

A CRÍTICA DA MODERNIDADE EM VATTIMO

Constança Marcondes CESAR

Professor de Filosofia em Turim, Vattimo é um dos mais importantes estudiosos italianos da hermenêutica. Tradutor e divulgador dos autores alemães, publicou, em 1967, um livro sobre Schleiermacher; em 1971, uma *Introdução a Heidegger*; em 1980, *As aventuras da diferença*, cujo significativo subtítulo é: *que significa pensar, depois de Nietzsche e Heidegger?*; em 1985, a *Introdução a Nietzsche*.

Crítico da modernidade, pensador da decadência e do declínio, na esteira de Nietzsche e Heidegger, busca ir *Além do sujeito* (texto publicado em Milão em 1981) e constituir um *Pensamento débil* (livro editado em Milão em 1983), capaz de expor o sujeito fragilizado, o ser-para-a-morte.

É no horizonte da crítica da modernidade que podemos agrupar os escritos de Vattimo desenvolvidos nas décadas de 80 e 90. *O fim da modernidade* (1985), obra chave traduzida para o inglês, francês, alemão e português, mostra o fracasso do ideal moderno do progresso, e aponta o nihilismo alegre, a gaia ciência, como caminho de sua superação. A apologia do nihilismo é acompanhada pelo exame da crise do humanismo e de suas implicações econômicas, religiosas e filosóficas. Diz Vattimo: “O tema deste livro é o esclarecimento da relação que vincula os resultados da reflexão de Nietzsche e de Heidegger (...) com os discursos, mais recentes, sobre o fim da época moderna e sobre a pós-modernidade” (*op.cit.*, Introdução, p.9). Trata-se de examinar a superação da modernidade, via consideração do pensamento como retorno ao fundamento originário; as revoluções artísticas aí exercem papel essencial.

Publicados em 1989, *A sociedade transparente e Ética da interpretação*,

respectivamente em Milão e Turim, desdobram e aprofundam tais reflexões.

E um dos escritos mais recentes de Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, publicado em 1994, mostra, mais uma vez, o papel da hermenêutica na filosofia contemporânea: o da “reconstrução da racionalidade”, meditando sobre ciência, ética, religião e arte.

Vamos nos ater às fontes mais importantes, a nosso ver, da crítica da modernidade em Vattimo: Nietzsche e Heidegger; ou melhor, Heidegger e Nietzsche, *via* Heidegger, pois acreditamos tenha sido esse o percurso do filósofo italiano.

Assim, recordaremos primeiro, como se desdobra a reflexão heideggeriana, e como os temas do poeta pensante, da relação poesia-filosofia, arte e sagrado, e do nihilismo aí são abordados, servindo como fonte direta da crítica da crítica da sociedade atual em Vattimo.

Heidegger se caracteriza pela crítica ao mundo contemporâneo, o mundo da “fúria da técnica”, o mundo “dos deuses em fuga”, do “tempo de carência” (*Introdução à Metafísica*, cap. 1, *passim*). É recorrendo aos poemas de Hölderlin e aos de Rilke, sobretudo, que o filósofo denuncia a dessacralização, “a avalanche do demoníaco”, a massificação e a mediocridade da civilização técnica (id. e também cf. Sauer, *Filósofos Alemanes*, México, Fondo de Cultura, 1973, pp. 287 e segs.).

Essa crítica se inscreve numa perspectiva mais ampla, de recusa e superação da filosofia tal como esta foi entendida a partir de Platão até hoje: como meditação sobre o ente (*O fim da filosofia ou a questão do pensamento*, *passim*). A civilização ocidental esqueceu de seus pensadores originários, os pré-socráticos - que meditaram sobre

o Ser enquanto abismo informe, pleno de possibilidades (*Introdução à Metafísica, Heráclito, Sobre a essência do fundamento, passim*; cf. também Mac Dowell, *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*, SP, Loyola).

Nossa época, para o mestre da Floresta Negra, se caracteriza pelo abandono da questão do Ser, pela negligência da pergunta fundamental: “Por que existe o Ente, e não apenas o Nada?” A questão leibniziana, retomada por Heidegger, mostra a filosofia como “a vida livre no alto das montanhas”, a indagação que “não se acha à beira do caminho” (id.), a pergunta mais profunda, mais originária - porque toca o abismo de nossa proveniência, porque está na gênese de todas as demais perguntas. Assim entendida, a filosofia não é ciência - saber do ente, do mundo circundante; seu parentesco maior é com a arte, a *poiesis*, a atividade criadora; sua tarefa é investigar o extraordinário, o que está para além de toda a manifestação. Para Heidegger, “o pensador diz o Ser; o poeta enuncia o sagrado” (*Que é Metafísica?*); “poetar e pensar são ramos de um mesmo tronco, o filosofar” (*Da experiência do pensar*).

Filosofia não é ciência; é poetar-pensante, meditação sobre o abismo, criação da linguagem para tentar dizer o indizível (*Introdução à Metafísica, passim*). Para além da oposição razão/irracional, a filosofia é, antes de mais nada, um caminho, é mostrar uma direção - a do pensar sobre o Ser. O filósofo é, para Heidegger, o que ama o todo, o um; o que está recolhido ao Todo por amor (*Que é isto - a Filosofia?*).

A filosofia é, antes de tudo, procura, indagar sobre a questão: “que é o ente, enquanto é?” (id.). É corresponder a um apelo, que nos ad-vem, do mais profundo e distante; é manter-nos dóceis à sua inspiração (id.). É espanto, “deixar-se levar por, deixar-se con-vocar por”, é por-se “à escuta da voz do ser” (id.).

Heidegger nos fala do fim da Filosofia enquanto meditação sobre o ente, enquanto metafísica, tal como se desenvolveu no Ocidente; e afirma que essa expressão extrema da filosofia representa o surgir de um outro tipo de pensar, “que não pode ser nem metafísica nem ciência” (*O fim*

da filosofia ou a questão do pensamento), e que se propõe a questão originária, a da *Alétheia*, a do desvelamento do que “ficou impensado na filosofia” (id.). Um pensar, “fora da distinção entre racional e irracional, mais sábio que a técnica apoiada na ciência” (id.), que seja capaz de se abrir ao ainda não pensado, a uma plenitude originária que está além de todas as categorias conhecidas, além de toda a linguagem voltada para o mundo dos entes.

Construir uma nova linguagem, para tentar dizer o ainda não dito, é a tarefa da filosofia e da grande poesia de nossa época.

“Que quer dizer pensar?” Antes de mais nada, é situar-se além do dilema racional-irracional, respondendo ao apelo do ser (*Sobre o problema do Ser*, p. 17). É superação do saber científico-técnico, da razão tal como a concebemos, pois: “A razão e a sua representação constituem apenas uma maneira de pensar e de nenhum modo são determinadas por si mesmas, mas por aquilo que ordenou ao pensamento pensar à maneira da *ratio*” (id., pp. 16-17).

Pensar é por-se à escuta de “uma distante Origem, onde a terra natal nos é devolvida” (*O caminho do campo*, p. 72), recuperação do esquecimento do Ser, desvelamento, *Alétheia*.

Essa temática perpassa os *Ensaio e Conferências* de Heidegger: a meditação sobre a técnica, a superação da metafísica, a caracterização de um novo tipo de pensar, através da reflexão sobre as palavras gregas: *logos, moira, alétheia*.

Pensar é indagar sobre o que se retira, o que se afasta do homem, atraindo-o a si; buscar o que se oculta, miticamente expresso, entre os gregos, por *Mnemosina*, a memória: “... a recordação recolhida, voltada ao que é preciso pensar (...), solo donde jorra a poesia (*Ensaio e Conferências*, p. 161).

O pensar volta-se ao “ponto mais crítico”, superando a filosofia que se moveu no âmbito do perceber e da razão, no horizonte da representação. Aborda o ser do ente; responde ao apelo do Ser, põe-se em consonância a uma plenitude oculta, a um sagrado impessoal (id., p. 220).

