

4. A Pós-Modernidade

Reflexões Iniciais

A época do Nihilismo consumado na qual nos encontramos, não possui apenas uma dimensão “negativa”, a de mostrar o fim da Metafísica em suas pretensões totalizantes.

A compreensão niilista da modernidade e do mundo técnico que surgiu como último momento desta não é uma postura ressentida que aponta os erros, dissolve as certezas e dá por encerrada sua análise.

Segundo Vattimo, além deste momento inicial que poderíamos chamar, de forma muito geral, de desconstrutivo da visão objetivista que a modernidade tinha do ser como simples presença, o Nihilismo comporta ainda uma segunda tarefa.

Quando se afirma a metafísica como um erro, isto não quer dizer que estava ao alcance da humanidade evitá-lo. De fato, só podemos hoje compreendê-la desta forma porque estamos no limiar de uma outra experiência, de uma outra forma de dar-se do ser. É justamente olhando para a história da metafísica que aprendemos a nova dinâmica do ser: ela provém da modernidade, se realiza a partir de uma leitura que fazemos sobre ela.

E o sentido de tal leitura que abre a possibilidade de repensarmos o nosso momento atual de dissolução das grandes certezas e da própria noção de ser como simples presença como cheio de possibilidades.

O fim da ontologia metafísica não significa, para Vattimo, a impossibilidade de todo pensamento, apenas a impossibilidade do pensamento que tenha a sua noção de verdade como conformidade do objeto à coisa.

É preciso repensar a verdade procurando interpretar o que o fim da metafísica quer dizer a respeito desta. Para isso, Vattimo recorre a Heidegger e a Nietzsche que propõem que o âmbito para se compreender esta nova verdade que possibilita uma ontologia pós-metafísica é a estética. Na arte, o ser pode ser percebido de maneira mais clara, em sua dinâmica de evento, pois a obra de arte inaugura um mundo de significações.

Esta leitura do fim da modernidade como possibilidade de uma nova ontologia que tem como base a noção de ser como evento, e da qual surge o conceito mais conhecido da filosofia vattiminiana, o pensamento fraco, é o que nos propomos a expor neste capítulo.

4.1.

Estética e Pós-Modernidade

Vimos que Nietzsche entende a realidade como conflito de interpretações, onde uma triunfa sobre as outras, sobressaindo-se sobre as demais. Sendo a realidade a vitória, por várias razões, de uma vontade, ela não se constitui de modo algum numa instância unívoca. A pretensa realidade é, na verdade, apenas uma interpretação dominante sobre outras que, vencidas, não atingiram o “status” de parecer reais. E também essa compreensão da realidade como interpretação é ela mesma uma interpretação. Esta “fabulação da realidade” poderia, à primeira vista, nivelar da mesma forma todas as visões de realidade e explicar a ascensão de uma vontade de poder à realidade como fruto apenas de fatores políticos e sociais.

No entanto, há na filosofia nietzschiana alguns critérios que permitem valorar as diversas interpretações do real. Como vimos no capítulo anterior, quanto mais uma vontade de poder se assumir como uma interpretação possível do real, sem se atribuir o status de descrição objetiva deste, mais saudável ela será. O campo onde a vontade de poder se compreende como uma perspectiva, no qual não se recalcitrou em objetividade unívoca e normatizadora, é justamente a arte.

Como vimos no capítulo passado, este novo homem consciente do caráter hermenêutico de todo o real, segundo a interpretação vattiminiana de Nietzsche, é o “Super-Homem”. Esta personagem só poderia aparecer contemporaneamente como artista, justamente porque ele é ícone de uma nova humanidade que não atribui valores absolutos à realidade, mas sabe que esta é fruto de jogos de interpretação, o que, por enquanto, só transparece de forma clara na arte.

A arte é um campo importantíssimo para se engendrar um pensamento que corresponda não só à constatação do fim da metafísica, mas também a uma nova racionalidade na pós-modernidade.

