



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Gabriel Debatin

Metafísica fraca: uma crítica ao niilismo hermenêutico de Gianni Vattimo

Florianópolis

2022

Gabriel Debatin

Metafísica fraca: uma crítica ao nihilismo hermenêutico de Gianni Vattimo

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito final para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Roberto Wu, Dr.

Florianópolis

2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Debatin, Gabriel

Metafísica fraca : Uma crítica ao niilismo hermenêutico
de Gianni Vattimo / Gabriel Debatin ; orientador, Roberto
Wu, 2022.
173 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2022.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Niilismo hermenêutico. 3. Ontologia.
4. Metafísica. 5. Pós-Modernidade. I. Wu, Roberto. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós
Graduação em Filosofia. III. Título.

Gabriel Debatin

Metafísica fraca: uma crítica ao nihilismo hermenêutico de Gianni Vattimo

O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado, em 14 de dezembro de 2022, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Profa. Claudia Pellegrini Drucker, Dra.
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Evilázio Teixeira, Dr.
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Prof. Gustavo Silvano Batista, Dr.
Universidade Federal do Piauí

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Insira neste espaço a
assinatura digital

Prof. Vilmar Debona, Dr.
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Insira neste espaço a
assinatura digital

Prof. Roberto Wu, Dr.
Orientador

Florianópolis, 2022

Àqueles que ainda não pensam.

AGRADECIMENTOS

Sou cordialmente grato a todos que de alguma forma contribuíram para a execução do presente trabalho. Dentre estes, nomeio:

O Prof. Dr. Roberto Wu, inigualável orientador, pela dedicação inestimável empenhada ao longo de minha trajetória acadêmica, fundamental para minha formação filosófica e pessoal;

A Profa. Dra. Claudia Pellegrini Drucker, o Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista e o Prof. Dr. Evilázio Teixeira, pelas riquíssimas críticas, sugestões e comentários dirigidos a esta tese, indispensáveis ao seu aprimoramento;

Os meus amados pais Nelson Pius Debatin e Relindes Feller Debatin, que sempre se prontificaram a amparar este filho, jamais capaz de retribuir-lhes e agradecer-lhes à altura.

Os amigos de todas as horas Thiago Kistenmacher Vieira, Rafael Teixeira, Marleson Graf, Vinicius Garcia Valim e Makhles Reuter Lange, sempre prontos para uma conversa fértil e vivificante.

E a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, que viabilizou financeiramente este trabalho ao longo de toda sua elaboração.

כִּי־הִשְׁתַּחֲוִיתָ יְהוָה וְצִדִּיק מִה־פְּעֹל

(Sl. 11,3)

RESUMO

O filósofo italiano Gianni Vattimo defende que, com o advento do niilismo consumado e a derrocada crescente de noções como verdade, razão, ciência etc., a Pós-Modernidade se torna um momento propício para a completa emancipação do pensamento, livre de qualquer referencial de ordem ontológica. Pautado na antimetafisicalidade do niilismo nietzschiano, Vattimo se apropria seletivamente de conceitos de Heidegger a fim de justificar o que chama de niilismo hermenêutico, acontecimento historial de nossa época, a seu ver positivo, em que não é possível que determinado pensamento se arrogue à força de sobrepôr-se ante os demais. Em nosso entendimento, todavia, esta ontologia do declínio é afim à atual aniquilação do sentido e da autenticidade promovida pela imposição técnica, sob a qual nossa única possibilidade de pensamento é inócua e débil. Devido à ausência de critérios valorativos para o pensamento, o nobre ideal de pluralidade democrática de Vattimo permite degenerar-se em retóricas irracionais e arbitrárias – tudo a que se opõem a hermenêutica e a filosofia –, sendo impotente ante o eventual despontar da intolerância e da violência, sempre tecnicamente fundadas. Sustenta-se nesta tese, portanto, que a superação da metafísica que Vattimo enxerga no niilismo contemporâneo é apenas aparente, pois não é dada à humanidade a possibilidade de um pensamento pós-metafísico sob o domínio histórico-epocal da técnica. Pensamento fraco, por recusar de modo sistemático o propriamente ontológico, incorre numa metafísica por excelência, que corresponde efetivamente aos nexos do pensar em nossa época. Trata-se de uma metafísica fraca porque seu niilismo, almejando fugir das violências metafísicas, não admite nem a força de um acesso mais originário ao ser, nem a necessidade de orientar-se pelos fundamentos do ente, como as metafísicas fortes da tradição.

PALAVRAS-CHAVE

1 Niilismo hermenêutico. 2. Ontologia. 3. Metafísica. 4. Pós-Modernidade

ABSTRACT

The Italian philosopher Gianni Vattimo defends that, with the advent of consummate nihilism and the growing downfall of notions such as truth, reason, science etc., Postmodernity become a propitious moment for the complete emancipation of thought, free of any ontological reference. Guided by the antimetaphysicality of Nietzschean nihilism, Vattimo selectively appropriates Heidegger's concepts in order to justify what he calls hermeneutical nihilism, a historical event of our times – a positive one, in his view – in which a certain thought cannot seize the strength required to supplant others. In our understanding, however, this ontology of decline is related to the current annihilation of meaning and authenticity promoted by technological imposition, under which our only possibility of thought is innocuous and feeble. Due to the absence of valuation criteria for thought, Vattimo's noble ideal of democratic plurality is allowed to degenerate into irrational and arbitrary rhetorics – all that hermeneutics and philosophy oppose –, being powerless in the face of occasionally rising intolerance and violence, always technologically grounded. It is argued in this dissertation, therefore, that the overcoming of metaphysics that Vattimo identifies in contemporary nihilism is merely apparent, because humanity is not given the possibility of postmetaphysical thought under the epochal-historical dominance of technology. Weak thought, by systematically refusing the ontological itself, incurs in metaphysics *par excellence*, which effectively corresponds to the nexuses of thought in our times. It consists in a weak metaphysics because its nihilism, aiming to avoid metaphysical violences, acknowledges neither the strength of a more originary access to Being, nor the necessity of to be oriented by the being's ground, as in the strong traditional metaphysics.

KEYWORDS

1 Hermeneutical nihilism. 2. Ontology. 3. Metaphysics. 4. Postmodernity

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

As referências de Vattimo são feitas, em sua maior parte, no contexto do volume único de suas obras completas, os *Scritti filosofici e politici* (2021), pelo que os diferentes títulos vão discriminados nas citações conforme as abreviaturas abaixo.

AD – *Le avventure della differenza* (1980)

AS – *Al di là del soggetto* (1981)

IH – *Introduzione a Heidegger* (1971)

FM – *La fine della modernità* (1985)

PD – *Il pensiero debole* (1990)

OI – *Oltre l'interpretazione* (1994)

SFP – *Scritti filosofici e politici* (2021)

SM – *Il soggetto e la maschera* (1974)

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	16
PARTE I: VATTIMO E A VOCAÇÃO NILISTA DA ONTOLOGIA HERMENÊUTICA.....	20
1.1 O NILISMO COMO INAUGURAÇÃO DA PÓS-MODERNIDADE.....	20
1.2 O NILISMO NIETZSCHIANO COMO ORIGEM DA ONTOLOGIA HERMENÊUTICA	23
1.3 AS TRÊS “CONTRADIÇÕES” DE NIETZSCHE: VATTIMO E OS FUNDAMENTOS DE SEU NILISMO HERMENÊUTICO.....	31
1.3.1 <i>Segunda Consideração Extemporânea versus filosofia das máscaras.....</i>	<i>32</i>
1.3.2 <i>Suspeita versus verdade.....</i>	<i>43</i>
1.3.3 <i>“Não existem fatos, apenas interpretações” versus Vontade de Poder.....</i>	<i>62</i>
1.4 O NILISMO COMO LIMITE DA HERMENEUTICIDADE NIETZSCHIANA.....	69
PARTE II: ONTOLOGIA DO DECLÍNIO, (DES)FUNDAÇÃO HERMENÊUTICA.....	79
2.1 ONTOLOGIA DO DECLÍNIO, DECLÍNIO DA ONTOLOGIA.....	80
2.2 PENSAR SEM FUNDAMENTOS: NO ABISMO, UMA <i>FUNDAÇÃO</i> HERMENÊUTICA.....	92
2.3 UMA <i>GE-STELL</i> HERMENÊUTICA: O NILISMO TÉCNICO COMO (DES)FUNDAÇÃO.....	111
2.4 A IMPOSSIBILIDADE DE O PENSAR REMEMORANTE DE VATTIMO SUPERAR-DISTORCER A METAFÍSICA.....	124
CAPÍTULO CONCLUSIVO: O NILISMO HERMENÊUTICO COMO METAFÍSICA FRACA DA PÓS-MODERNIDADE.....	143
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	167

INTRODUÇÃO

Segundo o filósofo italiano Gianni Vattimo, o período pós-moderno, inaugurado por Nietzsche, é caracterizado por uma rejeição à metafísica e seu *itinerarium mentis* fundacional. Ou seja, se a Modernidade se caracterizou por uma apropriação cada vez mais plena dos “fundamentos” metafísicos do mundo e da existência (a razão, a verdade, a ciência, em última instância o próprio ser), procurando sempre defini-los através de sistemas que perseguem rigorosa e metodicamente a definição do todo, a Pós-Modernidade se configura pela recusa dessa pretensão, porque a própria necessidade de alcançar verdades absolutas caducou. Quem primeiramente pôs em evidência a crise dos fundamentos da tradição ocidental teria sido Nietzsche, inaugurando o período pós-moderno, seguido pelo aprofundamento ontológico operado por Heidegger. Para Vattimo, cabe a eles a inauguração da Pós-Modernidade porque, em suas críticas à história da filosofia e à metafísica, não propuseram um novo fundamento, pretensamente mais verdadeiro: pensam o ser tão somente como um evento,¹ que Vattimo interpreta como uma ontologia “inaparente e marginal, de pano de fundo”.²

Estes traços particularmente niilistas da Pós-Modernidade significam para a faculdade de pensar a ausência de qualquer ponto de referência estável, já que nada é capaz de se firmar como verdadeiro, universal ou absoluto. Como consequência para a filosofia, nenhuma corrente ou escola filosófica pode outorgar-se o título de definitiva e conclusiva, dado que o próprio pensamento perdeu a *força* necessária para postular-se como verdadeiro. Como consequência, a Pós-Modernidade se caracteriza por ser um ambiente teórico em que nenhum dos participantes do diálogo pode ou consegue sobrepôr-se aos demais num apelo à “certeza” ou à “validade”, à lógica ou à ciência, pois não há recurso com estatuto ontológico *forte* o suficiente para legitimar e balizar o pensamento. Por um lado, que motiva Vattimo em seu projeto filosófico, essa característica da Pós-Modernidade se apresenta como uma possibilidade efetiva da democracia, da pluralidade e do diálogo; no entanto, nas palavras do próprio Vattimo, isso também resulta em um processo “vago, inócuo e fútil”, num clima filosófico disperso e indefinido – e apenas por isso comum a todos no debate pós-moderno.³

1 Cf. VATTIMO, Gianni. La fine della Modernità. In: VATTIMO, Gianni. **Scritti filosofici e politici**. Obra completa. Milano: La nave di Teseo, 2021, p. 1273.

2 Cf. SFP, FM, 1273.

3 Cf. SFP, OI, 1462.

O problema sobre o qual esta tese se detém não apenas se debruça numa historiografia da Pós-Modernidade filosófica, mas se ocupa de um tema pertinente por excelência à ontologia pós-moderna: o modo-de-ser de nossa época, que conduz a interpretação, ou hermenêutica, tal como se possibilita a nós na atualidade. Para Vattimo isso significa atentar-se à sua vocação niilista original, que propicia hoje à humanidade a possibilidade de um mundo e de uma existência mais livre, plural e democrática por não ser metafisicamente fundada. Aos moldes do niilismo de Nietzsche, em que “não existem fatos, apenas interpretações”, a dimensão hermenêutica dos círculos teóricos pós-modernos, e em diferentes medidas da cultura ocidental como um todo, efetivamente aparenta se manifestar assim, de forma não-hierarquizada, genérica e descentralizada. No entanto, os próprios referenciais teóricos de Vattimo, como Heidegger, se opõem ao fato do niilismo que se acomete à nossa época e retira o ser humano de sua essência, desumanizando-o ao nadificar suas relações ontológicas próprias. Se na filosofia heideggeriana o processo niilista se identifica com a técnica, que assume precisamente as características da Vontade de Poder nietzschiana, então o niilismo não pode significar nenhuma superação da metafísica, como afirma Vattimo: pelo contrário, em nossa hipótese o niilismo pós-moderno seria um acontecimento historial de contornos ainda mais metafísicos que aqueles da tradição que o precedeu, posto tratar-se de uma época em que vigora ainda mais esquecimento do ser; distante do ser, o pensamento fraco afasta-se também da ontologia hermenêutica e da fenomenologia.

Levando-se em conta o fato de que a filosofia de Vattimo não se dissocia de sua interpretação da história da filosofia, o trabalho de apresentar uma crítica ao autor envolve essencialmente lidar com a tradição filosófica que lhe é cara. Além de dono de grande erudição em matéria de história da filosofia moderna e contemporânea, o pensador italiano estrutura seu pensamento de modo difuso, propriamente *fraco*, num conjunto assistemático de interpretações e apropriações filosóficas da tradição ocidental que constitui a integralidade de sua obra. Portanto, criticar Vattimo pressupõe ater-se às muitas alusões, especialmente a Nietzsche e a Heidegger, que constituem basilaramente sua ideia de Pós-Modernidade. Ressalta-se, no entanto, que o objeto do presente esforço é o pensamento de Vattimo: embora incessantemente Nietzsche e Heidegger sejam postos em voga pela argumentação do italiano, é seu pensamento que está em questão, não o dos filósofos alemães. Isso não quer dizer que não haja tratamento dos conceitos e temas abordados nos filósofos a que ora nos referimos;

muitas vezes é preciso que seja feita uma contraposição da interpretação de Vattimo a recorrências mais textuais de Nietzsche e Heidegger para que venha à tona o que é próprio.

Considerando-se estas características inerentes ao pensamento e obra de Vattimo, esta tese se organiza dividindo a questão em duas partes, uma que em seu desenvolvimento acentua o polo niilista de sua filosofia, e outra que se volta especialmente ao seu aspecto hermenêutico. Indissociáveis no tratamento dado ao longo de todo o texto, niilismo e hermenêutica aparecem tematizados pelo próprio Vattimo ao longo de todo o trabalho. Ou seja, por razões metodológicas, este esforço interpretativo acontece como leitura crítica, trecho a trecho, de passagens do autor pertinentes aos conceitos abordados.

A primeira parte, com o intento de introduzir o niilismo de Vattimo, principia pela “vocação” niilista da ontologia hermenêutica identificada pelo filósofo italiano; isso permite ir às origens de suas premissas filosóficas sobre a Pós-Modernidade. Na sequência, trata-se de acompanhar Vattimo no que ele chama de “contradições” de Nietzsche – não se refere ao sentido lógico de haver contradições no autor, mas é como o filósofo italiano se refere a uma série de temas da filosofia nietzschiana que lhe fornecem interpretações determinantes para o sentido pós-moderno de hermenêutica; tais temas são assinalados por tensões teóricas ou diferentes abordagens da parte de Nietzsche ao longo da evolução de seu pensamento e obra. Sem dúvida, verifica-se um processo de apropriação interpretativa drástica que Vattimo efetua em direção a Nietzsche, assim como a Heidegger. Assim procedendo, a primeira parte não deixa de elaborar problemas e inconciliações teóricas que darão norte ao que se segue. Já a segunda parte, que percorre a proposta filosófica de Vattimo por seu polo hermenêutico e em relação à tradição da ontologia hermenêutica, sobressai o nome de Heidegger. São tematizadas as principais leituras de Vattimo que identificam um niilismo no pensamento heideggeriano – ponto demasiado controverso, que apresenta inegáveis inconsistências do projeto filosófico vattimiano com a ontologia do pensador alemão, especialmente sua desconsideração da diferença ontológica. É a partir de sua leitura da filosofia heideggeriana que o pensador italiano postula a maior parte das justificativas ontológicas que enxerga na Pós-Modernidade, para a qual é preponderante sua interpretação niilista da filosofia de Heidegger em vistas da elaboração de sua ontologia do declínio – declínio do ser, do propriamente ontológico. A Pós-Modernidade nos termos niilistas de uma ontologia do declínio de Vattimo não pode deixar, portanto, de ser analisada e confrontada com uma

perspectiva heideggeriana da técnica e de seu *modus operandi* metafísico, que para o filósofo alemão perfazem a atualidade.

Por fim, concluímos este trabalho com um capítulo conclusivo, que de maneira mais ensaística explora proximidades e distâncias do pensamento e da obra de Vattimo em relação à hermenêutica e à metafísica. Questiona-se se a superação-distorção (*Verwindung*) que o pensador italiano percebe na Pós-Modernidade é efetiva, ou apenas aparente ou parcial; argumenta-se sobre a proximidade do niilismo de Vattimo com a metafísica da Vontade de Poder nietzschiana e com sua determinação sob o imperar da técnica.

Em suma, no mesmo espírito filosófico de libertação filosófica que conduz Vattimo e seu pensamento fraco, as interpretações e leituras que constituem este trabalho procuram se valer e legitimar-se tão somente pelo que elas são: aberturas do pensamento à comunidade filosófica e sobre ela, nossa época e tradição. Com ânimo se espera que nas palavras que seguem se encontrem ao menos algumas verdades, ainda que sejam fracas.

PARTE I: VATTIMO E A VOCAÇÃO NIILISTA DA ONTOLOGIA HERMENÊUTICA

A fim de fornecer bases teóricas fundamentais para as críticas que se seguem, esta primeira parte do trabalho tratará de realizar uma reconstrução filosófica dos argumentos dos quais o filósofo italiano Gianni Vattimo se vale para defender que, em sua essência, a hermenêutica, enquanto corrente filosófica e meio de compreensão do mundo, possui um chamado niilista original, que apenas não foi maximamente desenvolvido pela tradição hermenêutica em que ele mesmo se fia. Segundo ele, esta vocação niilista da hermenêutica só pode ser atendida agora, na Pós-Modernidade, num movimento que ele chama de *pensiero debole* – pensamento fraco –, reconhecendo a essência niilista da interpretação, que, assim, vê-se maximamente livre. Para tanto, o presente capítulo se ocupa de uma exposição da recorrência de Vattimo a Nietzsche para justificar a preponderância de seu pensamento niilista para a ontologia hermenêutica. Concomitantemente, trata-se pôr em questão os argumentos utilizados por Vattimo em sua interpretação de Nietzsche, que lhe serve para caracterizar o modo-de-ser da Pós-Modernidade, partindo sempre das principais referências teóricas da ontologia hermenêutica aludidas pelo filósofo italiano.

1.1 O niilismo como inauguração da Pós-Modernidade

De acordo com a perspectiva teórica assumida por Gianni Vattimo, o niilismo, processo dominante da época atual, não é um fato a ser encarado negativamente como uma gratuita “crise dos valores”, sinônimo de refutação de quaisquer autoridades mediante um espírito cega e irracionalmente crítico. Tal acepção negativa do termo, a qual muito frequentemente se o vê atrelado, reporta-se originalmente à concepção popular da Rússia do século XIX, em que extremistas e terroristas eram comumente classificados como niilistas.⁴ O filósofo italiano assevera, contudo, que a experiência do *nada* a que o niilismo reporta

⁴ Este fato pode ser demonstrado, *exempli gratia*, pelo célebre relato de Turgueniev em *Pais e Filhos*, seu *magnum opus*, de 1862. Cf. TURGUENIEV, Ivan. **Pais e Filhos**. Tradução de Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, passim. No entanto, dado tratar-se aqui da concepção nietzschiana de niilismo, parece importante salientar que “Nietzsche sem dúvida leu a obra de I. Turguêniev, *Pais e Filhos*, em que o niilismo é caracterizado como negação de todo artigo de fé e de toda autoridade.” ARALDI, Clademir. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche** 5, p. 75-94, 1998, p. 90. O fato também é considerado legítimo e significativo da parte de Müller-Lauter. Cf. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche**: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009, p. 123.

hodiernamente a humanidade traz consigo características não necessariamente atreladas a um espírito de negatividade e anarquia que se oporia à essência da condição humana, mas que, pelo contrário, constitui o próprio destino ontológico da humanidade⁵ – destino do ser, que, paradoxalmente, encerra-se na sua ausência mais absoluta.

A cultura contemporânea, a qual se delineou não apenas pela filosofia, mas também pelos desenvolvimentos da ciência e dos seus métodos, e, de outra parte, pelas novas propostas da arte e da literatura no período compreendido pelos séculos XIX e XX, nasce de uma série de destruições, ou melhor, para usar a expressão de Nietzsche, de uma série de “despedidas” que deixam o homem europeu como que deserdado e desenraizado.⁶

A sensação de desorientação do homem contemporâneo se deve à perda de um referencial estável para o pensamento: a série de despedidas que caracterizam a contemporaneidade é protagonizada, com efeito, por uma despedida fundamental e primeva, a despedida da noção de verdade, ao menos como uma estrutura absoluta e imutável. Rejeitar esse fato, na esteira do pensamento de Vattimo, seria fechar-se para a própria experiência pós-moderna, em que a sensação de deserção e desenraizamento do homem é indicativa de uma mudança radical, através da qual se garante uma maior autonomia e liberdade, libertação dos grilhões dominadores da razão, da necessidade constante de fundamentos, da rigidez pétrea da verdade, enfim, do *modus operandi* do pensamento classicamente denominado “metafísica”.

A mudança ocorrida na era contemporânea, assinalada pelo evento da “morte de Deus”,⁷ a dispõe em grande contraste com o período precedente. A Modernidade se

5 Cf. VATTIMO, Gianni. La cultura del nulla. In: VATTIMO, Gianni. **Le mezze verità**. 2. ed. Napoli-Salerno: Orthotes, 2015, p. 14-15.

6 La cultura contemporanea, quella che si è delineata non solo nella filosofia ma anche negli sviluppi della scienza e dei suoi metodi, e, d'altra parte, nelle proposte nuove dell'arte e della letteratura a cavallo tra Otto e Novecento, nasce da una serie de distruzioni, o meglio, per usare l'espressione di Nietzsche, da una serie di “prese di congedo” che lasciano l'uomo europeo come diseredato e sradicato. VATTIMO, 2015, p. 15.

7 “O insensato – Nunca ouviram falar do louco que acendia uma lanterna em pleno dia e desatava a correr pela praça pública, gritando sem cessar: “Procuro Deus! Procuro Deus!”. Mas como havia ali muitos daqueles que não acreditam em Deus, o seu grito provocou grande riso. “Ter-se-á perdido, como uma criança?”, dizia um. “Estará escondido? Terá medo de nós? Terá embarcado? Terá emigrado?”. Assim gritavam e riam todos ao mesmo tempo. O louco saltou no meio deles e trespassou-os com o olhar. “Para onde foi Deus?”, exclamou, “é o que lhes vou dizer. *Matámo-lo...* vocês e eu! Somos nós, nós todos, que somos os seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu uma esponja para apagar o horizonte inteiro? Que fizemos quando desprendemos a corrente que ligava esta terra ao Sol? Para onde vai ela agora? Para onde vamos nós próprios? Longe de todos os sóis? Não estaremos incessantemente a cair? Para diante, para trás, para o lado, para todos os lados? Haverá ainda um acima, um abaixo? Não estaremos errando através de um vazio infinito? Não sentiremos na face o sopro do vazio? Não fará mais frio? Não aparecem sempre noites, cada vez mais noites? Não será preciso acender os candeeiros logo de manhã? Não ouvimos ainda nada do barulho que

caracterizou por uma inesgotável busca e apropriação cada vez mais plena dos fundamentos metafísicos da realidade, procurando incansavelmente defini-la através de sistemas e longas concatenações conceituais, almejando atingir a verdade absoluta, o próprio ser; por uma insistente tentativa de encontrar uma teoria definitiva para o todo e – modernissimamente – para o nada. Aquilo, então, que pretende significar o “pós” de “Pós-Modernidade” é justamente a recusa dessa pretensão, porque a própria necessidade de alcançar a verdade absoluta caducou. Para Vattimo, quem primeiramente pôs em crise a noção de fundamento, desestabilizando o primado da razão e da verdade foi Nietzsche, que teria, portanto, inaugurado período pós-moderno. Seu pensamento teria sido seguido e aprofundado por Heidegger. Conforme a perspectiva de Vattimo, cabe a eles a origem da Pós-Modernidade sobretudo porque, em suas críticas à história da filosofia e à metafísica, nunca procuraram propor um novo fundamento, pretensamente mais verdadeiro, *superando* a própria necessidade de estruturas estáveis para o pensamento.⁸

A produção filosófica desenvolvida durante o período moderno, por mais que receasse deveras ser considerada propriamente metafísica, o pensador turinês garante que ainda possuía dela demasiada nostalgia, e por isso não era capaz de levar às últimas consequências a experiência do esquecimento do ser anunciado por Heidegger ou da “morte de Deus” nietzschiana. Após estes dois grandes marcos inauguratórios do período pós-moderno, o pensamento fundacional teria começado a perder sua autoridade, instaurando-se um momento perene de crise generalizada na cultura como um todo; em sua essência se vê assinalada sobremaneira pela perda da *força* de acessar o ser como o fundamento último da

fazem os coveiros que enterram Deus? Ainda não sentimos nada da decomposição divina?... Os deuses também se decompõem! Deus morreu! Deus continua morto! E fomos nós que o matamos! Como havemos de nos consolar, nós, assassinos entre os assassinos! O que o mundo possui de mais sagrado e de mais poderoso até hoje sangrou sob o nosso punhal; quem nos há de limpar deste sangue? Que água nos poderá lavar? Que expiações, que jogo sagrado seremos forçados a inventar? A grandeza deste ato é demasiado grande para nós. Não será preciso que nós próprios nos tornemos deuses para, simplesmente, parecermos dignos dela? Nunca houve ação mais grandiosa e, quaisquer que sejam aqueles que poderão nascer depois de nós pertencerão, por causa dela, a uma história mais elevada do que, até aqui, nunca o foi qualquer história!”. O insensato calou-se depois de pronunciadas essas palavras e voltou a olhar para os seus auditores: também eles se calavam, como ele, e o fitavam com espanto. Finalmente atirou a lanterna ao chão, de tal modo que se partiu e se apagou. “Chego cedo demais”, disse ele então, “o meu tempo ainda não chegou. Esse acontecimento enorme está ainda a caminho, caminha e ainda não chegou ao ouvido dos homens. O relâmpago e o raio precisam de tempo, a luz dos astros precisa de tempo, as ações precisam de tempo, mesmo quando foram efetuadas, para ser vistas e entendidas. Esta ação ainda lhes está mais distante do que as mais distantes constelações; e *foram eles contudo que a fizeram!*”. Conta-se ainda que este louco entrou nesse mesmo dia em diversas igrejas e entoou o seu *Requiem aeternam Deo*. Expulso e interrogado teria respondido inalteravelmente a mesma coisa: “O que são estas igrejas mais do que túmulos e monumentos fúnebres de Deus?”. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Gaia Ciência**. Tradução de Alfredo Margarido. 6. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000, p. 140-141. [Grifo do autor].

⁸ Cf. SFP, FM, 1216.

realidade, capaz de defini-la e justificá-la. A despedida de tal força, que confere ao ser humano de nossa época a sensação de deserção e desenraizamento, é o despontar de uma época em que o pensamento só pode dar-se, portanto, em sua *fraqueza*.⁹

Sendo contrários à proposta de um novo fundamento, Vattimo atesta que Nietzsche e Heidegger passaram a pensar o ser radicalmente como um *evento*, que acontece ao longo da história – mas sem a estabilidade relativa que lhe conferia o historicismo do século XIX. Assim, acontece que “a ontologia não é outra coisa senão interpretação da nossa condição ou situação, já que o ser não é coisa alguma para além do seu “evento”, que acontece no seu e nosso historicizar-se”.¹⁰

Essa *ontologia da atualidade* se identificaria, portanto, com uma proposta hermenêutica que se reconhece como essencialmente niilista, porque se apresenta como uma resposta supostamente consonante com a história do ser, conforme um viés heideggeriano – não esquecendo-se, é claro, da grande (des)apropriação interpretativa que Vattimo opera em relação a Heidegger. A época do ser em que vivemos é definida pelo niilismo, pelo nada de ser que se apresenta à humanidade – niilismo é o processo no qual, ao final, do ser como tal resta *nada*.¹¹ Vattimo, como dito, não considera essa situação como algo negativo, mas, pelo contrário, julga que “o niilismo é a nossa (única) chance”.¹² Assumir-se niilista, no sentido consumado, seria a solução que a época atual necessita precisamente porque significa abraçar o declínio de tudo aquilo que antes se afirmava como certo e verdadeiro, o declínio da própria metafísica, aceitando o *nada* que vigora por baixo de todas as máscaras que a humanidade vestiu ao longo da história.

1.2 O niilismo nietzschiano como origem da ontologia hermenêutica

Segundo o espírito do pensamento de Vattimo, suas principais teses no âmbito da ontologia e da hermenêutica precisam necessariamente ser lidas à luz do niilismo nietzschiano para que se encontrem em consonância com sua significância nos tempos atuais. Nietzsche teria sido, portanto, não só um nome influente e decisivo para a futura ontologia

9 Cf. SFP, AS, 709ss.

10 L'ontologia non è null'altro che interpretazione della mostra condizione o situazione, giacché l'essere non è nulla al di fuori del sua “evento”, che accade nel suo e nostro storicizzarsi. SFP, FM, 1216.

11 Cf. HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche: Metafísica e Niilismo**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 227. Cf. também SFP, FM, 1227-1228.

12 Cf. SFP, FM, 1229.

hermenêutica, mas seu primeiro representante: “em minha opinião, a única maneira possível de colocar Nietzsche na história da filosofia moderna é considerá-lo pertencente à ‘escola’ da ontologia hermenêutica”.¹³ Contra as muitas possíveis objeções a esta assertiva historiográfica, Vattimo argumenta, e com razão, que a historiografia da filosofia é apenas didaticamente útil, mas nunca é essencial à questão ela mesma. Com isso, procura diminuir a intensidade das críticas à inserção de Nietzsche no contexto de uma ontologia hermenêutica, intento passível de reações ambivalentes por parte dos intérpretes nietzschianos, tanto de recusa como também de aceitação. De fato, há uma série notória de ambiguidades nas interpretações da filosofia de Nietzsche, como um todo e em especificidades e competências, o que ressalta a capacidade de sua filosofia servir a usos múltiplos; como bem percebeu Vattimo, é “possível citar Nietzsche a favor ou contra praticamente qualquer tese filosófica”.¹⁴ Com efeito, o filósofo italiano usa tal volatilidade da filosofia nietzschiana para justificar precisamente sua introdução de Nietzsche no âmbito de uma ontologia hermenêutica, cenário em que, segundo ele, certa vagueza e não-contundência não só conta a favor, mas é *conditio sine qua non* para estar em harmonia com a ausência de fundamentos que a Pós-Modernidade requisita do pensamento.

A pergunta acerca da proximidade (ou distância) de Nietzsche da tradição hermenêutica não é nova, e nem mesmo começou com Vattimo, constituindo uma polêmica de enormes dimensões, envolvendo uma igualmente ampla gama de autores que partem dos mais diferentes pressupostos para defender ou atacar a tese.¹⁵ Remontar toda a história de tal crítica constituiria uma dissertação à parte, pelo que fazê-la ofuscaria demasiadamente os propósitos desta tese. O tema, contudo, é vital para responder as questões que aqui se apresentam, mirando sempre a filosofia de Vattimo. No tocante à Nietzsche e a tradição hermenêutica, a originalidade da tese vattimiana não está, assim como nos autores mencionados, em atribuir características do pensamento nietzschiano que o aproximam da hermenêutica, mas em dizer que, historiograficamente, Nietzsche só pode ser enquadrado como pertencente à escola da

13 VATTIMO, Gianni. **Diálogos com Nietzsche**: ensaios de 1961-2000. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 135.

14 Ibid., loc. cit.

15 Cf. BERTMAN, Martin. “Hermeneutics in Nietzsche”. **The Journal of Value of Inquiry**. v. 7. n. 4, pp. 254-260, 1973; GUZZONI, Alfredo (Org.). **90 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption**. Königshausen im Taunus: Hain, 1979; SCHRIFT, Alan. **Nietzsche and the Question of Interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction**. New York: Routledge, 1990; ANSELL-PEARSON, Keith (Org.). **Nietzsche and Modern German Thought**. New York: Routledge, 1991; HOFFMAN, Johann Nepomuk. **Warheit, Perspektive, Interpretation: Nietzsche und die Philosophische Hermeneutik**. Berlin: De Gruyter, 1994.

“ontologia hermenêutica” – no sentido de ser predecessor direto de Heidegger e do posterior desenvolvimento de uma teoria geral da interpretação operado por Gadamer.

Isso não significa apenas que temos condições de mostrar diversos temas hermenêuticos na obra de Nietzsche; minha opinião é mais radical e, pelo que sei, ainda não foi proposta dessa forma – ainda que se possa afirmar que ela é implicitamente aceita por muitos intérpretes nietzschianos. Em minha opinião, a única maneira possível de colocar Nietzsche na história da filosofia moderna é considerá-lo pertencente à “escola” da hermenêutica ontológica.¹⁶

E ainda:

Em poucas palavras, o título “Nietzsche e a hermenêutica contemporânea” alude a um duplo desdobramento possível: antes de tudo, sugere uma maneira de atribuir a Nietzsche uma colocação mais precisa no interior da história do pensamento contemporâneo, provocando ao mesmo tempo uma reorganização das atuais interpretações da filosofia de Nietzsche; em segundo lugar, a inclusão de Nietzsche na ontologia hermenêutica dá origem a um grande número de consequências no interior desse âmbito; mais precisamente, pode determinar *o desenvolvimento da hermenêutica na direção de resultados niilistas que são implícitos em sua essência*, mas ainda não são explicitamente reconhecidos [especialmente pelas filosofias de Heidegger e Gadamer].¹⁷

O próprio Vattimo oferece uma delimitação do âmbito da discussão, pelo que o recorte a ser feito nas questões acerca da inserção de Nietzsche na tradição hermenêutica serão pautadas seguindo os rastros do próprio Vattimo. Ou seja, serão levados em consideração sobremaneira os argumentos do próprio filósofo italiano, que, conseqüentemente, serão postos em confronto com suas mesmas referências no campo do que chama de hermenêutica ontológica: Heidegger e Gadamer. Materialmente, portanto, tanto devido ao próprio conteúdo e movimento da filosofia de tais autores, quanto à insistente asserção de Vattimo, a suposta hermeneuticidade do pensamento nietzschiano será inquerida a partir de sua marca niilista constituinte.

A própria divisão de correntes de interpretação da filosofia de Nietzsche já é algo de saída posto em questão por Vattimo que, de modo lato, distingue duas, situando seu “Nietzsche hermeneuta” como uma terceira. A primeira seria a corrente francesa, encabeçada por Deleuze, mas incluindo também, conforme Vattimo, autores como Blossowski, Bergson e

16 VATTIMO, 2010, p. 135.

17 Ibid., p. 140. [Grifo nosso]. [Colchetes nossos].

Bataille, caracterizando-se por uma leitura à luz de uma “ontologia energética” ou “vitalista”; a segunda é aquela que aceita a interpretação de Heidegger, que centra a filosofia de Nietzsche no conceito de Vontade de Poder, lendo-o como o teórico do domínio técnico, movimento volitivo de tudo organizar, concatenar e assenhorar – e, por isso, encontrando nele o pensamento metafísico que corresponde à nossa época. Essas duas amplas tendências de interpretação de Nietzsche são recusadas por Vattimo pelo seguinte:

A interpretação vitalista desenvolvida pelos autores franceses tem a desvantagem de levar muito a sério o aspecto mais “metafísico” da filosofia de Nietzsche, a ideia do eterno retorno; não é inteiramente óbvio que Nietzsche entendesse essa doutrina como uma “descrição” da verdadeira realidade do ser. A própria tese de que não existem fatos, mas apenas interpretações, é provavelmente apenas uma interpretação, e “por isso a melhor”. Podemos realmente pensar que a polêmica de Nietzsche contra todos os diferentes tipos de metafísica (qualquer tipo de crença em uma “verdadeira” essência da realidade) se resuma em uma teoria que afirma que o *fluxus* e a vontade de poder são a verdadeira realidade de todo o ser? Quanto ao Nietzsche “tecnológico”, sua limitação é que isso implica uma noção de vontade ainda fortemente subjetivista: o sujeito da vontade de poder, que deseja tomar posse do mundo inteiro por meio da técnica, ainda é “humano, demasiado humano”, é o homem como se manteve até agora e que Nietzsche pretendia ultrapassar.¹⁸

Sua inserção de Nietzsche ao movimento de uma ontologia hermenêutica se aproxima, contudo, das interpretações que veem o filósofo como um “mestre da suspeita”, como Löwith, Jaspers, Kaufmann, mas principalmente Foucault e Ricoeur. Tal ramo interpretativo de Nietzsche é afim a Vattimo sobretudo pelo caráter essencialmente antimetafísico da suspeita nietzscheana: enquanto o cético não pode duvidar do próprio ceticismo, impedindo a circularidade da dúvida, a suspeita, pelo contrário, permite que tudo em absoluto seja posto em suspeição, inclusive a suspeita. Essa postura epistêmica é consonante com o perspectivismo nietzschiano, segundo o qual até o pensamento da perspectiva está necessariamente em perspectiva – não numa meta-perspectiva que a

18 VATTIMO, 2010, p. 138-139. [Grifo do autor]. Embora Vattimo diga aqui recusar o entendimento heideggeriano da filosofia de Nietzsche que o insere no sulco da técnica, em outros momentos de sua obra, a serem abordados mais à frente, perceber-se-á um movimento diferente, que acata parcialmente a interpretação de Heidegger, concordando que na Vontade de Poder se encontra a essência da técnica moderna, e que, portanto, Nietzsche é de fato o seu teórico; discorda, porém, quanto às conclusões dessa tese, dado que, em vez de julgar o caráter metafísico e ansiar pela superação da época da técnica, como faz Heidegger, vê na própria técnica a superação da metafísica e destino último da humanidade, equiparando, desse modo, o “Nietzsche tecnológico” ao seu “Nietzsche hermenêutico”.

fundamente, mas que, precisamente ao inverso, a insere num vertiginoso abismo.¹⁹ Esse caráter antifundacional da filosofia de Nietzsche é o que serve a Vattimo em sua agenda antimetafísica, aplicando-a à sua concepção de hermenêutica.

Antes da apresentação dos argumentos vattimianos direcionados à justificação da inserção de Nietzsche no contexto da hermenêutica, bem como da consequente relevância de seu pensamento para os desenvolvimentos posteriores da questão, é preciso delimitar com mais cuidado o domínio do que Vattimo tem por hermenêutica e sua indissociável conexão com a ontologia. De partida, no ensaio *Nietzsche e a hermenêutica contemporânea*, o filósofo italiano define a hermenêutica como “a tendência filosófica que assume como central o fenômeno da interpretação, considerado o traço essencial da existência humana e a base apropriada para a crítica e a “destruição” da metafísica tradicional”.²⁰ Nesta alargada determinação da hermenêutica, elaborada com o evidente fim de incluir Nietzsche em seu âmbito, sem, contudo, excluir os demais pensadores reconhecidamente hermeneutas, Vattimo sugere que a hermenêutica é um fato inerente à essência humana – fator agregante da definição –, e que é uma postura essencialmente antimetafísica – fator delimitante da definição. O principal a atentar-se nesta breve definição é o fato de que a antimetafisicalidade da hermenêutica, para o pensador turinês, sinonima-se ao seu elemento niilista constituinte. Com efeito, a vocação niilista da hermenêutica, que se dá originalmente em Nietzsche, ressoará, segundo Vattimo, também niilisticamente em Heidegger e Gadamer, autores em que a hermenêutica encontra seus dois polos constitutivos, a ontologia e a linguagem.²¹

O que é que chamamos, então, de hermenêutica, e como reconhecemos a sua vocação niilista (para mim constitutiva)? Por comodidade expositiva, mas também – como se verá – por razões teóricas mais substanciais, definimos a hermenêutica como aquela filosofia que se desenvolve ao longo do eixo Heidegger-Gadamer. No arco de problemas e soluções que são elaborados por estes dois autores, pode-se mui coerentemente pôr todos os aspectos e as diversas vias percorridas pela hermenêutica no decurso do nosso século. Heidegger e Gadamer, em outras palavras, não são nem os únicos clássicos da hermenêutica do século XIX (já que ao lado deles se deveria ao menos pôr Pareyson e Ricoeur), nem constituem um

19 Cf. NIETZSCHE, 2000, p. 273-274. Cf. também ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo. **O que nos faz pensar**. n. 18. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2004, p. 217-222.

20 VATTIMO, 2010, p. 134.

21 Cf. SFP, OI, 1462.

bloco unitário no qual se procuram os princípios essenciais desta filosofia.²²

Como sabido, toda a filosofia de Vattimo passa, necessariamente, por Heidegger e Gadamer, não apenas como influências, mas como ponto de partida conceitual. A noção de pensamento fraco estabelecida pelo filósofo italiano, dessa forma, é, nas palavras dele, uma alusão a determinados autores e conceitos da tradição pós-moderna. Embora, como acima admitido, o eixo principal da hermenêutica se encontre em Heidegger e Gadamer, há nela um elemento niilista essencial que os precede e que não foi por eles plenamente desenvolvido. O recurso a Nietzsche para sustentar o caráter niilista da hermenêutica precisa ser entendido, então, como uma atualização do pensamento nietzschiano à luz da filosofia da interpretação posterior.

No íterim de uma propedêutica ao entendimento vattimiano que enquadra Nietzsche como um pensador hermenêutico, em *Para além da interpretação* (2002) se encontra uma passagem fundamental:

Se também, como bons hermeneutas, admitíssemos que *não existem fatos, apenas interpretações*, então aquela que propomos será precisamente uma interpretação do significado filosófico da hermenêutica – a qual não se opõe a uma outra interpretação determinada que estaria à base da *koiné* hermenêutica difusa; mas considera a atual difusão e popularidade desta filosofia como um sinal do fato de que, nas suas várias versões, a hermenêutica hodierna se apresenta como pouquíssimo filosoficamente caracterizada, e por isso pode, assim, aparecer como algo aceitável, urbano, inócuo.²³

22 Che cosa chiamiamo dunque ermeneutica e come ne riconosciamo la (per me costitutiva) vocazione nichilistica? Per comodità espositiva, ma anche – come si vedrà – per più sostanziali ragioni teoriche, definiamo l'ermeneutica come quella filosofia che si sviluppa lungo l'asse Heidegger-Gadamer. Nell'arco di problemi e soluzioni che vengono elaborati da questi due autori si possono abbastanza coerentemente collocare tutti gli aspetti e le diverse vie seguite dall'ermeneutica nel corso del nostro secolo. Heidegger e Gadamer, in altre parole, non sono né i soli classici dell'ermeneutica novecentesca (giacché accanto a loro si dovrebbero almeno collocare Pareyson e Ricoeur), né così costituiscono un blocco unitario nel quale cercare i principi essenziali di questa filosofia. SFP, OI, 1462.

23 Se anche, da buoni ermeneutici, ammettiamo che *non si sono fatti, solo interpretazioni*, ebbene quella che proponiamo sarà per l'appunto una interpretazione del significato filosofico dell'ermeneutica – la quale non si oppone a un'altra interpretazione determinata che starebbe alla base della *koiné* ermeneutica diffusa; ma considera l'attuale diffusione e popolarità di questa filosofia come un segno del fatto che, nelle sue varie versioni, l'ermeneutica odierna si presenta come troppo poco filosoficamente caratterizzata, e perciò può apparire così accettabile, urbana, innocua. [Grifo nostro]. SFP, OI, 1462.

Neste trecho, o que nos compete sobremaneira é a afirmação de que, para ser *bom hermeneuta* é preciso considerar que não existem fatos, mas apenas interpretações. Embora Vattimo não mencione ou cite, trata-se de uma referência a um fragmento póstumo de Nietzsche, redigido na primavera de 1887, que, nas mãos do filósofo de Turim, opera conduzindo a hermenêutica ao sulco do perspectivismo nietzschiano.

Contra o positivismo, que se firma nos fenômenos: “há apenas fatos”, diria: não, precisamente não há fatos, mas apenas interpretações. Nós não podemos constatar nenhum fato “em si”; é, talvez, um absurdo querer qualquer coisa do gênero. “Tudo é subjetivo”, dizeis vós; mas já isso é uma *interpretação*, o “sujeito” não é nada de dado, é apenas algo acrescido à imaginação, algo agregado depois. É, enfim, necessário pôr ainda o intérprete atrás da interpretação? Isso já é invenção, hipótese. Enquanto a palavra “conhecimento” tiver sentido, o mundo é cognoscível; mas isso é *interpretável* de diversos modos, não há atrás de si um sentido, mas inúmeros sentidos. “Perspectivismo”. São as nossas necessidades *que interpretam o mundo*: os nossos instintos e os seus prós e contras. Cada instinto é uma espécie de sede de domínio, cada um tem a sua perspectiva, a qual gostaria de impor-se como norma a todos os outros instintos.²⁴

Nitidamente a assertiva de Nietzsche foi dirigida contra o positivismo e o kantismo de sua época: o primeiro que, através de uma hiperbólica crença nas ciências positivas e em seu rigor e precisão, procurava rechaçar os juízos advindos de posturas epistêmicas individuais, não pautadas rigorosamente no “em si” dos fatos (*Factum*) e dos dados cientificamente dele obtidos; e o segundo, cujo sujeito transcendental não passa de um recurso meramente conceitual. Embora o trecho critique um apego ao fenômeno, é evidente, por anacronia, que Nietzsche não se referia à fenomenologia – pensada sempre sob a matriz husserliana e heideggeriana –, a qual é preponderante para a teoria da interpretação tal como se desenvolveu a tradição; é, contudo, contrária às teses fenomenologistas kantianas que, embora por um lado seja adequada para Nietzsche, por julgar que não é possível acessar o

24 Contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni: “ci sono soltanto fatti”, direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni. Noi non possiamo constatare nessun fatto “in sé”; è forse un’assurdità volere qualcosa del genere. “Tutto è soggettivo”, dite voi; ma già questa è un’*interpretazione*, il “soggetto” non è niente di dato, è solo qualcosa di aggiunto con l’immaginazione, qualcosa di appiccicato dopo. È infine necessario mettere ancora l’interprete dietro l’interpretazione? Già questo è invenzione, ipotesi. In quanto la parola “conoscenza” abbia senso, il mondo è conoscibile; ma esso è *interpretabile* in modi diversi, non ha dietro di sé un senso, ma innumerevoli sensi. “Prospettivismo”. Sono i nostri bisogni, *che interpretano il mondo*: i nostri istinti e i loro pro e contro. Ogni istinto è una specie di sete di dominio, ciascuno ha la sua prospettiva, che esso vorrebbe imporre come norma a tutti gli altri istinti.. [Grifo do autor]. NIETZSCHE. Friedrich Wilhelm. **Frammenti Postumi**: 1885-1887. Tradução de Sossio Giameta. Milano: Adelphi, 1975, p. 299-300.

“em si” dos entes, este imediatamente se apresenta ao sujeito como fenômeno, também tratado por Nietzsche como “fato” (*Thatsache*).²⁵ A favor da opinião de Vattimo, de que Nietzsche pertence à “escola” hermenêutica, o trecho estabelece uma relevante distinção não apenas entre as noções de fato e a interpretação, mas entre esta última e a subjetividade.

Para além de uma ocorrência acidental, o tema da interpretação possui relevante papel na economia do pensamento de Nietzsche, sobretudo em conexão com o perspectivismo. Contrapõe-se à subjetividade kantiana, que se apresenta como o posicionamento fixista da relação do ser humano ante o mundo fenomênico. A interpretação, como ele afirma, possibilita posicionar-se ante o mundo “de diversos modos”, percebendo “diversos sentidos”. Esta acepção de interpretação é muito díspar do conceito de subjetividade em Kant, dado não se tratar de um sujeito transcendental que constrói uma imagem de mundo objetiva, em que a Vontade está ausente. Pelo contrário, na interpretação, em Nietzsche, a Vontade de Poder – *Wille zur Macht* – é o elemento preponderante: é o “instinto” que tem “sede de domínio” e quer sempre se impor ante as demais interpretações. O perspectivismo nietzschiano, assim, distingue-se radicalmente da subjetividade em Kant – mas não necessariamente e da mesma forma como da noção vulgar de subjetivismo. Todavia, como se verá mais à frente, enquanto o perspectivismo nietzschiano é movido pela *força* da Vontade, pois a perspectiva mais forte sempre procurará instaurar-se como valor, ainda que transitoriamente, em Vattimo há um anseio pela pluralidade e pela coexistência dos diferentes, dos fracos, que não se verifica em Nietzsche.

Em consequência da compreensão de que os “valores superiores” caducaram na Pós-Modernidade, põe-se em crise a certeza sobre os edifícios ontoepistemológicos da tradição, quer sejam dados científicos ou princípios morais. Qualquer proposição que queira se firmar como verdade imutável e absoluta é, assim, recusada em favor do devir interpretativo e da liberdade que dele provém.²⁶ Essa é a principal motivação de Vattimo em sua adesão a

25 Cf. GORI, Pietro. ¿Qué “hechos”, qué “interpretaciones”? : una lectura contextual del fragmento 7 [60] de 1886-1887. In: GORI, Pietro. **Nietzsche y el perspectivismo**. Tradução de Florencia Müller e Valeria Schuster. Córdoba: Brujas, 2017, p. 77-81.

26 Dentre as muitas possíveis recorrências a Nietzsche para justificar essa assertiva, parece conveniente o aforismo 630 do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*: “Convicção é a crença de estar, em algum ponto do conhecimento, de posse da verdade absoluta. Esta crença pressupõe, então, que existem verdades absolutas; e, igualmente, que tenham sido achados os métodos perfeitos para alcançá-las; por fim, que todo aquele que tem convicções se utilize desses métodos perfeitos. Todas as três asserções demonstram de imediato que o homem das convicções não é o do pensamento científico; ele se encontra na idade da inocência teórica e é uma criança, por mais adulto que seja em outros aspectos. Milênios inteiros, no entanto, viveram com essas pressuposições pueris, e delas brotaram as mais poderosas fontes de energia da humanidade. Os homens inumeráveis que se sacrificaram por suas convicções acreditavam fazê-lo pela verdade absoluta. Nisso estavam

Nietzsche e ao niilismo: com a consciência do fim das verdades absolutas – da ciência, da lógica, da religião e de todos os campos metafisicamente amparados (porque o fim da verdade corresponde, em análise última, ao movimento de declínio do ser) –, irrompe uma forma de vida sem garantias de um horizonte estável e determinado, o que lhe confere a capacidade de criar sempre novas interpretações conformes à pulsão da vida – que coincide com a Vontade de Poder –, “que se combatem sem cessar e chegam apenas a precárias situações de equilíbrio, sem contudo jamais poder se referir a um critério ‘objetivo’ de validade”.²⁷

1.3 As três “contradições” de Nietzsche: Vattimo e os fundamentos de seu niilismo hermenêutico

Vattimo recorre a várias vias para justificar sua tese de uma hermenêuticidade essencial no projeto filosófico nietzschiano, as quais, como visto, não só pretendem mostrar como há em Nietzsche uma precursão do pensamento hermenêutico pós-moderno, mas que nele se encontra sua origem e essência. Dessarte, toda a reflexão hermenêutica posterior, se quiser ser coerente com a radicalidade da hermenêutica, precisaria necessariamente aceitar o niilismo nietzschiano, e com ele também suas premissas e consequências. Dentre todos os diferentes momentos do pensamento e obra de Nietzsche a que o filósofo italiano recorre a fim de justificar essa necessidade, arroja-se aqui apresentar três, que segundo Vattimo resumiriam sua tarefa: são três “contradições” da filosofia de Nietzsche, como o próprio

todos errados: provavelmente nenhum homem se sacrificou jamais pela verdade; ao menos a expressão dogmática de sua crença terá sido não científica ou semicientífica. Mas realmente queriam ter razão, porque achavam que deviam ter razão. Permitir que lhes fosse arrancada a sua crença talvez significasse pôr em dúvida a sua própria beatitude eterna. Num assunto de tal extrema importância, a “vontade” era perceptivelmente a instigadora do intelecto. A pressuposição de todo crente de qualquer tendência era não *poder* ser refutado; se os contra-argumentos se mostrassem muito fortes, sempre lhe restava ainda a possibilidade de difamar a razão e até mesmo levantar o *credo quia absurdum est* [creio porque é absurdo] como bandeira do extremado fanatismo. Não foi o conflito de opiniões que tornou a história tão violenta, mas o conflito da fé nas opiniões, ou seja, das convicções. Se todos aqueles que tiveram em tão alta conta a sua convicção, que lhe fizeram sacrifícios de toda espécie e não pouparam honra, corpo e vida para servi-la, tivessem dedicado apenas metade de sua energia a investigar com que direito se apegavam a esta ou àquela convicção, por que caminho tinham a ela chegado: como se mostraria pacífica a história da humanidade! Quanto mais conhecimento não haveria! Todas as cruéis cenas, na perseguição aos hereges de toda espécie, nos teriam sido poupadas por duas razões: primeiro, porque os inquisidores teriam inquirido antes de tudo dentro de si mesmos, superando a pretensão de defender a verdade absoluta; segundo, porque os próprios hereges não teriam demonstrado maior interesse por teses tão mal fundamentadas como as dos sectários e “ortodoxos” religiosos, após tê-las examinado”. NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. v. I. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 177-178. [Grifo do autor].

27 VATTIMO, 2010, p. 245. Cf. também WEBB, David. Vattimo’s Hermeneutics as a Practice of Freedom. In: BENSO, Silvia; SCHROEDER, Brian (Org.). **Between Nihilism and Politics**: the hermeneutics of Gianni Vattimo. New York: State University of New York Press, 2010, p. 48-49.

Vattimo chama, apresentadas no ensaio *Nietzsche e a hermenêutica contemporânea* (1986). Iniciaremos desenvolvendo tais justificativas oferecidas por Vattimo para, paralelamente, confrontá-las com sua própria coerência em relação ao pensamento de Nietzsche e com o entendimento heideggeriano de onde deriva a ontologia hermenêutica.

Não se tratam propriamente de contradições lógicas, porém muito mais um amadurecimento filosófico que resulta em certas tensões conceituais quando comparado com outras fases de sua produção filosófica. No mesmo espírito também se trata de evocar certas “contradições” de Vattimo; não, contudo, no sentido de comparar diferentes fases ou momentos de sua obra – tanto porque o conjunto dos trabalhos do italiano resulta numa obra unitária, com constância e coesão argumentativa, apesar de abordar temas variados ao longo do tempo; trata-se de apresentar as “contradições” que o niilismo de Vattimo evidencia em relação à própria filosofia hermenêutica. São essas “contradições” vattimianas que nortearão a segunda parte desta tese.

1.3.1 Segunda Consideração Extemporânea versus filosofia das máscaras

A primeira “contradição” elencada por Vattimo se refere às distintas perspectivas do pensamento de Nietzsche a respeito da história, em especial referentes à *Segunda Consideração Extemporânea* (1874) e suas obras mais de maturidade, em que se desenvolve o que é comumente chamado de “filosofia das máscaras” – cujo despontar, entretanto, ao contrário de acontecer nos seus textos mais tardios, se dá no seu escrito de juventude intitulado *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral* (escrito em 1873, mas publicado apenas em 1896, pelo que se justifica certa polêmica bibliográfica a respeito).

Na segunda *Consideração extemporânea*, a contribuição de Nietzsche para o amadurecimento da filosofia hermenêutica consiste na descoberta da essência histórica (Nietzsche diria: essência *vital*) da historiografia. Conhecer a história é um ato histórico, que não reflete simplesmente os eventos do passado, mas cria também uma inovação histórica. Essa “descoberta” tem, em seus termos, muitas interpretações. Uma delas é que, quando a historiografia esquece seu caráter vital e, mais em geral, a cultura e a educação se tornam meras reconstruções do passado, a sociedade e os indivíduos vão ao encontro da decadência.²⁸

28 VATTIMO, 2010, p. 141.

Nietzsche critica o ideal do conhecimento histórico postulando uma equação de proporções inversas: quanto maior é a reconstrução histórica empreendida, menor é o grau de criação, originalidade e “força vital” empregado. Como a vida é a origem e força motriz do mundo, ela deve ser prezada, e não preterida, sobre o conhecimento do passado.²⁹ Conclui, assim, que o passado deve ser interpretado de um ponto de vista capaz de esquecimento das suas características obstrutivas, porque só assim o presente, e nele a vida, pode irromper em sua força criativa, curando-se portanto da constante reincidência da doença histórica.