Nossa época é a que se caracteriza por podermos “arriscar o passo que nos faz retornar da filosofia para o pensar do Ser” (*Da experiência do*

pensar, p. 43); trata-se “de um meio-poético entendimento” (p. 47), uma vez que “o poeta-pensante é na verdade a topologia do Ser” (id.).

Esse novo tipo de pensamento é aquele em que “cantar e pensar são troncos vizinhos do poeta. Eles crescem do Ser e alcançam sua verdade” (id., p. 49).

O poeta pensante medita sobre o Nada, desdobrando a questão fundamental: “Por que existe o ente e não apenas o Nada?”, eixo da *Introdução à Metafísica*. Esse pensar é *Logos, Moira, Alétheia*.

Heidegger recolhe em Heráclito (fr. 16, fr. 50) e Parmênides (VIII, 34-41), as palavras condutoras de sua meditação (*Ensaios e Conferências*, pp. 211-343). Analogamente, na *Introdução à Metafísica*, também fazendo apelo a Heráclito e Parmênides, assinala à reflexão atual a exigência de um retorno aos pré-socráticos.

O pensar autêntico é, para Heidegger, recuperação, de um lado, da senda indicada por esses filósofos: meditação sobre o Ser enquanto *Logos, Alétheia*; de outro, compreensão do homem como o ente que se caracteriza pelo *pólemos*, a estranheza, a luta com os demais entes, para instaurar, no meio deles, um mundo.

O *Logos* é o Simples que permanece (*Ensaios e conferências*, p. 249); é razão, lei do mundo, sentido; provém de um verbo, *legein*, que quer dizer falar, reunir, recolher, apresentar (id., p. 251 e segs.); o *Logos* é o que mantém as coisas na não-ocultação, é o ser enquanto totalidade unificadora, a divindade. *Logos* é o Ser enquanto destino (*Moira*) (id., pp. 271-272), a presença das coisas presentes (id., p. 275).

É meditando sobre o fragmento de Parmênides: *pensar e ser são o mesmo*, que Heidegger afirma que o pensamento grego “atribui o pensamento (...) ao ser, isto é à presença” (*Ensaios e conferências*, p. 286). *Moira* é, pois, o Ser enquanto dádiva, “presença das coisas presentes” (id., pp. 304-305), mas também modo de um poder que permanece impensado. Enquanto *Moira*, o Ser é o fazer aparecer, é *physis*, “vigor imperante do que brota e permanece”, desvelamento, *Alétheia*.

Diz Heidegger: “(...) repetimos (...) o significado literal de *alétheia* como ‘não-ocultação’ (id., p. 313). Ou seja, “Estar presente, é se ocultar e, ao mesmo tempo, ser iluminado” (id., p. 319). A ocultação é vista como esquecimento e destino (id., p. 320).

O Ser arrancado de sua ocultação, é *physis*, “o que emerge sem cessar” (id., p. 324), o que nunca desaparece (p. 326), o que sempre dura; mas também o que “ama esconder-se” (Heráclito, fr. 123). Daí Heidegger dizer: que “emergir (se desvelar) e se ocultar são nomeados em justaposição (...). O se-desvelar ama o se-ocultar” (*Ensaios e conferências*, p. 237). Ou seja, não é a *physis* como tal a essência das coisas, mas o ser da *physis* (id., p. 328).

O acontecimento da iluminação, o desvelamento, repousa na ocultação; esse acontecimento libera o surgimento do mundo, é outorgar de uma presença; é *Alétheia*.

Em comum com Nietzsche, Heidegger faz da meditação sobre o nihilismo um ponto de apoio para a crítica da civilização ocidental e seus valores, a crítica da civilização técnica.

No *Introdução à Metafísica* (cap. 1, *passim*), em *Sobre o problema do Ser (passim)*, dentre outros escritos, Heidegger desenvolve sua meditação sobre o assunto. Fala, aí, do “esquecimento do Ser”, do abandono da questão fundamental sobre o Ser e o Nada. O nihilismo tem, então, numa primeira aproximação, o significado negativo de nadificação, de planetarização da técnica, de abandono e inautenticidade.

No sentido positivo, é meditação sobre o Nada, entendido este não como o não-ser, mas como plenitude do Ser, para o qual não temos ainda categorias. Rompendo com a representação científica e com a metafísica tradicional, a qual “somente reconhece o ente”, aborda “aquilo que de nenhum modo é o ente (...) [e] que apenas se pode oferecer como o nada” (*Sobre o problema do ser*, p. 54). Para Heidegger, “Este nada que não é o ente e que, contudo, *se dá*, não é o nada que nadifica. Pertence ao apresentar-se” (id., p. 55). Esse nada, que não é o não-ser, mas sim o Ser na sua plenitude abissal e originária, “deveria ser descrito como isto é, ser pensado” (id., p. 45. Ver também *Introdução à Metafísica*, cap. 1, *passim*).

Na direção que apontamos, Hirschberger assevera: em Heidegger “... o ser como tal (o ontológico), por oposição ao ente (o ôntico), desprovido como está das determinações completas deste último, aparece como o nada (nada determinado), (*História da Filosofia Contemporânea*, p. 213). Na mesma linha de reflexão, diz-nos M. Dupuy: em Heidegger, o “Ser permanece indeterminado e indeterminável: diferente do ente, não sendo nada do ente, só pode nos ser dado como o Nada...” (*La philosophie allemande*, p. 169). E também Corvez (*La filosofia de Heidegger*, p. 82 e segs.), quando afirma que o Ser, “na sua essência mais íntima, não é este mundo de existentes; é sua negação ontológica: o Ser é o Nada” ou, melhor dizendo, se nadifica (id., p. 90). Posição análoga veja-se ainda no excelente texto de Mac Dowell. (*A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*, p. 163).

No seu estudo sobre Nietzsche, Heidegger aborda a questão do nihilismo, no capítulo *O nihilismo europeu*. Aí expõe o conceito de nihilismo, mostra o tema como um dos componentes da metafísica de Nietzsche e finalmente expõe a sua própria concepção. Apresentaremos, assim, o desdobrar da reflexão heideggeriana sobre o tema, no que segue. Por nihilismo Heidegger entende o advento da “verdade de que todos os fins assinalados para o ente até então [até agora] se tornaram caducos” (*op.cit.*, p. 33). Reconhece dois tipos de nihilismo: o *nihilismo clássico*, que se propõe como tarefa nova instituição de valores (transvalorização); o *nihilismo estrito*, com significado negativo de aniquilação dos valores, “desvalorização dos valores supremos” (pp. 41-42).

O nihilismo clássico corresponde ao sentido positivo dado por Heidegger à palavra: é descoberta de um novo princípio, uma nova perspectiva para abordar o ente na sua totalidade; é pensar o nada “enquanto provém da verdade do ser do ente” (p. 39). Aqui, o nada é “negação do ente na sua totalidade” (p. 46); não é um ente. A essência do nihilismo consistiria no “pensar seriamente a questão concernente ao nada” (o nada não é o não-ser) (id., p. 48).

Para Heidegger, Nietzsche pensa metafisicamente a crítica à metafísica; não alcança a essência do nihilismo, porque pensa o ser em

termos de valor. Trata de mostrar que, para Nietzsche, a degradação dos valores supremos produz um tormento psicológico, o sentimento de vir-a-ser para nada. O homem perde “a fé em seu próprio valor” (id., p. 50) e tenta superar o mundo da ilusão atendo-se a uma verdade última, a uma transcendência. O mundo material parece-lhe sem valor (id., p. 51), o mundo como totalidade é posto em questão. Para Nietzsche, o nihilismo é visto como um destino, como a lei oculta da história do Ocidente (id., p. 53). Heidegger vê Nietzsche como o “triunfo” de Descartes e não como o opositor radical deste; a doutrina do super-homem, na verdade, ao afirmar a primazia do homem no mundo dos entes, seria a perfeita realização da metafísica moderna (id., p. 54 e segs.).