Encontramos também na filosofia de Heidegger o modelo pelo qual podemos compreender de maneira nova a questão da verdade do ser. É na arte que o evento do ser se deixa melhor perceber na medida em que ela liberta os objetos da forma como são considerados cotidianamente e assim, permite exercitar o olhar para uma outra interpretação, uma outra forma de ver e dar sentido às coisas. A arte é um tipo de fato, segundo a interpretação vattiminiana de Heidegger¹, que libera o observador da pertença ao próprio mundo.

Em *Ser e Tempo*, conforme Vattimo entende esta obra, ao investigar o modo cotidiano de acesso do *Dasein* às coisas, Heidegger identificou o ser destas como “instrumentalidade”. Os entes sempre aparecem num conjunto funcional do que está à mão e se revela, ganha inteligibilidade, à medida que tem uma função. Cada ente está concatenado ao conjunto de outros instrumentos presentes no mundo. No entanto, esta instrumentalidade pela qual compreendemos os entes se dá no interior de uma determinada abertura de mundo, de um projeto que confere cognoscibilidade aos entes. Esta abertura de mundo, no entanto, se levarmos a sério a importância da dimensão temporal na obra de Heidegger, é uma abertura possível, situada historicamente, e não a realidade em si, que não existe enquanto tal. A instrumentalidade das coisas não parece levar isto em conta e, por isso mesmo, ela é uma compreensão inautêntica do ser das coisas.

“Não só o dar-se da coisa como simples objetividade que, por sua vez, é só um modo histórico do determinar-se da ‘instrumentalização’ que o estar-aí sempre leva a cabo perante as coisas; mas também a instrumentalidade não é o verdadeiro modo de ser das coisas; estas dão-se como instrumentos apenas na esfera da existência inautêntica e da dejectão da época metafísica”².

No livro *A origem da obra de arte*, segundo Vattimo³, Heidegger propõe que a obra arte não pode ter aplicada a si a instrumentalidade, pois ela não tem seu sentido revelado a partir de uma interrogação sobre o “para que” ela existe. A obra de arte não ganha sentido enquanto ente concatenado a outros numa abertura de

¹ VATTIMO, G. *L’Ontologia Ermeneutica nella Filosofia Contemporânea* in GADAMER, *Verità e Método*. Introdução

² Id. *Introdução a Heidegger*. P. 128

³ Ibid. p. 113

mundo. Ela se revela como algo autônomo em relação à abertura na qual os outros entes cotidianos estão inseridos.

A arte é a instância na qual transparece aquilo que, na verdade, se dá em todos os campos, apenas acontecendo de forma mais clara na obra artística. A instrumentalidade não é o verdadeiro ser das coisas como tal. Heidegger, ao assumir a constituição lingüística de toda a realidade, da abertura do ser que confere sentido a tudo, entende que a coisa é apenas enquanto faz morar junto a si “terra e céus, mortais e divinos” e não enquanto é apenas uma presença espaço-temporal. No entanto, este “ser” dos entes só se revela na palavra poética.⁴

Não se dando da maneira cotidiana por não permitir entre si e os outros elementos do mundo um nexos causal qualquer, a arte foi relegada pela modernidade a uma instância onde não era possível nenhuma experiência da verdade já que esta significa a conformidade do pensamento à coisa efetuada por um nexos causal.

Podemos identificar nas obras de Nietzsche uma evolução na consideração da arte como experiência da verdade. Antes de compreender a arte como o campo que revela de forma mais clara o que seja a vontade de poder, Nietzsche chegou a postular que, sob alguns aspectos, com o advento da ciência, a arte tinha seu papel “pedagógico”, com relação à humanidade, terminado, como em *Humano, Demasiado Humano*. Principalmente por causa da organização social a partir do trabalho, a arte passa a ser algo para a distração das horas noturnas. O homem científico seria superior ao artístico porque na ciência se exerce “uma atitude de maior liberdade, equilíbrio, sobriedade do homem perante o mundo”⁵. No entanto, quando se dá conta da fabulação do mundo e que é na arte que a fábula sabe-se apenas isto que é, sem almejar tornar-se verdade incontestável, o juízo de Nietzsche sobre a arte muda.