Vattimo, contudo, não leva às últimas consequências a consideração de que no texto em questão Nietzsche faz uso, em alemão, de dois termos distintos para referir-se à história: *Historie* e *Geschichte*. A primeira é empregada num sentido mais classicamente acadêmico, sistemático, procurando indicar a “ciência” histórica, a historiografia, ou ainda conhecimento histórico, ao passo que a segunda trata do *acontecer* histórico mesmo, do tempo em seu transcurso e sucessão de épocas – ressaltando-se ainda que *geschehen* é o verbo alemão para *acontecer*, numa nítida proximidade etimológica e semântica com *Geschichte*.³⁰ A esse termo Heidegger conectará outros muito importantes para sua filosofia, que aqui compete ao menos alguma menção: *Geschick*, o destino, seria um termo derivado, não sem porquê, do verbo *schicken*, enviar, destinar. Essa destinação, em Heidegger, é o envio do ser, que, portanto, também está relacionado com *geschehen*, precipitar, acontecer, dado o caráter “eventual” do ser em sua filosofia. Esse evento destinante do ser constitui a essência da história, da *Geschichte*, aquilo que, com o ser, “acontece”, “dá-se”.³¹

29 Como as cidades desmoronam e parecem desertos com um terremoto, e o homem tremendo e fugidio constrói sua casa sobre o solo vulcânico, assim também a própria vida sucumbe em si e se torna praça e desalentada quando o *tremor de terra conceitual* que estimula a ciência retira do homem o fundamento de toda a sua segurança e tranquilidade, a crença no que perdura e se eterniza. Será então que a vida deve dominar o conhecimento, a ciência, ou será que o conhecimento deve dominar a vida? Qual destes dois poderes é o mais elevado e decisivo? Ninguém duvidará: a vida é a mais elevada, o poder dominante, pois um conhecer que aniquila a vida aniquilaria ao mesmo tempo a si mesmo. O conhecer pressupõe a vida: ele tem, portanto, o mesmo interesse na conservação da vida que todo e qualquer ser tem na continuação de sua própria existência. Assim, a ciência necessidade de uma inspeção e de um controle superiores; *uma doutrina da saúde da vida* se coloca bem ao lado da ciência; e uma sentença desta doutrina da saúde diria: o a-histórico e o supra-histórico são os antídotos naturais contra a asfixia da vida pelo histórico, contra a doença histórica. É provável que nós, os doentes de história, também tenhamos de sofrer com os antídotos. Mas o fato de sofreremos com eles não é nenhuma prova suficiente contra a correção do tratamento escolhido. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Segunda consideração intempestiva**: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 72. [Grifo do autor].

30 Cf. SÜSSEKIND, Pedro, apud NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios a cinco livros não escritos**. 2. ed. Tradução de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000, p. 81.

31 Cf. INWOOD, Michael. **A Heidegger Dictionary**. Oxford-Maiden: Blackwell Publishers, 1999, p. 67-68.

Em Nietzsche, embora não haja esse desdobramento ontológico explícito, fica claro o uso distinto dos termos *Geschichte e Historie*:

Pensada como ciência pura e tornada soberana, a história [*Geschichte*] seria uma espécie de conclusão da vida e de balanço final para a humanidade. A cultura histórica [*Die historische Bildung*] só é efetivamente algo salutar e frutífero para o futuro em consequência de uma nova e poderosa corrente de vida, do vir a ser uma nova cultura, por exemplo; portanto, só se ela é dominada e conduzida por uma força mais elevada e não quando ela mesma domina e conduz.³²

Ou seja, a historiografia – *Historie* – só se locupleta de sentido quando envolta pela *originariedade da história – Geschichte*. Logo, pelo polo negativo, o que pode ameaçar a história é o domínio total da historiografia – não por acaso, tal como esclarece o conceito heideggeriano de diferença ontológica, o ser não deve ser *esquecido*, como continuamente foi ao longo da história da tradição ocidental, em que apenas o ente foi levado em consideração: aqui se pode ler, analogamente, um prenúncio do pensamento heideggeriano da metafísica como esquecimento do ser efetuada por uma importante dimensão da filosofia nietzschiana da história.

No âmbito dos limites que se instauram no contexto da *Segunda Consideração Extemporânea*, a historiografia, disposta em três aspectos de manifestação (monumental, antiquária e crítica), tem a possibilidade de inibir a potência criativa da história, por nivelar todos os acontecimentos de modo neutro, passivo, paralisante da força criadora da vida; esse dano incorre na ausência para a humanidade do elemento originário, do novo. Contudo, se adequadamente próxima do fenômeno histórico mesmo, da *Geschichte*, não se apresentará como “desvantajosa” à vida, mas como “útil”, para valer-se dos próprios termos de Nietzsche em sua *Segunda Extemporânea*.

A desconsideração da parte de Vattimo de tais implicações da distinção entre *Geschichte e Historie* empreendida por Nietzsche no referido ensaio é agravada pelo fato de Heidegger assumidamente recorrer a essa *Extemporânea* em sua estruturação da “temporalidade autêntica” empreendida em *Ser e Tempo* (1927) – novamente, Heidegger é importante nessa discussão pelo fato de Vattimo mesmo recorrer a ele tanto em sua interpretação da filosofia nietzschiana, quanto, e sobretudo, por sua apropriação em vistas de

32 NIETZSCHE, 2003, p. 17. Cf. também NIETZSCHE, Friedrich. **Sämtliche Werke**: Die Geburt der Tragödie; Unzeitmässe Betrachtungen I-IV; Nachgelassene Schriften 1870-1873. Band 1. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1988, p. 61.

justificar sua tese referente ao niilismo hermenêutico e sua positiva possibilidade nos tempos pós-modernos. É claro que Vattimo não pretende, no ensaio a que agora nos detemos, esgotar os argumentos a respeito dos temas que julga corroborarem com sua tese de um “Nietzsche hermenêutico”; mas ao excluir talvez seletivamente essa ocorrência de proximidade mais do que importante entre o pensamento de Nietzsche e Heidegger na defesa de sua tese parece forçar tendenciosamente a discussão para longe de seu caminho natural. Assumindo-se leitor de Heidegger, a quem Vattimo sempre recorre para justificar determinadas interpretações suas (embora no fiel da balança tenda a posicionar-se muito mais como um nietzschiano que interpreta Heidegger do que o contrário), o italiano não leva em conta uma crucial recorrência do pensador do ser a Nietzsche em *Ser e Tempo*. Isso parece sugerir que Vattimo tende muito mais a um uso seletivo da obra heideggeriana, à medida que ela, feitas suas (dis)torções, corroboram com seus objetivos.

Não há, em termos gerais, uma concepção unívoca de história na *Segunda Consideração Extemporânea*, mas sim uma dualidade entre “historicidade autêntica e inautêntica”,³³ para usar de forma apropriativa a célebre terminologia do primeiro Heidegger. A história – *Geschichte* – em Nietzsche aparece justamente como uma manifestação autêntica da temporalidade porque é afim à essência da vida, ao passo que na historiografia – *Historie* – está implicada a dualidade de ser possivelmente vantajosa ou danosa à vida: ou seja, cabe ao tratamento historiográfico possibilitar ou impedir qualquer aproximação autêntica do dar-se histórico-epocal.

Vattimo enfatiza o caráter de desvantagem à história dessas modalidades historiográficas em Nietzsche por ver nelas fundamentos metafísicos. Rejeição da metafísica é certamente a principal característica da hermenêutica para Vattimo. Por isso, vendo a historiografia como uma “história metafisicamente fundada”, acentua seu dano à vida, sem chamar atenção para que, em Nietzsche mesmo, há nela também utilidades (o que pode ser entendido como uma desconsideração da diferença ontológica), e permanece completamente alheio a Heidegger, para quem as modalidades historiográficas propostas por Nietzsche são delineadas e orientadas pela historicidade autêntica e pela temporalidade originária. Logo, se

33 No presente trabalho os termos “autenticidade” e “propriedade”, assim como seus contrários, são usados indistintamente para referir-se ao sentido dado por Heidegger ao termo *eigentlich*, embora o segundo aparente ser mais preciso, dado derivar de *eigen*, “próprio”, vocábulo de importância crescente no transcurso da produção filosófica heideggeriana, culminando no conceito de *Ereignis* – acontecimento apropriativo. Opta-se, contudo, por um uso mais frequente de “autenticidade” pela maior proximidade entre seu sentido no presente texto e seu uso vulgar na língua portuguesa, bem como seus correlatos nas outras línguas latinas.

as histórias monumental, de antiquário e crítica são essencialmente metafísicas, como sugere Vattimo, elas não são simplesmente rejeitadas por Nietzsche, muito menos por Heidegger.

Se na *Segunda Consideração Extemporânea* a historiografia se apresenta em Nietzsche como uma força ora útil ao progresso vital, ora paralisante da criatividade humana e da própria vida, podendo tornar-se uma doença que corrói o humano e o impede de assumir sua própria personalidade e individualidade, maculando sua possibilidade de um presente autêntico – porque afim à vida –, em *Humano, demasiado humano* (1878) Nietzsche aparenta possuir o que Vattimo chama de “tolerância genealógica” por todo o passado. O aforismo 223 da segunda parte da obra, de fato, confirma essa posição:

A direta observação de si próprio não basta para se conhecer: necessitamos da história, pois o passado continua a fluir em mil ondas dentro de nós; e nós mesmos não somos senão o que a cada instante percebemos desse fluir. Também aí, quando queremos descer ao rio do que é aparentemente mais nosso e mais pessoal, vale a afirmação de Heráclito: não se entra duas vezes no mesmo rio. – Esta é uma sabedoria já bastante repisada, sem dúvida, mas que permanece robusta e substancial como sempre: assim como a de que, para entender a história, deve-se procurar os resíduos vivos das épocas históricas.³⁴

Para Vattimo, Nietzsche descobre em *Humano, demasiado humano* a legitimidade das formas do passado, interpretadas como simplesmente impróprias na *Segunda Consideração Extemporânea*. Enquanto neste ensaio o devir constante do presente impede a autenticidade do passado, tendo-se em mente aqui a célebre imagem do rio de Heráclito de Éfeso, em que não é possível banhar-se duas vezes no mesmo rio, porque nem o rio nem o banhista são mais os mesmos – πάντα ρεῖ –, no texto de 1878 ele parece subverter essa lógica do devir, ao defender que, precisamente por conta da constituição histórica de nosso ser, não se pode mergulhar duas vezes no mesmo rio se se quiser acessar sua essência mais pessoal, elaborando certa tolerância genealógica pela história. “Conhecer a nós mesmos não significa captar nossa interioridade em um ato de introspecção, mas tornar-nos conscientes do passado potencialmente infinito que constitui nossa individualidade”.³⁵

34 NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. v. II. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 76.

35 VATTIMO, 2010, p. 143. Cf. também TEIXEIRA, Evilázio Borges. **A Fragilidade da Razão: Pensiero debole** e niilismo hermenêutico em Gianni Vattimo. Porto Alegre: EDIPCURS, 2005a, p. 40.

Tanto a doutrina da origem metafórica da verdade (no ensaio *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*) como a ideia de arte elaborada em obras como *Humano, demasiado humano* e *A gaia ciência* não apenas confirmam a impressão de que Nietzsche tenha corrigido sua visão do historicismo expressa na *Segunda consideração extemporânea*, mas também sugerem que ele se incline a ver a relação com o passado pelo menos nos mesmos termos que criticara violentamente em suas primeiras obras. A “boa vontade da aparência”, de que fala *A gaia ciência* no aforismo 107, exprime essa mesma atitude: a história é a loja de máscaras e aparências que, longe de violar a “autêntica” essência da individualidade, a constitui e é sua única riqueza.³⁶

Desse modo, Nietzsche permanece por decerto anti-historicista, mesmo após a suposta correção de sua visão dicotômica da história empreendida após a *Segunda consideração*. Recusa, portanto, que a história seja uma série de eventos providencial e necessária, recusando a ideia de um *Zeitgeist* – especialmente se entendida num sentido mais hegeliano. Nossa civilização atual não seria, então, a finalidade da história, mas apenas sua produção casual, um resultado aleatório. Para Vattimo, isso significa que é necessária uma imersão no passado, sem, contudo, *fortes* vínculos ou critérios. A história é como uma loja de máscaras, cujas formas são assumidas sem nenhuma ordem intrínseca ou necessária.³⁷ Além do referido aforismo d’*A gaia ciência*, essa imagem da história como uma mera loja de máscaras remete também a uma das cartas de Nietzsche a Burckhardt, já no auge de sua loucura, em 1889; nessa carta, o filósofo diz explicitamente que no fundo ele é, “de fato, todos os nomes da história”.³⁸

Assim, Nietzsche chega a uma posição que é diametralmente oposta à segunda *Consideração extemporânea*: a relação com o passado já não é concebida nos termos da sólida constituição de um horizonte fechado, mas como o ato de jogar com formas históricas, consideradas, mais ou menos explicitamente, como máscaras.³⁹

36 VATTIMO, 2010, p. 145. [Grifo do autor].

37 Cf. VATTIMO, op. cit., loc. cit.

38 Cf. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Carteggio Nietzsche - Burckhardt**. Tradução de Mazzino Montinari. Torino: Boringhieri, 1961, p. 42.

39 VATTIMO, op. cit., p. 145.

A importância dessa “contradição” nietzschiana para a defesa do niilismo hermenêutico de Vattimo se encontra no estabelecimento de um centro de interpretação da parte de Nietzsche. As interações de força que constituem o mundo, não só o presente, mas também o passado histórico – interações tais que, diga-se, fosse o caso de não existirem, esvaziariam qualquer sentido do que quer dizer genealogia – constituem-se de sempre reajustadas perspectivas. No mundo da Vontade de Poder, o perspectivismo é historicamente constituído de sentido precisamente pelo seu ímpeto de dominação, assinalando a história a cada vez com sua marca. O mais-de-poder da Vontade, que sempre procurou impor uma perspectiva ante as demais foi, decerto, um dos fatores preponderantes na criação da ideia de verdade, dos absolutismos e de tudo aquilo de metafísico no transcurso da tradição ocidental – embora, é claro, os grandes conceitos tenham se constituído sem a consciência de seu caráter essencialmente afim à Vontade, e portanto tornaram-se rígidos, não transvalorantes. Mas, em Nietzsche, quando todos os conceitos pétreos se diluem em valor, o que é dogmático se vê agora apenas perspectivo – e, por que não dizer, ao menos provisoriamente, *relativo*? Assim, segundo o que pensa Vattimo,

Isso significa que, juntamente com o desenvolvimento de sua crítica radical da subjetividade, Nietzsche ainda defende a exigência oposta, ou seja, a necessidade de um forte centro de atividade da interpretação com o objetivo de dar sentido ao mundo da vontade de poder, considerado como a interação de perspectivas em conflito.⁴⁰

Mas fica um tanto ignorado da parte de Vattimo o fato de que, em Nietzsche, a Vontade de Poder procura sempre estabelecer uma perspectiva que se demonstre mais forte que as demais, contravindo seu ideal de um ambiente pós-moderno “harmônico” e não imperativo dentre as sempre múltiplas interpretações. Como citado anteriormente, Nietzsche tem claro à mente que “cada instinto é uma espécie de sede de domínio, cada um tem a sua perspectiva, a qual gostaria de impor-se como norma a todos os outros instintos”.⁴¹ Não nos parece aí ler a liberdade interpretativa que deseja Vattimo, mas exatamente o contrário: apenas a descrição da violência metafísica que sempre se deu e continua se dando, até que se atinja o

40 Ibid., p. 145-146.

41 Ogni istinto è una specie di sete di dominio, ciascuno ha la sua prospettiva, che esso vorrebbe imporre come norma a tutti gli altri istinti. NIETZSCHE, 1975, p. 300.

télos da história e finalmente, como diria Zarathustra, “o além-do-homem se torne o sentido da terra”.⁴²

Aos olhos de Vattimo essa “contradição” – cuja melhor terminologia para esse caso em específico talvez fosse “maturação conceitual” – é crucial para o desenvolvimento de uma ontologia hermenêutica, e recorre nesse tocante à filosofia de Gadamer para validar experiências de verdade no transcurso da tradição. Cita-se o pensador turinês:

Quanto à primeira contradição, que pode ser resumida como a oposição entre *Übermensch* e o ocaso (ou declínio) da subjetividade, proponho que se reconheça sua atualidade no fato de que a hermenêutica contemporânea, por exemplo a teoria de Hans-Georg Gadamer, corre o risco de considerar qualquer experiência possível de verdade como a simples articulação e o desenvolvimento da pré-compreensão (dos preconceitos) que cada indivíduo recebe como herança juntamente com a linguagem que fala, uma vez que essa linguagem é a única realidade possível daquilo que a tradição chamou de λόγος.⁴³

Que a importância do tema da história seja preponderante para a filosofia hermenêutica, trata-se de fato já sabido. A tradição, de fato, é uma fonte de sentido que preenche a experiência cotidiana. Vattimo julga que essa relação, embora importantíssima tanto na consideração ontológica de Heidegger quanto na hermenêutica de Gadamer, aparece enfraquecida nesses autores – certamente enfraquecida em relação àquilo que pensavam os historicistas sobre o tema da história e conseqüentemente da tradição. Contudo, Vattimo vê nesse enfraquecimento um nexos niilista, que, embora não explorado pelos autores citados, está (supostamente) latente em suas considerações sobre a tradição. Que hermenêutica e tradição são temas intrinsecamente conectados não é novidade, muito menos em se tratando das filosofias de Heidegger e Gadamer, a quem Vattimo se volta cuidadosa (e seletivamente) na elaboração de seus argumentos. Sua pretensão de originalidade teórica nesta primeira “contradição” aparenta ficar aquém da profundidade que a discussão exige, coisa que, não querendo incorrer em irreverência, mas em consonância com as exigências argumentativas necessárias à crítica que aqui se elabora, demonstramos pela continuação da citação anterior:

42 NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falava Zarathustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 19. [Tradução adaptada].

43 VATTIMO, 2010, p. 148. [Grifo do autor].

A noção de λόγος identificada com a vida efetiva da linguagem histórica de uma comunidade foi desenvolvida por Gadamer nos ensaios escritos depois de *Verdade e Método*; o λόγος concebido nesse sentido encerra em si as características quer do *Geschick* de Heidegger, quer do espírito objetivo hegeliano, quer ainda da linguagem quotidiana da filosofia analítica. Mas essa tese de Gadamer parece esquecer (como Habermas assinalou) que tal concepção de λόγος não apresenta a unidade ideal que deveria ter para poder servir de horizonte normativo. Isso significa que os indivíduos no interior de uma comunidade linguística são sempre confrontados novamente com o problema (mostrado com muita clareza por Heidegger em *Ser e Tempo*) de “decidir” sobre a verdade. *Por isso, a hermenêutica não pode simplesmente identificar o λόγος com a linguagem histórica de uma comunidade; a verdade e o λόγος também precisam referir-se à evidência interior da consciência.* Essa polaridade tem muitas analogias com a que mostrei no pensamento de Nietzsche, entre a universalização da pura interação de forças (ou seja, as regras sociais do verdadeiro e do falso) e o poder “transcendente” do *Übermensch*.⁴⁴

Ora, trata-se de um equívoco julgar que os indivíduos, em cada consciência individual, não contribuam ativamente para a edificação linguística da comunidade e, por conseguinte, para o estabelecimento efetivo da tradição de acordo com o proposto pelos hermeneutas clássicos – referindo-nos sempre especialmente a Heidegger e Gadamer. Não nos parece, contra o ora exposto no texto de Vattimo (que menciona Habermas em sua discussão com Gadamer, mas sem citá-lo), que Gadamer teria esquecido de pensar o λόγος, quer como uma espécie de “horizonte ideal” para servir de critério normativo para cada comunidade linguística ou histórica, ou mesmo como horizonte *fraco*, digamos, móvel, vivo e transmutável. A tese de que “a hermenêutica não pode simplesmente identificar o λόγος com a linguagem histórica de uma comunidade” parece, portanto, bastante problemática. Embora o intento do presente momento deste trabalho seja mais inclinado a apresentar a importância de Nietzsche no contexto da ontologia hermenêutica por parte de Vattimo, uma breve crítica aqui parece ser mandatária – se essa excursão pode ser criticada como sendo um desvio do tema, tal crítica também cabe a Vattimo, que recorre precisamente à discussão a que nos detemos por ora em sua defesa de um Nietzsche hermenêutico através da interpretação das “contradições nietzschianas”.

44 VATTIMO, 2010, p. 148-149. [Grifos do autor; exceto as sentenças inteiramente grifadas, que se tratam de grifo nosso].

Primeiramente, parece-nos essencial delimitar o que Vattimo tem por λόγος e por “linguagem histórica de uma comunidade”, termos que ele põe em oposição no texto supracitado. Regredindo brevemente no texto de Vattimo aqui analisado, lembrando, o ensaio *Nietzsche e a hermenêutica contemporânea*, o pensador italiano se remete primeiramente ao λόγος não o sinonimando com a noção de sentido propriamente dita, mas como “a linguagem que fala, uma vez que essa linguagem é a única realidade possível daquilo que a tradição chamou de λόγος”.⁴⁵ Ora, “a linguagem que fala”, ou, complementando, a linguagem que uma comunidade fala, é, sem dúvida, fruto de seu desenvolvimento histórico ao interno dessa comunidade, e é, portanto, linguagem histórica por excelência. Desse modo, Vattimo contrapõe λόγος com “linguagem histórica” de um modo absolutamente não claro, e aparentemente contraditório, tendo-se em vista se referirem, de acordo com as informações fornecidas por seu próprio texto, ao mesmo objeto.

Retomando a citação de Vattimo: “*a hermenêutica não pode simplesmente identificar o λόγος com a linguagem histórica de uma comunidade; a verdade e o λόγος também precisam referir-se à evidência interior da consciência*”.⁴⁶ Não é possível admitir que, como diz Vattimo, Gadamer teria esquecido da importância da consciência individual para a formação da linguagem histórica de uma comunidade. Essa questão, diga-se, muito basilar em se tratando de hermenêutica, poderia ser já facilmente resolvida com uma recorrência à circularidade hermenêutica, em que tanto as partes (no caso, as consciências individuais) quanto o todo (a comunidade histórica) exercem influência entre si, formando juntas um todo constituído por suas partes ao mesmo tempo que um todo que constitui suas partes; não é só a comunidade histórica que molda os indivíduos, como Vattimo julgou ter equivocadamente pensado Gadamer, mas é esta comunidade que molda os indivíduos ao mesmo passo em que os indivíduos, com suas consciências e experiências individuais de verdade, moldam o mundo histórico da comunidade. Portanto, verdade e λόγος, no âmbito de uma comunidade histórica, estabelecessem necessária relação com o que ele chama de “evidência interior da consciência”.

Toda essa problemática envolvendo a hermenêutica de Gadamer que é levantada por Vattimo na primeira “contradição” de Nietzsche serviu ao filósofo italiano para o fim de indicar uma analogia do pensamento de Nietzsche que, segundo ele, não só postula uma

45 Ibid., loc. cit. [Grifo do autor].

46 Ibid., p. 149. [Grifo nosso].

relação teórica afim à ontologia hermenêutica como resolveria a problemática λόγος/consciência individual. Citando-se Vattimo novamente,

Essa polaridade [entre λόγος e consciência individual] tem muitas analogias com a que mostrei no pensamento de Nietzsche, entre a universalização da pura interação de forças (ou seja, as regras sociais do verdadeiro e do falso) e o poder “transcendente” do *Übermensch*.⁴⁷

Como julgamos aqui insustentáveis os termos em que a problemática é levantada por Vattimo, a saber, da importância da consciência individual para a formação da comunidade histórica, segundo ele “esquecida por Gadamer”, *a fortiori* também parece inadequado utilizar essa polaridade de Nietzsche para resolver o problema da hermenêutica que Vattimo propõe. A “universalização da pura interação de forças” de Nietzsche, que o filósofo italiano lê como se se resumissem às regras sociais de verdade e falsidade, parece-nos muito mais a fim da Vontade de Poder como manifestação autêntica da totalidade ôntica. A pura interação de forças é, portanto, a própria Vontade de Poder, que, quando universalizada, isto é, quando assumida em sua verdadeira essência e amplitude, conduzirá, segundo Nietzsche, ao surgimento “transcendental” do *Übermensch*. Essa própria noção de superação incutida na metafísica nietzschiana já parece contar mais contra a teoria da escola hermenêutica do que a favor dela; de fato, do ponto de vista formal, em pouco parece distanciar-se do pensamento hegeliano que almeja um absoluto, por exemplo. Mas, no sentido que quer dar Vattimo a esta analogia, a interação de forças seria o correspondente à comunidade histórica, enquanto o *Übermensch* estaria para a consciência individual. Ora, embora possa não ser consenso, o *Übermensch* é uma espécie de *télos* da filosofia nietzschiana – fato admitido por Vattimo, que na citação à qual ora nos referimos chegou a caracterizá-lo como “transcendente” –; se admitíssemos como legítima esta analogia em relação à hermenêutica, a consciência individual, o *Übermensch*, sobreporia a comunidade histórica, a própria tradição, não vendo-se como parte integrante e formante dela, como apontamos remetendo a discussão ao nexo do círculo hermenêutico, mas se poria como sua superação. Tal analogia parece ainda mais complicada que a relação λόγος /consciência individual anterior, dado que apresenta sérios problemas hermenêuticos em relação à tradição, a qual o indivíduo nunca deve almejar superar, num sentido de ultrapassá-la, para tornar-se autêntico, mas pelo contrário, deve integrar-se a ela.

47 Ibid., loc. cit. [Grifo do autor].

1.3.2 Suspeita versus verdade

A segunda “contradição” do pensamento de Nietzsche que segundo Vattimo corrobora para sua inserção na corrente hermenêutica trata da contraposição entre a chamada “escola da suspeita” ao conceito mesmo de verdade em sua abordagem nietzschiana. O que Vattimo chama de escola da suspeita pode ser sintetizado pela atitude mencionada no início do capítulo de suspeição de todos os valores e estruturas metafísicas que o pensamento nietzschiano propõe como *conditio sine qua non* para a transvaloração de todos os valores, necessária para a sua “redenção niilista” da história. Todas as estruturas metafísicas seriam, conforme Nietzsche, fruto de sublimações do sujeito ao longo da história e que agora, com a morte de Deus (e com ele de todos os absolutos), são desmascaradas e se mostram finalmente vazias. Nessa esteira de pensamento,

A contradição surge pelo fato de que até o valor da verdade é submetido a um processo de desmascaramento, de modo que a conclusão do processo não pode ser pensada nem nos termos da crítica da ideologia, nem nos termos do freudiano “*wo es war, soll Ich werden*” [“onde estava o *id* estará o *ego*”] (pelo menos em sua interpretação pré-lacaniana). A ação desmascaradora do pensamento não pode levar-nos a nenhum fundamento estável, nenhuma verdade que esteja além das ideologias e sublimações psicológicas, porque a própria ideia de verdade está entre os valores que desmascaramos como “humanos, demasiado humanos”.⁴⁸

Vattimo segue afirmando, no ensaio *Nietzsche e a hermenêutica contemporânea*, que o desmascaramento operado pelo filósofo alemão se dá diretamente em relação às noções *fortes* que regulam a metafísica, cuja primazia está na ideia de verdade. Com isso, contudo, Vattimo também aponta à metafísica de Nietzsche: com efeito, se o filósofo alemão é essencialmente antimetafísico, seu pensamento não poderia recorrer a um fundamento absoluto; mas a vida e sua Vontade de Poder são o pano de fundo do pensamento de Nietzsche, de onde surge precisamente a necessidade de uma transvaloração de todos os valores. Nesse sentido parece correto afirmar que a filosofia nietzschiana possui um

48 VATTIMO, 2010, p. 146. [Grifo do autor].

fundamento metafísico, um tanto à esteira de Heidegger em seus cursos sobre Nietzsche. O filósofo italiano discorda:

Até mesmo a ideia de que, ao final do processo de desmascaramento, podemos encontrar a “vida”, ou o impulso de autoconservação, ou algo semelhante, deve ser abandonada: não existe um “sujeito” que possa ter uma vontade de autoconservação; tampouco existe alguma coisa como a “vida”, mas apenas formas de vida historicamente determinadas, elas mesmas “produzidas”, não “originárias”.⁴⁹

Essa assertiva, sem referências textuais à obra de Nietzsche, poderia soar bastante heterodoxa dentre as mais frequentes interpretações do pensamento nietzschiano. Como nos parece, o desmascaramento dos valores superiores acontece justamente para mostrar que, no fundo, o que subsiste é precisamente o impulso vital, identificado como Vontade de Poder. As meras “formas de vida historicamente determinadas” são precisamente o fim da filosofia nietzschiana: ‘vida’ não indica um conceito idealista e perene, mas as manifestações efetivas da vida no mundo cujos valores (humanos) devem ser transvalorados constantemente para que não se oponham a ela. Trata-se de garantir a “vontade de autoconservação” mencionada por Vattimo, que indica o movimento próprio da metafísica da Vontade de Poder em Nietzsche. No entanto, para além de se tratar de uma interpretação da filosofia nietzschiana, a assertiva vattimiana se refere a seu próprio niilismo pós-moderno, que não admite nenhuma ideia de um fundamento, de um solo comum universal – nem mesmo a vida, garante Vattimo. Apenas atendo-se às interpretações de Vattimo da história da filosofia contemporânea e percebendo o quanto ele se distancia delas permite encontrar o que lhe é próprio.

Um primeiro exemplo a que se pode recorrer na defesa da vida como “fundo” onipresente na filosofia nietzschiana, que mais tardiamente em sua obra aparece conceituada como Vontade de Poder, é o que se encontra no seu primeiro texto filosófico publicado, *O Nascimento da Tragédia Segundo o Espírito da Música*, de 1872. Grosso modo, Nietzsche defende que a tragédia se originou de forma autêntica com os gregos antigos, possuindo uma afinidade coerente com os impulsos vitais, o dionisíaco, expresso através de sua música. Contravindo a interpretação de Vattimo, o próprio método genealógico adotado por Nietzsche se remete sempre duplamente à origem: uma origem ‘mais de princípio’, que contém a essência do objeto investigado, a qual é oculta pela segunda origem: a origem do equívoco, o

49 Ibid., loc. cit.

momento em que a verdade da coisa é encoberta por uma falsa ou inapropriada determinação sua, a qual se põe no lugar do sentido original e se degenera num novo fundamento, decadente e controverso. Essa dupla recorrência à origem, que pressupõe uma que seja “mais de princípio”, contra a interpretação de Vattimo, aparece muito claramente n’*O Nascimento da Tragédia*: como sugere o próprio título da obra, o texto procura apontar a música como origem da tragédia. Se seu nascimento se deu devido à música, sua *causa mortis* foi o afastamento de sua origem: seu declínio se deve à aproximação da arte trágica à “apolínea” filosofia socrática, em que o “dionisiaco” é condenado – e com ele a música, o estético, a própria força vital.⁵⁰ Já em *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*, de 1873, Nietzsche sempre se refere apenas à origem da *décadence*, embora o termo apareça apenas mais tardiamente em sua obra,⁵¹ como se o mundo e a existência já tivessem surgido em declínio; contudo, se há um declinar, não é possível negar que haja também uma condição original que então se vai corrompendo.

Tal impulso à formação de metáforas [que com o tempo passam a ser tidas como verdade], esse impulso fundamental do homem, ao qual não se pode renunciar nem por um instante, já que, com isso, renunciar-se-ia ao próprio homem, não é, em verdade, subjogado e minimamente domado pelo fato de um novo mundo firme e regular ter-lhe sido construído, qual uma fortificação, a partir de seus produtos volatizados, o mesmo é dizer, os conceitos. Ele busca um novo âmbito para sua ação e um outro regato, sendo que o encontra no mito e, em linhas gerais, na arte. Perpetuamente, mistura as rubricas e as divisórias dos conceitos ao introduzir novas transposições, metáforas, metonímias; perpetuamente demonstra o ávido desejo de configurar o mundo à disposição do homem desperto sob uma forma tão coloridamente irregular, inconsequentemente desarmônica, instigante e eternamente nova como a do mundo do sonho. Em si, o homem desperto adquire clara consciência de que está acordado somente por meio da firme e regular teia conceitual, e, precisamente por isso,

50 Cf. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O Nascimento da Tragédia**: ou Helenismo e Pessimismo. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2006b, passim. Corrobora com a nossa interpretação o texto de MACHADO, Roberto. Nietzsche e o Renascimento do Trágico. In **KRITERION**, Belo Horizonte, n. 112, dezembro de 2005, p. 174-182.

51 É o que nos aponta Müller-Lauter, indicando o surgimento do conceito que se refere à *fraqueza* e à *inocuidade* constituinte dos valores da tradição a partir de uma recorrência de Nietzsche à obra de Paul Bourget: “Desde cedo, Nietzsche refletiu sobre a *questão* da *décadence*, mas só em 1888, em seu último ano de atividade, a *palavra* converteu-se num dos conceitos centrais do seu filosofar. Para tanto, concorreu a leitura que fez do primeiro volume dos *Essais de Psychologie Contemporaine* (1883) de Paul Bourget, onde encontrou o conceito empregado de maneira específica.” MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica: A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner. **Cadernos Nietzsche**, v. 6, p. 11-30, 1999, p. 12.

chega às vezes à crença de que está a sonhar, caso alguma vez aquela teia conceitual seja despedaçada pela arte.⁵²

O que se percebe no texto de Nietzsche, que bem poderia ser justificado através de recorrências a outras obras mais tardias do autor, é que a Vontade procura sempre se impor e estabelecer valores a cada vez novos para que se mantenham afins à vida. Nisso consiste o próprio cerne da filosofia de Nietzsche, tal como tratada pela interpretação heideggeriana da questão. Por certo, trata-se de uma perspectiva diametralmente oposta à de Vattimo, quando diz que, para Nietzsche, “não existe um ‘sujeito’ que possa ter uma vontade de autoconservação; tampouco existe alguma coisa como a ‘vida’”.⁵³ A Vontade de Poder, entretanto, possui um nexos metafísico de domínio, contradição e imposição – algo bem diferente do cenário plural e tolerante que Vattimo almeja.⁵⁴

Apesar da presente crítica à interpretação vattimiana de Nietzsche, essa postura importa para a introdução deste no âmbito hermenêutico pós-moderno da parte de Vattimo. Isso porque haveria em Nietzsche, do começo ao fim de suas obras, a postura de que absolutamente não existe uma “verdade fundamental”, e que a tarefa do pensamento seja continuamente a do desmascaramento e desmistificação.⁵⁵ Poderíamos aí acrescentar que é próprio do método genealógico a desconstrução, a permanente destruição da tradição – mas o que propicia esse exercício filosófico se não a mostraçã de que, antes da derrocada, havia algo mais original, por mais que essencialmente mutável?

No que tange à segunda “contradição” de Nietzsche interpretada por Vattimo, o italiano contrapõe não dois pontos conceituais propriamente ditos da filosofia nietzschiana, mas mais propriamente duas interpretações sobre sua filosofia. Ele escreve: “A segunda “contradição” da hermenêutica de Nietzsche contrapõe a chamada *escola da suspeita* ao

52 NIETZSCHE, Friedrich Wilhel. **Sobre verdade e mentira em sentido extramoral**. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedras, 2007, p. 46-47.

53 VATTIMO, 2010, p. 146.

54 Veja-se, por exemplo, a assertiva de Müller-Lauter sobre a *Wille zur Macht* nietzschiana: “Aquele que é potente [ou *forte*] por si mesmo, pois, é aquele que se transforma sem cessar, aumentando ou diminuindo a potência. O discurso nietzschiano da vontade de potência não parte de unidades fixas. O ponto filosoficamente último com que ele se depara nunca é um dado (em termos quantitativos) fático: cada *quantum* de vontade potência pode não apenas aumentar, mas ainda sempre decrescer; não apenas incorporar novos *quanta*, mas também desmoronar sem cessar. Entretanto, à pergunta: o que produz e mantém em si coesas, assim como deixa desfazer-se, as organizações sem cessar cambiantes da vontade de potência? – a resposta derradeira é: são os antagonismos que possibilitam toda agregação assim como toda desagregação. Tanto os antagonismos imanentes a uma organização quanto aqueles que se contrapõem a ela “de fora”, a partir de outra organização. A vontade de potência necessita de antagonismo, que, sem dúvida, só pode ser vontade de potência. É, antes de tudo, o antagonismo que faz dela vontade de potência”. MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 72-73. [Colchetes nossos].

55 Cf. *Ibid.*, p. 147.

desmascaramento da própria noção de verdade”.⁵⁶ Sabidamente, “escola da suspeita” é uma expressão bastante recorrida pelos franceses Paul Ricoeur e Michel Foucault, ambos concatenando Nietzsche a Freud e a Marx. Da mesma forma, a ideia de desmascaramento mencionada por Vattimo também se encontra em Ricoeur, embora não deixe de se referir à sua própria interpretação do pensamento de Nietzsche como “filosofia das máscaras”.⁵⁷

Em Vattimo, esta primeira faceta da segunda “contradição” nietzschiana, que se refere à escola da suspeita, seria resumida logo no primeiro aforismo de *Humano, demasiado humano*, intitulada *Química dos conceitos e sentimentos*.

Em quase todos os pontos os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás: como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros? Até o momento, a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais algo valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da “coisa em si”. Já a filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos constatou, em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles), que não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e que na base dessa contraposição está um erro da razão: conforme sua explicação, a rigor não existe ação altruísta nem contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda.⁵⁸

A ânsia nietzschiana de dar um novo tratamento aos problemas filosóficos, não os formulando como o fez a história da tradição, resulta numa recusa dos valores fortes por reconhecer que não há um fundamento estável, sólido, “objetivo”, quer para conceitos, quer para o mundo ele mesmo: ao contrário de “certo” e “errado”, há apenas o tempo todo uma

56 Cf. Ibid., p. 146. [Grifo do autor].

57 De fato, quem por primeiro evoca a expressão “escola da suspeita” é o próprio Nietzsche, como o faz no prefácio de 1886 ao primeiro volume de *Humano, demasiado humano*: “Já me disseram com frequência, e sempre com enorme surpresa, que uma coisa une e distingue todos os meus livros, do *Nascimento da tragédia* ao recém publicado *Prelúdio a uma filosofia do futuro*: todos eles contêm, assim afirmaram, laços e redes para pássaros incautos, e quase um incitamento, constante e nem sempre notado, à inversão das valorações habituais e dos hábitos valorizados. Como? Tudo somente – humano, demasiado humano? Com este suspiro dizem que um leitor emerge de meus livros, não sem alguma reticência e até desconfiança frente a moral, e mesmo um tanto disposto e encorajado a fazer-se defensor das piores coisas: e se elas forem apenas as mais bem caluniadas? Já chamaram meus livros de uma escola da suspeita, mais ainda do desprezo, felizmente também da coragem, até mesmo da temeridade. De fato, eu mesmo não acredito que alguém, alguma vez, tenha olhado para o mundo com mais profunda suspeita, e não apenas como eventual advogado do Diabo, mas também, falando teologicamente, como inimigo e acusador de Deus”. NIETZSCHE, 2000, p. 5. [Grifo do autor].

58 NIETZSCHE, 2000, p. 10.

química, uma mistura cheia de conexões e jogos de força, entre conceitos e sentimentos, forças e ideologias, e com eles os valores, tabus e demais estruturas metafísicas.⁵⁹

Mais nominalmente, o principal conceito que caducou na Pós-Modernidade, e que permite o fluxo de contradições que Nietzsche aponta no excerto citado de *Humano, demasiado humano*, é o de verdade.

A ação desmascaradora do pensamento não pode levar-nos a nenhum fundamento estável, a nenhuma verdade que esteja além das ideologias e sublimações psicológicas, porque a ideia de verdade está entre os valores que desmascaramos como “humanos, demasiado humanos”.⁶⁰

Aqui se encontra o ponto de intersecção entre as noções de suspeita e de desmascaramento: enquanto a atitude de suspeita duvida do caráter de verdade de algum valor, para manter-se no vocabulário nietzschiano, o desmascaramento se posiciona como uma atitude ainda mais radical, por destruir a pretensão de verdade de tal valor. Retirando-se a máscara de algum valor, percebe-se o que lhe subjaz: nada. A ação desmascaradora, então, firma-se como uma atitude niilista de mostrar a inocuidade de tudo aquilo a que a tradição inconscientemente se apega enquanto metafisicamente fundado.

O principal trabalho de Vattimo no âmbito do desmascaramento é o livro *Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione*, de 1974, portanto ainda do período de juventude intelectual de Vattimo, anterior às suas análises da condição pós-moderna que lhe levaram à elaboração da ideia de pensamento fraco. No entanto, embora se trate de um texto anterior ao desenvolvimento central de sua filosofia, em *Il soggetto e la maschera* não se encontram quaisquer indícios de contradição aos seus trabalhos de maturidade, mas, pelo contrário, percebe-se uma clara linha de continuidade. Com efeito, o que é abordado no texto sobre Nietzsche em questão é posteriormente revisitado por Vattimo em sua defesa do niilismo hermenêutico.

Escreve Vattimo:

O termo [máscara] não é recorrente na obra nietzschiana tão frequentemente como outros, mas a ele se podem relacionar muitos outros conceitos, como aqueles de farsa, ilusão, verdade tornada fábula, que são utilizados em geral para definir e discutir o problema da relação do homem com o mundo dos símbolos. Escolher a máscara como fio condutor não quer, todavia, dizer

⁵⁹ Cf. VATTIMO, 2010, p. 146.

⁶⁰ Ibid., loc. cit.

que, sem mais, se reconhece a filosofia de Nietzsche como uma filosofia da máscara; mais certamente, ela poderia definir-se, e veremos em que sentido, em uma filosofia do além-do-homem. A máscara é o fio condutor porque é na elaboração desse problema, desde as obras de juventude, que se desenvolvem as premissas sobre as quais serão construídos os teoremas positivos essenciais da filosofia nietzschiana.⁶¹

Dentre outros aspectos importantes levantados por essa citação, talvez o mais pertinente no presente contexto seja o reconhecimento de Vattimo da existência de uma pensamento nietzschiano em termos “positivos”, ou seja, em que há elaboração filosófico-conceitual para além da destruição, do desmascaramento e da suspeita advindas do caráter niilista de sua filosofia; esse desenvolvimento positivo da filosofia de Nietzsche tem como núcleo a noção do além-do-homem – *Übermensch*. Isso sugere mais uma vez um *télos* na metafísica de Nietzsche, que Vattimo precisa recusar para revestir seu pensamento com a vacuidade do niilismo. O aspecto negativo das máscaras é certamente o mais manifesto na filosofia nietzschiana apropriada por Vattimo. Seu caráter de ser essencialmente disfarce aproxima a noção de máscara de outras utilizadas para configurar a tradição metafísica, como decadência e doença.

O disfarce é uma coisa que não nos pertence naturalmente, mas que se assume em vista de algum objetivo, obrigados por alguma necessidade. No homem moderno, o disfarce é assumido para combater um estado de medo e de fraqueza. A doença histórica, isto é, a consciência exasperada do caráter de todas as coisas serem tornadas a cada vez, deixou o homem incapaz, como um verdadeiro discípulo de Heráclito, de criar verdadeiramente a história, de produzir eventos novos no mundo. Essa incapacidade é medo de assumir responsabilidades históricas em primeira pessoa, insegurança das próprias decisões.⁶²

61 Il termine [maschera] non ricorre nell'opera nietzscheana così spesso come altri, ma ad esso si possono riportare molti altri concetti, come quelli di finzione, illusione, verità divenuta favola, che vengono adoperati in generale per definire e discutere il problema del rapporto dell'uomo con il mondo dei simboli. Scegliere la maschera come filo conduttore non vuol tuttavia dire riconoscere senz'altro la filosofia di Nietzsche come una filosofia della maschera; più a buon diritto essa può definirsi, e vedremo in che senso, una filosofia dell'oltreuomo. La maschera è filo conduttore perché è nell'elaborazione di questo problema, fin dalle opere giovanili, che si sviluppano le premesse su cui saranno costruiti i teoremi positivi essenziali della filosofia nietzscheana. SFP, SM, 407. [Colchetes nossos].

62 Il travestimento è qualcosa che non ci appartiene naturalmente, ma che si assume deliberatamente in vista di qualche scopo, spinti da qualche bisogno. Nell'uomo moderno, il travestimento viene assunto per combattere uno stato di paura e di debolezza. La malattia storica, cioè la consapevolezza esasperata del carattere divenuto e diveniente di tutte le cose, ha reso l'uomo incapace, da vero discepolo di Eraclito, di creare davvero storia, di produrre eventi nuovi nel mondo. Questa incapacità è paura di assumersi responsabilità storiche in prima persona, insicurezza delle proprie decisioni. SFP, 412-413.

De fato, a ideia de doença histórica ou de decadência em Nietzsche se pode perceber ao longo de toda a sua obra, e muitos intérpretes poderiam ser citados aqui nesse sentido. No contexto do pensamento e obra nietzschianos aos quais Vattimo recorre, todavia, Nietzsche mesmo fornece parâmetros suficientes para balizar a questão. Em seu texto de juventude *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, de 1873, a ideia de máscara aparece sob a forma da ilusão e dissimulação, que constituem as armas que o ser humano possui para poder lutar por sua sobrevivência dada sua fragilidade em relação à natureza.

Como um meio para a conservação do indivíduo, o intelecto desenrola suas principais forças na dissimulação, pois esta constitui o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos vigorosos, conservam-se, como aqueles aos quais é denegado empreender uma luta pela existência com chifres e presas afiadas. No homem, a arte da dissimulação atinge seu cume: aqui, o engano, o adular, mentir e enganar, o falar pelas costas, o representar, o viver em esplendor consentido, o mascaramento, a convenção acobertadora, o fazer drama diante dos outros e de si mesmo, numa palavra, o constante saracotear em torno da chama única da vaidade, constitui a tal ponto a regra e a lei que quase nada é mais incompreensível do que como pôde vir à luz entre os homens um legítimo e puro impulso à verdade.⁶³

O intelecto e o conhecimento teriam sido outorgados ao ser humano pela natureza como sua arma, sua única ferramenta para conservar-se na existência. Ao contrário dos outros animais, sem garras ou presas, ou venenos ou forças, o ser humano se vale do intelecto para enganar e dissimular, e assim perpetuar a vida.

Ora, tal como tratado anteriormente no íterim da *Segunda consideração extemporânea*, onde a historiografia pode ser considerada positiva quando opera em vistas de servir à vida, também aqui a ideia de máscara pode ser lida numa acepção positiva.⁶⁴ Se a dissimulação humana é o que lhe permite permanecer na vida, talvez esteja de acordo com o próprio ímpeto da Vontade de Poder, que continuamente procura manter-se em seu nexo de conservação e acréscimo de vida, tal como enuncia Nietzsche em *Assim falou Zaratustra*: “onde encontrei a vida, encontrei a vontade de potência, e até na vontade de ser servidor, encontrei a vontade de ser mestre”.⁶⁵

63 NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdade e mentira em sentido extramoral**. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007, p. 27-28.

64 Cf. JENSEN, Anthony. A visão afirmativa de Nietzsche na *Segunda Consideração Extemporânea*. In: **Cadernos Nietzsche**. v. 41, n. 3, pp. 49-78, 2020, p. 60.

65 NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falava Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 157.

A identificação entre vida e Vontade de Poder é expressa várias vezes e de diferentes formas ao longo de *Assim falou Zaratustra*, difusa desde passagens com referência ao campo biológico, onde a célula, determinação mais ínfima da vida, já manifesta a tendência a um combate mútuo que visa a estruturação de uma ordem hierárquica em que sempre o mais forte assume a liderança; tal tendência microbiológica se estende para o campo macro, onde também os tecidos e órgãos, mas também indivíduos e espécies inteiras manifestam o mesmo comportamento em busca de um vencer e um predominar.⁶⁶ As noções metafísicas seriam prejudiciais porque impedem a livre autossuperação da vida. A máscara ruim, com efeito, é uma figura para a depreciação da vida em seu nexos de conservação e acréscimo ante si mesma, conforme opera a Vontade de Poder.⁶⁷

Se uma acepção positiva da máscara se encontra ao lê-la como um modo de suportar a vida, ao pôr em ato a Vontade de Poder, também será possível ler tal acepção em outras figuras do pensamento nietzschiano que se posicionam afins à vida. Dessa forma, analogamente, pode-se ler junto a Vattimo as figuras nietzschianas de Apolo e Dioniso caracterizando respectivamente a máscara má e a máscara boa.

A relação entre dionisíaco e apolíneo não é aquela entre dois momentos históricos distintos: o apolíneo é uma configuração interna ao dionisíaco mesmo, que o dionisíaco põe e tende a superar. A máscara má nasce “dentro” da máscara boa, como resposta a exigências que, uma vez satisfeitas, retiram-lhe qualquer “legitimidade” histórica”; mas também isso é um esquema ao qual Nietzsche apenas chegará mais tarde. Por enquanto, ler o ensaio sobre a verdade e a mentira junto ao *Nascimento da tragédia* serve essencialmente a duas coisas: o escrito de 1873 descreve uma sorte de estrutura formais gerais da decadência, no sentido que, em primeiro lugar, a apresenta em seu aspecto essencial de evento lógico-linguístico, e em segundo lugar define em geral a máscara má, a fixação apolínea dos cânones de verdade e falso, como uma configuração interna, em linha de princípio provisória, do impulso dionisíaco metaforizante (da máscara boa); de sua parte, *O nascimento da tragédia*, com as análises do significado de Sócrates na decadência da civilização trágica grega, preenche de conteúdo este esquema formal, e de tal modo o qualifica de maneira essencial. A história do fim da tragédia grega, que Nietzsche reconstruí pondo ao centro a figura de Sócrates, narra a origem e o significado do evento – fixação dos cânones de distinção entre verdadeiro e falso – que o ensaio de 1873 descreve apenas em seu esquema mais geral e formal (nascimento da linguagem e da gramática). Neste esquema, o homem passa de um uso do fingimento que

66 Cf. MARTON, Scarlett. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 30-31.

67 Cf. JULIÃO, José Nicolau. A experiência da superação em *Assim falou Zaratustra*. In: **O que nos faz pensar**. n. 21, pp. 79-11, 2007, p. 80.

não se distingue daquele que se valem também os animais (esconder-se, dissimular-se etc.) a um uso socialmente canonizado com a instituição da sociedade e das regras lógico-linguísticas.⁶⁸

Uma primeira relação a ser considerada nos é dada pelo próprio Vattimo, nesta última citação de *Il soggetto e la maschera*: considera o apolíneo como uma constituição ao interno do dionisiaco e, conseqüentemente, a máscara má como parte da máscara boa. Ao proceder assim, Vattimo não só põe em questão os critérios nos quais baseia sua interpretação da(s) máscara(s), mas também coloca o problema da superação em Nietzsche, sugestionando com sua interpretação uma espécie de movimento dialético no tocante à superação da máscara.

Ora, se a máscara apolínea subjaz à dionisiaca, superar a máscara má através da proposição da máscara boa, que a sobrepõe, seria incidir numa autossuperação da ideia em termos bastante próximos da filosofia hegeliana. Por si, o problema assim posto se depara com a inegável ojeriza de Nietzsche a Hegel, certamente algo herdado de sua estreitíssima ligação juvenil à filosofia de Schopenhauer. De fato, se é possível ler em Nietzsche alguma relação dialética entre os conceitos que compõem sua filosofia, essa dialética não se dá conforme os moldes da lógica hegeliana.

Essa relação entre as máscaras apolínea e dionisiaca em Nietzsche proposta por Vattimo não se encontra n’*O nascimento da tragédia segundo o espírito da música*, onde as noções são sempre contrapostas, portanto sempre exteriores. Vattimo aponta, sem detalhar, que à descoberta da máscara apolínea como interior à dionisiaca Nietzsche chegará apenas mais tarde. Como Vattimo mesmo disserta, em seus textos de juventude só se encontra o problema da decadência tematizado através das máscaras como dois momentos distintos: um

68 Il rapporto tra dionisiaco e apollineo non è quello tra due momenti storici distinti; l’apollineo è una configurazione interna al dionisiaco stesso, che il dionisiaco pone e tende a superare. La maschera cattiva nasce “dentro” la maschera buona, come risposta a esigenze che, una volta soddisfatte, le tolgono ogni “legittimità” storica; ma anche questo è uno schema a cui Nietzsche arriverà solo più avanti. Per ora, leggere il saggio sulla verità e la menzogna insieme alla *Nascita della tragedia* serve essenzialmente a due cose: lo scritto del 1873 descrive una sorta di struttura formale generale della decadenza, nel senso che, in primo luogo, la presenta nel suo essenziale aspetto di evento logico-linguistico, e in secondo luogo definisce in generale la maschera cattiva, la fissazione apollinea dei canoni di vero e falso come una configurazione interna, in linea di principio provvisoria, dell’impulso metaforizzante dionisiaco (della maschera buona); dal canto suo, *La nascita della tragedia*, con l’analisi del significato di Socrate nella decadenza della civiltà tragica greca, riempie di contenuto questo schema formale, e in tal modo lo qualifica in maniera essenziale. La storia della fine della tragedia greca, che Nietzsche ricostruisce facendo centro sulla figura di Socrate, rende conto dell’origine e del significato dell’evento – fissazione dei canoni di distinzione tra vero e falso – che il saggio del 1873 descrive solo nel suo schema più generale e formale (nascita del linguaggio e della grammatica). In questo schema, l’uomo passa da un uso della finzione che non si distingue da quello che ne fanno anche gli animali (nascondersi, dissimularsi, ecc.) a un uso socialmente canonizzato di essa con l’istituzione della società e delle regole logico-linguistiche. [Grifo do autor]. SFP, SM, 434-435.

inicial, onde vigora a máscara boa, a liberdade estético-existencial própria do modelo dionisíaco, e a passagem para o fixismo normativo entre verdadeiro e falso característico da máscara má, do apolíneo, e com ele o surgimento da máscara entendida em sua acepção negativa, prejudicial à vida.⁶⁹

De acordo com a elaboração conceitual de Nietzsche em *O nascimento da tragédia*, a relação entre apolíneo e dionisíaco pode ser lida sob a chave da decadência e de sua possível superação. Entendida por si só, uma experiência de decadência pressupõe um momento original não decaído, que não contém as características negativas que constituem a decadência como tal. Essa leitura se manifesta afim à de Nietzsche em seus textos de juventude, embora o desenvolvimento de seu pensamento genealógico possa servir a alguns intérpretes para defender a inexistência de uma origem imaculada e não decadente. Mas na relação entre apolíneo e dionisíaco, este último se apresenta como um momento mais do que original: originário, originante, de onde a vida pode fluir em sua liberdade transvalorante. O momento de cesura trágica se dá na consolidação de Apolo em detrimento de Dioniso, nomeadamente, a decadência. A ideia, portanto, de uma possível superação da decadência está num retorno ao originário, a Dioniso. Assim se pode entender a relação proposta por Vattimo: o apolíneo é interior ao dionisíaco porque este necessita daquele para propor-se como superação; é preciso que haja a forma decadente para que uma cura seja possível: “No *Nascimento da tragédia*, a libertação dionisíaca é a suspensão provisória do sistema de cânones lógico-linguísticos fixados e de papéis e convenções sociais estabelecidas, que todavia o pressupõe e, definitivamente, ajuda a consolidá-lo”.⁷⁰ É assim que Vattimo entende a Pós-Modernidade do niilismo hermenêutico: livre por não haver “cânones lógico-linguísticos fixados e papéis e convenções sociais estabelecidas”. Nesse sentido se torna evidente um dos elementos que conduzem Vattimo a apropriar-se de aspectos da filosofia nietzschiana, no caso o espírito trágico dionisíaco. Isso quer dizer que a Pós-Modernidade constatada (e almejada) pelo italiano fornece, dentre outras coisas, a possibilidade de libertação “estético-existencial” similar àquela propiciada pela máscara trágico-dionisíaca; desestabiliza os fundamentos éticos ou apolíneos da humanidade, o que resulta num enfraquecimento da moral.

69 Cf. SFP, SM, 434.

70 Nella *Nascita della tragedia*, la liberazione dionisiaca è la sospensione provvisoria del sistema di canoni logico-linguistici fissati e di ruoli e convenzioni sociali stabiliti, che però lo presuppone e, in definitiva, aiuta a consolidarlo. SFP, SM, 437. [Grifo do autor].

Uma superação da metafísica nesses moldes, numa inversão do apolíneo em dionisíaco, segue exatamente o mesmo movimento de queda e redenção que a tradição metafísica expressa e repete com variações ao longo da história. A *κένωσις*, derrocada da condição original, perfeita e desejável para uma condição doente e decadente é o que se delinea na argumentação de Vattimo. Trata-se apenas de uma inversão da metafísica da tradição: não se trataria agora de preferir as qualidades apolíneas do mundo e da existência, mas seu outro polo, o dionisíaco.

Na tentativa de afastar-se da constatação de que repete ou simula em seu pensamento fraco um movimento característico da metafísica, Vattimo recorre à sua saída mais característica: modaliza o discurso, enfraquecendo a noção de um regresso ao dionisíaco entendido como redenção historial.

