche trata a doutrina do eterno retorno. Nesta alegoria, Zaratustra tem duas visões. A primeira visão caracteriza-se pelo seu aspecto metafísico-essencial (o espírito de gravidade do anão: pesadelo de Zaratustra). São apresentados dois caminhos e uma porta, sendo que cada caminho leva a uma eternidade. Os caminhos apresentados nesta visão ilustram as dimensões temporais, isto é, passado e futuro eternos. E estas dimensões temporais eternas estão conectadas pelo portal do instante. Eis a pergunta de Zaratustra: “Se alguém, todavia, seguisse sempre, cada vez mais longe, por um destes caminhos, acaso julgas, anão, que eles eternamente se oporiam?”[54]. A resposta do anão vem apressadamente, incauta, formulando, pois, o caráter anelar do tempo, “pois tudo quanto é reto, mente; toda a verdade é sinuosa; o próprio tempo é um círculo”[55]. A resposta do anão repousa na afirmação geral de que tudo é circularidade, e, por este motivo, Zaratustra o nomeia como espírito de gravidade, pois é carregado da pretensão de generalização das questões (e este é justamente o espírito do douto, portanto, um espírito grave), deixando escapar a autenticidade do alcance prático. O espírito do anão é aquele que justamente apequenou a doutrina do eterno retorno, atraindo com gravidade para um plano mais baixo (“Para cima, embora gravitasse sobre mim esse espírito, a puxar para o abismo ... atiraste-te ao alto, mas toda a

[54] NIETZSCHE. *Assim Falou Zaratustra*, p. 125.
[55] Ibidem.

pedra atirada tem ... de tornar a cair")[56]. Este espírito de gravidade (pesadelo e mortal inimigo de Zaratustra) representa o momento teórico da idéia, ou seja, o caráter puramente conceitual e metafísico da interpretação da doutrina. A esta visão, em que Zaratustra é confrontado com o anão acerca do eterno retorno, sucede-se outra, que vem a ser a contra-interpretação de Zaratustra ("Alto, anão! Ou eu ou tu!")[57]. Esta não implica em meramente ser uma inversão da interpretação do anão, porém, ao contrário, requer uma análise mais acurada do eterno retorno, do que simplesmente se resumir numa circularidade de tudo. Ao invés do âmbito da erroneidade e insensatez de tudo, segundo a interpretação do anão, Zaratustra quer ir além deste momento teórico da idéia (generalização das teses), para encontrar o alcance prático que repousa no portal do instante: a *decisão* (a mordida do pastor na serpente).

A partir destas duas visões, a doutrina do eterno retorno pode ser compreendida de forma ambígua. Ela tanto pode caracterizar a gravidade metafísica, expressa na atitude do anão de simplificar tudo em uma generalidade científica (sua profissão de fé), que representa o ideal socrático-platônico presente em toda a história da Filosofia; ou pode caracterizar seu alcance autêntico, contido na contra-interpretação de Zaratustra, que trata de descobrir o núcleo da doutrina do eterno retorno em toda a sua força liberatória. A busca de um sentido geral (espírito de gravidade), em toda a história da Filosofia, é o pesadelo de Zaratustra tornado realidade pelos apequenadores (anão) da vida, que ensejam simplificar a complexa dinâmica do devir. No momento em que, porém, os valores metafísicos mostram-se insustentáveis na caracterização do devir, irrompe-se o desespero (a serpente sufocando o pastor). Esta é a crítica nietzscheana à Filosofia de seu tempo: esta jaz em puro desespero, uma vez descoberta a insustentabilidade da metafísica. O filósofo metafísico, que busca o sentido como estabilidade transcendente, controlando, assim, o devir, vê esfacelar-se a própria categoria de sujeito como ficção/mito da razão moderna. Como escreve Vattimo:

---

[56] NIETZSCHE. *Assim Falou Zaratustra*, p. 124.
[57] NIETZSCHE. *Assim Falou Zaratustra*, p. 125.

> ... Nietzsche parlerà preferibilmente, nella *Volontà di Potenza*, di soggetto e coscienza; incontrata e compresa a fondo l'idea dell'eterno ritorno, infatti, non si tratta solo più di negare la libertà come aspetto della morale platonico-cristiana che perpetua l'insicurezza e la violenza, ma di capire che, in generale, la sfera della soggettività, la quale culmina e si manifesta bensì nel cosiddetto atto libero, ma há tutta una molteplicità di altri aspetti (conoscenza, emozioni), non è originaria, ed è invece anch'essa presa nel vórtice della finzione e dell'insensatezza del divenire.[58]

Desta forma, o momento da mordida do pastor na serpente representa o passo decisivo para além do desespero (este é o homem de espírito livre, portador do pensamento genealógico), pois se sabe compreendido no âmbito da ficção. Este é o comediante de Zaratustra ("já não era homem, nem pastor; estava transformado, radiante, ria; nunca houve homem na terra que risse como ele!")[59]. A mordida do pastor significa a assunção e aceitação da doutrina do eterno retorno (porquanto a serpente representa a figura da circularidade), revelando-a em todo seu poder liberatório, tornando-se o pastor (que agora é o estridente ridente) livre como jamais fora. A doutrina do eterno retorno, longe de ser uma tese metafísica acerca da circularidade do tempo, em que o instante já eternamente foi, apresenta como característica fundamental e autêntica a decisão. Se esta fosse um instante que eternamente já foi, então a mordida do pastor não seria uma resolução e sua decisão não seria uma verdadeira decisão. A decisão, enquanto elemento central, evita uma interpretação paralisante da doutrina do eterno retorno (o desespero do nada eterno: a forma mais extrema e horrenda do niilismo, inimigo mortal de Zaratustra), passando a ser interpretado como liberação do simbólico (meio-dia: mundo verdadeiro e mundo aparente são desencobertos como fábulas).

O aforisma "O mais pesado dos pesos", da obra nietzscheana *Gaia Ciência*, reforça a relação da doutrina do eterno retorno com a decisão, que é o elemento institutivo e fundante do caráter de eventualidade do homem. A idéia do eterno retorno não diz respeito a uma estrutura essencial da realidade, que requer uma descrição dedutiva

---

[58] VATTIMO, Gianni. *Il Soggetto e la Maschera*, p. 201-202.
[59] NIETZSCHE. *Assim Falou Zaratustra*, p. 127.

e na qual um sujeito epistemológico trata de a por em ordem, como fez Spinoza em sua ética substancialista.

> In una situazione del genere, si riprodurrebbe il rapporto tra un ordine oggettivo della realtà e un soggetto spettatore, che non ha nessuna possibilita di armonizzarsi con l'insieme della dottrina di Nietzsche.[60]

A doutrina do eterno retorno não denota uma estrutura metafísica da realidade, mas se refere a um novo modo de ser do homem junto ao mundo, perpassado pelo momento autêntico da decisão: "esta vida, assim como tu a vives agora e como viveste, terás de vivê-la ainda uma vez mais"[61]. Diante de tal sentença, o homem tem duas saídas: ranger os dentes e declarar a sua existência amaldiçoada por um demônio; ou declarar ante aquele que o sentenciou "tu és um deus, e nunca ouvi nada mais divino"[62]. Este é o comediante de Zaratustra, isto é, aquele que mordeu a cabeça da serpente, pondo-se a rir, com grande regozijo, como nunca antes se viu na terra. Este é o homem que tomou o passo decisivo para além do desespero do nada eterno. Ele não vive o tempo de modo angustioso, como tensão até o cumprimento do que está por vir. O homem que deseja a repetição é justamente o espírito que se libertou do tempo como *telos*, isto é, não espera sua redenção ao modo das filosofias teleológicas, porque já a alcançou na vida dos instantes intensos, realizando a coincidência plena de existência e significado. Este homem que instituiu e deseja o eterno retorno (aquele que mordeu a cabeça da serpente) é o homem feliz transformado pelo amor da vida ("já não era homem, nem pastor, estava transformado"[63]: o além-do-homem como o comediante de Zaratustra), porquanto compreendeu a intensidade da porta do instante, abarcando nesta todo o significado de seu viver, sem qualquer referência transcendental.

---

[60] VATTIMO, Gianni. *Il Soggetto e la Maschera*, p. 205.
[61] NIETZSCHE. *Os Pensadores*, p. 208-209.
[62] NIETZSCHE. *Os Pensadores*, p. 209.
[63] NIETZSCHE. *Assim Falou Zaratustra*, p. 127.

Evidente é a crítica nietzscheana a toda a tradição platônico-cristã que perpassa o Ocidente: “sofrimentos e incompetências; eis o que criou todos os além-mundos”[64], seja a caracterização platônica entre um mundo verdadeiro e um mundo aparente, seja na caracterização cristã entre um mundo posto no maligno e uma pátria celeste, em ambos os justos darão contas de si e habitarão, finalmente felizes, nas mansões divinas (“breve delírio da felicidade que só conhece quem mais sofre”[65]). O além-do-homem é aquele que se libertou da pregação da morte, e, com isso, de toda a constituição de além-mundos, porque compreendeu o caráter fabular da realidade e, agora, compreende-se como eventualidade dentro das ficções. O além-do-homem (o espírito livre) põe-se a rir e a celebrar a vida como jamais se viu na terra, porque doravante só pode “crer em um deus que dança”[66].

O eterno retorno como dança de Zaratustra é a chave de interpretação para superar a ambigüidade contida na doutrina, proporcionando celebrar o festejo do simbólico. Segundo Vattimo, a compreensão metafísica em torno da doutrina deve-se ao seu duplo significado equivocadamente interpretado, a saber, cosmológico e moral.[67] A perspectiva cosmológica do eterno retorno implicaria em que a vontade não seria mais do que aceitação de um “já foi”, isto é, de algo que já foi determinado.[68] Deste modo, o instante consistiria apenas em um momento dialético de um espírito absoluto que se realiza no tempo e a decisão não seria outra coisa que aceitação da necessidade (mas é justamente contra essa teleologia hegeliana que Nietzsche formula a doutrina do eterno retorno). Portanto, o mundo do eterno retorno, segundo a proposição cosmológica seria a enunciação de uma estrutura necessária da realidade, na qual o real seria um fato inelutável, reprimindo qualquer espaço para a liberdade.

A perspectiva moral, por sua vez, encontra respaldo na via de uma entonação forte da proposta hipotética presente em *Gaia Ciência*. Nesta hipótese, a doutrina do eterno retorno transforma-se em critério para a escolha moral, podendo ser

---

[64] NIETZSCHE. *Assim Falou Zaratustra*, p. 39.
[65] Ibidem.
[66] NIETZSCHE. *Assim Falou Zaratustra*, p. 46.
[67] VATTIMO, Gianni. *Dialogo con Nietzsche*, p. 13.
[68] VATTIMO, Gianni. *Dialogo con Nietzsche*, p. 39.

formulada na seguinte lei fundamental: “devo agir de modo a querer que cada ato da minha vida se repita eternamente”[69]. Assim, a eterna repetição comportaria em uma deontologia, ou seja, consistiria em um dever para realizar. Porém, este possível critério moral kantiano é desfeito na compreensão da conclusão do aforisma (o mais pesado dos pesos, em *Gaia Ciência*), pois não se trata de agir de modo a querer que uma certa ação se repita eternamente[70], porquanto a repetição eterna do momento e da escolha do momento, sugerida no aforisma, não é a máxima de uma ação que pretende tornar-se uma legislação universal (“... como terias de ficar de bem contigo mesmo e com a vida, para não *desejar* nada *mais* do que esta última confirmação?”)[71].

Enquanto o sentido da doutrina do eterno retorno é compreendido no instante e na decisão, a ambigüidade das interpretações cosmológica e moral-kantiana é desfeita. A decisão e a circularidade na compreensão do tempo são o que proporciona a perda da força determinística de um passado que se apresenta como um peso irreversível sobre o presente e o futuro. Portanto, a estrutura circular do tempo quer colocar em evidência o momento presente, como instituidor e fundante, tanto do passado, quanto do presente (“*non la decisione è nel tempo, si dovrà dunque dire, ma il tempo nella decisione”*)[72]. O passado e o futuro são dois longos caminhos que conduzem à eternidade e a decisão é o elemento que coloca em relação imediata a totalidade do tempo, na medida em que se utiliza do histórico para afirmar um sentido não-histórico, inatual. Como escreve Vattimo:

> Ciò che dà significato alla dottrina è la funzione che vi esercita l’attimo ... L’attimo cosi concepito realizza l’esigenza che era espressa, per quanto oscuramente, dal concetto di Um-historisches della seconda Innatuale: non esso si definisce in rapporto al passato e al futuro, ma passato e futuro acquistano fisionomia e senso solo in rapporto a lui ... io stesso sono Il fato e condizione di intere eternità di esistenza. L’attimo porta con sé tutto Il

[69] VATTIMO, Gianni. *Dialogo con Nietzsche*, p. 15.
[70] VATTIMO, Gianni. *Il Soggetto e la Maschera*, p. 207.
[71] NIETZSCHE. *Os Pensadores*, p. 209.
[72] VATTIMO, Gianni. *Dialogo con Nietzsche*, p. 54.

> passato e tutto Il futuro: ogni momento della storia diventa decisivo per tutta l'eternità. In ogni attimo l'esistenza comincia ... Il centro è dovunque.[73]

A doutrina do além-do-homem apenas tem sentido se articulada com a compreensão do aspecto da decisão do eterno retorno. Pois são justamente essas duas doutrinas que permitirão a dança de Zaratustra, isto é, a liberação do simbólico (que é a expressão da vontade de poder como arte). O além-do-homem é o espírito livre que coloca em relação os elementos vontade e mundo. Esta vontade não é arrastada pelo determinismo cíclico de tudo que ocorre, mas ela é criadora. Este nexo é encontrado em "Da redenção", em *Assim Falou Zaratustra*, na qual a vontade torna-se libertadora quando realiza a passagem do "assim foi" ao "assim o quis". A vontade criadora é o que liberta o homem do espírito de vingança, presente na moral, na religião e na filosofia do Ocidente. Este espírito é a causa do desespero e do ranger de dentes do homem frente ao real, pois levou a sua vontade a resignar-se diante de um "já foi" (*es war*). Precisamente porque a vontade alcança sua redenção na criação, o além-do-homem é, então, aquele que institui com o mundo uma relação que não é da ordem do simples reconhecimento da realidade, mas de re-criação do mundo ("redimir os passados e transformar todo o 'foi' num 'assim o quis': só isto é redenção para mim")[74].

Justamente com o descrédito da idéia de *telos* intrínseco ao devir, no qual este se apresenta desprovido de uma direção e de um desenvolvimento, a decisão torna-se um apelo à responsabilidade e à assunção de responsabilidade.[75] Isto é, se não há um desdobramento dialético do devir, então cada decisão será única, absoluta (o incidir do meio-dia, o momento da menor penumbra), não tendo, pois, prioridade de valor sobre outro, já que nenhuma decisão é condicionada por outra. Deste modo, a decisão, sem um horizonte pré-constituído, apresenta o papel de fundar e instituir o próprio horizonte.[76] E o além-do-homem, ou seja, o homem que toma o passo decisivo e, portanto, funda e institui um horizonte, é perpassado pela tarefa da

---

[73] VATTIMO, Gianni. *Dialogo con Nietzsche*, p. 40-41.
[74] NIETZSCHE. *Assim Falou Zaratustra*, p. 114.
[75] VATTIMO, Gianni. *Dialogo con Nietzsche*, p. 57.
[76] VATTIMO, Gianni. *Dialogo con Nietzsche*, p. 60.

assunção da responsabilidade. A fabulação do mundo e a morte de deus (o deus-moral) estão dentro do mesmo itinerário do desmascaramento e vem representar o fim das garantias da metafísica tradicional: o homem é chamado a dar uma resposta às questões circundantes, e estas se revelam puramente humanas, portanto, ele está diante da responsabilidade plena de suas ações.

1.5 – O Além-do-Homem

Outro aspecto fundamental para a compreensão da liberação do simbólico encontra-se no anúncio do além-do-homem, que reúne dois elementos viscerais neste novo modo de relação entre o homem e o mundo. A primeira característica do além-do-homem é o de circunscrever-se fora dos limites do sistema da *ratio*; e a segunda, quando o além-do-homem apresenta-se como criador de valores. Estes dois elementos serão agora desdobrados.

Antes de tudo, como Vattimo interpreta a noção nietzscheana de além-do-homem? O além-do-homem é um projeto de humanidade situado fora dos limites do homem contemporâneo.[77] Isto não vem indicar uma intensificação da essência humana, ao modo de uma interpretação heideggeriana a respeito desta noção, compreendendo o além-do-homem como aquele que confirma e potencializa as estruturas metafísicas sobre as quais se funda o nosso mundo. Ao contrário, o além-do-homem identifica-se com o espírito livre que, dotado das características da excepcionalidade e provisoriedade, mostra-se como resposta ao problema da autonegação da metafísica, levada a cabo pelo elemento niilístico presente no Ocidente. O excepcional e o provisório representam o modo de libertação de Zaratustra do espírito de gravidade do anão, isto é, o espírito de objetividade que simplifica todas as questões ao modo de uma lei geral. Neste sentido, o além-do-homem é aquele que assume o momento decisivo do eterno retorno.

---

[77] VATTIMO, Gianni. *Il Soggetto e la Maschera*, p. 283.

Os significados do eterno retorno são intrínsecos à constituição do além-do-homem. O momento decisivo, enquanto aspecto fundamental do eterno retorno, indica a liberação do passado como autoridade e sujeição (o fim do "fim da história" – isto é, o desdobramento do curso histórico da humanidade como desenvolvimento teleológico). Portanto, a decisão não é condicionada por horizontes históricos já constituídos, em que o passado sujeita, exercendo seu peso autoritário, o passo decisivo. A decisão, sem um horizonte pré-constituído, funda e institui o próprio horizonte.[78] Isto não quer dizer que o além-do-homem não tenha um passado, mas, como expressa a noção circular do eterno retorno, o presente é o que coloca em dinâmica a relação de recíproca determinação entre passado e futuro (os dois longos caminhos eternos), dentro do qual o além-do-homem utiliza-se do histórico para uma perspectiva não-histórica, inatual. Com isto, o além-do-homem põe em jogo a dinâmica do eterno retorno, liberando-se do passado como autoridade, abrindo, então, caminho para a liberação do simbólico, sendo este o outro significado da doutrina do eterno retorno, intimamente conectado com o modo de ser do além-do-homem.

Na dinâmica do eterno retorno o além-do-homem joga com a excepcionalidade e provisoriedade de cada momento decisivo. É possível doravante compreender o revelar-se das estruturas metafísco-morais como domínio, isto é, como autoridade do já-presente, do já-sido. Esta compreensão do além-do-homem é o que possibilita o renascimento do espírito dionisíaco (vontade de poder como arte) ao final do processo de desenvolvimento da metafísica. Este renascimento, que não expressa um teor místico-metafísico, vem apenas confirmar a excepcionalidade e a provisoriedade como princípios de um novo modo de existência. Assim, o além-do-homem descrito em Zaratustra e Vontade de Poder, como peça fundamental para a liberação do simbólico no rastro de uma liberação da autoridade, está justamente indicando a liberação das estruturas do mundo da *ratio*.

Este "estar fora do sistema da *ratio*"[79] é o que caracteriza o além-do-homem como portador de *hybris*, isto é, de uma desmedida, o que pode gerar certos equívocos na

---

[78] VATTIMO, Gianni. *Dialogo con Nietzsche*, p. 60.
[79] VATTIMO, Gianni. *Il Soggetto e la Maschera*, p. 283.

interpretação, relacionando o além-do-homem a uma conotação violenta, na qual se radica um ser irracional sedento em promover barbáries. O caráter inflexivo do além-do-homem à metafísica tradicional já se constitui em violência ao mundo da *ratio*. Porém, este violar o mundo da *ratio* nada tem a ver com determinações de uma violência no sentido bárbaro. A *hybris* do além-do-homem é uma oposição e desprezo pela soberania moral do rebanho.

Neste sentido, o além-do-homem constitui-se em ameaça para a humanidade contemporânea, pois o rebanho, enquanto sociedade da *ratio* desdobrada, caracteriza-se pela imposição de um sistema moral-metafísico, que se enraíza na consciência coletiva, por meio de uma disciplina social. Assim, o além-do-homem compreende o homem contemporâneo como deformado pelas estruturas do domínio. Portanto, a *hybris* concernente ao além-do-homem reside no aspecto pertencente ao subtrair-se violentamente à disciplina social imposta pela moral do rebanho. Esta desmedida é a razão pela qual o além-do-homem circunscreve-se fora dos limites da *ratio*.