Nietzsche distinguiria, segundo Heidegger, três formas de nihilismo: a *primeira* consiste no processo de desvalorização dos valores vigentes até agora (p. 55); advém quando nos encontramos no reino do absurdo, da ausência de sentido, do questionamento da ordem moral universal (p. 56); nela, todo agir não visa nada, não atinge nada, não alcança fins absolutos (p. 57); a *segunda* consiste na perda do sentido da totalidade, na degradação do supremo valor, instaurando uma nova relação do homem com o ente (pp. 58-59); a *terceira*, na busca do sentido através do perecível; postula um “mundo verdadeiro” por oposição ao “mundo falso” das aparências; advém quando se descobre que o “mundo verdadeiro”, o mundo metafísico, começa a vacilar e quando o mundo como totalidade, o mundo sensível, se torna insuportável (pp. 59-60). O mundo parece sem valor, exigindo a instauração de novos valores. Nietzsche vê no nihilismo a lei da história, “sua *lógica interna*...” (id., p. 76). Para ele, a “história do pensamento ocidental se desenvolveria como uma desvalorização dos valores supremos (...)” (id., p. 93); o nihilismo é o nome desse processo. O nihilismo completo, seria um estado em que a moral estaria abolida, um estar além de bem e mal, fora de toda lei, de toda ordem, mas visando instituir uma outra ordem, contra o caos (id., p. 98).

Assim, o nihilismo não é pura aniquilação, mas libertação, via *transvalorização* (nihilismo *afirmativo*) (id., p. 223); é a possibilidade de pensar metafisicamente o dionisíaco (id., p. 226).

Para além de Nietzsche, Heidegger pensa o nihilismo como o abandono, pelo Ser, do ente na sua totalidade (derelicção ontológica) (id., p. 285). O nihilismo, em Heidegger, significa que o Ser mesmo não é nada quanto ao ente enquanto tal (id., p. 290). A essência do nihilismo é a polaridade: “Desenvolvimento e decadência, expansão e declínio, elevação e rebaixamento, construção e destruição...” (id., p. 291); a essência do nihilismo é a descrição do destino do próprio Ser, a promessa do Ser na sua não ocultação e também a história do esquecimento do Ser (id., p. 296).

Assim, diz Heidegger: “A reclusão do sagrado ensombrece todo luzir do que é divino. Emsombrecer que afirma e dissimula a falta de Deus (...) O não-familiar do ente enquanto tal traz à plena luz a inquietação do homem historial no meio do ente na sua totalidade (...). A inquietação meio confessada, meio negada, do homem quanto à sua *essência* é compensada pela conquista organizada da Terra, enquanto planeta, e sua expansão no espaço cósmico” (id., p. 316).

“Mais angustiante que a falta de Deus é, porque mais essencial e mais antigo, o destino do Ser, destino segundo o qual a verdade do Ser se recusa no meio da pressão de tudo que é só o ente (...) familiarizado absolutamente com toda a realidade que o concerne e que o envolve, ou seja, pelo próprio ente, o homem desse século não só permanece, por isso, estranho à verdade do Ser, mas (...) a rejeita como fútil inanidade” (id., p. 317).

A compreensão do significado do esquecimento do Ser é também indicação do que devemos buscar. O lugar privilegiado onde o Ser se manifesta é a linguagem poética, forma suprema de pensamento. A verdade do ser advém na linguagem e o pensador deve abandonar a linguagem vulgar, degradada, habitual, voltando-se para as palavras privilegiadas, onde fulgura o Sagrado abissal (cf. P. Trotignon, *Heidegger*, Paris, PUF, 1965, p. 60 e segs.).

O Ser se dá na linguagem: na palavra poética, o sagrado abissal advém ao homem (*Que é metafísica?, passim*). O poeta, dentro todos os homens, é aquele que está mais próximo da Origem; é quem instaura um mundo e o torna habitável, desvelando um sentido no jogo – terra e céu, deuses

e mortais (*Construir, habitar, pensar, passim; A coisa, passim*).

É como poeta que o homem habita o mundo (...“O homem habita como poeta...”), diz Heidegger, comentando o verso de Hölderlin. Este habitar é um medir-se com a divindade, um buscar a divindade tomando-a como medida do mundo dos entes. A Divindade, que em si mesma se oculta, torna-se patente no céu e na terra.

A essência da arte é por em obra a verdade do ente (*A origem da obra de arte*, p. 27), revelar a coisa na sua significação. Assim, por exemplo, um templo grego não é simplesmente um objeto, uma edificação, mas “pelo templo, está presente o Deus” (id., p. 31 e segs.). O poeta funda um mundo, desvela o ser (*Alétheia*): “*toda arte é essencialmente poema*” (id., p. 56), enquanto desvelamento do ente. Toda arte é *poiesis*, criação, projeto desvelador, que faz advir e que mantém a consonância entre os entes e o Ser: “A dicção projetante é Poema: diz o mundo e a terra, o espaço de jogo de seu combate e assim, o lugar de toda proximidade e de todo afastamento do ente. O poema é a fábula da eclosão do ente (...). O dizer que projeta é aquele que no aberto do dizível, faz advir ao mesmo tempo ao mundo o indizível enquanto tal” (id., p. 58).

Assim, para Heidegger, “a arte faz jorrar a verdade (...) faz surgir (...) na obra enquanto salvaguarda instauradora, a verdade do ente” (id., p. 61).

No texto “Por que poetas?”, uma vez mais o filósofo recorre aos versos de Hölderlin: “Por que poetas em um tempo de carência?” A descrição de nosso mundo é a descrição de uma sociedade onde a vida se estreita, os deuses se ausentam; tempo “da noite do mundo” (*Holzwege*, p. 221), no qual “a essência da dor, da morte e do amor não está aberta” (id., p. 225). Nela, os poetas estão atentos ao abismo, aos sinais do sagrado, apesar do obscurecimento do mundo. Rilke e Hölderlin são os poetas que, pondo-se à escuta do Ser, são capazes de perceber o Aberto, suspensos que estão entre os entes e o Ser. O poeta é o que denuncia a essência inapreendida da técnica, a qual nos ameaça com o esquecimento da nossa realidade essencial: “eles [os poetas] trazem aos mortais o traço dos deuses escondidos na opacidade da noite do mundo” (id., p.

261). O poeta traz serenidade e alegria, a possibilidade de salvação (*Aproximação a Hölderlin*, p. 25 e segs.), de retorno à origem (p. 30 e segs.); nomeia o sagrado (*Que é Metafísica?, passim, Aproximação a Hölderlin*, p. 33 e segs.), “e, ao dizê-lo, deixa-o aparecer...” (id.); “o poeta nomeia os deuses e todas as coisas naquilo que elas são” (id., p. 52). Mas se o poeta tem “a ocupação mais inocente” (*Aproximação a Hölderlin*, p. 43) tem também a mais arriscada: “está exposto aos raios do deus” (id., p. 56).

Nosso tempo é um tempo de carência, diz Heidegger, “porque marcado por uma dupla falta e uma dupla negação: o ‘não mais dos deuses em fuga’ e ‘o não ainda do deus que advém’” (*Aproximação a Hölderlin*, p. 60).

Nesse tempo, o poeta tem um papel essencial: o de “nomear os deuses e nomear todas as coisas naquilo que são” (id., p. 52). Interpelado pelos deuses, o poeta é o ser humano por excelência, o mediador entre os deuses e os homens, testemunhando aquilo que é (id., p. 45), atestando sua vinculação à terra, de quem é herdeiro e aprendiz (id., p. 45 e segs.). Mantém-se, assim, “na presença dos deuses e [é] atingido pela proximidade essencial das coisas” (id., p. 54). A existência humana é, fundamentalmente, poética (id.), uma vez que a poesia não é passatempo, ornamento, mero entusiasmo, mera exaltação. Ela “é o fundamento que suporta a história” (id.); seu campo é a linguagem, pois o homem é, antes de mais nada, um diálogo com o sagrado abissal (id., p. 54 e segs.).