Pensando a libertação do dionisíaco como um evento excepcional, como experiência estética em sentido específico, não se espera uma verdadeira “recuperação” de uma civilização diferente da socrática ou da atual, mas tende a fornecer a esta apenas uma espécie de “suplemento de alma”, uma libertação provisória e momentânea que acaba por consolidar a ordem de coisas existente. Assim, no escrito sobre a tragédia, Nietzsche atribui à tragédia a ambígua função de vencer a náusea pela realidade quotidiana e de reconstituir as condições favoráveis à ação, isto é, ao prosseguimento e ao desenvolvimento do mundo da individuação.⁷¹

71 Pensando la liberazione del dionisiaco come un evento eccezionale, come esperienza estetica in senso specifico, non prospetta un vero “ricupero” di una civiltà diversa da quella socratica o da quella attuale, ma tende a fornire a questa solo una specie di “supplemento d’anima”, una liberazione provvisoria e momentanea che finisce per consolidare l’ordine di cose esistente. Così, nello scritto sulla tragedia, Nietzsche assegna alla tragedia la funzione ambigua di vincere la nausea per la realtà quotidiana e di ricostituire le condizioni favorevoli all’azione, cioè al proseguimento e allo sviluppo del mondo dell’individuazione. SFP, SM, 450. Cf. também: “O equívoco sobre o qual Nietzsche se debate nas obras de juventude pode ser integralmente resumido aqui. Nestas obras, coerentemente com seu schopenhauerianismo, Nietzsche se inclina à primeira solução: o mundo da individuação como tal é máscara, aparência, engano; a arte tem simultaneamente a função de fazer-nos suportá-lo mediante a consolação metafísica que nos oferece, e de encaminhar-nos, com o desinteresse e a pura contemplação da forma, à libertação da cadeia das aparências. Mas essa atitude pressupõe aquilo que chamamos de *páthos* kantiano pela coisa em si, o desprezo platônico pelo mundo dos fenômenos, o ideal ascético de ir de um lugar a outro, de alçar-se do múltiplo ao uno. Paralelamente, porém, Nietzsche vem pondo à luz que justamente o *páthos* pela coisa em si, a vontade de verdade e de unidade, é uma das configurações do mundo da aparência, o conteúdo fundamental da decadência que começa com Sócrates. A essa descoberta, que permanece não tematizada, mas cuja presença em função antiplatônica e antischopenhaueriana Nietzsche reconhecerá no prefácio de 1886, acompanha a acentuação da liberdade produzida pela arte como uma libertação *do* dionisíaco ao invés de uma fuga da caoticidade do uno primordial para o mundo das aparências. Nesse momento, porém, as aparências não são mais inteiramente negatividade e ilusão, mas antes, precisamente em sua contraposição às pretensões de uma única verdade que valha universalmente, tornam-se o modo em que se exprime livremente a criatividade dionisíaca. É verdade que se trata de salvar os fenômenos, mas justamente mantendo-os em sua qualidade móvel de máscara, refutando o enrijecimento da canonização social-linguística de uma coleção de fingimentos em verdade”. [L’equivoco in cui Nietzsche si dibatte nelle opere giovanili si può riassumere tutto qui. In queste opere, coerentemente con il suo schopenhauerismo, Nietzsche propende per la prima soluzione: il mondo dell’individuazione come tale è maschera, apparenza, inganno; l’arte ha insieme la funzione di farcelo

A resolução da questão em Nietzsche parece se encontrar na mobilidade da máscara, que assume o sentido da transvaloração de todos os valores, que deve aderir e recusar valores de acordo com sua serventia à manutenção e ampliação da vida. A máscara dionisiaca seria em certo sentido superior à apolínea não por ser mais verdadeira, mas por permitir a transitoriedade dos valores e não se manter fixamente atrelada a apenas um sistema de valor e, conseqüentemente, de verdade: “o devir do mundo dionisiaco era livre criação de máscaras, que não eram mentiras e disfarces justamente pela impossibilidade de serem enquadradas num esquema qualquer de distinção entre verdade e erro”.⁷² Dessa forma, a noção de (des)mascaramento parece estar em consonância com a noção de suspeita, que efetua precisamente um suspense da verdade entendida enquanto “verdade” no sentido forte, lendo-a apenas como um valor a ser ou não utilizado.

Desmascaramento, portanto, não é simplesmente uma atitude de desconstrução genealógica almejada por Nietzsche, mas muito mais um nexo de desmascaramento e (re)mascaramento, conforme o ímpeto transvalorante da Vontade de Poder. No final, a verdadeira inimiga da filosofia nietzschiana é a imutabilidade da verdade, que não pode ser concebida como fundamento do mundo ou da existência sob a pena de paralisar o movimento maximizante da vida. Desse fato decorre a predileção nietzschiana pela arte, que não se funda em noções fixistas, mas, ao contrário da filosofia (aqui especialmente a socrática, pensando em suas conseqüências para o fim da tragédia), é afim ao movimento de autossuperação da

soportare mediante la consolazione metafisica che ci procura, e di avviarci, con il disinteresse e la pura contemplazione della forma, alla liberazione dalla catena delle apparenze. Ma questo atteggiamento presuppone quello che abbiamo chiamato il *pathos* kantiano per la cosa in sé, il disprezzo platonico per il mondo dei fenomeni, l'ideale ascetico dell'andare di qui là, di innalzarsi dal molteplice all'uno. Parallelamente, però, Nietzsche viene mettendo in luce che proprio il *pathos* per la cosa in sé, la volontà di verità e di unità, è una delle configurazioni del mondo dell'apparenza, il contenuto fondamentale della decadenza che comincia con Socrate. A questa scoperta, che rimane non tematizzata, ma la cui presenza in funzione antiplatonica e antischopenhaueriana Nietzsche riconoscerà nella prefazione dell'86, si accompagna l'accentuazione della liberazione prodotta dall'arte come una liberazione *del* dionisiaco, invece che come una fuga dalla caoticità dell'uno primordiale verso il mondo delle apparenze. A questo punto, però, le apparenze non sono più tutte negatività e illusioni, ma anzi, proprio nel loro contrapporsi alle pretese di un'unica verità a valere universalmente, diventano il modo in cui si esprime liberamente la creatività dionisiaca. È vero che si tratta di salvare i fenomeni, ma proprio mantenendoli nella loro mobile qualità di maschere, rifiutando l'irrigidimento della canonizzazione sociale-linguistica di un gruppo di finzioni in verità]. SFP, SM, 451.

⁷² Il divenire del mondo dionisiaco era libera creazione di maschere, che non erano menzogne e travestimenti proprio per l'impossibilità di racchiuderle entro uno schema qualunque di distinzione tra verità ed errore. SFP, SM, 453.

vida. Por isso defende que “só como *fenômeno estético* podem a existência e o mundo *justificar-se eternamente*”.⁷³

Entretanto, seguindo o fio condutor de Vattimo em seu ensaio *Nietzsche e a hermenêutica contemporânea*, outra polêmica interpretação da filosofia nietzschiana entra em cena:

A ação desmascaradora do pensamento não pode levar-nos a nenhum fundamento estável, a nenhuma verdade que esteja além das ideologias e sublimações psicológicas, porque a própria ideia de verdade está entre os valores que desmascaramos como “humanos, demasiado humanos”. Até mesmo a ideia de que, ao final do processo de desmascaramento, podemos encontrar a “vida”, ou o impulso de autoconservação, ou algo semelhante, deve ser abandonada: não existe um “sujeito” que possa ter uma vontade de autoconservação; tampouco existe alguma coisa como a “vida”, mas apenas formas de vida historicamente determinadas, elas mesmas “produzidas”, não “originárias”.⁷⁴

A essa interpretação de Vattimo, muitas outras surgem de modo contrário, levando em conta uma ampla gama de recorrências ao próprio Nietzsche. Por exemplo, como foi visto no subcapítulo acerca da primeira “contradição” nietzschiana, o filósofo apresenta na *Segunda Consideração Extemporânea* modos do dar-se histórico que se manifestam danosos ou úteis à vida, e que assim são valorados como positivos ou não: a vida, portanto, permanece sendo o critério de avaliação das três modalidades historiográficas.

Escreve Scarlett Marton:

Para fazer a crítica dos valores, não basta questionar sua proveniência; é preciso ainda avaliá-la. Torna-se necessário, pois, adotar um critério de avaliação que, por sua vez, não possa ser avaliado, caso contrário haveria um círculo vicioso. O único critério que se impõe por si mesmo, no entender de Nietzsche, é a vida.⁷⁵

Vattimo parece fortemente inclinado a defender uma interpretação *fraca* da filosofia de Nietzsche, subtraindo-lhe as características que lhe conferem um peso metafísico, de acordo com interpretações tais como a de Heidegger – a qual o filósofo italiano seletivamente ignora. A defesa da parte de Vattimo de que não subjaz coisa alguma por detrás do processo

73 NIETZSCHE, 2006b, p. 47. [Grifo do autor].

74 VATTIMO, 2010, p. 146.

75 MARTON, 1990, p. 86-87.

de desmascaramento nietzschiano procura retirar do pensamento de Nietzsche a dimensão fundante da vida e da Vontade de Poder, *enfraquecendo-a*.

Concebida como vontade de potência, a vida constitui o único critério de avaliação que se impõe por si mesmo. É nessa perspectiva que se coloca a pergunta pelo valor dos valores; é nesses parâmetros que se pode avaliar a proveniência deles. [...] Moral, política, religião, ciência, arte, filosofia, qualquer apreciação de qualquer ordem deve ser submetida a um exame, deve passar pelo crivo da vida. E vida é vontade de potência.⁷⁶

Vattimo afirma, no texto em questão, que a vida, ou a Vontade de Poder, não pode ser entendida como “originária”, mas apenas como uma forma historicamente produzida. No entanto, talvez fizesse mais sentido dentro do âmbito filosófico nietzschiano sustentar que a vida é sempre historicamente *conduzida*, sendo manipulada de acordo com o sistema de valores que se impõe sobre ela. Daí deriva toda a *Kulturkritik* nietzschiana, que percebe como a vida foi abafada e suprimida em seu ímpeto de autoconservação e acréscimo ao longo da história, obnubilada pela máscara má, pelo apolíneo, pela cultura cristã, pela tradição metafísica. Embora Vattimo sustente que não existe algo como a “vida” no fundamento do pensamento de Nietzsche, a vida nunca é criticada por sua genealogia, mas sim defendida. A vida é o único elemento que se mantém sempre além da crítica nietzschiana, porque o único objetivo da crítica é servi-la.

Nesse sentido Nietzsche escreve em *O crepúsculo dos ídolos* (1889):

Juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas – em si, tais juízos são bobagens. É preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa *finesse*, a de que *o valor da vida não pode ser estimado*. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto da disputa, e não juiz; e não por um morto, por um outro motivo. – Que um filósofo enxergue no *valor* da vida um problema é até mesmo uma objeção contra ele, uma interrogação quanto à sua sabedoria, uma não-sabedoria.⁷⁷

E ainda:

⁷⁶ Ibid., p. 87-88.

⁷⁷ NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos**: ou Como se filosofa com o martelo. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006a, p. 17. Cf. também MONTINARI, Mazzino. Ler Nietzsche: O Crepúsculo dos Ídolos. In: **Cadernos Nietzsche**. n. 3, pp. 77-91, 1997, p. 88-89.

Seria preciso estar numa posição *fora* da vida e, por outro lado conhecê-la como alguém, como muitos, como todos os que a viveram, para poder sequer tocar no problema do *valor* da vida: razões bastantes para compreender que este é, para nós, um problema inacessível. Ao falar de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, *ao* estabelecer valores.⁷⁸

De fato, a transvaloração de todos os valores proposta por Nietzsche é um movimento que brota da própria vida em favor dela mesma, o que equivale a dizer que é um ímpeto que surge da Vontade de Poder para manter seu processo de autoconservação e autoacréscimo. É assim que a própria Vontade de Poder, como força motriz da existência – e não do sujeito, como diz Vattimo – e conseqüentemente da história (aqui vemos grandes paralelos com sistemas metafísicos da história, como o de Hegel) que acabou sendo oprimida pelas “máscaras más”, inconsciente de seu caráter próprio de máscara, prefigurada em Nietzsche pelos costumes morais ditados pelo Cristianismo, foi aos poucos manifestando-se ao pensamento da tradição ocidental em vistas de sua maximização (ou de, por que não, de sua peculiar tendência ao “absoluto”, ao *Übermensch?*). É muito importante aqui salientar que Vattimo, em suas críticas à metafísica da tradição, muito frequentemente se refere a uma específica passagem d’*O Crepúsculo dos Ídolos*, na qual Nietzsche narra a “história de um erro”, também chamada de “história de como o mundo verdadeiro finalmente terminou por tornar-se mera *fábula*” – termo que aqui se pode pôr em sintonia com as figuras nietzschianas da máscara, da desmistificação e da suspeita.

Tema principal em toda a recorrência de Vattimo ao conceito de verdade em Nietzsche, a passagem em questão critica a metafísica sob o aspecto do problema da verdade. Escreve o filósofo alemão no capítulo IV d’*O Crepúsculo dos Ídolos*:

1. O mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso – ele vive nele, *ele é ele*. (A mais velha forma da ideia, relativamente sagaz, simples, convincente. Paráfrase da tese: “Eu, Platão, *sou* a verdade”). 2. O verdadeiro mundo, inalcançável no momento, mas prometido para o sábio, o devoto o virtuoso (“para o pecador que faz penitência). (Progresso da ideia: ela se torna mais sutil, mais ardilosa, mais inapreensível – *ela se torna mulher*, torna-se cristã...). 3. O mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo. (O velho sol, no fundo, mas através de neblina e ceticismo; a ideia tornada sublime, pálida, nórdica, königsberguiana.) 4. O mundo verdadeiro – alcançável? De todo modo, inalcançado. E, enquanto não alcançado, também *desconhecido*. Logo,

78 NIETZSCHE, op. cit., p. 33-34. [Grifo do autor].

tampouco salvador, consolador, obrigatório: a que poderia nos obrigar algo desconhecido?... (Manhã cinzenta. Primeiro bocejo da razão. Canto de galo do positivismo.). 5. O “mundo verdadeiro” – uma ideia que para nada mais serve, não mais obriga a nada –, ideia tornada inútil, *logo* refutada: vamos eliminá-la! (Dia claro; café-da-manhã; retorno do *bons sens* e da jovialidade; rubor de Platão; algazarra infernal de todos os espíritos livres.). 6. Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!* (Meio-dia; momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade; INCIPIT ZARATUSTRA).⁷⁹

É nesse sentido, contrário à verdade – e com ela todos os “fundamentos” metafísicos, como a inteira lógica, a razão, a ideia de ser – a que a tradição sempre se apegou, em ordem de manter sistemas de pensamento unívocos e ideais, que pode se entender uma das acepções nietzschianas da “máscara boa”: contra quaisquer fundamentos está aquela “loja de máscaras” de que fala *A gaia ciência* sobre a história, em que se pode e deve assumir as mais diferentes máscaras – valores, hábitos sociais e linguísticos –, para sempre pôr-se em conformidade com o devir próprio da vida,⁸⁰ em sentido muito similar daquela célebre passagem de Nietzsche em suas “cartas da loucura”, quando afirma uma espécie de autossuperação da condição humana ao ter se tornado “todos os nomes da história”.⁸¹

Em pé de igualdade para Vattimo está também o anúncio nietzschiano da morte de Deus, narrado no aforismo 125 do terceiro livro d’*A gaia ciência*, de 1882.⁸² Enquanto n’*O Crepúsculo dos Ídolos* os chamados “valores superiores” a que a tradição ocidental sempre se apegou numa postura marcadamente metafísica, como a idealidade da razão, aparecem segundo a figura do mundo verdadeiro, no texto de 1882 tais valores são reunidos sob a figura de Deus (e com ela de imagens análogas para o fundamento incomensurável, como o mar, o horizonte, a corrente que liga a Terra ao Sol), cuja morte libera a humanidade para assumir a necessidade transvalorativa de todos os valores para pô-los em favor da vida. Como defende o próprio Vattimo,

Com a morte de Deus, é o próprio mundo do homem que é radicalmente modificado. Não se trata apenas de se sentir livre, mas de sê-lo. E Deus era a suprema condição objetiva da não-liberdade, a sanção de todos os

79 NIETZSCHE, 2006a, p. 31-32. [Grifo do autor].

80 Cf. VATTIMO, 2010, p. 145.

81 Cf. NIETZSCHE, 1961, p. 42.

82 Cf. Id., 2000, p. 140-141.

enrijecimentos da máscara má, a personificação da função terrorista da coisa em si.⁸³

Entretanto, se o grande problema da cultura ocidental para Nietzsche, seja ela pensada em sua condição de *décadence*, em enrijecimento de valores superiores, ou em sua expressão pelos estatutos morais vazios de sentido, sua essência é sempre pensada pelo filósofo como nociva à vida. É a vida o “impassível de valoração”, como ele escreve n’*O Crepúsculo dos Ídolos*.⁸⁴ No contexto d’*A gaia ciência*, é a vida que passa a ser beneficiada com a morte dos valores superiores, pétreos e dogmáticos, reunidos sob a figura de Deus.

Essa importância inegável da vida no pensamento de Nietzsche, que não se encontra apenas aqui e acolá em seus textos, mas se expressa como uma tendência recorrente e constante em toda a obra intelectual do filósofo, põe em questão a possibilidade da vida como verdade, ou algo como “a verdade da vida”. Isto é, enquanto todos os valores que norteiam a história e a cultura devem ser continuamente transvalorados, alterados em seu uso social, linguístico, epistemológico, político etc., a única constante irrechaçável em Nietzsche é a vida, de onde emana a própria necessidade de qualquer devir dos valores. A vida, e com ela sua Vontade de Poder, escapa de qualquer tendência antimetafísica da parte de Nietzsche; ela se configura como a nova essência do mundo, o próprio ser – e assim também, em certo sentido e feitas as devidas concessões, como um “novo mundo verdadeiro” e um “novo Deus”.

Há, portanto, uma verdade inegável em Nietzsche, um fundamento estável que, para manter-se estável, impele tudo aquilo que lhe circunda a constantemente alterar-se – aqui alguma analogia formal é possível em relação à teoria metafísica do “motor imóvel” aristotélico: “ὄ οὐ κινούμενον κινεῖ” (ARISTÓTELES, *Metafísica XII*, 1072a, 25),⁸⁵ “algo que, sem mover-se, mova” – levando-se em conta, contudo, que no caso da filosofia de Nietzsche a vida tem em si um movimento, mas que objetiva sempre si mesma, solipsisticamente maximizando-se e encontrando nesse processo sua relativa estabilidade. O movimento que ela exige, contudo, é o movimento dos valores, que precisam sempre mudar para que estejam de acordo com sua Vontade de Poder.

⁸³ Con la morte di Dio, è il mondo stesso dell’uomo che viene radicalmente modificato. Non si tratta solo di sentirsi liberi, ma di esserlo. E Dio era la suprema condizione oggettiva della non-libertà, la sanzione di tutti gli irrigidimenti della maschera cattiva, la personificazione della funzione terroristica della cosa in sé. SFP, SM, 530.

⁸⁴ Cf. NIETZSCHE, 2006a, p. 33-34

⁸⁵ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ. *Μετὰ τὰ φυσικά*. 2. ed. Madrid: Editoria Gredos. 1982, p. 620.

Se, por um lado, o pensamento nietzschiano sobre a vida pareça ver nela algum fundamento indubitável, uma verdade nela e na Vontade de Poder que possa, não sem levantar certas polêmicas interpretativas de seu pensamento, apontá-la como o cerne metafísico de seu pensamento, Vattimo procura incessantemente propor uma leitura *enfraquecida* de Nietzsche, para que seu niilismo (ou uma versão dele) sirva a seu propósito pós-moderno de recusa absoluta da metafísica em vistas de uma espécie de redenção hermenêutico-ontológica para o ser humano e para a história através de um aceite universal da fraqueza do pensamento em suas possibilidades de acessar quaisquer fundamentos estáveis. Por isso Vattimo é categórico em afirmar no tocante à sua interpretação de Nietzsche que “embora uma vez reconhecido que tudo é máscara, devemos recusar um abandono do conceito de máscara para não correr o risco de fazer precisamente da máscara aquela essência única do todo que o pensamento metafísico sempre procurou”.⁸⁶ Em suma, Vattimo procura a todo custo manter sua interpretação da filosofia nietzschiana distante de conclusões metafísicas intrínsecas a ela, como uma identificação entre máscara e ser/fundamento, apesar das referências de Nietzsche à vida e à Vontade de Poder.

Vattimo conclui sua defesa da segunda “contradição” de Nietzsche justamente em relação a esse ponto:

Por isso, estaríamos inclinados a aceitar a tese – que poderia ser corroborada por uma citação mais ampla de textos – de que Nietzsche defendeu, até o fim, que não existe uma verdade fundamental e, ao mesmo tempo, que a tarefa do pensamento é desmascadorada e desmistificadora.⁸⁷

Vattimo procura ler em Nietzsche, portanto, apenas um viés desconstrutivista – propriamente niilista – de todo o pensamento da tradição, como se ele mesmo não fizesse suas próprias postulações teóricas para além de sua *Kulturkritik*. Contra Vattimo nesse tocante, não há interlocutor mais qualificado do que Heidegger, que em seus cursos sobre Nietzsche – não excetuando-se outros textos seus – se manifesta nitidamente contrário a essa interpretação *fraca* de Nietzsche, vendo em seu pensamento uma autêntica *força* metafísica constituída ao entorno da vida e da Vontade de Poder. A pertinência de Heidegger nesta discussão é inegável ao se considerar as conclusões ontológico-hermenêuticas às quais Vattimo procura conduzir

⁸⁶ Anche una volta riconosciuto che tutto è maschera, dunque, ci si deve rifiutare di abbandonare il concetto di maschera per non correre il rischio di fare appunto della maschera quella essenza unica del tutto che il pensiero metafisico è andato sempre cercando. SFP, SM, 432.

⁸⁷ VATTIMO, 2010, p. 147.

sua leitura do niilismo nietzschiano, vendo uma essência niilista oculta justamente na vertente filosófica protagonizada por Heidegger.

Por tratar-se do escopo pertinente ao segundo capítulo da presente tese, a relação aventada por Vattimo do pensamento de Heidegger e um suposto caráter niilista de sua ontologia hermenêutica não será desenvolvida aqui, pelo que se aguardará para proceder-se à recorrência da interpretação heideggeriana da filosofia de Nietzsche como metafísica – especialmente a Vontade de Poder como grande fundamento ôntico-ontológico – objeções que Vattimo não quis levar em conta em sua proposição do filósofo da *décadence* como membro precursor da “escola da ontologia hermenêutica”.

A principal questão suscitada, que lê na atitude desmascaradora, na “suspeita” filosófica de Nietzsche um viés nitidamente metafísico, dada a recusa dos fundamentos do pensamento da tradição em vistas de outro fundamento, mais original – a própria vida e sua característica Vontade de Poder – consiste na decorrência de também a hermenêutica de Vattimo apresentar-se como metafísica. Essa hipótese é contrária à de Vattimo, que entende sua hermenêutica pós-moderna a espelho do niilismo consumado nietzschiano: “não existe verdade fundamental” e “a atitude do pensamento é [apenas] desmascadorada e desmistificadora”.⁸⁸

1.3.3 “Não existem fatos, apenas interpretações” versus Vontade de Poder

A última “contradição”, ou tensão polar nietzschiana a que Vattimo recorre para justificar a hermenêuticidade originária de seu pensamento talvez seja a mais importante dentre as três por ele elencadas. Isso porque é aquela que vai mais diretamente ao cerne da metafísica de Nietzsche, a Vontade de Poder, e de como ela se relaciona com a principal tese nietzschiana adotada por Vattimo, segundo quem “todo bom hermeneuta” deve adotar: “não existem fatos, apenas interpretações”.⁸⁹ Por se tratar da principal e mais visceral “contradição” do pensamento de Nietzsche, ela retoma – ou dela derivam – as outras duas contradições anteriormente aqui desenvolvidas.

Segundo Vattimo,

88 Ibid., loc. cit. [Colchetes nossos].

89 SFP, OI, 1462.

De fato, tanto a ideia de subjetividade que Nietzsche parece afirmar não obstante a crítica que lhe dirige quanto a necessidade de um pensamento desmascarador apesar de sua recusa de qualquer verdade fundamental podem ser atribuídas à sua tendência substancial de conceber o caráter interpretativo de toda realidade em um sentido metafísico.⁹⁰

Chama a atenção o fato de que, embora Vattimo esteja ao longo de todo este ensaio defendendo o niilismo nietzschiano como forma de hermenêutica, ele aponta essa hermenêutica como essência da Pós-Modernidade. É próprio do movimento do pensamento vattimiano misturar sua análise da Pós-Modernidade com sua interpretação do niilismo em Nietzsche e da ontologia hermenêutica em Heidegger. No sentido niilista, trata-se de configurar um pensamento necessariamente antimetafísico. No entanto, contravindo outras assertivas de Vattimo a respeito do tema, em que ele situa Nietzsche não só fora da corrente metafísica, mas contrário a ela, aqui o italiano admite, mesmo que de relance e sem grandes desenvolvimentos, que a dimensão interpretativa do mundo aparece na obra de Nietzsche inserida num nexos metafísico – o da Vontade de Poder. “A última “contradição” [...] é a contradição entre a tese de que não existem fatos, apenas interpretações, e a metafísica da vontade de potência e do eterno retorno”.⁹¹

Vattimo continua da seguinte forma:

A vontade de poder e o eterno retorno aparecem como uma descrição metafísica da verdadeira realidade de um mundo no qual não existem fatos, apenas interpretações; mas, se são entendidos em sentido metafísico, não são apenas interpretações. Esse talvez seja um dos motivos por que Heidegger considerou Nietzsche um pensador que ainda pertence à história da metafísica.⁹²

A simples admissão de que a Vontade de Poder nietzschiana consiste numa metafísica, leitura afim à heideggeriana, já gera muitos problemas para os objetivos teóricos da leitura que Vattimo efetua de Nietzsche, que procura propô-lo como o anti-metafísico original, aquele que, justamente por encarar o ser como simples evento, sempre passado e rememorado apenas enquanto esquecido, pode enfim começar a superar a metafísica,

90 VATTIMO, 2010, p. 147.

91 Ibid., loc. cit.

92 Ibid., p. 147-148.

inaugurando a Pós-Modernidade.⁹³ Mas no trecho citado, Vattimo afirma que a Vontade de Poder, vinculada ao Eterno Retorno, são a metafísica do mundo em que não se dão fatos, apenas interpretações: curiosamente apresenta a refutação na sequência, porque, de fato, se a Vontade de Poder é uma metafísica, não possui a *fraqueza* de ser apenas uma interpretação, mas corresponde a uma lei rígida e fundamental de sua época, um contraditório que necessariamente descarta qualquer possibilidade de enunciar teses pretensamente verdadeiras ou absolutas. Se Vattimo admitir a metafísica de Nietzsche, invalida-se seu próprio projeto de uma hermenêutica livre de fundamentos, aberta e universal: por conta disso apenas menciona a interpretação heideggeriana de Nietzsche, não adotando-a; em verdade, o que Vattimo opera ao longo de toda a sua obra não se trata de uma leitura heideggeriana de Nietzsche, mas, pelo contrário, de propor a filosofia de Heidegger à luz do pensamento nietzschiano – e para tanto precisa abrir mão de importantes conceitos e aspectos da fenomenologia heideggeriana.

A tese vattimiana parte abertamente do critério perspectivista de Nietzsche: em resumo, não há algo para além da interpretação que possa ser útil para avaliar as interpretações, que lhes sirva de algum critério, porque, como garante Nietzsche n’*A gaia ciência*, é inútil tentar pensar algo para além da perspectiva, porque até mesmo este pensamento deve necessariamente enquadrar-se em alguma perspectiva.⁹⁴ Porém, sendo a Vontade de Poder uma metafísica, ela é o limite de qualquer perspectiva, pois ela mesma não possui a fraqueza de ser uma simples interpretação: é a lei do mundo, a constituição geral do ente, o *forte* impulso ontológico que guia o homem e a história – tudo o que Vattimo quer recusar.

O filósofo italiano defende que esta última “contradição” é “fundamental” para o surgimento da ontologia hermenêutica por conta do seguinte:

Por fim, a terceira “contradição” que destaquei – entre a universalidade da interpretação e o sentido metafísico de noções como eterno retorno e vontade de poder – apresenta possíveis analogias na hermenêutica contemporânea quando estão em jogo as implicações niilistas de uma hermenêutica ontológica. Parece-me que a própria resistência em incluir Nietzsche entre os precursores de uma ontologia hermenêutica revela a persistente tendência a interpretar essa ontologia (e suas bases no pensamento de Heidegger) em um sentido

93 Cf. VATTIMO, 1998, p. 10-11, 19-21, passim.

94 Cf. NIETZSCHE, 2000, p. 273-274. Cf. também VATTIMO, Gianni. *Dialettica, differenza, pensiero debole*. In: VATTIMO; ROVATTI, (Org.). **Il pensiero debole**. 2 ed. Milano: Feltrinelli, 2011, p. 24-25.

metafísico, que recusa qualquer possível implicação niilista. A ontologia hermenêutica parece estar exposta aos mesmos riscos que Nietzsche corria quando, embora tivesse teorizado que não existem fatos, apenas interpretações, se esforçava para demonstrar, até mesmo com base nas ciências físicas, a “realidade” do eterno retorno.⁹⁵

Parece conflitar com o próprio pensamento heideggeriano ora evocado por Vattimo a afirmação de que um sentido metafísico em determinado pensamento recusa qualquer possível implicação niilista. Falando-se propriamente de Heidegger, é célebre sua máxima que diz que a metafísica de Nietzsche é precisamente “um derradeiro enredamento do niilismo em si mesmo”.⁹⁶ Ou seja, metafísica e niilismo não são atributos inconciliáveis, mas pelo contrário, fazem parte de um mesmo processo historial. Também em Nietzsche é niilismo tanto a metafísica (passivo ou reativo) quanto a atitude desmascaradora (ativou ou consumado), sempre indicando o nada de sentido e fundamento subjacente às estruturas humanas. Mais do que isso, assim como a metafísica o niilismo é uma postura que continuamente fornece fundamentos estáveis para a razão, ao contrário do que Vattimo considera ser a essência da Pós-Modernidade.

O maior motivo das tensões teóricas que Vattimo acaba por realizar em relação a Heidegger se dão por questão de método. Enquanto para o italiano sua filosofia se confunde com sua interpretação da história da filosofia, Heidegger é um fenomenólogo. Quando contrastamos a fenomenologia heideggeriana com teses ontológicas de Vattimo encontramos contradições suas, porque “*a ontologia só é possível como fenomenologia*”.⁹⁷ Ora, se a negação dos fatos em vistas de uma absolutização da função interpretativa opera em contramão aos princípios da fenomenologia heideggeriana, Vattimo se torna insustentável em relação à ontologia hermenêutica que se desenvolve no autor. É pertinente o seguinte trecho de *Ser e Tempo*:

Tomada em seu conteúdo-de-coisa, a fenomenologia é a ciência do ser do ente – ontologia. Na elucidação das tarefas da ontologia surgiu a necessidade de uma ontologia fundamental, cujo tema é o ente ôntico-ontologicamente assinalado, o *Dasein*, e isso de tal maneira que ela se ponha ante o problema cardeal, a saber, ante a pergunta pelo sentido de ser em geral. Da

95 VATTIMO, 2010, p. 150.

96 HEIDEGGER, 2010, p. 228-229.

97 HEIDEGGER, 2012a, p. 123. [Grifo do autor].

investigação ela mesma resultará que o sentido metódico da descrição fenomenológica é *interpretação*.⁹⁸

Se o ponto negativo da máxima nietzschiana que Vattimo recorre nesta terceira “contradição” é aquele que prega a inexistência dos fatos, que aqui se subsomem ao fenômeno, manifesta-se um problema na proposta hermenêutica vattimiana. *Desligada do fenômeno, toda e qualquer interpretação é arbitrária*. Entretanto, ponto negativo da tese de que “não existem fatos, apenas interpretações”, não é o principal, mas sim o positivo, aquele que afirma que tudo é interpretação. Nesse tocante o filósofo francês René Girard fortemente se posiciona em conformidade com nosso entendimento acerca das disparidades de Vattimo com a filosofia hermenêutica. Em seu debate com Vattimo, Girard muito bem aponta que “o excerto de Nietzsche certamente não pode funcionar como uma teoria da interpretação: não ter outra coisa senão interpretações é a mesma coisa que não ter nenhuma”.⁹⁹ No ensaio em questão, *Nietzsche e a hermenêutica contemporânea*, Vattimo não procura responder diretamente as implicações de sua hermenêutica niilista, estando preocupado apenas em manter sua interpretação da filosofia nietzschiana afastada de rótulos que a leiam como uma postura metafísica.

Metafísico ou não, o pensamento de Vattimo é niilista. Mas a qual aspecto do niilismo em Nietzsche o italiano se refere? No início da obra *O fim da modernidade* (1985), Vattimo define que sua posição se enquadra na expressão nietzschiana de “niilismo

98 Ibid., p. 127-129. [Colchetes nossos]. [Grifo do autor]. A continuação da citação continua pertinente: “O λόγος da fenomenologia do *Dasein* tem o caráter do ἐρμηνεύειν, pelo qual se *anunciam ao* entendimento-do-ser inerente ao *Dasein* ele mesmo o sentido de ser próprio e as estruturas-fundamentais de seu próprio ser. A fenomenologia do *Dasein* é uma *hermenêutica* na significação originária da palavra, que designa a tarefa da interpretação. Agora, na medida em que pela descoberta do sentido-do-ser e das estruturas-fundamentais do *Dasein* em geral se põe à mostra o horizonte para toda outra pesquisa ontológica do ente não-conforme ao *Dasein*, essa hermenêutica se torna ao mesmo tempo “Hermenêutica”, no sentido da elaboração das condições da possibilidade de toda investigação ontológica. E, finalmente, na medida em que o *Dasein* tem precedência ontológica em relação a todo ente – como ente sendo na possibilidade da existência, a hermenêutica, como interpretação do ser do *Dasein*, recebe um terceiro sentido específico – o qual, filosoficamente entendido, é o sentido *primário* – o sentido de uma analítica da existencialidade da existência. Nessa hermenêutica, pois, na medida em que elabora ontologicamente a historicidade do *Dasein*, como a condição ôntica da possibilidade do conhecimento-histórico [*Historie*], ela tem suas raízes no que se pode denominar “hermenêutica” em sentido derivado, isto é: a metodologia das ciências de conhecimento-histórico do espírito”. Ibid., loc. cit.

99 La *boutade* di Nietzsche non può certo funzionare come una teoria dell’interpretazione: non aver altro che interpretazioni è la stessa cosa che non averne nessuna. [Grifo do autor]. GIRARD, 2000, p. 72. O autor continua com audácia: “Sovente Nietzsche abbandona la formula da lui coniata, e direi che, con tutto il rispetto, lo stesso vale per Vattimo (il che è di buon auspicio per i suoi lettori). [...]. La formula di Nietzsche giova a coloro che vogliono trasformare tutti i testi in insulse “narrazioni”, o in “storie” più o meno fittizie”. [Muitas vezes Nietzsche abandona a fórmula por ele cunhada, e diria que, com todo o respeito, o mesmo vale para Vattimo (o que é de bom auspício para os seus leitores). [...] A fórmula de Nietzsche é conveniente àqueles que querem transformar todos os textos em “narrações” insípidas ou em “histórias” mais ou menos fictícias]. Ibid., p. 72-73.

consumado”. Conforme o filósofo torinense, o niilista consumado é aquele “que compreendeu que o niilismo é sua (única) *chance*”.¹⁰⁰ Há, portanto, a necessidade de compreender o fim dos valores superiores como um momento positivo na história para uma possível – e desejada – reconstrução filosófica.

Refere-se Vattimo a uma das definições de niilismo de Nietzsche em que a depreciação dos valores superiores consiste na situação na qual o homem “rola do centro para X”, desloca-se de um lugar certo para um lugar incerto, uma incógnita.¹⁰¹ Assegura ainda que essa definição se identifica com a de Heidegger, que reside no processo em que, ao final, do ser como tal não há mais coisa alguma.¹⁰² A respeito desse sentido de niilismo, que está presente em toda a história da metafísica clássica, Heidegger elucubra:

Mas onde opera o verdadeiro niilismo? Lá, onde ele permanece preso ao ente costumeiro, onde se pensa que seja suficiente assumir o ente, como se tem feito até hoje, como ente puro e simples e basta. Isso significa rejeitar a pergunta sobre o ser e tratá-lo como um nada (*nihil*): o que também em certo sentido ele “é”, enquanto não subsiste como um ente, mas sim essência (*west*). O niilismo é este ocupar-se unicamente do ente, esquecendo o ser. É o niilismo assim entendido, e apenas este, o fundamento daquele niilismo que Nietzsche colocou em evidência no primeiro livro da *Vontade de potência*. Ao contrário, o saber expressamente se impulsionar, ao colocar a pergunta sobre o ser, até os limites do nada, incluindo-o em tal pergunta, constitui o primeiro passo, o solo fecundo, para um real superamento do niilismo.¹⁰³

Por conta desse esquecimento do ser, ao pensar apenas o ente, a metafísica acaba por ter *nada* a ver com o próprio ser. Com isso, a metafísica, em Heidegger, coincide com o próprio niilismo.¹⁰⁴ Em toda a história da filosofia ocidental essa tendência de esquecer o ser

100 Che ha capito che il nichilismo è la sua (unica) *chance* [Parênteses do autor]. [Grifo do autor]. SFP, FM, 1230.

101 Cf. NIETZSCHE, apud. SFP, FM, 1230; Cf. também ROVATTI, Pier Aldo. *Trasformazioni nel corso dell’esperienza: Nietzsche, un preambolo*. In: VATTIMO; ROVATTI, 2011, p. 29.

102 Cf. SFP, FM, 1230. Cf. também HEIDEGGER, 2000, p. 227.

103 Ma dov’è all’opera il vero nichilismo? Là dove si rimane attaccati all’essente consueto, dove si pensa che sia sufficiente assumere l’essente, com’è stato fatto fino ad oggi, come essente puro e semplice e basta. Ciò significa respingere la domanda sull’essere e trattare l’essere come un nulla (*nihil*): il che anche in certo senso esso “è”, in quanto non sussiste come un essente, ma si essenzia (*west*). Il nichilismo è questo occuparsi soltanto dell’essente dimenticando l’essere. È il nichilismo così inteso, e soltanto questo, il fondamento di quel nichilismo che Nietzsche ha messo in evidenza nel primo libro della *Volontà di potenza*. Al contrario, il sapere espressamente spingersi, nel porre la domanda sull’essere, fino ai limiti del nulla, includendolo in tale domanda, costituisce il primo passo, il solo fecondo, per un reale superamento del nichilismo. [Grifo do autor]. HEIDEGGER, Martin. **Introduzione alla metafísica**. Tradução de Giuseppe Masi. Milano: Mursia, 1990, p. 207.

104 Cf. CASANOVA, Marco Antônio. **Nada a caminho**: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 149. Cf. também HEIDEGGER, 1990, p. 35-36; VATTIMO, Gianni. **Introduzione a Heidegger**. 7 ed. Roma-Bari: Laterza, 1991, p. 83.

está presente, não incidindo num fenômeno constatado nos dias atuais, mas num movimento que conduz e guia a própria história. O niilismo é o próprio percurso histórico da metafísica, desde sua implantação até sua consumação e efetiva *superação*. No entanto, Heidegger sustenta que a filosofia nietzschiana não *supera* o niilismo, porque Nietzsche mesmo não admite o ser enquanto *ser*, mas enquanto *valor*, nomeadamente a *Vontade de Poder*. Em vez de ser *superação* do niilismo, a metafísica nietzschiana é o derradeiro enredamento do niilismo em si mesmo.¹⁰⁵ Nessa perspectiva, por representar o fim da metafísica ocidental, Nietzsche continua permanecendo nela, não estabelecendo a última palavra do pensamento nos confrontos com a tradição filosófica metafísica em vista de um efetivo outro início.¹⁰⁶

Vattimo defende em sua terceira “contradição” nietzschiana que “a própria resistência em incluir Nietzsche entre os precursores de uma ontologia hermenêutica revela a persistente tendência a interpretar essa ontologia (e suas bases no pensamento de Heidegger) em um sentido metafísico, que recusa qualquer implicação niilista”.¹⁰⁷ Com isso, o pensador italiano explicita uma distinção entre o metafísico e o niilista que não se constata em Heidegger, uma vez que ambos se remetem ao mesmo processo de esquecimento do ser – *Seinsvergessenheit*. A metafísica é o processo que, atento apenas ao ente, se esquece do propriamente ontológico e culmina no niilismo, no *nihil* de ser e do seu sentido para o qual a cada vez mais caminha a humanidade sob o domínio da técnica, conforme abordaremos na segunda parte deste trabalho.

Enquanto em Heidegger metafísica e niilismo são dois lados de uma mesma moeda, a distinção implícita por Vattimo na passagem referida sustenta que o niilismo (consumado) seria o estado de liberdade que se encontra ao superar toda a metafísica, regida pela pretensão de “força” do pensamento de acessar o ser como fundamento, quer em sua expressão lógica, racional e epistemológica, âmbitos sempre guiados pelo fio condutor da verdade – que, aliás, permanece sendo o fio condutor da tradição hermenêutica contemporânea, tanto em Heidegger, sob a compreensão do sentido do desvelamento do ser, ἀλήθεια, quanto em Gadamer, com a verdade que se dá no horizonte de experiências que escapam ao método, a verdade como mundo da vida, *Lebenswelt*, em reconhecida conexão com a fenomenologia de Husserl.

105 Cf. HEIDEGGER, 2000, p. 228-229.

106 Cf. CIMINO, Antonio. In attesa di un nuovo pensiero. In: FABRIS, Adriano; CIMINO, Antonio. **Heidegger**. Roma: Carocci, 2009, p. 102.

107 VATTIMO, 2010, p. 150.

Adotar o niilismo, o nada de ser, e portanto igualmente de sentido e de verdade, parece distanciar Vattimo da tradição hermenêutica em que ele procura se inserir defendendo uma vocação niilista da hermenêutica ontológica que não foi levada às últimas consequências por seus fundadores, Heidegger e Gadamer. Nesse intento, as “contradições” de Nietzsche que Vattimo apresenta em defesa de sua niilização da ontologia hermenêutica indicam uma proposta repleta de dissonâncias em relação às bases teóricas da hermenêutica contemporânea.

1.4 O niilismo como limite da hermeneuticidade nietzschiana

Conforme o exposto, as três “contradições” de Nietzsche apontadas por Vattimo não parecem ser suficientes para justificar a vocação niilista da ontologia hermenêutica. Considera-se, portanto, que em Nietzsche não estão as bases teóricas niilistas sobre as quais se constituirá posteriormente a “escola” da ontologia hermenêutica. O fato de discordarmos de Vattimo no tocante à vocação niilista da hermenêutica filosófica não subtrai ou traz prejuízos a todos os méritos e influências de Nietzsche em relação à teoria da interpretação. Permanece, portanto, a necessidade de ater-se aos limites que a filosofia nietzschiana tem em relação à tradição hermenêutica e aos elementos de sua filosofia que Vattimo aplica à Pós-Modernidade.

Poderíamos garantir que Nietzsche é, de fato, um pensador hermenêutico, desde que entendido assim como Freud e Marx o são, e isto é, no sentido em que Ricoeur e Foucault os classificam: são pensadores donos de filosofia impactante que forneceram um novo *modus* para interpretar a totalidade da cultura ocidental. Estabelecer novos paradigmas interpretativos, no entanto, é algo em absoluto diverso da tarefa de elaboração de uma teoria geral da interpretação, como é o caso da gama de autores que, sem polêmicas, podemos chamar de filósofos hermenêuticos, ou propriamente pertencentes à “escola” da filosofia hermenêutica.

Nietzsche, contudo, importa à hermenêutica – não se pretende contradizer este fato. De sua produção filosófica, muito foi deveras útil para fornecer contornos, critérios e conceitos para a escola hermenêutica – tendo sempre à mente, tanto neste trabalho quanto para Vattimo mesmo, Heidegger e Gadamer como os principais nomes. Em matéria de Nietzsche, como se sabe, sua relevância é muito maior para Heidegger, que lê em sua filosofia

a metafísica que pelo envio histórico-destinal do ser nos é dada hoje, ao passo que em Gadamer as recorrências a Nietzsche são muito mais escassas e periféricas.

Primeiramente, pode-se levantar a questão da importância de Nietzsche à hermenêutica partindo de seu labor pré-filosófico – que, é claro, de modo algum é não-filosófico: sua filologia. Antes de mais, Nietzsche foi um hermeneuta à medida que foi filólogo. Como bem postulo Babette Babich,

De fato, a primeira aula acadêmica de Nietzsche proclama o lado hermenêutico da filologia clássica, argumentando (ao contrário da afirmação de Sêneca em favor da primazia da filologia literária, nomeadamente, que a filosofia deva estar em sintonia com a filologia) pela primazia da filosofia na filologia, escrevendo “*philosophia facta est quae philologia fuit*” [a filosofia é feita do que foi a filologia], e portanto invocando uma filosofia hermenêutica da tradição histórico-textual da filologia clássica.¹⁰⁸

Enquanto se entende que a filologia é sempre uma revisitação “pensante” de textos advindos da tradição, pode-se sem muitos problemas quase que sinonimá-la à noção de “interpretação”. O quefazer filológico, com efeito, é um ato de interpretar vestígios históricos, tema inegavelmente pertinente à filosofia hermenêutica e a seus integrantes ditos “canônicos”. Como fundamentada nos textos do passado que chegam a nós por amplas distâncias históricas, a interpretação pertinente à filologia se assemelha fortemente com as hermenêuticas textuais, especialmente a hermenêutica bíblica e a jurídica. Assim entendida, a produção filosófica de Nietzsche sobre o quefazer filológico o aproxima dos primeiros filósofos hermenêuticos, especialmente Schleiermacher e Dilthey, que se detiveram especificamente à hermenêutica textual. Entretanto, em ambos os pensadores ora mencionados se encontram explícitas teorias gerais da interpretação, coisa que não se verifica em Nietzsche. Mais do que a ausência no pensamento nietzschiano de uma teoria sistemática, propriamente moderna, a respeito da faculdade interpretativa, está em voga a chamada “virada existencial” da filosofia hermenêutica, campo em que não sem poucas concessões e (des)apropriações filosóficas pode ser defendido.

108 Indeed, Nietzsche’s first academic lecture proclaims the hermeneutic side of classical philology, arguing (in a reversal of Seneca’s claim for the primacy of literary philology, namely, that philosophy should be attuned to philology) for the primacy of philosophy in philology, writing: “*philosophia facta est quae philologia fuit*” [a filosofia é feita do que foi a filologia], and thereby invoking a philosophical hermeneutics of classical philology’s historical textual tradition. [Colchetes nossos]. [Grifo do autor]. BABICH, Babette. “Friedrich Nietzsche”. In: KEANE, Niall; LAWN, Chris (Org). **The Blackwell Companion to Hermeneutics**. Chichester: Wiley, 2016, p. 366.

Em matéria de teoria da interpretação, o âmbito da filosofia nietzschiana comumente apontada, inclusive por Vattimo, é o seu perspectivismo. No entanto, Nietzsche mesmo sustenta o seguinte num de seus fragmentos póstumos:

“Perspectivismo”. São as nossas necessidades *que interpretam o mundo*: os nossos instintos e os seus prós e contras. Cada instinto é uma espécie de sede de domínio, cada um tem a sua perspectiva, a qual gostaria de impôr-se como norma a todos os outros instintos.¹⁰⁹

Embora inegavelmente haja uma série de argumentos que corroborem com a proximidade da filosofia nietzschiana com a corrente hermenêutica, sobretudo quando considerado o Nietzsche filólogo, o caráter niilista de seu pensamento consiste precisamente no momento em que Nietzsche se afasta, de modo radical, de qualquer âmbito da “escola” hermenêutica. Para Nietzsche, sua distância ou aproximação da tradição hermenêutica é irrelevante, uma vez que ele definitivamente não se propõe a desenvolver uma teoria geral da interpretação, muito menos do modo como Vattimo pretende, isto é, livre de quaisquer fundamentos metafísicos. Aliás, como mencionado, o niilismo nunca se apresenta como superação da metafísica, mas como ponto auge de seu processo. A gravidade da questão se encontra em Vattimo, que opera o movimento inverso: ele praticamente identifica niilismo e hermenêutica ao querer sinonimar o perspectivismo nietzschiano com a ontologia hermenêutica. Acontece que o perspectivismo de Nietzsche não é condizente com o ambiente interpretativo fraco que Vattimo garante ser possível ao aderir sua argumentação: o perspectivismo se dá em Nietzsche como *luta* entre diferentes perspectivas. Há sempre uma sede de domínio, uma tendência da perspectiva sobrepujar-se ante as demais – nas palavras de Nietzsche, *impôr-se como norma*. A vida é o elemento que impulsiona a perspectiva: não à

109 “Prospettivismo”. Sono i nostri bisogni, *che interpretano il mondo*: i nostri istinti e i loro pro e contro. Ogni istinto è una specie di sete di dominio, ciascuno ha la sua prospettiva, che esso vorrebbe imporre come norma a tutti gli altri istinti. [Grifo do autor]. NIETZSCHE, 1975, p. 300. “Se o perspectivismo questiona a verdade, a vontade de potência passa a oferecer não apenas uma outra interpretação de mundo, mas um novo critério de avaliação que permite ao filósofo dispor as interpretações segundo uma hierarquia. Ao afirmar que há apenas interpretações, portanto, Nietzsche não recai no relativismo, uma vez que se municia de um critério que o permite ranquear as diferentes interpretações. Nietzsche associa a vontade de potência à vida, entendendo-a o como expansão, violência, imposição de formas, domínio. Ao ocupar o lugar de critério por meio do qual as diversas interpretações são hierarquizadas, a vontade de potência permitiria a Nietzsche não cair na concepção segundo a qual todos os pontos de vista se equivalem. As óticas de perspectivas que afirmam a vida, que a intensificam, que favorecem seu aspecto expansivo, ocupariam uma posição superior na hierarquia de interpretações”. CARVALHO, Daniel. Sobre perspectivismo e verdade em Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**. v. 41, n. 2. pp. 223-236, 2020, p. 233.

liberdade e democracia de interpretações, mas ao jogo de forças, à disputa entre as perspectivas da qual deve sair vencedora aquela mais contribui para o fortalecimento da vida e de sua Vontade de Poder.

Escreve Márcio José Silveira Lima:

De fato, a luta entre impulsos, própria da constituição e efetivação das perspectivas que se estendem ao mundo tal como a teia de aranha, é um mecanismo para proteção da espécie que luta para manter-se na vida. Nesse sentido, o desenvolvimento da complexidade dos estados internos que irão culminar nas infinitas formas de interpretar representam meios com os quais a vida deve infundir confiança. [...] Argumentando que a luta entre impulsos de onde surge o estar consciente e fonte das infinitas interpretações é um fenômeno corporal, Nietzsche aprofunda sua concepção inicial de um naturalismo pensado em termos históricos: agora o desenvolvimento fisiológico promove as transformações dos organismos mais primitivos, que, na luta por conservação, manutenção e crescimento da espécie, atinge graus de complexidades maiores que se exprimem nos signos e nas articulações da linguagem.¹¹⁰

O grande problema é que a faculdade interpretativa em Nietzsche nada tem que ver com a democracia e pluralismo, abertura e liberdade hermenêutica defendida por Vattimo. Isso se dá pelo fato, já mencionado, de que a perspectiva é sempre guiada pela Vontade de Poder, pelo ímpeto dominante de cada interpretação, pela “vontade de verdade” que cada indivíduo – ou mais, todo ser vivo – procura estabelecer em detrimento de todas as outras. “Cada um tem a sua perspectiva, a qual gostaria de impor-se como norma a todos os outros instintos”, diz Nietzsche inequivocamente em oposição à leitura que dele faz Vattimo:

O niilismo é a via de emancipação e salvação: somente reduzindo progressivamente as pretensões absolutas, os valores e também as evidências materiais, podemos realizar uma humanidade mais autêntica e assim menos fanática, mais amigável. [...] Se Deus está morto, se não se pode crer no absoluto da metafísica, estamos finalmente livres para praticar a caridade.¹¹¹

O mais-de-poder que sintetiza o ímpeto da Vontade de Poder é característico do entendimento nietzschiano da perspectiva, que se dispõe como essencialmente transvaloradora de todos os valores, e portanto niilista: não havendo qualquer “em si”,

110 LIMA, Márcio José Silveira. **As artes de Proteu: perspectivismo e verdade em Nietzsche**. Curitiba: CRV; São Paulo: Humanitas, 2018, p. 106.

111 VATTIMO, Gianni. Morte de Deus e fim da metafísica: a luta contra os absolutos. **Revista do Instituto Humanitas UNISINOS**. Niilismo e relativismo de valores: Mercadejo ético ou via da emancipação e salvação? São Leopoldo: UNISINOS, n. 354, p. 5-7, dezembro de 2010, p. 6.

qualquer estrutura estável – quer ontológica, quer epistemológica –, a perspectiva do mais forte subjuga a do mais fraco, instituindo a cada vez novos valores, sempre conformes à vida. Assim entendendo-se, poder-se-ia sugerir que história da cultura ocidental, a história da metafísica, é um equívoco nocivo à vida, uma “doença histórica” precisamente porque se estagnou numa gama de conceitos e valores que não permitiam sua sucessão por perspectivas mais fortes. Uma consequência dessa condição seria sustentar que, se a metafísica da tradição foi capaz de firmar-se como *a verdade* por tantos séculos a fio, certamente foi porque se estabeleceu como a mais forte perspectiva ante as demais – tendo estado, portanto, em consonância com a Vontade de Poder originalmente, até ter-se decaído ao estabelecimento de valores pétreos. Daí a necessidade de um “anúncio” da parte de Nietzsche de que Deus morreu: a tradição metafísica ocidental, tendo Deus por ideia fundante, foi útil para a preservação da vida, para evitar uma *bellum omnium contra omnes*, como afirma Nietzsche em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*.¹¹² É neste sentido que se pode entender, agora juntamente com Vattimo, que o anúncio da morte de Deus não trata de uma tese metafísica acerca de sua inexistência, mas sim de sua presença desnecessária para a humanidade contemporânea.

O deicídio nietzschiano consiste, escreve Vattimo,

Não é a tese (metafísica) “Deus não existe”; mas a enunciação narrativa: “Deus, cuja ideia tem servido para criar condições de maior segurança e para fazer sair o homem da selva primitiva, é uma hipótese hoje demasiado excessiva, pesada, não mais necessária; e isso mesmo porque atingiu os seus objetivos, de estabelecer segurança, sociedade regulada, etc.”.¹¹³

A morte de Deus, então, foi o fim de uma perspectiva, que agora se vê superada por uma mais forte e adequada à vida, que em Nietzsche poderíamos dizer que coincide com a consciência da Vontade de Poder como fundamento ontológico, o qual não só permite como exige uma constante transvaloração. Desse modo, Deus figura como uma perspectiva, que, assim como todas as outras, procura exercer uma relação de domínio ante as demais e que foi efetivamente necessária ao longo da história a fim de criar condições de segurança e

112 Cf. NIETZSCHE, 2007, p. 29.

113 Non la tesi (metafisica) “Dio non esiste”; ma l’enunciazione narrativa: “Dio, la cui idea è servita a creare condizioni di maggiore sicurezza e a far uscire l’uomo dalla selva primitiva, è un’ipotesi oggi troppo eccessiva, ingombrante, non più necessaria; e ciò proprio perché ha raggiunto i suoi scopi, di stabilire sicurezza, socialità regolata, ecc.”. VATTIMO, Gianni. *Ermeneutica, Democrazia, Emancipazione. Carte italiane: A Journal of Italian Studies*. Los Angeles: UCLA, n. 16, p. 1-18, setembro de 1999, p. 9. Cf. também: ASPERS, Karl. *Nietzsche: Introduction à sa philosophie*. Tradução de Henri Niel. Paris: Gallimard, 1978, p. 211-213.

estabilidade social para a humanidade, mas que, agora, na época da técnica e de sua consequente organização total, não é mais necessária, e se pode viver num horizonte mais aberto, menos “magicamente garantido”, nas palavras de Vattimo.¹¹⁴

O Deus da metafísica era necessário para que a humanidade se organizasse numa vida social ordenada, segura e não exposta continuamente às ameaças da natureza – combatida vitoriosamente com um trabalho social hierarquicamente ordenado – e das pulsões internas, domadas por uma moral sancionada religiosamente; mas hoje que esta obra de reafirmação está, embora relativamente, consumada, e vivemos em um mundo social formalmente ordenado dispendo de uma ciência e uma técnica que nos permitem estar no mundo sem medo do homem primitivo, Deus parece uma hipótese demasiado extrema, bárbara, excessiva.¹¹⁵

Com o evento da morte de Deus, isto é, da perspectiva que garantia o paradigma metafísico para o pensamento e para a moral humana, passa-se a estar diante de uma abertura para que perspectivas diferentes possam instaurar-se: é a necessidade de transvaloração de todos os valores. Todavia, no perspectivismo de Nietzsche toda interpretação procura ser forte, procura projetar-se sobre as demais e subjugar-las, reclamando para si o *status* de verdade. Não há em Nietzsche a liberdade hermenêutica que Vattimo deseja, um pensamento *fraco*: há apenas incontáveis perspectivas que se inserem num jogo de *forças* que tem a mesma finalidade de sempre: dominar. Como anunciou Zarathustra, “onde encontrei a vida,

114 Cf. VATTIMO, 2011, p. 18. Sobre a expressão “‘magicamente’ garantido”, remetemos ao que diz Vattimo na obra *Credere di Credere*: “è come se effettivamente i pregiudizi della nostra cultura, e più ancora le abitudini mentali ereditate da una specie di atavica religione “naturale” – quella che vede Dio nelle potenze minacciose della natura, nei terremoti e negli uragani di cui abbiamo paura e dai quali non sappiamo difenderci, in una fase primitiva della civiltà, se non con credenze e pratiche magiche e superstiziose – inducessero a concepire la trascendenza soprattutto come l’opposto di ogni razionalità, come una forza che manifesta la sua alterità attraverso la negazione di tutto ciò che ci appare ragionevole e buono. Può ben darsi che, dentro l’orizzonte di questi pregiudizi, la trascendenza divina appaia soprattutto in questa luce”. [É como se efetivamente os preconceitos da nossa cultura, e mais ainda os hábitos mentais herdados de uma espécie de religião “natural” atávica – aquela que vê Deus nas potências ameaçadoras da natureza, nos terremotos e nos furacões, dos quais temos medo e dos quais não sabemos nos defender, em uma fase primitiva da civilidade, se não com crenças e práticas mágicas e supersticiosas – induzisse a conceber a transcendência sobretudo como o oposto de toda racionalidade, como uma força que manifesta sua alteridade através da negação de tudo o que parece razoável e bom. Pode bem ser que, dentro do horizonte destes preconceitos, a transcendência divina apareça sobremaneira nesta luz.]. [Tradução nossa]. VATTIMO, Gianni. **Credere di Credere**. Milano: Garzanti, 1998a, p. 6.