A verdade que a arte proporciona e que agora pode ser entendida como tal, já que esta se libertou de sua compreensão metafísica de maneira absoluta, é uma experiência na qual a pessoa que a realiza sai modificada. Esta experiência estética não é somente algo que “retira” a pessoa do mundo e a introduz numa espécie de sonho, mas a arte questiona mesmo o sentido dado à realidade e a própria posição da pessoa nesta.

⁴ Ibid. p.128

⁵ Id. **Introdução a Nietzsche**. p. 39

A arte relativiza a compreensão que se tem de mundo e propõe outras que promovem um reajustamento pessoal diante das coisas como são cotidianamente encaradas. Assim, a arte revela uma experiência de verdade que não é possível no cotidiano.

Na instrumentalidade cotidiana, a verdade dos entes se esgota no seu uso e na referência ao mundo ao quais estes pertencem. Já a obra de arte não está de acordo com o mundo, mas abre um, inaugura novas significações e não tem uma utilidade que a integre na cadeia causal dos entes. Por isso, a obra de arte é capaz de romper com o sentido das coisas cotidianas e questioná-las, pois nela se dá algo novo.

Heidegger chama a atenção que a obra de arte oferece estas múltiplas possibilidades de significância não só no momento presente. Há nela ainda uma reserva de possibilidades que irão se atuando ao longo do tempo, de tal forma que a arte é sempre evento, acontecimento inédito e questionador. Ela pode proporcionar uma experiência de múltiplas significâncias e fazer o ser humano consciente de que também a realidade externa à obra, que de forma aparente parece ser unívoca, possui outras possibilidades de interpretação. E isto não só por ocasião da estréia, inauguração ou lançamento da obra, mas ao longo de toda a sua trajetória.

Heidegger denomina mundo (*Welt*) ao que a obra declara explicitamente nas suas várias interpretações; e terra (*Erde*), a sua permanente reserva de significados que poderão se tornar explícitos, mas nunca de forma que esgote a obra, segundo a interpretação de Vattimo para estes termos⁶.

Tanto Nietzsche quanto Heidegger entendem a arte como o campo onde a experiência da verdade ocorre de forma paradigmática. É a partir dela que se torna possível compreender a noção de verdade como evento e a importância da história como constitutiva da compreensão de ser que se tem hoje após o fim da metafísica. A importância da arte para o pensamento pós-metafísico não é tanto o que os artistas fazem ou dizem, mas trata-se do significado ontológico para a história do destino do ser que pode ser apreendido especialmente por meio da arte⁷.

⁶ VATTIMO, G. **Introdução a Heidegger**. p. 117

⁷ Id. **Para Além da Interpretação**. p. 104

Propondo a vontade de poder como a imposição de um mundo de significações específico e que é na arte que esta vontade entende-se sempre como interpretação, Nietzsche permite compreendermos que também a metafísica era a imposição de uma forma de interpretar o mundo. Doravante é preciso ter em conta este caráter hermenêutico do real, como a arte o faz.

Ao mostrar que a arte escapa da instrumentalidade cotidiana e abre um mundo de significações presentes e futuras, Heidegger permite entender cada época como uma abertura de significâncias que não são definitivas, mas um destino do ser específico, um acontecimento epocal, um evento.

É desta forma, por exemplo, que devemos interpretar o fenômeno do “fim”, ou, “morte da arte”. A estética em nossos dias precisa levar em conta fenômenos que se chocam com a contemplação clássica da obra, quando o sentimento de pertença mútua a um grupo, que tinha numa obra de arte como que a sua representação, garantia o apreço e atenção merecida àquela obra específica.

A massificação da cultura, a reprodução da obra de forma infinita pela tecnologia, a fruição distraída, entre outros, são mais do que sinais do fim, do ocaso da arte. Estas indicações nos mostram que a contemplação metafísica da arte que entendia a obra como eterna, e, como afirma Vattimo, no fundo o ser como permanência, imponência, força não é mais possível. O “ocaso da arte” é um sinal claro do fim da metafísica, da estética moderna. E é justamente a partir da estética pós-metafísica que se pode aprender uma noção de verdade que nos ajude a pensar o nosso tempo. A partir da arte é possível empreender a tarefa de construir uma nova ontologia pós-moderna.