A palavra poética não tem seu fundamento em si mesma; sua força decorre da proximidade com os deuses, porque “são os próprios deuses que nos impulsionam a falar. Como falam os deuses?” (id., p. 58). Através de signos, de sinais, pelos quais o poeta funda o ser, instaura um mundo. O poeta é o que está entre dois mundos: vive no “*entre dois* [que está] entre os deuses e os homens” (id., p. 59), onde “se decide quem é o homem e onde está estabelecido seu ser-aí” (id.,).

O poeta põe em obra a verdade, desvenda o significado do homem e do mundo e põe à luz o apelo do Ser, assim como a maravilha que são a presença e o poder da natureza (id., p. 69): “A Natureza é poderosa porque divina e bela” (id., p.

70). Ela mostra a simultaneidade do que cativa e liberta, na qual Heidegger reconhece a essência do belo (id.): “o (...) cativo tem (...) o aspecto da libertação e a libertação (...) cativa como um encantamento” (id., p. 71).

Poeta não é qualquer indivíduo que faz literatura; poeta é aquele para quem a *physis* se mostra como “o desabrochar no aberto”, o Sagrado (id., p. 73 e segs.). A natureza, ao desvelar sua essência, se mostra como o sagrado “anterior a todo real e a toda realização, anterior mesmo aos deuses” (id., p. 77); ela “reina sobre os deuses” (id.). É inspiração, é a outra face do Espírito; é a “Terra maternal”, mas também “éter e abismo” (id., p. 79), a mediação de tudo (id., p. 80), arrancada que foi do caos sagrado (id., p. 81). A natureza representa a face desvelada do sagrado abissal, do caos selvagem (id.). Os poetas são os que “sabem o Sagrado”, os que o pressentem e anunciam, os que se postam à beira do abismo (id., p. 82), respondendo ao apelo do Ser. Há um vínculo recíproco entre o deus e o homem, que advém, que é testemunhado na palavra poética (id., p. 89): “como o canto foi bem sucedido em fazer advir o Sagrado, os *filhos da terra e os poetas* se acham transplantados, juntos, a um novo modo de ser...” (id., p. 91); “o espírito da poesia funda, pelo ofício *daquele que anima*, a morada poética dos filhos da terra” (id., p. 115).

O poeta invoca a festa, o laço entre homens e deuses (id., p. 131), o acontecimento da salvação (id., p. 134), o resgate do significado do mundo (id., p. 136). O poeta é o profeta do tempo por vir (id., p. 145), o navegante que faz a travessia do mundo dos entes em direção ao Ser (id., p. 121; pp. 177-184).

O que os poetas testemunham é o laço essencial entre beleza e verdade: “a beleza é a presença do Ser. O Ser é a verdade do ente” (id., p. 172), “a beleza é a prova grega da verdade...” (id., p. 208).

A arte, “maneira de ser poética do homem”, (id., p. 209), resgata o sentido do mundo, “fazendo aparecer o invisível” (id., p. 209).

A interrogação de Heidegger é: seríamos capazes, na época atual, de ouvir o grande poema de Hölderlin (id., pp. 198-203) e, como os gregos evocados pelo poeta, apreender a verdade como

beleza, o ser presente como esplendor? (id., p. 209). A Grécia, nos poemas de Hölderlin, é a metáfora dessa experiência, identificada, por Heidegger, ao exercício da Filosofia (id., pp. 209-210).

O apelo aos poetas é, para o filósofo, um apelo ao sagrado (id., p. 220); é evocação dos esponsais entre “terra e céu, homens e deuses” (id., p. 226), fazendo, como no poema de Hölderlin, da “*vida dos homens – uma figura da divindade*” (id., p. 229). Nós, homens da atual época do mundo, vivemos, no entanto, diz Heidegger, a indigência, a necessidade, a expectativa e a inquietação da ausência, da ocultação do sagrado (id., p. 232 e segs).

No seu estudo sobre Heidegger, Trotignon diz que, para o filósofo, a linguagem poética é “a forma suprema de pensamento” (Heidegger, Paris, PUF, p. 63); nela, o Ser dialoga conosco: “O poeta é divino, porque na sua palavra nasce, em uma língua, a própria possibilidade de dizer a verdade do ser...” (id., p. 64).

A superação do nihilismo negativo, expresso pela sociedade técnica, é “retorno à origem” (...) “resposta silenciosa ao apelo do ser”, que ocorre de modo privilegiado na poesia, porque nela a linguagem recupera a sua originalidade, a manifestação reveladora (id., p. 62). Um resumo dessa meditação acha-se na *Carta sobre o humanismo*, quando Heidegger evoca a definição heraclítica do homem pela proximidade com o *daimon* (op.cit., p. 85 e segs.).

É nesse horizonte, da arte entendida como salvação e anúncio de um novo modo de ser, de meditação sobre o nihilismo, que Vattimo recorre a Heidegger, para a sua crítica ao mundo contemporâneo.

Vattimo se inspira em Nietzsche e Heidegger, para discutir o fim da época moderna e a pós-modernidade. Considerando-os como introdutores de um novo modo de pensar, Nietzsche, a partir da meditação sobre o nihilismo, Heidegger, a partir da crítica do humanismo, Vattimo os aponta como filósofos que promovem, não apenas a denúncia da decadência contemporânea, mas a reconstrução da filosofia. Ambos influíram no pós-modernismo, o qual aparece, na perspectiva de Vattimo, dentro da história do pensamento como progressiva

“iluminação (...), recuperação, renascimento, retornos (...) reapropriações do fundamento-origem” (*La fine della modernità*, p. 10). Trata-se da busca de uma nova fundamentação da filosofia, da constituição de uma ontologia, que assinala o declínio do Ocidente e vive no horizonte da ameaça de uma catástrofe mundial. Heidegger e Nietzsche, contudo, não se caracterizam, segundo o pensador italiano, pelo catastrofismo, típico da Escola de Frankfurt: a crítica negativa da cultura. Ambos propõem um novo tipo de pensar a experiência e o fim da história entendida como processo unitário. A nova ontologia hermenêutica por eles instaurada trata de oferecer as bases para a construção de um nova imagem da existência, a partir da constatação do esvaziamento e secularização da noção de progresso. A des-historização da experiência, pelos meios de comunicação, coloca a totalidade da vida no plano da contemporaneidade, da simultaneidade (id., p. 18). Pensar esta nova situação, a partir das contribuições de Heidegger e Nietzsche, é a proposta de Vattimo.

Considerando-os inspiradores porque “menos apocalípticos [que os frankfurtianos] e mais referíveis à nossa experiência” (p. 19), o pensador italiano faz da reflexão sobre o nihilismo o eixo de sua meditação sobre a sociedade contemporânea. Na filosofia dos dois autores alemães, a superação da metafísica conduz a concepções em que a verdade é pensada a partir da arte e do modelo da retórica, e não do saber científico ou do senso comum melhorado; a verdade se torna “uma experiência estética e retórica” (pp. 20-21).

É no texto *La fine della modernità* que se encontram expostos os grandes temas do nihilismo como destino, da verdade da arte, da reflexão sobre a hermenêutica, da relação entre nihilismo e pós-modernidade, retomados em *Otre l'interpretazione*, *La società trasparente*, *Etica della interpretazione*. Esses temas, recorrentes na obra de Vattimo, associam estreitamente a meditação sobre o nihilismo e a crítica da sociedade contemporânea. Em todos os textos, a inspiração em Heidegger e Nietzsche é evidente, para a constituição de uma perspectiva que, no entanto, empobrece a leitura heideggeriana dos fenômenos da arte e da técnica, como veremos.