115 Il Dio della metafisica è stato necessario perché l’umanità si organizzasse una vita sociale ordinata, sicura e non esposta continuamente alle minacce della natura – combattute vittoriosamente con un lavoro sociale gerarchicamente ordinato – e delle pulsioni interne, domate da una morale sancita religiosamente; ma oggi che questa opera di assicurazione è, sia pure relativamente, compiuta, e viviamo in un mondo sociale formalmente ordinato disponendo di una scienza e di una tecnica che ci permettono di stare al mondo senza il terrore dell’uomo primitivo, Dio appare un’ipotesi troppo estrema, barbarica, eccessiva. SFP, OI, 1466.

encontrei a vontade de poder, e até na vontade de ser servidor, encontrei a vontade de ser mestre”.¹¹⁶

Essa condição característica do perspectivismo de Nietzsche também se dispõe em desacordo com a própria definição de hermenêutica fornecida por Vattimo no ensaio em que apresenta as três “contradições”. Segundo ele, hermenêutica é “a tendência filosófica que assume como central o fenômeno da interpretação, considerado o traço essencial da existência humana e a base apropriada para a crítica e a “destruição” da metafísica tradicional”.¹¹⁷ Ora, no perspectivismo nietzschiano não é central “o fenômeno da interpretação”. Pelo contrário, conforme sustentado anteriormente, o nihilismo nietzschiano na interpretação de Vattimo aparenta se contrapor à ideia de fenômeno.

A simples defesa de que a interpretação é um fato concernente à existência e à natureza humana contraria a recorrência de Vattimo a Nietzsche em pelo menos dois pontos: o primeiro está na constatação de que há um fato na existência humana, isto é, que não está em perspectiva. Esse fato é o fenômeno da interpretação, “traço essencial da existência humana”, para retomar as palavras de Vattimo. Se o fenômeno da interpretação é um fato, então aí se postula algo de verdadeiro e não mutável, algo que, portanto, não está em debate no campo onde continuamente se sobressaem as perspectivas. Interessante notar que a definição de hermenêutica fornecida por Vattimo é bastante adequada à fenomenologia do *Dasein*, da “existência humana”. Com efeito, Heidegger garante que:

O λόγος da fenomenologia do *Dasein* tem o caráter do ἐρμηνεύειν, pelo qual se *anunciam ao* entendimento-do-ser inerente ao *Dasein* ele mesmo o sentido de ser próprio e as estruturas-fundamentais de seu próprio ser. A fenomenologia do *Dasein* é uma *hermenêutica* na significação originária da palavra, que designa a tarefa da interpretação.¹¹⁸

Heidegger, portanto, encaixa-se bem na definição de hermenêutica proposta por Vattimo, uma vez que para ele a interpretação é um traço essencial da existência humana, bem como aí se encontra a base para a tarefa de uma destruição da metafísica. Entretanto, o que Heidegger postula como destruição da metafísica, ou da história da ontologia, não se identifica com o que Vattimo pretende com a expressão. Enquanto em Heidegger a história da metafísica precisa ser “destruída”, revisitada para poder ser repensada e lembrada em base

116 NIETZSCHE, 2011, p. 157.

117 VATTIMO, 2010, p. 134.

118 HEIDEGGER, 2012a, p. 129. [Grifo do autor].

à diferença ontológica, Vattimo procura rechaçar toda a metafísica tal e qual por sua incessante vontade de verdade, de onde advém sua pretensão *forte* em acesso a fundamentos da razão.

Se Vattimo ignora o lema fenomenológico de ir às coisas elas mesmas (a ponto de pôr em dúvida, ou “suspeita”, a própria verdade da coisa ela mesma), passa a ser insustentável manter-se junto da tradição de pensamento que parte do fenômeno. A ontologia hermenêutica, tanto em Heidegger quanto em Gadamer, sempre pressupõe o fenômeno: é sobre o fenômeno que cabe a cada vez – e em cada época, tradição, língua etc – novas e distintas interpretações. Desprendida do fenômeno, esvazia-se o que quer dizer interpretação.

O segundo ponto em que a definição hermenêutica de Vattimo não se coaduna com o pensamento de Nietzsche está na distinção inegável entre “interpretação” e “perspectiva”. Como visto, o perspectivismo de Nietzsche coincide com a luta de forças que é inerente à vida e sua Vontade de Poder, num jogo em que a perspectiva do *mais forte* se impõe violentamente sobre a do mais fraco. Considerando-se que o perspectivismo de Nietzsche funciona em função da vida e da Vontade de Poder, entende-se que é delas que surge a exigência uma transvaloração de valores; no entanto, a vida e a Vontade de Poder não são transvaloradas, são constantes na equação apesar de seu movimento próprio. O caráter antimetafísico do perspectivismo de Nietzsche, portanto, é relativo: devem ser superadas as perspectivas decadentes, doentes, isto é, que não estão mais em conformidade com a vida, para que deem lugar à força criadora e originante da história – no sentido da primeira “contradição” de Nietzsche e de sua *Segunda Consideração Extemporânea*.

Em outro momento, escreve Nietzsche no compilado póstumo *Vontade de Poder*:

O *detrito*, *decadência*, *excrescência* não são nada que deva ser condenado em si mesmo: são uma consequência necessária da vida, do acréscimo de vida. O fenômeno da *décadence* é tão necessário quanto qualquer ascensão e progresso da vida: não está em nossas mãos *suprimi-la*. A razão quer, ao contrário, que lhe seja feita justiça.¹¹⁹

A constatação de Nietzsche de que o fenômeno da *décadence* é algo necessário ao desenvolvimento da vida em conformidade com o ímpeto da Vontade de Poder remete à conceituação já bastante repisada pelos estudiosos do autor entre niilismo passivo (ou reativo)

119 NIETZSCHE, Friedrich. **Vontade de Poder**. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 43.

e o niilismo ativo. O primeiro consiste na atitude histórica de esconder o nada que se encontra no fundo de tudo aquilo que é considerado valor superior, estrutura estável do ser e, conseqüentemente, do pensamento. O niilista passivo também é chamado de reativo porque constantemente reage ao irremediável fim dos valores superiores, inventando máscaras ideológicas que preenchem o vazio dessas estruturas objetivas; recusa-se a tomar conhecimento do aniquilamento delas, e por isso se utiliza de disfarces religiosos, morais, políticos, estéticos etc.

Por outro lado, o niilista ativo é aquele que aceita a morte de Deus, e que, portanto, não existem estruturas objetivas dadas. Esse niilismo se caracteriza por não se contentar em somente desvelar o nada dos valores superiores, contemplando suas ruínas; ele se esforça, conscientemente, para *convertê-los* em ruína.¹²⁰ Acontece que, contudo, é preciso que haja primeiramente um niilismo passivo, uma defesa e um apego à ruína, à *décadence*, para que então seja possível a atitude revolucionária e transvaloradora do niilismo ativo.

Aparentemente, enquanto estes últimos [os niilistas passivos] se representavam como verdades eternas e estruturas objetivas dadas, as interpretações próprias do niilismo ativo são explicitamente conscientes da própria *natureza hermenêutica*, e por isso mesmo correspondem a uma forma de vida mais ousada, mais rica e aberta. Na forma de vida do rebanho, no niilismo reativo, nenhuma interpretação tem a coragem de se apresentar como uma interpretação, como a *interpretação de alguém*; deve sempre aparecer como verdade objetiva.¹²¹

O fato de que o niilista ativo tenha consciência do caráter efêmero, transitório, dos valores que postula – coisa que Vattimo aqui chama de *natureza hermenêutica* – não quer dizer que os novos valores transvalorados a partir do niilismo tenham a característica *fraca*, de que sejam meramente “a interpretação de alguém”, como defende o filósofo italiano. Conscientes de sua característica transvalorante, o niilista ativo defenderá a perspectiva que melhor se apresentar em conformidade com a vida. Aí reside a *força* do perspectivismo e do niilismo nietzschiano. Não se trata, em Nietzsche, de propôr um novo ambiente teórico onde as diversas interpretações tenham vez e voz, onde haja espaço para o pluralismo, para a democracia, onde o pensamento se veja livre por não ser metafisicamente fundado. Os objetivos do pensamento fraco de Vattimo não vão ao encontro da filosofia de Nietzsche, para

120 Cf. VATTIMO, 2010, p. 242-243.

121 Ibid., p. 244-245. [Grifo do autor]. [Colchetes nossos].

quem a transvaloração dos valores da metafísica tradicional deve preferir os valores que corroboram com a maximização da vida, e portanto segundo a metafísica da Vontade de Poder.

Com efeito, a Vontade de Poder impõe a cada vez novos valores *fortes*, porque encontram seu fundamento na vida. É nesse sentido que Heidegger afirma que “a ‘verdade’ mesma, o ser do ente enquanto ser do constante, revelou-se enquanto valores que são estabelecidos no seio da vontade de poder essencialmente instauradora de valores”.¹²² E o mesmo se pode ler igualmente em interpretações não heideggerianas de Nietzsche:

A transvaloração como projeto filosófico do Nietzsche tardio assume um caráter radicalmente renovador e se apresenta, nas intenções do próprio Nietzsche, como *contramovimento* do niilismo. Mesmo que tal transvaloração pressuponha o niilismo, “porque devemos antes viver o niilismo para nos darmos conta de qual seria propriamente o *valor* desses ‘valores’”, ela é destinada a dissolver tal fenômeno mediante a criação de novos valores ou pela reavaliação dos antigos.¹²³

Os argumentos até aqui fornecidos em resposta ao niilismo hermenêutico de Vattimo não podem apresentar um termo final à questão, uma vez que apenas versam sobre um dos polos estabelecidos pelo filósofo italiano, o niilismo nietzschiano. A elaboração de uma ontologia da atualidade feita por Vattimo, que coincide com seu “pensamento fraco”, no entanto, parte muito mais da tradição hermenêutica mesma, de Heidegger e Gadamer, para estruturar-se. A tarefa de uma crítica ao seu niilismo hermenêutico, portanto, precisa considerar não apenas a vocação niilista “originária” da filosofia hermenêutica, mas muito mais os elementos niilistas que Vattimo encontra na estruturação das teorias gerais da interpretação tais como se desenvolvem na fenomenologia hermenêutica, onde se encontram as bases teóricas de seu niilismo hermenêutico e seus sinônimos – pensamento fraco, ontologia da atualidade, ontologia do declínio.

122 HEIDEGGER, 2010, p. 197. E prossegue: “Com isso, o homem praticou o assassinato de Deus. Contudo, ele não sabia a partir de que fundamento (princípio) agia, e, mais além, ainda age. Na verdade o homem enquanto sujeito tem conhecimento agora da certeza-de-si enquanto o critério de toda objetividade. Mas ele ainda não pode experimentar que o *ego cogito* permanece condicionado enquanto princípio mesmo a um princípio mais fundamental. A certeza enquanto segurança só pode vir a ser princípio caso a segurança já tiver sido avaliada como o valor supremo: caso a avaliação enquanto tal tiver sido empreendida; e isso significa: caso a instauração de valores tiver tomado pé sobre seu princípio. Se isso se dá, a subjetividade alcança o derradeiro fundamento de si mesma. *Isso só acontece, todavia, quando a Metafísica experimenta a vontade de poder enquanto a realidade de tudo o que é real e assume de maneira principal [anfänglich] em tal experiência o princípio de toda instauração de valores*”. Ibid., p. 197-198. [Grifo nosso]. [Colchetes do tradutor].

123 GORI, Pietro; STELLINO, Paolo. O perspectivismo moral nietzschiano. In: **Cadernos Nietzsche**. v. 1, n. 34, pp. 101-129, 2014, p. 123. [Grifo do autor].

PARTE II: ONTOLOGIA DO DECLÍNIO, (DES)FUNDAÇÃO HERMENÊUTICA

Enquanto por um lado o cerne teórico do niilismo hermenêutico de Vattimo se encontra em sua leitura de uma suposta hermeneuticidade latente de Nietzsche, por outro, com consequências teórico-conceituais ainda mais emblemáticas, estrutura-se ao identificar elementos niilistas nas origens da ontologia hermenêutica, de modo especial no sentido da corrente filosófica derivada do pensamento de Heidegger. De saída se trata de uma interpretação que contraria a própria letra dos textos heideggerianos, assim como também se dá em relação à filosofia de Gadamer, igualmente apontado por Vattimo como precursor da ontologia hermenêutica. No entanto, em Gadamer o niilismo sequer chega a ser um tema de seu pensamento e obra, enquanto, para Heidegger, niilismo é o próprio processo histórico da metafísica, que culmina na atual época da técnica. É provavelmente por isso que, embora Gadamer seja sempre mencionado em posição de destaque por Vattimo, o embasamento teórico do que chama de pensamento fraco versa principalmente sobre temas, conceitos e interpretações de Heidegger e Nietzsche, autores que, segundo ele, teriam anunciado o advento da Pós-Modernidade.

O fato de uma interpretação niilista – e sobre niilismo – contradizer textualmente Heidegger e Gadamer, no entanto, não é suficiente para se propor alguma recusa da filosofia de Vattimo, apegando-se a um rigor exegético que, poderíamos dizer na linguagem do Nietzsche da *Segunda extemporânea*, impede o florescer vital da história por excesso de historiografia. Há de se admitir a liberdade interpretativa filosófica – que coincide exatamente com os objetivos teóricos finais de Vattimo. Essa é, em última instância, a maior fonte de legitimidade da filosofia vattimiana: de fato se verifica que a Pós-Modernidade é assinalada por um pensamento fraco, isto é, que não possui a força necessária para afirmar-se como verdadeiro, em detrimento das interpretações diferentes. O debate teórico pós-moderno se constitui, portanto, de um jogo de interpretações sempre plurais, que jamais se hierarquizam. Tal estrutura niilista própria de nossa época, entretanto, não se limita às discussões teórico-filosóficas que versam, cada pensador a seu modo, sobre os mais diferentes âmbitos do mundo e da existência; para além de concentrar-se nos debates intelectuais, pensamento fraco também se estende para as relações quotidianas, interpessoais e culturais, construindo um *modus operandi* “fraco” da Contemporaneidade em seu recurso à verdade, à razão, ao ser – aqueles “valores superiores” a que se opõe o niilismo de Nietzsche e de Vattimo.

As características fracas que o pensador italiano identifica no debate teórico-filosófico iniciado com Nietzsche e desenvolvido por Heidegger se tornam, a cada vez mais, constituintes essenciais da própria experiência de mundo tornada possível na atualidade. Isso equivale a dizer que o niilismo inerente ao pensamento fraco aparenta se apossar progressivamente do modo como acontecem as estruturas, relações e experiências de mundo na existência pós-moderna – num evento que transcende o âmbito teórico-epistemológico e se alastra para o campo ético, político, estético, histórico-social etc., dado tratar-se de um evento com raízes originariamente ontológicas.

Ao esforçar-se por caracterizar o contorno niilista com que Vattimo interpreta a corrente filosófica chamada de “ontologia hermenêutica”, na segunda parte deste trabalho se trata de ater-se ao declínio ontológico defendido pelo pensador italiano, que se exprime especialmente na crise dos fundamentos, na técnica como destino do ser e na atitude rememorante da metafísica em vista de sua superação-distorção (*Verwindung*). Metodologicamente, segue-se o próprio curso da argumentação de Vattimo ao longo de suas obras mais pertinentes ao niilismo hermenêutico, avaliando as interpretações da tradição filosófica que constituem seu próprio pensamento; através delas se lança vislumbres interpretativos sobre o próprio fenômeno pós-moderno e seu destino ontológico.

2.1 Ontologia do declínio, declínio da ontologia

“Hermenêutica” não é, *prima facie*, um termo que Vattimo se dispõe a definir ou conferir uma acepção precisa. Aí se encontra uma grande dificuldade para o presente trabalho, pois, de fato, é precisamente a ausência de determinação do sentido de “hermenêutica” o tema do pensamento de Vattimo, que almeja e defende uma “zona de oscilação” da verdade, livre da objetividade dos fundamentos metafísicos – a razão, a lógica, o absoluto, enfim, o próprio ser. Num importante texto de 1994, intitulado *A vocação niilista da hermenêutica*, ensaio que abre a obra *Para além da interpretação*, Vattimo atribui à hermenêutica uma condição genérica e inespecífica, característica que lhe assegura a positiva qualidade de ter efetivamente se tornado a “língua comum” da Pós-Modernidade – sua *koiné* –, não só no campo da filosofia, mas em toda a cultura ocidental. Isso porque “hermenêutica”, nas palavras de Vattimo, reporta-se a algo “que não afirma a existência de um grande número de precisas crenças filosóficas condivisadas, mas descreve sobretudo um clima difuso, uma sensibilidade

geral, ou ainda uma espécie de pressuposto com o qual todos se sentem mais ou menos chamados a acertar as contas”.¹²⁴ É dessa forma, sem explicações mais precisas, que o filósofo italiano reúne sob o rótulo de “hermenêuticos” os nomes dos seguintes pensadores: Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Pareyson, Habermas, Apel, Rorty, Charles Taylor, Derrida, Lévinas e Wittgenstein – este último de quem conclui as menções relembrando a expressão “semelhança de família”, para novamente referir-se à difusa atmosfera comum que, em seu ensaio, chama-se hermenêutica.¹²⁵

Se por um lado a dispersão dessa concepção de hermenêutica possibilita uma amplitude colossal para abrigar uma extensa (virtualmente infinita) gama de autores e tradições filosóficas, por outro, inegavelmente se dá ao custo do que Vattimo mesmo admite ser uma “diluição de seu significado filosófico original”. Nas palavras dele,

Uma hermenêutica entendida assim amplamente, que inclui autores tão diversos entre si como aqueles que nomeei há pouco, dificilmente possui alguma “consequência”: acaba por ser algo de inócuo e até mesmo fútil. Deixo também de lado o problema, que se poderia discutir longamente, de se em filosofia é legítimo pretender reconduzir ao seu significado autêntico, originário, essencial, uma teoria que, como a hermenêutica em nossa hipótese, diluiu-se, tornando-se dispersa e vaga.¹²⁶

Estão claros na caracterização que Vattimo confere à hermenêutica os traços essenciais de seu pensamento fraco. Com efeito, na fraqueza do pensamento se manifestam todas as qualidades que, até aqui no transcurso do texto a que se refere, o filósofo italiano utilizou na tentativa de tipificar sua concepção hermenêutica: diluição, dispersão, difusão, generalidade, indeterminação, amplitude, inocuidade, vagueza e futilidade. Uma primeira questão que daí se levanta está, portanto, no sentido filosófico que há ou não em se discutir algo que se apresente nesses termos, à qual se poderia somar, sem incorrer em exagero, na admissibilidade do arbitrário, do sem sentido, do irracional e, logo, do não-filosófico. A argumentação a respeito desse problema latente fica a encargo, ao menos num primeiro momento, do próprio Vattimo, que põe a questão. No entanto, é preciso o tempo todo pôr em

124 Che non afferma l’esistenza di un gran numero di precise credenze filosofiche condivise, ma descrive piuttosto un clima diffuso, una sensibilità generale, o anche solo una specie de presupposto con cui tutti si sentono più o meno chiamati a fare i conti. SFP, OI, p. 1461.

125 Cf. SFP, OI, 1461.

126 Un’ermeneutica intesa così ampiamente, che include autori tanto diversi fra loro come quelli che ho nominati poco fa, difficilmente ha delle ‘consequenza’: finisce per essere qualcosa di innocuo e addirittura futile. Lascio anche da parte il problema, che si potrebbe discutere a lungo, se in filosofia sia legittimo pretendere di ricondurre al suo significato autentico, originario, essenziale una teoria che, come l’ermeneutica nella nostra ipotesi, si è diluita divenendo insieme pervasiva e vaga. SFP, OI, 1461-1462.

crise as justificativas dadas pelo filósofo para que seja possível pensar adequadamente os elementos que compõem sua ontologia. Portanto, uma crítica ao pensamento de Vattimo, substancialmente assistemático, não pode vir à parte, posterior à sua exposição, mas sim paralela a ela, num diálogo em que se pontua e se contra-argumenta em cada ocasião pertinente. Este problema se acentua por tratar-se de um objeto conceitual que, por definição, é vago, disperso, indeterminado etc., pelo que não é possível emitir quaisquer observações senão em detida proximidade ao texto.

No momento, espera-se de Vattimo justificativas à altura da severidade de seu discurso. Sua concepção de hermenêutica, que dialeticamente se caracteriza por não se caracterizar, não pode se sustentar como filosofia se esvaziada de sentido: se for legítimo considerar que há pensamento propriamente dito no arbitrário, então tudo, inclusive o desvario e o *nonsense*, pode se chamar filosofia; nesse caso, se tudo é filosófico, a filosofia nada quer dizer. O mesmo vale, por derivação, para a hermenêutica.

Com efeito, lê-se em Vattimo:

Se também, como bons hermeneutas, admitirmos que não há fatos, apenas interpretações, ora, aquela que propomos será precisamente uma interpretação do significado filosófico da hermenêutica – a qual não se opõe a uma outra interpretação determinada que estaria à base da *koiné* hermenêutica difusa; mas considera a atual difusão e popularidade desta filosofia como um sinal do fato de que, nas suas várias versões, a hermenêutica hodierna se apresenta como demasiado pouco filosoficamente caracterizada, e por isso pode assim aparecer aceitável, urbana, inócua.¹²⁷

Inicialmente o filósofo faz questão de retomar uma máxima nietzschiana por ele apropriada, que talvez seja a mais sintética tese de sua niilização da hermenêutica: “não há fatos, apenas interpretações”. Segundo Vattimo, para que se seja “bom hermeneuta”, isto é, niilista, é preciso estar consciente de que *tudo* é (mera) interpretação, numa redução absoluta e totalizante da realidade à hermenêutica (curiosamente em proximidade daquelas características ditas “fortes” que constituem a tradição metafísica ante as quais sua filosofia procura incansavelmente contrapor-se). Emendando sua argumentação, Vattimo recorre à

127 Se anche, da buoni ermeneutici, ammettiamo che non ci sono fatti, solo interpretazioni, ebbene quella che proponiamo sarà per l'appunto una interpretazione del significato filosofico dell'ermeneutica – la quale non si oppone a un'altra interpretazione determinata che starebbe alla base della *koiné* ermeneutica diffusa; ma considera l'attuale diffusione e popolarità di questa filosofia come un segno del fatto che, nelle sue varie versioni, l'ermeneutica odierna si presenta come troppo poco filosoficamente caratterizzata, e perciò può apparire così accettabile, urbana, innocua. SFP, OI, 1462.

“popularidade” da hermenêutica, difusão que, segundo ele, é suficiente para que se possa chamá-la de *koiné*, língua teórico-cultural comum, vulgar e vernacular da Pós-Modernidade. A primeira implicação direta, dentre muitos desdobramentos possíveis da questão, aparenta estar no ato de classificar como “hermenêutica” (idealmente) toda a produção filosófica contemporânea. Não parece ser preciso realizar uma metanálise das publicações filosóficas das últimas décadas para supor que não seriam poucos os que haveriam de recusar o rótulo de “hermenêutica” para seus pensamentos, quiçá inclusos aí alguns dentre aqueles grandes e célebres nomes mencionados por Vattimo, bem como das tradições filosófico-acadêmicas que deles derivam. Acontece que é exatamente nisso que, implicitamente, está toda a pertinência da filosofia de Vattimo, a significância filosófica de sua hermenêutica niilista: na efetiva possibilidade de um coabitar na discordância e na diferença.

Uma grande razoabilidade da proposta filosófica de Vattimo, que impede uma recusa simplista de seu pensamento, encontra-se na sua bastante verossímil constatação de que, na Pós-Modernidade (e é sobre essa constatação que se constitui o “pós”), o pensamento não possui a força (metafísica, moderna, sistemática) necessária para postular-se como verdadeiro; não havendo “fatos”, só restam interpretações. Precisamente por não ser possível pressupor a *força* de poder acessar um “saber primeiro” que seja aceito por todos, que fundamente o pensamento, pode-se assumir que, *de fato*, o pensamento é fraco. É isso que caracteriza o hoje como Pós-Modernidade: não existe força para se alcançar a verdade; então só nos é dada a fraqueza. Por isso se poderia afirmar que a admissibilidade do pensamento fraco equivale a um “concordar em discordar”, dado tratar-se de um clima teórico de pluralidade, de tolerância e respeito ao divergente. Acrescenta-se em favor do pensamento fraco o fato de efetivamente se constatar no debate filosófico (mas não só) contemporâneo essa condição de tolerabilidade à divergência de argumentações, linguagens, métodos e objetivos que constituem as mais plurais correntes teóricas a diferentes conclusões e consequências – e mesmo ao interno de cada uma das “escolas” de pensamento talvez seja impossível supor alguma uniformidade “forte”.

Todavia, é pertinente notar que Vattimo constantemente acentua em sua narrativa algo que se pode chamar de polo positivo da questão, isto é, que o debate se tornou enfim possível na pluralidade pós-moderna de saberes. Mas sua própria caracterização serve para argumentar em favor do oposto, de um polo negativo da questão em que se acentua o não-debate. Não havendo fundamento para que uma interpretação qualquer que seja se sobreponha

em validade e legitimidade a outras interpretações, acaba se constituindo um cenário no qual os atores não se sentem estimulados a dialogar, porque sua interpretação, igual em relevância ante todas as demais, talvez nem valha a pena ser comunicada. O *lógos* fraco não exige o debate e o confronto não é necessário. Os exatos mesmos adjetivos dos quais Vattimo se vale para qualificar o ambiente teórico pós-moderno sugerem isso: um não-debate é o que se poderia esperar de um pensamento difuso, esparso, inócuo, vago, fútil. Em certo sentido, esse polo negativo parece ser mais coerente com a proposta niilista de Nietzsche, considerando niilista a consciência do nada de valor e de sentido que subjaz todas as estruturas e relações humanas – é no campo do ser que o pensamento é estimulado e promovido, não no niilismo.

Por isso, se o pensamento fraco for verdadeiro, pode ser caracterizado com igual propriedade pela via inversa da qual percorre o discurso de Vattimo: na Pós-Modernidade só há uma infinidade de quem não se entende, ou de quem contenta-se com sua interpretação e não debate – ao contrário de *koiné*, só há Torre de Babel. É exatamente a ausência de solo comum que possibilita que todos (ou quase) os esforços filosóficos contemporâneos sejam dialeticamente reunidos sob um mesmo prisma de desunião, de não-debate, de não-haver-*koiné*.

Que coisa chamamos, então, de hermenêutica, e como reconhecemos sua (para mim constitutiva) vocação niilista? Por comodidade expositiva, mas também – como se verá – por mais substanciais razões teóricas, definimos a hermenêutica como aquela filosofia que se desenvolve ao longo do eixo Heidegger-Gadamer. No arco de problemas e soluções que são elaborados por estes dois autores se pode bastante coerentemente pôr todos os aspectos e as diversas vias seguidas pela hermenêutica no curso de nosso século. Heidegger e Gadamer, em outras palavras, não são nem os únicos clássicos da hermenêutica do século XX (já que a seu lado se deveria ao menos pôr Pareyson e Ricoeur), nem constituem um bloco teórico unitário no qual se encontram os princípios essenciais desta filosofia. Falar de eixo e de arco, com toda a vagueza que isso comporta (e que corresponde, seja talvez em termos em alguma medida rigorosos, àquele sentido vago que a hermenêutica assumiu tornando-se *koiné*), significa também reconhecer que estes dois autores representam sobretudo os polos de uma tensão, os limites extremos de um quadro dentro do qual, mais próximo a um ou a outro, põe-se os autores que são geralmente subscritos nessa corrente.¹²⁸

128 Che cosa chiamiamo dunque ermeneutica, e come ne riconosciamo la (per me costitutiva) vocazione nichilistica? Per comodità espositiva, ma anche – come si vedrà – per più sostanziali ragioni teoriche, definiamo l'ermeneutica come quella filosofia che si sviluppa lungo l'asse Heidegger-Gadamer. Nell'arco di problemi e soluzioni che vengono elaborati da questi due autori si possono abbastanza coerentemente collocare tutti gli aspetti e le diverse vie seguite dall'ermeneutica nel corso del nostro secolo. Heidegger e Gadamer, in altre parole, non sono né i soli classici dell'ermeneutica novecentesca (giacché accanto a loro si dovrebbero almeno collocare Pareyson e Ricoeur), né costituiscono un blocco teorico unitario nel quale cercare i principi essenziali

Embora seja persuasiva a noção de *pensiero debole* ao se verificar o cenário filosófico pós-moderno, começam a surgir problemas ao delinear-se como uma filosofia que nomeadamente se suporta em Heidegger e Gadamer. De saída, atenta contra a vagueza e inocuidade que Vattimo argumenta haver em seu niilismo hermenêutico, uma vez que tal filosofia passa a assumir contornos e limites muito mais definidos. Se há resistência de pensadores contemporâneos em serem associados a uma hermenêutica que comporta as características do pensamento fraco por conta de suas consequências epistemológicas, muito mais presumível é recusa destes autores, inclusive dentre aqueles mencionados por Vattimo no início do aqui citado *Para além da interpretação*, em ter seus nomes associados a Heidegger e a Gadamer.

Ainda mais pertinente para o escopo do presente trabalho são certas ressalvas que a filosofia que se desenvolve no eixo Heidegger-Gadamer teria com a apropriação filosófica efetuada por Vattimo. Grosso modo, da parte de Heidegger, suas ressalvas se dariam especialmente por conta do revestimento niilista que o italiano faz ao seu pensamento – lembra-se que Heidegger recusa cabalmente a pecha de niilista; declara na *Carta sobre o humanismo* (1946): “Este equívoco atinge o cúmulo quando se pretende ver na minha filosofia um ‘niilismo’, na minha filosofia, que não se interroga somente, como em toda a filosofia anterior, sobre o ser do ente, mas sobre a verdade do ser”.¹²⁹ E da mesma forma se dá em Gadamer, para quem o niilismo não constitui um tema porque o filósofo se atém precisamente àquilo que é negado pelo niilismo, o sentido e a verdade. Escreve o filósofo hermenêutico canadense Jean Grondin acerca de Gadamer:

A universalidade que Gadamer ensina a pensar é aquela da busca da linguagem ou da compreensão, que se deposita no esforço ou na tentativa de encontrar a palavra justa para tudo, mas que não se alcança. A tese central de Gadamer é de que o enunciado acusa limites bem definidos, cujas raízes se aprofundam em nossa finitude histórica e nos prende à densidade de uma

di questa filosofia. Parlare di asse e di arco, con tutta la vaghezza che ciò comporta (e che corrisponde, sia pure in termini alcuni rigorosi, a quel senso vago che l’ermeneutica ha assunto diventando *koiné*), significa anche riconoscere che questi due autori rappresentano piuttosto i poli di una tensione, i limiti estremi di un quadro entro il quale, più vicino all’uno o all’altro, si collocano gli altri autori che vengono generalmente iscritti in questa corrente. SFP, OI, 1462.

129 HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo**. Tradução de Rubens Eduardo Frias. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2005, p. 88.

língua que existe previamente, mas que permanece em princípio aberta à totalidade do sentido.¹³⁰

Muito diferente é a noção de hermenêutica e de universalidade defendida por Vattimo, que é muito mais uma metafilosofia do que propriamente uma teoria geral da interpretação, como se verifica em Gadamer.¹³¹ São igualmente muitas quanto são importantes, no entanto, as tentativas que Vattimo empreende para justificar seu recurso a Heidegger e Gadamer a fim de caracterizar sua concepção de hermenêutica, associando-se à sua interpretação niilista dos dois autores.

Se, tendo presentes estas coordenadas gerais e introdutórias, procuramos dar um passo avante na definição daquilo de que falamos – a hermenêutica, que é uma orientação filosófica hoje largamente difusa, sobretudo em referência ao eixo Heidegger-Gadamer – devemos provavelmente partir do sentido a que alude o próprio termo hermenêutica ou teoria da interpretação. [...]. A hermenêutica não é apenas uma teoria da historicidade (dos horizontes) da verdade; é ela mesma uma verdade radicalmente histórica. Não se pode pensar metafisicamente como descrição de qualquer estrutura objetiva do existir, mas apenas como resposta a um envio, aquilo que Heidegger chama de *Ge-schick*. As razões para preferir uma concepção hermenêutica da verdade a uma concepção metafísica estão na hereditariedade histórica da qual arriscamos uma interpretação e a que damos uma resposta. O exemplo que me parece mais clarificador para esse modo de argumentar é o anúncio nietzschiano da morte de Deus.¹³²

130 L'universalité qu'elle apprend à penser est celle de la quête de langage ou de compréhension, qui se dépose dans l'effort ou la tentative de trouver le mot juste pour tout, mais sans trop y parvenir. La thèse centrale de Gadamer est bien que l'énoncé accuse des limites bien définies, dont les racines plongent dans notre finitude historique et nos attache à l'épaisseur d'une langue qui existe déjà, mais qui reste en principe ouverte à la totalité du sens. GRONDIN, Jean. **L'universalité de l'herméneutique**. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, p. 39-40.

131 Vista assim, a hermenêutica revela os seus dois aspectos constitutivos: aquele da ontologia e aquele da *Sprachlichkeit*, da linguisticidade. Em Heidegger, apesar de toda a ênfase que, especialmente na fase mais tardia de seu pensamento, ele põe sobre a linguagem, a interpretação é vista sobretudo do ponto de vista do sentido do ser; em Gadamer, não obstante toda a ênfase que ele põe sobre a ontologia, a interpretação é pensada do ponto de vista da linguagem. [Vista così, l'ermeneutica rivela i suoi due aspetti costitutivi: quello dell'ontologia e quello della *Sprachlichkeit*, della linguisticità. In Heidegger, a dispetto di tutta l'enfasi che, specialmente nella fase più tarda del suo pensiero, egli pone sul linguaggio, l'interpretazione è vista soprattutto dal punto di vista del senso dell'essere; in Gadamer, nonostante tutta l'enfasi che egli pone sull'ontologia, l'interpretazione è pensata dal punto di vista del linguaggio]. [Grifo do autor]. SFP, OI, 1462-3.

132 Se, tenendo presenti queste coordinate generali e introduttive, cerchiamo di fare un passo avanti nella definizione di ciò di cui parliamo - l'ermeneutica, che è un orientamento filosofico oggi largamente diffuso, soprattutto in riferimento all'arco Heidegger-Gadamer - dovremo probabilmente partire dal senso a cui allude il termine stesso di ermeneutica o teoria dell'interpretazione. [...]. L'ermeneutica non è solo una teoria della storicità (degli orizzonti) della verità; è essa stessa una verità radicalmente storica. Non può pensarsi metafisicamente come descrizione di una qualche struttura oggettiva dell'esistere, ma solo come risposta a un envio, a quello che Heidegger chiama *Ge-schick*. Le ragioni per preferire una concezione ermeneutica della verità a una concezione metafisica sono nella eredità storica di cui arrischiamo un'interpretazione e a cui diamo una risposta. L'esempio

A argumentação de Vattimo se encaminha a enquadrar seu niilismo hermenêutico como acontecimento historial. É nesse sentido que o pensamento fraco aparece como marca da Pós-Modernidade. A justificativa principal da qual o filósofo italiano se vale para defender essa tese parte de uma interpretação particular da historicidade ontológica de Heidegger conjugada com o niilismo de Nietzsche. Aí é que se encontra o sentido de, como afirmado na recente citação que praticamente conclui o ensaio *A vocação niilista da hermenêutica*, preferir-se uma concepção hermenêutica daquilo que quer dizer “verdade” a uma perspectiva metafísica. Com efeito, ao modo como se desenvolveu na história da filosofia, a hermenêutica se apresenta como uma alternativa à metafísica da tradição – antimetafisicalidade que, em Vattimo, resume quase que inteiramente seu entendimento de hermenêutica.

Essa dimensão histórico-epocal do niilismo hermenêutico se remete diretamente à leitura que Vattimo faz da ontologia heideggeriana, que, fazendo-a operar em função de seus próprios objetivos – distante dos de Heidegger –, chama-a de *ontologia do declínio*, que equivale a um *declínio da ontologia*. Embora “pensamento fraco” implique uma ampla gama de consequências epistemológicas, sociais, históricas, éticas etc., seu embasamento teórico se subsume a uma ontologia fraca – analogamente às ciências particulares que, em Aristóteles, remetem-se fundamentalmente à ciência primeira, a metafísica.

É este, antes de tudo, o sentido "niilístico" da hermenêutica: se não pensamos que a transição da metafísica da presença à ontologia da proveniência seja a correção de um erro, mas um evento do próprio ser, indicação de um "destino" seu, então a tendência ao enfraquecimento – claro, tal apenas em base à categoria metafísica da presença, da plenitude – que este curso manifesta é a verdade como evidência peremptória e "objetiva"; até agora os filósofos acreditaram descrever o mundo, agora é chegado o momento de interpretá-lo...¹³³

che mi pare più illuminante per questo modo di argomentare è l'annuncio nietzschiano della morte di Dio. [Grifo do autor]. SFP, OI, 1463, 1465-6.

133 È questo, prima di tutto, il senso "nichilistico" dell'ermeneutica: se non pensiamo che la transizione dalla metafisica della presenza all'ontologia della provenienza sia la correzione di un errore, ma l'evento dell'essere stesso, indicazione di un suo "destino", allora la tendenza all'indebolimento - certo, tale solo in base alla categoria metafisica della presenza, della pienezza che questo corso manifesta è la verità del nichilismo di Nietzsche, il senso steso della morte de Dio, cioè della dissoluzione della verità come evidenza perentoria e "oggettiva"; finora i filosofi hanno creduto di descrivere il mondo, ora è venuto il momento di interpretarlo... SFP, OI, 1472.

Há de se seguir, portanto, os passos de Vattimo que leem no destino do ser a “tendência ao enfraquecimento” que caracteriza seu niilismo hermenêutico e, com ele, a Pós-Modernidade; tendência que, enquanto por um lado resulta na proposta de uma suposta hermenêutica, por outro o faz às custas de uma relação proibitiva das características metafísicas da tradição – uma singular recusa dialética da tradição que culmina, por seu niilismo inerente, numa igual recusa da ontologia enquanto tal.

A recepção da filosofia de Vattimo pela comunidade de tradição hermenêutica, ao contrário do proposto nesta tese, não se inquieta com as implicações ontológicas da associação da hermenêutica ao niilismo:

Vattimo insiste en la tesis de que la hermenéutica es una *koiné* filosófica com vocación nihilista. Vattimo no considera necesario demostrar este hecho, sino que más bien se propone dar una interpretación del significado filosófico de la hermenéutica actual puesto que su divulgación puede ocultar su verdadero significado filosófico.¹³⁴

No entanto, parece-nos pertinente ater-se às relações ontológicas implícitas na proposta hermenêutica de Vattimo; nesse caso, não seria preciso “demonstrar” a vocação niilista da tradição hermenêutica, como escrevem Arenas-Dolz e Oñate, mas ao menos justificar certos aspectos decorrentes da contradição original entre niilismo – a negação do ser – e a hermenêutica – a tentativa de escutar o ser.

A principal fonte das dificuldades teóricas que o pensamento fraco de Vattimo estabelece com a tradição com a qual dialoga está no significado niilista que atribui a tal tradição, bem como a toda Pós-Modernidade. Sendo um signo do niilismo pós-moderno, pensamento fraco não pode se arrogar à pretensão de reencontrar o “ser originário” que a metafísica continuamente esqueceu – como propõe o itinerário filosófico heideggeriano. Na verdade, a denúncia pela ausência da pergunta pelo ser por parte da metafísica e a intenção de repropô-la constam desde a primeira linha de *Ser e Tempo* (1927).¹³⁵ Já em relação ao outro polo do eixo, Vattimo mesmo chega a afirmar que foi *Verdade e Método* (1960), de Gadamer, que inaugurou a chamada “ontologia hermenêutica”, ao dedicar-se especificamente ao esclarecimento do problema da verdade com base na experiência da arte.¹³⁶ Ora, como o

134 ARENAS-DOLZ, Francisco; OÑATE, Teresa. Tras la interpretación. In: GUTIÉRREZ, Carlos Muñoz; LEIRO; Daniel Mariano; RIVERA, Victor Samuel (Coord.). **Ontología del declinar**: Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo. Buenos Aires: Biblos, 2009, p. 65.

135 Cf. HEIDEGGER, 2012b, p. 33ss.

136 Cf. SFP, OI, 1462-1463.

precursor da ontologia hermenêutica, que se dedica ao sentido e à verdade como fenômenos ontológicos, pode estar ao mesmo tempo (e por conta disso) à base de uma elucubração teórica qualquer que seja de natureza niilista?

Arenas-Dolz e Oñate bem põem que “la hermenéutica tiene que implicarse, en términos radicalmente no transcendentales, ante la historia del ser. La continuidad viviente de la tradición a la que pertenecemos y con la que dialogamos es la historia de la metafísica o historia del ser, como Heidegger muestra”.¹³⁷ No entanto, é indispensável ressaltar que, em Heidegger, há uma continuidade na metafísica como história do ser: agora, na Pós-Modernidade, a metafísica atinge seu ápice ao modo de ser da técnica. Vattimo opera em outra chave: para ele há uma ruptura na história do ser, que se identifica com o *evento do niilismo*, do qual a morte de Deus nietzschiana é um anúncio. Em outros termos, Heidegger considera nossa época essencialmente metafísica – como de fato é – enquanto Vattimo julga ser possível superar-distorcer (*Verwindung*) a metafísica através dos efeitos de sua hermenêutica fraca.

Como Vattimo mesmo atesta na última passagem de *A vocação niilista da hermenêutica*, a transição da “metafísica da presença à ontologia da proveniência não é a correção de um erro, mas um evento do próprio ser, indicação de um ‘destino’ seu”,¹³⁸ de modo que a “passagem para o enfraquecimento” que marca a transição para a Pós-Modernidade é igualmente um movimento pertinente à história do ser. Na prática, Vattimo procura dar um passo além de Heidegger ao propor o pensamento fraco como sucessão histórico-destinal da ontologia da diferença – ou da origem, ou mesmo da proveniência, como se refere Vattimo. Concatenada com o niilismo, contudo, essa relação se vê em crise: como pode se firmar como uma nova época do dar-se do ser precisamente um período histórico que se despede da ontologia?

Embora possa soar demasiado abstruso se falar em “despedida da ontologia” num contexto filosófico centrado no eixo Heidegger-Gadamer, é precisamente o que Vattimo tem em mente com a expressão “ontologia do declínio”, que em sua obra é encontrada em *Para além do sujeito*, de 1984.¹³⁹

Não creio que intérpretes e seguidores de Heidegger até hoje desenvolveram nem sequer os primeiros elementos de uma ontologia do declínio; a não ser, por certos aspectos, a hermenêutica gadameriana, com a célebre tese

137 ARENAS-DOLZ, OÑATE. In: GUTIÉRREZ, LEIRO, RIVEIRA, 2009, p. 65.

138 Cf. SFP, OI, 1472.

139 Cf. SFP, AS, 722.

segundo a qual “o ser que pode ser compreendido é linguagem”; na qual, todavia, a relação ser-linguagem é estudada sempre prevalentemente do ponto de vista da linguagem, e não do ponto de vista das consequências que pode ter para a própria história da ontologia: por exemplo, em Gadamer a noção heideggeriana de metafísica não encontra qualquer elaboração relevante.¹⁴⁰

De fato, a recorrência de Vattimo aos autores do “eixo hermenêutico” não é proporcional, pendendo muito mais para o polo heideggeriano, ante o qual Gadamer parece ocupar um lugar derivado. Isso pode se dar tanto pela identificação de uma continuidade heideggeriana em Gadamer, como defende o italiano, quanto, *a fortiori*, pelo fato de os temas heideggerianos serem mais relacionáveis com a filosofia de Nietzsche, autor que não possui centralidade – nem mesmo considerável capilaridade – em Gadamer. Vattimo é sempre muito seletivo em sua recorrência a autores e conceitos, a fim de que sirvam apropriadamente a seus próprios objetivos teóricos

Tanto é o fato que a sequência do texto, após ter invocado a filosofia de Gadamer, logo regressa a tratar de interpretações derivadas do pensamento heideggeriano, especificamente os temas do fundamento, *Grund* (inclusive e sobretudo em sua relação com a condição existencial do *Dasein*)¹⁴¹ e da rememoração, que, segundo *O fim da modernidade* – talvez o mais denso texto de Vattimo em matéria de ontologia, de 1985 – são duas justificativas para a ontologia do declínio que têm suas raízes em Heidegger.

A não identificabilidade entre ser e fundamento é um dos pontos mais explícitos de toda a ontologia heideggeriana: o ser não é fundamento, cada relação de fundação se dá já sempre ao interior de épocas do ser singulares, mas as épocas como tais são abertas, não fundadas, pelo ser. Em uma passagem de *Tempo e ser* Heidegger fala explicitamente da necessidade de “abandonar o ser como fundamento”, se se quer avizinhar-se de um pensamento não mais orientado metafisicamente apenas à objetividade. [...] O segundo dos dois “traços niilistas” que indiquei como basilares em Heidegger e em sua hermenêutica é a sua concepção do pensamento como *An-denken*. *An-denken*, como se disse, é a forma de pensamento que Heidegger opõe ao pensamento metafísico dominado pelo esquecimento do

140 Non credo che interpreti e prosecutori di Heidegger abbiano fino ad oggi sviluppato nemmeno i primi elementi di una ontologia del declino; se non, per certi aspetti, l’ermeneutica gadameriana, con la nota tesi secondo cui “l’essere che può venir compreso è linguaggio”; in cui tuttavia il rapporto essere-linguaggio è studiato sempre prevalentemente dal punto di vista del linguaggio, e non dal punto di vista delle conseguenze che può avere per la stessa ontologia: ad esempio, in Gadamer la nozione heideggeriana di metafísica non trova alcuna rilevante elaborazione. SFP, AS, 724.

141 Acerca de toda a problemática envolvendo o conceito de fundamento, *Grund*, em Heidegger e a singular apropriação que Vattimo faz do conceito, confira-se nossa dissertação de mestrado, que se dedicou detalhadamente à questão em seu segundo capítulo. Cf. DEBATIN, 2018, pp. 51-112.

ser. *An-denken* é também aquilo que ele mesmo se esforçou por fazer nas obras sucessivas a *Sein und Zeit*, nas quais não elabora mais um discurso sistemático, mas si limita a percorrer os grandes momentos da história da metafísica, os quais se exprimem nas grandes sentenças de poetas e pensadores. É um erro considerar este trabalho de revisitação da história da metafísica como um simples trabalho preparatório, que deveria servir à construção de uma ontologia positiva sucessiva. O rememorar como revisitação dos momentos decisivos da história da metafísica é a forma definitiva do pensamento do ser que nos é dado realizar.¹⁴²

Para além da questão acerca de uma possível correção interpretativa da apropriação filosófica que Vattimo faz de Heidegger, impõe-se a pergunta sobre a contradição latente do italiano em relação à história do ser, que assume contornos notadamente dialéticos. Em síntese, propõe que pensamento fraco, a condição hermenêutico-niilista da humanidade pós-moderna, dá-se como acontecimento histórico-epocal, isto é, conforme o dar-se do próprio ser, em consonância com o nexo da ontologia historial de Heidegger; no entanto, enquanto acontecimento pertinente à história do ser, o modo-de-ser da Pós-Modernidade é aquele em que há a cada vez mais um *nada de ser* – o niilismo. Ou seja, se na tradição ocidental o ser sempre se dá não se dando, apenas salvaguardado pelo pensamento metafísico, na Pós-Modernidade acontece sua total obliteração, porque o niilismo atual manifesta um novo modo de ocultação e velamento ontológico através do crescente e maximizante domínio da técnica. *Se no declínio da ontologia de Vattimo o ser acontece como não acontecente, em nada se diferencia da própria história da metafísica, da qual tão radicalmente procura afastar-se.*

Entendida conforme ensina Heidegger, a metafísica como esquecimento do ser não se distingue de um pensamento que entenda o ser como “ido embora”, como “sempre

142 La non identificabilità di essere e fondamento è uno dei punti più espliciti di tutta l'ontologia heideggeriana: l'essere non è fondamento, ogni rapporto di fondazione si dà già sempre all'interno di singole epoche dell'essere, ma le epoche come tali sono *aperte*, non fondate, dall'essere. In un passo di *Tempo ed essere*, anzi, Heidegger parla esplicitamente della necessità di “lasciar perdere l'essere come fondamento”, se si vuole avvicinarsi a un pensiero non più metafisicamente orientato solo all'oggettività. [...] Il secondo dei due “tratti nichilistici” che ho indicato come basilari in Heidegger e nella sua ermeneutica è la sua concezione del pensiero come *An-denken*. *An-denken*, come si è detto, è la forma di pensiero che Heidegger oppone al pensiero metafisico dominato dalla dimenticanza dell'essere. *An-denken* è anche ciò che egli stesso si è sforzato di fare nelle opere successive a *Sein und Zeit*, nelle quali non elabora più un discorso sistematico, ma si limita a ripercorrere i grandi momenti della storia della metafísica quali si esprimono nelle grandi sentenze di poeti e pensatori. È un errore considerare questo lavoro di ripercorrimiento della storia della metafísica come un semplice lavoro preparatorio, che dovrebbe servire alla costruzione di una ontologia positiva successiva. Il rammemorare come ripercorrimiento dei momenti decisivi della storia della metafísica è la forma *definitiva* del pensiero dell'essere che ci è dato realizzare. [Grifo do autor]. SFP, FM, 1294-1295.

ausente”, da forma como defende Vattimo.¹⁴³ Aliás, Heidegger mesmo o diz, o niilismo nada mais é do que um derradeiro enredamento da metafísica em si mesma e vice-versa.¹⁴⁴

Segundo Santiago Zabala, um dos maiores pensadores entusiastas do pensamento fraco, a interpretação que Vattimo faz de Heidegger é a mais autêntica possível, dado ter sido a primeira leitura da filosofia heideggeriana não metafisicamente orientada, isto é, que não pensa o ser como um fundamento *mais original* que aquele da tradição. De acordo com Zabala, o núcleo da interpretação vattimiana da filosofia de Heidegger se encontra precisamente em pensá-la como “ontologia do declínio”, o que equivale a um declínio da própria noção de ser, que então se enfraquece.¹⁴⁵ Entretanto, o pensamento do ser proposto e almejado por Heidegger não se postula como um pretense novo (ou antigo) fundamento; fosse assim, incorreria apenas numa nova metafísica, a qual o filósofo da Floresta Negra procura superar – não a qualquer custo, como Vattimo, mas com a consciência de que “depois de sua superação, a metafísica não desaparece. Retorna transformada e permanece no poder como a diferença ainda vigente entre ser e ente”.¹⁴⁶

2.2 Pensar sem fundamentos: no abismo, uma *fundação* hermenêutica

O elemento niilista que Vattimo aplica à sua concepção de hermenêutica possui, além de relações próximas com específicos desdobramentos de sua leitura de Nietzsche, um forte e controverso desenrolar teórico-conceitual decorrente de sua interpretação da filosofia de Heidegger. Neste autor, o tema do niilismo também é interpelado por Vattimo sob o conceito de fundamento – *Grund* –, que constitui um amplo campo de elucubração filosófica tanto da

143 Cf. SFP, FM, 1296.

144 Cf. HEIDEGGER, 2000a, p. 228-229. “A metafísica nietzschiana não é, portanto, nenhuma superação do niilismo, mas é sim o derradeiro enredamento no niilismo. Através do pensamento valorativo que tem lugar a partir da vontade de poder, ela se mantém, na verdade, junto ao reconhecimento do ente enquanto tal. Todavia, ela acaba por se atar com a corda da interpretação do ser enquanto valor à impossibilidade de mesmo apenas visualizar o ser enquanto o ser mesmo. Através deste enredamento do niilismo em si mesmo, este só se aprimora cada vez mais como o que é. O niilismo assim aprimorado, o perfeito niilismo, é o acabamento do próprio niilismo. Contudo, se a sua essência permanece a história de que não se tem aí nada a ver com o ser, então a essência do niilismo também não pode ser experimentada e pensada enquanto não se tiver nada a ver com o ser no pensamento e para o pensamento”. Ibid., p. 229.

145 Cf. ZABALA, Santiago. “Gianni Vattimo and Weak Philosophy”. In: ZABALA, Santiago. **Weakening Philosophy: essays in honour of Gianni Vattimo**. (Org.). Québec: McGill-Queen’s University Press, 2007, p. 12.

146 HEIDEGGER, Martin. “A superação da metafísica”. In: HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e Conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Bragança Paulista: São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012b, p. 62.

parte de Heidegger quanto de seus intérpretes, com importantes desdobramentos no tocante à história do ser e nossa época. Portanto, entender o sentido niilista da hermenêutica pós-moderna proposto por Vattimo requer necessariamente uma clarificação do problema do fundamento em Heidegger em sua apropriação pelo pensador italiano.

Já no início de *O fim da modernidade*, Vattimo relaciona niilismo e fundamento numa aproximação *sui generis* entre Nietzsche e Heidegger – com claras distorções do sentido que a questão apresenta para o pensador da Floresta Negra.

O niilismo consumado de Nietzsche tem fundamentalmente esse significado: o apelo de que nos fala o mundo da modernidade tardia é um apelo à *despedida*. Este apelo ressoa exatamente em Heidegger, com demasiada frequência e muito simplisticamente identificado como o pensador (do retorno) do ser. É Heidegger, ao contrário, que fala da necessidade de “abandonar o ser como fundamento”, para “saltar” em seu “abismo” [*Ab-grund*] [...]. O niilismo consumado, como o *Ab-grund* heideggeriano, chama-nos a uma experiência fabulizada da realidade, que é também a nossa única possibilidade de liberdade.¹⁴⁷

Fica bastante evidente, mais uma vez, a tematização da ontologia do declínio, desta vez relacionada à ideia de uma *despedida do ser*, que para Vattimo é o *apelo* da Pós-Modernidade para o qual convergiram tanto Heidegger quanto Nietzsche. O vocabulário fraco constantemente reiterado em suas leituras dos autores e passagens que lhe são pertinentes – despedida, declínio, vagueza, inocuidade, fábula etc – pretende realizar uma apropriação da tradição filosófica sobre a qual se debruça, imprimindo-lhe um sinal de não-contundência que, em muitos casos, é-lhe alheio.

Esse movimento em relação a Heidegger aparece expresso na passagem em voga ao defender que o apelo do niilismo consumado, por uma despedida do ser, é o que ressoa a seus olhos no filósofo – que, segundo ele, é equivocadamente associado a um retorno do ser, ou, o que é quase o mesmo, à questão de sua origem.¹⁴⁸ É na defesa dessa leitura do pensamento

147 Il nichilismo compiuto di Nietzsche ha anche fondamentalmente questo significato: l'appello che ci parla dal mondo della tarda-modernità è un appello alla presa di congedo. Questo appello risuona proprio in Heidegger, troppo spesso e troppo semplicisticamente identificato come il pensatore (del ritorno) dell'essere. È Heidegger, invece, che parla della necessità di “lasciar perdere l'essere come fondamento”, per “saltare” nel suo “abisso” [...]. Il nichilismo compiuto, come l'*Ab-grund* heideggeriano, ci chiama ad un'esperienza fabulizzata della realtà, che è anche la nostra unica possibilità di libertà. [Grifo do autor]. [Colchetes nossos]. SFP, FM, 1234.