As duas principais obras de Heidegger que baseiam esta compreensão do ser como evento a partir da arte são o ensaio *Origem da Obra de Arte* e a conferência *Hölderlin e a Essência da Poesia*. Nelas há ainda um outro elemento que nos permite entender melhor a noção de verdade como evento⁸: a linguagem.

⁸ Ibid. p. 118-119

4.2.

Linguagem e Pós-Modernidade

No ensaio sobre a *Origem da Obra de Arte*, Heidegger diz que toda obra enquanto faz acontecer a verdade é, na sua essência, poesia. Vattimo entende que tal afirmação é fruto de um processo etimológico usado por Heidegger⁹. Com efeito, enquanto abre um mundo, a obra cria algo novo. Criar, inventar, imaginar são alguns dos sentidos do verbo alemão *dichten*, do qual deriva a palavra *Dichtung*, poesia. A novidade radical, a abertura de um mundo e a experiência de verdade como evento se dá na e pela palavra.

Como é na linguagem que acontece a experiência do ser como evento, ela deverá estar no centro de todo esforço que procure pensar a realidade após a metafísica. Durante a vigência desta, também a linguagem era entendida a partir de uma função. Ela era o meio pelo qual se comunicava ou se manipulava o ente que estava já aberto na objetividade da simples presença.

Sendo a verdade um evento, uma abertura de significâncias, podemos dizer, com Heidegger, que o ser habita na linguagem, esta é a casa do ser. A linguagem aqui não é simplesmente um conjunto de signos, mas a linguagem poética que não significa a linguagem da poesia, de um gênero literário, mas a linguagem em sua força originária, criadora.

A linguagem não é uma produção do indivíduo que nomeia as coisas, mas ele mesmo se encontra já lançado num mundo de significações, de linguagem que não depende dele e que, de certa forma, lhe permite apropriar-se das coisas mediante a língua. Desta forma, a linguagem “faz” a pessoa, é o horizonte de sentido que a possibilita e, ao mesmo tempo, é realizada por ela, enquanto se acolhe ou se rejeita, se aceita ou se propõe novos sentidos ao que se recebe na linguagem que por sua vez, irão se constituir como um dado às novas gerações.

Esta experiência de mundo, o horizonte de compreensão que torna os entes e a realidade inteligíveis em cada abertura histórica, é a própria linguagem. É ela que permite o diálogo inter-pessoal, a cultura. Ela é a abertura de mundo no qual sempre nos encontramos.

⁹ Ibid. p. 119

Esta compreensão da linguagem que abre um mundo como habitação do ser faz com que a tarefa de interpretar, a hermenêutica, deixe de ser considerada como um campo específico, delimitado do pensamento e passe a ser essencial a este. Vattimo entende que este é o percurso realizado por Gadamer em *Verdade e Método* onde, partindo do problema da verdade nas ciências não exatas, e, portanto, não redutíveis ao método científico-positivo, o autor acaba por construir uma teoria geral da interpretação, fazendo-a coincidir com toda experiência humana do mundo¹⁰.

Não é qualquer linguagem abstrata que abre um mundo, que confere sentido às coisas, mas a linguagem enquanto habitação do *ethos* partilhado por uma sociedade específica, uma linguagem historicamente determinada. Daí a importância da tradição para a abertura de um mundo, entendida como patrimônio de formas, de monumentos que, comuns, permite uma experiência de mundo, o intercâmbio dialógico proporcionado pela língua, que, muito mais do que um meio comunicativo, é o lugar da tradição¹¹.

Esta tradição entendida de forma dinâmica como um acontecimento lingüístico, um diálogo de pergunta e resposta não é algo anterior e separado do mundo, como se houvesse um “mundo em si” e posteriormente a sua expressão na linguagem. Vattimo, na obra *As Aventuras da Diferença*, afirma: “A pertença preliminar ao ser é a preliminar e originária pertença à linguagem: o ser é história e história da linguagem”¹².

A interpretação da tradição não se faz procurando encontrar o sentido real e unívoco desta, como foi sempre uma tentação para a Historiografia moderna. A “doença histórica” apontada por Nietzsche em suas obras é uma crítica à “objetividade histórica”, tentativa de aplicar ao conhecimento historiográfico o ideal metodológico das ciências da natureza¹³.