O nihilismo vattimiano parte do Nietzsche de *A vontade de Poder*, que entende o nihilismo como

a situação em que o homem abandona todos os valores supremos; e de Heidegger, para quem o nihilismo é o processo no qual do ser como tal não há mais nada. Tanto em Nietzsche quanto em Heidegger, o nihilismo “concerne antes de mais nada ao próprio Ser” (id., p. 28). Ambos concordam, diz Vattimo, que o nihilismo está associado à crítica da filosofia ocidental, sintetizada por Nietzsche pela afirmação da morte de Deus e pela desvalorização dos valores supremos, bem como pela proposta de um pensamento ultrametafísico, em Heidegger. Para ambos, diz Vattimo, o nihilismo é a “indevida pretensão de que *o ser (...)* esteja em poder do sujeito” (id., p. 28), quer reduzindo-se a valor de troca (Heidegger), quer produzindo o desaparecimento dos valores supremos (Nietzsche) e consumando, na sociedade tecnológica, “o valor de uso no valor de troca” (p. 29).

A experiência de verdade, num mundo assim caracterizado, implica, para Nietzsche, na diluição das fronteiras nítidas entre verdade e mentira, aparência e ilusão. A mercantilização, dessacralização, desumanização da existência se apresentam, por sua vez, segundo Heidegger, como indicação de que o homem deve abrir-se a novas possibilidades do existir, voltando-se para o simbólico, retornando à compreensão do ser como abismo (*Tempo e ser, passim*). A crise do humanismo, a crise da metafísica, a morte de Deus, de Nietzsche a Heidegger assinalam o processo de ascensão da técnica moderna, como também já apontara Husserl. Para Vattimo, Nietzsche e Heidegger já mostravam a técnica moderna como aquilo que provoca a emergência de novas condições de vida, aquilo que arranca o homem das vinculações tradicionais e abre a possibilidade de uma nova liberdade. A crise que assinalam é sobretudo a crise do eurocentrismo, como também Spengler e Jünger, diz Vattimo, também indicaram.

A crítica do humanismo, em Heidegger, está associada à crítica da metafísica, sendo a técnica a expressão do desenvolvimento desta última. Técnica e humanismo não são opostos, mas duas faces de um mesmo processo. O desvelamento da essência da técnica é o momento culminante da crise da metafísica e do humanismo. Diz Vattimo: “A técnica representa a crise do humanismo não porque o triunfo da racionalização negue os valores humanísticos (...) mas porque, representando o

cumprimento da metafísica, chama o humanismo a uma superação, a uma *Verwindung* (“*La fine della modernità*”, p. 49). Antes de Heidegger, Nietzsche já pusera em evidência, afirma Vattimo, a conexão entre a crise do humanismo e a expansão da técnica. Na sociedade tecnológica o sujeito é reduzido ao *cogito*, entendido, na perspectiva da metafísica tradicional, em termos de subjetividade (id., p. 50). O anti-humanismo de Heidegger tem caráter positivo, de reapropriação do sentido do ser (p. 51).

O filósofo italiano sublinha, ainda, a importância, também assinalada por Gadamer, do conceito de *Erde* (terra), no ensaio heideggeriano *Sobre a origem da obra de arte*, para a crítica do primado do sujeito cognoscente, auto-consciente, como eixo da existência. Trata-se, em Heidegger, de afirmar o ser como *Grund* (fundamento, origem), como já fora proposto em *Ser e Tempo*. Assim, para Vattimo, a liquidação do primado do sujeito, em Nietzsche e Heidegger, não tem apenas um sentido destrutivo, mas fundador de um novo modo de ver. Se vale o nexo estabelecido por Heidegger entre humanismo, técnica e metafísica, o sujeito que pretende defender-se da desumanização produzida pela técnica é, ele próprio, raiz desta desumanização (*La fine della modernità*, p. 54). A superação do humanismo é, em Heidegger, na ótica de Vattimo, uma reviravolta, um retorno à origem, um retorno ao ser como *Grund*; é condição para tornar o homem capaz de ouvir o apelo do Ser (*op.cit.*, p. 55).

É nesse horizonte que é preciso compreender o problema da verdade da arte, de sua morte ou declínio.

O problema da morte da arte vem sendo abordado pelos críticos da sociedade industrial, como Marcuse: mostra a explosão da estética fora de seus limites próprios, tornando-a instrumento de agitação social e política. Ou, na perspectiva de Benjamin, com o surgimento da cultura de massa, a estetização da vida cala a arte autêntica, que persiste como resistência ao *kitsch*. É a época de percepção destruída, de fruição distraída, análogas, no plano de estética, à perda da dimensão metafísica, no âmbito da existência.

A morte da arte é ainda descritível, segundo Vattimo, a partir da “noção heideggeriana da obra

de arte como por em obra a verdade”, “exposição de um mundo”, “produção da terra” (*op.cit.*, p. 69).

Para Heidegger, diz Vattimo, a obra de arte funda um mundo, donde seu caráter inaugural; reconduz a terra à linguagem pois “terra, *physis* são o que *Zeitgit*: literalmente, o que amadurece, no sentido de vivente; mas também o que se temporaliza (...)” (p. 71). Assim, a morte e o declínio da arte só podem ser compreendidos no horizonte de uma “ontologia do declínio”, vista como o outro aspecto do fim da metafísica (id., p. 72). Para Heidegger, a essência da obra de arte é a constituição de um horizonte histórico da humanidade, a constituição de um mundo (id., p. 74). A arte é fundadora, isto é, figura mundos *possíveis*, alternativos ao mundo existente, mostrando a verdade como evento (id., pp. 75-83).

Recorrendo a Apel, Vattimo “põe à luz os significados nihilistas da ontologia heideggeriana” (id., p. 122). Mostra que o pensamento de Heidegger tem paralelismos possíveis com o de Nietzsche, em *A vontade de perder*.

Para Nietzsche, *nihilismo* é aquela situação na qual o homem se reconhece como eixo do universo e na qual a ausência de fundamento é reconhecida como constitutiva de sua condição.

Ora, para Vattimo, a “não identificabilidade entre ser e fundamento é um dos pontos mais explícitos da ontologia heideggeriana” (id., p. 126). Ou seja, para Heidegger, na opinião de Vattimo, encarar-se o homem como um ser que existe compreendendo implica num pensamento que não é mais metafísico; e, ainda, a leitura da história da metafísica como história do esquecimento do Ser é convite para saltarmos no *abismo* e assim contrapormo-nos a tal esquecimento. Para o filósofo italiano, o salto no abismo, sugerido por Heidegger, é um salto “no abismo da mortalidade” (id., p. 128), porque “neste pensar [o de Heidegger], o ser como tal ‘não é mais nada’” (id.).

Vattimo relaciona ainda, a partir de Nietzsche e Heidegger, o nihilismo e o pós-moderno em filosofia. Assim, o Nietzsche da *Segunda consideração inatual*; de *Humano, demasiado humano*; de *Aurora*; de *A Gaia Ciência*, põe o problema da modernidade como decadência e exige a busca de um novo caminho, que nos permita romper com a decadência, através do mito e da

arte. Nietzsche desvaloriza a errância, afirma a impossibilidade do conhecimento da coisa em si (*Crepúsculo dos ídolos*). E Vattimo aproxima estas concepções da noção heideggeriana de *Verwindug* (reviravolta). Em *Identidade e Diferença* Heidegger fala do fim da filosofia, critica o mundo da técnica e propõe a superação da metafísica, de modo análogo ao que Nietzsche faz, quando propõe a *filosofia da manhã*. É falando da *Kehre*, da passagem do fulcro de meditação do homem ao Ser, do esquecimento do Ser, que Heidegger se aproxima de Nietzsche. Diz Vattimo: “o efeito nihilístico da autodissolução da noção de verdade e da de fundamento, em Nietzsche, tem o seu paralelo na ‘descoberta’ heideggeriana do caráter ‘epocal’ do ser; também em Heidegger o ser não pode (mais) funcionar como o *Grund*, nem para as coisas nem para o pensamento” (*op.cit.*, p. 183). A filosofia de Heidegger é uma ontologia hermenêutica, que mostra o ser como “a transmissão das aberturas histórico-destinais que constituem, para cada humanidade histórica (...) a sua específica possibilidade de acesso ao mundo” (id., p. 184).