Qual seria, porém, o sentido teórico-prático que fundamenta a *hybris* do além-do-homem? Este não se identifica com um mero e leviano movimento de rebelar-se contra tudo e contra todos. O fundamento desta *hybris* encontra ressonância no fato de que o além-do-homem não é um ser imoral, tampouco amoral, mas ele busca fundamentar sua moralidade na identidade entre *ser* e *valor*. Pois é justamente nesta identificação entre valor e significado que é possível uma vida autêntica. Por isto, Vattimo vai no rastro de Nietzsche, sendo um voraz crítico da moral do rebanho, já que a permanente separação entre ser e valor funcionaliza a pessoa em vista dos "fins do egoísmo superior da máquina social produtiva".[80] Todos os objetivos morais que se situam para além do nosso alcance (as idéias regulativas) são responsáveis pela promoção dessa desidentificação entre essência e existência, pois o homem escapa ao sistema dessa racionalidade rigorosa. A moralidade do além-do-homem não poderia dar-se ao estilo kantiano, no qual se deduz as leis práticas de um princípio geral da racionalidade, pois elas serão sempre provisórias, isto é, serão válidas enquanto corresponderem efetivamente no mundo da práxis.

---

[80] VATTIMO, Gianni. *Il Soggetto e la Maschera*, p. 285.

> Nietzsche intende anzitutto rovesciare questa condizione: la sua morale non concerne il fare, ma l'essere; unico atto morale che ancora si possa assegnare come compito, ma ciò nel quadro di uma morale 'provvisoria', 'allegorica', própria della situazione intermédia, è appunto quello di trasformare l'uomo in modo che sia anzitutto capace dell'identità di esistenza e valore: ciò, come abbiamo visto, implica la liberazione della struttura autoritaria della società e della coscienza.[81]

Não há idéias regulativas ou uma deontologia moral como fundamentos de uma moral que esteja no interesse da identidade entre ser e valor, por isto ela se caracteriza pela provisoriedade. Nesta moral provisória do além-do-homem, o único comando é o de ser feliz. Este comando, todavia, não pode ser tomado na esteira do egoísmo ou do hedonismo. O que se coloca em jogo, na realização da felicidade, é a transformação profunda do homem e das formas individuais e sociais de sua existência, capaz de possibilitar uma vida autêntica. Essa construção da moralidade do além-do-homem promove a identificação entre essência e existência, colocando em jogo o comando da felicidade. Tal processo libera o além-do-homem do sistema da *ratio* e de sua disciplina social, caracterizando sua *hybris*, que polemiza contra a sociedade e a moral do rebanho, na medida em que valoriza elementos marginalizados pela moral social, tidos como subversivos.

Esta moral provisória reconhece o homem na sua finitude. A sua provisoriedade leva em conta a plena aceitação do próprio corpo, que não é mais visto como obstáculo na tentativa de se alcançar um para-além. Este é um aspecto distintivo da moral platônico-cristã, na qual há um esforço ascético de uma vida ética, que passa antes pela conversão da alma, renegando ao corpo, isto é, à finitude humana, tudo o que é abjeto e corruptível. A moral provisória do além-do-homem resgata e valoriza a finitude humana, dimensionando-a em um contexto sociocultural, destacando sua historicidade e proveniência.

---

[81] Ibidem.

A *hybris* que caracteriza a moralidade do além-do-homem possui a perspectiva de explicitar a sua condição: de rotura com o sistema da *ratio*, significando, pois, a exaltação do desprezo e o repúdio à massa mesquinha, a ruptura com o mundo da utilidade, como, por exemplo, na organização capitalista do trabalho. Pode-se compreender como característica do além-do-homem a liberação da causalidade, uma vez que ele se coloca como ruptura da unidade rigidamente funcional do mundo da *ratio*. Isso se pode observar no trabalho fabril, onde a servidão do indivíduo está voltada aos objetivos que lhe escapam, refletindo a sua inserção em uma racionalidade que o transcende. Racionalidade que reproduz o esquema geral de domínio presente na relação senhor-escravo, na qual o desinteresse individual é predicado em nome da dedicação exclusiva aos objetivos da produção coletiva, em que esta, contudo, reflete, na verdade, os interesses da classe dominante (egoísmo da *ratio*). O espírito livre anunciado por Zaratustra é justamente aquele que redime o homem da causalidade, das estruturas mentais e morais produzidas pelo domínio, refutando, pois, cada tipo de submissão e servilismo, desenvolvendo, assim, as novas virtudes do homem, que agora se subtrai à universal funcionalização da organização total.

> Como poeta, como adivinho de enigmas, como redentor do azar, ensinei-os a serem criadores do futuro e a salvar criando tudo o que foi. Salvar o passado no homem e transformar tudo "o que foi" até a vontade de dizer: "Mas eu queria que fosse assim! Assim o hei de querer!". Eis o que chamei a sua salvação; só a isso lhes ensinei a chamar salvação.[82]

Esta liberação da causalidade promovida pelo além-do-homem repete o núcleo da discussão que envolve a doutrina do eterno retorno. A idéia basilar deste núcleo refere-se ao movimento próprio do campo dos símbolos. A compreensão delineada por Vattimo acerca do símbolo é isto que reúne ser e significado, existência e essência, em uma situação vivida, sem qualquer referência transcendental.[83] Nesta perspectiva, o além-do-homem surge como uma possibilidade de compreensão da

---

[82] NIETZSCHE. *Assim Falou Zaratustra*, p. 154-155.
[83] VATTIMO, Gianni. *Il Soggetto e la Maschera*, p. 291.

realidade como fábula, podendo, inclusive, recriá-la, sendo este o outro elemento, que é o de criador de símbolos. A partir deste viés, o simbólico é o modo pelo qual o homem possui para se apropriar do mundo. “Deus está morto e fomos nós que o matamos”[84], isto é, com a perda das referências transcendentais, o mundo libera-se de sua teleologia, exigindo do próprio homem um novo modo de valorar, indicando a recuperação do espírito dionisíaco, pois “Deus morreu, e com ele morreram tais blasfêmias”[85]. Esta recuperação do dionisíaco não quer indicar um retorno à pátria mítica, aos mistérios gregos. Indica o caráter fabular da realidade, que perde sua caracterização unitária e metafísica, apresentando-se, doravante, caótica e fragmentária. Portanto, morte de Deus está indicando o declínio da metafísica tradicional e sua caracterização de mundo teleológica, abrindo espaços para as fabulizações: é necessário que um deus morra para que outros possam nascer. Desta forma, o além-do-homem é aquele que realiza, em si, o eterno retorno, o que dá o passo decisivo, redimindo todo o passado em sua atividade simbólica de recriação do mundo, possível a partir da transformação histórica do homem, que, rompendo com o mundo da *ratio*, abre-se para a perspectiva da liberação do simbólico. Esta atividade simbólica consiste em plasmar o mundo segundo sua própria imagem, com razão, com vontade, com amor – vontade de poder. Os novos símbolos, sem quaisquer referências transcendentais, correspondem ao devir, e, para se viver em um mundo simbólico é necessária a transformação efetiva do homem (uma nova humanidade: o além-do-homem), que refuta qualquer tipo de sujeição às autoridades divinas e totalizantes, abrindo espaço para a capacidade de conferir sentido às coisas.

> Sostituire a Dio, come culmine del mondo del simbolo e del senso, l’oltreuomo, significa semplicemente, e fondamentalmente, liberare l’attività con cui l’uomo si impadronisce del mondo da ogni limite estraneo, derivato dalla condizione di paura e di insicurezza in cui il simbolo è nato come ausilio per dominare la natura, ma si è rivolto poi contro l’uomo stesso e la

[84] NIETZSCHE. *Assim Falou Zaratustra*, p. 78.
[85] NIETZSCHE. *Assim Falou Zaratustra*, p. 25.

> sua capacità di risolvere in felicità effettivamente vissuta quel controllo della natura che così si andava assicurando.[86]

Deste modo, o além-do-homem coloca-se como um novo projeto de humanidade, em contraste com o sujeito metafísico da modernidade. A metafísica concebe o homem dividido em si mesmo (alma e corpo, razão e sensibilidade) e separado do valor. Este é apenas uma garantia objetiva, um antídoto para a insegurança humana. O modo de valorar do sujeito moderno, que se caracteriza pela insegurança, não é pela relação de identidade entre existência e essência, uma vez que a moralidade do rebanho é constituída em torno do fetiche, isto é, dá-se apenas como uma referência estável e confiada enquanto objeto, desvinculado das paixões, da vontade e do devir. O novo projeto de humanidade (presente no além-do-homem) abdica da segurança do sujeito metafísico para assumir o gosto pela insegurança. Ou seja, não diz respeito à mera substituição de antigos valores por novos, mas o que se indica é o novo modo de valorar, que leva em conta o eterno retorno e a dissolução do sujeito. Este novo modo de valorar é constituído por dois aspectos: o ultrapassamento do determinismo e a assunção da responsabilidade.[87] Estes aspectos da *transvaloração* (novo modo de valorar) já se encontram no cerne da doutrina do eterno retorno. O ultrapassamento do determinismo constitui-se na liberação do modo de valer autoritário do já-sido (passagem do "assim foi" em "assim quis e hei de querer"). Este novo homem, livre do jugo das autoridades divinas e totalizantes, é inteiramente responsável diante do mundo dos símbolos, na intervenção no grande processo do devir: "criar é a grande emancipação do alívio da vida"[88].

Este novo projeto de humanidade apresenta, em sua vivência, uma dimensão propriamente humana, histórica, e por isto, provisória, pois reconhece o caráter da finitude. Esta nova humanidade, ao se colocar em contraste com o mundo da *ratio*, desvela-se em sua *hybris*, que não é a desmedida do rebelde que se ergue contra Deus e as instituições. Ela se irrompe com a humanidade do homem ressentido, que

---

[86] VATTIMO, Gianni. *Il Soggetto e la Maschera*, p. 292.
[87] VATTIMO, Gianni. *Il Soggetto e la Maschera*, p. 295.
[88] NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*, p. 76.

é perpassada pelo espírito de vingança e se constitui na segurança do sujeito moderno em sua capacidade de previsão diante do desconhecido num apelo transcendental. Esta nova humanidade coloca-se como negação da transcendência. Ela busca recuperar a naturalidade e o corpo, privilegiando as dimensões humanas, sua finitude e seu caráter eventual do ser em construção: "as melhores parábolas devem falar do tempo e do acontecer; devem ser um elogio e uma justificação de tudo o que é perecível"[89].

A liberação da relação fetichista com os símbolos (que compreende o valor como garantia objetiva, separado do ser) encontra seu sentido na conjugação da morte de Deus com o eterno retorno. Realização levada a cabo pelo além-do-homem, que coloca estes elementos em jogo neste seu novo modo de valorar. Esta sua atividade simbólica reveste o mundo, uma vez que este foi compreendido como fábula após a perda de suas referências transcendentais, abrindo a possibilidade para a sua recriação. O além-do-homem possui uma relação não-fetichista e não-realística com os símbolos, na medida em que o mundo da verdade foi reconhecido como ficção, caindo a distinção entre o verdadeiro e o falso ("...com o verdadeiro mundo expulsamos também o aparente!")[90], e, portanto, a estabilidade objetiva asseguradora, propiciada pela relação fetichista com o valor. O além-do-homem, livre da dependência fetichista do símbolo, é capaz de compreender o mundo como fábula e, portanto, como lugar de criação de sentido. Rompendo-se, então, com a perspectiva unitária de uma verdade hegemônica, instaura-se a visão "politeísta" do mundo, no qual se celebra a dança de muitos deuses. Compreendendo deuses como sinônimo de símbolos, o que se coloca em jogo é a diversidade de significados unificantes, configurando a ótica politeísta do mundo, que confere um sentido total, mas não universal à existência, sendo, portanto, o mundo palco do conflito de fábulas.

> ... la ripresa di una forma di "politeismo" sta a indicare próprio che i simboli creati dall'oltreuomo hanno la stessa funzione di giustificazione complessiva dell'esistenza, ma non si impongono più con la pretesa

[89] NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*, p. 76.
[90] NIETZSCHE in: Coleção *Os Pensadores*, p. 333.

> "realistica" del Dio unico della tradizione cristiana e in genere della tradizione metafisica. Gli dèi diventano sinonimo dei simboli, e la scelta di questo termine per indicare il simbolico precisa anche quale sia la funzione che ad esso Nietzsche attribuisce: quello di dare un senso complessivo, unitario, totale, ma non unico o universale all'esistenza.[91]

A criação de sentidos é a essência mesma do simbólico, sendo a atividade teórico-prática de transformação do mundo. Isto é a vontade de poder. É por meio da criação de símbolos que o homem apropria-se do mundo (e, também, de si mesmo), não deixando subsistir um fora de si, na medida em que configura a realidade segundo sua imagem, sua vontade. Deste modo, vontade de poder é a expressão da exuberância da liberdade do além-do-homem, que, na ótica da moral do rebanho, poderia ser compreendida como *hybris*.

> È attraverso la produzione del senso che l'uomo arriva alle cose: il simbolo è il ponte che supera la distanza tra il dentro e il fuori, e anzi realizza una condizione in cui il fuori di fatto non esiste più. Creando sensi, ordinando il mondo secondo la sua volontà e la sua immagine, l'uomo si impadronisce delle cose, e per questo tale attività, anche, si chiama volontà di potenza ... La volontà di potenza interpreta. L'interpretazione è un mezzo per acquistare il dominio sopra una cosa.[92]

O modelo desta atividade teórico-prática de transformação do mundo é a arte. Mas não podemos compreender esta arte como aquela que foi reduzida meramente a passatempo, a arte tornada arte das obras de arte. Por este motivo (a arte degradada a mero passatempo), Zaratustra envergonha-se de ser ainda poeta, pois "para falar em parábolas e balbuciar e coxear como os poetas, envergonho-me de ainda sê-lo"[93]. Segundo Zaratustra, os poetas mentem demais, na medida em que foram eles os criadores do peremptório, imutável, eterno (as características do Ser

---

[91] VATTIMO, Gianni. *Il Soggetto e la Maschera*, p. 300.
[92] VATTIMO, Gianni. *Il Soggetto e la Maschera*, p. 302.
[93] NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*, p. 154.

parmenidiano), transformando isto que é um símbolo em Ser: “desumano o ensinamento do único, do pleno, do imóvel; o imutável é apenas um símbolo; e os poetas mentem demais”[94].

Observa-se uma certa ambigüidade nos confrontos com a arte como modelo próprio para a liberação do simbólico. A arte torna-se liberatória enquanto ela ainda conserva a vitalidade do dionisíaco, apresentando o aspecto caótico e fragmentário da existência. Deste modo, Zaratustra ainda é poeta e redentor da causalidade. Contudo, Zaratustra envergonha-se de ser poeta, quando a poesia promove a fetichização do simbólico (os poetas mentem demais). Esta fetichização do simbólico é quando a poesia assume o caráter de vingança, não mais permanecendo fiel ao sentido da terra, versando sobre o que é incorruptível, peremptório, pleno e imóvel: as sendas do Ser de Parmênides. A poesia parmenidiana fetichiza o simbólico, cristalizando-o como um mundo ao lado da realidade, culminando no desdobramento da sociedade da *ratio*.

A arte como modelo do novo modo de ser do além-do-homem na sua lida com o simbólico não apresenta relação com a arte da obra de arte, na qual o simbólico aparece fetichizado como um mundo ao lado do mundo real, ligado por subordinações funcionais. A arte como modelo do livre jogo de símbolos não encontra ressonância na arte tradicional, mas alcança todo o seu teor liberatório ao aparecer em sua força e vertigem dionisíaca, em sua tensão e possibilidade: na sua força criativa (criar é emancipar, pois o querer é um libertar; a vontade é intérprete; e interpretar é exercer domínio sobre uma coisa). A essência da arte é a sua aspiração à liberdade do simbólico, realizando-se autenticamente no modelo de existência do além-do-homem, isto é, colocando em jogo os elementos da mordida do pastor à serpente, da doutrina do eterno retorno, que é o momento da decisão, deixando perder o sentido da arte como obra de arte, ou seja, como um fenômeno meramente especializado e recreativo.

---

[94] NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*, p. 76.

> Per questo, solo dopo la scoperta dell'eterno ritorno come idea della liberazione dal passato in quanto autorità e limite anullante la liberta, anche l'arte vede realizzarsi finalmente la sua essenza dionisíaca, cessando di portarla in sé solo come ricordo e possibilita remota.[95]

Segundo Vattimo, a arte enquanto modelo de ser do além-do-homem não é uma solução estética para a dissolução da metafísica, porquanto a recuperação do dionisíaco não traz em seu bojo um retorno ao arcaísmo grego. Vattimo define três etapas do itinerário nietzscheano nos confrontos com a arte.[96] O primeiro momento seria da obra *Nascimento da Tragédia*, na qual se revela a essência dionisíaca da arte e sua possibilidade de existência não decadente. O segundo momento seria marcado pela desilusão com a obra wagneriana, presente em *Humano, demasiado humano*, na qual a arte aparece como fenômeno do mundo espiritual perpassado pelos mesmos signos morais e metafísicos do mundo ocidental (Zaratustra envergonha-se de ser poeta). Por fim, o terceiro momento é a superação da ilusoriedade da arte, em que seu caráter positivo destaca-se do negativo, doravante sob a influência do anúncio da doutrina do eterno retorno, abrindo para a liberdade do simbólico, que contém o princípio de uma nova existência. A solução não é esteticista, porque a liberação do simbólico não reside na arte e nos artistas propriamente, mas na existência mesma histórico-concreta do homem. O além-do-homem, em sua atividade simbólica, caracteriza sua existência como dionisíaca, transformando o mundo e a si mesmo, por meio da sua vontade de poder como arte. Esta quer indicar apenas uma concepção de existência agora identificada com o significado, sem mais alguma forma de transcendência. É dentro deste novo modo de existência que o mundo torna-se uma obra de arte, que se gera continuamente, pois o mundo verdadeiro tornou-se em fábula, fazendo cair as barreiras que separavam o verdadeiro do ficcional.

Desta forma, podemos falar em uma *morte da arte*, mas, também, de uma *ressurreição da arte*. A arte morre enquanto fenômeno especializado e fetichístico, todavia ressurge quando organicamente intrínseca ao caráter geral da existência.

---

[95] VATTIMO, Gianni. *Il Soggetto e la Maschera*, p. 305.
[96] Ibidem.

Igualmente, podemos caracterizar a morte de Deus – compreendido como “deus-fetiche” e “ente supremo” – e a ressurreição do divino. Divino não mais pensado dentro do esquema da transcendência, no qual é evocado um “além”. Deus ressurge identificando-se com o símbolo que se apresenta dominante. O conceito de Deus, então, libera-se dos velhos paradigmas metafísicos para denotar um sistema simbólico. A tarefa que se nos coloca é como por em jogo as regras gerais de uma sociedade que agora se caracteriza pelo seu politeísmo. Como promover, dentro deste novo modo de existência do homem e do mundo da liberação do simbólico, uma dança do religioso, isto é, como tracejar pressupostos gerais para o convívio social dentro de um contexto de diversidade cultural. Isto, veremos em capítulos posteriores.

2 – Caracterizações da Hermenêutica Filosófico-Religiosa de Gianni Vattimo

2.1 – O enfraquecimento da metafísica pelo pensamento da diferença

O pensamento da diferença, na obra vattimiana, encontra ressonâncias na problemática delineada por Heidegger, caracterizada pela sua crítica à metafísica. O pensamento metafísico é constituído a partir do fundamento (*Grund*) do ser. O pensamento fundamental do ser é aquele que não faz a diferenciação entre o ente e o ser. Daí resulta o que Heidegger denomina, dentro da tradição do pensamento ocidental, de esquecimento do ser, ou seja, o pensamento da indiferenciação.

Oposto à caracterização do ser enquanto presença plena, fundada nos atributos da estabilidade e peremptoriedade, a leitura vattimiana da crítica heideggeriana compreende o ser enquanto retração e subtração, na estrutura epocal do acontecimento, do dá-se – *Es gibt*. Com o termo "época", quer-se indicar uma noção mais ampla do que a usual *porção temporal do acontecer*. Mais do que isso, época é o traço fundamental do *enviar* – *Schicken*; este pode ser definido como "um dar que dá apenas a sua oferenda e que, ao fazê-lo, contudo, se retrai e se subtrai a si mesmo"[97]. Deste modo, o que se coloca em jogo é a diferenciação entre ser e ente, esquecida pela tradição metafísica: no pensamento da diferença, o ser se dá, deixando aparecer os entes, mas neste dar-se, o ser subtrai-se em favor da dádiva – *Gabe* –, de modo que, o que é percebido é esta oferenda e nunca o dar enquanto tal. Esta é a característica do envio – *Schickung* –, que se abre na clareira do ser, enquanto constante permanecer em si, favorecendo a percepção da dádiva. Na obra *As Aventuras da Diferença*, Vattimo explana:

---

[97] VATTIMO, Gianni. *As Aventuras da Diferença*, p. 122.