A História não é um processo de decifração, de remeter o símbolo a um significado que repousa objetivo nos fatos. Mas se constitui como diálogo, onde ocorre a dinâmica apontada por Gadamer da “fusão dos horizontes”, na qual não só a pessoa se modifica, mas também o “mundo” se reconstrói continuamente e, de certa forma, “aumenta” com o avançar da interpretação.

¹⁰ Id. *Para Além da Interpretação*. p. 16

¹¹ Id. *Ética de la Interpretación*. p. 177

¹² Id. *As Aventuras da Diferença*. p. 35

¹³ Ibid. p. 22-23

Não é mais possível entender aquele que dialoga com a tradição em determinada abertura de mundo como observador neutro. Mas, sim, como sempre participante do jogo dialógico no qual ele recebe a tradição que também o constitui, demarcando inclusive as possibilidades de sua ação, da mesma forma que ele, de fato, colabora para modificar isto mesmo que recebe. É desta perspectiva que surge a pertinência da hermenêutica como filosofia da pós-modernidade, já que ela não procura um conhecimento do real como reflexo das coisas, mas coloca a interpretação no centro do próprio olhar sobre o mundo.

Vattimo entende a hermenêutica como a filosofia desenvolvida no eixo Heidegger-Gadamer, não no sentido que haja sempre uma continuidade entre estes pensadores. Pode-se identificar a hermenêutica no eixo entre estes dois pensadores pelo apontar das questões que cada um a seu modo fez e nas suas respectivas contribuições para a elaboração de uma compreensão hermenêutica da realidade realizada de forma consistente¹⁴.

Em Heidegger e Gadamer, segundo Vattimo, encontram-se os aspectos constitutivos da hermenêutica, o da ontologia e o da importância da linguagem. Com todo o interesse que demonstra na fase tardia do seu pensamento pela linguagem, a grande questão de Heidegger é o sentido do ser. É da história deste, no pensamento ocidental, que surge a necessidade da hermenêutica.

Já Gadamer acaba, no final do seu percurso de investigação em *Verdade e Método*, chegando à linguagem como o que possibilita qualquer experiência de verdade¹⁵. Através da noção de círculo hermenêutico, Gadamer mostra ser falsa qualquer compreensão que entenda o conhecimento como um perscrutar do sujeito sobre o objeto que então entra em contato com este, antes independente, sem nenhuma relação entre os dois.

O “Círculo hermenêutico” propõe uma pertença recíproca entre “sujeito” e “objeto”. Esta interação na qual se dará o conhecimento, que modificará tanto a um quanto a outro, só é possível, na verdade, porque ambos se encontram dentro de um mesmo horizonte cultural, histórico que subsiste numa linguagem.

¹⁴ Id. **Para Além da Interpretação.** p. 14-15

¹⁵ Ibid. p. 15

4.3.

Ontologia hermenêutica pós-moderna: Pensamento Fraco

Em *A Tentação do Realismo*, Vattimo diz¹⁶ que a hermenêutica é, de certa forma, herdeira do kantismo, já que como este, supõe o conhecimento, a experiência de mundo como resultado de uma interação entre o sujeito cognoscente e os fenômenos inteligíveis. No entanto, o legado que aproxima a hermenêutica do kantismo não pode admitir, como ele, que as formas de conhecimento que interagem com os fenômenos sejam estruturas *a priori* iguais em todos os sujeitos.

. Conhecer, já nos níveis mais elementares, é ordenar as coisas com base numa pré-compreensão que exprime interesses, emoções e que herda uma linguagem, uma cultura, formas históricas de racionalidade, E isso graças à importância que a historicidade assume na reflexão filosófica depois de *Ser e Tempo* Para Vattimo:

“Hermenêutica é a filosofia que coloca no seu âmago o fenômeno da interpretação, quer dizer, de um conhecimento do real que não se pensa como espelho objetivo das coisas ‘lá fora’, mas como uma apreensão que traz consigo a marca de quem ‘conhece’”¹⁷

É importante deixar claro que a hermenêutica não supõe nenhum *a priori*, nenhuma estrutura fixa. Não se pode entendê-la como a descrição adequada das condições humanas que substituiu o erro que era a Metafísica. A hermenêutica não é apenas “uma teoria da historicidade dos horizontes da verdade; é ela mesma uma verdade radicalmente histórica”¹⁸.