Assim, a partir de Nietzsche e Heidegger, Vattimo busca indagar: que é a pós-modernidade, e que tipo de pensar é o pensamento da pós-modernidade. Reconhece três características, como distintivas do pensamento pós-moderno:

a) é um “pensamento de fruição”, de emancipação e “abandono de uma concepção ‘funcionalista’ do pensamento” (id., p. 185); implica uma ética dos bens, de modo que “a re-memoração, ou antes a fruição (o reviver), também entendida no sentido ‘estético’, das formas espirituais do passado, não tem a função de preparar algo diverso, mas tem um efeito emancipador, em si mesmo. É a partir daqui, talvez, que uma ética pós-moderna poderia vir a ser oposta às éticas – ainda metafísicas – do ‘desenvolvimento’, do crescimento, do *novum* como valor último” (id.);

b) é um “pensamento da contaminação”, uma vez que a aproximação, feita por Vattimo, das filosofias de Nietzsche e Heidegger põe em relevo o lado nihilista do pensamento heideggeriano, que se propõe a ir além do ser (*O fim da filosofia, passim*). O parentesco entre Nietzsche e Heidegger, entrevisto pelo filósofo italiano, consiste em tender

a um pensamento totalmente outro, caracterizado pela repetição-distorção (id., p. 186);

c) é um “pensamento da *Ge-Stell*”; Nietzsche e Heidegger, aquele falando da morte de Deus, este da organização total do mundo segundo a técnica, puseram em relevo o surgimento de uma nova situação nos planos das existências individual e social. Para Vattimo, só uma “ontologia débil” pode permitir a superação da metafísica; a ontologia torna-se hermenêutica e as noções de verdade-fundamento, sujeito e objeto, perdem o significado, exigindo do filósofo um recomeço “débil”.

Em outros textos, *Oltre l'interpretazione, La società trasparente, Ética della interpretazione*, Vattimo retoma, como dissemos, a problemática do nihilismo e da crítica da modernidade.

Assim, em *Oltre l'interpretazione*, ele retoma a discussão da vocação nihilista da hermenêutica e suas implicações; dentre outras, nos campos da ética e da estética. Mostraremos, no que segue, como se desenrola sua meditação, pondo novamente em relevo suas fontes em Nietzsche e Heidegger e a repercussão das teses destes na sua crítica da modernidade.

Para Vattimo, a hermenêutica é a nova *koiné* da cultura ocidental; assim, Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Pareyson, Habermas, Apel, Rorty, Taylor, Derrida, Lévinas – vivem numa atmosfera comum, enquanto pensadores hermenêuticos.

No eixo Heidegger – Gadamer, a vocação nihilista da filosofia hermenêutica se desdobra entre dois polos, dois limites extremos: a ontologia e a linguagem. A hermenêutica se caracteriza por uma teoria da historicidade da verdade: pelo anúncio de morte de Deus (Nietzsche); pela transformação do mundo verdadeiro em fábula, jogo de interpretações; pelo perspectivismo – ela se torna a “meta-teoria do jogo das interpretações” (*Oltre l'interpretazione*, p. 13). Daí Vattimo reconhecer uma conexão entre filosofia da interpretação e nihilismo: nela, a verdade não é mais identificada com a objetividade científico-experimental, pois o Ser não é mais visto como *coisa*, mas como evento. Para o filósofo italiano, a hermenêutica nasce com Heidegger, quando este repensa o sentido do Ser e quando – com

Nietzsche – estabelece uma relação entre teoria da interpretação e nihilismo: “não há fatos, só interpretações”.

A meditação ulterior a Heidegger desdobra-se, segundo o pensador italiano, em duas direções: uma “direita” heideggeriana, a ontologia hermenêutica, ontologia negativa, que propõe o retorno ao ser; e uma “esquerda” heideggeriana, que evidencia a fragilização interminável do ser, pondo em relevo os temas da diferença ontológica, do nihilismo – e que recorda que o ser está sempre além de toda formulação. Nesta direção é que Vattimo se inscreve, lembrando que o nihilismo é tendência: para a fragilização, para afirmar a morte de Deus e para a dissolução da verdade como evidência (id., p. 19). As implicações do nihilismo são: o relativismo, o conflito das interpretações, a falta de confiança na metafísica como pensamento vivo.

Assim, *Adorno*, invocado por Vattimo, pôs à luz que o interesse pelo universal – característico da reflexão metafísica – anula o valor do sujeito; e *Lévinas*, também invocado por Vattimo, mostrou que a meditação sobre o ser implica a negligência da vida singular, a recusa do encontro com o existente.

Vattimo associa, por sua vez, *metafísica* e violência, autoritarismo, cientificismo, organização total do mundo segundo a técnica. A tais riscos, o pensamento hermenêutico é resposta: “à relação homem-ser, tal como se configura na época da metafísica realizada, isto é, na época das imagens do mundo” (id., p. 43). A reflexão hermenêutica desenvolveu três tipos de orientação do pensar ético:

- a) a *ética da comunicação*, representada por Habermas e Apel, na qual a experiência da verdade, condicionada pela linguagem e pela vocação desta para a comunicação, pôs em primeiro plano a questão da *comunicação transparente*, isto é, da responsabilidade envolvida no confronto entre interlocutores;
- b) a *ética da redescritção*, da qual Rorty e Foucault seriam os expoentes e onde a hermenêutica quer dizer que os parceiros do jogo comunicativo, ao redescobrirem o mundo, têm direito à invenção de novas tábuas de valores;

c) a *ética da continuidade*, representada por Gadamer, que afirma o valor do diálogo, e a verdade da arte, como instrumentos para se chegar à vida boa, à existência autêntica e à harmonização entre o singular e o todo.

Para Vattimo, a hermenêutica, ao “desvelar o mundo como conflito de interpretações”, conduz-nos também a nos reconhecermos “como herdeiros de uma tradição de fragilização das estruturas fortes do ser em todo campo da experiência” (id., p. 52).

A estética hermenêutica, por sua vez, aparece como instrumento de recuperação do caráter interpretativo da experiência humana, ao reconhecer, com Gadamer, a arte como experiência de verdade (*Verdade e Método*) e como “religião na sua forma originária” (Hegel, Hölderlin, Schelling), como afirma Vattimo (*Oltre l'interpretazione*, p. 79). A estética, em Lukács, Bloch, Benjamin, Gadamer, Heidegger, não consiste apenas na discussão das condições de possibilidade da arte e da beleza, como para Kant, mas na instauração de um mundo, na “profecia do futuro” (id., p. 84).

É, no entanto, sobretudo a Heidegger que Vattimo recorre, para mostrar: a) “a capacidade própria da arte e da poesia de revelar a verdade dos vários mundos históricos”; b) a relação entre nihilismo a arte: a arte permite a compreensão do destino, em nosso tempo de carência, pois os poetas falam de um novo tempo, de um novo sentido do sagrado, substituindo a religião institucionalizada e pondo em relevo o problema da secularização (Heidegger, *Hölderlin e a essência da poesia; Holzwege*, in Vattimo, *op.cit.*, pp. 86-87 e 89). Vattimo compreende a arte como *religião secularizada*, que na época do nihilismo nos abre a uma *terceira idade do espírito*: na multiplicidade de horizontes coexistentes, a arte resgata o sentido do humano (id., p. 91).