> E, com efeito, em Heidegger, esta *Schickung* surge inseparável do retraimento do próprio ser no momento em que *Es gibt*, no momento em que ele (se) dá, deixando aparecer os entes: no seu *Es gibt*, o ser subtrai-se a favor da dádiva (*Gabe*) que ele dá, dádiva que é pensada exclusivamente como ser em relação ao ente e relacionada com um conceito[98].

O traço fundamental da *Schickung* não pode ser concebido em oposição à recordação do ser. Seria um sério equívoco compreender a *Schickung* dentro da dinâmica da petrificação da presença. Este caráter rememorante das épocas do ser consiste na des-petrificação metafísica da presença. O esquecimento do ser exposto por Heidegger não quer indicar nenhuma condição inicial ou final do ser como presença desdobrada. Vattimo aponta o risco desta leitura como conducente a uma teologia negativa, cuja idéia repousa em uma presença desfraldada, apesar de atingir o termo de um longo percurso pelas regiões da ausência[99]. Portanto, o esquecimento do ser não se configura como nenhuma etapa inicial ou final do ser. Sua relação com a tradição ocidental é de evento destinal.

O esquecimento da diferença constitui-se em destino para o Ocidente, uma vez que a caracterização do ser como presença, como *Anwesen*, não foi posta por nós. Ela foi decidida há muito tempo entre os gregos sem o nosso contributo e sem o nosso mérito, mas que, contudo, nós herdamos. A metafísica constitui-se em herança e destino do Ocidente, em que somos chamados a repensá-la mediante seu enfraquecimento após a rotura iniciada por Nietzsche.

Na profunda identificação entre ser e ente, a metafísica, na modernidade, promoveu a redução do *Anwesen* à objetividade. Com isso, foi excluído da presença o âmbito próprio da *ausência* – *Abwesen*. Deste modo, a presença caracterizada sem a sua dimensão da ausência consiste em sua petrificação, modo característico da presença plena, esquecendo o caráter da presença como *Anwesenlassen*, isto é, como *fazer-estar-presente*, como envio – *Schickung*. Este movimento de fazer-estar-presente indica um desvelar, trazer à luz do dia, na qual atua um dar-se, que é a

---

[98] Ibidem.
[99] VATTIMO, Gianni. *As Aventuras da Diferença*, p. 123.

dádiva do ser, a oferenda – *Gabe* – que não se deixa, contudo, tomar-se em seu dar enquanto tal, mas apenas o seu dom. Esta caracterização da presença como *Anwesenlassen* indica a compreensão heideggeriana da verdade como *a-létheia*, des-velamento. O que Vattimo, a partir da herança de Heidegger, quer exprimir é que o erro maior do pensamento metafísico não é o fato do ser se dar como presença, mas sim a redução e petrificação da presença à/na objetividade, excluindo seu aspecto de ausência: "pode acolher-se a presença sem a petrificar na objetividade; e isto enquanto se recorda a presença no seu caráter de *Anwesenlassen*, como *a-létheia*"[100].

Um pensamento que queira superar a metafísica deve deixar perder o ser como fundamento e recordar (*Andenken*) o esquecimento da diferença ontológica. Todavia, não pode incorrer no ímpeto de sair do esquecimento, tomando o ser como algo de presente (em que consiste a errância metafísica), tampouco pode almejar um retorno ao pensamento anterior à colocação do fundamento, um retorno, por exemplo, ao pensamento heraclitiano, o qual não corresponde ao chamado pelo qual somos interpelados.

> O fim da metafísica não pode significar de nenhuma maneira o fim do esquecimento do ser, no sentido de que o ser acabe por se transformar como tal em objeto de pensamento explícito. Nesse caso, o erro da metafísica não faria senão repetir-se, já que reduziu o ser a ente justamente enquanto se esforçou por convertê-lo em objeto de teorizações e de definições, por inseri-lo organicamente na concatenação do raciocínio de fundação. Ver a metafísica como história não significa à maneira hegeliana, descobrir por fim a direção e o sentido geral do seu desenvolvimento; significa, de preferência, vê-la antes de mais como movimento, como um *proceder de*, significa, pois, ver o sistema do raciocínio de fundação como algo situado dentro de um âmbito que o transcende e que, por sua vez, não pode conceber-se como fundamento.[101]

---

[100] VATTIMO, Gianni. *As Aventuras da Diferença*, p. 125.
[101] VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*, p. 104-105.

De que forma, então, supera-se o pensamento metafísico? A solução apontada por Vattimo é a realização de um salto para além da ciência e da filosofia, deixando perder o ser como fundamento, "a favor de uma consideração do dar que atua oculto no desvelar do *Es gibt*"[102]. Pois, na época da metafísica, a filosofia e a ciência correspondem à lógica do fundamento, do ser como presença plena. Próprio da dinâmica da ciência é o contar e o calcular. Porém, este contar não se refere apenas a um numerador; seu contar, refere-se, sobretudo, a um *contar com*, que significa poder estar segura de alguma coisa. Ou seja, a ciência busca satisfazer o anseio de segurança e previsibilidade, diante de um mundo tenebroso e enigmático. A forma como a ciência orienta sua dinâmica ante o apelo do princípio dá-se por um *perseguir* e *capturar* para poder *pôr a salvo*, *fundar*, *dar estabilidade*. Este é o espírito de vingança denunciado por Zaratustra, personagem emblemática da obra nietzscheana *Assim Falou Zaratustra*, e do qual busca libertar o homem, na medida em que este espírito significa um "recalcitrar contra o tempo e o seu *assim foi*"[103]. Na obra "As Aventuras da Diferença", Vattimo comenta:

> Este espírito dominou e determinou toda a metafísica, antes da ciência; e por isso a metafísica, e, depois, a ciência com ela, pensou o ser como estabilidade absoluta da presença, como eternidade, isto é, como independente do tempo.[104]

O pensamento fora da dinâmica do domínio da metafísica, isto é, que a superou, realiza o salto – *Sprung* – não no vazio, mas para o *Ab-grund*, para a ausência de fundamento. Então, nós deixamos perder o fundo – *Grund* –, mas não o solo – *Boden*. Deste modo, o salto para o *Ab-grund* é um salto ao encontro de um solo, sobre o qual vivemos e morremos, quando não temos pretensões a ser aquilo que não somos, remetendo, pois, ao *Anwesenlassen*, ao caráter de proveniência[105]. O salto do *Grund* para o *Boden* é a forma como o pensamento fora do domínio da metafísica responde ao apelo da presença como *Anwesenlassen*, possível a partir

---

[102] VATTIMO, Gianni. *As Aventuras da Diferença*, p. 126.
[103] NIETZSCHE. *Assim Falou Zaratustra*, p. 114.
[104] VATTIMO, Gianni. *As Aventuras da Diferença*, p. 127.
[105] Ibidem.

do pensamento rememorante – *Andenken* –, modo pelo qual a metafísica é desfraldada nas epocalidades do ser.

O pensamento da fundação (*Grund*) compreende o ente e seu ser presente sem pensá-lo na sua proveniência, sendo meramente uma relação do pensamento e objeto em sua presentificação – *Vergegenwärtigung* –, ou representação, que é o modo como o ser é reduzido na objetividade. O pensamento rememorante, ao contrário, é o modo de pensar o ser desde sua proveniência, para além do *Anwesen*, e, por isso, é o modo de pensar a *Schickung*, o envio do ser enquanto envio. Pois o pensamento a partir da proveniência não se deixa representar como presença plena, na medida em que, no seu envio, o ser já se subtraiu em seu dar-se, deixando apenas a sua dádiva – *Gabe*.

O contrário do pensamento da fundação é o ser pensado como diferença. O pensamento da diferença é a rememoração da história da metafísica, das epocalidades do ser, portanto, memória – *Gedächtnis*. Mas, memória não quer indicar uma faculdade humana dotada da capacidade de se tornar presente aquilo que momentaneamente não o é. O sentido de memória aqui delineado extrapola seu uso comum, passando a indicar a diferença pensada entre ser e ente, como constitutivamente não-presente[106]. Portanto, rememoração (*Andenken*) também tem um sentido que extrapola a mera presentificação do passado. O pensamento rememorante é a tematização da diferença como diferença, na qual se compreende o ser como *Schickung*. Diferentemente de estar relacionado ao passado, pensar como rememorar significa compreender o ser como evento, para o qual fomos atirados, ou seja, o modo próprio do estar-aí diante do acontecimento. Isso significa recordar a dimensão do envio do ser enquanto envio, ou seja, como um fazer-estar-presente, na qual estamos diante de uma possibilidade histórica, e não diante do próprio ser da metafísica. As implicações do pensamento rememorante constituem precisamente na compreensão do desvelamento como acontecimento, em que o ser dá-se mediado por uma abertura histórica, não idêntica à estrutura da presença plena, como é posto pelo pensamento metafísico. Nas páginas conclusivas do curso heideggeriano *Der Satz vom Grund*, a evocação do *Ab-grund* realizada pelo

[106] VATTIMO, Gianni. *As Aventuras da Diferença*, p. 129.

Andenken adquire uma função libertadora, descrita com a imagem heraclitiana do *menino que joga*[107].

Vattimo observa que, na obra heideggeriana *Sein und Zeit*, o ser-no-mundo já se encontra sempre guiado por uma pré-compreensão. Isso implica que, não há um homem, um mundo, e depois a compreensão do que vem a ser ambos. Ser-no-mundo significa que a dinâmica do conhecimento dá-se em um compreender que é anterior à compreensão substancial de homem e mundo, pois estes já estão lançados numa abertura do ser. O estar-aí já é sempre um ser-lançado – *Geworfenheit* –, que se articula nas tramas referenciais de sua conjuntura. Compreensão não indica a tela transcendental do apriorismo kantiano, mas indica o próprio jogo da interpretação. Este jogo é a circularidade hermenêutica[108].

Próprio do círculo hermenêutico é o seu caráter de ruptura, pois rompe com o horizonte teleológico em que estava inserida a tradição do pensamento ocidental. O projeto de uma razão suficiente capaz de conhecer e ordenar a realidade em uma unidade de sentido é desarticulado por meio do pensamento rememorante (*Andenken*) e da consideração da mortalidade do ser, colocando em jogo a pluralidade de sentidos, conforme as tramas referenciais que jogam numa abertura. Portanto, constitutivo do pensamento hermenêutico são as noções de *Andenken* e *ser-para-a-morte*, que indicam o caráter eventual do ser em sua concatenação dos eventos, mostrando-o não a partir de sua presentificação, como é próprio da metafísica, mas como *Anwesenlassen*. Vattimo ressalta que:

> ... o que faz o *Andenken* como pensamento hermenêutico é destruir continuamente os contextos históricos a que se aplica, submetendo as palavras que os constituem a uma análise infinita. A este significado destruidor da hermenêutica heideggeriana realiza-se – legitimamente, nestes termos – aquela ontologia hermenêutica que hoje fala da 'inesgotabilidade' como

[107] VATTIMO, Gianni. *As Aventuras da Diferença*, p. 131.
[108] VATTIMO, Gianni. *As Aventuras da Diferença*, p. 133.

> característica do ser e da verdade, e nela funda a infinidade sempre aberta da interpretação[109].

Diante da dinâmica interpretativa da realidade, o projeto metafísico de uma totalidade conciliada e seu ideal da desalienação devem ser doravante colocados sob suspeição. Na Estética hegeliana, o homem desalienado corresponde à perfeita coincidência entre o interior e o exterior, realizando a máxima semelhança possível com a estátua grega[110]. Deste modo, pode-se compreender a desalienação como expressão da situação em que o ser é finalmente como tal na presença. Pois pensar o ser sob o nexo do ideal da desalienação é colocá-lo sob o prisma da *Fenomenologia do Espírito*, em que a presença desdobra-se até chegar à sua profunda e absoluta auto-transparência. Neste sentido, o ser é pensado metafisicamente como palavra única, como *Anwesen*, desconsiderando a diferença.

O pensamento da diferença rompe com a originalidade da palavra única, desvelando a realidade em seu jogo metafórico. O que agora resta dos originais *eidéticos* são apenas vestígios, que de modo algum fazem referência ao original, pois a dinâmica não é a da representação, mas do sentido que é aberto pelas tramas referenciais de uma conjuntura. De forma que o que se dá é sempre vestígio, interpretação, e nunca original algum, idéia, substância, essência ou presença plenificada. A interpretação que é jogada no círculo hermenêutico encontra seu lugar no simbólico, ou seja, no puro sistema de simulacros de vestígios os quais não se refere a nenhum original[111]. O simbólico é o que permite destituir as características autoritárias da metafísica como pretenso saber dos princípios primeiros.

O modo próprio de acontecimento do simbólico, isto é, do pensamento da diferença, é a paródia, que consiste na reduplicação do texto metafísico, já que o próprio símbolo não deixa de partilhar do estatuto de simulacro – ignorar este aspecto seria incorrer no erro de sua absolutização (o erro de toda metafísica). Nietzsche foi

---

[109] VATTIMO, Gianni. *As Aventuras da Diferença*, p. 135.
[110] VATTIMO, Gianni. *As Aventuras da Diferença*, p. 136.
[111] VATTIMO, Gianni. *As Aventuras da Diferença*, p. 147.

propriamente quem iniciou a prática de re-escrita paródica do texto metafísico[112]. Parodiando-se o texto metafísico, reconhece-se o caráter simbólico da realidade, desestruturando a dimensão objetiva do real em vestígios, que se dão em um jogo de forças. Deste modo, a distinção entre os simulacros e a hierarquia entre os vestígios decorrem da imposição de uma força dominante, que se mantém como o viés explicativo e autoritário da realidade. O não reconhecimento desta força que sobrepuja as demais como sendo apenas uma força, desconsiderando seu estatuto simbólico, reproduz a mitologia metafísica.

Deste modo, o *Andenken* constitui-se em pensamento hermenêutico, pois recorda a diferença, desnudando a realidade em seu jogo de forças, despojando a força dominante de sua pretensa objetividade, na medida em que radicaliza a não coincidência entre o horizonte da presença e o ente como ente-presente. Pois o horizonte que se abre à presença é sempre constituído, atirado e finito, fora do domínio de um *eu transcendental*[113]. Assim, recordando-se a diferença, recorda-se, também, a eventualidade do ser. O que se coloca em jogo na meditação hermenêutica é sempre o diálogo do estar-aí com o *outro* estar-aí, que se dá em uma unidade interpretativa, diante da fusão de horizontes, que é a compreensão, segundo Gadamer[114], mediada por uma tensão entre presente e tradição. No entanto, a unidade interpretativa e a fusão de horizontes não indicam, em nenhuma instância, um movimento de síntese; ao contrário, o sentido da interpretação é sempre aberto, pois a pluralidade do estar-aí constitui-se no diálogo sempre *dis-cursivo*, impedindo a integração hermenêutica numa *Aufhebung* dialética. Enquanto a dialética propõe-se a uma síntese absoluta, visando a uma reconciliação da totalidade, a apropriação hermenêutica nunca é completa, seu sentido não visa a uma unidade final, mas é sempre re-significativa, o simbólico não se presentifica plenamente, mas é sempre dança e jogo, velamento e desvelamento, *Anwesenlassen*. Por isto, ao pensamento hermenêutico não se pode relacionar nenhum ideal de desalienação.

---

[112] VATTIMO, Gianni. *As Aventuras da Diferença*, p. 149.
[113] VATTIMO, Gianni. *As Aventuras da Diferença*, p. 154.
[114] GADAMER. *Verdade e Método*, p. 404-405.

> Antes, compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes. Todo encontro com a tradição realizado graças à consciência histórica experimenta por si mesmo a relação de tensão entre texto e presente. A tarefa hermenêutica consiste em não dissimular essa tensão em uma assimilação ingênua, mas em desenvolvê-la conscientemente.[115]

O pensamento rememorante (*Andenken*) é profundamente diverso do cunho de uma filosofia hegeliana da história. *Andenken* não é uma inversão ou uma *Aufhebung* dialética. O pensamento como memória, para Hegel, pretende desdobrar-se em suas gradações fenomenológicas até alcançar a verdade da autoconsciência, que consiste no processo de interiorização da exterioridade articulado no tempo. Esta é a tradição teleológica, que compreende o caráter de historicidade do pensamento, a partir de um *telos*, que encontra, em sua auto-transparência absoluta, a sua redenção[116]. O objeto do pensamento, ao final do itinerário fenomenológico, é o ser como pensamento que se pensa a si mesmo, por meio do processo de seu desenvolvimento especulativo. A conseqüência lógica da autoconsciência absoluta do espírito é a de que o real é racional e o racional é o real. A conclusão do percurso fenomenológico é o fim da história, em que sujeito e o objeto estão totalmente reconciliados e cristalizados no *Grund*, na estátua grega da estética hegeliana, na sua síntese definitiva. Contra tal tese insurge-se o anúncio nietzscheano da *morte de Deus*, que, ao contrário de uma prerrogativa atéia, significa a desestruturação do *Grund*, a perda do fundamento metafísico e de seu desdobramento na teleologia.

A lida hermenêutica com o passado difere da apropriação hegeliana, na medida em que se radica no diálogo – *Gespräch* –, desde o qual se parte de diversas posições. É porque ocupamos uma determinada posição, que é possível a discussão, a *Er-örterung*, em que *Ort* significa colocação, isto é, o lugar histórico-cultural em que nos encontramos e a partir do qual falamos no diálogo com o passado[117]. Deste modo, o diálogo é possível porque o nosso *Ort* é diverso do nosso interlocutor. Diferentemente de Gadamer, que pressupõe uma continuidade do *Ort* da tradição

---

[115] Ibidem.
[116] VATTIMO, Gianni. *As Aventuras da Diferença*, p. 163.
[117] VATTIMO, Gianni. *As Aventuras da Diferença*, p. 169.

com o *Ort* em que estamos, Vattimo defende uma ruptura, pois aceitar a continuidade gadameriana seria admitir que somos co-determinados pela *Wirkung* histórico-cultural do interlocutor, aceitando a continuidade do devir histórico em sua imagem historicista[118]. Deste modo, Gadamer ainda seria devedor de Hegel, enquanto estabelece a continuidade do devir histórico: "a hermenêutica tornada vã"[119].

2.2 – Hermenêutica e Cultura

A Filosofia como teleologia evidencia-se, sobretudo, nas utopias modernas, como se pode notar em Morus e Campanella. Teleologia levada a cabo pela filosofia da história de Hegel, na qual se realiza uma "realidade otimizada mediante a planificação racional"[120] (mais adiante, veremos o nexo entre a filosofia da história como secularização e a concepção cristã de história da salvação). Há uma relação entre a utopia e o racionalismo moderno, porquanto a orientação teleológica ressalta seu aspecto da vontade de sistema, plenificando os caracteres ideais da essência humana. Em contrapartida, o surgimento das contra-utopias, no século XX, vem colocar em questão as experiências negativas a partir da política e das aplicações bélicas da tecnologia, problematizando a sociedade planificada, como em *Admirável mundo novo*, de Huxley, denunciando o projeto teleológico da racionalidade moderna.

A hermenêutica não se oferece como uma contra-utopia do projeto filosófico da modernidade. Ela não se reconhece fundada sobre ideais normativos, que se desdobram a partir das essências. Deste modo, não há um projeto de desalienação social, como em Marx, uma vez que a teleologia desvelou-se como fábula. Com o fim da história (isto é, da teleologia), abre-se uma nova perspectiva da experiência

---

[118] Ibidem.
[119] VATTIMO, Gianni. *As Aventuras da Diferença*, p. 170.
[120] VATTIMO, Gianni. *Etica dell'interpretazione*, p. 66.

do real, situada no âmbito da estética ornamental[121], sendo a pós-modernidade o lugar próprio da hetero-utopia (isto é, da diversidade de fábulas).

A estética ornamental de Vattimo parte dos traços gerais da "ontologia fraca de Heidegger"[122] e de suas considerações acerca da filosofia da arte. Não cabe aqui discutir pormenorizadamente a filosofia da arte heideggeriana, mas apenas fornecer os elementos gerais, que serão fundamentais para a compreensão da estética ornamental de Vattimo, que coloca em jogo justamente a compreensão da verdade em âmbito hermenêutico.