148 Sobre a relação entre a noção de origem (*Ursprung*) em Heidegger, o problema do fundamento (*Grund*) e a interpretação vattimiana desse entendimento ontológico, confira-se o ponto 2.1.5 de nossa dissertação de mestrado, “Heidegger como o pensador da origem”. Cf. DEBATIN, Gabriel. **Pensiero debole e o sentido do ser: o antagonístico distanciamento ontológico entre Vattimo e Heidegger**. [Dissertação de Mestrado]. Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, 2018, p. 81-87.

heideggeriano que Vattimo, de modo impróprio, a nosso ver, cita um trecho da preleção *Tempo e Ser*, de 1962, distorcendo seu sentido por deturpar-lhe o contexto.

Em *Tempo e Ser*, Heidegger enuncia de forma precisa que “pensar propriamente o ser exige que o ser como fundamento do ente [*das Sein als den Grund des Seienden*] seja abandonado em favor do dar que joga velado no desvelar, ou seja, dá-se”.¹⁴⁹ É demasiado precipitado, no entanto, ler na passagem de Heidegger uma recusa tal e qual do ser como fundamento – fato agravado por não estar explícito no recorte seletivo de Vattimo uma caracterização que explicita a que Heidegger está se referindo por “fundamento” – *Grund* – e qual sua amplitude: no caso, trata-se do fundamento do ente, isto é, do ser como condição de possibilidade ôntica. Ou seja, o filósofo alemão está claramente remontando-se à diferença ontológica, propondo que se ponha de lado em toda a elucubração que se segue na preleção o ser tal como pensado pela tradição metafísica – que nunca é capaz de pensar o ser ele mesmo. É preciso, para os intentos e objetivos daquele texto em específico, pensar no polo ontológico da diferença, isto é, “abandonando” quaisquer aspectos ônticos. A citação sobre a necessidade de abandonar o ser como fundamento tão repetida por Vattimo se trata, por fim, de uma advertência metodológica de Heidegger para a compreensão de sua preleção, jamais uma enunciação propositiva contra a metafísica e o fundamento, o polo ôntico da diferença ontológica.¹⁵⁰

149 *Das Sein eigens denken, verlangt, das Sei als den Grund des Seienden fahren zu lassen zugunsten des im Entbergen verborgen spielenden Gebens, d. h. des Es gibt.* HEIDEGGER, Martin. **Gesamtausgabe:** Band 14: Zur Sache des Denkens. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007, p. 10. Cf. também: HEIDEGGER, Martin. “Tempo e Ser”. In: HEIDEGGER, 1996, p. 254. Cf. também SFP, FM, 1334.

150 Cf., nesse sentido a seguinte passagem de nossa dissertação de mestrado: “No íterim da conferência, está-se analisando o ser ele mesmo – que possui nada de entitativo (“O próprio do ser nada tem de caráter ôntico”, afirma o próprio Heidegger logo à frente na mesma preleção [HEIDEGGER, op. cit., p. 257]) – e sua peculiar relação com o tempo. Para caracterizar a investigação sobre tempo e ser, conseqüentemente, Heidegger reafirma a diferença ontológica, imprescindível para a correta aproximação do pensamento à questão concernente ao ser. Tanto é assim que o texto de forma assumida e clara assume deliberada prudência quanto ao modo de se expressar linguisticamente [Cf. por exemplo: “Do ente dizemos: ele é. No que diz respeito à questão “ser” e no que diz respeito à questão “tempo”, permanecemos cautelosos. Não dizemos: ser é, tempo é: mas dá-se ser e dá-se tempo. Primeiro modificamos com esta expressão apenas um uso de linguagem. Em vez de “ele é”, dizemos “dá-se”. Para podermos progredir da expressão verbal, superando-a em direção à questão, precisamos demonstrar como experimentamos e vemos este “dá-se”. [...]. Primeiro meditamos sobre o ser para pensá-lo a ele mesmo no que lhe é próprio. Ibid., p. 254], evitando dizer que tanto o ser quanto o tempo *sejam*, pois apenas o ente *é*, porque onde se efetua um *é*, acontece um fundamento. A expressão adotada para referir-se ao *acontecimento* de ser e de tempo, portanto, *dá-se – Es gibt –*, é precisamente utilizada para discernir a diferença ontológica em relação ao ser do ente. Com efeito, é nesse contexto de precaução ante a consideração exclusiva do ser, neste texto em específico, que Heidegger afirma necessário abandonar metodologicamente o ser como fundamento, a fim de alcançar o objetivo que norteia sua disposição filosófica na conferência *Tempo e Ser*: tentar pensar o ser propriamente. Não se trata aqui, então, de um abandono definitivo da noção de ser como fundamento em sua consideração filosófica – o que já foi constatado válido para o âmbito ôntico até o presente momento nesta dissertação: *ser é o fundamento do ente, mas não seu próprio fundamento –*, porém apenas desconsiderar sua essência como fundamento do ente para atender aos fins metodológicos necessários a

Isso está muito distante, no entanto, de afirmar reducionisticamente que é preciso “abandonar o ser como fundamento”, do modo como Vattimo determinadamente propõe em seu ímpeto niilista:

Em Heidegger o ser não pode (mais) funcionar como *Grund* [fundamento], nem para as coisas, nem para o pensamento. Para preparar a saída da metafísica, Heidegger escreverá em *Zeit und Sein*, a conferência que completa, ao menos idealmente, a obra de 1927, é necessário “abandonar o ser como *Grund*”.¹⁵¹

Muitos são os desdobramentos da questão do fundamento em Heidegger, tema do qual o filósofo se ocupou em diferentes fases de sua produção filosófica, especialmente no texto *A essência do fundamento* [*Vom Wesen des Grundes*, 1929] e no curso tardio *O princípio do fundamento* [*Der Satz vom Grund*, 1957]. Ater-nos-emos aqui mais às consequências da interpretação de Vattimo para a estruturação de sua hermenêutica que ao desenvolvimento propriamente heideggeriano do tema, sendo importantes, decerto, suas conclusões para confrontá-las com a interpretação de Vattimo e seus usos interessados de seus entendimentos dos conceitos.

De modo sucinto, a questão do fundamento tal como abordada por Vattimo se resolve em sua tentativa de um rechaço absoluto à metafísica. Isto é, quando fala do ser como fundamento, *Grund*, está se referindo àquele ser que, conforme explicou Heidegger, nada tem a ver com o ser como tal, porque é apenas entendido como um ente ideal ou como a totalidade ôntica. Esse é o sentido mesmo de “fundamento” a que Vattimo se refere em incontáveis passagens de suas obras.

O curioso diante de um autor que abomina o fundamento metafísica, em desconsideração do pensamento da diferença ontológica, remontar-se precisamente à ideia de um *fundamento hermenêutico* para justificar sua proposta teórica. Leia-se o filósofo italiano:

A fundação que de tal modo não “é alcançada”, mas quando muito “se delinea” (já que nunca é algo como um ponto estável a que se chega para firmar-se) se pode apenas definir com um paradoxo, *fundação hermenêutica*. Porque funciona fundando apenas neste sentido, o ser se carrega com uma

investigação em questão”. DEBATIN, 2018, p. 78-79.

151 In Heidegger l’essere non può (più) funzionare come *Grund*, né per le cose né per il pensiero. Per preparare l’uscita dalla metafisica, scriverà Heidegger in *Zeit und Sein*, la conferenza che compie, almeno idealmente, l’opera del 1927, bisogna “lasciar perdere l’essere come *Grund*”. [Grifo do autor]. SFP, FM, 1334.

conotação de todo estranha à tradição metafísica, e exatamente isso pretende exprimir a fórmula “ontologia do declínio”.¹⁵²

Fica diagnosticado que Vattimo parte de pressupostos que, de modo geral, não se alinham atentamente à diferença ontológica. É-nos claro, como elemento preliminar da filosofia heideggeriana, que a diferença essencial entre ser e ente deve ser compreendida conceito-chave por toda a corrente filosófica que deriva deste mesmo entendimento ontológico: Vattimo a chama “ontologia hermenêutica”. Para que seja possível uma hermenêutica é imprescindível um pensamento atento ao ser, ao sentido e à verdade que dele emanam, pois daí advém toda a possibilidade de interpretação. Esquecida a dimensão ontológica da diferença, resta-nos apenas o pensamento sobre o ente – metafísica, esquecimento do ser. Nesse aspecto, a metafísica é um declínio da ontologia: a *ontologia do declínio* proposta por Vattimo igualmente se afasta do ser, e se diferencia nesse aspecto da tradição tão somente por estar consciente de seu afastamento.

Num sentido muito alargado, “ser” pode se referir distintamente no vocabulário da tradição filosófica ocidental: um (1) é o ser da metafísica, que carrega consigo sempre as características do ente ideal ou de sua totalidade, enquanto o ser ele mesmo (2) escapa dos limites impostos pelo modo metafísico de pensar, porque nunca se dá como presença, que é própria do ente; como a metafísica é o pensamento do ente, o ser permanece constantemente esquecido e abandonado – *Seinsvergessenheit* e *Seinsverlassenheit*. A tarefa de Heidegger, então, é pôr em questão o ontológico propriamente dito, que permanece impensado.

Entender a questão do fundamento em Heidegger pressupõe um olhar atento à diferença ontológica, porque modos diferentes do (des)fundar [(Ab)-grund] operam em cada um dos polos da diferença. Vattimo, no entanto, não parece operar de acordo com a diferença ontológica: para ele, “em Heidegger, o ser não pode (mais) funcionar como *Grund*, nem para as coisas, nem para o pensamento”.¹⁵³

Não é possível negar o quão distante estão as palavras de Vattimo das de Heidegger:

152 La fondazione che in tal modo non “è raggiunta”, ma semmai “si delinea” (giacché non è mai qualcosa come un punto fermo a cui si arriva per fermarsi) si può solo definire, con un ossimoro, *fondazione ermeneutica*. Poiché funziona fondando solo (più) in questo senso, l’essere si carica di una connotazione del tutto estranea alla tradizione metafisica, e proprio questo intende esprimere la formula “ontologia del declino”. SFP, AS, 729.

153 In Heidegger, l’essere non può (più) funzionare come *Grund*, né per le cose né per il pensiero. [Grifo do autor]. SFP, FM, 1334.

Fundamento e ser (“são”) o mesmo, não o igual, o que logo a diferença dos nomes “ser” e “fundamento” indica. Ser “é” na essência: fundamento. Por isso o ser nunca pode anteriormente ter um fundamento, que o deva fundamentar. O fundamento permanece fora do ser. No sentido de um tal permanecer-fora do (*Ab-bleibens*) fundamento do ser, “é” o ser o sem-fundo (*Ab-grund*). Na medida em que o ser enquanto tal é fundamentado em si próprio, permanece ele mesmo sem fundamento. O “ser” não cai no domínio do poder do princípio do fundamento, mas apenas o ente.¹⁵⁴

Acontece, de fato, que Vattimo pretende abjurar qualquer *pietas* com a metafísica – numa contradição no posicionamento filosófico de Vattimo de sua obscura ideia de *pietas*. Em seu ímpeto de negar a tradição, Vattimo acaba negando também a diferença ontológica, que seria *conditio sine qua non* para uma efetiva superação da metafísica. Ora, se o que caracteriza a tradição filosófica ocidental como metafísica é a desconsideração da diferença ontológica, então podemos, sem receios, sustentar que igualmente Vattimo está se inserindo na mesma tradição que julgar superar. Até aqui parece verdadeiro o dito de Heidegger que ensina que metafísica e niilismo são derradeiros enredamentos em si mesmos.¹⁵⁵

Também não é possível defender que Vattimo não tivesse a intenção de deliberadamente negar a diferença ontológica heideggeriana, porque ele mesmo escreve que: “uma vez identificado o ser com o *Grund*, esquece-se o ser na sua diferença em relação ao ente”.¹⁵⁶ A diferença ontológica como baliza da questão do fundamento é tematizada por Vattimo; contudo, o filósofo defende que se posicionar metafisicamente, identificando ser e *Grund*, é esquecer-se da diferença. Ora, também não seria se esquecer da diferença um niilismo que se despede do ser, porque defende o declínio da ontologia? Não é exatamente o esquecimento do ser que constitui a metafísica como pensamento do ente, do *Grund*? Afirmativas as respostas dessas perguntas, tal é a grande inconsistência ontológica da posição que assume o pensamento fraco de Vattimo. Resta tratar mais detidamente sobre a posição do italiano em relação ao outro polo da diferença, isto é, o aspecto ôntico do problema do fundamento.

Ater-se apenas ao *Grund*, isto é, pensar metafisicamente, é permanecer apenas no domínio do ente, que se diferencia essencialmente da clareira ontológica. Portanto, a verdade do ente não é a verdade do ser – *verdade* aqui no sentido heideggeriano do desvelamento, da

154 HEIDEGGER, Martin. **O Princípio do Fundamento**. Tradução de Jorge Telles Menezes. Lisboa: Instituto Piaget Id., 1999a, p. 81. [Grifo do tradutor].

155 Cf. HEIDEGGER, 2000a, p. 228-229.

156 Una volta identificato l'essere com il *Grund* si è dimenticato l'essere nella sua differenza dall'ente. [Grifo do autor]. SFP, AV, 1196.

a-létheia. O movimento que Vattimo opera é, mais uma vez dialeticamente, o de inverter a defesa do *Grund* por uma visão absoluta do *Ab-grund*, do abismo, do sem-fundamento.

Torna-se necessário explicitar elementos do que Vattimo entende por *Ab-grund*, uma experiência especialmente assinalada, para ele, pelas suas conclusões acerca da analítica existencial do *Dasein* – portanto mais uma vez se apropriando interpretativamente de Heidegger.

Sustenta Vattimo:

O *Dasein* não pode ser, por sua vez, fundado, porque é ele próprio que abre aquele horizonte, o mundo, dentro do qual se estabelece toda relação de fundação; de outro lado, não é também fundamento último no sentido de ser uma simples-presença além da qual não se vai, e da qual tudo “deriva” ou “depende”: não é uma simples-presença porque ele *não é outra coisa senão projeto*; não é qualquer coisa que “seja” e ainda que projete o mundo, não existe como “base” estável deste projetar. O *Dasein*, na sua transcendência, é fundamento, *Grund*, apenas como *Ab-grund*, como ausência de fundamento, como abismo sem fundo.¹⁵⁷

Acontece que se analisada a questão do fundamento nas obras de Heidegger se constata não um rechaço tal e qual do fundamento, mas muito mais um nexos essencial entre fundamento e abismo, *Grund* e *Ab-grund*. É engendrado dessa forma que o problema do fundamento no âmbito de *Ser e Tempo* remete ao não-ser-fundamento. Isso porque, como dito anteriormente, fundamento e abismo se reportam, de maneira conjugada, à dimensão ôntica e à ontológica, e o *Dasein*, como um ente *sui generis* que tem abertura ao ser, encontra-se de muitos modos remetido a relações de fundamento e de não-fundamento.

Vattimo insiste bastante constantemente na finitude inerente ao *Dasein* para primeiramente firmar sua interpretação de um Heidegger anti-fundamento e, então, classificá-lo como um niilista à altura suficiente de embasar teoricamente seu pensamento fraco.¹⁵⁸ Parece evidente ao leitor heideggeriano que aí se verificam muitos saltos da parte de Vattimo, que acaba fazendo relações apressadas e desconsiderando diferentes âmbitos de diferentes

157 L'esserci non può essere a sua volta fondato, perché è proprio lui che apre quell'orizzonte, il mondo, dentro cui si colloca ogni rapporto di fondazione; d'altra parte, non è neanche fondamento ultimo nel senso di essere una semplice-presenza oltre cui non si va, e da cui tutto “deriva” o “dipende”: non è una semplice-presenza perché esso *non è altro che progetto*; non è qualcosa che “sia” e poi anche progetti il mondo, non esiste come “base” stabile di questo progettare. L'esserci, nella sua trascendenza, è fondamento, *Grund*, solo come *Ab-grund*, come assenza di fondamento, come abisso senza fondo. [Grifo do autor]. SFP, IH, 298.

158 Cf. O niilismo consumado, como o *Ab-grund* heideggeriano, convida a uma experiência fabulizada da realidade, que é também a nossa única possibilidade de liberdade. [Grifo do autor]. SFP, FM, 1234.

problemas – como apontamos, mais “fundamental” é o ato de ignorar seletivamente a diferença ontológica.

Já em *Sein und Zeit* o ser é “deixado perder-se como fundamento”; no lugar do ser capaz de funcionar como *Grund* se vê – precisamente na centralidade que assume a analítica existencial e a elucidação de seu nexos com o tempo – um “ser” que, constitutivamente, não é mais capaz de fundar; um ser fraco de despotencializado.¹⁵⁹

O nexos temporal que o filósofo italiano menciona é precisamente a finitude do *Dasein*, que em sua leitura apresenta as características fracas do ser que acontecem (niilisticamente) na Pós-Modernidade. O ritmo de nascimento e morte, de efemeridade e fugacidade que constitui o ser-aí como não perene, imutável – forte – seria afim ao dar-se do ser, e com ele da verdade, que é dado hodiernamente à humanidade.

De fato acontece em Heidegger um pensamento abissal do *Dasein*: como essencialmente transcendente, extrapola os limites (fortes, metafísicos) do fundamento e salta para o abismo, para o sem-fundo que é a verdade ontológica. Essa transcendência do *Dasein*, no entanto, acontece não só em sua característica de ser finito, mas em todas as categorias existenciais assinaladas por Heidegger. Mais importante, e claramente em oposição ao que reforça Vattimo, o fato de o *Dasein* encontrar-se o tempo todo e a cada vez em experiências abissais, de *Ab-grund*, não quer dizer que “o comportamento individual seja sem razão de ser (sem fundamento)”.¹⁶⁰ Fundamento e abismo coexistem na experiência existencial do *Dasein*, assim como coexistem verdade ôntica e verdade ontológica. Lê-se em *A essência do fundamento*: “Pelo fato de o” fundamento” ser um caráter transcendental essencial do *ser em geral*, o princípio da razão é válido com relação ao ente”;¹⁶¹ e em *O princípio do fundamento*: “O pequeno princípio do fundamento:” Nada é sem *fundamento*” fala antes de tudo como dito do ser e designa este como o fundamento. Mas apenas por isso, porque o dito do ser é verdadeiro, é legítimo também o princípio fundamental do conceber”.¹⁶²

Uma explicação bastante sucinta da questão do (sem-)fundamento no *Dasein* é dada por John Caputo, que inclusive compartilha com Vattimo a tendência de ler Heidegger de

159 Già in *Sein und Zeit* l’essere viene “lasciato perdere come fondamento”; al posto dell’essere capace di funzionare come *Grund* si intravede – proprio nella centralità che assume l’analitica esistenziale e l’elucidazione del nesso con il tempo – un “essere” che, costitutivamente, non è più capace di fondare; un essere debole e depotenziato. SFP. AS, 725.

160 HEIDEGGER, 1996, p. 130.

161 Ibid., p. 185. [Grifo do autor].

162 Id., 1999a, p. 182. [Grifo do autor].

maneira “desmistificada”, o que equivale ao que o pensador italiano chama de corrente interpretativa de “esquerda” heideggeriana, opondo-se à “direita” que o lê como o pensador da origem e do advento do ser. Escreve Caputo:

O *Dasein* transcende o ente por uma compreensão de ser, fundando, dessa forma, a manifestação do ente e assim do inteiro construto da metafísica. Dá-se, portanto, à metafísica uma exposição “transcendental” porque está enraizada (fundada) na transcendência do *Dasein*. A metafísica pode superar seu atual impasse recomeçando com uma ontologia do *Dasein* (uma “ontologia fundamental”).¹⁶³

A grande novidade de Caputo em relação à interpretação de Vattimo da analítica existencial está em perceber o sentido fundante do *Dasein*, que por abrir a possibilidade do ente e torná-lo manifesto é condição de possibilidade de toda e qualquer relação metafísica. Esse sentido que Caputo explicita na ontologia fundamental heideggeriana é em absoluto oposto ao que Vattimo quer defender, isto é, que o *Dasein* apenas manifesta relações abissais, de desfundação, como se a experiência de *Ab-grund* fosse a única legítima. Isso demonstra, mais uma vez, que o pensador italiano procura sistematicamente rejeitar qualquer possibilidade metafísica, procurando emplacar seu niilismo hermenêutico como a única posição teórica legítima da Pós-Modernidade – contraditoriamente, sustenta que não há verdade e portanto também não se dá nenhuma “legitimidade”, isto é, nada pode se arrogar ao direito de classificar-se como “correto” por conta da fraqueza declinante do ser; no entanto, assevera que “o niilismo consumado é nossa única chance”,¹⁶⁴ a “única possibilidade de sair da metafísica”.¹⁶⁵

Mas quão coerente é esse rechaço da metafísica por parte de Vattimo? Ao rejeitar o fundamento metafísico, adotando apenas a possibilidade do *Ab-grund*, não estaria o italiano apenas invertendo o *modus operandi* da metafísica? Enquanto a metafísica se constitui como o movimento histórico de esquecimento do ser, um tal niilismo hermenêutico não estaria se esquecendo do ente ao rejeitar qualquer relação de fundação? Mais do que isso: além de recusar o ente, o pensamento fraco também defende um declínio do ser, o fim da ontologia.

163 *Dasein* transcends the being to a comprehension of Being thereby founding the manifestness of the being and so the entire edifice of metaphysics. Metaphysics is thus given a “transcendental” exposition because it is rooted (grounded) in the transcendence of *Dasein*. Metaphysics may overcome its present impasse by beginning anew with an ontology of *Dasein* (a “ground-” or “fundamental ontology”). CAPUTO, John D. Being, Ground and Play in Heidegger. In: **Man and World**. Pennsylvania: State College, v. 3, n. 1, pp. 26-48, 1970, p. 27.

164 SFP, FM, 1228.

165 SFP, FM, 1338.

Como é possível, então, justificar a adesão de Vattimo a Heidegger se o cerne de seu pensamento é destruído em vistas de um niilismo que se crê hermenêutico?

Vattimo fornece uma resposta a essa questão sobre a justificabilidade de recorrer à filosofia heideggeriana para fins de seu niilismo hermenêutico. Em *Para além do sujeito*, Vattimo defende algo aparentemente contraditório em seu próprio vocabulário: haveria, tanto nas construções teóricas de *Ser e Tempo* como nas posteriores considerações heideggerianas sobre a técnica e sua *Ge-stell*, algo que o italiano chama de “fundação hermenêutica”, isto é, as bases ontológicas que fornecem as condições de possibilidade histórico-epocais para o niilismo pós-moderno.

A fundação que de tal modo não “é alcançada”, mas quando muito “se delinea” (já que nunca é algo como um ponto estável a que se chega para firmar-se) se pode apenas definir, com um paradoxo, *fundação hermenêutica*. Porque funciona fundando apenas neste sentido, o ser se carrega com uma conotação de todo estranha à tradição metafísica, e exatamente isso pretende exprimir a fórmula “ontologia do declínio”.¹⁶⁶

No entanto, já em Heidegger o ser ele mesmo nada tem a ver com aquele da tradição metafísica, que julgava pensar ontologicamente quando, na verdade, ocupava-se apenas do ente. Não seria necessário, portanto, chamar de “ontologia do declínio” um entendimento já firmado e consagrado por Heidegger, a diferença ontológica. Acontece que Vattimo com sua ontologia do declínio também está se afastando da proposta filosófica de Heidegger – de um ser que não é declinante, mas originário.

O ser do qual fala Heidegger não pode ser pensado mais com as suas características do ser metafísico; nem mesmo quando se o qualifica como *oculto* ou *ausente*. É falso e desviante, portanto, pensar que a ontologia heideggeriana seja uma teoria do ser como força e luminosidade obscurecida – por qualquer evento catastrófico, ou ainda por uma limitação interna ao próprio ser, à sua epocalidade – e que queira valer como preparação a um “retorno” do ser, entendido sempre ainda como luminosidade e força fundante. Apenas se se pensa assim se pode defender a tese escandalizante segundo a qual *o êxito da meditação de Heidegger, desde Sein und Zeit, é a assunção do niilismo*.¹⁶⁷

166 La fondazione che in tal modo non “è raggiunta”, ma semmai “si delinea” (giacché non è mai qualcosa come un punto fermo a cui si arriva per fermarcisi) si può solo definire, con un ossimoro, *fondazione ermeneutica*. Poiché funziona fondando solo (più) in questo senso, l’essere si carica di una connotazione del tutto estranea alla tradizione metafisica, e proprio questo intende esprimere la formula “ontologia del declino”. SFP, AS, 729.

De fato a tese sustentada por Vattimo é escandalizante, porque contraria diretamente a letra e o sentido das obras de Heidegger. Essa argumentação apenas pode se sustentar internamente se entender que “o ser do qual fala Heidegger” é exatamente o mesmo da tradição metafísica: é verdadeiro que deste último se deve despedir-se para que o pensamento se torne capaz de dar passos em direção ao novo. Contudo, “o ser do qual fala Heidegger”, que efetivamente não possui as características do “ser” metafísico, nada tem niilista; dele não pretende despedir-se como quer Vattimo, mas propor que seja pensado. Com efeito, Heidegger mesmo o diz na *Carta sobre o humanismo*, que o próprio pensar é do ser, tanto no sentido de pertencer a ele, quanto de versar essencialmente sobre ele. “Escutando o ser e ele pertencendo, o ser é aquilo que ele é, conforme sua origem essencial”.¹⁶⁸ Como é possível ler nesse pensamento um niilismo, especificamente caracterizado pelo vocabulário fraco de Vattimo?

Ora, é evidente que do ser como era concebido durante a tradição do pensamento metafísico, como ser do ente, como ente ideal ou como o todo do ente, não resta mais nada em Heidegger. A diferença ontológica é o conceito chave no entendimento do pensamento heideggeriano, quaisquer que sejam as fases de sua produção filosófica. O “ser” da metafísica não tem reverberações em Heidegger, exceto quando se trata de explicar precisamente a diferença ontológica ao explicitar que esse “ser” da tradição metafísica diferencia-se do *ser ele mesmo*, que em si nada tem de ôntico – embora o ente efetivamente encontre seu *fundamento no ser*.

Pondo nos termos de Vattimo, o ser de Heidegger não é “forte” porque força é a tendência sempre metafísica de domínio – e portanto também de “vontade de verdade”, para aproximar-se da filosofia nietzschiana, ou mesmo da exploração técnica que Heidegger identifica na época atual. Essa força, é certo, o ser em Heidegger não possui, pois caso possuísse, já não se estaria falando em âmbito ontológico, mas sim ôntico, como fez a metafísica da tradição do pensamento ocidental. No entanto, não é possível concordar com

167 L'essere verso cui parla Heidegger non può venir pensato più con i suoi caratteri dell'essere metafisico; nemmeno quando lo si qualifichi come *nascosto* o *assente*. È falso e sviante, dunque, pensare che l'ontologia heideggeriana sia una teoria dell'essere come forza e luminosità oscurata – da qualche evento catastrofico, o anche per una limitatezza interna all'essere stesso, la sua epocalità – e che voglia valere come preparazione a un “ritorno” dell'essere, inteso sempre ancora come luminosità e forza fondante. Solo se si pensa così ci si può scandalizzare della tesi secondo cui *l'esito della meditazione di Heidegger, fin da Sein und Zeit, è l'assunzione del nichilismo*. [Grifo do autor]. SFP, AS, 727-728.

168 HEIDEGGER, 2005, p. 12.

Vattimo quando sustenta que a filosofia heideggeriana propicia um âmbito de experiência absolutamente independente do ser. Mais do que um simples ir contra a letra dos textos heideggerianos, como Vattimo vez ou outra admite fazer, a tese de um niilismo ontológico em Heidegger é exatamente o oposto de todo o seu pensamento, que incessantemente procurou, através de diversas vias, propôr o pensamento do ser ele mesmo, em diferença essencial com o ente. Tanto é assim que o niilismo para Heidegger (e com essa definição também concordaria Vattimo) é o processo metafísico em que se dá nada de ser, e por isso se dispõe sempre como contrário a tal tendência. Repropor a pergunta pelo ser, como Heidegger faz, é operar o movimento inverso do niilismo, que tão somente se fia no ente e experiencia a mais absoluta ausência e esquecimento do ser. Se Vattimo se assume niilista, não pode assumir-se heideggeriano, nem mesmo se pensada a questão em termos dialéticos. Heidegger mesmo põe a questão do pensamento do ser em nexos dialéticos (não conforme a clássica dialética hegeliana, porém afim à dialética do paradoxo de Hölderlin, segundo a qual o momento de afirmação ou de identidade provém da negação e da não identidade original e originante). A dialética do niilismo em Heidegger se apresenta a partir do velamento total do ser que é *conditio sine qua non* para que o próprio ser se dê em seu evento apropriante, o *Ereignis*; ou seja, é preciso que haja primeiro a derrocada, o *declínio*, o niilismo para que então aconteça sua superação e o pensamento do ser se avizinha da humanidade. Tal é a lógica da “verdade” que Heidegger encontra na *alétheia*, no desvelamento que advém de um velamento original – daí sua interpretação filológica de *alétheia* composta por uma partícula alfa privativa seguida do sufixo *léthe*, ocultação, velamento. Essa necessidade dialética de um “não absoluto” do ser não é nem de perto suficiente para que Heidegger seja rotulado como um niilista, uma vez que o seu pensamento se dirige a um *télos* que não é a pura negação do ser, mas sim seu acontecimento-apropriação. É certo que o esperado *Ereignis* de Heidegger não traz consigo as características fortes da metafísica que Vattimo tão ferrenhamente condena, porque não cabe “força” impositiva num pensamento não-metafísico – que não se confunde com anti-metafísico. Heidegger muito claramente não opera uma proposta metafísica, mas sim ontológica, e portanto livre daquelas características da metafísica que o pensador italiano tão ferrenhamente procura recusar.

No entanto, a força metafísica nunca poderá ser totalmente suprimida, no sentido de superada e ultrapassada, como quer Vattimo. Isso porque o pensamento heideggeriano é o pensamento da diferença: o ser, pensado tal e qual ele mesmo, não exclui o ente, mas pelo

contrário, é sua possibilidade de desvelamento. Heidegger explicitamente se manifesta nesse sentido em seu texto *A superação da metafísica* (1936), que inequivocamente sustenta que, uma vez superada, a metafísica não desaparecerá, mas se transforma por estar ciente da diferença essencial ante o ser.¹⁶⁹ Metafísica e ontologia, ente e ser, velamento e desvelamento, esquecimento e rememoração são apenas alguns das muitas possíveis díades presentes no *modus* heideggeriano. Vattimo, todavia, não se atém na diferença ontológica dessa forma; para ele, algo aí precisa ser suprimido, e este polo é o ôntico, o metafísico; entretanto, também do ontológico é preciso despedir-se, porque na Pós-Modernidade o único ser que se dá é aquele “ido embora”, ausente. Como é de se supor, se suprimido o ôntico, também se suprime o ontológico. Se se supera a metafísica no sentido de rejeitar totalmente seus fundamentos e suas consequências, a inteireza do ente, não há lugar para que o ser possa manifestar-se – sua clareira agora é terra arrasada; o niilismo pós-moderno manifesta a cada vez mais uma singular experiência do *nada*: enquanto o exercício hermenêutico se fia no ser, em seu sentido e sua verdade, o nada se ocupa tão somente em nadificar.

Contrário à leitura de Heidegger que aqui se defende, Vattimo argumenta, ainda em *Para além do sujeito*, que:

O êxito do pensamento de Heidegger, segundo a interpretação aqui proposta, não é a constatação de que a fundação garantida de pelo ser metafísico não se dá (mais, ou ainda) e que por consequência o pensamento há de restabelecê-la ou preparar seu advento; também não é o se atentar de que tal fundação está finalmente desmistificada e que por consequência nós podemos e devemos proceder à construção de uma humanidade “não ontológica”, exclusivamente voltada aos entes e empenhada pelas técnicas de organização e de planificação de seus diversos âmbitos. Dentre outras coisas, essa segunda posição, (como também a primeira) reencontra tal concepção dentre muitas sem reconhecê-la, enquanto acaba por atribuir aos entes e ao seu âmbito de jogo a própria auto-invalidéz que o pensamento do passado atribuía ao ser metafísico.¹⁷⁰

169 Cf. HEIDEGGER, 2012b, p. 63: Antes que possa acontecer propriamente em sua verdade inaugural, o ser deve romper-se como vontade, o mundo deve conhecer a derrocada, a terra, a desolação e o homem deve ser forçado ao mero trabalho. Somente após todo esse crepúsculo há de acontecer propriamente e, num espaço longo de tempo, a demora repentina do começo. No crepúsculo, tudo, isto é, o ente na totalidade da verdade metafísica, encaminha-se para o fim.

170 L'esito del pensiero di Heidegger, secondo l'interpretazione qui proposta, non è il constatare che la fondazione garantita dall'essere metafísico non si dà (più, o ancora) e che di conseguenza il pensiero ha da rimpiangerla o preparare l'avvento; né nel prender atto che tale fondazione si è finalmente pianificata e di conseguenza noi possiamo e dobbiamo procedere alla costruzione di una umanità “non ontologica”, esclusivamente rivolta verso gli enti e impegnata nelle tecniche di organizzazione e di pianificazione dei loro diversi ambiti. Tra l'altro, questa seconda posizione, mancando (come del resto la prima) ritrova tale concezione tra le mani senza riconoscerla, in quanto finisce per attribuire agli enti e ai loro ambiti di gioco la stessa perentoria autorevolezza che il pensiero del passato attribuiva all'essere metafísico. SFP, AS, 728.

O pensador italiano recusa a ideia de um “retorno ao ser” na filosofia de Heidegger, de uma espera pelo seu advento. Mas é interessante que Vattimo se refere a essa leitura como se o ser ansiado fosse aquele da metafísica da tradição, o ser que é *Grund*, fundamento da razão e da história. Mais uma vez se vê o pensamento da diferença desconsiderado por Vattimo, que não admite que o ser ao qual Heidegger procura “pôr-se à escuta” não é o mesmo que *ontos on* metafísico. Este âmbito do dar-se do ente, que na metafísica de nossa época o filósofo alemão identifica como dominado pelo modo-de-ser da técnica e de sua *Gestell*, a im-posição provocativa da natureza, também não é algo que Vattimo decide defender. Na verdade, ele acertadamente nessa última citação reconhece que uma “humanidade ‘não-ontológica’”, isto é, que não reconhece a diferença ontológica e, portanto, ocupa-se ainda apenas do ente, é uma posição metafísica que hoje se manifesta como técnica; essa humanidade é aquela submersa no esquecimento do ser – *Seinsvergessenheit*. Ora, mas isso não é precisamente uma ontologia do declínio – que é um declínio da ontologia? Não seria precisamente dessa forma que se atingiria o niilismo consumado, o nada de ser e tudo o que há transformado em valor? O que “declínio” e “fraqueza” querem dizer se não um modo de ocultação? Declínio quer dizer justamente isso: decadência, ruína, literalmente descida, um caminho para baixo, para o inferior. Uma ontologia do declínio só pode então significar um enfraquecimento do ser, que a cada vez mais se ausenta, diminui, é esquecido.

Uma possível resposta vattimiana a essa questão seria em linhas de que não há uma recusa simplista do ser em sua ontologia, que a defesa da fraqueza não se confunde tão simplesmente com uma negação absoluta – como se abordará mais à frente, trata-se de efetuar uma *Verwindung*, uma “superação-distorção” da metafísica da tradição, revisitando seus conceitos e conclusões sob a égide de um pensamento fraco. No entanto, o que *niilismo* quer dizer se não o processo que resulta no nada do ser e do sentido? Como é sabido, essa é a interpretação que Heidegger faz do niilismo como processo histórico-ontológico, interpretação de todo distorcida por Vattimo, que não só o considera um niilista como claramente adere ao entendimento do niilismo como negação do ser.

Reconhecer às últimas consequências – e acerca disso estamos apenas no início – as implicações deste niilismo heideggeriano significa, por exemplo, fechar a porta às interpretações de seu pensamento em termos, explícitos ou implícitos, de “teologia negativa” – são aqueles que o entendem como do *dürstige Zeit* [tempo sedento] que restabelece e atende o dar-se “forte” do ser (como presença do ser transcendente, por exemplo, ou ainda como evento

histórico decisivo, que abre uma nova história do homem não mais alienado); são aquelas que leem o seu anúncio do fim da metafísica como liberação do campo para uma experiência que se organiza de modo totalmente independente do ser.¹⁷¹

Em suma, Vattimo se defende das críticas ao seu declínio da ontologia alegando que as conclusões do que entende por “niilismo heideggeriano” não vão na esteira de uma humanidade “totalmente independente do ser”, portanto “não ontológica”, o que implicaria que se ocupasse tão somente do ente: em nossa época isso significaria um empenho em favor da técnica e do seu domínio impositivo, explorador e provocador de todos os âmbitos ônticos.

Se o pensador italiano sustenta que sua argumentação não percorre essa via “não-ontológica”, que era de se supor, deve nos informar qual o sentido de seu “niilismo heideggeriano”. No texto de que tratamos, a questão é conduzida para a analítica existencial de *Ser e Tempo*. Vattimo afirma que é lá que o nexo de fundação-(des)fundação encontra sentido. Mais especificamente, aponta primeiro para o ser-para-a-morte (*Sein-zum-Tode*), referindo-se à “ambiguidade” de ser e de nada que constitui o *Dasein*; e mais veementemente indica como justificativa para seu “niilismo heideggeriano” a condição de possibilidade que, enquanto *projeto lançado* – *Geworfenheit* –, conota o *Dasein* com um revestimento “não transcendental” – pode-se dizer “mais fraco”. Aí o italiano diz encontrar uma “fundação hermenêutica” [*fondazione ermeneutica*] – sem explicar os (não-)fundamentos dessa relação, declina a argumentação para interpretações de passagens de Nietzsche.¹⁷²

No entanto, que Heidegger desenvolve um pensamento “não transcendental”, voltado à efemeridade que é o evento dos ser, constitui um dos pontos mais explícitos de sua filosofia. Fora ocasiões em que o próprio filósofo se dedica a explicitar razões e sentidos inerentes a seu método, as características particulares da linguagem utilizadas por Heidegger, não só em *Ser e Tempo* mas em toda a sua obra, parecem ir de encontro à leitura de Vattimo de uma “fraqueza” no autor. É sabido que Heidegger “modaliza” seu discurso para não violentar o ser com vocabulário e gramática que cabem propriamente ao ente. Grande exemplo desse cuidado heideggeriano é a troca de construções vulgares como “o ser é” por “dá-se ser” [*es gibt Sein*],

171 Riconoscere fino in fondo – e su ciò siamo solo agli inizi – le implicanze di questo nichilismo heideggeriano significa, per esempio, chiudere la porta alle interpretazione del suo pensiero in termini, espliciti o impliciti, di “teologia negativa” – siano quelle che lo intenderono come il teorico della *dürstige Zeit* che rimpia e attende il darsi “forte” dell’essere (come presenza dell’essere trascendente, per esempio, o anche come evento storico decisivo, apre una nuova storia dell’uomo non piú alienato); siano quelle che leggono il suo annuncio della fine della metafísica come la liberazione del campo per un’esperienza che si organizza in modo del tutto indipendente dall’essere. [Grifo do autor]. SFP, AS, 728.

172 Cf. SFP, AS 729.

como o próprio filósofo ensina em *Tempo e Ser*. A natureza “acontecendo” do ser de fato aparenta *mais fraco* que aquela dos posicionamentos metafísicos, centrados na permanência ou no devir, na objetividade ou na subjetividade.¹⁷³ Mas isso se dá pelo fato de que Heidegger não está preocupado em fazer metafísica, mas em pensar fenomenologicamente o outro polo da diferença, o âmbito ontológico. Permanece sem resposta a questão acerca da função que, nesse esquema de Vattimo, Heidegger nihilisticamente efetua em direção a uma ontologia do declínio.

Em verdade, surgem elementos de crítica face ao esforço notável do nihilista italiano em fornecer determinadas interpretações de temas heideggerianos, que servem ao propósito específico de justificar suas teses, mesmo ao reconhecido custo de driblar várias contradições textuais do pensador alemão. Mais especificamente, atenta-se ao esforço de indicar quais interpretações de Heidegger não são boas ou acertadas, rechaçando todas aquelas que serviriam para justificar teses contrárias às suas – lembra-se passagens aqui utilizadas em que o italiano argumenta em termos como no seguinte: “É falso e desviante, portanto, pensar que a ontologia heideggeriana seja uma teoria do ser como força e luminosidade obscurecida”.¹⁷⁴ Ora, por que Vattimo se empenha em argumentar contra leituras de Heidegger que, segundo ele, não são legítimas? Afinal, *pensamento fraco* não é precisamente a recusa de uma “legitimidade” no tocante à interpretação? Não deveriam então ser aceitáveis para o debate

173 Vattimo curiosamente credita à metafísica da tradição apenas a característica de permanência e estabilidade, lendo no “devir” inerente à filosofia de Heidegger uma fuga nihilista do itinerário metafísico. Não considera outros modelos metafísicos que escapam dessa conotação “parmenideana”, fixista, como por exemplo o sistema hegeliano: regido por um movimento dialético, não possui as características estáveis que Vattimo enxerga na metafísica, mas, assim como Heidegger, em nada se aproxima de um nihilismo, nem como pertença, nem como superação. “Ao final, o pensamento de Heidegger aparenta poder se resumir no fato de ter substituído a ideia de ser como eternidade, estabilidade, força, por aquela de ser como vida, maturação, nascimento e morte: não é aquilo que permanece, mas é, de modo eminente (no modo do *ontos on* platônico), aquilo que devém, que nasce e morre. A assunção deste peculiar nihilismo é a verdadeira atuação do programa indicado pelo título *Ser e Tempo*”. [Alla fine, il pensiero di Heidegger sembra potersi riassumere nel fatto di aver sostituito all’idea di essere come eternità, stabilità, forza, quella di essere come vita, maturazione, nascita e morte: non è ciò che permane, ma è, in modo eminente (nel modo dell’*ontos on* platonico), ciò che diviene, che nasce e muore. L’assunzione di questo peculiare nichilismo è la vera attuazione del programma indicato dal titolo *Essere e tempo*]. SFP, AS, 736

174 É falso e sviante, dunque, pensare che l’ontologia heideggeriana sia una teoria dell’essere come forza e luminosità oscurata. Sfp., 727-728. Seguem alguns outros exemplos de momentos em que Vattimo rechaça interpretações contrárias, todas recentemente citadas neste texto: “É um erro considerar este trabalho de revisitação da história da metafísica como um simples trabalho preparatório, que deveria servir à construção de uma ontologia positiva sucessiva”. [Sfp. 1294-1295.]. “Reconhecer às últimas consequências – e acerca disso estamos apenas no início – as implicações deste nihilismo heideggeriano significa, por exemplo, fechar a porta às interpretações de seu pensamento em termos, explícitos ou implícitos, de “teologia negativa”” [SFP, AS, 728] “O êxito do pensamento de Heidegger, segundo a interpretação aqui proposta, não é a constatação de que a fundação garantida pelo ser metafísico não se dá (mais, ou ainda) e que por consequência o pensamento há de restabelecê-la ou preparar seu advento; também não é o se atentar de que tal fundação está finalmente desmistificada” [SFP, AS, 728].

contemporâneo leituras contrárias à sua? Quer dizer que a interpretação que Vattimo propõe de Heidegger é “forte”? Mais paradoxalmente, acabaria por ser um posicionamento forte que pretende defender a fraqueza.

Se o propósito de Vattimo é apenas defender uma liberdade interpretativa sem as amarras da metafísica da tradição, basta a filosofia de Heidegger tal e qual, sendo desnecessárias apropriações que encaminham os êxitos de sua filosofia a caminhos estranhos – como a via do niilismo. Isso porque Heidegger defende sempre, em qualquer de suas fases de produção, o pensamento do ser: o ser não é violento contra a liberdade de interpretação; pelo contrário, é a clareira de todo o sentido, fonte e origem de qualquer interpretação. É claro que em Heidegger resta senão nada do “ser metafísico”, porque não se trata do ser ele mesmo, mas de uma idealidade ôntica. Se a tradição metafísica nunca pensou o ser ele mesmo, foi porque nunca conheceu a diferença ontológica; e se a metafísica pensou o ser ele mesmo, ainda que ao menos como lampejos, foi à medida que se mostrou a diferença ontológica. Será que agora, na Pós-Modernidade, o caminho para uma “superação” da metafísica está em continuar ignorando o pensamento do ser? Deveríamos aderir a um declínio da ontologia mesmo antes de presenciarmos sua aurora?

Ainda não clarificada a função de um “niilismo heideggeriano” para a hermenêutica pós-moderna defendida por Vattimo, faz-se necessário continuar perquirindo a argumentação do filósofo italiano.

Tudo aquilo que sabemos da fundação hermenêutica está, afinal, aqui. Os entes se dão ao ser-aí no horizonte de um projeto, que não é a constituição transcendental da razão kantiana, mas o lançamento histórico-finito que se desenrola entre nascimento e morte, nos limites de uma época, de uma linguagem, de uma sociedade. O “quem lança” do projeto lançado, todavia, não é nem a “vida” entendida biologicamente, nem a sociedade ou a língua ou a cultura: é, diz Heidegger, o próprio ser. O ser tem a sua paradoxal positividade justamente no não ser algo destes pretensos horizontes de fundação, e no colocá-los em uma condição de oscilação indefinida.¹⁷⁵

175 Ciò che sappiamo della fondazione ermeneutica è, in fondo, tutto qui. Gli enti si danno all'esserci nell'orizzonte di un progetto, che non è la costituzione trascendentale della ragione kantiana, ma la gettatezza storico-finita che si dispiega tra nascita e morte, nei limiti di un'epoca, di un linguaggio, di una società. Il “chi getta” del progetto gettato, tuttavia, non è né la “vita” intesa biologicamente, né la società o lingua o la cultura: è, dice Heidegger, l'essere stesso. L'essere ha la sua paradossale positività proprio nel non essere alcuno di questi pretesi orizzonti di fondazione, e nel metterli invece in una condizione di indefinita oscillazione. SFP, AS, 730.

Mas o que nesse recorte de Heidegger apresenta um *modus* do interpretar? Há um salto das características da filosofia de Heidegger que são fracas – no sentido de se contraporem à pretensão de “verdade” e objetividade da metafísica – para o revestimento “niilista” que Vattimo pretende a ela atrelar. A “condição de oscilação indefinida” que o pensador italiano enxerga como advinda do pensamento do ser não aparenta estabelecer uma relação clara com uma hermenêutica que se postula como *koiné* do debate teórico da Pós-Modernidade. Se a argumentação vattimiana segue a linha de identificar na analítica existencial os elementos niilistas de uma ontologia que garante a *fundação hermenêutica* que explica seu pensamento fraco, outros desenvolvimentos do tema são necessários para além destes apresentados em *Para além do sujeito*. Com efeito, como os temas do pensador italiano permeiam todas as suas obras de maneira difusa, outros argumentos em favor do “niilismo heideggeriano” podem ser encontrados em *O fim da modernidade*.

O primeiro elemento niilístico na teoria hermenêutica heideggeriana se pode encontrar em sua análise do ser-aí como totalidade hermenêutica. Ser-aí, como se sabe, significa essencialmente ser-no-mundo; mas isso, por sua vez, articula-se na tríplice estrutura dos “existenciais”, isto é: *Befindlichkeit*, Compreensão-Interpretação, Discurso. O círculo de compreensão e interpretação é a estrutura constitutiva central do ser-no-mundo que caracteriza o ser-aí. Ser-no-mundo não significa estar efetivamente em contato com todas as coisas que constituem o mundo; mas ao contrário estar já sempre familiarizado com uma totalidade de significados, com um contexto referencial. Nas análises que Heidegger faz da “mundidade do mundo”, as coisas se dão ao ser-aí apenas ao interno de um projeto; ou, Heidegger diz, como instrumentos. O ser-aí existe na forma de um projeto, no qual as coisas são apenas à medida que pertencem a esse projeto, à medida que têm um sentido nesse contexto. Essa familiaridade preliminar com o mundo, que se identifica com a própria existência do ser-aí, é o que Heidegger chama de compreensão ou pré-compreensão. Cada ato de conhecimento não é senão uma articulação, uma interpretação dessa familiaridade preliminar com o mundo.¹⁷⁶

176 Il primo elemento nichilistico nella teoria ermeneutica heideggeriana si può trovare nella sua analisi dell'Esserci come totalità ermeneutica. Esserci, come si sa, significa essenzialmente essere-nel-mondo; ma questo, a sua volta, si articola nella triplice struttura degli “esistenziali”, e cioè: *Befindlichkeit*, Comprensione-Interpretazione, Discorso. Il circolo di comprensione e interpretazione è la struttura costitutiva centrale dell'essere-nel-mondo che caratterizza l'Esserci. Essere-nel-mondo non significa infatti essere effettivamente in contatto con tutte le cose che costituiscono il mondo; ma invece essere già sempre familiare con una totalità di significati, con un contesto referenziale. Nell'analisi che Heidegger fa della “mondità del mondo”, le cose si danno all'Esserci solo all'interno di un progetto; o, Heidegger dice, come strumenti. L'Esserci esiste nella forma di un progetto, nel quale le cose sono solo in quanto appartengono a questo progetto, in quanto hanno un senso in questo contesto. Questa preliminare familiarità con il mondo, che si identifica con la stessa esistenza dell'Esserci, è ciò che Heidegger chiama comprensione o precomprensione. Ogni atto di conoscenza non è che una articolazione, una interpretazione di questa preliminare familiarità con il mondo. SFP, FM, 1292-1293.

O fato de que o *Dasein* constitui uma totalidade hermenêutica não é novidade: em seu contínuo estar familiarizado com o mundo, é a cada vez afetado pelo mundo ao mesmo passo em que o afeta. O encontrar-se – *Befindlichkeit* – é a constituição existencial do *Dasein* mediante a qual ele “é afetado pelo-que-vem-de-encontro no-interior-do-mundo. Essa afetabilidade se funda no encontrar-se [*Befindlichkeit*] que como tal abre o mundo”.¹⁷⁷ Sucintamente, Heidegger enuncia que “o que designamos *ontologicamente* com a expressão ‘encontrar-se’ é algo *onticamente* o mais conhecido e o mais cotidiano: o estado-de-ânimo [*Stimmung*, também ‘humor’], o ser em um estado-de-ânimo [*Gestimmtheit*]. É perceptível a dimensão circular-hermenêutica com a qual Heidegger reveste o conceito: “No encontrar-se reside existencialmente um abridor ser-referido ao mundo, a partir do qual o afetante pode vir-de-encontro”.¹⁷⁸

David Rose oferece uma excelente síntese da relação Compreensão-Interpretação na analítica existencial heideggeriana, ressaltando os elementos particularmente pertinentes a Vattimo:

Como tal, o indivíduo – para verdadeiramente conhecer-se – tem que interrogar-se a si mesmo, para interpretar em vez de meramente processar seu mundo: esse é o círculo hermenêutico do *Dasein* de Heidegger. As condições através das quais o indivíduo entende a realidade estão escondidas dele; estejam elas em seu inconsciente ou nas estruturas de sentido que ele usa para expressar sua compreensão. Apenas através do ato de expressar seu mundo ele pode desvelar essas categorias que moldam sua percepção do mundo. Em vez de uma interrogação racional do mundo, deve-se interrogar o mundo hermeneuticamente.¹⁷⁹

Embora essas características enunciadas por Vattimo sejam pertinentes à contribuição de Heidegger para a hermenêutica, não contribuem tanto em revelar onde se encontra seu nihilismo, e portanto igualmente não satisfazem a justificativa teórica que o italiano julga

177 HEIDEGGER, 2012a, p. 393.

178 Ibid., loc. cit.

179 As such, the subject – to truly know himself – has to interrogate himself, to interpret rather than merely process his world: this is the hermeneutic circle of Heidegger’s *Dasein*. The conditions through which the subject understands reality are hidden from him; be they in his unconscious or in the structures of meaning he uses to express his understanding. Only through the act of expressing *his* world can he disclose these categories that shape his perception of the world. Instead of rational interrogation of the world, one must interrogate the world hermeneutically. [...]. Understanding is a fundamental way in which the subject relates himself to the world: the conditions that make experience possible are cultural givens that are revealed through the subject’s interpretation of the representation of the world that confronts him. Hermeneutics holds that a subject becomes aware of his categories of understanding through the process of interpreting what the world is for him. ROSE, David. ‘The ethical claims of *il pensiero debole*: Gianni Vattimo, pluralism and postmodern subjectivity’. In: **Angelaki**: Journal of the Theoretical Humanities. v. 7, n. 3, pp. 63-78. London: Routledge, 2002, p. 64.

encontrar no pensador alemão. Este, pelo contrário, perguntando-se pelo fenômeno da existência, evidencia *relações de ser* que de certo modo operam numa relação hermenêutica entre *fundar e des-fundar* a existência e logo o próprio ato interpretativo. Isso pouco tem a ver com uma hermenêutica difusa, inespecífica e vaga, capaz de reunir os teóricos pós-modernos, não só os filosóficos, sob um mesmo arcabouço, através de “ares de família”, de similaridades que são, decerto, inegáveis entre os filósofos contemporâneos. Não é possível encontrar no tema motivos suficientes para rotular a filosofia de Heidegger como niilista (contra sua própria vontade), nem explicar o que quer dizer uma tal “fundação hermenêutica” que opera às bases do pensamento fraco pós-moderno. A rejeição reiterada do *Grund* em Vattimo, dado todo o exposto, se demonstra bastante associado à sua acepção de niilismo, que se expressa numa “antimetafisicalidade” absoluta e necessária para o vigorar “hermenêutico” de sua proposta de pensamento fraco.

2.3 Uma *Ge-stell* hermenêutica: o niilismo técnico como (des)fundação

O propósito de justificar a “fundação hermenêutica” do pensamento fraco pós-moderno não é limitado por Vattimo ao tema do fundamento. Aliás, dono de extensa erudição sobre a tradição filosófica ocidental, poucos são os limites conceituais que o pensador italiano encontra, especialmente no século XX, ao recorrer a temas, autores e conceitos que lhe sirvam para argumentar em favor de seu niilismo hermenêutico. No tocante a Heidegger, que assume absoluta primazia nas recorrências do autor, o tema do fundamento, *Grund*, encaminha a discussão para concatenações conceituais de ordem puramente ontológica, que se delineiam oscilando entre passagens do texto heideggeriano e as interpretações niilistas peculiares de Vattimo. Embora a ontologia de Heidegger seja sempre e continuamente evocada, a todo contragosto do pensador da Flores Negra, Vattimo dele se vale para caracterizar uma ontologia do declínio, que se exprime como um declínio da própria ontologia.

A “descoberta” vattimiana de um niilismo hermenêutico em Heidegger, apesar de apontar primeiramente à analítica existencial, não recorre apenas à sua primeira fase de produção filosófica, mas se estende para toda a sua obra. Com efeito, o filósofo de Turim enxerga também no chamado Heidegger II elementos niilistas que lhe servem na constituição do que chama de “fundação hermenêutica” de seu pensamento fraco. Escreve o seguinte em *Para além do sujeito*:

Porque a experiência do *Ge-stell*, assim sumariamente descrito, pode configurar-se como um exemplo de “fundação hermenêutica”? Os dois elementos que, como acenei, constituem o “Deus está morto” de Nietzsche se reencontram aqui porque: a) o *Ge-stell* não é um conceito, é uma constelação de pertença, um evento que *be-stimmt* [determina] toda nossa possível experiência de mundo. Isso funciona como fundação enquanto, como no “Deus está morto”, recebe-se seu anúncio; b) mas a pertença ao *Ge-stell* funciona como fundação apenas enquanto dá acesso não a um *Grund* “*absolutum et inconcussum*” [absoluto e inabalável], mas sim a um âmbito de oscilação no qual cada apropriação, cada dar-se de algo enquanto algo, é suspenso por um movimento de transpropriação. O caráter hermenêutico da fundação que assim se dá parece ligado sobretudo ao primeiro destes dois aspectos: à medida que aquilo se dá de conta que as condições de possibilidade da nossa experiência de mundo são uma condição histórico-finita, uma pré-compreensão historicamente situada. O caráter genuinamente hermenêutico da fundação é assegurado, ao contrário, pelo segundo dos dois aspectos indicados, que, se quiser-se, é uma enésima metamorfose do círculo hermenêutico de que falava *Sein und Zeit*.¹⁸⁰

Mas quais propriedades Vattimo identifica na experiência de *Ge-stell* a ponto de compará-la com os elementos niilistas do anúncio nietzschiano da morte de Deus? Como a *Ge-stell*, movimento essencial da técnica, que Heidegger identifica como o próprio modo-de-ser “desapropriante” de nossa época, opera positivamente em vistas de uma “fundação hermenêutica”?