O tema do nihilismo reaparece em *Etica della interpretazione*, aproximando uma vez mais Nietzsche e Heidegger: “o que estabelece uma continuidade entre eles é o nihilismo (...) que não deve ser compreendido como filosofia da dissolução de valores, da renúncia e da resignação - mas como uma ontologia verdadeiramente nova, como um novo pensar sobre o ser, capaz de situar além da

metafísica...” (*op.cit.*, p. 8). A ontologia nihilista de Nietzsche e Heidegger não busca “estruturas estáveis, fundamentos eternos”, mas acolhe “o ser do acontecimento, como a maneira que a realidade se configura, no seu laço específico com a situação da época” (id.). Para esses autores, diz Vattimo, pensar o ser é por-se à escuta das épocas precedentes, dos contemporâneos, das diferentes culturas; é reconhecer os valores e as formas simbólicas que aí se anunciam (id., p. 9). Tal ontologia nihilista funda uma hermenêutica, que consiste, primeiro, na interpretação dos acontecimentos, na leitura dos “sinais do tempo” (id.).

Nietzsche e Heidegger, afirma Vattimo, lêem a crise da subjetividade de modo análogo: desvelando a relação entre filosofia e nihilismo, partem de uma mesma pré-compreensão das características de nossa época (id., p. 94). Esta se caracteriza por seu interesse e seu centramento no problema da interpretação, desde Schleiermacher, Dilthey e Heidegger – seus precursores – até os contemporâneos: Gadamer, Pareyson, Ricoeur, Jauss, Rorty, Apel, Habermas, Foucault, Derrida.

O horizonte comum, como dissemos, ao pensar de Nietzsche e Heidegger, é o horizonte da crise da subjetividade, da crise da modernidade. Nietzsche, em *O nascimento da tragédia*, critica a Sócrates o ater-se ao *si* da consciência clara; contrapondo verdade e vida, o pensador alemão suspeita da subjetividade, desvelando a “falsidade das formas estáveis e definidas das quais ela vive...” (Vattimo, *op.cit.*, p. 99). Em *Considerações inatuais; Humano, demasiado humano; A Gaia Ciência*, Nietzsche põe a nu a superficialidade do eu, a superficialidade da consciência. A crise de subjetividade, para Nietzsche, se apoia no caráter não último da consciência e na revolução, assim instaurada, nas concepções de verdade e ser. E no *Zarathustra*, Nietzsche tematiza o eterno retorno, o nihilismo, a vontade de poder e o super-homem (além do homem), esboçando a ontologia da morte de Deus, chegando à célebre afirmação: “*não há fatos, somente interpretações*, que encontramos nos *Fragments póstumos*.”

Vattimo estabelece um paralelismo entre Nietzsche e Heidegger, a partir da meditação nietzscheana sobre o nihilismo. Em Heidegger (*Ser*

e *Tempo*), o homem não é pensado como sujeito, mas como *Da-sein, projeto*, possibilidade, salto no abismo (Vattimo, *op.cit.*, pp. 105 e segs.).

A aproximação entre Nietzsche e Heidegger existe e é “menos problemática se se pensa que [em Heidegger], como em Nietzsche, o que se passa na meditação sobre os limites e a não-pertinência da [noção de subjetividade] é a descoberta do caráter sem fundo do ser” (id., p. 108).

A ontologia nihilista também se caracteriza pela crítica da racionalidade técnica. Em Nietzsche, a afirmação da morte de Deus conduz ao “fim da crença nos valores e fundamentos últimos (...). A racionalização e organização do trabalho social, como o desenvolvimento da tecno-ciência tornadas possíveis pela visão metafísica e religiosa do mundo (...) tornaram essa crença supérflua e é nesse sentido também que se pode falar de nihilismo” em Nietzsche (Vattimo. *op.cit.*, pp. 109-110).

Em Heidegger, “o advento epocal do ser, no seio de condições que se verificam com a organização tecnológica (...) total do mundo” (id., p. 111), tal como o filósofo alemão pôs em evidência em *Ser e Tempo, Introdução à Metafísica, Identidade e diferença*, mostra o “caráter insustentável e mesmo contraditório da concepção [moderna] do sujeito”, diz Vattimo (*op.cit.*, p. 112). O mundo da tecnocracia é, assim, em Heidegger o mundo da organização totalitária, da planificação, da desumanização.

Nietzsche e Heidegger enfocam o desenvolvimento da técnica moderna como o sinal do surgimento de um mundo que se caracteriza pela negação da liberdade e no qual apenas a arte, enquanto atividade criadora, pode representar uma possibilidade de salvação.

Em consonância com os filósofos alemães, Vattimo afirma que a complexidade da sociedade informatizada atual torna impossível pensar “a humanidade [apenas] em termos de pelos ‘subjetivos’ múltiplos, caracterizados por sua consciência e por esferas de poder conflitantes. É talvez somente nesses termos que a meditação nietzscheana e heideggeriana “sobre o destino da subjetividade na época da dissolução do ser como fundamento pode conter, para nós, indicações prenhes de futuro” (id., p. 115).

A hermenêutica contemporânea mostra, ainda, segundo Vattimo, o aprofundamento da ontologia heideggeriana: de Heidegger a Gadamer, o pensador italiano reconhece a existência de uma definição da verdade em termos de projeto, opondo a noção de verdade como projeto existencial à noção metafísica de verdade como adequação. Assim, para Heidegger, o mundo não é espetáculo a ser contemplado, mas obra de interpretação; desse modo, o problema da verdade aparece, na sua filosofia, ligado à noção de autenticidade e à proposição de um novo tipo de pensar (*Carta sobre o Humanismo, Holzwege, Ser e Tempo*).

Paralelamente, Vattimo põe em relevo o ceticismo, o desencantamento, o nihilismo que Nietzsche descreve, mostrando que é “graças à racionalização da existência social tornada possível pela moral, a metafísica e a religião [que] o homem europeu tornou-se capaz de perceber o caráter ficcional próprio da moral, da religião e da metafísica” (*Ética da interpretação*, p. 156). O desencantamento representa a tomada de consciência de “que não há estruturas, valores, leis objetivas, mas que tudo é posto e criado pelo homem” (id.). O nihilismo, abordado por Nietzsche em *A vontade de poder, O Crepúsculo dos ídolos*, faz o “mundo verdadeiro” (...) “tornar-se fábula” (id.).

Analogamente, Vattimo mostra que Adorno, Marx, Horkheimer apontaram a necessidade de se superar o nihilismo passivo em favor de um nihilismo ativo, realizando uma formidável crítica do cientismo, de modo análogo a Wittgenstein, Foucault, Kuhn, Habermas, Gadamer. A filosofia se torna um instrumento de crítica ao cientismo moderno, de renúncia ao ideal metafísico do conhecimento. E a hermenêutica aparece como o pensamento que caracteriza o fim da metafísica, na sociedade de comunicação de massa, na época das concepções do mundo. Há diferentes horizontes, hoje, diferentes universos culturais que, confrontados, conduzem a interpretações. O nihilismo é entendido, por Vattimo, na esteira de Heidegger, como elemento constitutivo de nossa época, enquanto correspondência a um destino: o da verdade encarada como interpretação. Daí Vattimo afirmar: “Na medida em que a hermenêutica se reconhece como (...) o pensamento da época final da metafísica e, pois, do nihilismo, pode encontrar, na ‘negatividade’ e no desapa-

recimento (...) o princípio de orientação que lhe permite realizar sua vocação ética original, sem restaurar a metafísica nem se abandonar à futilidade de uma filosofia relativista da cultura” (id., p. 179).