O ornamento figura, dentro da estética contemporânea, como um elemento decorativo, um acréscimo àquilo que se quer mostrar como eixo central de uma obra. O decorativo atrai a atenção do observador, remetendo-o a um contexto mais vasto que o acompanha. Longe de situarmos o contorno desta temática em uma discussão estética, Vattimo refere-se, a partir das considerações heideggerianas, à questão do centro e da periferia. São nas obras *A origem da obra de arte* e *A arte e o espaço*[123] onde Heidegger abordará a essência da arte como pôr-em-obra da verdade, problematizando o tema do centro e do periférico sob os referenciais teóricos de *mundo* e *terra*.

Mundo, no contexto heideggeriano, é isso que funda e expõe, situando-se no âmbito do tematizável. Terra, ao contrário, é isto que se mantém em reserva, no âmbito do não-ainda-tematizável. A essência da verdade é o jogo que se configura a partir da relação entre mundo e terra, que é a relação entre fundamento e desfundamento. Verdade é caracterizada, a partir da obra *A essência da verdade*, de 1930, com o termo *abertura*. Abertura designa isto que se inaugura, funda (mundo, *Grund*, exposição), mas que também é um dilatar, isto é, deixar livre para o desfundamento (terra, *Boden*, o que se mantém em reserva). É justamente este duplo significado da abertura, que coloca em jogo mundo e terra (fundamento e desfundamento), que caracteriza a obra de arte como pôr-em-obra da verdade.

---

[121] VATTIMO, Gianni. *A Sociedade Transparente*, p. 76.
[122] O termo "ontologia fraca de Heidegger" é utilizado por Vattimo e corrente na obra *Fim da modernidade*.
[123] VATTIMO, Gianni. *Fim da modernidade*, p. 73.

> Aquela verdade que acontece, num acontecimento que, para Heidegger, se identifica quase sem resíduos com a arte, não é a evidência do dar-se do *objectum* ao *subjectum*, mas sim o jogo de apropriação-expropriação que, em outro lugar, Heidegger indica com o termo *Er-eignis*.[124]

A relação entre fundamento e desfundamento (mundo e terra) é a questão entre o centro e a periferia. Esta relação não está na perspectiva das oposições entre essência e aparência, perene e mutável, substância e acidente, que sempre caracterizou a verdade no viés da presentificação plena. O que se coloca em jogo diante desta trama conceitual é que a caracterização do verdadeiro não se dá como presença plena e o erro como ausência, como não-ser, como acreditou a tradição filosófica. Ao contrário, tanto a presença, quanto a ausência pertencem à essência da verdade. O periférico não é acidente do centro, do Ser. Verdade não é evidência temática, mas é abertura do mundo, e isso leva em conta a tematização e colocação da obra como pano de fundo (fundamento e desfundamento). Esta caracterização da verdade enseja uma despedida dos caracteres fortes do ser metafísico, por este motivo Vattimo compreende Heidegger dentro da conjuntura de uma ontologia fraca.

Portanto, o acontecimento da verdade é sempre circunscrito dentro de um caráter periférico e decorativo, ornamental. Aquilo que permanece, o que foi fundado, não se dá como estabilidade, mas, antes, como resíduo, o que Vattimo denominará de monumento. O monumento é aquilo que perdura pelos tempos, não como substância, mas como vestígio, ruína. O monumento perdura não como presença plena (o ser metafísico, forte), mas como recordação (aquilo que restou deste ser metafísico que se enfraqueceu: a tradição).

> No monumento que é a arte como acontecer da verdade no conflito entre mundo e terra, não há nenhuma emersão e reconhecimento de uma verdade profunda e essencial; inclusive nesse sentido a essência é *Wesen* com significado verbal, acontecimento de uma forma que não se desvela

---

[124] VATTIMO, Gianni. *Fim da modernidade,* p. 79.

> nem encobre nenhum núcleo, mas que constitui, na sua sobreposição a outros “ornamentos”, a espessura ontológica da verdade-evento.[125]

A essência da verdade encontra seu acontecimento nesta estética ornamental, que possui uma nova forma de lidar com a questão do centro e do periférico (mundo e terra, fundamento e desfundamento). A verdade não se caracteriza mais como evidência, presença plena, mas se constitui na abertura de cada eventualidade do ser àquilo que é fundado, mas, ao mesmo tempo, mantém-se em reserva, ou seja, isto que é fundado não permanece como presença plena, mas é residual, monumento. Assim, os conteúdos da tradição estão em uma continuidade genealógica, em forma de monumentos, isto é, como vestígios secularizados.

> A estética heideggeriana não induz a uma atitude de atenção às pequenas vibrações das bordas da experiência, mas mantém, apesar de tudo, uma visão monumental da obra de arte. Ainda que o acontecer da verdade na obra se verifique na forma do caráter periférico e da decoração, continua verdadeiro para ele que o “o que permanece, fundam-no os poetas” (segundo o dístico de Hölderlin, que Heidegger repetidamente comenta). Trata-se, porém, de um permanecer que tem mais o caráter do resíduo que o do *aere perennius*. O monumento é feito, decerto, para durar, mas não como presença plena daquilo de que porta a recordação; ao contrário, ele permanece justamente apenas como recordação (e a verdade do próprio ser, de resto, só se pode dar, para Heidegger, na forma da rememoração).[126]

A hermenêutica, ao celebrar a festa da memória, vai muito além de uma mera teoria do diálogo, interpretação. Ela oferece novos critérios para uma filosofia da história. Todavia, sem a dimensão teleológica, como em Hegel, em que o espírito percorre a história, almejando a autotransparência absoluta em gradações fenomenológicas. A filosofia da história, situada na conjuntura da hermenêutica, mostra o esquecimento do ser em favor do ente, sua presentificação plena na tradição ocidental. Não é uma

---

[125] VATTIMO, Gianni. *Fim da modernidade*, p. 83.
[126] VATTIMO, Gianni. *Fim da modernidade*, p. 82.

filosofia da história que aponta para um *telos*, mas que rememora o ser, mostrando sua herança nos confrontos dos conteúdos da tradição. Este rememorar, que Heidegger caracterizou como *Andenken*, segue os rastros do pensamento genealógico de Nietzsche, que vem "desnaturalizar" os valores do Ocidente, mostrando-os como históricos, hereditários. É dentro deste mesmo núcleo, que se caracteriza a *ética da proveniência*, de Vattimo, que será discutida no próximo capítulo.

Este pensamento rememorante lida com os conteúdos da tradição, reconhecendo-os como herança cultural e situando o intérprete no jogo da compreensão, em que já não é mais possível qualquer pretensão de neutralidade. Isso não quer dizer que, perdido o fundamento, qualquer interpretação seja válida. Se assim fosse, a hermenêutica perder-se-ia em um ceticismo retórico, no qual o arbítrio é a medida de todas as coisas. O antídoto hermenêutico para este relativismo é a fusão de horizontes, no qual os interlocutores precisam entender-se em um espírito objetivo. Este é compreendido como as formas simbólicas que constituem a vivência social, como a cultura, o direito, a política e a ética. A interpretação só é válida dentro do jogo consensual de uma comunidade de intérpretes. A compreensão do ser como evento coloca a experiência da verdade dentro dos contornos estéticos e retóricos. A verdade não se radica mais em um *ontos on*, como a metafísica tradicional sempre a caracterizou, por isso que não há a dimensão do espírito absoluto no jogo hermenêutico, em que se tem a autotransparência da consciência.

A hermenêutica não é uma filosofia da descrição das estruturas do real, apontando para um *telos* utópico, em que se teria a realização das potencialidades da essência humana dentro de uma sociedade otimizada, como em Kant (a comunidade ética e a idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita) e Hegel (a realização do espírito absoluto como a sociedade transparente: o fim da história). A hermenêutica apresenta-se, no entanto, como resposta epocal às mensagens que provêm de uma tradição. Isto não quer dizer que a hermenêutica não contenha um projeto emancipativo. Por não apontar para um *telos*, para a verdade escondida por trás do fenômeno, para uma desalienação social. Justamente porque a hermenêutica configura-se como resposta às mensagens da tradição, ela é chamada a dar soluções. A diferença fundamental é que estas repostas, soluções,

são sempre provisórias, epocais, estão circunscritas dentro de um tempo e de uma comunidade de intérpretes, portanto, não são verdades eternas, substanciais.

> (...) l'ermeneutica non può non impegnarsi concretamente nella risposta alla propria tradizione e nel dialogo con le altre tradizioni con cui si trova in contatto[127] ... il pensiero ermeneutico mette l'accento sulla appartenenza di osservante e osservato a un orizzonte comune, e sulla verità come evento che, nel dialogo tra i due interlocutori, mette in opera e modifica, insieme, questo orizzonte[128].

Nesta perspectiva, a hermenêutica redimensiona a tarefa da filosofia diante do mundo. A filosofia deixa de ser um espelhamento mais lúcido e preciso do real, responsável por conduzir a uma sociedade transparente, iluminada, como na autoconsciência hegeliana, para se lançar ao abismo da finitude (indicando epocalidade e provisoriedade), caracterizando sua nova vocação. Esta nova vocação que se dirige como uma crítica à concepção fundacionista da filosofia ocidental, isto é, à filosofia dos princípios primeiros (*ontos on*), que concebe o ser enquanto estabilidade de estruturas fundantes e legitimantes do mundo da experiência, cujo papel da filosofia era meramente epistemológico. Doravante a Filosofia assume uma tarefa prática, a partir da qual o ser mostra-se como evento e não mais como estrutura. Dentro desta dimensão, Heidegger afirma que a "linguagem é a morada do ser"[129], indicando que é apenas na linguagem que o ser ocorre, evocando a radical finitude da existência, ultrapassando, pois, a mentalidade da fundação.

Isto significa que todos os apriorismos tomados a partir da noção de essência humana, não são naturais e nem leis fundamentais da razão; eles são lingüísticos e historicamente qualificados; não sendo estruturas do ser, mas mensagens transmitidas por uma herança cultural. O ser caracteriza-se como envio – *Ge-Schick* – e não mais como fundamento, princípio, *Grund*, *arché*. Este traço da filosofia

[127] VATTIMO, Gianni. *Etica dell'interpretazione*, p. 45.
[128] VATTIMO, Gianni. *Etica dell'interpretazione*, p. 42.
[129] VATTIMO, Gianni. *Etica dell'interpretazione*, p. 29.

heideggeriana reverbera a constatação nietzscheana do niilismo e da morte de Deus. É a partir deste elemento niilístico e da herança heideggeriana, que a hermenêutica apresenta-se como filosofia prática, colhendo as implicações da finitude histórica do ser enquanto linguagem[130], possibilitando o alcance da filosofia como *secularização*.

Secularização, como se verá mais detalhadamente, significa paródia dos conteúdos da tradição, interpretação irônica desta herança, distorcendo-a, experienciando-a como vestígio, monumento. A metafísica não é superada, no sentido do descarte, abandono absoluto da tradição (*Überwindung*), mas é um enfraquecimento da mesma, um constante remeter-se, envio, convalescença de seus conteúdos, o que constitui o Ocidente como vestígio e monumento. O alcance secularizante da hermenêutica é o novo papel da filosofia diante do real, no qual o pensamento não se pensa mais como trabalho de fundação.

O caráter não-fundativo, mas rememorativo, do pensamento se abre como possibilidade para a filosofia contemporânea. A construção da verdade não se dá mais sob o viés dedutivo-demonstrativo, mas pela persuasividade retórica, coligando em uma unidade articulada aspectos múltiplos da vivência, em diálogo com os interlocutores. Este caráter rememorativo é a nova lida do pensamento frente aos conteúdos da tradição, que se enfraqueceram. Após a fabulação do mundo verdadeiro, o que resta é a apenas a própria história da fabulação, na qual o pensamento é convidado a celebrar a festa da memória – a *Andenken* heideggeriana e a genealogia nietzscheana.

O ser como evento e envio está circunscrito dentro do horizonte da fábula, da *Sage*, como epopéia das origens. O alcance secularizante da hermenêutica é a interpretação irônica desta epopéia das origens, de sua proveniência cultural, sendo, portanto, o traço pós-metafísico do pensamento. No entanto, a questão que se poderia propor, diante de sua tarefa secularizante é a seguinte: seguindo este fio condutor, a filosofia *deve* se secularizar? Seguindo este viés, incorreríamos em transformar aquilo que é um anúncio (morte de Deus, niilismo, fabulação) em uma

---

[130] VATTIMO, Gianni. *Etica dell'interpretazione*, p. 30.

tese, isto é, colocar-se-ia dentro de um horizonte da demonstração objetiva, tornando-se, também, um *Grund*. Dessa forma, a proposta hermenêutica seria contraditória, na medida em que proporia um pensamento da fundação-desfundamento, mas com premissas fundacionistas e o alcance secularizante da filosofia se converteria numa filosofia da secularização. Nesta perspectiva, a filosofia não *deve* fundamentar a secularização, porquanto ela também é uma interpretação, uma narrativa, uma fábula. "Não há fatos, apenas interpretações, e isso também é uma interpretação"[131]. O anúncio nietzscheano não pode ser registrado dentro do âmbito objetivo, pois também é uma fábula:

> A afirmação de que, como escreve Nietzsche, "não existem fatos, apenas interpretações" não é um enunciado metafísico, objetivo. Também esse enunciado é "apenas" uma interpretação. Quando se pensa sobre isso, é possível entender o quanto, de fato!, a hermenêutica mudou a própria realidade das coisas e transformou a filosofia.[132]

A hermenêutica, enquanto filosofia prática, está situada fora do horizonte das *archaí*, caracterizando a condição contemporânea em toda a sua provisoriedade: humana, demasiada humana. Isto não quer dizer que o pensamento da fundação tenha sido abandonado, descartado. Ele se encontra nos monumentos, como vestígios, cicatrizes que nos lembram da doença (metafísica) da qual somos convalescentes. A relação da hermenêutica com o pensamento da fundação é a secularização, que, em termos heideggerianos é indicado pela *Verwindung*: a tradição é transformada, distorcida e recordada como monumento. Esta recordação é o reconhecimento do elo familiar e assunção de vínculo com as concatenações histórico-destinais dos conteúdos da tradição.

> Ciò che accade, infatti, nell'evento, nelle aperture storico-destinali della verità, non è solo ente ma essere perchè in qualche modo l'evento sempre

[131] RORTY, Richard & VATTIMO, Gianni. *O Futuro da Religião*, p. 73.
[132] RORTY, Richard & VATTIMO, Gianni. *O Futuro da Religião*, p. 63.

> pretende di durare oltre la contingenza storica e individuale – perchè vuole essere monumento. L'Esserci è um "animale metafisico" perchè, essendo mortale, è un costrutore di monumenti. Per l'evento, il voler essere monumento non significa solo volontà di affermarsi e imporsi (o volontà di potenza nel senso banale del termine); ma anche, inscindibilmente, legame con i monumenti del passato: non si diventa monumento solo imponendosi come riconoscibilità durevole, ma "innalzandosi" al mondo dei monumenti, formulandosi secondo una monumentalità che non è mai inventata arbitrariamente, ma ereditata.[133]

Veremos adiante o nexo entre secularização e a vocação cristã na Idade da Interpretação.

2.3 – Secularização e *Kenosis*: o cristianismo na Idade da Interpretação

A experiência religiosa na pós-modernidade agora se confronta com o anúncio niilista da *morte de Deus*. A *morte de Deus*, longe de ser uma prerrogativa atéia na configuração filosófica de Nietzsche, é justamente o que possibilita o renascimento de uma experiência do sagrado numa sociedade pós-metafísica. Se a *morte de Deus* fosse interpretada em sentido ateu, Nietzsche apenas estaria invertendo a dinâmica da metafísica, reapropriando o fundamento da realidade numa visão a partir da negação do divino. Estaria, assim, na mesma perspectiva de uma explicação objetivizante e totalizante da estrutura da realidade. O Deus que morre, em sua filosofia, é o Deus-fundamento, que submete o real a causas últimas. O Deus-fundamento, enquanto princípio total e objetivo da estrutura da realidade, está presente na tradição, como na própria ciência. O anúncio da *morte de Deus* não pode ser esquematizado como uma verdade filosófica superior às filosofias metafísicas. Este anúncio não deve ser registrado "objetivamente", pois não tem um caráter reapropriativo, mas um chamado a uma resposta.

---

[133] VATTIMO, Gianni. *Etica dell'interpretazione*, p. 57-58.

A constituição do mundo moderno é um desdobramento do patrimônio judaico-cristão, conciliada com a herança grega. O cristianismo introduziu na metafísica clássica da objetividade um princípio de interioridade (livre-arbítrio), deslocando-a para uma metafísica da subjetividade. Como momento culminante desta metafísica, tem-se o sujeito epistemológico *a priori* de Kant, desencadeando o idealismo alemão. O mito da *Aufklärung* remonta o curso de um sujeito que se arroga no ímpeto de explicação objetivizante e totalizante da realidade, submetendo, pois, a natureza ao seu domínio, pelo intermédio de sua razão pura *a priori*.

A modernidade apenas secularizou as prerrogativas religiosas da Cristandade. O centro da realidade que estava localizado numa concepção de Deus, deslocou-se para um fundamento antropológico. Deste modo, a filosofia moderna apenas tornou profanas as concepções sagradas. Esta dinâmica própria da modernidade é caracterizada com a noção de *secularização*. A secularização não apenas promove uma desvinculação do sagrado nas esferas do mundo-da-vida, em sentido institucional, mas reapropria as premissas teológicas em uma perspectiva laica. Como o próprio Vattimo designa, a "modernidade é o cristianismo secularizado".[134]

Entretanto, a corrente denominada de Integralismo Católico defende uma tese contrária desta relação sinonímica – *sive* – aludida por Vattimo. Esta corrente direciona sua tese em direção a uma relação de alternativa – *aut aut* – entre o Ocidente e o cristianismo. O primeiro representaria uma total ruptura com os valores cristãos, no sentido em que promove o consumismo, hedonismo e um esquecimento da lei da "natureza". O Integralismo Católico é definido por Vattimo como uma matriz reacionária, nostálgica e irrealista[135], que pretende uma saída da modernidade – e, portanto, dos valores ocidentais – mediante um restabelecimento da moralidade e religiosidade da cristandade. A crítica vattimiana ao programa restaurador integralista dirige-se ao restabelecimento de um compromisso religioso-moral, em que se tem a identificação entre cultura e natureza – constituindo-se, assim, numa forma de sagrado violento – e de sua incapacidade em observar um nexo entre o Ocidente e o cristianismo.

---

[134] VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*; p. 94.
[135] VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*; p. 91.

Vattimo, seguindo as teses de Novalis e de Weber, afirma que ao final do processo de secularização, o Ocidente encontra os vestígios da cruz cristã. O Ocidente desdobra em sua identidade cultural a herança cristã secularizada. A tentativa hodierna de estabelecer uma Europa sem fronteiras, por exemplo, seria a redescoberta do Ocidente em termos seculares, da unidade religiosa católica. Pois, a Europa dos Estados Nacionais encontra ressonância nos ecos da Reforma Protestante, onde "a religião é irreligiosamente fechada dentro das fronteiras estatais".[136]

> No momento em que se pensa novamente em uma Europa unida, torna-se atual também aquilo que, historicamente, constituiu o seu elemento de unidade, o cristianismo, e, diríamos até, o cristianismo católico [...] A Europa e o Ocidente, no esforço de reencontrarem a sua própria identidade, acabam por encontrar como único elemento fundador as próprias origens cristãs secularizadas.[137]

A civilização da racionalidade científica, econômica e tecnológica participa da herança do patrimônio judaico-cristão. O monoteísmo religioso foi assimilado pelas ciências, por meio do processo de secularização em vista de uma absolutização da verdade científica. Ademais, a história da salvação, apregoada pela religião, está presente nas concepções do historicismo das tradições hegelianas, marxistas e positivistas. A história em seu processo unitário e homogêneo, em seu percurso evolutivo indelével, é a condição salvífica da história cristã. Os imperativos religiosos do trabalho, da poupança e do sucesso econômico, embasados na ética protestante, permitiram o florescimento do modo de produção capitalista. Deste modo, a construção e a constituição do capitalismo, da ciência e da tecnologia foram possíveis, por mais paradoxal que possa parecer, a partir da configuração espiritual da modernidade como evento cristão secular.

---

[136] Novalis in: VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*; p. 96.
[137] VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*; p. 96.