180 Perché l'esperienza del *Ge-stell*, così sommariamente descritto, può configurarsi come un esempio di “fondazione ermeneutica”? I due elementi che, come ho accennato, costituiscono il “Dio è morto” di Nietzsche si ritrovano qui perché: a) il *Ge-stell* non è un concetto, è una costellazione di appartenenza, un evento che *be-stimmt* ogni nostra possibile esperienza del mondo. Esso funziona da fondazione in quanto, come nel “Dio è morto”, se ne riceve l'annuncio; b) ma l'appartenenza al *Ge-stell* funziona come fondazione solo in quanto dà accesso non a un *Grund* “*absolutum et inconcussum*”, bensì a un ambito di oscillazione in cui ogni appropriazione, ogni darsi di qualcosa in quanto qualcosa, è sospeso a un movimento di traspropriação. Il carattere ermeneutico della fondazione che così si attua sembra legato soprattutto al primo di questi due aspetti: in quanto cioè si prende atto che le condizioni di possibilità della nostra esperienza del mondo sono una condizione storico-finita, una precomprensione storicamente situata. Il carattere genuinamente ermeneutico della fondazione è assicurato invece dal secondo dei due aspetti indicati; che, se si vuole, è una ennesima metamorfosi del circolo ermeneutico di cui parlava *Sein und Zeit*. SFP, AS, 733-734. Cf. também: “O apelo a um ‘retorno a Parmênides’, que se faz valer em nome da luta ao niilismo da técnica, contrapõe o caráter eventual do ser se mostra na *Ge-stell* (e que, em filosofia, aparece a partir de *Ser e Tempo*) à recuperação pura e simples da *estabilidade* do ser teorizada pela tradição metafísica; estabilidade que *não se dá* (mais) em lugar algum, já que em seu espaço de tempo próprio a tradição metafísica procedeu em direção à *Ge-stell*, ou, em outras palavras, ‘Deus está morto’”. [L'appello ad un ‘ritorno a Parmenide’, che si fa valere in nome della lotta al nichilismo della tecnica, contrappone al carattere eventuale dell'essere che si mostra nel *Ge-stell* (e che, in filosofia, appare a partire da *Essere e tempo*), la ripresa pura e semplice della *stabilità* dell'essere teorizzata dalla tradizione metafísica; stabilità che *non si dà* (più) in alcun luogo, giacché nel frattempo proprio la tradizione metafísica ha proceduto verso il *Ge-stell*, o, in altre parole, ‘Dio è morto’]. SFP, AD, 1202.

Ge-stell é um dos principais conceitos delimitados por Heidegger em sua leitura da técnica moderna, que se abarca sobre a realidade como seu modo-de-ser; isto é, o modo como a realidade acontece hoje é técnico, como um evento que concerne ao próprio destino do ser, mas que dele se alastra para todos os âmbitos do ente. É precisamente esse domínio da técnica sobre o ente o que Heidegger procura indicar com *Ge-stell*: em *A questão da técnica*, de 1953, o filósofo entende que *Ge-stell* “significa a reunião daquele pôr que o homem põe, isto é, desafia [provoca, *Herausfordern*] para desocultar a realidade no modo do requerer enquanto subsistência [*Bestand*, fundo de reserva]”.¹⁸¹ Ou seja, é aquela *im-posição*,¹⁸² ressaltando-se aí o pôr que o homem põe: põe a própria natureza como um fundo de reserva sempre disponível à extração, à exploração. A totalidade do ente é *posta, im-posta*, a serviço de um processo violento que desabriga o ente, isto é, que desapropria a coisa de seu lugar próprio e lhe põe em função de seu processo maquinal. O ente deixa de vigorar por si mesmo e passa a operar como uma espécie de engrenagem no proceder da técnica, que parece não ter outro objetivo para além deste enquadrar e engendrar dominador e explorador de tudo o que há.

Vattimo relaciona a “fundação hermenêutica” de seu pensamento fraco à *Ge-stell* técnica por dois motivos na mais recente citação de *Para além do sujeito*: primeiro atribuindo à *Ge-stell* o que chama de “constelação de pertença”, um horizonte em que acontece qualquer experiência possível de mundo na pós-modernidade; e segundo – o mais problemático – atrelando à *Ge-stell* o nexa antifundacional de sua filosofia, alegando que ela “funciona como fundação apenas enquanto dá acesso não a um *Grund* ‘*absolutum et inconcussum*’ [absoluto e inabalável], mas sim a um âmbito de oscilação no qual cada apropriação, cada dar-se de algo enquanto algo, é suspenso por um movimento de transpropriação”.¹⁸³

181 HEIDEGGER, 2007a, p. 385. [Colchetes nossos].

182 Há grande debate ao entorno da tradução do termo *Ge-stell*. Neste trabalho se adota a opção do próprio Vattimo, *im-posição*, considerando que é afim tanto à estrutura morfológica do termo em alemão, que deriva do verbo *stellen*, pôr, e do sentido do termo em Heidegger, que indica algo como dis-pôr, im-pôr, um processo ativo de pôr o ente como fundo de reserva. “*Ge-stell*, como se sabe, é o termo com o qual Heidegger indica geralmente a técnica moderna, o seu *Wesen* [essência] no mundo contemporâneo como elemento que determina, *be-stimmt*, o horizonte do *Dasein*. Em italiano [e o mesmo vale sem esforços para as demais línguas latinas], traduzimos o termo *Ge-stell* como “im-posição”, escrito com um hífen para fazer notar o sentido tanto do originário *stellen*, pôr, quanto o sentido de “posto em posição” e aquele de obrigatoriedade, constrictão, que Heidegger também lhe atribui”. [*Ge-stell*, come si sa, è il termine con cui Heidegger indica complessivamente la tecnica moderna, il suo *Wesen* nel mondo contemporaneo come elemento che determina, *be-stimmt*, l’orizzonte del *Dasein*. In italiano, traduciamo il termine *Ge-stell* con “im-posizione”, scritto con un trattino, per fare sentire il senso sia dell’originario *stellen*, porre, sia il senso di “messa in posizione” e quello di cogenza che pure Heidegger vi attribuisce]. SFP, FM, 1331.

183 Cf. SFP, AS, 733-734.

No entanto, há graves problemas nas relações conceituais que Vattimo efetua. A primeira (1) tese de Vattimo sobre a *Ge-stell* tenta justificar a fundação hermenêutica pós-moderna ao compará-la com o caráter universal de sua abrangência. De fato, a im-posição técnica que Heidegger diagnostica na pós-modernidade é total sobre o ente; nada sai incólume da dominação técnica. É com essa amplitude que Vattimo entende que o “clima difuso” que chama de hermenêutica engloba o modo-de-ser de nosso tempo; se se aceita o anúncio de que não existem fatos, apenas interpretações, então *absolutamente* tudo é fracamente interpretativo, isto é, não pode uma interpretação querer impôr-se ante as demais por um pretense acesso “privilegiado” à verdade. Mas a *Ge-stell* acontece de forma *im-positiva*, é universal sobre o ente justamente porque é violenta, *forte*, e impele seu domínio sobre o ente imperiosamente, tudo o que pensamento fraco procura não ser. Pode-se chamar de desabrigar – *Entbergen* – esta ex-propriação que a técnica opera, retirando tudo de seu centro *próprio* – *eigen* – para outro centro, alienando-a de sua essência. Em vez de poder vigorar em sua própria essência, orienta-se à essência da técnica. Heidegger mostra que “o desabrigar imperante na técnica moderna é um desafiar (*Herausfordern*) que estabelece, para a natureza, a exigência de fornecer energia suscetível de ser extraída e armazenada enquanto tal”.¹⁸⁴ Este é único movimento que a *Ge-stell* efetua em relação ao *próprio*, *eigen*, de cada coisa enquanto cada coisa: como *Herausfordern*, literalmente *provocação* ou *desafio* à natureza, isto é, a totalidade do ente.

Vattimo, entretanto, prefere chamar esse movimento de *transpropriação*, e encontra aí uma segunda tese (2) para identificar com a *Ge-stell* da técnica sua fundação hermenêutica: trata-se de uma mudança de um *próprio* para outro, tanto na *Ge-stell* quanto na fundação hermenêutica da ontologia do declínio. Esse *trans-propriadar* conduz, segundo Vattimo, a interpretação para uma zona “oscilante” na qual encontra um *nada* de fundamento. A experiência do desabrigar técnico, no entanto, não é de liberdade e pluralismo da interpretação, mas de arazoamento e violência metafísica. Cada evento entitativo é dominado pela técnica, e assim des-apropriado de si mesmo porque é *posto* como fundo de reserva disponível à exploração.¹⁸⁵ Ao promover a liberdade, permitir a possibilidade da interpretação

184 HEIDEGGER, 2007a, p. 381. [Parênteses do tradutor].

185 Cf. também no texto *As aventuras da diferença*: “*Ereignis*, ao pé da letra ‘evento’, é o termo com o qual Heidegger fala do ser nas suas obras mais tardias; escrito com um hífen, como às vezes Heidegger o escreve, ele alude a um evento em que aquilo que acontece é um jogo de ‘propriação’ (*eigen*=próprio): no *Ereignis* o homem é apropriado (*vereignet*) pelo ser, o ser é concedido (*zugeeignet*) ao homem. A recíproca provocação em que ser e homem se relacionam um ao outro na im-posição que caracteriza o mundo técnico é o evento da trans-propriação recíproca de homem e ser. Não é exato dizer que a *Ge-stell* seja uma forma do *Ereignis*, como se a estrutura do

diferente, o pensamento fraco não deveria se opôr ao fundamento técnico? Fica manifesto que a violência metafísica é um divisor entre a *Ge-stell* e o que Vattimo pretende com seu pensamento fraco. Torna-se latente a pergunta acerca da natureza do pensamento fraco, isto é, se de fato é afim ao desabrigar provocativo da técnica, então, assim como ela, é metafisicamente fundado.

Entendido dessa forma, a experiência da *Ge-stell* fornece o exato oposto do que Vattimo entende quando afirma que não oferece uma experiência de *Grund absolutum et inconcussum* – “absoluto e inabalável” –, porque a transpropriação que ele irremediavelmente efetua é seu próprio fundamento – a técnica é absoluta e inabalável, diante da qual a humanidade é incapaz de fugir ou escapar. Como auge da metafísica, a técnica coincide com o próprio fundamento de nossa época do ser. O pensador italiano procura desviar dessa evidente contradição acrescentando uma oposição dialética à questão:

Assim como no “Deus está morto” de Nietzsche, também aqui estamos diante do anúncio de um evento fundante-(des)fundante: fundante, à medida que define e determina (*be-stimmt*) a condição (a possibilidade, o fato) do vir dos entes ao ser; (des)fundante, porque essa condição é definida e determinada justamente como privada de qualquer fundamento no sentido metafórico do termo.¹⁸⁶

Conforme apontamos, a transpropriação que a *Ge-stell* técnica efetua em direção a cada ente constitui uma relação de fundamento. Não é claro, contudo, qual é o “sentido metafórico” de “fundamento” que Vattimo enxerga para concluir-se por uma relação taxativamente negativa a ele, ao fundamento. Qual o sentido da *Ge-stell* da técnica para o

evento do ser pudesse se realizar em formas diversas. O *Ereignis* é um *singulare tantum*; e como sempre Heidegger deve resistir à inclinação própria da linguagem herdada da metafísica, a única da qual dispomos, a qual tende a pensar a relação ser-entes em termos de universal e particular. O *Ereignis* é único; é a transpropriação recíproca de homem e ser; essa transpropriação acontece na *Ge-stell* e não em outro lugar”. [*Ereignis*, alla lettera ‘evento’, è il termine con cui Heidegger parla dell’essere nelle sue opere più tarde; scritto con il trattino, come spesso Heidegger lo scrive, esso allude a un evento in cui ciò che accade è un gioco di ‘propriação’ (*eigen*=proprio): nell’*Ereignis* l’uomo è appropriato (*vereignet*) all’essere, l’essere è consegnato (*zugeignet*) all’uomo. La reciproca provocazione in cui essere e uomo si rapportano l’un l’altro nella imposizione che caratterizza il mondo tecnico è l’evento della tras-propriação reciproca di uomo ed essere. Non è esatto dire che il *Ge-stell* sia una forma dell’*Ereignis*, come se la struttura dell’evento dell’essere potesse realizzarsi in forme diverse. L’*Ereignis* è un *singulare tantum*; sempre di nuovo Heidegger deve resistere all’inclinazione propria del linguaggio ereditato dalla metafísica, l’unico di cui disponiamo, il quale tende a pensare il rapporto essere-enti in termini di universale e particolare. L’*Ereignis* è unico; è la tras-propriação reciproca di uomo ed essere; questa tras-propriação accade nel *Ge-stell* e non altrove]. SFP, AD, 1200.

186 Come nel “Dio è morto” di Nietzsche, anche qui siamo di fronte all’annuncio di un evento fondante-sfondante; fondante, in quanto definisce e determina (*be-stimmt*) la condizione (la possibilità, il fatto) del venire degli enti all’essere; sfondante, perché questa condizione è definita e determinata proprio come priva di ogni fundamento nel senso metaforico del termine. SFP, AS, 731.

filósofo italiano para que encontre nela um âmbito de possibilidade de desfundação é indeterminado. No entanto, pode-se supor que esteja referindo-se ao fundamento da técnica, uma vez que, ao tratar do nexo de fundação-desfundação, iniciou por indicar a técnica *como* fundamento dos entes. De fato, embora a técnica institua relações de fundamento para os entes, a técnica ela mesma não possui um fundamento; como *acontecimento-apropriação*, *Ereignis*, evento destinante do próprio ser, modo acontecente da história, não há um fundamento para além de seu próprio evento ontológico.

A *Ge-stell* da técnica, contudo, insere todos os entes numa relação niilista de desfundação, não no sentido ôntico, mas ontológico e também hermenêutico, no sentido de aniquilar a cada vez mais as possibilidades interpretativas do ser humano, dessituado de sua essência e de seu *éthos*. Em seu operar planejador da realidade, a técnica incute em tudo um nexo de sem-sentido, de ausência de qualquer propósito que não seja o seu – e não há propósito para a técnica que esteja além do mais-de-si, numa progressão maximizante de conservação e acréscimo de seu domínio sobre tudo o que há – nexo metafísico de dominação que Heidegger identifica com a vontade de poder nietzschiana.

Como escreve Marco Antonio Casanova em *Nada a caminho* (2006):

A vontade técnica absolutiza radicalmente o plano ôntico, uma vez que posiciona desde o princípio a totalidade do ente como matéria-prima para o desenvolvimento de suas malhas de poder. Ao absolutizar radicalmente o plano ôntico, ela cinde o ser-aí do ser e obscurece maximamente a relação entre eles suportada pela compreensão. O ser-aí se aliena, com isso, de si mesmo e também passa a vir à tona como fundo de reserva para a expansão do projeto técnico de uma vontade que circula incessantemente em si mesma. Como essa alienação de si ganha corpo a partir de um abandono do ser, o universo da técnica marca a culminação do niilismo; como esse niilismo se nutre constantemente de uma impossibilidade de o ser-aí conquistar o seu si-próprio a partir de uma apropriação originária de sua relação compreensiva com o ser, ele traz consigo algo ao mesmo tempo uma intensificação do domínio impessoal. Essa intensificação dá ensejo ao aparecimento de uma experiência particular de nada: ela abre as portas para um tempo em que todos os caminhos conduzem ao fato de que nada está em última instância a caminho.¹⁸⁷

Dessa compreensão da implicação niilista da técnica sobre a totalidade do ente, surge a resposta final para a problematização feita no subcapítulo anterior, sobre o *Dasein* enquanto totalidade hermenêutica como um “niilismo heideggeriano” que, para Vattimo, funciona como *fundação hermenêutica*: não é possível que haja um horizonte de sentido que torne plena e

187 CASANOVA, 2006, p. 177.

plural a dimensão interpretativa do ser humano na Pós-Modernidade porque a técnica arranca do *Dasein* até mesmo sua possibilidade de ser si-próprio; retira de cada ser humano seu ser pessoa para preenchê-lo do impessoal – *Das Man*; subtrai sentido de sua existência para abandoná-lo ao nada, que não possui outro propósito a não ser aumentar sua rede de domínio.

Também em *O fim da modernidade* Vattimo defende uma *Ge-stell* de natureza não-metafísica e, portanto, antifundacional: “A *Ge-stell* comporta, de fato, a possibilidade que, nela, co-envolvidos por um estremecimento recíproco, homem e ser percam as suas qualificações metafísicas; e antes de mais aquela que lhes contrapõe como sujeito e objeto”.¹⁸⁸ Mas como pode ocorrer tal evento em que homem e ser se libertam de suas características metafísicas através da *Ge-stell*? Se fosse assim, então a *Ge-stell* e a técnica seriam uma superação da metafísica. E, no entanto, a metafísica segue insuperável, porque é o âmbito de experiência do ente, do qual a humanidade enquanto existir jamais há de se livrar. Se não está superada a metafísica, também não está superada a técnica: Heidegger ensina que a técnica nada mais é do que o acabamento da metafísica em sua época.

Não são as “qualidades metafísicas” que a *Ge-stell* retira do ser humano, mas sim a dimensão ontológica. A *Ge-stell* oferece unicamente experiências ônticas, metafísicas, estando a cada vez mais velado e esquecido o pensamento do ser. Em Vattimo, apesar de muito repetido o termo *Ge-stell* em suas mais diversas obras, não se encontra clarificado como o conceito opera de modo a subtrair as características metafísicas do ser e do homem.

A *Ge-stell*, que pode representar o máximo perigo para o pensamento porque desenvolve às últimas conseqüências as implicações do enrijecimento metafísico da relação sujeito-objeto na técnica como organização total, é também o lugar do lampear do *Ereignis* porque a manipulabilidade universal, a provocação [*Herausfordern*] e o estremecimento que a caracterizam constituem a possibilidade de experienciar o ser para além das categorias metafísicas, primeiramente aquela de estabilidade.¹⁸⁹

Trata-se de mais uma ocorrência de uma “verdade fraca” na interpretação de Vattimo da essência da Pós-Modernidade: de fato a *Ge-stell* consiste num perigo para o pensamento

188 Il *Ge-stell* comporta infatti la possibilità che in esso coinvolti in un reciproco scuotimento, uomo ed essere perdano le loro qualificazioni metafisiche; e anzitutto quella che li contrappone come soggetto e oggetto. SFP, FM, 1242.

189 Il *Ge-stell*, che può rappresentare il massimo pericolo per il pensiero perché sviluppa fino in fondo le implicazioni dell’irrigidimento metafisico del rapporto soggetto-oggetto, nella tecnica come organizzazione totale, è anche il luogo del lampeggiare dell’*Ereignis* perché la manipolabilità universale, la provocazione e lo scuotimento che lo caratterizzano costituiscono la possibilità di esperire l’essere al di fuori delle categorie metafisiche, prima fra tutte quella della stabilità. SFP, AS, 763.

(do ser), mas isso justamente porque constituem não a possibilidade, como Vattimo diz, mas a *impossibilidade* de experienciar o ser para além do modo como ele acontece em nossa época: não acontecendo, suprimido pelo véu desafiante da técnica. Portanto, o pensamento está ameaçado pelo domínio técnico; se ainda há algum pensamento, habita à resistência da técnica, em clareiras onde a luz do ser ainda consegue penetrar. Acontece que, coerentemente, não é possível se assumir niilista e defender um pensamento do ser. Vattimo opõe-se a esse entendimento, pois defende categoricamente que “o niilismo é nossa (única) chance”.¹⁹⁰

Talvez por uma espécie de ofuscamento causado pela refinada retórica e erudição filosófica do discurso de Vattimo, seu leitor não se dê conta, logo de início, da gravidade de suas teses. A *Ge-stell* é o movimento técnico de desapropriação do ente de seu lugar original, de sua essência. Em seu processo, que recai também e sobretudo sobre o ser humano, a *Ge-stell* é desumanizante, porque retira o ser humano de seu *locus* original e lhe arrasta para um ambiente que lhe é estranho – para longe de sua habitação, de seu *éthos*, conforme um vocabulário adequado ao heideggeriano. Associar esse movimento técnico, metafísico e definitivamente niilista a seu pensamento fraco não é algo simples, especialmente no sentido de ser isento de consequências completamente indefensáveis. Uma tentativa de amenizar críticas à sua ontologia do declínio por conta de sua adesão à im-posição técnica é a associação a que Vattimo recorre de Heidegger entre a *Ge-stell* e o *Ereignis*, o *acontecimento-apropriação* entre ser e homem, evento de superação da metafísica.

É verdadeiro que Heidegger, em *Identidade e Diferença* (1957), afirma que a im-posição da técnica, *Ge-stell*, seja um lampejar, ou prelúdio, do acontecimento-apropriação entre homem e ser, *Ereignis*. Todavia, na mesma ocasião Heidegger enuncia considerações que não corroboram com a interpretação com a qual Vattimo o reveste.¹⁹¹

Escreve Heidegger:

O que na *im-posição* [*Ge-stell*], como constelação de ser e homem, experimentamos através do moderno universo da técnica, é um *prelúdio*, [*Vorspiel*, ou lampejar] daquilo que se chama acontecimento-apropriação [*Ereignis*]. Este, contudo, não permanece necessariamente em seu prelúdio.

190 SFP, FM, 1230.

191 *Ge-stell* não é, assim, apenas o momento em que a metafísica e o humanismo acabam no sentido de seu desaparecimento e liquidação, como quer a interpretação nostálgico-restauradora dessa crise; ele [o *Ge-stell*] é, também, escreve Heidegger, “um primeiro lampejar do *Ereignis*”, um anúncio do evento do ser como seu dar-se para além dos quadros do pensamento olvidado da metafísica. O *Ge-stell* comporta, de fato, a possibilidade de que, em si, envolvidos por uma recíproca comoção, homem e ser percam as suas qualificações metafísicas; e, primeiramente, aquela que lhes contrapõe como sujeito e objeto. [Grifo do autor]. VATTIMO, 1988, p. 149.

Pois no acontecimento-apropriação fala a possibilidade de ele poder superar e realizar em profundidade [*verwinden*] o simples imperar da *im-posição* num acontecer mais originário. Uma tal superação e aprofundamento [*Verwindung*] da *im-posição*, partindo do acontecimento-apropriação e nele penetrando, traria a redenção historial – portanto, jamais unicamente factível pelo homem – do universo técnico, de sua ditadura, para pô-lo a serviço no âmbito através do qual o homem encontra mais autenticamente o caminho para o acontecimento-apropriação.¹⁹²

Se é verdade que a *Ge-stell* é um prelúdio do *Ereignis*, feitas as corretas considerações pertinentes a essa relação, também são verdadeiras uma série de enunciações que Heidegger defende no mesmo parágrafo referenciado por Vattimo. É possível enumerá-las e analisá-las uma a uma.

Primeiramente, se a *Ge-stell* é um lampejar do *Ereignis*, (I) “não permanece necessariamente em seu prelúdio”: o *Ereignis* encaminha a história para um (II) “acontecer mais originário”. Sendo assim, o pensamento fraco não é “a forma definitiva de pensamento que nos é dado realizar”;¹⁹³ deve haver uma superação do pensamento fraco, e com ele também da *im-posição* técnica, em vistas de um acontecer “mais originário”, que se exprima (III) “mais autenticamente” em direção ao *Ereignis*. Ora, tudo o que Vattimo recusa é o retorno a uma origem em algum sentido superior, movimento que classifica como metafisicamente fundado. Embora o texto heideggeriano constantemente aponte a necessidade de uma superação da técnica em direção ao pensamento original-originante do ser, Vattimo identifica esse movimento de superação como marcadamente próprio da Modernidade. Escreve o filósofo italiano:

Do ponto de vista que podemos considerar comum, não obstante as nada ligeiras diferenças de Nietzsche e Heidegger, pode-se caracterizar a Modernidade, de fato, como dominada pela ideia da história do pensamento como uma progressiva “iluminação”, a qual se desenvolve em base a sempre plenas apropriações e reapropriações dos “fundamentos” – os quais muitas vezes são pensados também como as “origens” –, de modo que as revoluções, teóricas e práticas, da história ocidental se apresentam e se legitimam, no mais das vezes, como “recuperações”, renascimentos, retornos. A noção de “superação”, que tanta importância tem em toda a filosofia moderna, concebe o curso do pensamento como um desenvolvimento progressivo no qual o novo se identifica com o *valor*

192 HEIDEGGER, Martin. Identidade e Diferença. In HEIDEGGER, 1996, p. 180-181. [*Im-posição* é, como já dito, o termo adotado por nós para traduzir o original *Ge-stell*, enquanto o tradutor utilizado, Ernildo Stein, utiliza *arrazoamento*, à esteira de como o termo é traduzido na tradição francesa].

193 SFP, FM, 1295.

através da mediação da recuperação e da apropriação do fundamento-origem.¹⁹⁴

Vattimo recusa qualquer retorno às origens pela motivação própria de seu niilismo, advindo de sua peculiar interpretação do pensamento de Nietzsche; para ele, na crítica dos valores que Nietzsche empreende em direção aos primórdios da cultura ocidental se assentam as premissas iniciais do niilismo transvalorante do qual é adepto. Em sua apropriação das filosofias de Nietzsche e Heidegger, lendo este último como um niilista à esteira do primeiro, critica leituras de Heidegger como “pensador da origem”, sustentando que se trata de um modo demasiado simplista e equivocado de lê-lo.¹⁹⁵

Heidegger, pelo contrário daquilo que é defendido por Vattimo, aguarda o *Ereignis* como (IV) “redenção historial”. Inequivocamente é o tipo de vocabulário que nosso autor italiano jamais utilizaria ao se referir à *fundação hermenêutica* de sua filosofia. No entanto, é interessante notar que a filosofia de Vattimo contraria a fenomenologia ontológica heideggeriana no que se refere a ideais ou na existência de um *télos* final ao qual o pensamento tende. A filosofia de Heidegger consiste ela mesma numa inclinação historial ao ser; já a filosofia de Vattimo não aguarda um novo *Ereignis*, mas já tem aqui, na decadência histórica que vivemos, seu contentamento e satisfação. O nada de sentido que a técnica a cada vez mais nos impõe é o desejado por Vattimo. Como no niilismo não há verdade – é justamente um período em que se dá velamento, e não des-velamento, *alétheia* –, não há espaço para a específica violência metafísica dos debates teóricos, filosóficos; mas acaba

194 Dal punto di vista, che possiamo considerare comune nonostante le non lievi differenze, di Nietzsche e di Heidegger, la modernità si può caratterizzare infatti come dominata dall’idea della storia del pensiero come progressiva “illuminazione”, che si sviluppa in base alla sempre più piena appropriazione e riappropriazione dei “fondamenti”, - i quali spesso sono pensati anche come le “*origini*” –, di modo che le rivoluzioni, teoriche e pratiche, della storia occidentale si presentano e si legittimano per lo più come “ricuperi”, rinascite, ritorni. La nozione di “superamento”, che tanta importanza ha in tutta la filosofia moderna, concepisce il corso del pensiero come uno sviluppo progressivo in cui il nuovo si identifica con il valore attraverso la mediazione del ricupero e della appropriazione del fondamento-origine. SFP, AD, 1215-1216.

195 John Caputo é dono de uma afamada posição em relação ao tema da origem em Heidegger, que se insere em seu processo de “desmistificação heideggeriana”; para ele uma retomada das origens (gregas) do pensamento é “insustentável, quer em si mesma, quer nos próprios termos de Heidegger, desde que examinemos de forma crítica e pormenorizada o significado de *alétheia*. Porque, se *alétheia* significar o que Heidegger afirma que significa, um processo de ocultação e de múltiplos movimentos epocais, então *alétheia* jamais poderia tomar a forma de uma época historicamente actual, e nenhuma era ou momento de uma era, nem sequer um momento supostamente “fundador”, poderia desfrutar o tipo de privilégio inexcédível que Heidegger confere aos primeiros Gregos. O estatuto privilegiado dos primeiros Gregos constitui uma vasta, abarcante e – como é hoje claro – extremamente perigosa meta-narrativa, de um mito arrebatador sobre os movimentos fabulosos do Ser ao longo da história ocidental. Esta meta-narrativa do Ser tem de ser, argumento eu, desconstruída numa noção mais radicalmente pluralista e disseminadora de “acontecimentos” ou do “acontecer” do Ser e da verdade”. CAPUTO, John. **Desmitificando Heidegger**. Tradução de Leonor Aguiar. Lisboa: Instituto Piaget, 1993, p. 16.

defendendo uma violência metafísica muito superior, a *im-posição* da técnica, nossa doença histórica – assim como Nietzsche defendeu, somos (ainda) doentes de história.

Poderiam os críticos objetar que a leitura de Heidegger que guia este trabalho é conservadora e defende um Heidegger “transcendental”, encontrando males nisso onde quer que seja. No entanto, Heidegger é claro, em todas as suas obras, em dizer que procura pensar o ser – o pensamento, por ser ele mesmo do ser, não depende unicamente do homem alcançá-lo. Essa redenção histórica *do universo técnico*, é algo (V) “jamais unicamente factível pelo homem”. Portanto, o evento do ser aguardado por Heidegger não pode ser encontrado, *necessariamente*, no pensamento fraco. O *Ereignis* que se aguarda ao pensamento, do qual a *Ge-stell* é um prelúdio – justamente por ser o auge da derrocada, da decadência histórica (não existe algo pior que o *nada*), não pode ser atribuído a um fenômeno do pensamento teórico-filosófico pós-moderno, que é tão somente algo humano (demasiado humano). Como Heidegger mesmo se refere, a técnica é uma (VI) “ditadura” precisamente por ser uma *im-posição* indesejável; a técnica nos deixa de mãos atadas, porque, mesmo sendo um primeiro lampejar do *Ereignis*, não há algo a se “fazer” em vistas disso porque nenhum fazer trará o acontecimento-apropriação de comum pertença entre homem e ser. Vattimo mesmo não admitiria que houvesse uma pecha transcendental atrelada à sua filosofia niilista, como aponta tanto no tocante a um aguardo do ser vindouro quanto de um retorno às origens. Esse tipo de postura é identificado por Vattimo como metafísica. No entanto, se metafísico é o pensamento do ente, no máximo do ser do ente, ontológico é o pensamento concernente ao ser ele mesmo – este é o sentido que tem a expressão “é preciso abandonar o ser como fundamento” que Heidegger profere em *Tempo e ser* e à qual Vattimo se reporta.¹⁹⁶

Heidegger, que pareceu a tantos como o filósofo da nostalgia do ser, também nas suas características metafísicas de *Geborgenheit*, escreveu, ao contrário, que a *Ge-stell* – isto é, a universal imposição e provocação do mundo técnico – é também um “primeiro lampejar do *Ereignis*”, daquele evento do ser em que cada apropriação – cada dar-se de qualquer coisa enquanto qualquer coisa – atua-se apenas como trans-propriação, em uma circularidade vertiginosa em que homem e ser perdem qualquer característica metafísica. A trans-propriação em que se atua o *Ereignis* do ser é, ao final, a dissolução do ser em valor de troca: que significa, antes de tudo, na linguagem, na tradição como transmissão e interpretação de mensagens.¹⁹⁷

196 Cf. SFP, FM, 1294.

É inconcebível que o *Ereignis* seja a dissolução do ser em valor de troca. O acontecimento-apropriação entre homem e ser significa precisamente o fim do ser diminuído ao mero valor, processo próprio do niilismo. Uma transpropriação promovida pelo *Ereignis* seria tão somente a “circularidade vertiginosa em que homem e ser perdem qualquer característica metafísica”, que Vattimo ora menciona. Esse “limite” do *Ereignis* é uma ênfase no *entre* homem e ser, que Heidegger aguarda como um acontecimento, ou modo de acontecer, da nossa história (*Geschicht*) – e por isso também é um destino (*Geschick*) e um envio (*Schickung*). Por ser um evento concernente ao próprio ser, não é possível que o empenho humano, qualquer que seja, atinja esse desvelamento historial do ser que Heidegger definitivamente aguarda. Apenas a esse aguardar, numa postura *meditante e rememorante* do próprio pensamento do ser e da diferença ontológica – o que inclui pensar a história da metafísica – é o que cabe a se fazer segundo o chamado terceiro Heidegger.

Vattimo, em absoluto, não está interessando numa “redenção historial”, que nos livre da ditadura da técnica. Pelo contrário, crê que esse mesmo momento de decadência técnico-niilista nos é o momento final e definitivo da história, na qual homem e ser não possuem mais as características metafísicas por excelência para o autor: a *força* de postular-se como verdadeiro, que impossibilita qualquer característica de absolutez, transcendência e definitude.¹⁹⁸ Como a Pós-Modernidade define-se por não possuir nenhuma destas características, Vattimo vê nela a própria superação metafísica que é dada à humanidade.

É o que assevera o pensador italiano:

Perdendo suas determinações metafísicas, o homem e o ser entram em um âmbito *schwingend*, oscilante, que a meu ver se deve imaginar como o mundo de uma realidade “iluminada”, tornada mais luzidia porque menos claramente distinguida entre o verdadeiro e a ficção, a informação, a

197 Heidegger, che è parso a tanti come il filosofo della nostalgia dell’essere, anche nei suoi caratteri metafisici di *Geborgenheit*, ha scritto invece che il *Ge-stell* – cioè l’universale imposizione e provocazione del mondo tecnico – è anche un ‘primo lampeggiare dell’*Ereignis*’, di quell’evento dell’essere in cui ogni propriazione – ogni darsi di qualcosa in qualcosa – si attua solo come tras-propriazione, in una circolarità vertiginosa in cui uomo ed essere perdono ogni carattere metafisico. La tras-propriazione in cui si attua l’*Ereignis* dell’essere è, alla fine, la dissoluzione dell’essere nel valore di scambio: che significa, anzitutto, nel linguaggio, nella tradizione come trasmissione e interpretazione di messaggi. [Grifo do autor]. SFP, FM, 1232.

198 If the conditions of possibility for experience are culturally and not transcendently given, then it is obvious that they cannot claim absolute validity: they are a tradition or form of life that the subject just happens to inhabit. Moreover, the justification of the metaphysical truth that the tradition holds is not to be found in an eternal, fixed “real” world behind the “apparent” world, but in the subjective values of an individual or social group and their interests. ROSE, 2002, p. 64.

imagem: o mundo da mediatização total da nossa experiência na qual já, em larga medida, encontramos-nos. É nesse mundo que a ontologia se torna *efetivamente* hermenêutica, e as noções metafísicas de sujeito e objeto, antes, de realidade e de verdade-fundamento, perdem peso. Nessa situação, se deve falar, segundo eu mesmo, de uma “ontologia fraca” como única possibilidade de sair da metafísica – pela via de uma aceitação-convalescência-distorção que não tem mais nada do ultrapassamento crítico característico da Modernidade. Pode dar-se que nisto resida, para o pensamento pós-moderno, a *chance* de um novo, fracamente novo, começo.¹⁹⁹

Nessas palavras que finalizam o livro *La fine della modernità* se encontra sintetizado o significado vattimiano de pensamento fraco e de pós-modernidade. O “ideal fraco” de Vattimo está justamente na época da técnica, que oferece uma “zona oscilante” da verdade e do sentido. O filósofo tem plena consciência de seu niilismo, de suas consequências e conclusões. Demonstra isso o fato de ele apontar exatamente para os lugares da cultura pós-moderna onde mais se manifesta o nada de sentido e de verdade do niilismo técnico: “a ficção, a informação, a imagem: o mundo da mediatização total da nossa experiência”. Na mediatização total pós-moderna mais atual, o mundo virtual das redes sociais e das relações digitalizadas, as três dimensões mencionadas por Vattimo, a ficção, a informação e a imagem, são fundidas e confundidas com a verdade. Nessa oscilação propiciada pela ausência de fundamento – de um apelo à razão, ao transcendente, à lógica – as possibilidades de experimentar a verdade se afunilam a cada vez mais, e as grandes massas se tornam suscetíveis a ela por primeiro.

A técnica tende a conduzir a todos a um horizonte planejado das possibilidades de experiência, em que é a cada vez mais difícil distinguir e decidir-se pelo verdadeiro. Esse processo, em última instância ontológico, é um fenômeno efetivamente vigente na atualidade pós-moderna, o que demonstra a verdade do pensamento fraco. Dá-se uma ontologia fraca como pano de fundo da experiência pós-moderna do niilismo metafísico, que demonstra a pertinência do pensamento de Vattimo, por mais que se seja contrário às suas interpretações

199 Perdendo queste determinazioni [metafisiche], l'uomo e l'essere entrano in un ambito *schwingend*, oscillante, che a mio avviso si deve immaginare come il mondo di una realtà “alleggerita”, resa più leggera perché meno nettamente scissa tra il vero e la finzione, l'informazione, l'immagine: il mondo della mediatizzazione totale della nostra esperienza nel quale già, in larga misura, ci troviamo. È in questo mondo che l'ontologia diviene *effettivamente* ermeneutica, e le nozioni metafisiche di soggetto e oggetto, anzi di realtà e di verità-fondamento, perdono di peso. In questa situazione, si deve parlare secondo me di una “ontologia debole” come sola possibilità di uscire dalla metafisica – per la via di una accettazione-convalescenza-distorsione che non ha più nulla dell'oltrepassamento critico caratteristico della modernità. Può darsi che in questo risieda, per il pensiero postmoderno, la *chance* di un nuovo, debolmente nuovo, cominciamento. SFP, FM, 1344.

da fenomenologia hermenêutica. No entanto, a própria crítica que se levanta ao filósofo italiano reforça mais uma vez sua legitimidade, porque qualquer que seja a crítica, não passa de apenas mais uma interpretação, assim como se postula a própria filosofia de Vattimo.

2.4. A impossibilidade de o pensar rememorante de Vattimo superar-distorcer a metafísica

A exemplo dos pensamentos metafísicos, também o de Vattimo é constituído por uma *pars destruens* seguida de uma *pars construens* – embora mais fraca e menos explícita que a primeira. A destruição filosófica necessária para uma ulterior edificação conceitual propositiva, assume em Vattimo as características do niilismo nietzschiano,²⁰⁰ pregando o evento da “morte de Deus” como uma espécie de destruição histórico-ontológica. Enquanto o niilismo em Nietzsche assume simultaneamente uma expressão metafísica destrutiva e propositiva ao defender o além-do-homem como espécie de fim, *télos*, da história, o pensamento de Vattimo tem por *pars construens* aquela hermenêutica que entende ‘não existir fatos, apenas interpretações’. Destruída a “ontologia fundante” da metafísica, Vattimo propõe uma ontologia fraca que coincide com uma ‘hermenêutica’ niilista – vaga, dispersa, inócua, sem receios da “diluição de seu significado filosófico original”.²⁰¹ No entanto, apesar da essencial ausência de conteúdo ou materialidade que essa hermenêutica assume em Vattimo, para além de suas mais variadas e minuciosas justificativas e analogias conceituais, dois aspectos se sobressaem como expressão positiva do pensamento fraco: a proposta de Vattimo é por (a) uma filosofia *rememorante* – *An-denken* – da tradição metafísica, que procura ser a (b) superação-distorção – *Verwindung* – desse mesmo processo histórico-ontológico.

Ambos os conceitos, centrais na obra de Vattimo, retomam a filosofia de Heidegger, mas corrompem sua ontologia original ao servirem ao propósito de estruturar um niilismo em conformidade com a própria ausência do ser – *Seinlosigkeit* – da Pós-Modernidade.²⁰² Para

200 Veja-se, por exemplo, o espelhamento desse nexos metafísico que Vattimo efetua em relação a Nietzsche: “I meccanismi della costituzione-destituzione del soggetto come esito di un complesso gioco di metafore, di “riconoscimenti” e di aggiustamenti di forze, sono ciò che Nietzsche ha cercato di descrivere nel monumentale lavoro di preparazione per il *Wille zur Macht*, che si configura così come l’abozzo di una ontologia ermeneutica” Al di, 47”.

201 Cf. SFP, OI, 1461-1462.

202 Assim como Vattimo afirma que o niilista consumado é aquele “che ha capito che il nichilismo è la sua (unica) *chance*” [Que compreendeu que o niilismo é sua (única) *chance*. {Tradução nossa}. {Grifo do autor} VATTIMO, 1998b, p. 27], Heidegger assegura, em *Sobre o problema do ser*, que: “A essência do niilismo não é curável nem incurável. É o sem-cura e, enquanto tal, contudo, uma *remissão original ao salvífico*. O pensamento somente se aproximará da esfera da essência do niilismo quando se tornar precursor e diferente”. HEIDEGGER,

Vattimo, Heidegger é um niilista, e para demonstrar esse “veio” de seu pensamento é necessário compreender a hermenêutica heideggeriana como uma formulação ontológica distinta de uma metafísica que procura presentificar o ser; esse modo de pensar o ser como sempre ausente, “ido embora”, se dá como rememoração – *An-denken*.²⁰³

Como nos demais âmbitos do pensamento de Vattimo, também aqui o pensador italiano não pode ser lido sem que o filósofo da Floresta Negra (ou melhor, uma particular interpretação sua) esteja presente e atuante; de fato, subtraídos Heidegger e Nietzsche não haveria tal coisa como a “filosofia de Vattimo”, que dessarte se demonstra efetivamente constituir de modo fraco, como uma *interpretação rememorante* da tradição ocidental – em seu caso, poderíamos entender o pensamento de Vattimo como uma interpretação rememorante da própria filosofia Contemporânea ou Pós-Moderna. Esse esforço empreendido pelo italiano já deve ser entendido sob a égide de um pensamento como *An-denken*, de uma rememoração “apropriativa” da tradição sob o modo de ser de nossos tempos, no caso, desprovida das suas necessidades fundantes – a pretensão universal e coercitiva da verdade, da razão, e até do próprio ser. Em outros termos, a filosofia de Vattimo parece apresentar-se como a tentativa de um pensamento não apologético, que não se subscreve às suas origens quanto ao método, objetivos ou conclusões, mas que é capaz de encontrar novos elementos em suas fontes em vistas de um irromper fraco do pensamento. Entretanto, a pretensão de despir a tradição de suas características violentas pode não passar do que é – mera pretensão –, que de mais a mais não faz senão repetir noções e relações próprias da tradição metafísica – em nossa interpretação, *fadada a reincidir nos nexos metafísicos por permanecer essencialmente niilista*.

Longe de qualquer niilismo, *An-denken* é uma proposta de pensamento que Heidegger utiliza para fazer vir à tona, desvelar-se, aspectos ontológicos implícitos pensamento metafísico, dominado pelo esquecimento do ser – *Seinsvergessenheit* – e pelo entendimento do ser limitado ao fundamento – *Grund*. Corresponde, segundo a acertada leitura de Vattimo, ao próprio trabalho que Heidegger se esforçou para fazer após *Sein und*

Martin. Sobre o problema do ser. In: HEIDEGGER, Martin. **Sobre o problema do Ser; O caminho do Campo**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969, p. 16. [Grifo nosso].

203 Cf. Id, 1998b, p. 126. “Sobre a complexidade semântica do termo, Heidegger joga com os significados de rememorar (*Andenken*) com aqueles de pensar (*Denken*) e agradecer (*Danken*). Se por vezes não existisse um pensar (*Denken*) escondido no fundamento essencial do homem histórico, então este não seria nunca em grau de agradecer (*Danken*), posto que em cada repensar (*Bedenken*) e em cada [re] agradecer (*Bedanken*) deve estar presente um pensamento que pense em modo inicial a verdade do ser”. TEIXEIRA, 2005a, p. 77, nota de rodapé 55.

Zeit, em que não elabora mais um discurso sistemático, mas apenas percorre os grandes momentos da história da metafísica, através de uma interpretação do (des)velamento do ser imbricado nas sentenças de grandes pensadores e poetas.²⁰⁴ Também é *An-denken*, no Heidegger tardio, o exercício da mortalidade, que funda a totalidade hermenêutica da existência. “É percorrendo a história da metafísica como esquecimento do ser [*Seinsvergessenheit*] que o Ser-aí se decide pela sua própria morte e de tal modo se funda como totalidade hermenêutica, cujo fundamento consiste na ausência de fundamento”.²⁰⁵

Assim entendido, o pensamento rememorante heideggeriano é um recurso utilizado por Vattimo na intenção de superar o pensamento fundante da metafísica, extinguindo a violência decorrente de seu apelo *forte* à razão, ao *lógos*. Como traços de uma lembrança, o italiano defende um pensamento que se permita impreciso, obscuro e até mesmo contraditório – em consonância com a essência da Pós-Modernidade e o caráter “universal” da interpretação que o pensador de Turim lhe atribui: “não existem fatos, apenas interpretações”.²⁰⁶

Essa máxima nietzschiana repetida por Vattimo possui inegavelmente uma conotação *absoluta e totalizante*, que nem ele mesmo poderia negar ser característica da metafísica; tal aspecto de sua filosofia que é modalizado pelo autor ao chamá-lo de “universalidade da hermenêutica”. A isso se reporta especificamente a “terceira contradição de Nietzsche”, apresentada na primeira parte desta tese:

Por fim, a terceira “contradição” que destaquei – entre a universalidade da interpretação e o sentido metafísico de noções como eterno retorno e vontade de poder – apresenta possíveis analogias na hermenêutica contemporânea quando estão em jogo as implicações niilistas de uma hermenêutica ontológica. Parece-me que a própria resistência em incluir Nietzsche entre os precursores de uma ontologia hermenêutica revela a persistente tendência a

204 Il rammemorare come ripercorrimento dei momenti decisivi della storia della metafisica è la forma *definitiva* del pensiero dell’essere che ci è dato realizzare. [Grifo do autor]. VATTIMO, 1998b, p. 127.

205 È ripercorrendo la storia della metafisica come oblio dell’essere che l’Esserci si decide per la propria morte e in tal modo si fonda come totalità ermeneutica, il cui fondamento consiste nell’assenza di fondamento. Ibid., loc. cit. “Somente projetando-se antecipadamente para a morte o ser-aí está apto a ver o passado como história, como herança de possibilidades ainda abertas. A relação autêntica com a herança do passado é aberta pela consciência vivida da própria mortalidade. Aqui, está presente, de modo especial, nos textos do último Heidegger, a afirmação do ser como evento; quer dizer que o ser não o é, mas acontece, se dá. Aqui, segundo a hipótese vattimiana, se pode denominar o “niilismo” de Heidegger. A inviabilidade de um fundamento na direção de uma ontologia niilista é o que aproxima Nietzsche e Heidegger. Somente que, para Heidegger, isto acontece não em consequência [sic] de um mero movimento de conceitos, mas devido a transformações mais gerais que têm a ver com a técnica moderna e a sua racionalização do mundo”. TEIXEIRA, Evilázio Borges. **Aventura pós-moderna e sua sombra**. São Paulo: Paulus, 2005b, p. 38-39.

206 NIETZSCHE, 1975, p. 299-300.

interpretar essa ontologia (e suas bases no pensamento de Heidegger) em um sentido metafísico, que recusa qualquer possível implicação niilista. A ontologia hermenêutica parece estar exposta aos mesmos riscos que Nietzsche corria quando, embora tivesse teorizado que não existem fatos, apenas interpretações, se esforçava para demonstrar, até mesmo com base nas ciências físicas, a “realidade” do eterno retorno.²⁰⁷

Embora procure incansavelmente recusá-la, é impossível negar a indissociável relação que Vattimo estabelece com a tradição metafísica. Para além da conotação metafísica forte que há na tese “não existem fatos, apenas interpretações”, Vattimo opera o tempo todo em oposição à metafísica, movido pelo afã de negá-la – há de se argumentar que, dialeticamente, uma negação fica sempre reclusa ao mesmo objeto que aquele da afirmação. Efetua simultaneamente uma tentativa de eximir-se da acusação de estar novamente repetindo um nexos metafísico do pensamento, como o de Nietzsche: bem apontado por Vattimo nessa última citação, o sentido metafísico da ontologia nietzschiana está no esforço em “demonstrar a ‘realidade’ do eterno retorno”, que coincide com a essência metafísica da Vontade de Poder. A tentativa de Vattimo de enfraquecer seu discurso metafísico, sua “demonstração da realidade”, assume a forma do pensamento rememorante, *An-denken*. Ou seja, até mesmo sua proposta de “hermenêutica pós-metafísica” não faz senão retomar os pensadores e arcabouços conceituais da tradição metafísica. E mais: ao contrário do que seria o esperado para o autor, considerar a rememoração metafísica como um estágio provisório, efêmero, das possibilidades do pensamento, Vattimo é categórico ao defender que “o rememorar como percorrimos dos momentos decisivos da história da metafísica é a forma *definitiva* do pensamento do ser que nos é dado realizar”.²⁰⁸ Essa enunciação de Vattimo em *O fim da Modernidade* parece trair visceralmente as pretensões de distanciar-se das teses absolutas e conclusivas próprias dos pensamentos fortes. Ao usar enfaticamente a expressão “forma *definitiva* do pensamento do ser” – o itálico é de Vattimo –, opõe-se em vários níveis à proposta de seu pensamento fraco e suas justificativas, desde a “transvaloração de todos os valores” exigida pelo niilismo do qual é adepto até a máxima, igualmente nietzschiana, de que “não existem fatos, apenas interpretações”.

Somadas às demais leituras críticas que se postulam ao italiano ao longo deste trabalho, pode-se agora com embasada confiança enunciar a tese de que se trata aqui defender,

207 VATTIMO, 2010, p. 150.

208 Il rammemorare come ripercorrimento dei momenti decisivi della storia della metafisica è la forma *definitiva* del pensiero dell’essere che ci è dato realizzare. [Grifo do autor]. SFP, FM, 1294-1295.

ao modo mais inequívoco possível: *a filosofia de Vattimo é uma “metafísica fraca”, muito mais que uma hermenêutica*. Dado todo o exposto até aqui e considerando o que se segue, apercebe-se a cada vez mais o sentido essencialmente *metafísico* do pensamento de Vattimo, e sua trágica contradição: no ímpeto niilista de superar a metafísica, acaba tão somente remontando-se a ela, permanecendo ontologicamente em seu mesmo horizonte de esquecimento do ser.²⁰⁹

Haveria, então, no pensamento de Vattimo alguma abertura à possibilidade de superação da metafísica tradicional? É aqui que o conceito de *An-denken* conjuga-se com o de *Verwindung*: é uma superação não aos moldes de uma ultrapassagem, mas de uma distorção, isto é, não faz senão torcer e distorcer a metafísica, (re-)tornando a ela de modo rememorativo. Na prática, dessa relação conceitual resulta o projeto de uma metafísica enfraquecida, que pretende estar desprovida das características violentas típicas do pensamento da tradição, ao exprimir-se sem procurar *impôr-se* de maneira contundente e absoluta.

Veja-se o que escreve o professor José Ignacio López Soria, em seu texto *Kénosis y secularización*, acerca do pensamento rememorante “piedoso” com o passado, da história e da existência:

Ese pensamiento interpretativo no pretende corrigir los “errores” de la metafísica, oponiéndoles verdades mejor fundadas. Lo que se hace es mirar con piedad el pensamiento pasado, entendiéndolo como momento del proceso de transmisión en el que el ser se va dando, y, por tanto, concibiéndolo bajo el signo de la caducidad y la mortalidad.²¹⁰

O conceito é utilizado pelo italiano para caracterizar a relação de seu pensamento fraco com a tradição metafísica: ao final, utiliza sempre e apenas os mesmos conceitos e

209 Considere-se com toda a atenção para as seguintes palavras de Vattimo em *As aventuras da diferença*, que mostram claramente que sua proposta de um pensamento rememorante deve se dar apenas em relação ao esquecimento do ser na tradição metafísica, e não à recordação de seu velamento, para que o dar-se ontológico venha à tona ao pensamento: “Uma vez identificado o ser com o *Grund*, esquece-se o ser em sua diferença em relação ao ente, e é aberto o caminho para a exigência de rememoração como suplantação daquilo que é sua causa, o *Grund*, em um processo que, contudo, não suplanta *in infinitum*, mas se afirma no ente supremo, em Deus. A rememoração metafísica se dá como tal apenas pelo *esquecimento* do ser em sua diferença com o ente. [Grifos do autor]. “Una volta identificato l’essere com il *Grund* si è dimenticato l’essere nella sua differenza dall’ente ed è aperta la via all’esigenza di rimemorazione come risalimento da ciò che è a ciò che lo causa, al *Grund*, in un processo che però non risale *in infinitum* ma si ferma all’ente supremo, a Dio. La rimemorazione metafísica è appena come tale próprio dall’*oblio* dell’essere nella sua differenza dall’ente”. SFP, AD, p. 1196.

210 SORIA, José Ignacio López. *Kénosis y secularización* en Vattimo. In: GUTIÉRREZ; LEIRO; RIVERA, 2009, p. 347.

elementos dos grandes pensadores da história ocidental, rememorando seus pensamentos à “meia luz” da fraqueza pós-moderna do ser, para usar a referência estética de Vattimo à sua ontologia.²¹¹

Desse modo, o ser, como o horizonte capaz da abertura na qual os entes aparecem e se tornam acessíveis, somente se dá como vestígio de palavras passadas, anúncio transmitido, e somente tal é a importância da *tra-dição*, isso é, da transmissão de mensagens linguísticas advindas do passado, que ao mesmo tempo que são vestígios, traços e memória, também carregam consigo a *mensagem de um sentido*, tudo aquilo que os antigos chamavam de *lógos*.

Para Vattimo, a tra-dição deve ser entendida no âmbito da analítica existencial, para a qual o *Dasein* é jogado como *projeto historicamente determinado*. Assim, a mortalidade do ser-aí se relaciona com a tra-dição porque é no ritmo natural de nascimento e morte através das gerações que o ser é um *anúncio* que se transmite.²¹²

Se é assim, não só a constituição hermenêutica do ser-aí tem uma característica niilista porque o homem se funda apenas rolando do centro

211 Acerca do uso que o italiano efetua de sua muito apurada e pertinente da ontologia heideggeriana, confira-se o texto de Vattimo em *O fim da modernidade*, que relaciona a experiência fraca de verdade possível na pós-modernidade com a dimensão histórica e rememorativa da essência da arte em Heidegger; ressalte-se ainda a contraditória relação que aqui Vattimo expõe implicitamente entre esta sua leitura da verdade da arte, desprovida das características *im-positivas* do que ora chama de “evidência metafísica, nada mais que a técnica, em relação a seu próprio posicionamento, digamos, “otimista” em relação à *Ge-stell* técnica pós-moderna, conforme há pouco apresentamos: “O verdadeiro que acontece, cujo acontecer se dá antes de tudo na arte (antes e mais fundamentalmente que na ciência, onde talvez vigora justamente o princípio da evidência metafísica), é um verdadeiro à “meia luz” e a esta meia luz aludem o uso heideggeriano do termo *Lichtung*. A poesia é fórmula também no sentido em que o termo indica uma expressão linguística consumada pelo uso, não “mais” plena. [...] Aquilo que se procura com a operação poética é o acontecer de uma *Lichtung*, daquela meia luz em que a verdade se dá não mais com as características impositivas da evidência metafísica. A ruptura da palavra poética se encontra, ao final, reconduzida à concepção heideggeriana da verdade. A obra de arte pode ser “pôr em obra” da verdade porque a verdade não é uma estrutura metafisicamente estável, mas um evento; porém, ainda enquanto evento, a verdade pode acontecer apenas naquela ruptura da palavra que é a monumentalidade, a fórmula, a meia luz da *Lichtung*. Aquilo que permanece fundam-no os poetas: não tanto em relação “àquilo que dura”, mas principalmente em relação “àquilo que resta”: vestígios, memória, monumento. É a esta verdade, despojada de suas características autoritárias [diríamos, *impositivos*] da evidência metafísica, que se reporta qualquer outra experiência de verdade, também aquela que se desenvolve na verificação das ciências positivas; e é essa verdade que é capaz daquela relação essencial com a liberdade que Heidegger indicou pela primeira vez na conferência de 1930, *Sobre a essência da verdade*.” [Os colchetes são nossos]. [L’infrangersi della parola poetica si trova qui, alla fine, ricondotto alla concezione heideggeriana della verità. L’opera d’arte può essere “messa in opera” della verità perché la verità non è struttura metafisicamente stabile ma evento; ma proprio in quanto evento, la verità può accadere solo in quell’infrangersi della parola que è la monumentalità, la formula, la mezza luce della *Lichtung*. Ciò que rimane lo fondano i poeti: non tanto em quanto “cio che dura”, ma anzitutto in quanto “cio che resta”: traccia, memoria, monumento. È a questa verità, spogliata dei caratteri autoritari dell’evidenza metafisica, che si riporta ogni altra esperienza di verità – anche quella che si dispiega nella verifica delle scienze positive; ed è questa verità che è capace di quel rapporto essenziale com la libertà che Heidegger ha indicato per la prima volta nella conferenza del 1930, *Vom Wesen der Wahrheit*.]. [Grifos do autor]. SFP, FM, 1267.

212 Cf. SFP, FM, 1292-1295.

para X; mas também porque o ser cujo sentido se trata de recuperar é um ser que tende a se identificar com o *nada*, com as características efêmeras do existir, como trancado entre os termos do nascimento e da morte.²¹³

Com efeito, o *An-denken*, ao se apresentar como re-percurso dos momentos decisivos da história da metafísica, constitui para Vattimo a forma *definitiva* de pensamento do ser que é dado se realizar e, portanto, da hermenêutica como “*via diversa*”, pensamento marcadamente autêntico da Pós-Modernidade. Aí se encontra o mais controverso aspecto do conceito para Vattimo, que vê nele uma espécie de *télos* para o pensamento e, portanto, para a hermenêutica e para a filosofia como tal. É certo que, no tocante ao conteúdo, um pensamento rememorante é revestido pela aura *fraca* advinda do seu niilismo; entretanto, a forma do conceito é apresentada de modo contundente e inequívoco: Vattimo assevera que “é um erro considerar o trabalho de *An-denken* como um simples trabalho preparatório, que deveria servir para a construção de uma ontologia positiva posterior”.²¹⁴

Se Vattimo propõe de modo forte, com pretensão de verdade e definitude, um conceito fraco central para a dimensão positiva de sua ontologia, talvez sua filosofia não esteja tão longe da metafísica quanto gostaria. Apercebe-se cada vez mais que a superação-distorção que o pensamento fraco realiza em relação à tradição metafísica é somente parcial, se não apenas aparente.