Com Benjamin, contra Hegel, Marx, os positivistas e os historicistas, o filósofo italiano mostra que a crise da idéia ocidental de história, a crise da idéia de progresso, que caracterizou a modernidade, põe à luz que o ideal europeu de humanidade não mais pode ser visto como universal. Na sociedade complexa e caótica de hoje, no mundo unificado pela informação, multiplicam-se as visões do mundo. A pós-modernidade se distingue pela irresistível pluralização das imagens do mundo (*A sociedade transparente*, pp. 12-13). Nietzsche e Heidegger, críticos da modernidade, mostram, diz Vattimo, como o desgaste da idéia unívoca da “realidade” produz uma libertação, possibilitando ao homem vivenciar diferentes formas de existir; daí a experiência da liberdade “como contínua oscilação entre pertença e desenraizamento” (id., p. 16). A experiência essencial, pois, de sociedade pós-moderna é, para Vattimo, a de *liberdade*. Mas tal liberdade é problemática, por duas razões: a) ela não está garantida (a manipulação das consciências é sempre possível); b) não sabemos o que é a *oscilação como liberdade* (id., pp. 16-17).

A intensificação dos fenômenos comunicativos, na civilização técnica, produziu uma mudança nas relações do homem com a natureza: o mundo se constitui como imagem; no dizer de Heidegger, vivemos “a época das imagens do mundo”; ou, como diz o filósofo italiano, vivemos na época da “constituição do mundo como imagem” (id., p. 23). A simultaneidade e a autotransparência caracterizam nossa época. As implicações dessa situação são, como afirma *Apel*, a superação dos obstáculos à comunicação, a responsabilidade em relação ao outro; para *Sartre*, consistem na desalienação, graças à razão dialética; para *Vattimo*, residem na superação da oposição diltheyana entre ciências da natureza e ciências do espírito, na constituição da imagem do mundo pelas ciências humanas, na ênfase atribuída à narratividade e na recusa do relativismo e do dogmatismo (id., pp. 31-33). A “fabulação do mundo” (id., p. 31) levou-nos, afirma o pensador italiano, a redefinir nossa posição relativamente ao mito (id., p. 35). Assim, assinala que *Barthes* analisa a cultura de massa em termos

de mitologia; que *Sorel* mostra como os mitos, no campo da política, podem mover as massas; que *Levi-Strauss* acentua a analogia entre mito, religião, ideologia, arte, magia; que *Cassirer* encara o mito como saber anterior ao científico. A crise das teorias sobre o mito dá-se no horizonte da crise da metafísica e hoje, diz Vattimo, podemos discernir três atitudes perante o mito:

- a) *o arcaísmo*, que se caracteriza pela desconfiança quanto à civilização técnica, ao eurocentrismo, ao colonialismo. O mito é encarado como um saber mais autêntico, que permite resistir à degradação da técnica. Tal perspectiva está ligada à crítica utópica da tecnologia; Nietzsche e Heidegger seriam os precursores desta recuperação do mito;
- b) *o relativismo cultural*, que torna equivalentes mito e ciência, “já que ambos estão fundados em pressupostos que têm o caráter de mito – de crença não demonstrada, mas mais imediatamente vivida” (id., p. 41); a hermenêutica inspirada em Heidegger estaria nessa orientação, pretendendo entender a nossa cultura a partir do estudo dos mitos;
- c) *o irracionalismo mitigado (racionalidade limitada)*, para o qual o mito, por sua estrutura narrativa se opõe ao saber científico. Nessa perspectiva, Vattimo inclui a *psicanálise*, cuja estrutura narrativa aborda “histórias basilares” (id., pp. 42-43); a *historiografia*, cujos modelos retóricos distinguem-se com dificuldade dos da narrativa mítica; a *sociologia dos mass media*, que consiste na “análise, em termos de mitologia, dos conteúdos e das imagens distribuídas pelo cinema, televisão, literatura e artes...” (id., p. 43). O pressuposto comum a essas disciplinas é o de que “certos campos da experiência não se deixam compreender mediante a razão demonstrativa, ou o método científico, e exigem, pelo contrário, um certo tipo de saber que só se pode qualificar como mítico” (id.).

Todas essas posições, entretanto, apresentam-se, para Vattimo, como teoricamente

insatisfatórias, pelas seguintes razões: *o arcaísmo não coloca* o problema da história, *não ajuda* a compreender o mundo moderno e *favorece* a proposta da direita, de mitificar as origens; o *relativismo cultural* não coloca o problema da história; ignorando a diversidade cultural não se dá conta de que não podemos isolar umas culturas das outras e não percebe que o diálogo intercultural pode situar as culturas num horizonte comum; a *racionalidade limitada* (irracionalidade mitigada) vê o mito como um tipo de “pensamento adequado a certos campos da experiência (a cultura de massa, a vida interior, a historiografia)” (p. 45), não considerando a história e aceitando acriticamente a diferença entre ciências da cultura e ciências da natureza.

As três atitudes, ademais, não explicitam claramente seu ponto de partida: o *arcaísmo*, por exemplo, prega a volta às origens, sem indagar o que é que nos separa do mundo mítico; o *relativismo* enfatiza o pluralismo cultural; mas não indica a qual universo a própria teoria está vinculada; o *irracionalismo mitigado* não estabelece clara distinção entre conhecimento científico e saber mítico.

A cultura européia atual é caracterizada, diz Vattimo, pela desmistificação, pela superação da oposição racionalismo/irracionalismo. Nessa tarefa, a arte exerce um papel fundamental, o de crítica em relação ao vigente. Benjamin, Heidegger, encaram a arte como experiência do desenraizamento, oposição à “familiaridade do objeto de uso” (*op.cit.*, p. 57).

Heidegger, na sua crítica da modernidade, apresenta a obra de arte como o oposto da técnica, a superação da banalização da linguagem. A arte está centrada na experiência da mortalidade e da angústia, seu acontecer produz a fluidificação da noção de realidade; por seu caráter lúdico, é resistência à sociedade da aparência, à manipulação do poder que caracteriza esta última, desencadeando a criatividade e a liberdade.

Apoiado em Heidegger e Benjamin, Vattimo aponta uma radical transformação, no mundo contemporâneo, das relações entre a arte e a vida quotidiana.

Nos anos sessenta, a utopia marxista criticava a ideologia do *design*, que elimina a demarcação

entre arte e não-arte. Tal utopia representou, com Adorno, Lukács, Benjamin, Marcuse, “o sonho da existência esteticamente resgatada”, da liberdade. Por sua vez, a ideologia do *desing* também buscava um resgate estético do quotidiano, “através da otimização das formas dos objetos, do aspecto do ambiente” (*id.*, p. 69).

Se Habermas restaura “a separação e a especialização do estético” promovendo “o regresso da arte a seus limites” (*id.*, p. 70), Gadamer, na ótica de Vattimo, mostra que a cultura de massa não reduziu a experiência do belo à experiência estética da comunidade européia; ao contrário, multiplicou nossas possibilidades de apreender a beleza, desencadeando uma pluralização irreversível da apreensão do estético.

A crítica da modernidade, no filósofo italiano, conduz à proposição de um pensamento da pós-modernidade que é, em resumo:

- a) uma ontologia débil, uma ontologia do declínio, uma tentativa de superação da metafísica;
- b) um nihilismo, tomado em sentido positivo, de fundação de um novo modo de encarar o mundo e o homem;
- c) uma meditação sobre a irresistível pluralização das imagens do mundo;
- d) uma ética, que se propõe o resgate da liberdade, entendida como desenraizamento e oscilação;
- e) uma estética que busca recuperar o lúdico e a criatividade, esmagados pela tecnocracia.

A obra de Vattimo é uma das mais interessantes, mais originais contribuições do atual pensamento italiano. Vem sendo traduzida na França, por editoras do porte da Seuil, Cerf, Minuit, entre outras; apresenta analogias sugestivas, sobretudo quanto a fontes e quanto à crítica da subjetividade e suas implicações éticas, com a obra de Ricoeur e de hermeneutas franceses. Parece assinalar pontos de acordo entre o pensamento italiano, francês e alemão. Indica um grande movimento de renovação na filosofia européia contemporânea, que põe a ética e a estética no centro de suas inquietações.