Se quer fugir à tentação de estabelecer um novo fundamento para a realidade – o que seria recair numa estrutura de pensamento metafísica –, a hermenêutica precisa ter sempre consciência que ela própria é uma interpretação, uma maneira possível de compreender as coisas.

¹⁶ Id. *A Tentação do Realismo*. p. 25

¹⁷ Ibid. p. 24

¹⁸ Id. *Para Além da Interpretação*. p. 19

Nietzsche, quando relata a fabulação do mundo já que o que chamamos de realidade é fruto da imposição de uma vontade de poder, entende que, qualquer que seja esta, ela é duplamente hermenêutica. Em primeiro lugar, na medida em que o que propõe não é a descrição objetiva das coisas, mas uma interpretação e, em segundo lugar, pelo fato de que esta mesma visão do mundo como perspectivas de realidade em luta é em si, também uma interpretação. A hermenêutica deve estar consciente de seu caráter meramente interpretativo. No entanto, sendo assim, como podemos garantir ao pensamento sua pertinência? Abrir mão de um fundamento não equivaleria a pôr no mesmo plano todas as interpretações da realidade? É possível ainda uma racionalidade séria ao término da metafísica?

Hoje em dia, segundo Vattimo, existe uma verdadeira *koiné* hermenêutica¹⁹. Apesar de pensamentos e preocupações tão diferentes que constituem a realidade atual como amplamente heterogênea, pode-se dizer que a *koiné* hermenêutica é um horizonte de fundo que impede qualquer pensamento ser tomado de forma absoluta. Há uma consciência plena da historicidade das formulações, dos pré-conceitos que em cada cultura condicionam a nossa compreensão de mundo. Enfim, se está consciente dos limites do conhecimento. No entanto, essa consciência hermenêutica um tanto quanto popularizada, ou mesmo diluída, muitas vezes tem distorcido o alcance ontológico que a hermenêutica possui na contemporaneidade.

Para escapar à recaída na metafísica, a hermenêutica precisa em primeiro lugar reconhecer a sua constituição niilista. Ela se constitui não como teoria do diálogo entre diversos universos culturais, mas surge num diálogo com a abertura de mundo que foi a metafísica, emerge a partir desta, como resultado da própria história do esgotamento do dar-se do ser na metafísica.

A hermenêutica acontece como o pensamento que procura interpretar o destino do ser na conclusão da modernidade. É só quando surge o mundo técnico, o *Ge-Stell* onde não é mais possível se pensar de acordo com a mentalidade objetivante da metafísica, que se torna possível a hermenêutica enquanto leitura desse momento específico da história do ser.

¹⁹ Id. **A Tentação do Realismo**. p. 23-24

“A hermenêutica como consciência de que a verdade não é reflexo, senão pertença, não nasce como a correção de um erro ou como a retificação de uma visão equivocada: provém da modernidade como época da Metafísica e de seu cumprimento no niilismo da Ge-Stell”²⁰.

Deste modo, a hermenêutica é “muito mais uma conseqüência da Modernidade que uma refutação”.²¹ A pertinência da hermenêutica baseia-se no fato dela ser um relato da história do ser, entendida como as diversas aberturas epocais deste. É graças ao fato de estarmos na conclusão da abertura metafísica do ser que podemos arriscar esta interpretação em diálogo com o que de tal abertura nos vem.

O caráter de verdade da hermenêutica não consiste em tornar evidente algum fato ou elaborar um conceito que esteja em conformidade com a realidade, mas em responder a um destino: o do ser no fim da metafísica. Por isso mesmo, não sendo uma proposta metafísica, como explicado acima, e ganhando sua importância como uma narrativa do fim da modernidade, a partir de uma leitura niilista dessa, podemos dizer que a hermenêutica se constitui numa verdadeira ontologia para a contemporaneidade à medida que entende o nosso momento atual como resultado de um processo, ainda em devir, de enfraquecimento das estruturas fortes da metafísica, e do próprio ser que não pode mais ser pensado como objetividade.