A superação da metafísica é tematizada por Vattimo através do conceito heideggeriano de *Verwindung*. Trata-se da tentativa de superar a metafísica sem incorrer novamente no seu *modus operandi* – vale recordar que, por definição, metafísica é a ciência do ser *do ente*, e não pensamento do ser ele mesmo. A fim de fugir de quaisquer caracterizações metafísicas, Vattimo defende uma superação que não seja uma simples sucessão, ultrapassagem, de tal processo histórico – *Überwindung*. Com efeito, é com a proposta de um sistema teórico novo que cada metafísico procura ultrapassar os sistemas então aceitos. De outro lado, a metafísica é epocal, o que corresponde a dizer que o ser do ente se dá a entender em determinada configuração a cada grande momento histórico – que em nosso caso se dá via técnica, um evento ontológico agora manifesto ao pensamento.

213 Se è così, non solo la costituzione ermeneutica dell’Esserci ha un carattere nichilistico perché l’uomo si fonda solo rotolando via dal centro verso la X; ma anche perché l’essere il cui senso si tratta di recuperare è un essere che tende a identificarsi con il *nulla*, con i caratteri effimeri dell’*esistere*, come rinchiuso fra i termini della nascita e della morte. [Grifo nosso]. SFP, FM, 1297. [Nota do autor: perceba-se que o projeto ontológico de Vattimo assume as graves consequências de aderir ao niilismo: está consciente em defender que o ser humano deve ao *nada de sentido* de nossa época, suportando-se na relação com o nada que o ser-á possui em sua finitude constituente].

214 SFP, FM, p. 1116.

A sucessão que o pensador italiano procura emplacar com sua filosofia se pretende distante da metafísica e do pensamento fundacional; no entanto, seu próprio discurso repete relações caracteristicamente metafísicas. O melhor exemplo do sentido de ultrapassagem teórica que Vattimo quer efetuar se encontra em seu texto *Dialética, diferença, pensamento fraco*,²¹⁵ que já indica no título uma sucessão de itinerários filosóficos (pós-)modernos, e, nesse sentido, de exercício do *lógos*.

À parte as interpretações de Vattimo, o pensamento ao modo do *An-denken* originalmente procura abandonar o ser como fundamento, *Grund*, no sentido de deixar de lado sua relação com o ente passar a pensá-lo precisamente enquanto ser, uma vez que é a memória que pensa o envio do ser enquanto envio histórico-destinal – *Geschick* e *Schickung*. Acaba sendo um pensamento dos eventos do ser ao longo da tradição metafísica, cuja dimensão ontológica pode ser relida à luz da diferença. Trata-se de pensar o acontecido simplesmente como evento do ser, como dádiva em que seu dar-se – *Es gibt* – está sempre manifesto, embora nunca plenamente.²¹⁶ O ser e sua verdade, em Heidegger, assumem precisamente o nexos dialético da (*a*)*létheia*, do velamento e desvelamento, que a cada vez atualiza a “presença de uma ausência” – exatamente o que a memória opera.

Evilázio Teixeira sintetiza bem o objetivo teórico de Vattimo nesse quesito, com o mérito de, ao contrário do italiano, reconhecer a hermenêutica como uma disposição ontologicamente meditante, não técnica e “calculisticamente” niilista:

No *Andenken*, Vattimo busca revelar a condição para pensar o ser no seu “dar-se-retrair-se”, que torna descoberto o ser como dom. A tarefa do pensamento, neste sentido, é corresponder ao dom do ser, quer dizer, ao dom que no envio deixa selado o ser em vista da acolhida do ente. Uma hermenêutica capaz de intuir a diferença como propriedade do ser só é possível por meio de um “pensamento meditante”, que se coloque de frente do “pensamento calculante” que objetiva a presença do ser.²¹⁷

215 Cf. SFP, PD, p. 1723ss.

216 Cf. SFP, AD, 1162-1163. Cf. também HEIDEGGER, 1991e, p. 161; CIMINO, Antonio. La estoria dell'essere. In: FABRIS, Adriano; CIMINO, Antonio, 2009, p. 85.

217 TEIXEIRA, 2005a, p. 77. Cf. também STEIN, Ernildo. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: EDIPCURS, 2002, p. 155 et seq. Sobre o “pensamento calculante” e técnico no sentido heideggeriano: “O pensamento que se realiza, hoje, no Ocidente, não é pensamento em sentido próprio, é *cálculo*. Fazer cálculo é sempre antecipar a aparição do real com métodos, planos, objetivos, metas etc. Sempre contamos com o real, antes mesmo de ele viger. Este “contar com” é um modo de ser da objetificação. Pomos o real segundo a vontade do sujeito. É o homem-sujeito que põe, propõe o real, ao definir o “como” ele deve aparecer, ao estipular objetivos, métodos, planos etc. [...] As raízes do pensamento que calcula se encontram no sujeito moderno, que, sendo meramente um ser pensante, portanto, destituído de mundo, institui os “moldes” a partir dos quais o real aparecerá como tal”. CABRAL, Alexandre Marques. **Heidegger e a destruição da ética**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ - Mauad Editora, 2009, p. 127. Cf. também VATTIMO, Gianni. Presentazione. In: HEIDEGGER, 1990, p. 9.

Desse modo e nesse sentido, o *conhecer – erkennen –*, em Heidegger, é substituído pelo *pensar – denken –*, não no sentido de entrar no “reino noumênico” da coisa-em-si, mas para entrar no mundo da “imaginação produtiva”, da compreensão, do símbolo – e, poderíamos acrescentar, da interpretação. No entanto, garante Vattimo que não há coisa alguma de “religioso”, propriamente transcendental, no ato de compreender o pensamento sobre o ser como *An-denken*, dada sua essencial disposição de agradecimento – *Danken* – do dom – *Es gibt* – do ser: “o pensamento autêntico não é o que agradece, mas, antes, o pensar que pensa aquilo que autenticamente é de pensar é o autêntico agradecimento”.²¹⁸ Ou seja, aquilo que há de mais profundo no ser-aí e que se encontra na integração *Denken-Danken* não é uma dádiva em termos de *ente* que deva ser agradecida, como a vida, os talentos e oportunidades. Ao contrário,

A importância do nexos *Denken-Danken-Gedächtnis* [memória] é sempre procurada no facto [sic] de o pensamento, enquanto memória, pensar o *Anwesen* [presente] como *Anwesenlassen* [deixar-o-presente], como evento do desvelamento. É a relação com desvelar *como evento* [*Ereignis*] que constitui o estar-aí [ser-aí], aquilo que ele é e tem.²¹⁹

A *memória* é tão cara à tentativa de pensar o ser como “desfundamento” porque é ela a única forma capaz de pensar e acessar o seu objeto como algo constitutivamente não-mais-presente – ou presente apenas enquanto não-presente, presença da ausência –, e por conseguinte, torna presente aquilo que já não o é. Contudo, *An-denken* é diferente de uma efêmera “presentificação do passado”, tornando-o, de alguma forma, apenas objetivo; em Heidegger, o “objeto” que é encontrado na memória, ao contrário de qualquer presentificação, configura-se exclusivamente como agradecimento, *Danken*.²²⁰

Na *Verwindung* pretendida por Vattimo, afora à discrepância entre a possibilidade de um niilista pensar o ser como agradecimento, acontece o que ele chama de “perda do caráter metafísico do ser” porque o próprio ser jamais pode apreender-se como um objeto dado diante do ser humano – seria ontificá-lo. Seu argumento é de que ele pode apenas ser rememorado, porque quando se rememora, pensa-se apenas como *gewesen*, ou seja, como “não-(mais)-presente”. Essa seria a grande exigência da ontologia da atualidade porque, antes de mais

218 Cf. SFP, AD, 1168-1169.

219 SFP, AD, 1168. [Grifo do autor]. [Colchetes nossos].

220 Cf. também TEIXEIRA, 2005a, p. 78-79.

nada, essa “presença da ausência” do ser é algo que não compete puramente ao ser humano, mas ao próprio ser e ao modo como de seus eventos na história.²²¹

Neste íterim que *An-denken* é apontado por Vattimo como elemento característico do “niilismo heideggeriano”: em seu modo de operar, “do ser como tal, não há mais coisa alguma”. De fato, o ser nunca é verdadeiramente pensável enquanto presença, porque a *presentia* é apenas sobre o ente, nunca sobre o ser; em suma, o único modo de pensamento autêntico é aquele que não o *esquece*, mas que se *recorda* do ser, pensando-o sempre como desaparecido, velado, *ausente*.²²²

No entanto, Heidegger mesmo já aponta que o “ser” pensado pela tradição metafísica – que é sempre o ser do ente, um ente ideal ou a totalidade ôntica – é apenas entendido enquanto presença, pois o ente é efetivamente presente. A diferença ontológica não pensa o ser como tal, pois reconhece não haver algo como uma “presença objetiva” (ou subjetiva) do ser: se assim o fizesse, já estaria repondo uma metafísica – o que equivale a dizer que recairia novamente num niilismo, já que permaneceria num nada de ser. Por isso que, pelo contrário, a diferença ontológica procura propôr a pergunta pelo ser e dispôr-se numa escuta atenta sua – disposição que poderíamos chamar de *hermenêutica*, por ser o ato de interpretar uma compreensão do ser constituinte do ser-aí. Isso equivale a dizer que tal entendimento da hermenêutica procura ser uma *superação* do niilismo, não sua equivalência, como Vattimo propõe.

Dizer que no “niilismo heideggeriano” não há coisa alguma do ser é um grande contrassenso. Não há coisa alguma do “ser” ontificado da metafísica, que não é o ser ele mesmo. Em verdade, é justamente nisso que consiste o niilismo como processo histórico da

221 Cf. SFP, FM, 1333.

222 Cf. SFP, AD, 1196. Sobre a relação de *An-denken* com a definição heideggeriana sobre o niilismo de Nietzsche: “A importância que a noção de *An-denken*, de re-memoração, assume na obra do último Heidegger, no qual o pensamento pós-metafísica se define como rememoração, retomada, repensamento etc., avizinha-o de modo substancial ao Nietzsche da filosofia da manhã. É verdade que o ponto de partida de *Sein und Zeit* parecia atribuir ao pensamento uma tarefa, a da reproposição do problema do sentido do ser, alternativa em respeito àquela que era por séculos o conteúdo da metafísica, esquecida do ser como tal. Mas já naquela obra, uma parte essencial desta tarefa vinha indicada na “destruição da história da ontologia”; e o desenvolvimento do pensamento heideggeriano depois da virada dos anos trinta o conduziu, enfim, a identificar sempre sempre mais a tarefa do pensamento com aquela obra de destruição, ou melhor, de desconstrução”. [L’importanza che la nozione di *An-denken*, di ri-memorazione, assume nelle opere dell’ultimo Heidegger, nelle quali il pensiero post-metafisico si definisce come rimemorazione, ripresa, ripensamento ecc., lo avvicina in modo sostanziale al Nietzsche della filosofia del mattino. È vero che il punto di partenza di *Sein und Zeit* sembrava attribuire al pensiero un compito, quello della riproposizione del problema del senso dell’essere, alternativo rispetto a quello che era stato per secoli il contenuto della metafísica, dimentica dell’essere come tale. Ma già in quell’opera, una parte essenziale di questo compito veniva indicata nella “distruzione della storia dell’ontologia”; e lo sviluppo del pensiero heideggeriano dopo la svolta degli anni trenta lo ha infine condotto a identificare sempre di più il compito del pensiero con quell’opera di distruzione, o meglio di decostruzione]. [Grifo do autor]. SFP, AD, 1187.

tradição ocidental, que se identifica com a história da metafísica: o *nada de ser*. Quando Vattimo propõe um niilismo que “do ser como tal não resta coisa alguma”, não está fazendo outra senão replicar o que a metafísica sempre fez – ou, mais ainda, o que constitui a metafísica como tal, como desconsideração da diferença ontológica e, logo, esquecimento do ser.

Qual é, então, a “superação” que o niilismo vattimiano propõe em relação à metafísica, se permanece recordando-se dela (e não propriamente do evento do ser que sempre se manifestou na tradição) e mantendo-se no mesmo horizonte niilista de não almejar dispôr-se a pensar o ser como tal? Ou ainda de outro modo: como é possível uma superação niilista da metafísica (que no fim são o mesmo) que não considere como ponto de partida a diferença ontológica? E, por fim, como é possível pensar o mundo e a existência hermeneuticamente se o ponto de partida é um pensamento que se mantém distante do ser? A proposta de um “*An-denken* niilista” de Vattimo parece operar apenas contra um pensamento afim à ontologia hermenêutica, que assim se chama exatamente por considerar que a interpretação é algo pertinente ao evento do ser. A saída vattimiana está no uso que faz do conceito heideggeriano de *Verwindung*,²²³ “superação-distorção”, que o italiano propõe como alternativa ao pensamento forte da metafísica. Se seu niilismo rechaça a metafísica e suas características fortes, o que, junto ao pensar rememorante, é o proposto para locupletar o âmbito ontológico que agora se crê esvaziado, o “novo conteúdo” de tal disposição filosófica

223 Cf. HEIDEGGER, 2000, p. 228-229. Sobre a escassez do termo *Verwindung* nas obras de Heidegger: “*Verwindung* è la parola che Heidegger usa, del resto abbastanza raramente (una pagina di *Holzwege*, um saggio di *Vorträge and Aufsätze*, e soprattutto il primo dei due saggi di *Identität und Differenz*) per indicare qualcosa che è analogo alla *Ueberwindung*, il superamento o oltrepassamento”. [*Verwindung* é a palavra que Heidegger usa, de resto bastante raramente (uma página de *Holzwege*, um ensaio de *Vorträge and Aufsätze*, e sobretudo o primeiro dos dois ensaios de *Identität und Differenz*) para indicar qualquer coisa análoga à *Ueberwindung*, o superamento ou ultrapassamento]. [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. SFP, FM, 1326. Sobre o significado semântico do termo *Verwindung*: “Quel che sappiamo dalle indicazioni che Heidegger ha dato ai traduttori francesi di *Vorträge und Aufsätze*, dove il termine è usato in un saggio in cui si tratta della *Ueberwindung*, del superamento, della metafisica, è che esso indica un oltrepassamento che ha in sé i tratti dell’accettazione e dell’approfondimento. D’altra parte, il significato lessicale della parola nel vocabolario tedesco contiene due altre indicazioni: quella della convalescenza (*eine Krankheit verwinden*: guarire, rimettersi da una malattia) e quella della (dis) torsione (un significato abbastanza marginale, legato a *winden*, torcere, e al significato di alterazione deviante che possiede, tra gli altri, il prefisso *ver*). Al senso della convalescenza è legato anche quello di “rassegnazione”; non si *verwindet* solo una malattia, ma si *verwindet* anche una perdita, un dolore”. [O que sabemos das indicações que Heidegger deu aos tradutores franceses de *Vorträge und Aufsätze*, onde o termo é usado em um ensaio em que se trata da *Ueberwindung*, do superamento, da metafísica, é que isso indica um ultrapassamento que tem em si os traços da aceitação e do aprofundamento. De outra parte, o significado lexical da palavra no vocabulário alemão contem duas outras indicações: aquela da convalescência (*eine Krankheit verwinden*: curar, recuperar-se de uma doença) e aquela da (dis) torção (um significado bastante marginal, ligado a *winden*, torcer, e ao significado de alteração desviante que possui, dentre outros, o prefixo *ver*). Ao sentido da convalescência é ligado também aquele de “resignação”; não se *verwindet* apenas uma doença, mas se *verwindet* também uma perda, uma dor]. [Nota de rodapé]. [Grifo do autor]. VATTIMO, 1998, p. 180.

provém da noção de superação-distorção. Assim, a noção de *Verwindung* da metafísica tradicional faz referência a uma “perda do caráter metafísico do ser” e, portanto, do caráter fundacional do pensamento. Ela “dis-torce” a metafísica, e assim compreende a própria realidade ôntica de modo “dis-torcido”, como “desrealização”. Pensar a realidade como desrealização – ou, por conta da dis-torção, “desrealidade” – é uma exigência que Vattimo encontra nos tempos em que vê vigorar sua ontologia da atualidade e do declínio do ser, no qual este permanece “(im)pensado”, de modo *inatural*, na presença de sua ausência – como *An-denken*. Para Vattimo, aí se torna possível efetivar uma experiência teórica de pensar a realidade sem um fundamento metafísico: o que chamaria de interpretá-la, pensá-la hermeneuticamente.²²⁴ O problema que aí detectamos está sobretudo em remontar-se as errâncias da metafísica como “forma *definitiva* que nos é dada pensar”, permanecendo essencialmente atrelado ao nexu niilista e, hodiernamente, da técnica. Permanecer niilista quer dizer: manter-se no nada de ser, privado da experiência ontológica “trans-metafísica” eventualmente possível ao pensamento e, conseqüentemente, à humanidade histórica. Só então teríamos uma virada, *Kehre*, no paradigma de opressão e violência que advém da metafísica e de seu niilismo, que em nossa época se dá como essencialmente tecnocêntrico.

Veja-se o que escreve Giovanni Giorgio em seu ensaio *Niilismo hermenéutico y política*:

En este sentido el debilitamiento se aparece a los ojos de Vattimo como la única forma de emancipación posible, porque es capaz de despedirse del horizonte del pensamiento metafísico sin renegar de él en tanto que es su propio pasado. Es el sentido de la *Verwindung* heideggeriana contrapuesta a una *Überwindung* que se refiere fundamentalmente a la *Aufhebung* hegeliana.²²⁵

Afora a questão acerca de ser ou não a *Aufhebung* hegeliana ser uma “negação do próprio passado”, ou de uma superação como a *Überwindung* heideggeriana operar “fundamentalmente” como Hegel, há aqui o grave problema de propôr a *Verwindung* como uma “superação superior”, “mais autêntica” em termos de seus efeitos “emancipatórios” da tradição metafísica.

224 Cf. MIRANDA, Luis Uribe. Hermenéutica y realidad. A propósito de la realidad en Gianni Vattimo. **Revista de Filosofía**. Santiago de Chile: HYBRIS, v. 4, n. 2. P. 55-74, outono de 2013, p. 66-67.

225 GIORGIO, Giovanni. Niilismo hermenéutico y política. In: GUTIÉRREZ; LEIRO; RIVERA, 2009, p. 245.

Enquanto *An-denken* se postula como o conceito heideggeriano apropriado por Vattimo para caracterizar o pensamento “ultrametafísico” no sentido de não conformar-se com uma ontologia dirigida ao ser, mas à sua ausência, *Verwindung* é, da mesma forma, um conceito expropriado de Heidegger pelo italiano na tentativa de fracamente caracterizar o pensamento pós-moderno que defende. Em *Identidade e Diferença*, o filósofo alemão usa o termo no intuito de caracterizar a superação da *Ge-stell*, a universal *im-posição* do mundo técnico.

O que na *im-posição* [*Ge-stell*], como constelação de ser e homem, experimentamos através do moderno universo da técnica, é um *prelúdio*, daquilo que se chama acontecimento-apropriação [*Ereignis*]. Este, contudo, não permanece necessariamente em seu prelúdio. Pois no acontecimento-apropriação fala a possibilidade dele poder superar [*verwinden*] e realizar em profundidade o simples imperar da *im-posição* num acontecer [*Ereignis*] mais originário. Uma tal superação e aprofundamento [*Verwindung*] da *im-posição*, partindo do acontecimento-apropriação e nele penetrando, traria a redenção historial – portanto, jamais unicamente factível pelo homem – do universo técnico, de sua ditadura, para pô-lo a serviço no âmbito através do qual o homem encontra mais autenticamente o caminho para o acontecimento-apropriação.²²⁶

Como resultado, fica claro que a *Ge-stell*, a *im-posição* do mundo da técnica, não incide apenas no mundo em que a metafísica alcança seu ponto culminante, seu mais elevado e completo desenvolvimento, mas sim – e também por isso – num primeiro lampejar do *Ereignis*.²²⁷ Dizer que a *im-posição* técnica é um prelúdio do *Ereignis* significa ser essa derrocada do ser e do seu sentido um prenúncio de um novo e original acontecimento histórico em que homem e ser se dão em comum pertença. Vattimo nega esse sentido da *Ge-stell*, uma vez que considera seu pensamento fraco, que apenas rememora – *An-denken* – o ser o ponto auge da historicidade do ser.

Portanto, a *Verwindung* da *Ge-stell*, que em Heidegger não se distingue da própria metafísica, nada mais é que sua forma final e plena, pelo que, sendo o máximo velamento do ser, pode *eventualmente* conduzir a uma possibilidade de mudança *mais originária*, ou seja, cuja essência esteja situada fora da metafísica, para além dela, e por conta disso, *pós-metafísica*. No entanto, é nitidamente impossível considerar que a metafísica seja algo que se possa simplesmente pôr de lado, como uma mera opinião, ou uma crença em que não se

226 HEIDEGGER, 1996, p. 180-181. [Grifos nossos, alterando a opção do tradutor em traduzir *Ge-stell* por “arrazoamento”].

227 Cf. *Ibid.*, p. 181. Cf. também CIMINO, Antonio. Oltre la filosofia. In: FABRIS, Adriano; CIMINO, Antonio, 2009, p. 125; VATTIMO, 1998b, p. 180.

acredita mais e por isso se abandona; isto dizemos em plena adequação com Vattimo, que concorda que a metafísica é algo que permanece gravado na história da humanidade como uma cicatriz ou vestígios e sequelas de alguma doença, ou ainda como uma dor à qual se resigna. Consideramos aqui Vattimo muito pertinente na escolha dos termos que utiliza para caracterizar tal persistência dos traços metafísicos na humanidade: os vários significados semânticos do termo italiano *rimettersi*, que indica: algo do qual alguém se reestabelece, se recupera; alguém a quem um indivíduo se remete; ou ainda aquilo a que alguém remete, envia. Somado a isso, há o significado germânico de *Verwindung* como *torção* ou *dis-torção*, que pode ser entendido no sentido de convalescência-resignação: não se aceita a metafísica simplesmente, da mesma forma como ninguém se entrega sem reservas à *Ge-stell* enquanto sistema de *im-posição* da técnica. No entanto, pode-se viver a metafísica e a sua *Ge-stell* como uma *chance*: como a possibilidade de uma *mudança* na qual metafísica e *Ge-stell* se *dis-torcem* numa direção diferente daquela prevista em suas próprias essências,²²⁸ – em contínua direção à consumação do niilismo.

Neste entendimento ontológico específico concordamos com os termos de Vattimo:

Isso significa também, entre outras consequências, que o esquecimento do ser que constitui a metafísica não pode ser pensado como um erro do homem, do qual se possa sair com um ato de vontade e com uma escolha metodicamente rigorosa. A metafísica não é, por isso, apenas um destino no sentido que nos pertence e nos constitui, e que nós possamos apenas *verwinden* [superar-distorcer]; mas também o esquecimento do ser é, ao menos em certo sentido, inscrito no próprio ser (não depende de nós também o esquecimento). O ser nunca pode se dar todo em presença.²²⁹

O problema, portanto, não está em considerar a possibilidade de uma efetiva *Verwindung* da metafísica, mas sim em identificar essa superação-distorção com um pensamento rememorante que, segundo Vattimo, é a “forma final do pensamento” disponível

228 Cf. SFP, FM, 1337-1338. “A metafísica, enquanto concebe o ser como presença, ou seja, como passível de apreensão, leva à seguinte compreensão: supera seu antecessor aquele que se aproxima [mais] da verdade do ser. Vattimo responde a essa questão introduzindo o termo heideggeriano *Verwindung* como uma superação que não se relaciona à idéia [sic] de chegada a um *telos* ou rompimento crítico, mas é antes de tudo uma retomada da metafísica com o fim de distorcê-la”. BALEEIRO, Cleber A. S. *Verwindung*: a idéia de “superação” no pensamento de Vattimo. **Revista Eletrônica Correlatio**. v. 9, n. 18, p. 39-49, dezembro de 2010, p. 40.

229 Ciò significa però anche, tra le altre conseguenze, che l’oblio dell’essere che costituisce la metafisica non può venire pensato come un errore dell’uomo, da cui si possa uscire con un atto di volontà e con una scelta metodica più rigorosa. La metafisica non è, perciò, solo un destino nel senso che ci appartiene e ci costituisce, e che noi possiamo solo *verwinden*; ma anche l’oblio dell’essere è, in un certo senso almeno, iscritto nell’essere stesso (non dipende da noi neanche l’oblio). L’essere non può mai darsi tutto in presenza. [Grifo do autor]. SFP, FM, 1333.

à humanidade. Causa estranhamento ao próprio sentido de “pensamento fraco” a proposta paralisante de uma ontologia que se contenta em voltar-se tão somente ao nada de ser da história da tradição metafísica.

Vattimo, compreendendo a *Verwindung* algo alcançável através de um pensamento como *An-denken*, idealiza uma humanidade muito mais livre e um pensamento mais emancipado por não ser metafisicamente fundado. Vattimo entende que a interpretação ontológica de *Ge-shick* – envio, *trans-missão* histórico-destinal, *tra-dição* – “levada a sério”, expressão comum sua, retira toda a força da pretensão violenta e coercitiva – im-positiva, *Ge-stell* – da metafísica.²³⁰ No entanto, uma vez que o pensamento rememorante da metafísica é “forma final de pensamento”, não há esperanças de uma época histórica superior à nossa, que é a era da técnica – em termos ontológicos nada mais é que uma manifestação exacerbada (e ainda maximizante) do processo niilista de esquecimento do ser. Daí decorrem graves problemas relativos ao posicionamento de Vattimo diante da técnica, que procura se legitimar por apelo à condição de o declínio técnico constituir o “lampejar do *Ereignis*”, como se usa de Heidegger para dizer, *distorcendo* o entendimento e as consequências ontológicas heideggerianamente imbricadas na expressão..

A interpretação vattimiana de Heidegger, inegavelmente basilar em todo o seu pensamento e obra, *distorce* a própria *superação* tal como pensada pelo filósofo alemão. Considere-se o seguinte trecho de Vattimo:

An-denken e Verwindung nos indicam também, assim, em que sentido a filosofia de Heidegger deve ser definida como uma hermenêutica: não no sentido de uma teoria técnica da interpretação, e nem no sentido de uma filosofia que dê um peso peculiar, na descrição da existência, ao fenômeno interpretativo; mas no sentido mais radicalmente ontológico: o ser não é outro senão a trans-missão das aberturas histórico-destinais que constituem, para cada humanidade histórica, *je und je* [sempre e a cada vez], a sua específica possibilidade de acesso ao mundo. A experiência do ser, enquanto experiência de recepção-resposta desta trans-missão, é sempre *An-denken e Verwindung*.²³¹

230 Cf. SFP, FM, P. 1334.

231 *An-denken e Verwindung* ci indicano anche, così, in che senso la filosofia di Heidegger deve essere definita un’ermeneutica: non nel senso di una teoria tecnica dell’interpretazione, e neppure nel senso di una filosofia che dia un peso peculiare, nella descrizione dell’esistenza, al fenomeno interpretativo; ma nel senso più radicalmente ontologico: l’essere non è nien’altro che la tras-missione delle aperture storico-destinali che costituiscono, per ciascuna umanità storica, *je und je*, la sua specifica possibilità di accesso al mondo. L’esperienza dell’essere, in quanto esperienza di ricezione-risposta di queste tras-missioni, è sempre *An-denken e Verwindung*. [Grifo do autor]. SFP, FM, 1334-1335.

Inicialmente parece apropriada a leitura de Vattimo por rejeitar o possível significado de hermenêutica em Heidegger como uma “teoria geral da interpretação” ou do entendimento. Entretanto, não é legítimo defender que a fenomenologia heideggeriana não “dê um peso peculiar”, expressão do italiano, à hermenêutica enquanto condição constituinte da existência, do ser-aí. Isso porque é precisamente nesse sentido que Heidegger, no mais das vezes, refere-se à hermenêutica. Não é de todo descabido quando Vattimo admite o escopo em que pretende aplicar os conceitos de *rememoração* e de *superação-distorção*: em seu aspecto ontológico. Nesse âmbito, novamente, permanece apropriado seu entendimento do evento ontológico como aberturas histórico-destinais, epocalmente assinaladas. Mas acaso seria, como ele afirma, a única experiência possível do ser aquelas caracterizadas pela sua própria interpretação de *Andenken* e *Verwindung*? Vattimo segue sempre defendendo o niilismo, como se não fosse possível cogitar uma época histórica vindoura capaz de pensar o ser em sua diferença essencial com o ente; como se a proposta de uma superação da metafísica voltada ao ser ele mesmo (que não é o ser ontificado e presentificado da metafísica) incidisse inevitavelmente numa nova espécie de *fundamento*, perpetuando as tradicionais violências da metafísica. Ao defender o declínio último do ser, o niilismo de Vattimo nos condena à “forma definitiva do pensamento que nos é dada realizar” – eis aí uma violência metafísica.

Todavia, a *Verwindung* heideggeriana deve ser reconhecida necessariamente como uma retomada-distorção, uma vez que Heidegger tem um objetivo diverso das “errâncias niilistas” da metafísica; ao contrário, o seu intento filosófico é conduzir o pensamento, ainda que *por enquanto apenas* como *An-denken*, para *além* da metafísica e de suas errâncias do esquecimento do ser. Assim se caracterizaria uma *Verwindung* no seu real significado de *superação*, de tal modo a situar-se historicamente num âmbito *pós-metafísico*, num *novo evento do ser*, que historicamente há de ser outra época possível, que não seja mais violentada pela im-posição técnica. Especificamente, o que deturpa o sentido original do conceito em Heidegger, que parece mais apropriado a uma efetiva superação da metafísica, é a identificação que Vattimo faz de tal superação-distorção com evento mesmo do niilismo.²³² Precisamente este é o aspecto que deve ser superado para que impere um pensamento *pós-metafísico*, consciente da diferença ontológica e a cada vez mais atento ao ser e ao sentido que dele irradia. Uma *rememoração niilista* da tradição metafísica permanece tão somente

232 Cf. SFP, FM, 1338.

operando metafisicamente no que compete aos seus aspectos ontológicos – justamente aqueles de aqui interesse, nossos e também de Vattimo.

Sinteticamente, o problema específico que identificamos na ontologia da atualidade de Vattimo no que compete à técnica pode ser enunciado da seguinte forma: a superação-distorção da metafísica, *Verwindung*, também deve ser uma superação-distorção da imposição técnica, a *Ge-stell*; isso porque a técnica é ponto auge da metafísica até o presente momento histórico, em que a cada vez menos se pensa o ser, mas tão somente se calcula o ente; este *nada de ser* é o que se chama niilismo. Vattimo, no entanto, é assumidamente niilista, *mutatis mutandis* sua aceção *fraca* do conceito (e por isso despreocupada com certos “riscos” de se cair em contradição), pelo que não enxerga na técnica exatamente um modo de ser da metafísica, e que isso equivale ao esquecimento do ser que se chama niilismo.

Pelo contrário, Vattimo detém esperanças de que a própria técnica proporcione uma experiência de mundo não-metafísica, embora niilista – o que é impossível, dada a sinonímia dos termos em aspecto ontológico. Aponta precisamente para efeitos da técnica acerca dos quais não é difícil argumentar serem metafísicos por excelência:

Perdendo essas determinações [metafísicas], o homem e o ser entram em um âmbito *schwingend*, oscilante, que a meu ver se deve imaginar como o mundo de uma realidade “aliviada”, tornada mais leve porque menos claramente distinguida entre o verdadeiro e a ficção, a informação, a imagem: o mundo da mediatização total da nossa experiência na qual já, em larga medida, encontramos-nos.²³³

Vattimo, nos anos em que escreveu seus textos mais ontologicamente relevantes, desconsiderou por completo que as implicações da técnica derivadas de um “nada de interpretação” – que defendemos ser o real sentido da expressão “niilismo hermenêutico” – não nos têm epocalmente conduzido a uma “realidade mais *aliviada*”. Muito pelo contrário, a condição ontológica em que nossa época se encontra se vê diante de uma *aniquilação do sentido*, que equivale a uma negação da interpretação e do pensamento. O “mundo da mediatização total”, que deriva como aspecto ôntico da técnica, não é uma realidade em sentido algum “aliviada”, mas sucumbente numa vertiginosa experiência de nada. O pensamento fraco que experienciamos nas atuais mídias de massa, as redes sociais

²³³ Perdendo queste determinazioni, l'uomo e l'essere entrano in un ambito *schwingend*, oscilante, che a mio avviso si deve immaginare come il mondo di una realtà “alleggerita”, resa più leggera perché meno nettamente scissa tra il vero e la finzione, l'informazione, l'immagine: il mondo della mediatizzazione totale della nostra esperienza nel quale già, in larga misura, ci troviamo. VATTIMO, op. cit., 189.

algorítmicas – técnica por excelência –, facilmente degenera o sonhado “pluralismo democrático” em *fake news* e retóricas distorcidas, constituindo o mundo da pós-verdade como um âmbito de narrativas (in)conscientes da permissibilidade do arbitrário – tudo o que se opõe à filosofia.

Há, aí, uma ambivalência: a *Ge-stell* é superada enquanto im-posição do mundo técnico e deste como seu próprio fundamento, como o fundo, o estoque que garante possibilidades para a técnica. De fato, Heidegger afirma que “a essência da técnica não é algo técnico”. Então se pode entender a *Ge-stell* como lampejar do *Ereignis* nesse sentido: a falta de ser niilista de nossa época compete antes de tudo a um destino, envio, do próprio ser;²³⁴ por ser a máxima derrocada, velamento total do ser, pode dar lugar a uma viravolta ontológica na humanidade: conforme o movimento próprio da filosofia heideggeriana, é preciso que haja primeiro um velamento inicial para que então se dê desvelamento; é preciso que haja a queda para que venha a redenção. Neste sentido que Heidegger se vale do verso de Hölderlin: “de onde há perigo brota o que nos salva”.²³⁵

A *Ge-stell* é um “primeiro lampejar do *Ereignis*” porque esse é o âmbito *oscilante, dinâmico – schwingend –*, em que tanto o homem quanto o ser atingem sua essência, conquistam seu caráter “historial”, na mesma proporção em que perdem as *determinações* que a metafísica lhes conferiu. Vattimo esclarece que as *determinações* advindas da metafísica para o homem e para o ser são, primeiramente, a qualificação de *sujeito* e *objeto*.²³⁶

Elucubrando sobre o fim dessas determinações, Vattimo encerra *La fine della modernità* da seguinte forma:

É nesse mundo que a ontologia se torna *efetivamente* hermenêutica, e as noções metafísicas de sujeito e objeto, antes, de realidade e de verdade-fundamento, perdem peso. Nessa situação, deve-se falar, segundo eu mesmo, de uma “ontologia fraca [debole]” como única possibilidade de sair da metafísica – pela via de uma aceitação-convalescência-distorção que não tem mais nada do ultrapassamento crítico característico da Modernidade. Pode dar-se que nisto resida, para o pensamento pós-moderno, a *chance* de um novo, fracamente novo, começo.²³⁷

234 Cf. STEIN, 2002, p. 155-161. Cf. também VATTIMO, op. cit., p. 187-188; HEIDEGGER, 1996, p. 180-181; PECORARO, 2005, p. 68.

235 Cf. HÖLDERLIN, Friedrich. **Poesía Completa**: edición bilingüe. 5 ed. Barcelona: Ediciones 29, 1995, p. 395. Cf. também HEIDEGGER, 2007, p. 391.

236 Cf. VATTIMO, op. cit., p. 188-189; Cf. Também HEIDEGGER, op. cit., p. 181.

237 È in questo mondo che l'ontologia diviene *effettivamente* ermeneutica, e le nozioni metafisiche di soggetto e oggetto, anzi di realtà e di verità-fondamento, perdono di peso. In questa situazione, si deve parlare secondo me di una “ontologia debole” come sola possibilità di uscire dalla metafisica – per la via di una accettazione-convalescenza-distorzione che non ha più nulla dell'oltrepassamento critico caratteristico della modernità. Può

A *chance* defendida pelo italiano fim da obra citada remete o leitor à *chance* apresentada em seu início: o niilista consumado é aquele “que compreendeu que o niilismo é sua (única) *chance*.”.²³⁸ O filósofo torinense introduz a ontologia como *efetivamente* tornada hermenêutica e assumindo a postura de niilismo consumado, define que a ontologia oriunda de uma metafísica rejeitada seja *fraca*. Prepara o caminho para sua própria filosofia, centrada no conceito de *pensiero debole* – pensamento fraco –, tornado *fraco* por não ter a pretensão de *força* de acessar o ser como verdade-fundamento.

Do entendimento ontológico de Vattimo não pode resultar, portanto, uma hermenêutica. Nem mesmo uma hermenêutica que seja, como ele propõe, “dispersa e vaga”,²³⁹ mas sim um movimento do pensamento por essência niilista: há na Pós-Modernidade da técnica a cada vez mais vigora um *nada* de hermenêutica, de interpretação e escuta do ser, do sentido e da verdade. Disso não resulta, como quer Vattimo, uma redução da violência metafísica, mas, pelo contrário, novos modos de violência metafísica, que continua se apoderando de todos os âmbitos da existência e da natureza: a total expropriação do ser e exploração do ente, que constituem faticamente a existência, o mundo e a história. Sua filosofia, portanto, dada a linha de interpretação dos conceitos que se assume neste trabalho, aparenta a cada vez mais e de diferentes ângulos estar mais próxima do pensamento metafísico do que de alguma superação sua num alinhamento à ontologia hermenêutica.

darsi che in questo risieda, per il pensiero postmoderno, la *chance* di un nuovo, debolmente nuovo, cominciamento. [Grifo do autor]. VATTIMO, op. cit., p. 189.

238 Che ha capito che il nichilismo è la sua (unica) *chance*. [Grifo do autor]. Ibid., p. 27.

239 Un’ermeneutica intesa così ampiamente, che include autori tanto diversi fra loro come quelli che ho nominati poco fa, difficilmente ha delle ‘conseguenza’: finisce per essere qualcosa di innocuo e addirittura futile. Lascio anche da parte il problema, che si potrebbe discutere a lungo, se in filosofia sia legittimo pretendere di ricondurre al suo significato autentico, originario, essenziale una teoria che, come l’ermeneutica nella nostra ipotesi, si è diluita divenendo insieme pervasiva e vaga. SFP, OI, 1461-1462.

CAPÍTULO CONCLUSIVO: O NIILISMO HERMENÊUTICO COMO METAFÍSICA FRACA DA PÓS-MODERNIDADE

O estudo e a crítica do pensamento fraco de Vattimo são uma necessidade de nossa época. Antes de mais, Vattimo nos importa porque em seu pensamento há algo de verdadeiro. Essa tese, que a rigor talvez chocaria o próprio pensador fraco, exige indicações bem precisas dos sentidos em que deve ser aplicada. Em suma, a leitura que o filósofo italiano faz da Pós-Modernidade parece acertada em identificá-la como a época do niilismo consumado, entendido como um momento histórico de radical ruptura e fragmentação dos “fundamentos” que pautaram o desenvolvimento do pensamento ocidental: a razão, a ciência, a lógica, enfim, o próprio ser. Até mesmo a filosofia perde sua tradicional centralidade em relação aos demais saberes, movimento que igualmente acontece ao seu interno: não há unitariedade alguma nos mais plurais debates que constituem o cenário filosófico pós-moderno; na ausência de saberes fundantes, de algum ponto de convergência entre as virtualmente infinitas *interpretações* sobre determinado tópico, o único ponto em comum entre os interlocutores de um debate é sua fraqueza: tendo caducado a pretensão de *verdade* no ambiente pós-moderno, nenhuma interpretação possui condições de firmar-se como certa, definitiva ou peremptória. É isso que leva Vattimo a dizer que esta peculiar “convergência através da divergência”, uma vez consciente de seu caráter fraco, torna-se a “língua comum” no ambiente teórico-filosófico hodierno, coisa que chama de hermenêutica. No entanto, para além de uma análise do debate intelectual pós-moderno, Vattimo desenvolve um entendimento ontológico próprio que aplica à Pós-Modernidade, o qual serve à finalidade de justificar este seu “niilismo hermenêutico”. É aí, no que compete à ontologia da atualidade, que se desenrola nossa crítica à filosofia de Vattimo, tendo por base suas apropriações conceituais, comumente controversas, de seus indissociáveis referenciais teóricos, Nietzsche e Heidegger; especialmente deste último, ou de um entendimento ontológico dele derivado, origina-se o pano de fundo de nossa crítica ao niilismo hermenêutico de Vattimo e consequente caracterização de sua filosofia como uma *metafísica sui generis*, que trataremos de aqui justificar uma vez considerados os posicionamentos presentes nas partes constituintes deste trabalho.

A leitura da filosofia de Vattimo a que se presta esta tese passa por dois momentos: um primeiro que trata de uma definição negativa de seu pensamento, a saber, de que no âmbito ontológico o pensamento fraco não condiz com uma hermenêutica, tal como entendida

pelos seus próprios referenciais teóricos; posteriormente, de uma determinação positiva de sua filosofia: não sendo uma hermenêutica, seu niilismo ontológico se mostra condizente com uma metafísica de nossos tempos, e por isso afim à dominação impositiva e violenta da técnica, de modo a inclusive trair os objetivos pluralistas e democráticos que motivam a filosofia do italiano.

Para tanto, será necessário, antes de mais, tornar o mais claro possível os conceitos de *metafísica*, *niilismo* e *hermenêutica* que temos como pressupostos às concepções teóricas dos próprios referenciais de Vattimo, especialmente de Heidegger, uma vez que sua filosofia, compreendida em todas as suas fases de produção, desdobra-se essencialmente sobre tais temas – embora a hermenêutica seja nomeadamente abordada por Heidegger apenas em momentos de sua primeira fase de produção, a corrente de pensamento hermenêutico se desenvolveu fortemente em base à ontologia heideggeriana. Uma vez que esses conceitos que nos são preliminares já tenham sido abordados, cada qual a seu tempo e modo, no transcurso do presente trabalho, dedicar-nos-emos apenas a breves e concisas determinações suas, a partir das quais se justificarão nossos posicionamentos específicos em relação à ontologia do declínio de Vattimo – que não é senão um declínio da ontologia.

No tocante à *metafísica*, podemos entendê-la, em sentido amplo, como o processo histórico do pensamento que sempre se esquece do ser, e, logo, pensa apenas o ente; metafísica, portanto, é aquela filosofia que não reconhece a diferença ontológica, a diferença essencial entre ser e ente, como ponto de partida de seu questionamento. Opera sempre tão somente sobre o universo ôntico. Não pensando o ser, a metafísica, enquanto processo histórico, acaba se desenvolvendo em um crescente *nada de ser*, a que se chama *niilismo*. Metafísica e niilismo, portanto, referem-se ao mesmo movimento histórico de nadificação do ser, ausência locupletada pelo domínio impositivo da técnica, que podemos entender sinteticamente como o modo-de-ser maximamente metafísico que nos é dado hoje, na Pós-Modernidade. Com efeito, metafísica, niilismo e técnica compartilham o mesmo sentido de recusa do propriamente ontológico, versando sempre apenas sobre o ente; são a cada vez mais um velamento do ser, que se aprofunda no transcurso da história até a total obliteração de qualquer vislumbre seu. Em *Metafísica e Niilismo* (1938-1939), Heidegger nos oferece uma caracterização sintética acerca destes dois conceitos fundamentais para a compreensão e crítica da filosofia de Vattimo – um que ele procura rejeitar com todas as forças, a metafísica, e outro que ele adere como sua oposição, o niilismo:

A Metafísica enquanto tal é o próprio niilismo. A essência do niilismo é historicamente como Metafísica. A metafísica platônica não é menos niilista do que a metafísica nietzschiana [ou a vattimiana]. Na metafísica platônica, a essência permanece apenas velada, enquanto na metafísica nietzschiana ela vem plenamente à tona, sem que essa essência jamais venha a se dar a conhecer a partir da Metafísica e no interior dela. Essas são frases estranhas. Contudo, a Metafísica determina a história da era ocidental. A humanidade ocidental é sustentada e dirigida em todas as suas relações com o ente, e isso significa dizer em todas as suas relações consigo mesmo, em todos os aspectos, pela Metafísica. Não se sabe o que é maior na equiparação entre Metafísica e o niilismo: a arbitrariedade ou o grau de condenação sobre toda a nossa história até aqui.²⁴⁰

Uma originalidade surge na ontologia de Vattimo em relação à metafísica de Nietzsche a partir destas claras palavras de Heidegger: como o autor afirma, o pensamento metafísico até Nietzsche estava inconsciente de seu caráter meramente ôntico, sem dar-se conta da diferença ontológica. É por isso que Heidegger diz que a “a essência da metafísica permanece velada”, porque inconsciente de sua negação do ser enquanto tal. Aí está um elemento de superação metafísica que Vattimo opera em relação a Nietzsche, uma vez que o pensador fraco está *deliberadamente* recusando o ser, tendo-o como algo já “ido embora”; precisamente neste sentido que o autor nos diz que sua ontologia do declínio acaba se convertendo num declínio da própria ontologia,²⁴¹ porque em seu niilismo pretende conscientemente livrar-se do ser e dos eventos de verdade e sentido que dele emanam. Disso decorre claramente que Vattimo permanece metafísico por negar o pensamento do ser e dos modos como ele legitimamente se apresenta como fundamento para o pensar – recordemo-nos da já abordada expropriação contextual que o italiano faz de uma advertência que Heidegger faz no âmbito específico da preleção *Tempo e Ser* (1962): “é necessário abandonar o ser como fundamento”.²⁴²

Encontramos já aí uma primeira caracterização do pensamento fraco de Vattimo como metafísica. Um pensamento assumidamente niilista está inexoravelmente atrelado à metafísica, porque devido ao seu nexos de negação e esquecimento do ser, está, como diz Heidegger, num “derradeiro enredamento do niilismo em si mesmo”.²⁴³ Igualmente identificamos em Vattimo um avanço no entendimento metafísico de nossa época, dado seu

240 HEIDEGGER, 2000a, p. 232. [Colchetes nossos].

241 Cf. ZABALA, 2007, p. 12.

242 SFP. FM, 1294-1295.

243 HEIDEGGER, op. cit., p. 228-229.

caráter de conscientemente aderir à ausência de ser que se dá hodiernamente como nunca antes na história por conta da técnica, com a qual o pensador italiano nutre relações comedidas, embora muito mais confiantes e esperançosas se comparadas com o posicionamento heideggeriano ante a nadificação ontológica da técnica contemporânea.

Em nossa empresa de determinação dos conceitos preliminares para a crítica que se efetua à filosofia de Vattimo, atemo-nos agora à *hermenêutica*. Este intento será bastante prolífico se recorrermos inicialmente à síntese dos entendimentos heideggerianos do conceito feito por Inwood:

Heidegger argumenta que hermenêutica em seu sentido envolve estes significados do termo: 1. Ela é, primeiramente, interpretação, ‘desvelando o sentido [*Sinn*] do ser e as estruturas básicas do ser-aí’. 2. Uma vez que hermenêutica, no sentido 1, ‘abre o horizonte para cada outro estudo ontológico de entes que não são como o ser-aí’, ela também é hermenêutica em semelhança com o sentido que lhe dá Schleiermacher’: ela elabora as ‘condições de possibilidade de cada investigação ontológica’. 3. A primazia ontológica do ser-aí sobre os outros entes depende de sua possibilidade de existência. Logo, ao interpretar o ser do ser-aí, hermenêutica no sentido 1 deve analisar a ‘existencialidade da existência’. Este sentido de ‘hermenêutica’ é ‘filosoficamente preliminar’: a filosofia se define da ‘hermenêutica do ser-aí’, uma vez que todo questionamento filosófico surge da existência e a ela retorna. 4. A ‘hermenêutica do ser-aí’ ‘opera ontologicamente a historicidade [*Geschichtlichkeit*] do ser-aí como a condição ôntica de possibilidade da história [*Historie*]. Portanto, a ‘metodologia das ciências históricas’ está enraizada na hermenêutica no sentido 3. Este é um sentido derivado de hermenêutica, veja-se o sentido que lhe dá Dilthey.²⁴⁴

Fica bastante evidente que em todos os sentidos que Heidegger se vale do termo “hermenêutica” – termo mais escasso nas fases mais tardias de produção filosófica do autor – se reportam a seu caráter essencialmente *ontológico*, e, portanto, não *ôntico-metafísico*; mais do que isso, como dimensão ontológica preliminar da existência e, logo, da história, conforme

244 Heidegger argues that hermeneutics in his sense embraces this senses of the term: 1. It is, primarily, interpretation, ‘uncovering the meaning [*Sinn*] of being and the basic structures of Dasein’. 2. Since hermeneutics in sense 1 ‘displays the horizon for every other ontological study of entities that are not Dasein-like, it is also hermeneutics in something like Schleiermacher’s sense’: it elaborates the ‘conditions of the possibility of every ontological investigation’. 3. Dasein’s ontological priority over other entities depends on its possibility of existence. Thus in interpreting Dasein’s being, hermeutics in sense 1 must analyse the ‘existentiality of existence’. This sense of ‘hermeneutics’ is ‘philosophical primary’: philosophy sets out from the ‘hermeneutics of Dasein’, since all philosophical questioning arises from existence and returns to it. 4. The ‘hermeneutics of Dasein’ ‘ontologically works out the historicity [*Geschichtlichkeit*] of Dasein as the ontical condition of the possibility of history [*Historie*]. So the ‘methodology of the historical sciences’ is rooted in hermeneutics in sense 3. This is a derivate sense of ‘hermeneutics’, viz. Dilthey’s sense. INWOOD, 1999, p. 88. [Colchetes do autor].

os sentidos três e quatro de “hermenêutica” identificados por Inwood, é a própria condição de possibilidade de todo evento ôntico. Neste sentido se pode concordar sem dificuldades que um pensamento hermenêutico *supera* qualquer pensamento metafísico, uma vez que este último, do qual é impossível (e até mesmo indesejável) livrar-se só é possível devido à hermenêutica corresponder a uma abertura do horizonte de qualquer investigação possível sobre o ente, conforme Inwood nos explica na segunda acepção do termo. É por isso que hermenêutica, por desvelar sentidos do ser e do ente, é condição de possibilidade para todo o questionamento filosófico “que surge da existência e a ela retorna.

A essas caracterizações da hermenêutica são inclusive afins parte daquelas feitas pelo próprio Vattimo em seu texto intitulado *Heidegger*, de 2012:

Hermenéia significa “interpretação”. Hermes era o mensageiro dos deuses. Hermenêutica é arte da interpretação, fenômeno da interpretação. A hermenêutica é uma filosofia que se organiza entorno à ideia de que toda relação com o mundo por parte do homem é uma interpretação. Interpretar quer dizer que o homem olha o mundo e que, sem um interesse anterior ao olhar, não veria nada, não distinguiria nada, porque não daria ordem aos fenômenos (como ensina Kant, mas ainda mais Heidegger). [...] A escandalosa frase de Nietzsche “não existem fatos, mas apenas interpretações” é por sua vez uma interpretação. Não uma afirmação metafísica. Não se diz que “o mundo é feito assim e assim”. Se diz: “eu, na minha condição, com os meus interesses, tendo lido tais livros, tendo feito as experiências que fiz, não posso pensar se não como um intérprete, e não como um olho objetivo do mundo”.²⁴⁵

Não concordamos com o autor, no entanto, quando sustenta que não é metafísica a máxima “não existem fatos, apenas interpretações” – que, inclusive, opera de modo contrário à fenomenologia que sustenta a hermenêutica, conforme bem assevera o autor na primeira parte da citação. Abordaremos logo adiante como essa máxima nietzschiana opera, a muito contragosto de Vattimo, como um fundamento metafísico de seu pensamento.

245 *Ermenéia* significa “interpretazione”. Ermes era il messaggero degli dei. Ermeneutica è “arte dell’interpretazione”, fenomeno dell’interpretazione. L’ermeneutica è una filosofia che si organizza intorno all’idea che ogni rapporto col mondo da parte dell’uomo è un’interpretazione. Interpretare vuol dire che l’uomo guarda il mondo e che, senza un interesse previo per guardare, non vedrebbe niente, non distinguerebbe niente, perché non darebbe ordine ai fenomeni (come insegna Kant, ma più ancora Heidegger). [...] La scandalosa frase di Nietzsche “non ci sono fatti, ma solo interpretazioni” è, a sua volta una interpretazione. Non un’affermazione metafisica. Non si dice che “il mondo é fatto così e così”. Si dice: “io, nella mia condizione, con i miei interessi, avendo letto taluni libri, avendo fatto le esperienze che ho fatto, non posso pensare se non come un interprete, e non come un occhio oggettivo sul mondo”. VATTIMO, Gianni. **Heidegger**. Milano: Book Time, 2012, p. 21-22. [Grifo do autor].

Como pode, com efeito, um pensamento niilista, que procura conscientemente despedir-se do pensamento do ser, considerar-se hermenêutico?²⁴⁶ Encontramos aí um segundo elemento para caracterizar o pensamento fraco de Vattimo como metafísica: se a interpretação é uma possibilidade existencial que brota do ser, ao recusar a insistente pergunta pelo seu sentido, *aniquilando-a*, Vattimo está sendo essencialmente anti-hermenêutico e metafísico por excelência.

Neste sentido concordamos integralmente com as palavras de Evilázio Teixeira em seu estudo sobre Vattimo intitulado *Fragilidade da Razão* (2005), que corroboram com nossa tese de que o pensamento fraco se encontra distante daquilo que quer dizer “hermenêutica”:

Uma hermenêutica capaz de intuir a diferença como propriedade do ser só é possível por meio de um “pensamento meditante”, que se coloque de frente do “pensamento calculante” que objetiva a presença do ser. O pensamento meditante é um pensamento que vive na disponibilidade, permite que o ser se desvele no intermeio entre o seu mostrar-se e sua origem escolhida, a partir da qual o ser se mostra.²⁴⁷

Um pensamento que desenvolva a mostraçãõ dos eventos do ser, no entanto, não consta dentre os objetivos teóricos da filosofia de Vattimo, que enxergam o movimento niilista de abandono do ser como positivo à humanidade pós-moderna. Em relação aos sentidos de hermenêutica de que partimos, o italiano concorda também com a dissolução da filosofia como saber central e “fundante” dos demais, recusando a natureza ontológica do pensamento

246 Vejamos o que escrevem Francisco Arenas-Dolz e Tereza Oñate em seu texto *Tras la interpretación*, que não tem o sentido crítico à possibilidade de uma hermenêutica em Vattimo, como aqui fazemos, mas que forçam encontrar uma “racionalidade hermenêutica” em Vattimo: “La hermenéutica encuentra su propia validez en la reconstrucción argumentativa de la filosofía moderna como proceso de olvido del ser. En particular, para evitar los riesgos del relativismo, esteticismo e irracionalismo, la hermenéutica debe ir unida a las implicaciones ontológicas que resulturan. La reconstrucción interpretativa de la historia de la filosofía que la hermenéutica elabora es una actividad racional y no solo intuitiva. Las interpretaciones hermenéuticas no son reducibles a imágenes poéticas. Aceptar este último punto de vista significaría una concepción de la hermenéutica únicamente como teoría de la multiplicidad de esquemas conceptuales y culturales [exatamente ao modo como Vattimo idealiza, sem hierarquias]. Su ventaja, em algunos casos, frente a outros esquemas dependería de – y se reduciría a – una valoración puramente estético-sensual. La perspectiva cambia radicalmente si se considera a la hermenéutica como perteneciente al destino del ser que se articula com referencia a Heidegger como concatenación de las aperturas, de los sistemas metafóricos, que hacen posible y califican nuestra experiencia del mundo. En este sentido, la hermenéutica es un momento de este destino y puede ser concebida como respuesta a un mensaje y como articulación interpretativa de una apertura de una tradición (*Überlieferung*) [É exatamente isso que a hermenêutica deve se propôr, e é exatamente isso que Vattimo não faz: não há escuta do ser, o ser é tido apenas como “ido embora”, ausente]. La racionalidad es pues el hilo conductor que puede ser comprendido mediante una escucha atenta de los mensajes y el destino del ser se da solamente en la interpretación”. ARENAS-DOLZ, Franz; OÑATE, Tereza. ‘Tras la interpretación’. In: GUTIÉRREZ; LEIRO; RIVERA, 2009, p. 67. [Colchetes nossos].

247 TEIXEIRA, 2005a, p. 77.

filosófico, inclusive do metafísico, que emana da abertura ao ser que constitui a existência e a experiência de mundo. Em sendo niilista, Vattimo adere ativamente ao processo de nadificação do ser, numa subserviência à imposição técnica sobre o ente. Vattimo desse modo tão somente se contrapõe às bases conceituais da ontologia hermenêutica, filão filosófico em que, junto com Nietzsche, julga inserir-se.