Embora a religião tenha passado para uma esfera privada na modernidade, sua mensagem foi interpretada pelo Ocidente em termos seculares e a palavra religiosa transmitida. O sentido da secularização aludido pela filosofia vattimiana não se distancia do sacro, mas reflete um processo de interpretação da matriz religiosa. A secularização é algo constitutivo da essência mesma do cristianismo. A encarnação de Deus – *kénosis* – estabelece um nexo com o processo de secularização, na medida em que aponta para um rebaixamento de Deus,[138] um esvaziamento da condição metafísica do divino.

A secularização reconfigura a história da salvação em uma história da interpretação. Esta possibilidade aberta pela interpretação teve como momento crucial a Reforma Protestante, rompendo, pois, com a cristandade medieval.

> Se l'ortodossia cattolica dichiara che non si può abortire, non si può divorziare, non si può sperimentare sugli embrioni, e via discorrendo, questo non è um permanere di uma certa violenza della religione naturale dentro il quadro di una religione storico-positiva che ha svelato soltanto l'amore? Gesù Cristo è venuto al mondo per svelare che la religiosità non consiste nei sacrifici ma nell'amare Dio e il nostro prossimo. Tutte le cose che nella Chiesa non si riducono a questo, non saranno ancora religione naturale e vittimaria?[139]

Com o caminho aberto pela Reforma Protestante para a exegese dos textos bíblicos, abre-se o horizonte para a modernidade e a preparação para o caminho da secularização. A tradição cristã, então, é reapropriada em um fundamento moderno.

> La storia stessa del Cristianesimo è la storia della dissoluzione degli elementi di violento naturale che ci sono nella Chiesa. Tutte le discipline che si sono dati i Cristiani nella tradizione hanno qualcosa di violento, ma

[138] VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*; p. 86.
[139] VATTIMO, Gianni. *Verità o fede debole*, p. 9.

> sono anche legate a un'imposizione che si è in qualche modo secolarizzata. La parola chiave che ho cominciato a usare dopo aver letto Girard, è proprio *secolarizzazione*, come effettiva realizzazione del Cristianesimo quale religione non sacrificale. E in questa direzione io mi spingo oltre vedendo molti dei fenomeni apparentemente scandolosi e "dissoluti" della modernità come positivi. La secolarizzaione non sarebbe l'abbandono del sacro ma l'applicazione completa della tradizione sacra a determinati fenomeni umani. Il Cristianesimo è finalmente la religione che apre la via a un'esistenza non strettamente religiosa, nel senso dei legami, dell'imposizione, dell'autorità.[140]

O sagrado violento radicado no seio da religião natural está fundamentado na autoridade de um Deus imutável, cujas leis são pretensiosamente objetivas, universais, evidentes e peremptórias. É o Deus-fundamento que paira metafisicamente sobre a natureza, instituindo a esta ordenamentos morais imanentes: identidade entre lei e natureza. Este Deus-fundamento, enquanto princípio metafísico, não está presente apenas na religião, mas também nas formas do jusnaturalismo e das ciências. Profere-se a morte do Deus-fundamento no horizonte aberto pelo niilismo. A *morte de Deus* propicia o renascimento religioso.

Outras perspectivas também delineiam a conjuntura atual da renovada vitalidade da religião. Pode-se destacar o papel do papa na queda do comunismo do leste europeu e o menor envolvimento, ao menos na Itália, da hierarquia católica na política, fazendo com que a escolha religiosa da população seja isenta de uma correlação partidária, seja revolucionária ou reacionária.[141] Outra perspectiva é a novidade e a respectiva gravidade de questões originadas pelo desenvolvimento da ciência e da tecnologia. Como exemplos, têm-se as problemáticas provenientes da bioética e da ecologia. Os argumentos meramente racionais da ciência mostram-se insuficientes na temática acerca da vida e da morte. Como também, o caminho catastrófico que uma sociedade altamente tecnificada pode conduzir em nome de um processo industrial sem precedentes, sobrepujando o meio ambiente. Uma outra perspectiva, cuja periculosidade é intrínseca, apresenta-se sob o viés de uma

---

[140] VATTIMO, Gianni. *Verità o fede debole*, p. 8.
[141] VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*; p. 106.

necessidade de identidade de um povo. Pois a religião desempenha um papel fundamental de integração social, como no medievo estabeleceu a unidade política e social européia, desempenhada pela Igreja Católica. O risco de uma afirmação forte de uma identidade está no seu desdobramento em formas do fanatismo e da intolerância, fatores impeditivos para a convivência harmônica, na conjuntura atual, de uma sociedade plural.[142] Estas perspectivas são as razões pelas quais se dá o reflorescimento religioso.

De maneira geral, a renovada vitalidade da religião não pode ignorar os efeitos da derrocada das constituições filosóficas do ateísmo. A *morte de Deus*, enquanto anúncio do niilismo e, portanto, do "fim da metafísica", representa o desfundamento da realidade, abrindo o horizonte para o nascimento de muitos deuses, que se manifestam na multiplicidade de imagens de mundo. Este pluralismo babélico das culturas, muito propiciado pelo *mass media*, possibilitou a perda de credibilidade das "metanarrativas" [143]. As metanarrativas representam o ímpeto sistemático de enquadramento da realidade sob uma estrutura objetiva e total, compreendendo o ser na perspectiva do *ontos on*. Deste modo, as metanarrativas atéias do positivismo e do historicismo – marxista – são insuficientes para decretar a inexistência de Deus. O positivismo não pode decretar a inexistência do divino, na medida em que este não é um fato demonstrável cientificamente. O historicismo marxista não pode, também, afirmar a inexistência de Deus, já que foi desfeita a metanarrativa da história enquanto processo evolutivo da sociedade, na qual o divino é uma fase anterior ao racionalismo científico, que reflete etnocentricamente o ideal civilizatório da cultura européia. Deste modo, a *morte de Deus*, enquanto anunciação do fim das metanarrativas, é o que proporciona o renascimento religioso na medida em que a verdade científica é desfundada.

No entanto, o renascimento religioso não pode evocar seus aspectos fortes, como disciplina e doutrina rígidas, sob o risco de retorno metafísico. A religião metafísica configura as formas do sagrado violento, impondo aos fiéis o Deus-fundamento. A verdade metafísica da religião coloca em risco o contexto contemporâneo de

---

[142] VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*; p. 107-108.
[143] Expressão de Lyotard, utilizada por Vattimo in: VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*; p. 24.

pluralismo cultural. Deste modo, a religião não pode ignorar os efeitos da *morte de Deus*, sob a pena de recair-se em fundamentalismos comunitários perigosos em um contexto intercultural. A filosofia deve assumir um papel visceral na articulação do fenômeno do renascimento religioso e o pluralismo babélico das culturas. O fim das metanarrativas não pode representar um retorno às mitologias, o que poderia abrir espaço aos comunitarismos; ao contrário, ela deveria desnudar o caráter essencialmente metafórico da linguagem, facilitando assim o diálogo. A metanarrativa imbuí-se do compromisso de legitimação de uma determinada linguagem metafórica – a metáfora dos dominadores –, degradando todas as outras a um nível poético, mitológico. O pluralismo pós-metafísico, porém, promove uma indiferenciação das hierarquias metafóricas da linguagem. Esta indiferenciação vai de encontro a qualquer tentativa de enquadramento objetivo e total da realidade. Em fins de modernidade, já não é mais possível o discurso hegemônico e totalizante sobre a realidade, porquanto o que se evidencia é a multiplicidade de realidades. O renascimento religioso não pode tornar improfícuo o desvelamento do caráter essencialmente metafórico da linguagem, sob a pena de excluir a sua própria condição de possibilidade.

A pós-modernidade é o lugar próprio de acontecimento dos paradoxos. Ao mesmo tempo em que é anunciada a morte do Deus-moral metafísico, condição para o retorno da religião, percebe-se que esta anunciação cede lugar a um fundamentalismo religioso. Assim como a dissolução da metafísica parece abrir um caminho para o relativismo, que encontraria embasamento para um retorno aos mitos e, por conseqüente, a um comunitarismo. O comunitarismo, segundo Vattimo, nada mais é que uma versão democrática do fundamentalismo.[144] Deste modo, o anúncio da *morte de Deus* seria reduzido a um mero relativismo; e a pós-modernidade como a época do relativismo.

A dissolução da metafísica, segundo a filosofia vattimiana, não deve ser limitada a um mero relativismo. No que concerne ao Ocidente, o fio condutor da hermenêutica consiste no retorno rememorado à história do ser – *An-denken* – enquanto evento destinal, ou seja, transmissão de mensagens da tradição. A radicalidade do anúncio

[144] VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*; p. 29.

da *morte de Deus* não deve conduzir a uma re-legitimação do mito, mas ao salto no abismo liberatório da tradição.[145] O salto é recordação da história do ser como evento histórico-existencial, esmaecendo, portanto, as estruturas ontológicas da metafísica, que sempre buscaram compreender o ser segundo uma ordem peremptória e objetiva. A *An-denken* heideggeriana corresponde à noção de *pensiero debole* – pensamento fraco – utilizada por Vattimo, designando o esvaziamento das categorias pretensas da metafísica, os imperativos fortes de verdade. Logo, a hermenêutica deve seguir o nexo entre a noção de ser como evento e os rastros da tradição. Assim como o renascimento religioso deve articular-se na conexão entre a tradição religiosa ocidental e o ser como evento, enquanto destino de enfraquecimento.

O pensamento coloca-se diante da época de fins de modernidade por meio de uma *Verwindung*. A *Verwindung* indica não uma superação da metafísica, mas uma convalescença diante da mesma, uma remissão aos seus vestígios. A metafísica constitui-se em um evento destinal na história do ser, constituindo os valores culturais do Ocidente. O niilismo apenas enfraqueceu a metafísica, possibilitando o desfundamento da realidade. O cristianismo, como religião que perpassa e constitui a história do Ocidente, também é chamado, numa sociedade "pós-cristã", a colocar-se diante da *Verwindung*. Antes mesmo do cristianismo colocar-se diante da *Verwindung*, esta seria a essência mesma de um evento cristão, na medida em que o cristianismo realiza a sua *kénosis*. Esta representa, como já assinalado, o esvaziamento metafísico de Deus na figura de Jesus – o divino feito carne, lançado ao abismo da mortalidade. A *Verwindung* seria, portanto, a secularização trazida pela própria idéia de *kénosis*. O caminho delineado ao cristianismo para a pluralidade cultural encontra-se não em sua constituição, que a identifica enquanto religião instituída, mas dentro da dinâmica de esvaziamento e secularização. Estes seriam os modos pelos quais o cristianismo estaria diante de sua verdadeira *kénosis* – e, portanto, de sua *Verwindung* – a partir dos quais a metafísica enfraquecer-se-ia, restando seus vestígios – os quais nos colocamos em situação de convalescença –, em formas de monumentos, nas suas ruínas. A monumentalidade do cristianismo não indica um aspecto positivo da religiosidade, mas justamente seu caráter

[145] VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*; p. 31-32.

negativo: um cristianismo não religioso (isto é, o cristianismo que se secularizou: celebra o amor em detrimento do sagrado violento da religião natural), que demonstra sua vitalidade estampada nas ruínas, deixadas na história do Ocidente.

> (...) quando si parla di verità entra in gioco anche la violenza. Non tutti i metafisici sono stati violenti, ma direi che quase tutti i violenti di grandi dimensioni sono stati metafisici ... il futuro del cristianesimo, anche della Chiesa, è diventare una religione della pura carità sempre più purificata. C'è un canto di chiesa che dice: "Dov'è carità e amoré, lì c'è Dio". La presenza di Dio è questo.[146]

O monumento, na terminologia vattimiana, é o que perdura através dos tempos, enquanto memória, vestígio.[147] Deste modo, o cristianismo constitui o Ocidente, não enquanto religião que afirma sua identidade forte, mas enquanto vestígio secular da tradição. O cristianismo monumental, cuja possibilidade repousa em sua *kénosis*, é o que constitui a cultura ocidental em sentido fraco, isto é, secularmente. Esta é a tarefa que se coloca ao cristianismo numa sociedade plural, tornando-se, portanto, interlocutor no discurso inter-religioso. O cristianismo monumental não é apenas o que realizou a *kénosis*, como é, também, aquele que assumiu o niilismo consumado como momento próprio da contemporaneidade, que realizou o salto no abismo da finitude. Isso significa que o cristianismo monumental habita o tempo próprio da Idade da Interpretação. Esta compreende que os verdadeiros apriorismos do conhecimento dão-se na relação homem e mundo, mediada pelos esquemas culturais e paradigmas históricos.

A característica do mundo da pós-modernidade é o "conflito de interpretações" [148], que desvela a realidade enfraquecida, onde "não existem fatos, apenas interpretações" [149] – e mesmo a interpretação de que só existem interpretações é

---

[146] VATTIMO, Gianni. *Addio alla verità*, p. 85-86.
[147] VATTIMO, Gianni. *Fim da modernidade*; p. 67.
[148] Expressão de Paul Ricoeur, utilizada por Vattimo in: VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*; p. 65.
[149] Nietzsche in: VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*; p. 65.

uma interpretação.[150] A idade da interpretação reconhece direitos iguais para as culturas, seja no plano político, com o fim do colonialismo; seja no plano teórico, com a dissolução das metanarrativas eurocêntricas; seja no plano religioso, enquanto reivindica a exigência do abandono do comportamento missionário.[151] Deste modo, a filosofia hermenêutica é aquela que se reconhece dentro da dinâmica do jogo das interpretações, conferindo à sua verdade, não um valor fundado em um *ontos on* metafísico, mas enquanto interpretação válida dentro de uma comunidade consensual de intérpretes.

Deste modo, há um elo entre a ontologia hermenêutica e a *kénosis*, no sentido mesmo em que esta é um fato hermenêutico. A encarnação de Jesus – e isto significa, também, o *logos* que se fez carne e o esvaziamento metafísico de Deus – representa a interpretação viva das Escrituras. E o critério para a interpretação repousa na noção de *caritas*,[152] enquanto propiciadora da multiplicidade de imagens de mundo, de interpretações. A fraternidade cristã, respaldada no signo da caridade, permite uma convivência harmônica em tempos de pluralidade cultural. O critério para a interpretação é a *caritas* – caridade, amor, fraternidade. A possibilidade para a convivência harmônica entre as múltiplas imagens de mundo encontra-se na fraternidade cristã, assegurando, pois, um caminho de diálogo com o *outro*. A lida caritativa com o outro, num contexto de um *cristianismo não religioso* – sinônimo para cristianismo monumental –, desvanece o sentido de um *totamente outro* – enquanto transcendência: a idéia mesma de Deus. Por trás deste outro está a afirmação laica da fraternidade cristã: uma caridade sem premissas teológicas e sem recompensas transcendentes, mas realizada apenas em seu sentido humanitário, secular. O cristianismo que assume a sua *kénosis* coloca-se em seu posicionamento hermenêutico, desdobrado de sua vocação cristã – em sentido fraco – de “um dar ouvidos e palavra aos hóspedes” [153], na mediação de um discurso intercultural e inter-religioso do mundo babélico do pluralismo.

---

[150] Nietzsche in: VATTIMO, Gianni. *O Futuro da religião*; p. 73.
[151] VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*; p.64.
[152] VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*; p. 86-87.
[153] VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*; p. 126.

A dissolução das metanarrativas é experienciada na medida em que se narra a história da rememoração do ser, em sua eventualidade histórico-existencial.[154] A rememoração – *An-denken* – conduz à abertura projetual, que está sempre situada em um horizonte, em um interesse. Rememorar a história do ser significa remeter-se aos projetos abertos em cada horizonte existencial. O caráter projetual da existência desvela o seu perecimento, a sua mortalidade. Deste modo, rememorar o esquecimento do ser é um evento hermenêutico de lançar-se ao abismo da finitude, dos projetos abertos e encerrados no seio de cada horizonte histórico. A vocação hermenêutica do cristianismo dá-se na perspectiva assumida à luz da encarnação. A questão ainda pode ser reproposta de uma outra forma: a possibilidade da hermenêutica, enquanto teoria da interpretação, radica-se no evento mesmo da encarnação; e o próprio niilismo encontra-se dentro deste mesmo horizonte aberto pela *kénosis*.[155]

Portanto, a vida de Jesus, além de ser um fato hermenêutico – e, assim, possibilidade para uma filosofia da interpretação –, também direciona um critério para as interpretações: o amor – *caritas*. A caridade coloca-se como o critério mais favorável dentro da conjuntura de uma sociedade pós-metafísica amplamente plural, sendo a medida para a convivência harmônica diante das múltiplas interpretações. A possibilidade hermenêutica do cristianismo é possível na perspectiva em que este venha despir-se de seus trajes metafísicos, os quais o conduz na afirmação de uma identidade forte, rememorando sua própria historicidade na radicalidade do evento destinal da *kénosis*.

---

[154] VATTIMO, Gianni. *A religião*; p. 104.
[155] VATTIMO, Gianni. *A religião*; p. 107.

3 – Ética da Proveniência e Pós-modernidade

3.1 – Niilismo, *Caritas* e Emancipação

Neste capítulo discorreremos acerca da possibilidade de uma ética sem transcendência, articulando como referenciais o niilismo e a hermenêutica. A partir destes referenciais seria possível falar em emancipação, como processo de libertação para uma maior autonomia? Quanto a esta autonomia: será autonomia o processo de libertação dos condicionamentos ideológicos em direção a uma consciência cada vez mais transparente, iluminada? Ora, se assim a compreendermos, estaremos mais próximo dos filósofos iluministas, como Kant e Hegel (revestido do discurso da autoridade metafísica), do que assumindo, propriamente, a perspectiva de uma ética em tempos de fim de modernidade, em que o discurso metafísico já se encontra, de algum modo, esgotado, no sentido de cansado, saturado, mas não descartado ou abandonado. De que autonomia, então, estamos falando? Será, ainda, possível falar em autonomia numa época de declínio da metafísica?

Segundo Vattimo, é justamente nesta época de derrocada das metanarrativas que se abre para o homem contemporâneo a possibilidade de emancipação, na medida em que este se torna consciente dos significados liberatórios da morte de deus e da fabulação do mundo. A partir da consciência do niilismo são possíveis as críticas ao naturalismo e ao essencialismo ético e do autoritarismo que lhes acompanham. Então, poderemos falar de emancipação e autonomia sob os referenciais do niilismo e da hermenêutica, no sentido de que podemos repensar as leis e os conteúdos da moral, baseando-se no consenso e no respeito às opiniões, observando as regras democráticas. A consciência do niilismo torna-se sinônima de hermenêutica quando adquirimos a compreensão da dissolução de cada fundamento último, como, por exemplo, das idéias de uma verdade universal e de uma humanidade transcultural (ao modo do direito natural). Reconhecemos que os imperativos morais extraídos de uma lei fundamental da razão não são mais do que argumentos histórico-

culturalmente situados. Isto não quer dizer, no entanto, que, com a hermenêutica, lançamos fora a universalidade e ficamos a mercê do relativismo, mas significa que esta universalidade não está no âmbito da estrutura estável do ser, do *ontos on*, mas ela se constrói politicamente, isto é, democraticamente, ou, na expressão de Vattimo, por meio da *caritas*: "pensiero che sa di poter mirare all'universale solo passando attraverso il dialogo, l'accordo, la *caritas*"[156].