O único sentido possível de “niilismo hermenêutico” não é, portanto, aquele dado por Vattimo, de uma pluralidade democrática sem as barreiras violentas dos fundamentos metafísicos, mas sim de haver um “nada de interpretação” que cada vez mais paira sobre a Pós-Modernidade. A técnica aniquila as condições de possibilidade de qualquer interpretação, precisamente por constituir num vertiginoso declínio ontológico que, ao final, institui violências metafísicas até então inéditas na tradição. As esperanças que Vattimo deposita na im-posição técnica, de que ela seja um lampejar do *Ereignis*, acabam traindo seus próprios anseios de uma fraqueza do pensamento, uma vez que só se encontra em seu nexo de dominação e expropriação do ente a mais característica *força e violência* metafísica.

Aí há outro elemento em que Vattimo está correto em sua leitura da Pós-Modernidade: de fato vivemos numa época de “niilismo consumado”, de um nada de ser maximizante que nos assola através do domínio técnico, que segue o ímpeto de “vontade de vontade” sobre seu poderio de assenhoreamento total do ente. Despedindo-nos do ser, resta-nos apenas experienciar uma singular experiência do nada, à esteira do pensamento do professor Marco Antonio Casanova em seu já citado *Nada a caminho* (2006).²⁴⁸ Este é um fato que se constata como uma marca característica de nossa época, o que se demonstra pela fragilidade de sentido a que a humanidade a cada vez mais se vê forçosamente submetida. Pensamento fraco, nesse sentido, é um acontecimento historial-destinal do ser – paradoxalmente, o ser se dá em nossa época como seu próprio declínio; embora o ser ele mesmo sempre tenha se mostrado apenas em sua ausência ao longo da tradição, a despedida consciente do pensamento do ser, a resignação de que ele permanece e permanecerá impensado, põe-nos diante de um novo estágio do niilismo.

Segundo o niilismo que assinala a ontologia de Vattimo, despede-se do ser e também do ente, considerando seu notório rechaço ao pensamento metafísico da tradição. No pensamento fraco de Vattimo não há um apelo ao ser, tampouco há uma preocupação com o pensamento do ente. O que resta em seu pensamento se não o *nada* que configura o termo

248 Cf. CASANOVA, 2006, p. 177.

niilismo? Engana-se, no entanto, ao sustentar que neste nada que oportuniza uma ausência absoluta de fundamentos para o pensar vigore uma liberdade interpretativa universal e não-violenta. O nada do pensamento fraco que conduz a humanidade se demonstra impositivo e violento por não estar fora do domínio técnico, o modo-de-ser de nossa época que não concerne ao ser humano em sua origem, desenvolvimento e possível superação, mas ao próprio ser. Conscientemente abandonando a tentativa de propôr um pensamento do ser ele mesmo, afim à diferença ontológica, Vattimo acaba por se render ao arbítrio da técnica, que não opera com qualquer fraqueza, mas com a força violenta de sua vontade de tudo dominar e explorar, dessituando até mesmo o ser humano de seu *éthos*, de seu lugar próprio e de sua essencial abertura ao ser – enquanto Vattimo insiste que a desumanização que a técnica oferece seja meramente um mito.²⁴⁹

Diz-nos Vattimo acerca do pensamento do ser: “a ontologia não é nada além da interpretação da nossa condição ou situação, já que o ser não é nada além de seu ‘evento’, que acontece no seu e no nosso historicizar-se”.²⁵⁰ Esse entendimento ontológico está correto, inclusive naquilo que Vattimo interpreta no dar-se do ser na atualidade: como um máximo de sua ausência, “niilismo consumado”. O nada de ser que constitui a Pós-Modernidade, no entanto, é vista por Vattimo como uma oportunidade positiva para o pensamento e, logo, para a humanidade. Mas como pode sequer haver interpretação na época em que aquilo de que brota qualquer possibilidade hermenêutica, o ser, dá-se como nada? Niilismo hermenêutico não pode ser entendido, portanto, senão como o *nada de interpretação* que a cada vez mais assola a humanidade.

Se o pensamento fraco de Vattimo corresponde a uma metafísica, especialmente por seu niilismo constituinte, Nietzsche será preponderante para considerar o cerne ontológico de seu pensamento. Nesse tocante, a recorrência do filósofo italiano ao pensador alemão configura notável originalidade ontológica ao propôr uma versão enfraquecida de sua metafísica. A proposta de um enfraquecimento da noção de Vontade de Poder, modo-de-ser característico de nossa época, em que se dá como técnica, pode não condizer, contudo, com as relações de

249 “O mito da técnica desumanizante, e também a ‘realidade’ deste mito na sociedade da organização total, são enrijecimentos metafísicos que continuam a ler a fábula como ‘verdade’. O niilismo consumado, como o *Ab-grund* heideggeriano, chama-nos a uma experiência fabulizada da realidade, que é nossa única possibilidade de liberdade. [Il mito della tecnica disumanizzante, e anche la ‘realtà’ di questo mito nelle società dell’organizzazione totale, sono irrigidimenti metafisici che continuano a leggere la favola come ‘verità’. Il nichilismo compiuto, come l’*Ab-grund* heideggeriano, ci chiama ad un’esperienza fabulizzata della realtà, che è anche la nostra unica possibilità di libertà]. Cf. SFP, FM, 1234.

250 L’ontologia non è null’altro che interpretazione della nostra condizione o situazione, giacché l’essere non è nulla al di fuori del suo ‘evento’, che accade nel suo e nostro storicizzarsi. SFP, FM, 1216.

violência e opressão, logo, de *força*, que efetivamente ocorrem em nossa época histórica. De outro lado, pensamento fraco pode muito bem servir, pelo que se demonstra, como o modo de pensamento que nos é permitido sob o domínio da técnica – um pensamento que legitima o arbitrário, o contraditório e até mesmo o não-filosófico.

Em sentido estrito, Vattimo objetiva inverter os traços fortes da metafísica de Nietzsche. De acordo com o abordado na primeira parte deste trabalho, vimos que, enquanto o perspectivismo nietzschiano busca sempre se impor em conformidade com o nexos da Vontade de Poder, no pensamento fraco de Vattimo há um rechaço à força inerente à perspectiva que se situa num “jogo de *forças*”: sua metafísica é pautada precisamente no fato de não se pretender sobrepôr qualquer assertiva ante as demais, pretensão que o italiano entende configurar a noção de *força* metafísica que se expressa em violência para com o contrário e ao contraditório, através de sua tradicional recorrência à verdade, à razão, ao *lógos*. Neste sentido, o pensamento fraco operaria na contramão da Vontade de Poder, tendo-se em vista que, no perspectivismo nietzschiano, impera sempre a perspectiva mais *forte*, daquele que tem mais condições de *impôr-se* ante as demais perspectivas, o que coincide com o próprio sentido da violência metafísica em Vattimo. No final, o que o pensador fraco pretende por liberdade interpretativa acaba tendo uma relação conflitante com o perspectivismo nietzschiano; almeja um estado de diálogo em que vigore uma anti-hierarquização da perspectiva: no entanto, na metafísica de Nietzsche é sempre a perspectiva do mais forte que se instala, jamais a do mais fraco.

Enquanto o perspectivismo nietzschiano busca sempre se impor, conforme o nexos da Vontade de Poder, no pensamento fraco de Vattimo há uma pretensão de rechaço à imposição: sua metafísica se desenvolve precisamente pelo fato de não se impor ante os demais. Isso porque parte da compreensão de que todos, como humanidade, já nos encontramos submersos no abismo do sem sentido do niilismo de nossa época. Assim, não há porquê postular teorias ou afirmações que se pretendam verdadeiras: a única verdade ontológica, *desvelamento*, que há em nossa época pós-moderna é o domínio técnico, ante o qual o ser humano e suas potencialidades de pensamento se veem, sem margem de dúvidas, *debilitados*.

A tentativa de Vattimo de ressignificar a teoria perspectivista de Nietzsche, embora bem-intencionada, não alcança os resultados que o italiano deseja; isso porque a *perspectiva mais forte* de nossa época é a da técnica, e contra seu domínio nosso pensamento é demasiado

fraco. Sendo a técnica o motor dos sistemas de valores e paradigmas que vigoram em nossa época, por estar à essência da Pós-Modernidade, resta-nos apenas um ambiente em que cada “interpretação” ou “perspectiva” se iguala em sua fraqueza diante da força da *Ge-stell* técnica. Pensamento fraco, portanto, diz-nos respeito às possibilidades de pensar conforme o destino ontológico de nossa época, que se configura pelo nada de sentido do niilismo; entretanto, as causas deste niilismo não são fracas, porém fortes e violentas; é precisamente por estarmos inseridos no afã explorador técnico do mundo e da existência, do todo do ente em que se renega qualquer dar-se do ser, que único pensamento que nos é permitido seja aquele assinalado pela inocuidade e impotência da fraqueza.

A proposta fraca do italiano se dá não na contramão do ímpeto violento da Vontade de Poder, mas de uma forma em que esta é resignadamente assumida por todos: a humanidade está rendida à Vontade da técnica, e por isso, caducou qualquer necessidade de disputa pelo Poder. Devido ao assenhoreamento técnico da natureza e da existência, já nos encontramos submersos no abismo do sem sentido do niilismo de nossa época. Assim, não há porquê postular teorias ou afirmações que se pretendam mais ou menos verdadeiras, uma vez que todas já estão igualadas e niveladas, igualmente impotentes e prostradas diante da força metafísica exercida pela técnica. É por isso que há uma democratização filosófica no que Vattimo julga hermenêutica: porque simplesmente não faz mais sentido pensar. Na metafísica de Nietzsche ainda se vislumbrava um apelo ao ser, ainda que no mais como um não, uma negação sua, apesar de haver em sua filosofia um caráter propositivo, “teleológico”, que se pode apontar na figura do *Übermensch*; na metafísica de Vattimo, nem isso: há uma negação consciente do ser e de sua diferença essencial com o ente, e no abandono do ser – *Seinsverlassenheit* – que configura nossa época, resta ao pensamento apenas o abismo, declínio, inocuidade: a derradeira dissolução não só do pensamento hermenêutico, mas de toda a filosofia.

Diz-nos Heidegger, em *Metafísica e Niilismo*, acerca da relação entre os conceitos no pensamento de Nietzsche, e por extensão também ao de Vattimo:

A metafísica nietzschiana não é, portanto, nenhuma superação do niilismo, mas é sim o derradeiro enredamento no niilismo. Através do pensamento valorativo que tem lugar a partir da vontade de poder, ela se mantém, na verdade, junto ao reconhecimento do ente enquanto tal. Todavia, ela acaba

por se atar com a corda da interpretação do ser enquanto valor à impossibilidade de mesmo apenas visualizar o ser enquanto o ser mesmo. Através desse enredamento do niilismo em si mesmo, este só se aprimora cada vez mais como o que é. O niilismo assim aprimorado, o perfeito niilismo, é o acabamento do próprio niilismo. Contudo, se a sua essência permanece a história de que não se tem aí nada a ver com o ser, então a essência do niilismo também não pode ser experimentada e pensada enquanto não se tiver nada a ver com o ser no pensamento e para o pensamento.²⁵¹

As asserções de Heidegger acerca do niilismo valem, no entanto, parcialmente para Vattimo. Por um lado, são válidas porque, a rigor, Vattimo opera a partir da metafísica de Nietzsche, em que o ser é levado a valor, e, ao final, o pensamento nada tem a ver com o ser ele mesmo; é, por definição, o niilismo; por outro lado, a metafísica de Nietzsche acaba não sendo o enredamento final do niilismo em si mesmo, porque em Vattimo ele alcança estágios mais elevados de desconsideração do ser. Enquanto Nietzsche estava incapaz de perceber a diferença ontológica e, logo de superar seu niilismo com a proposição do pensamento voltado ao ser e seu sentido, em Vattimo a diferença essencial entre ser e ente é conhecida, e ainda assim negada. Portanto, se Heidegger vê marcas niilistas profundas em Nietzsche, mais profundas do que aquelas que o próprio pensador da Vontade de Poder foi capaz de compreender, Vattimo radicaliza a negação do ser, por estar deliberadamente abandonando a tentativa de um pensamento que se atenha ao ser ele mesmo e, assim, supere a metafísica e seu niilismo inerente.

Todavia, não é descabido sustentar que a ontologia do declínio de Vattimo seja um retrato da Vontade de Poder conduzida à sua essência última, como certa expressão de “vontade de vontade”: a defesa da livre interpretação, em que nenhuma pode se sobrepôr ante as demais conduz a humanidade pós-moderna a um peculiar relativismo, a um infundável jogo de narrativas e até de *fake news* – que sempre surgem justamente nos jogos de poder, em virtude de favorecer o *mais forte*, nunca em vistas da *fraqueza*. Alimentada pela técnica contemporânea, digitalmente assinalada pela propagação de discursos algoritmicamente orientados, os debates hodiernos se veem situados numa zona de sombras, em que, no final, seu sentido, pertinência e relevância se dissolve, porque a necessidade mesma de se debater perece num ambiente em que a verdade morreu e, com ela, a orientação do pensamento à

251 HEIDEGGER, 2000a, p. 228-229.

legitimação racional. Este cenário de perda da centralidade da razão acaba por descambar o ideal vattimiano de harmonia e pluralidade “isegórica” numa guerra de narrativas, ideologicamente orientadas, em que a ausência de um pano de fundo racional viabiliza a condução das relações de poder pelas mais abstrusas “interpretações”, inclusive daquelas que são muitas vezes confessadamente violentas, intolerantes e antidialógicas, ao passo que as “interpretações” tolerantes, propriamente fracas, acabam caindo num limbo que favorece o não-debate: sem sua inclinação essencial à verdade, o próprio cenário filosófico acaba se tornando um espaço em que a discussão, a (contra-)argumentação e até mesmo as tentativas de soluções teóricas aos problemas que se impõem ao pensamento vão perdendo a cada vez mais qualquer sentido.

Como sua origem é ontológica, essa derrocada niilista do sem-sentido se estende para todos os âmbitos da condição humana, enfraquecendo-se as concepções epistemológicas, éticas, políticas, estéticas, culturais etc. No final, o que Vattimo chama de liberdade absoluta da interpretação nada mais é que o império total da opinião. No vocabulário clássico da filosofia, o pensamento fraco permite livremente a legitimidade da *dóxa*, porque recusa a necessidade de um pensamento orientado pelo *lógos*, que salvaguarda o desvelamento do ser.

Um pensamento fraco tal o de Vattimo, que permite a possibilidade da contradição, mesmo no interior de um mesmo discurso, acaba por ser uma renovação da máxima relativística de Protágoras, para quem “o homem é a medida de todas as coisas”. Com isso, Vattimo não só esvazia a hermenêutica como toda a filosofia, dismantelandando seus rigores e métodos. A crise dos fundamentos, no entanto, é uma característica quase que incontestada da Pós-Modernidade, o que indica que o dito de Protágoras – ou de Vattimo – de fato é o modo-de-ser (metafísico) do pensamento em nossa época. O fato do niilismo e da crise radical dos fundamentos em que se encontra a Pós-Modernidade acaba sendo um momento contrário à possibilidade de um pensamento integralmente hermenêutico, universal e democrático, porque a própria abertura de sentido do ser se vê rejeitada. Em outras palavras, não faz mais sentido pensar, filosófica ou cientificamente, se qualquer arbitrariedade pode ser tida como válida e legítima.

Neste sentido, talvez seja até possível cogitar que o pensamento fraco opere como o “fundamento pós-moderno” das atualíssimas *fake news*, dos jogos de narrativas alheias ao “fato”, isto é, àquele evento revestido de verdade, aos fenômenos tais e quais eles se

manifestam. Embora o campo de discussão aqui seja estritamente ontológico, as reverberações de suas conclusões parecem também se aplicar a aspectos sociais, políticos, econômicos, éticos, estéticos etc, para além dos de ordem estritamente teórica. Ora, se pensamento fraco é a consciência de que todas as interpretações são possíveis e igualmente válidas, porque “ninguém é dono da verdade” – que caducou junto da “morte de Deus” e do fim dos valores superiores, diria Vattimo –, trata-se de uma filosofia admite a permissibilidade do não-filosófico, do arbitrário – o oposto do que busca um pensamento hermenêutico. Qual “superação” há aí da metafísica e de seu niilismo, senão uma nova determinação sua?

Acerca da essência do niilismo em Nietzsche, Heidegger aponta claramente para o porquê de ser incompatível que um niilismo supere o pensamento metafísico:

Nietzsche pergunta de qualquer modo claramente: "O que significa o niilismo?" - Nietzsche responde sucintamente: "*O fato de os valores supremos se desvalorizarem*". Essa anotação não deixa de revelar, porém, de maneira menos clara e concisa que Nietzsche pergunta pelo que experimenta enquanto niilismo de modo "interpretativo" e que interpreta o assim perguntado a partir do seu pensamento valorativo. A pergunta nietzschiana pelo significado do niilismo é, portanto, uma pergunta ainda niilisticamente pensada. Por isso Nietzsche ainda não atinge com o modo do seu questionamento o âmbito do que está sendo buscado com a pergunta pela essência do niilismo: que ele é e como ele é, na verdade, uma história que diz respeito ao ser mesmo. Conquanto o niilismo se manifeste para Nietzsche como o acontecimento da des-valorização e do declínio, do definhamento e da morte, a experiência nietzschiana parece pelo menos fixar o *nihil* no niilismo. Diante do não ao ser enquanto tal, Nietzsche exige um sim. Ele pensa em uma superação do niilismo. No entanto, como é que esta superação pode ser, uma vez que a essência do niilismo não é experimentada? Para isso é necessária, antes de mais nada, a superação de um embate com o niilismo que traga então pela primeira vez à tona a sua essência. Suposto, porém, que permaneça destinada ao pensamento humano uma participação nesse embate com o niilismo que diz respeito ao ser mesmo, então é preciso que esse pensamento mesmo seja primeiramente tocado pela essência do niilismo. Por isto, em face daquela metafísica que experimenta e pensa o niilismo pela primeira vez enquanto movimento histórico na totalidade e que começa, contudo, ao mesmo tempo a se tornar visível para nós enquanto o acabamento do próprio niilismo, temos de perguntar em que a manifestação do próprio niilismo que nos diz respeito imediatamente de maneira histórica, a saber, seu acabamento, possui seu fundamento.²⁵²

O mesmo nexos entre metafísica e niilismo observado por Heidegger em Nietzsche se aplica a Vattimo. Se para o filósofo da Floresta Negra a essência do niilismo vem à tona com

252 HEIDEGGER, 2000a, p. 229-230. [Grifos do autor].

Nietzsche, Vattimo aproveita dele perfeitamente o niilismo e o adota conscientemente. É certo que Nietzsche já estava a par do niilismo, embora não tivesse sido pensada sua essência de forma não niilista, coisa efetuada por Heidegger. Diante de tamanha clareza, Vattimo, leitor de Heidegger e de Nietzsche, aprimora e desenvolve o niilismo, e nesse sentido o supera: não uma superação que o ultrapasse e se torne algo outro, mas uma superação que o desenvolve e o torna mais efetivo, mais de si – Vontade de Poder. A humanidade ocidental, então, passa a uma mais aperfeiçoada experiência do nada, de acordo com a metafísica que nos é dada hoje, a metafísica da fraqueza. No final, pode-se sustentar que a *Verwindung* operada por Vattimo, sua superação-distorção, está mais no sentido de ter aperfeiçoado o niilismo nietzschiano ao lê-lo de forma coerentemente atualizada ao dar-se do pensamento em nossa época, numa espécie de aperfeiçoamento de ordem metafísica e, conseqüentemente, niilista.

Como bem conclui Heidegger em sua última citação, esta metafísica consciente de seu caráter niilista em Nietzsche, e consciente da desconsideração da diferença ontológica em Vattimo, também possui seu fundamento. Embora a rejeição radical aos fundamentos da tradição do pensamento ocidental, dos “valores superiores – a ideia de razão, verdade, ciência, enfim, do fundamento ontológico, *Grund* –, Vattimo acaba inexoravelmente buscando novos fundamentos para seu niilismo hermenêutico.

É por isso que Vattimo precisa recorrer a uma “fundação hermenêutica” para sua proposta filosófica, tal como abordamos na segunda parte desta tese: porque como toda metafísica, exatamente como Vattimo mesmo defende, sempre é fundada e postuladora de fundamentos. Isso estando correto, não há *Verwindung* no pensamento de Vattimo, ao menos como ele entende, porque o italiano permanece metafísico. O elemento niilista constituinte de seu pensamento não permite que o ser se dê que se origine sentido de sua abertura, como esperaria uma ontologia hermenêutica, muito menos que haja um acontecimento-apropriação, o *Ereignis* de Heidegger, em que nos advenha a época histórica em que o ser e a humanidade se deem em igual pertença. O fato é que Vattimo, embora recuse o fundamento metafísico, acaba impondo novos – é o exato proceder de toda metafísica epocal em relação à sua pretensão de superação das metafísicas anteriores. O novo fundamento de Vattimo, o fundamento niilista e metafísico, que não se postula de modo fraco, mas impositivo, aponta-se com muita clareza: “não existem fatos, apenas interpretações”, inclusive com o eventual adendo retórico acrescentado pelo italiano: “e também isso é apenas uma interpretação”,²⁵³

253 Cf. SFP, OI, 1462.

que ao final acaba sendo um *quod erat demonstrandum* que julga provar a natureza absoluta de tal lei axiomática. Neste sentido, pensamento fraco é autorreferente, e propõe esse solipsismo como sistema do pensamento pós-moderno: a proposição de sistemas que buscam indicar o *modus* absoluto do pensamento é característica inegável das metafísicas modernas. Deve-se, aqui, propôr-se a questão acerca do sentido de “Pós-” Modernidade que há na época do pensamento fraco, isto é, em que sentido a metafísica fraca que norteia o “reino de opiniões” de nosso momento histórico se difere das metafísicas modernas.

A Pós-Modernidade, tal como reconhece Vattimo, é um evento histórico-destinal assinalado por um novo modo-de-ser: o advento do niilismo consumado é a época em que o pensamento metafísico, com Nietzsche, dá-se conta de seu caráter niilista; a “essência” deste nada que configura o niilismo está no seu caráter de negação do ser, e a consciência da essência do niilismo, isto é, da diferença que vigora entre os âmbitos ôntico e ontológico é o que, em nosso entendimento, vêm à tona na Pós-Modernidade e é o que a determina como tal. A ontologia de Vattimo, no entanto, não encara a Pós-Modernidade como oportunidade para pensar o ser ele mesmo, mas apenas para despedir-se dele, permanecendo niilista. Ou seja, Vattimo conscientemente recusa o pensamento do ser e a possibilidade de uma “comum-pertença” entre ser humano e ser, o *Ereignis* heideggeriano; defende o declínio de um pensamento ontológico que sequer começou a desenvolver-se, e com isso permanece preso, tal como Nietzsche, numa filosofia que não pode ser senão metafísica. Afinal, é o pensamento metafísico aquele que não considera o ser enquanto tal – o grande propósito de Vattimo. Despedindo-se do ser, resta apenas um pensamento cativo pelo niilismo, em que se permanece somente no domínio ôntico. Portanto, a filosofia de Vattimo continua negando o pensamento do ser mesmo consciente da diferença ontológica e, logo, circunscrita aos mesmos nexos da metafísica que tanto procura recusar. Encontra-se aí um novo estágio do niilismo, agora consciente de sua essência.

No que se refere à adesão de Vattimo ao niilismo nietzschiano e sua relação com a tradição do pensamento hermenêutico, é-nos bastante considerável o ensaio do filósofo canadense Jean Grondin, “*Must Nietzsche be incorporated into hermeneutics? Some reasons for a little resistance* (2010)”. No texto, Grondin assume abertamente uma posição teórica diante da concepção vattimiana de hermenêutica, pondo em questão sua característica recorrência ao niilismo nietzschiano. Escreve o filósofo:

Penso aqui nas mais recentes versões do pensamento hermenêutico, as quais são efetivamente dominadas, pelo que parece, por escritores como Richard Rorty ou Gianni Vattimo, que têm procurado ler a hermenêutica num sentido relativista (“não existem fatos, existem apenas interpretações”), e, portanto, num sentido extremamente nietzschiano. No caso de Vattimo, essa “nietzscheanização da hermenêutica” é admitida e promovida abertamente, pois aqui estamos lidando afinal de contas com um experiente intérprete de Nietzsche (e Heidegger). Com essa interpretação relativista, até mesmo niilista, Vattimo está procurando dar uma viravolta nietzschiana na hermenêutica, se não exatamente apagar a distinção entre ambos.²⁵⁴

A passagem do texto de Grondin citada retoma uma série de características do pensamento hermenêutico niilista de Vattimo que este presente trabalho até aqui desenvolveu e ante as quais se posicionou. Chama a atenção, contudo, o fato de o filósofo canadense referir-se abertamente à hermenêutica de Vattimo como “relativista”, definição que o pensador italiano jamais aceitaria para si – embora seu niilismo hermenêutico, na prática, permita a legitimidade de relativismos em todos os âmbitos da experiência humana, haja vista as raízes ontológicas de todas as dimensões da existência. O tema do relativismo é pertinente a Vattimo, e por mais que ele rejeite o termo, pensamento fraco de fato relativiza o pensamento ao entendê-lo como não orientado ao *lógos* e à verdade, originados do dar-se do ser, que são negados e taxados pelo italiano como recorrências do pensamento a estruturas *tão somente* metafísicas.

Embora o caminho conceitual da argumentação de Jean Grondin em sua resistência à inclusão de Nietzsche na chamada “tradição hermenêutica” seja consideravelmente diferente do nosso, partindo de concepções de fundo gadamerianas, as suas conclusões não se conflitam com aquelas a que aqui chegamos. De fato, sua argumentação e percepção do cenário filosófico de tradição hermenêutica constituem riquíssima fonte de reflexão e estabelece vínculos diretos com Vattimo por conta deste inserir-se nesta corrente de pensamento. Abertamente, o filósofo canadense menciona Vattimo, oferecendo clara resistência à sua proposta de um niilismo hermenêutico.

254 I am thinking here of the most recent versions of hermeneutical thought, which are effectively dominated, so it seems, by writers such as Richard Rorty or Gianni Vattimo who have wished to read hermeneutics in a relativistic sense (“there are no facts, there are only interpretations”), and thus in an extremely Nietzschean one. In the case of Vattimo, this “Nietzscheanization of hermeneutics” is quite openly admitted and promoted, for here we are dealing after all with an experienced interpreter of Nietzsche (and Heidegger). With this relativistic, even nihilistic, interpretation, Vattimo is seeking to give a Nietzsche twist to hermeneutics, if not exactly to erase the distinction between them. GRONDIN, Jean. “Must Nietzsche be incorporated into hermeneutics? Some reasons for a little resistance”. In: **IRIS**, [sine loco], pp. 105-122, abril de 2010, p. 106-107.

Respondendo a um dos problemas epistemológicos derivados da adoção de uma hermenêutica que leva a rigor a máxima nietzschiana, Grondin é direto:

No que diz respeito à ideia nietzschiana de que não há fatos, mas apenas interpretações, uma ideia sobre a qual certos pensadores tentaram definir a hermenêutica, eu sempre pensei que isso pode ser refutado ao evocar-se o mais simples dos fatos: a capital da Espanha não é Copenhague, mas Madri, eu nunca visitei Saturno, uma molécula de água contém dois, não três, átomos de hidrogênio, e não existem armas de destruição em massa no Iraque. Nós achamos que essa ideia de adequação é pressuposta mesmo em nossas mais ordinárias e quotidianas atividades e afazeres: se nós queremos saber se está chovendo ou não, nós só precisamos olhar pela janela. Qualquer pessoa poderia facilmente multiplicar tais exemplos. É claro, algumas dessas sentenças são falíveis em seu caráter: poder-se-ia, teoricamente, acontecer que algum dia desses alguém de fato encontre armas de destruição em massa no Iraque, mas tal descoberta iria simplesmente revelar que nossa concepção inicial estava errada e inadequada.²⁵⁵

Conforme nosso entendimento, esse abandono do simples “bom senso” em que Vattimo incorre, voluntariamente ou não, deve-se ao desapego do autor à fenomenologia e pode explicar em grande parte o porquê da incompatibilidade entre sua adesão ao niilismo e o pensamento hermenêutico, essencialmente atento ao ser. Quando se exclui do entendimento do mundo e da realidade a possibilidade de um “fato” – não num sentido kantiano da coisa-em-si ou de qualquer determinação metafísica da objetividade do ente, mas do “fato” como um *medium* em alguma medida confiável entre consciência e mundo externo, como fenômeno que, na clareira do ser, manifesta-se – torna-se admissível o arbitrário, pelo que a interpretação, conforme nos referimos no início deste capítulo conclusivo, é algo que brota da abertura ao ser constituinte do ser-aí e de sua relação fenomênica com o mundo; a interpretação, entretanto, está desligada do fenômeno em Vattimo, que ainda lhe atribui uma determinação absoluta e solipsista, fora da qual nada há: logo, se tudo e qualquer coisa é

255. With regard to the Nietzschean idea that there are no facts but only interpretations, an idea in terms of which certain thinkers have attempted to define hermeneutics, I have always thought that it can be refuted by evoking the simplest of facts: the capital of Spain is not Copenhagen but Madrid, I have never visited Saturn, a molecule of water contains two and not three atoms of hydrogen, this person is suffering from cancer, and there are no weapons of mass destruction in Iraq. We find that this idea of adequation is presupposed even in our most ordinary and everyday activities and dealings: if we want to know whether it is raining or not, we just have to look out of the window. One could easily multiply such examples. Of course, some of these claims are fallible in character: it could, theoretically, transpire one of these days that one does find weapons of mass destruction in Iraq, but such a discovery would simple reveal that our initial conception was mistaken and inadequate. Ibid., p. 115.

interpretação, *nada é hermenêutico*; nenhuma interpretação importa, porque ela não parte de fenômeno algum e não interessa a qualquer exterioridade da consciência.

O fenômeno não importa para Vattimo. Como suspeita de qualquer vislumbre mais “objetivo” sobre o “real estado de coisas”, sobre a verdade como *adequação* que caducou – algo a que o italiano se refere como “fato” –, o niilismo do filósofo abdica de qualquer conexão também com o âmbito ôntico: qual o *fundamento* último do ente se não a clareira da verdade do ser? Descolado do fenômeno, daquela manifestação ôntico-ontológica sobre a qual se versa qualquer interpretação, resta apenas *dóxa*, opinião, um subjetivismo – quase um psicologismo, ante o qual a fenomenologia husserliana surge como reação – exacerbado que admite até as narrativas mais arbitrárias, inclusive as ideologicamente orientadas, que não raro têm descambado no irromper de processos socioculturais autoritários e totalitários. Não há, em Vattimo, critérios para avaliar a interpretação: ela é inócua e fútil, o autor bem o admite. Todo discurso é legítimo para o autor, e não é possível hierarquizar interpretações: fazer isso seria recorrer à pretensão de verdade, ao império da razão e da lógica, coisas que o pensamento fraco rejeita por considerá-las a fonte da força e, conseqüentemente, da violência metafísica que enxerga na tradição, mas não na *Ge-stell* técnica contemporânea.

Em relação à filosofia de Nietzsche, Vattimo dela se emancipa e a ultrapassa do ponto de vista ontológico em dois sentidos: num primeiro, recém apontado, em que o niilismo do primeiro passa a estar consciente de sua essência, que é a negação da diferença entre ser e ente, e por isso talvez finalmente “consoma” o processo metafísico de negação do ser. Num segundo sentido, atem-se a um âmbito de consideração metafísica diferente daquela da Vontade de Poder, que bem encarna o sentido de conservação e acréscimo em que consiste o *modus operandi* da dominação técnica: considerando, contra Vattimo,²⁵⁶ que a técnica dessitua o ser humano de sua essência, ontologicamente orientada, impondo-lhe violentamente ao arbítrio de sua exploração, pensamento fraco pode ser entendido como a possibilidade que é dada ao ser humano sob o jugo dessa im-posição. Não é possível negar que a técnica, em seu modo de operar em relação ao ser humano e à natureza não seja violenta; ela exerce violência porque é provida de uma *força metafísica incomensurável*, que transcende o arbítrio humano, uma vez que é destino historial do próprio ser, que reflete num domínio infindável sobre o ente. Permanecendo na época da técnica, não é dada à humanidade a possibilidade de evadir-se de sua situação de opressão originada desta violência metafísica, mas apenas a de render-se

256 Cf. SFP, FM, 1234.

fracamente à sua Vontade. Sob a im-posição técnica, ou contra ela, toda possibilidade humana é fraca e impotente.

Assim entendida, parece evidente que filosofia de Vattimo não é orientada a uma superação efetiva da violência metafísica, mas se ocupa apenas de resignar-se com o nada de ser da época da técnica. A *Verwindung* que o autor almeja em relação à metafísica da tradição é apenas aparente: seu niilismo o enreda na negação de ser que configura a essência da metafísica. O ambiente fraco, que efetivamente se constata na Pós-Modernidade, acontece dentre a humanidade dominada pelo império técnico que, em par com certos nexos sociológicos tais como o capital e os algoritmos construtores de subjetividades, não possui coisa alguma de fraqueza e não-violência – pelo contrário. Neste *sub iugum* da técnica, a única possibilidade de pensamento para a humanidade possui as características de vagueza, inocuidade e futilidade que Vattimo chama de hermenêutica, *koiné* pós-moderna.

Em relação ao fato de que a *Verwindung* pretendida por Vattimo não constituir um evento ontológico de superação efetiva da violência metafísica, parece-nos acertado o posicionamento do filósofo decolonial argentino Enrique Dussel em sua discussão com a filosofia do italiano. Sua pertinente indicação de violências que assolam a humanidade pós-moderna, especialmente dos mais *fracos* e excluídos, corroboram com nossa conclusão por uma superação da violência metafísica apenas aparente na filosofia do pensador italiano, ressaltando inclusive, em referência ao passado e à tradição, aspectos da *memoração* do pensamento metafísico que indicam um limite claro no anseio de superação de Vattimo. Vejamos o que nos escreve Dussel em seu ensaio “¿Ontología hermenéutica del crepúsculo o ética de la liberación?”, de 1988:

Vattimo intenta una ontología hermenéutica del crepúsculo “que deberá estar signada por las *pietas* por el viviente y por sus trazas, más que por el signo de la acción *realizadora de valores*” (1981, 8): “una ontología del crepúsculo (declino)” atenta a la Diferencia más que a la Unidad fruto de la razón estratégico-instrumental, de la “perfecta eficiencia”; y, por ello, más como “una vuelta más bien *hacia el pasado* que hacia el futuro [... porque] el futuro está hoy paradójicamente garantido por el automatismo del sistema”. Pero, para un mundo de los pobres, de los afectados explorados y/o excluidos, de la mujer dominada por el machismo, de la juventud y la cultura popular alienada por una pedagógica dominadora, en los países del “centro”, pero especialmente en la “periferia”, todo eso no es suficiente. El pasado es

el lugar de la derrota, del origen de las estructuras de negación del presente; el futuro es el horizonte de la esperanza de los pobres, de los excluidos”.²⁵⁷

Dussel aponta precisamente para a insuficiência de um pensamento fraco e rememorante para subverter a lógica de dominação e violência oriunda da metafísica, em que nenhuma *pietas* pelo vivente consegue vigorar; equivocava-se, no entanto, ao sustentar que a ontologia vattimiana esteja de algum modo atenta à diferença, ponto sobre o qual já estabelecemos nosso posicionamento. O declínio ontológico defendido por Vattimo é justamente a raiz das violências que ocorrem em nossa época tecnocêntrica; após o crepúsculo de qualquer pensamento sobre o ser, sobre o propriamente ontológico, resta apenas a metafísica como domínio total do ente. O pensador italiano se despede da ontologia, mas também procura reiteradamente despedir-se da metafísica e do pensamento fundacional. Se o pensamento é ôntico e ontológico, o que resta na despedida que Vattimo defende como a “chance” de um efetivo novo começo na Pós-Modernidade? Resta o nada – niilismo, numa formulação sua filosófica e historialmente inédita.

Não se está aqui argumentando que Vattimo incorre deliberadamente em violência metafísica. Pelo contrário, entende-se como proposta basilar do pensador italiano em sua noção de fraqueza a boa intenção de fugir das violências, que têm sua origem na histórica violência da metafísica, em vistas de um “pluralismo democrático” – porém, pelo fato de também essa tese ser fraca, permite-se nela transitar o diferente, e destes também o contrário e o contraditório, inclusive ao interno de um mesmo discurso; com isso também se acata inexoravelmente a permissibilidade eventual do irromper de pensamentos intolerantes e violentos, ante os quais os fracos se verão impotentes.

257 DUSSEL, Enrique. **La ética de la liberación**: ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K. O. Apel. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 1988, p. 174. Convém ressaltar que Dussel assevera que o pensamento fraco de Vattimo está incapacitado de desenvolver-se numa ética, numa *práxis* que vise a efetiva superação das violências (metafísicas) de nossa época; para o argentino a filosofia de Vattimo é pré-ética e se limita a uma estética linguística, no máximo uma interpretação do *éthos* pós-moderno. No entanto, nunca se efetiva numa pragmática, porque, em conclusão nossa, sua superação da metafísica é apenas aparente, fruto da resignação do pensamento ante o domínio técnico. Confira-se Dussel: “El Ser, el *An-denken*, el *Ge-stell*, todas estas categorías ontológicas (o su intento de superación) son pre-éticas, pre-personales, neutras. La hermenéutica ontológica no puede trascender esta limitación heideggeriana, a la que se remite constantemente hasta el presente. Esto explica que Vattimo, en realidad, no haya podido desarrollar una ética. Su *Ética de la Interpretación* no llega a ser una ética, sigue siendo una estética lingüística, hermenéutica del *éthos*, moderno o postmoderno”. DUSSEL, 1988, p. 174. [Grifos do autor].

Uma relação bastante interessante entre o pensamento fraco de Vattimo, hermenêutica, niilismo e relativismo é apropinquada por David Rose, em seu ensaio *The ethical claims of il pensiero debole: Gianni Vattimo, pluralism and postmodern subjectivity* (2002):

A hermenêutica tende, aparentemente, ou ao relativismo (verdade-para-nós) ou niilismo (não há verdade, apenas interpretação) e o pensamento pós-moderno é mais notavelmente distinto do pensamento moderno em relação a esse declínio da metafísica. De fato, conforme Vattimo, a inerente inclinação da hermenêutica ao niilismo determina muito do debate da filosofia continental contemporânea, formando a base para respostas características de diversos pensadores [...]. Vattimo retorna às origens que percebe da hermenêutica e tenta unificar os *insights* nietzschianos e heideggerianos em uma resposta outra: pensamento fraco. Ao como ele vê, a verdadeira tendência da hermenêutica é ao niilismo (fraco); se se recusa esse destino se cai em um dos dois erros: niilismo forte ou metafísica. O primeiro, talvez, encontre sua melhor expressão no existencialismo e em sua relação com o absurdo. Se o mundo encara um derretimento derradeiro, se o universo é infinito, se Deus está morto, se não existem mais verdades absolutas etc., podem minhas escolhas importar de fato? Algo pode realmente importar? Escolhe-se e re-escolhe-se sem nenhuma oportunidade para a continuidade; se eu escolho o mundo, então é a minha escolha independente que importa e o novo valor instaurado. Qualquer coisa antiga e fixada deve ser escolhida novamente, o sujeito deve *sentir* seu poder através da desvalorização dos valores e arbitrária criação de novos. Em última instância, este niilismo forte é ou irracional e destrutivo ou ele procura mais uma vez por uma estrutura estável, declinando numa metafísica: o ser humano procura construir outro deus ou autoridade que possa fixar e estabilizar o mundo.²⁵⁸

Vattimo recai no que Rose chama de niilismo fraco, que não tem as pretensões destrutivas e violentas do dito niilismo forte. Para Rose, o niilismo fraco se configura como aquela postura em que é permissível pôr em questão o próprio ser e a existência, já que nada é

258 Hermeneutics tends, it seems, to either relativism (truth-for-us) or nihilism (no truth, only interpretation) and postmodern thought is most notably distinguished from modern thought in responding to this decline in metaphysics. In fact, according to Vattimo, the inherent inclination of hermeneutics to nihilism determines much of the debate in contemporary European philosophy, forming the basis for characteristic responses from diverse thinkers. [...] Vattimo returns to the perceived origins of hermeneutics and attempts to unite the Nietzschean and Heideggerian insights into another response: weak thought. As he sees it, the true tendency of hermeneutics is to (weak) nihilism; if it refuses its fate it falls into one of two errors: strong nihilism or metaphysics. The former, perhaps, finds its best expression in existentialism and its relation to the absurd. If the world faces ultimate meltdown, if the universe is infinite, if God is dead, if there are no longer any absolute truths etc., can my choices really matter? Does anything really matter? One chooses and re-chooses with no opportunity for continuity; if I choose the world, then it is my choosing alone that matters and the new, the novel given value. Anything old and fixed must be chosen again, the subject must *feel* his power through the devaluation of values and the arbitrary creation of new values. Ultimately, this strong nihilism is either irrational and destructive or it seeks once more a stable structure, falling back into metaphysics: man seeks to construct another god or authority that can fix and stabilise the world. ROSE, 2002, p. 64.

permanente e fixo; niilismo fraco suspende as categorias das quais o sentido emana, negando o que é absoluto ao mesmo tempo em que reconhece novas ordens de valor e estruturas de sentido que constituem epocalmente as tradições.²⁵⁹ O niilismo, de qualquer modo, é uma postura metafísica de distanciamento do propriamente ontológico; neste sentido, diferimos de David Rose ao entender que a fraqueza pretendida por Vattimo não está em seu niilismo – ele o julga consumado, finalizado e levado às últimas consequências; Vattimo, para quem há alguma distinção entre niilismo e metafísica, atribuiria a fraqueza a esta última, uma vez que entende o processo niilista como chance para superar a violência metafísica, e distorcê-la em vistas de enfraquecê-la. No entanto, como niilismo e metafísica se sinonimam, a proposta vattimiana acaba por enredar-se naquilo mesmo que procura negar. Em sendo uma metafísica, no entanto, o pensamento de Vattimo é movido em vistas de superar-distorcer a violência, embora impotente desse feito ante ao movimento epocal da técnica; como um modo metafísico de pensar que nos é dado possível *sob* o poderio impositivo da técnica, poderíamos ter seu pensamento chamado de *metafísica fraca*.

A fraqueza da metafísica de Vattimo está também em não ser propositiva. Desenvolve-se como *An-denken*, rememoração, apenas percorrendo os diversos momentos da tradição metafísica. O próprio procedimento conceitual e argumentativo de Vattimo é rememorante neste sentido: não faz senão um especial recurso a Nietzsche e Heidegger, cujos pensamentos são expropriados e reapropriados, numa lógica em que não é possível falar em alguma “correção interpretativa”, pois o caráter axiomático do pensamento fraco pode inclusive legitimar leituras descoladas do texto. “Essa é a forma definitiva de pensar que nos é dada”,²⁶⁰ assevera Vattimo. Não é de todo descabido concordar que, sob a técnica, o único pensamento autêntico possível seja o rememorativo, uma vez que para o irromper de um pensamento *autenticamente novo* precisaria desvencilhar-se das amarras niilistas da técnica; uma nova possibilidade de pensamento para a humanidade, que efetivamente supere as violências metafísicas, precisará estar atenta à diferença ontológica e do fato de advir do ser a possibilidade do novo, tanto para o pensar quanto para a história.

No que tange ao caráter de peremptoriedade que Vattimo aplica ao conceito de rememoração, o autor contradiz o que escreve no prefácio da coletânea *Il pensiero debole* (2011), em que sustenta que pensamento fraco “é um modo de pensar provisório”, não é signo

259 Cf. ROSE, 2002, p. 65.

260 SFP, FM, 1295.

de uma nova filosofia.²⁶¹ Neste aspecto a humildade de Vattimo conduz ao equívoco, dizemo-lo sem receios: ele é, para todos os efeitos, dono de uma filosofia muito rica e original, não apenas no tocante à sua leitura da tradição do pensamento ocidental, especialmente da Pós-Modernidade, mas muito além do que isso: vemos em Vattimo o metafísico de nossa época. Como já apontamos, Vattimo importa porque nele há algo de verdadeiro: de fato se constata que vigora pensamento fraco em nossos dias, cujos mais notáveis sintomas são as crescentes ascensões de narrativas descabidas, de *fake news*, “interpretações” esdrúxulas da realidade – o recente florescer de teorias abstrusas como o terraplanismo são exemplos inegáveis desse fenômeno, em que o *lógos* e a *epistéme* se veem fracos e impotentes diante da *dóxa*, do pensamento não esclarecido.

Permanecendo ainda no vocabulário helenocêntrico da tradição, pode-se defender que o pensamento de Vattimo é filosófico, portanto, orientado pelo *lógos*; no entanto, o conteúdo de sua filosofia, seu niilismo, impele-o inexoravelmente à admissibilidade da *dóxa*: mais do que isso, de sua validação *como lógos*. Ao descolar-se do ser e de sua verdade, da razão e dos fundamentos, o pensamento fraco se torna uma defesa do protagórico. *Hermeneúein*, entretanto, é algo que se realiza em relação ao *lógos*, e jamais em relação à *dóxa*, à opinião *infundada*, que não tem relação com a *alétheia*, a verdade que está no desvelamento do ser. A *dóxa* subjetivista não é compatível com a hermenêutica. Afinal, uma filosofia niilista que reduz tudo a *valor de troca* é uma nova apresentação da máxima sofística que preconiza o relativismo: “o homem é a medida de todas as coisas”. A filosofia, no entanto, desde seu despontar socrático se orientou por aquilo que transcende o mero reino da opinião e do arbitrário, a verdade, *alétheia*; por isso que na tradição se encontra uma salvaguarda do pensamento do ser: embora não estivesse consciente da diferença essencial entre ser e ente, tomando quando muito o ser por um ente ideal ou sua totalidade, mantinha em sua custódia o pensamento sobre autênticos fundamentos ontológicos, que a cada época se configuram em uma metafísica, numa interpretação do modo-de-ser historial, do envio epocal do ser. A fenomenologia, com efeito, é o método de investigação filosófica que, em termos de ontologia, mais sustenta a “escola” hermenêutica contemporânea, em que se “insere” ou se “aproxima” o pensamento de Vattimo. No entanto, embora Heidegger seja, ao lado de Nietzsche, o maior referencial teórico do italiano, sua filosofia não segue o método fenomenológico (tampouco o genealógico). Apropria-se de vários conceitos determinados

261 VATTIMO, 2011, p. 10.

através de análises fenomenológicas, como o próprio niilismo, a técnica e sua *Ge-stell* e suas recorrências à finitude do *Dasein* como tentativa de caracterizar a filosofia heideggeriana como niilista. Usa, contudo, esses conceitos à mercê de seus objetivos teóricos, de modo seletivo e parcial. Por conta dessa contradição de método, Vattimo se afasta da fenomenologia, e com ela também da hermenêutica. Como dissemos, descolada do fenômeno, a interpretação é vazia.

No fim, a metafísica da técnica continua imperando, im-pondo sua força sobre o ente, violentando-o, explorando-o e consumindo; com o todo do ente, da natureza, também se encontra o ser humano, submetido a um nada de sentido crescente, ante o qual um pensamento fraco é tudo que nos é possível. Despencando vertiginosamente no abismo niilista, o ser humano é expropriado de sua essência, que está em possuir uma abertura essencial ao ser; neste sentido, a um pensamento ausente de ser e dominado pelo âmbito ôntico, qualquer possibilidade será fraca, débil. Nessa fraqueza não reside qualquer superação, mas uma distorção do niilismo metafísico a um novo nível de derrocada e declínio para a humanidade. Se na época do niilismo hermenêutico, de ausência total do ser para o pensamento, encontramos um declínio radical do ontológico, talvez pensamento fraco seja um prenúncio de uma viravolta historial, do acontecimento-apropriação entre o ser e a humanidade; ou talvez a fraqueza do pensamento seja nosso último suspiro antes do mais pleno nada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

De Vattimo:

VATTIMO, Gianni. Ermeneutica, Democrazia, Emancipazione. **Carte italiane: A Journal of Italian Studies**. Los Angeles: UCLA, n. 16, p. 1-18, setembro de 1999.

VATTIMO, Gianni. **Credere di Credere**. Milano: Garzanti, 1998a.

VATTIMO, Gianni. **Diálogos com Nietzsche**: ensaios de 1961-2000. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

VATTIMO, Gianni. **Heidegger**. Milano: Book Time, 2012.

VATTIMO; ROVATTI, (Org.). **Il pensiero debole**. 2 ed. Milano: Feltrinelli, 2011.

VATTIMO, Gianni. **Introduzione a Heidegger**. 7 ed. Roma-Bari: Laterza, 1991.

VATTIMO, Gianni. **Le mezze verità**. 2. ed. Napoli-Salerno: Orthotes, 2015

VATTIMO, Gianni. Morte de Deus e fim da metafísica: a luta contra os absolutos. **Revista do Instituto Humanitas UNISINOS**. Nihilismo e relativismo de valores: Mercadejo ético ou via da emancipação e salvação? São Leopoldo: UNISINOS, n. 354, p. 5-7, dezembro de 2010.

VATTIMO, Gianni. **Scritti filosofici e politici**. Obra completa do autor. Milano: La nave di Teseo, 2021.

Demais autores:

ANSELL-PEARSON, Keith (Org.). **Nietzsche and Modern German Thought**. New York: Routledge, 1991.

ARALDI, Clademir. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche** 5, p. 75-94, 1998.

ARENAS-DOLZ, Francisco; OÑATE, Teresa. Tras la interpretación. In: GUTIÉRREZ, Carlos Muñoz; LEIRO; Daniel Mariano; RIVERA, Victor Samuel (Coord.). **Ontología del declinar: Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo**. Buenos Aires: Biblos, 2009.

ἈΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ. **Μετὰ τὰ φυσικά**. 2. ed. Griego, Latín, Español. Madrid: Editoria Gredos. 1982.

BABICH, Babette. “Friedrich Nietzsche”. In: KEANE, Niall; LAWN, Chris (Org). **The Blackwell Companion to Hermeneutics**. Chichester: Wiley, 2016.

BALEEIRO, Cleber A. S. *Verwindung*: a idéia de “superação” no pensamento de Vattimo. **Revista Eletrônica Correlatio**. v. 9, n. 18, p. 39-49, dezembro de 2010.

BERTMAN, Martin. “Hermeneutics in Nietzsche”. **The Journal of Value of Inquiry**. v. 7. n. 4, pp. 254-260, 1973.

CAPUTO, John D. Being, Ground and Play in Heidegger. In: **Man and World**. Pennsylvania: State College, v. 3, n. 1, pp. 26-48, 1970.

CAPUTO, John D. **Desmitificando Heidegger**. Tradução de Leonor Aguiar. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

CARVALHO, Daniel. Sobre perspectivismo e verdade em Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**. v. 41, n. 2. pp. 223-236, 2020.

CASANOVA. Marco Antônio. **Nada a caminho**: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

DEBATIN, Gabriel. **Pensiero debole e o sentido do ser**: o antagônico distanciamento ontológico entre Vattimo e Heidegger. [Dissertação de Mestrado]. Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, 2018

DUSSEL, Enrique. **La ética de la liberación**: ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K. O. Apel. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 1988

FABRIS, Adriano; CIMINO, Antonio. **Heidegger**. Roma: Carocci, 2009.

GORI, Pietro. **Nietzsche y el perspectivismo**. Tradução de Florencia Müller e Valeria Schuster. Córdoba: Brujas, 2017.

GORI, Pietro; STELLINO, Paolo. O perspectivismo moral nietzschiano. In: **Cadernos Nietzsche**. v. 1, n. 34, pp. 101-129, 2014.

GRONDIN, Jean. **L'universalité de l'herméneutique**. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

GRONDIN, Jean. "Must Nietzsche be incorporated into hermeneutics? Some reasons for a little resistance". In: **IRIS**, [sine loco], pp. 105-122, abril de 2010

GUZZONI, Alfredo (Org.). **90 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption**. Königshausen im Taunus: Hain, 1979.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo**. Tradução de Rubens Eduardo Frias. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2005;

HEIDEGGER, Martin. **Conferências e Escritos Filosóficos**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

HEIDEGGER, Martin. **Gesamtausgabe**: Band 14: Zur Sache des Denkens. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.

HEIDEGGER, Martin. **Introduzione alla metafisica**. Tradução de Giuseppe Masi. Milano: Mursia, 1990.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**: metafísica e niilismo. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **O Princípio do Fundamento**. Tradução de Jorge Telles Menezes. Lisboa: Instituto Piaget Id., 1999a.

HOFFMAN, Johann Nepomuk. **Warheit, Perspektive, Interpretation**: Nietzsche und die Philosophische Hermeneutik. Berlin: De Gruyter, 1994.

INWOOD, Michael. **A Heidegger Dictionary**. Oxford-Maiden: Blackwell Publishers, 1999.

JASPERS, Karl. **Nietzsche**: Introduction à sa philosophie. Tradução de Henri Niel. Paris: Gallimard, 1978.

JENSEN, Anthony. A visão afirmativa de Nietzsche na *Segunda Consideração Extemporânea*. In: **Cadernos Nietzsche**. v. 41, n. 3, pp. 49-78, 2020.

JULIÃO, José Nicolau. A experiência da superação em *Assim falou Zaratustra*. In: **O que nos faz pensar**. n. 21, pp. 79-11, 2007.

LIMA, Márcio José Silveira. **As artes de Proteu**: perspectivismo e verdade em Nietzsche. Curitiba: CRV; São Paulo: Humanitas, 2018.

MACHADO, Roberto. Nietzsche e o Renascimento do Trágico. In **KRITERION**, Belo Horizonte, n. 112, dezembro de 2005, pp. 174-182.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MIRANDA, Luis Uribe. Hermenéutica y realidad. A propósito de la realidad en Gianni Vattimo. **Revista de Filosofía**. Santiago de Chile: HYBRIS, v. 4, n. 2. P. 55-74, outono de 2013.

MONTINARI, Mazzino. Ler Nietzsche: O Crepúsculo dos Ídolos. In: **Cadernos Nietzsche**. n. 3, pp. 77-91, 1997.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica: A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner. **Cadernos Nietzsche**, v. 6, p. 11-30, 1999.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche**: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Gaia Ciência**. Tradução de Alfredo Margarido. 6. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falava Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Carteggio Nietzsche - Burckhardt**. Tradução de Mazzino Montinari. Torino: Boringhieri, 1961.

NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios a cinco livros não escritos**. 2. ed. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos**: ou Como se filosofa com o martelo. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006a.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Frammenti Postumi**: 1885-1887. Tradução de Sossio Giameta. Milano: Adelphi, 1975.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. v. I. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. v. II. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O Nascimento da Tragédia**: ou Helenismo e Pessimismo. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2006b.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sämtliche Werke**: Die Geburt der Tragödie; Unzeitmässe Betrachtungen I-IV; Nachgelassene Schriften 1870-1873. Band 1. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1988.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Segunda consideração intempestiva**: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhel. **Sobre verdade e mentira em sentido extramoral**. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. **Vontade de Poder**. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo. **O que nos faz pensar**. n. 18. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2004, pp. 217-222.

ROSE, David. 'The ethical claims of *il pensiero debole*: Gianni Vattimo, pluralism and postmodern subjectivity'. In: **Angelaki**: Journal of the Theoretical Humanities. v. 7, n. 3, pp. 63-78. London: Routledge, 2002

SCHRIFT, Alan. **Nietzsche and the Question of Interpretation**: Between Hermeneutics and Deconstruction. New York: Routledge, 1990.

SCHROEDER, Brian (Org.). **Between Nihilism and Politics**: the hermeneutics of Gianni Vattimo. New York: State University of New York Press, 2010.

SORIA, José Ignacio López. *Kénosis* y secularización en Vattimo. In: GUTIÉRREZ, Carlos Muñoz; LEIRO; Daniel Mariano; RIVERA, Victor Samuel (Coord.). **Ontología del declinar**: Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo. Buenos Aires: Biblos, 2009.

STEIN, Ernildo. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: EDIPCURS, 2002.

TEIXEIRA, Evilázio Borges. **A Fragilidade da Razão**: Pensiero debole e niilismo hermenêutico em Gianni Vattimo. Porto Alegre: EDIPCURS, 2005.

TEIXEIRA, Evilázio Borges. **Aventura pós-moderna e sua sombra**. São Paulo: Paulus, 2005b

TURGUENIEV, Ivan. **Pais e Filhos**. Tradução de Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

WEBB, David. Vattimo's Hermeneutics as a Practice of Freedom. In: BENSO, Silvia; SCHROEDER, Brian (Org.). **Between Nihilism and Politics**: the hermeneutics of Gianni Vattimo. New York: State University of New York Press, 2010

ZABALA, Santiago. **Weakening Philosophy**: essays in honour of Gianni Vattimo. (Org.). Québec: McGill-Queen's University Press, 2007.