A verdade não é a descrição de uma estrutura objetiva, descoberta pelo sujeito epistemológico, mas se constrói no acordo, no diálogo. De modo que este acordo resulta em uma universalidade, porém enfraquecida, uma vez que o acordo nunca é definitivo, porquanto abriga em seu interior a tensão, o dissenso, o que nos permite deduzir que esta universalidade é sempre provisória, dado o caráter projetual do homem. E aqui cabe o paralelo com o além-do-homem, abordado no primeiro capítulo, que é sinônimo do niilista consumado, isto é, aquele que deu um passo adiante do desespero das desilusões metafísicas e agora encontra um campo liberado do devir teleológico, possibilitando-o assumir a responsabilidade frente à construção do real, à criação. Lembremos, pois, de alguns aspectos:

a) caráter provisório da moral: Esta moral provisória, que reconhece o homem na sua finitude, por isto a sua provisoriedade, leva em conta a plena aceitação do próprio corpo, que não é mais visto como obstáculo na tentativa de se alcançar um para-além. Este é um aspecto distintivo da moral platônico-cristã, na qual há um esforço ascético de uma vida ética, que passa antes pela conversão da alma, renegando ao corpo, isto é, à finitude humana, tudo o que é abjeto e corruptível. Assim, a moral provisória do além-do-homem não vem mais do que resgatar e valorizar o aspecto da finitude humana, dimensionando-a em um contexto sociocultural, destacando sua historicidade e proveniência.

b) liberação do simbólico: Esta liberação da causalidade promovida pelo além-do-homem repete o núcleo da discussão que envolve a doutrina do eterno retorno. A idéia basilar deste núcleo refere-se ao movimento próprio do campo dos símbolos. A compreensão delineada por Vattimo acerca do símbolo reúne ser e significado,

---

[156] VATTIMO, Gianni. *Nichilismo Ed Emancipazione*, p. 6.

existência e essência, em uma situação vivida, sem qualquer referência transcendental.[157] Nesta perspectiva, o além-do-homem surge como uma possibilidade de compreensão da realidade como fábula, podendo, inclusive, recriá-la, sendo este o outro elemento, que é o de criador de símbolos. A partir deste viés, o simbólico é o modo pelo qual o homem possui para se apropriar do mundo. "Deus está morto e fomos nós que o matamos"[158], isto é, com a perda das referências transcendentais, o mundo libera-se de sua teleologia, exigindo do próprio homem um novo modo de valorar, indicando a recuperação do espírito dionisíaco, pois "Deus morreu, e com ele morreram tais blasfêmias"[159]. Esta recuperação do dionisíaco não quer indicar um retorno à pátria mítica, aos mistérios gregos. Indica o caráter fabular da realidade, que perde sua caracterização unitária e metafísica, apresentando-se, doravante, caótica e fragmentária. Portanto, morte de Deus está indicando o declínio da metafísica tradicional e sua caracterização de mundo teleológica, abrindo espaços para as fabulizações: é necessário que um deus morra para que outros possam nascer.

c) emancipação e assunção de responsabilidade: O novo projeto de humanidade (presente no além-do-homem) abdica da segurança do sujeito metafísico para assumir o gosto pela insegurança. Não diz respeito à mera substituição de antigos valores por novos, mas o que se indica é o novo modo de valorar, que leva em conta o eterno retorno e a dissolução do sujeito. Este novo modo de valorar é constituído por dois aspectos: o ultrapassamento do determinismo e a assunção da responsabilidade.[160]Estes aspectos da *transvaloração* (novo modo de valorar) já se encontram no cerne da doutrina do eterno retorno. O ultrapassamento do determinismo constitui-se na liberação do modo de valer autoritário do já-sido (passagem do "assim foi" em "assim quis e hei de querer"). Este novo homem, livre do jugo das autoridades divinas e totalizantes, é inteiramente responsável diante do mundo dos símbolos, na intervenção no grande processo do devir: "criar é a grande emancipação do alívio da vida"[161].

---

[157] VATTIMO, Gianni. *Il Soggetto e la Maschera*, p. 291.
[158] NIETZSCHE. *Assim Falou Zaratustra*, p. 78.
[159] NIETZSCHE. *Assim Falou Zaratustra*, p. 25.
[160] VATTIMO, Gianni. *Il Soggetto e la Maschera*, p. 295.
[161] NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*, p. 76.

d) politeísmo (babelismo): O além-do-homem, livre da dependência fetichista do símbolo, é capaz de compreender o mundo como fábula e, portanto, como lugar de criação de sentido. Rompendo-se, então, com a perspectiva unitária de uma verdade hegemônica, instaura-se a visão "politeísta" do mundo, no qual se celebra a dança de muitos deuses. Compreendendo deuses como sinônimo de símbolos, o que se coloca em jogo é a diversidade de significados unificantes, configurando a ótica politeísta do mundo, que confere um sentido total, mas não universal à existência, sendo, portanto, o mundo palco do conflito de fábulas.

O projeto emancipativo de Vattimo apresenta como núcleo central o niilismo, que se articula com a noção de morte de Deus, indicando que a dissolução dos fundamentos representa o caráter de liberação, delineando, pois, o momento da passagem da modernidade à pós-modernidade, seu crepúsculo: "...ora vogliamo che vivano molti dèi..."[162]. Esses muitos deuses, que indicam que não há mais a cisão platônica de um mundo verdadeiro e um mundo aparente, mas tão somente uma diversidade fabular, são a expressão do reconhecimento da contigencialidade de cada interpretação. Mas este é apenas o caráter negativo e trágico do niilismo. Se ficamos apenas neste patamar, corremos o risco do relativismo. É neste momento que a hermenêutica apresenta-se como o pensamento do niilismo completo, isto é, aquele que busca construir a racionalidade após a morte de deus e do niilismo negativo: não se pode construir sem antes destruir e o papel da secularização é o de desmascarar a sacralidade de cada absoluto. Superado o itinerário do desmascaramento, agora assumimos a responsabilidade do nosso agir no mundo.

O niilismo construtivo presente na hermenêutica constitui-se em uma defesa contra o retorno dos autoritarismos, afirmando-se como princípio da pluralidade de interpretações. A *caritas* é esta abertura democrática, que confere à hermenêutica ir além do mero relativismo. Isso estimula o diálogo entre posições divergentes, colocando em jogo a negociação, buscando chegar a um consenso, para que seja possível a convivência social. Claro que este consenso não é acordo final, mas é sempre provisório, porque este consenso guarda o dissenso, na medida em que não

---

[162] VATTIMO, Gianni. *Nichilismo Ed Emancipazione*, p. 6.

é autoritário, mas busca dar ouvidos ao outro. *Caritas* (democracia) não é o diálogo de comunitarismos fortes. Se falamos em democracia (pluralidade de posições) e em *caritas* (hospitalidade ao outro) é porque as posições se enfraqueceram, caso contrário não seria possível o diálogo, mas sim a tentativa de um sobrepor-se ao outro (autoritarismo). Pois, se há democracia é porque as teses enfraqueceram-se, permitindo-se ao diálogo, isto é, à negociação. Não se negocia posições irredutíveis: os comunitarismos são freqüentes ameaças à paz social.

Por outro lado, uma questão colocada é acerca da possibilidade de uma paz não fundada sobre a verdade. Seria possível? Para o estudioso americano Samuel Huntington[163], o conflito cultural revela-se fatal na condição babélica do mundo. Vattimo, porém, desenvolverá a tese contrária, isto é, de que o princípio da violência está relacionado com o autoritarismo das pretensões de verdades objetivas. Ou seja, o que é realmente fatal em um contexto de pluralidade cultural é de que cada cultura afirme sua identidade forte perante as demais. Diante, então, da condição pós-moderna, a possibilidade que se abre é de paz e liberdade ou de ameaça? Por condição pós-moderna não queremos indicar uma modernidade mais recente, compreensão que é própria à lógica linear da modernidade. Assim, a moda, isto que é o mais novo, o mais recente, é o valor supremo da modernidade e, dentro deste tempo linear, ser moderno é aquele que se encontra na ponta deste movimento, sempre mais à frente. No caso dos iluministas, o tempo linear corre sempre para o melhor até à iluminação total da razão, enquanto que, para os tradicionalistas, o tempo linear corre para o pior até à decadência final. A denúncia nietzscheana é justamente de que não há uma lógica no devir, isto é, não há um desenvolvimento racional na história, negando, portanto, a unilinearidade do tempo histórico. Esta denúncia é o que permite estruturar nossa compreensão da pós-modernidade.

> Noi siamo post-moderni non perché veniamo dopo la modernità; e nemmeno perché, venendo dopo, siamo più avanti – verso il bene o verso il peggio. Siamo post-moderni perché non hanno più senso per noi queste dimensioni che, per la modernità, erano sempre temporali e assiologiche

[163] Autor citado por Vattimo em *Nichilismo Ed Emancipazione*, na página 64.

> insieme. È ovvio che anche per noi vale ancora la successione del prima e del dopo. Non vale però più la collocazione di questa successione in un tempo concepito come dimensione ultima e assoluta, come orizzonte complessivo di senso.[164]

A falência da compreensão da história enquanto processo objetivo unitário encontra ressonância no evento da morte de Deus, delineando, pois, os elementos necessários para o esgotamento da modernidade. A morte de Deus encontra seu lugar na doutrina cristã na imagem neotestamentária do Cristo na cruz. Nietzsche, por sua vez, será o intérprete secular desta imagética. Já discutimos no capítulo anterior, no item "Secularização e *Kenosis*: o cristianismo na Idade da Interpretação", os efeitos da crença em Deus como determinantes na constituição da sociedade moderna. Ademais, já analisamos os efeitos depois que esta crença tornou-se supérflua, quando se articula com o niilismo, isto é, com a consciência de que o devir não tem um significado, uma articulação lógica qualquer, da qual resulte em uma teleologia. A morte de Deus não é uma teoria filosófica, tampouco a descoberta de uma estrutura objetiva do real, mas um acontecimento, um evento histórico, no qual sentimos seus efeitos práticos. Um de seus efeitos é o fim do colonialismo eurocêntrico, momento este marcado pelo tomar a palavra por parte das outras culturas, querendo elas se fazerem valer como visões autônomas de mundo.

> È un evento storico globale di cui, secondo Nietzsche, noi siamo insieme testimoni e protagonisti; noi oggi ancora più di lui, che si considera solo il profeta di tale evento. È infatti nell'Ottocento e poi nel Novecento che l'antropologia culturale prende atto della molteplicità irriducibile delle culture, ciascuna dotata di una sua propria logica e razionalità che non si lascia ridurre alla fase primitiva della sola cultura umana autentica che sarebbe la nostra civiltà occidentale. Nella seconda metà del Novecento (...) si verifica nei fatti la fine del colonialismo eurocentrico. Le culture altre

[164] VATTIMO, Gianni. *Nichilismo Ed Emancipazione*, p. 60.

> prendono la parola e con cui gli europei devono entrare in dialogo e che non possono più semplicemente “civilizzare” o “convertire”.[165]

Diante deste acontecimento, a Europa não pode simplesmente ignorar essas conseqüências, não mudando sua relação com os países outrora dominados. A lida européia não encontra mais respaldo no sentido do domínio, da conversão, e do civilizar, por exemplo. Mas a relação européia frente aos países antes dominados leva em conta doravante o diálogo. E no próprio interior das sociedades ocidentais há um processo de pluralização, esmaecendo a fé eurocêntrica na unidade da razão, quando se leva em consideração, por exemplo, a historicidade dos paradigmas. E então, diante deste processo de pluralização, retomamos a colocação: será possível uma paz social não fundada sobre a verdade?

Uma compreensão geral da babel pós-moderna das culturas e dos sistemas de valores talvez nos conduza a imaginar que esta situação traz uma maior liberdade. Já que não há mais um centro, há o risco de uma desordem e a ameaça de uma constante situação de luta, que seria o palco do conflito de culturas. No entanto, o que Vattimo coloca como necessário neste babelismo é uma certa dose de auto-ironia, para que seja possível o politeísmo dos valores. Este politeísmo não é uma religião de muitos desses em que todos são igualmente únicos e onipotentes, o que realmente conduziria a uma guerra de todos contra todos, uma guerra cultural.

> (...) una via che non è quella della violenza di tutti contro tutti, che si scatenerebbe quando non ci sia più alcuna credenza in un ordine obiettivo delle cose, cioè quando Dio è morto. Nella situazione in cui tutti fossero consapevoli che non c’è verità oggettiva a cui atternersi, non trionferebbero i più violenti, bensì l’uomo più moderato, capace anche di una certa ironia verso sé stesso.[166]

---

[165] VATTIMO, Gianni. *Nichilismo Ed Emancipazione*, p. 62.
[166] VATTIMO, Gianni. *Nichilismo ed Emancipazione*, p. 63.

É justamente nesta experiência de auto-ironia, quando se reconhece a contigencialidade de seu próprio sistema de valores, é que se mostra possível uma paz social não fundada sobre a verdade. Este reconhecimento da contingência indica o núcleo do pensamento do enfraquecimento, permitindo, pois, a *caritas*, isto é, a abertura à alteridade. Quando nos firmamos sobre o fundamento da verdade, é que a paz social torna-se ameaçada, pois quando nos deparamos com o outro, e, pensamos que *devemos* colonizá-lo, convertê-lo, civilizá-lo: isto não é negar-lhe a alteridade e querer dominá-lo a partir do meu centro referencial, que eu pressuponho como o mais verdadeiro, talvez, o único e absoluto fundamento? O projeto emancipativo de Vattimo reside na liberação das diferenças, possível por meio da *caritas*, como viés para a paz social, em que é necessário reconhecer os limites do próprio sistema (auto-ironia), para se abrir à alteridade. Assim, o babelismo cultural não seria necessariamente uma situação de luta de todos contra todos, e, talvez o fosse sem a dimensão da *caritas*, numa fundamentação metafísica da verdade (colonização e conversão). O fio condutor da *caritas* oportuniza o enfraquecimento das identidades culturais fortes, não triunfando, portanto, o princípio da violência, mas, ao contrário, estimulando certa auto-ironia, suficiente para evitar as tentações de fundamentalismos. Esse homem capaz da auto-ironia apresenta como traços característicos aqueles delineados para o além-do-homem, conforme já abordamos.

> Il pantheon dei romani, nel quale stavano gli uni accanto agli altri i simulacri di tutte le divinità dei vari popoli conquistati, era certo una faccenda imperiale, ma aveva il vantaggio di una certa componente scettica, o, per dirla con il frammento di Nietzsche, di una certa ironia (...) Se non si vuole – e non potremmo volerlo, a meno di esporci ai rischi di nuove terribili guerre di sterminio – cedere alla tentazione dei fondamentalismi risorgenti, fondati sulla razza, la religione, o anche la difesa delle proprie radici culturali nazionali dall'invasione degli stranieri, dovremo immaginare un'umanità che abbia almeno alcuni caratteri dell'*Ubermensch* nietzscheano.[167]

[167] VATTIMO, Gianni. *Nichilismo Ed Emancipazione*, p. 64.

Desta forma, o além-do-homem é este homem moderado, capaz de auto-ironia, alguém que se movimenta como turista pelo jardim da história, que observa as culturas com um olhar mais estético que objetivo. Para Vattimo[168], esta assunção de uma inclinação estética é um caminho possível que as culturas podem tomar como forma de conciliar a paz social com a liberdade. Cabe aqui fazer alguns paralelos com a vontade de poder, em seu teor liberatório, que é a criação de sentidos, a atividade simbólica do além-do-homem.

a) vontade de poder: a criação de sentidos é a essência mesma do simbólico, sendo a atividade teórico-prática de transformação do mundo. Isto é a vontade de poder. É por meio da criação de símbolos que o homem apropria-se do mundo (e, também, de si mesmo), não deixando subsistir um fora de si, na medida em que configura a realidade segundo sua imagem, sua vontade. Deste modo, vontade de poder é a expressão da exuberância da liberdade do além-do-homem.

b) a arte como modelo: o modelo desta atividade teórico-prática de transformação do mundo é a arte. Mas não podemos compreender esta arte como aquela que foi reduzida meramente a passatempo, a arte tornada arte das obras de arte. A arte torna-se liberatória enquanto ela ainda conserva a vitalidade do dionisíaco, apresentando seu aspecto caótico e fragmentário da existência. A arte como modelo do novo modo de ser do além-do-homem na sua lida com o simbólico não apresenta relação com a arte da obra de arte, na qual o simbólico aparece fetichizado como um mundo ao lado do mundo real, ligado por subordinações funcionais. Assim, a arte como modelo do livre jogo de símbolos não encontra ressonância na arte tradicional, mas alcança todo seu teor liberatório justamente enquanto aparece em toda a sua força e vertigem dionisíaca, em sua tensão e possibilidade: na sua força criativa (criar é emancipar, pois o querer é um libertar; a vontade é intérprete; e interpretar é exercer domínio sobre uma coisa)[169]. A essência da arte é a sua aspiração à liberdade do simbólico, realizando-se autenticamente no modelo de existência do além-do-homem, isto é, colocando em jogo os elementos da mordida do pastor à serpente, da doutrina do eterno retorno, que é o momento da decisão,

---

[168] VATTIMO, Gianni. *Nichilismo Ed Emancipazione*, p. 66.
[169] NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratusta*, p. 76.

deixando perder o sentido da arte como obra de arte, ou seja, como um fenômeno meramente especializado e recreativo.

c) a arte na existência histórico-concreta do homem: segundo Vattimo, a arte enquanto modelo de ser do além-do-homem não é uma solução estética para a dissolução da metafísica, porquanto a recuperação do dionisíaco não traz em seu bojo um retorno ao arcaísmo grego. A solução não é esteticista, porque a libertação trazida pelo simbólico não reside na arte e nos artistas propriamente, mas na existência mesma histórico-concreta do homem. O além-do-homem, em sua atividade simbólica, caracteriza sua existência como dionisíaca, transformando o mundo e a si mesmo, por meio da sua vontade de poder como arte. Esta quer indicar apenas uma concepção de existência agora identificada com o significado, sem mais alguma forma de transcendência. É dentro deste novo modo de existência que o mundo torna-se uma obra de arte, que se gera continuamente, pois o mundo verdadeiro tornou-se em fábula, fazendo cair as barreiras que separavam o verdadeiro do ficcional.

d) fabulação e politeísmo: Desta forma, podemos falar em uma *morte da arte*, mas também de uma *ressurreição da arte*. A arte morre enquanto fenômeno especializado e fetichístico, todavia ressurge quando organicamente intrínseca ao caráter geral da existência. Igualmente, podemos caracterizar a morte de Deus, enquanto deus-fetiche, o ente supremo; e a ressurreição do divino, quando não mais pensado dentro do esquema da transcendência, no qual é evocado um “além”. Deus ressurge agora identificado com o símbolo que se apresenta dominante. O conceito de Deus, então, libera-se dos velhos paradigmas metafísicos para denotar um sistema simbólico. A tarefa que se nos coloca é como colocar em jogo as regras gerais de uma sociedade que agora se caracteriza por seu politeísmo.

A vontade de poder, em seu duplo aspecto, como alcance desestruturante do real (isto é, a fabulação) e como atividade simbólica (isto é, a criação de sentidos, de valores) é a saída possível para a paz social e a liberdade, conquanto se reveste de uma auto-ironia. Esta auto-ironia, presente nos mais moderados, e qualidade fundamental do além-do-homem, Nietzsche chama de *vontade de poder* e a tradição cristã chama de *caritas*.

> Ma non sarà stato semplicemente un modo secolarizzato per indicare qualcosa di molto diverso da qualunque idea di volontà di potenza, e cioè quello che la tradizione cristiana ci ha insegnato a chiamare carità?[170]

Como critério para colocar em jogo a nossa sociedade, que se caracteriza pelo seu politeísmo, apresenta-se a *caritas*, que traz em si esta dose de auto-ironia, que permite por em suspenso nosso sistema de valores, porque o reconhecemos não mais como transcendental, como supremo, mas em sua historicidade como herança cultural (proveniência) e produção humana (e isto revela sua finitude, seu limite, sua contingência).

> In una società in cui sempre più avremo a che fare con posizioni etiche e religiose, e tradizioni culturali, diverse da quelle in cui siamo nati e cresciuti, l'atteggiamento che può salvarci é quello di un turista nel giardino della storia. L'unico nemico della libertà è chi crede di dovere e potere predicare la verità ultima e definitiva (...) in altri termini, la salvezza della nostra civiltà post-moderna può essere solo una salvezza estetica.[171]

E também o cristianismo, que perpassa o Ocidente, poderá desenvolver sua vocação universalista aceitando uma boa dose de ironia para consigo mesmo, que é propriamente a *caritas* (e o evento da *kenosis* já contém essa boa dose de ironia).

3.2 – Metafísica, Violência e Declínio

[170] VATTIMO, Gianni. *Nichilismo Ed Emancipazione*, p. 68.
[171] VATTIMO, Gianni. *Nichilismo Ed Emancipazione*, p. 66.

Como já discutido no item anterior, o princípio da redução da violência guarda uma maior ligação com o declínio da metafísica, ou seja, com a derrocada das idéias de verdade e objetividade. Segundo Vattimo, a dor é a essência mesma da metafísica: "... non c'è metafisica se non del dolore"[172]. E com o declínio da metafísica, esta filosofia da dor perde sua dignidade.

A relação entre metafísica e dor apresenta uma conotação sobretudo moral, em que a tradição cristã identifica o sofrimento da renúncia que se deve suportar para o alcance da virtude. Esta idéia ascética é um paralelo ao sacrifício de Cristo, que, na cruz, encontra sua redenção. Contudo, mesmo na religião ou na moral, o teor violento nasce na necessidade de segurança, idéia que permeará toda a metafísica tradicional.[173] A religião é apenas a forma em que a metafísica é vista de maneira mais imediata e evidente.

A conexão entre moral e metafísica estabelece-se na medida em que a moralidade, enquanto sistema de prescrições e valorações, está fundada sobre as mesmas noções últimas da metafísica, como, por exemplo, na moral kantiana apresentam-se as idéias de Deus e da imortalidade da alma como regulativas da ação, conferindo, portanto, um caráter milagroso e inexplicável da moral.[174] A partir desta associação, a crítica que se dirige à metafísica, como é feita por Nietzsche, por exemplo, terá que se dirigir também à moral, porquanto ela se estabelece segundo noções metafísicas. Então, o que se colocará a partir de Nietzsche é a possibilidade de um pensamento ético pós-metafísico.

A necessidade de segurança é o fundamento das ações morais do homem metafísico, evidenciando, assim, sua relação com a racionalidade socrática, que se firma sobre a verdade e a objetividade.[175] As noções metafísicas de verdade e objetividade têm seu nascedouro na busca prática pela segurança frente às situações de perigo que circunstanciavam os homens, de modo que agora os

---

[172] VATTIMO, Gianni. *Nichilismo Ed Emancipazione*, p. 79.
[173] VATTIMO, Gianni. *Il soggetto e la maschera*, p. 112.
[174] VATTIMO, Gianni. *Il soggetto e la maschera*, p. 111.
[175] VATTIMO, Gianni. *Il soggetto e la maschera*, p. 124.

referenciais metafísicos serviriam para colocar o sujeito em posse destas situações até então ameaçadoras.

> ... emerge con chiarezza la connessione tra il perseguimento di scopi pratici (la sicurezza) e il sorgere di atteggiamenti teoretici come l'oggettività e il senso della verità (...) Noi stiamo in una situazione diversa nei confronti della "certezza". Per la piú gran parte del passato l'uomo è stato cresciuto nella paura, e ogni esistenza sopportabile è sempre cominciata con il "senso di sicurezza", tutto questo continua ora ad agire nei pensatori. Ma appena l'esteriore "pericolostà" dell'esistenza diminuisce, nasce anche una voglia di insicurezza, di indeterminatezza di orizzonti... È la paura connessa con l'esistenza primitiva la ragione per cui i filosofi insistono tanto spesso sulla conservazione (dell'*ego* o della specie) e la considerano come un principio.[176]

Esta busca pela segurança, na qual as noções últimas da metafísica tem como modelo o conceito aristotélico do saber como consciência das causas, pois conhecendo estas, o sujeito tratará com maior segurança uma determinada situação.[177] O saber dos princípios primeiros resolve o problema do domínio cognoscitivo do homem sobre a realidade, ao reduzir tudo à esfera das *archai*, pois "*l'unico modo di saper tutto è conoscere il principio o i principi primi da cui tutto nella realtà dipende*"[178]. Deste modo, a metafísica, por meio da generalização, responde à necessidade de segurança, colocando à disposição do sujeito um saber que lhe permite dominar as várias situações da existência.[179]

O pensamento generalizante da metafísica tem como objetivo assegurar a sobrevivência do homem na terra, por meio da satisfação da necessidade de segurança. No entanto, a metafísica é insuficiente: não consegue dar tudo o que promete. O homem que alcança sua meia-idade e se depara com as limitações de

---

[176] VATTIMO, Gianni. *Il Soggetto e la Maschera*, p. 113.
[177] VATTIMO, Gianni. *Il soggetto e la maschera*, p. 115.
[178] Ibidem.
[179] VATTIMO, Gianni. *Il soggetto e la maschera*, p. 128.

sua estrutura racional[180]: ele reconhece que não pode conhecer tudo, compreende que conhecer a totalidade racional do universo é uma empresa deveras além de suas forças. Mesmo diante da impossibilidade de se conhecer tudo, o homem insiste na desproporção que há entre suas forças e o domínio cognoscitivo que a metafísica lhe havia prometido é, esta desproporção, um ato de violência, que gera um certo sofrimento.[181] No fundo, este sofrimento revela-se como medo da própria finitude e a possibilidade de um pensamento pós-metafísico tem diante de si uma nova relação nos confrontos com a vida e com a morte. E, com isso, a imortalidade da alma fragiliza-se como constituição do postulado da razão prática.

Esta insatisfação gerada pela incapacidade do indivíduo de derrubar florestas, isto é, a promessa da totalidade racional do universo feita pela metafísica, mas que está, na verdade, para além do seu alcance, é ainda um sentimento característico do homem metafísico. Nesta insatisfação (que é a impossibilidade de realizar o pleno domínio cognoscitivo do mundo) subsiste a idéia de uma totalidade que talvez não possa ser alcançada pela razão, mas que talvez possa ser satisfeita pela religião, na idéia de um Deus transcendente. Com isso queremos mostrar que o homem ainda está preso aos esquemas de violência da metafísica e clamoroso pela segurança: pois ainda sente o medo da finitude, da mortalidade. Por isto, esta nova relação com a vida e com a morte, dinamizada pelo pensamento pós-metafísico, tem como possibilidade uma abertura para além da insatisfação.

Próprio deste pensamento generalizante, que reduz tudo a um único princípio com o objetivo de dominar o real, é o fundacionalismo. Fundacionalismo é uma abstração na busca por quadros estáveis e gerais da experiência, que tem como princípio a idéia de substância.

> (...) la metafisica nasce da un primitivo bisogno di “fondazione”, bisogno che è primitivo e originario solo per l’umanità come l’abbiamo conosciuta e vissuta fino ad oggi (...) Il bisogno di fondazione è solo il bisogno di sicurezza (...) La fondazione, per cio che riguarda il mondo esterno, il “non

[180] VATTIMO, Gianni. *Il soggetto e la maschera*, p. 115.
[181] VATTIMO, Gianni. *Il soggetto e la maschera*, p. 116.

> io" delle filosofie idealistiche, viene raggiunta mediante il concetto di sostanza.[182]

Deste modo, temos a caracterização de verdade, que a tradição filosófica cristalizou, como peremptória e imutável. Este pensamento generalizante que remete tudo a um princípio já se constitui em violência, na medida em que impõe um padrão. A metafísica surge como necessidade de segurança frente a uma situação de risco e violência, mas ela mesma responde com um ato violento, a fim de assegurar o domínio cognoscitivo da realidade.

> Il bisogno di fondazione è solo il bisogno di sicurezza che l'uomo avverte in una situazione di minaccia e di violenza, e la metafisica risponde a questa situazione attraverso un altro atto di violenza, il colpo di mano che tende a impadronirsi delle contrade più fertili assicurandosi la conoscenza dei principi da cui tutto dipende.[183]

Com base na idéia de substância justificou-se, por exemplo, o imperialismo europeu, que submetia suas colônias. A civilização européia, modelo do máximo nível alcançado pela humanidade, agora tinha a missão de colonizar e converter o povo dominado.[184] A crítica à metafísica torna-se também uma crítica sociopolítica do Ocidente. E com o crepúsculo da idéia de substância, efervesceram as múltiplas identidades culturais, propiciada pelos *mass media*, contribuindo para a dissolução do pensamento fundacionalista.[185]

Diante desta dissolução, emergiram algumas linhas filosóficas, que, no entanto, destoam sensivelmente no que diz respeito à questão do ser. Rorty e Derrida, por exemplo, enveredam pelo abandono da questão do ser[186], o que para Vattimo seria *Überwindung*. A crítica de Vattimo, entretanto, aos filósofos da *Überwindung* é que

---

[182] VATTIMO, Gianni. *Il Soggetto e la Maschera*, p. 120-121.
[183] Ibidem.
[184] VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade*, p. 118 e 121.
[185] VATTIMO, Gianni. *A Sociedade Transparente*, p. 10.
[186] VATTIMO, Gianni. *Nichilismo Ed Emancipazione*, p. 35.

eles não podem resolver o problema posto pela tradição filosófica, apenas renunciando, descartando, a questão do ser, ignorando Nietzsche e Heidegger. Liquidada de uma vez por todas a validade universal, o neopragmatismo de Rorty cria uma metafísica antifundacionalista, isto é, da pluralidade. Cada filosofia é uma redescrição do mundo. Mas esta teoria rortyana das redescrições o que seria? Seria ela também uma redescrição ou uma metateoria? Assim, para Vattimo, as filosofias da *Uberwindung* tropeçam no fundacionalismo e, ainda, deixando de responder às questões hodiernas, caem no risco do relativismo das várias visões de mundo. Ao contrário, o caminho de Vattimo é o percurso aberto pelo pensamento de Nietzsche e Heidegger, que passa pela rememoração do esquecimento do ser: não podemos não nos dizer metafísicos, mas agora que temos consciência, colocaremos uma certa dose de ironia (a arma dos mais moderados), que se constitui a *Verwindung* (ou secularização), por isso a metafísica não foi liquidada, no sentido de ter sido abandonada ou descartada, mas está justamente em seu crepúsculo, isto é, ela está enfraquecida. Da mesma forma, não podemos dizer que não há mais universalidade; sim há, mas ela está enfraquecida.

> (...) *Verwindung*: non supermanento (*Überwindung*) ma distorcimento, rassegnazione, accettazione ironica. Di che cosa? Appunto dell'eredità della metafisica – e ancor, dunque, dell'Occidente e della sua supremazia, e della nozione di universalità.[187]

Compreender o Ocidente (e, portanto, a metafísica) como terra do crepúsculo do ser é entender que a metafísica é constitutiva do nosso horizonte e vemos a sua herança como monumentos, ou seja, a metafísica nos permeia de forma secularizada, enfraquecida. E a partir destes monumentos, resíduos, reconhecemos uma proveniência, o nosso vínculo. Dois movimentos contemporâneos[188] que lidam com a questão da dissolução são o universalismo metafísico, como a filosofia da mente e as ciências cognitivas, que ignoram qualquer tipo de crise e o pluralismo relativista, como o neopragmatismo rortyano, que ignora a questão do ser. Estes

---

[187] VATTIMO, Gianni. *Nichilismo Ed Emancipazione*, p. 39.
[188] VATTIMO, Gianni. *Nichilismo Ed Emancipazione*, p. 37-39.

dois movimentos não levam em consideração o crepúsculo do ser e que, para Vattimo, constituir-se-á como cerne para repropormos a tarefa da filosofia na pós-modernidade como processo de secularização.

> La secolarizzazione, nel suo significato connesso con l'esperienza e l'esistenza storica della religione, è il modello a cui pensare (...) L'Occidente, potremmo dire, tramonta perché il tramontare costituisce la sua vocazione storica. O, detto in altri termini, la storia, nel solo modo in cui l'Occidente riesce a concepirla e a viverla, è storia di secolarizzazione.[189]

"*Non possiamo non dirci cristiani*"[190]. Por isso, a frase de Croce, citada por Vattimo: não tem o intuito de conduzir ao retorno da fé medieval ou à disciplina da Igreja, e sim reconhecer o elo com um determinado horizonte histórico-cultural, perpassado por uma interpretação secular do cristianismo. Dizer-nos cristãos não significa uma afirmação religiosa, mas a assunção de vínculo com uma proveniência, isto é, uma herança cultural, uma tradição. A herança do cristianismo não é tanto a sua dogmática, mas a sua contribuição na constituição do sistema de direitos; a humanização das relações sociais; a dissolução do direito divino de cada forma de autoridade e, como já delineado por Weber, a importância da ética protestante para a consolidação do espírito capitalista.

A primeira conseqüência do crepúsculo do ser do Ocidente (sua secularização) é a consciência de que, com a dissolução da metafísica e do pensamento fundacional, não se está alcançando uma visão mais verdadeira e iluminada da realidade. Seguindo o fio condutor da secularização (*Verwindung*), a história da dissolução da metafísica significa uma distorção irônica da tradição, isto é, a redução do sacro a dimensões humanas. Por ser uma distorção e não um abandono, isto implica que na tomada de posições diversas há um critério, que se baseia em uma interpretação da proveniência, estando, portanto, dentro de um âmbito delimitado e não relativista. Deste modo, a filosofia da secularização reconhece-se também como interpretação,

---

[189] VATTIMO, Gianni. *Nichilismo Ed Emancipazione*, p. 42-43.
[190] FLORES d'ARCAIS & ONFRAY & VATTIMO. *Atei o Credenti?*, p. 161.

mas reconhece também seu vínculo com a tradição. Assumir esta herança é reconhecer que o Ocidente é plural, é a terra do ocaso do ser, mas também é lugar de dogmáticas (metafísicas), sejam elas religiosas, filosóficas ou culturais. Em síntese, também reconhecemos que não podemos não nos dizer ocidentais, pois "*abbiamo ancora sempre bisogno di una ontologia, fosse pure solo per mostrare che l'ontologia è destinata alla dissoluzione*"[191].

A filosofia da universalidade secularizada e enfraquecida não está em posse de verdades objetivas, e, por isso, não tem como pretensão realizar o itinerário da transparência total, da absoluta iluminação da razão. Portanto, o momento próprio da secularização é a compreensão da passagem da *veritas* à *caritas*. O projeto emancipativo de Vattimo é a liberação por meio do enfraquecimento, que significa a abertura à alteridade: "*pensiero che sa di poter mirare all'universale solo passando attraverso il dialogo, l'accordo, la* caritas"[192]. Quais seriam os efeitos da secularização para a Filosofia? A hermenêutica não é uma teoria metafísica da descrição da essência interpretativa do ser, mas "ontologia do enfraquecimento do ser"[193], que fornece as razões filosóficas para uma sociedade mais aberta, democrática, plural e tolerante, ao invés de uma sociedade totalitária.[194] Discutiremos de forma mais detalhada seus efeitos ético-políticos mais adiante.

3.3 – *Caritas* e Proveniência

A questão da ética implica, como ponto de partida, a interrogação "o que *devemos* fazer?", isto é, o discurso ético é embasado na noção central de *dever*, o qual se orienta – e, apenas tem sentido – em relação à conjuntura social. É corrente na

[191] VATTIMO, Gianni. *Nichilismo Ed Emancipazione*, p. 31.
[192] VATTIMO, Gianni. *Nichilismo ed Emancipazione*, p. 6.
[193] VATTIMO, Gianni. *Nichilismo Ed Emancipazione*, p 30.
[194] VATTIMO, Gianni. *Nichilismo Ed Emancipazione*, p. 30-31.

história da filosofia o caminho dicotômico reservado à discussão ética, em que a razão – ou alma – representa a essência nobre do ser humano, em contraposição ao corpo – o reino da esfera concupiscente –, que representa as paixões, os interesses e as inclinações.[195] Desta contraposição, tem-se a alma, enquanto sede das idéias eternas, portanto, da idéia imutável e perfeita do dever-ser ético, enquanto o corpo representa aquilo que é corruptível, ilusório e que se desfaz com a morte.

Este modo de conduzir o discurso ético já não encontra ressonâncias na literatura filosófica hodierna. Este é um dos sintomas após o anúncio nietzschiano da morte de Deus, que pôs em derrocada os valores de universalidade e ultimidade, os quais sempre nortearam o âmbito do discurso ético, seja quando em referência às idéias perfeitas platônicas, seja quando essas idéias emanam do Deus cristão, ou quando essas idéias são acessíveis a uma razão prática universal. A questão que se coloca na filosofia após a crise dos fundamentos de validade universal é acerca da possibilidade de se pensar numa ética sem transcendência.

O atual discurso filosófico da ética não pode prescindir dos efeitos reverberados a partir da dissolução da metafísica. Esta dissolução que, ao contrário de ser uma refutação demonstrativa, indica uma mudança de rota, aberta pelo horizonte da morte de Deus, que não é uma tese, mas um anúncio, do qual a filosofia da pós-moderna é chamada a dar uma resposta.[196] A crise da filosofia dos princípios primeiros abriu a possibilidade de um pensamento da não-fundatividade, ou seja, de um pensamento não mais arraigado no essencialismo, que identifica o ser com base em premissas parmenidianas, mas que doravante leva em consideração as circunstâncias históricas em que o ser-aí é lançado.

Neste contexto, Vattimo repensará o discurso filosófico da ética, aplicando, pois, a lei de Hume à ética metafísica, no qual expressa que “não é lícito passar sem explícitas razões da descrição de um estado de fato à formulação de um princípio moral”[197]. O autor torinense assume, deste modo, a crítica tardo-moderna da ética derivada de princípios primeiros, base das máximas de ações e dos imperativos

[195] VATTIMO, Gianni. *Nichilismo Ed emanciapzione*, p. 49.
[196] VATTIMO, Gianni. *Nichilismo ed Emancipazione*, p. 50.
[197] VATTIMO, Gianni. *Nichilismo Ed emancipazione*, p. 51.

práticos. Isto, entretanto, não indica uma invalidação do discurso da ética, o qual deveria ser relegada às ações concretas e imediatas de cada situação. Apesar de a dissolução dos fundamentos metafísicos abrir caminho para uma ética de cunho relativista, não é essa que se torna o discurso vattimiano. Ao contrário, a questão que se coloca é o pensamento de uma ética sem transcendência – mas sem cair em um mero relativismo –, que agora se orienta em jogo, no interior das conjunturas histórico-sociais.

O que Vattimo indica é que as normas éticas estão sempre em jogo, lançadas às aberturas configurativas do ser, não podendo, pois, serem identificadas com a natureza – este é o caráter de violência da metafísica. Ou seja, não se trata, primeiramente, de uma contestação das normas, mas do essencialismo que estaria subjacente a elas. A partir da condição de não-fundatividade das normas de conduta ética, o discurso filosófico da ética, em tempos de derrocada da metafísica, elabora-se não mais edificado em princípios primeiros e universais, que seriam expressão da própria natureza, mas a partir do jogo social do consenso.[198] Esta ética radicada no jogo se caracteriza por se referir a sua época.

Mostrar de onde provém o embasamento da conduta ética, e do qual é hereditária, é a condição vattimiana de se pensar em uma ética desarraigada do âmbito da transcendência, explicitando seus traços constitutivos, isto é, desmitificando sua estrutura naturalística. Deste modo, a "proveniência" indica um horizonte do pensamento ético situado a partir da dissolução dos princípios primeiros, indicando, pois, uma pluralidade não-unificável.[199] A radicalidade do discurso filosófico da ética, enquanto proveniência, encontra-se em uma relação circular com a metafísica, em que se torna condição de possibilidade para a ética a partir da derrocada desta, como, também, é condição dissolutiva da mesma, esmaecendo, a partir da proveniência e da hereditariedade, suas premissas teleológicas. Nesta relação circular, não há, portanto, uma superação da metafísica em termos de total abandono, mas uma superação na direção de uma convalescença que, constantemente, remete-se às suas ruínas – *Verwindung*. Pois a metafísica "não nos

---

[198] Ibidem.
[199] Ibidem.

deixa completamente órfãos".[200] Intrínseco ao seu processo dissolutivo, conduzido pelo fio condutor do niilismo, há elementos para uma reconstrução, de modo que não é possível sua superação como simples abandono – *Überwindung* –, mas uma remissão aos seus vestígios, apontando como lógica própria da metafísica em tempos de fim de modernidade; de fundação e de desfundamento.

O pensamento da ética não pode mais fundamentar-se em máximas de ação e imperativos práticos, pois ele precisa assumir a condição atual de dissolução da metafísica por meio do fio condutor do niilismo. A ética pós-metafísica não pode mais fundamentar-se em critérios de universalidade, em sentido kantiano; pois, uma vez posto em descoberto a fábula, esta não pode ser absolutizada. A ética pós-metafísica não pode, além disso, assumir como referimento último as pertenças mais específicas, sejam elas étnicas ou de classe, sob a condição de limitar a própria perspectiva e cair no risco de repetir o jogo metafísico da absolutização de um imperativo absoluto, com o qual uma fábula específica e particular torna-se o mundo verdadeiro.

Em contraposição à limitação das referências últimas, a ética pós-metafísica deve orientar-se no ampliamento de horizontes,[201] cujo referencial é a sua proveniência, que põe a descoberto os seus múltiplos componentes. A ética da proveniência, enquanto dissolução dos princípios metafísicos, não pode conduzir, por sua vez, à definição de um mais válido e novo princípio, na medida mesma em que ela não se situa no âmbito da transcendência. Na obra *Nichilismo ed Emancipazione*, Vattimo explana:

> ... ciò di cui ci troviamo a disporre, qui, è solo la base per un atteggiamento critico nei confronti di tutto ciò che pretende di presentarsi come principio ultimo e universale. Si noti che nemmeno questo atteggiamento può pensarsi come universalmente valido, cioè raccomandabile a tutti e sempre.[202]

---

[200] VATTIMO, Gianni. *Nichilismo Ed emancipazione*, p. 52.
[201] VATTIMO, Gianni. *Nichilismo Ed emancipazione*, p. 53.
[202] Ibidem.

A ética pós-metafísica não enseja construir-se como aplicação prática de uma certeza teórica, determinado por fundamentos últimos. A assunção da dissolução dos princípios implica que o discurso filosófico da ética, doravante, constrói-se a partir da finitude.[203] A ética da finitude, por sua vez, não pode ser compreendida como um salto no infinito – dado o reconhecimento da finitude –, tampouco como relativismo, enquanto avaliação e tomada de decisão diante das alternativas específicas e imediatas apresentadas por cada situação. A caracterização da ética da finitude é o colocar em descoberto o horizonte finito da própria proveniência, levando em consideração suas implicações pluralísticas. O discurso filosófico não pode apresentar-se como condição superior de uma compreensão universal, na medida em que representa apenas a particular condição do filósofo.

O que se deve buscar neste horizonte ampliado de discursos é o jogo consensual. A escuta dos conteúdos da hereditariedade e da proveniência coloca em jogo justamente a alteridade: a voz do outro também é proveniência. Portanto, a ética da proveniência e a escuta da hereditariedade promovem a desvalorização de todos os valores, no sentido em que é desfeito o nexo entre ética e transcendência, conduta e natureza. As normas éticas deixam de ser naturais para serem configurações histórico-culturais e isto não indica, inicialmente, a suspensão ou revogação delas, mas a precariedade com a qual se revestem as mesmas, enquanto articuladas em um discurso social. Deste modo, o discurso filosófico da ética, sob o fio condutor do niilismo, aponta para uma racionalidade – não mais caracterizada como transcendental – como discurso-diálogo entre posições finitas, que se reconhecem como tais, destituída da pretensão metafísica de se valer como legítima perante as demais – reconhecimento de sua condição como interpretação possível da realidade. A ética da finitude caracteriza-se pelo respeito ao outro, na medida em que reconhece o aspecto finito tanto do *eu*, quanto do *tu*, que se coloca em jogo, relação esta que não se funda mais sobre o pressuposto de que o homem seja portador de uma razão igual em todos, pressuposto o qual permeia as éticas essencialistas e, portanto, violentas. Vattimo expõe que:

---

[203] VATTIMO, Gianni. *Nichilismo Ed emancipazione*, p. 55.

> Riconosciute come eredità culturale, e non come nature ed essenze, tali regole possono ancora valere anche per noi, ma com una cogenza diversa, cioè come norme razionali (riconosciute con um *dis-cursus*, *logos*, ragione: mediante una ricostruzione del loro costituirsi), sottratte alla violenza che caratterizza i principi ultimi (e le autorità che se ne sentono depositarie).[204]

Assim, pode-se dizer que a ética pós-metafísica caracteriza-se por ser a passagem da *ética do Outro* à *ética do outro* (ou dos outros). O Outro (com maiúsculo) indica, aqui, não apenas a ética pensada a partir das constituições religiosas, mas também toda a ética pensada a partir da noção metafísica de transcendência – também estão nesse bojo a ética das idéias perfeitas platônicas e os imperativos práticos da razão universal kantiana –, a partir da qual o discurso ético foi identificado com natureza e essência. A ética do outro (com minúsculo) é, portanto, dentro da obra vattimiana, pensada fora do âmbito da transcendência, sendo caracterizada dentro de um universo da negociação e do consenso.[205] Disso decorre que as normas éticas são elaboradas sobre a base do consenso e do respeito às opiniões, segundo regras democráticas. A ética pós-metafísica pode propor específicos conteúdos de moral, dentro do diálogo social, apontando a proveniência e hereditariedade das idéias morais e das razões oferecidas pela preferência das mesmas; além da crítica ao naturalismo e essencialismo ético e do autoritarismo que lhe são conexos.

3.4 – *Caritas* e Democracia

Já delineados os aspectos pós-metafísicos da ética, analisaremos agora a elaboração de um projeto ético-político, sensível ao discurso aberto pela hermenêutica niilista de Gianni Vattimo. Quais seriam os efeitos para a filosofia política a dissolução da metafísica? Antes, qual era a relação entre política e

---

[204] VATTIMO, Gianni. *Nichilismo Ed emancipazione*, p. 56.
[205] VATTIMO, Gianni. *Nichilismo Ed emancipazione*, p. 75.

metafísica? Após a dissolução, seria possível a política sem verdade, isto é, para além das metanarrativas? São estas as questões que agora nos debruçaremos.

Dois eventos, que estão conexos, contribuem para uma nova perspectiva em filosofia política. Estes eventos são o fim da metafísica e a derrocada do socialismo real.[206] De que modo o fim da metafísica está em conexão com a derrocada do socialismo real? Na medida em que o socialismo apresenta-se como pensamento fundativo, e, portanto, universalista, continua preso aos esquemas de um devir histórico providencialista e unilinear (o comunismo é o fim da história: o paraíso reencontrado), bem como às idéias de essência humana e civilização. Desta forma, a crise da metafísica, enquanto dissolução das pretensões do pensamento fundativo, apresenta um nexo com o descrédito em torno das ideologias políticas dedutivas e globais, propiciando a queda do mito marxista do progresso unilinear, assim favorecendo uma política pragmática. Como efeitos desta crise entre metafísica e política, podemos ainda citar a derrocada dos partidos políticos, em especial os de esquerda, e a relação entre o filósofo e a política.[207] Estes efeitos, contudo, não sugerem que os partidos de direita estejam isentos da metafísica, como ocorre, por exemplo, na naturalização da propriedade privada, que, ao passar pela ótica comunista, ela é desmascarada como privilégio burguês.

> Ma allora dovremo pensare che anche i “diritti umani”, o “naturali”, non sono così assolutamente naturali come in certi momenti di rivoluzione abbiamo pensato che fossero? Perché mai la conoscenza della natura umana e di simili entità metafisiche dovrebbe essere più certa e attendibile dell’economia politica che si insegna nelle società di mercato?[208]

Com a constatação do pluralismo cultural, propiciada pelos *mass media*, coloca-se em choque a “verdade” da política, sobretudo a dogmática marxista, que se embeveceu de fontes providencialistas, ao apresentar o curso histórico em

---

[206] VATTIMO, Gianni. *Nichilismo Ed Emancipazione*, p. 87.
[207] VATTIMO, Gianni. *Nichilismo Ed Emancipazione*, p. 87-88.
[208] VATTIMO, Gianni. *Ecce Comu*, p. 121.

progresso linear rumo a um fim redentivo (fim da história, isto é, dissolução do antagonismo entre as classes: o movimento dialético plenamente realizado), que só pode ser levado a cabo pela revolução "autêntica", que é a revolução do proletariado. Com a decadência do comunismo marxista e a efervescência babélica das culturas, os partidos de esquerda entram em crise ideológica, perdendo, também, a legitimidade o papel do intelectual orgânico, uma vez que seus interlocutores estão em crise (os partidos).

Mas é justamente em tempos de fim de metafísica, que a política pode redescobrir a abertura democrática, para além, portanto, dos universalismos dogmáticos de esquerda ou de direita, despojando o jogo social das pretensões de verdade, que se revela, então, em diálogo entre minorias e maiorias. Claro que, a compreensão de uma política "sem verdade" não conduz necessariamente a uma política democrática, podendo assumir contornos despóticos, como, por exemplo, a democracia liberal, que, ao assumir um discurso essencialista, de inspiração metafísica baseada nos direitos naturais do homem, emprega esforços em levar ao mundo não-ocidental (e, portanto, nesta ótica, não-civilizado) os valores ocidentais, como a democracia e os direitos humanos, justificando, assim, conflitos bélicos. A democracia reconhece o discurso político como interessado, ou seja, como lugar de conflito. O caráter próprio da democracia, então, é o dissenso, a luta, porquanto o consenso é apenas provisório. Assim, não se justifica a guerra levada a cabo por Bush ao Iraque com o ímpeto de democratizá-lo[209] (pois admitir o caráter próprio da democracia é reconhecer que passamos da *veritas* à *caritas*).

> Non è inutile sottolineare questa separazione della política dalla verità. In Italia e nel mondo cattolico siamo continuamente provocati dalla richiesta di conformare le leggi dello stato a ciò che la chiesa considera la verità metafisica: della natura umana, del bene, della giustizia.[210]

[209] VATTIMO, Gianni. *Nichilismo Ed Emancipazione*, p. 124-125.
[210] VATTIMO, Gianni. *Nichilismo Ed Emancipazione*, p. 89.

Levando em consideração este momento que se apresenta como dissolução da metafísica e o conseqüente afirmar-se da democracia, quais seriam os efeitos filosóficos decorrentes da reelaboração da política e da verdade? O primeiro de seus efeitos é que a filosofia deixa enfraquecer-se enquanto pensamento fundativo, para se tornar pensamento político. E a conseqüência disto é que a construção da universalidade não se estabelece mais no horizonte do *ontos on*, mas passa a ser política.

> L'idea dell'universalità che si costruisce, l'universale come compito o progetto o idea regolativa, idea su cui si muove in definitiva tutta la cultura filosofica dopo Kant, credo debba essere rigorosamente legata a un progetto politico, e debba essere anzi riconosciuta come costruzione politica a tutti gli effetti.[211]

A construção da universalidade no âmbito político revela a condição de abertura ao pensamento filosófico como ontologia da atualidade, isto é, como interpretação de época, oferecendo à política uma visão de processo histórico em curso, além de conferir sentido à existência atual em certa sociedade, situada histórico-culturalmente.[212] Assim, estabelece-se uma relação entre a hermenêutica e a democracia, uma vez que o critério do jogo entre livres interpretações doravante se dá com base em escolhas argumentativas em detrimento de princípios eternos. O filósofo revigora sua relação com a política ao reencontrar seu interlocutor na figura da opinião pública, que não tem uma identidade única, mas é caracterizada na babel dos movimentos sociais.

> ... la filosofia non è espressione dell'epoca, è interpretazione che certo si sforza di essere persuasiva ma che riconosce la propria contingenza, libertà, rischiosità.[213]

---

[211] VATTIMO, Gianni. *Vocazione e Responsabilità Del Filosofo*, p. 124.
[212] VATTIMO, Gianni. *Nichilismo Ed Emancipazione*, p. 91.
[213] VATTIMO, Gianni. *Nichilismo Ed Emancipazione*, p. 93.

A hermenêutica apresenta uma coligação com a democracia no que diz respeito ao pluralismo das sociedades modernas. Enquanto que as posições políticas da direita visam à pura efetividade, Vattimo proporá uma revisão ideológica da esquerda, no sentido de ir além da fundação filosófica de uma prática política. Os traços característicos da hermenêutica, por sua vez, não podem reduzir-se ao antifundacionalismo e à liberação do conflito das interpretações. A hermenêutica não significa campo livre, onde cada um pode fazer valer sua interpretação. Se são levados em consideração apenas estes aspectos, então a hermenêutica fica no patamar do relativismo. O traço principal da hermenêutica é o êxito resultante de um processo niilístico, ou seja, como filosofia da história que se compreende como filosofia da história do fim da filosofia da história; assim consciente de que a metafísica não pode simplesmente acabar, como produto da descoberta de uma "mais verdadeira" estrutura do ser.

O fim das metanarrativas implicará um repensamento da esquerda política, uma vez que esta se inspirou na filosofia da história marxista, que se revelou agora insustentável, não porque objetivamente falsa, mas devido à compreensão de que a história não é um curso unitário, que tinha como centro a Europa. O conflito de interpretações, no entanto, não significa luta física ou imposição do mais forte, o que seria identificação do ser com a objetividade, mas quer dizer necessidade de que cada interpretação ofereça argumentos.

> Per argomentare la verità dell'ermeneutica come teoria antifondazionalista che libera il conflitto delle interpretazioni non si può fare riferimento a un ordine – sia pure babelico – oggettivo dell'essere; si può solo raccontare, o proporre l'interpretazione di una vicenda, che è la storia della modernità nei suoi vari aspetti dissolutivi di ogni principio rigido di autorità e (dunque) di oggettività (...) come tutte le interpretazioni, dovrà cercare di articolarsi, dispiegarsi, argomentarsi. E potrà fare ciò non solo presentandosi come una visione del mondo fra altre, offerta al supermercato delle libere opinioni o professata come la verità caratteristica di un gruppo, classe, individuo geniale, etc. Dovrà in qualche modo proporre argomenti persuasivi non solo

> per giustificare i suoi specifici contenuti, ma anche, anzitutto, per giustificare il proprio statuto di interpretazione.[214]

Portanto, a configuração da esquerda embasada em uma filosofia da história niilística situa a sua racionalidade para além do fundacionalismo metafísico, agora em perspectiva histórico-narrativo-interpretativa. Nesta perspectiva, sua validade não é afirmada a partir de fundamentos estáveis, mas narrando e interpretando os horizontes culturais que os interlocutores têm em comum, a saber, a história da modernidade. Os aspectos desta história niilística da modernidade apresentam como fio condutor o processo de dissolução em diversos níveis, como, por exemplo, a secularização da tradição religiosa, a fragmentação da racionalidade central e a pluralização dos universos culturais. No entanto, o risco que se confronta tanto a hermenêutica, quanto a esquerda é a manifestação de uma genérica apologia do pluralismo, que se reduz a uma versão antifundacionalista acrescido do conflito de interpretações, sem, contudo, a principal característica: o niilismo. Se a esquerda, outrora, fundava suas posições políticas revolucionárias na idéia de uma natureza humana, hoje essa fundação jusnaturalística encontra-se esmaecida.[215] Assim, a esquerda niilística pode atualizar seus conteúdos de justiça social, mas revisando seus argumentos, secularizando-os, isto é, reconhecendo a dogmática marxista em seu fundo narrativo-interpretativo, em sua proveniência. Deste modo, a tarefa hermenêutica que se apresenta à esquerda, conduziria esta em uma radicalidade democrática, que a colocaria em condições de interpretar de maneira mais coerente o que se exprime em seu tempo.

---

[214] VATTIMO, Gianni. *Nichilismo Ed Emancipazione*, p. 100-101.
[215] VATTIMO, Gianni. *Nichilismo Ed Emancipazione*, p. 102.

Considerações Finais

O presente trabalho ressaltou a herança nietzscheana na obra de Vattimo. Não que isso venha indicar uma continuidade dialética das idéias, mas, ao contrário, uma continuidade genealógica. Uma das teses de Vattimo é a de apresentar Nietzsche como hermeneuta, utilizando-se dos referenciais teóricos da morte de Deus, do niilismo consumado e da vontade de poder como arte, justamente em seu alcance desestruturante, isto é, na medida em que mostra o real em sua fabulação.

A noção de vontade de poder como arte não enseja qualquer perspectiva de uma restauração de uma pátria mítica, mais especificamente àquela da Grécia pré-socrática, porquanto é apenas um componente dissolutivo do ser como presença plena. Para Nietzsche, a pretensão restaurativa não passa de romantismo ingênuo. O que se apresenta inicialmente no pensamento nietzscheano sob o emblema do apolíneo e do dionisíaco, que caracteriza a crítica lançada à subjetividade, alcançará seu núcleo mais maduro quando conjugado com as noções do eterno retorno – o momento da decisão enquanto assunção de responsabilidade diante do devir – e o além-do-homem, embasando o projeto de uma nova humanidade, que encontrou a ironia (e em Vattimo se expressa como *Verwindung*/*caritas*) como uma forma de lidar com os conteúdos da tradição.

Este além-do-homem, capaz de uma certa auto-ironia – a arma dos mais moderados –, é justamente o niilista consumado; quem deu um passo para além do desespero proporcionado pela perda das ilusões asseguradas pela objetividade. O niilista consumado, liberado das correntes teleológicas do devir, uma vez perdida a crença na metafísica (morte de Deus), agora vê a realidade em seu aspecto fabular (jogo de interpretações) e se reconhece, por sua vez, como fabulador, ou seja, como criador de símbolos e de valores. Os valores apresentam-se em um novo horizonte: não mais enraizados no *ontos on*, mas compreendidos apenas como humanos, demasiados humanos. Isto significa que o valor não é a identificação entre lei e natureza (como propunha a ótica metafísica), mas uma construção histórico-cultural. Assim, esta nova humanidade doravante está liberada para a criação.

No entanto, dizer que os valores supremos desvalorizaram-se e que o homem agora está liberado, não quer dizer que o social desvanece-se em privilégio do indivíduo, fazendo valer o relativismo ou a vontade do mais forte. É claro que uma realidade que agora se compreende como conflito de interpretações não mantém uma coesão social, uma idéia vinculante. Com a hermenêutica reconhecemos a pluralidade cultural, mas não nos interessa o relativismo, que poderia levar a uma re-legitimação dos fundamentalismos comunitários. Não é qualquer interpretação que é válida, mas cada interpretação deve oferecer seus argumentos diante de uma comunidade consensual de intérpretes. O que me faz sentar à mesa com o outro e colocar-me em negociação é a compreensão recíproca da proveniência de cada um, tanto a dos meus valores, quanto a do outro. Através da proveniência reconhecemos a contingencialidade dos valores, compreendendo-os como pertencentes a um determinado horizonte histórico-cultural, e não como divino. Apenas com auto-ironia pode-se reconhecer os limites históricos e culturais do que se acredita e, assim, conviver harmonicamente com o diferente. Esta auto-ironia, que permite a abertura democrática a fim de negociarmos o dissenso, é o que Vattimo denomina de *caritas*, noção extraída da tradição cristã.

A *caritas* é o critério da hermenêutica niilista de Vattimo, que se caracteriza pelo dar ouvidos ao outro, pois se estamos em um jogo de interpretações, isto que tomo como minha verdade, não é absoluta, pois a reconheço como interpretação. Assim, há uma abertura ao diálogo. As verdades estão enfraquecidas, e então argumentamos com o propósito de construirmos o consenso. Vale ressaltar que a característica da democracia não é o consenso, mas antes a legitimidade do dissenso. O consenso é sempre provisório, nunca uma solução definitiva, o que seria mais próximo de uma experiência totalitária. O caráter de dissenso da democracia é a que torna um projeto de emancipação que se dá pela liberação das diferenças. Deste modo, a hermenêutica niilista, enquanto teoria filosófica, é sempre fraca, guardando um vínculo com a tradição, que se dá em resíduos (*Verwindung*: superação fraca), reconhecendo a proveniência. Hermenêutica cujos efeitos são sobretudo práticos no esforço que se coloca no reconhecimento da alteridade (*caritas*), com o intuito de construirmos uma sociedade menos violenta, porquanto mais democrática e tolerante.

Bibliografia

FLORES d'ARCAIS, Paolo & ONFRAY, Michel & VATTIMO, Gianni. **Atei o Credenti?** Filosofia, politica, etica, scienza. 1ª Edição. Roma: Fazi Editore, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. 8ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

GIRARD, René & VATTIMO, Gianni. **Verità o Fede Debole**: dialogo su cristianesimo e relativismo. Pisa: Transeuropa, 2006.

HABERMAS, Jürgen. **Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim Falou Zaratustra**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Visão Dionisíaca do Mundo**. 1ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Considerações Extemporâneas**; in: Coleção Os Pensadores. 2ª Edição. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos**; in: Coleção Os Pensadores. 2ª Edição. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre o Niilismo e o Eterno Retorno**; in: Coleção Os Pensadores. 2ª Edição. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

RORTY, Richard & VATTIMO, Gianni. **O Futuro da Religião**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

VATTIMO, Gianni. **Addio alla Verità**. Roma: Meltemi editore, 2009.

VATTIMO, Gianni. **As Aventuras da Diferença**: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche. Lisboa: Edições 70, 1988.

VATTIMO, Gianni. **A Sociedade Transparente**. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.

VATTIMO, Gianni. **A Religião**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

VATTIMO, Gianni. **Depois da Cristandade**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VATTIMO, Gianni. **Dialogo con Nietzsche***:* Saggi 1961-2000. 1ª Edição. Itália: Garzanti, 2000.

VATTIMO, Gianni. **Ecce Comu:** come si ri-diventa ciò che si era. 1ª Edição. Roma: Fazi Editore, 2007.

VATTIMO, Gianni. **Etica dell'Interpretazione**. 1ª Edição. Torino: Rosenberg & Sellier, 1989.

VATTIMO, Gianni. **Il Pensiero Debole**. 4ª Edição. Milano: Giangiacomo Feltrinelli, 1986.

VATTIMO, Gianni. **Il Soggetto e la Maschera**. 5ª Edição. Milano: Tascabili Bompiani, 2007.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger**. 10ª Edição. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Nietzsche**. 1ª Edição. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

VATTIMO, Gianni. **Nichilismo Ed Emancipazione:** Etica, Politica, Diritto. 1ª Edição. Itália: Garzanti, 2003.

VATTIMO, Gianni. **O Fim da Modernidade**. 1ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

VATTIMO, Gianni. **Vocazione e Responsabilità Del Filosofo.** Genova: Il Melangolo, 2000.