Enquanto acentua a sua proveniência da metafísica, a hermenêutica assume-se niilista que, como vimos, não tem apenas um caráter de dissolução, perda, enfraquecimento, mas ganha sua importância como uma autêntica nova ontologia. Nesta ontologia hermenêutica, o ser é compreendido como evento enquanto o configurar-se de uma época que se constitui, por sua vez, também como destino de outras épocas que estão nela presentes nas mensagens, na linguagem, nas formas que permitem toda a inteligibilidade. Essas mensagens que nos chegam da tradição são distorcidas em seu caráter metafísico originário, de tal modo que já não trazem nenhuma essência, mas apenas experiências, formas de vida, maneiras de interpretar.

²⁰ Id. **Ética de la Interpretación**. p. 222

²¹ Id. **Para Além da Interpretação**. p. 151

O próprio termo “Ontologia hermenêutica” deixa evidente que há uma tarefa de reconstrução da racionalidade na contemporaneidade pós-metafísica. É possível falar na verdade desde que procure se especificar o que compreendemos com o termo e como esta pode se dar, já que não pode ser mais pensada enquanto conformidade do intelecto à coisa, como simples evidência.

Uma primeira noção de verdade na pós-metafísica é aquela do pôr-se em obra da verdade que ocorre como uma abertura de novos horizontes, de outras perspectivas que relativizam o que se entende por realidade. Esta abertura de um novo horizonte que a arte proporciona não é algo definitivo e comum a todos, mas, em cada época histórica, em cada cultura, se faz de um modo, de acordo com o contexto no qual a obra e o apreciador estão envolvidos.

No entanto, para nos aproximarmos da gênese de uma experiência de verdade possível na Pós-modernidade não basta este elemento mais “subjetivo” que o encontro com a obra de arte inaugura. É preciso entender que o “habitar em uma abertura” que confere sentido às coisas e que inviabiliza qualquer instância definitiva no real é como o “habitar numa biblioteca”.

“A concepção da verdade como habitar na biblioteca de babel não é uma descrição verdadeira da experiência da verdade que finalmente substituiria aquela falsa da metafísica, que a pensava como conformidade; é, ao invés, o resultado do desenvolver-se da metafísica como redução do ser à presença, do seu culminar na ciência-técnica e do conseqüente dissolver-se da própria idéia de realidade na multiplicidade das interpretações.”²²

Esta metáfora quer expressar que o âmbito onde se habita não é um espaço neutro, as coisas não têm sentido nesta abertura a partir de algo abstrato, mas por causa da tradição, de um conjunto de formas e símbolos que nos são enviados pelas antigas gerações – enfim, por causa de uma linguagem. E isto não de forma unívoca, mas numa rede heterogênea de significados e interpretações.

Para ressaltar a importância desta abertura na qual habitamos e que confere as condições de possibilidade para o nosso conhecimento, Vattimo chama a atenção para o fato de Heidegger utilizar dois termos distintos para o que, em

²² Ibid. p. 131

português, chamamos simplesmente “Tradição”. Em *Ser e Tempo* encontramos os vocábulos *Tradition* e *Ueberlieferung*. Enquanto o primeiro supõe uma postura mais passiva diante do que se herda, o segundo termo pode ser compreendido como “herdar ativamente o passado enquanto possibilidade aberta, não como rígido esquema determinado e determinante”.²³

Como as coisas ganham sentido para o ser humano porque se constituem num projeto, este é sempre determinado pela pertença a um mundo histórico-cultural. No cotidiano, tal compreensão tende a ser vivida de forma inautêntica na *Tradition*. Mas assim como a antecipação da morte revela o projeto no qual o ser humano está inserido como possibilidade, também a finitude, o enfraquecimento do ser, mostra esta tradição como uma possibilidade nova de compreensão, abre este conjunto de expressões, pensamentos, formas para ser compreendido em outra perspectiva, torna possível a distorção deste passado, o seu *Verwindung*.

A tradição, nesta perspectiva, deve ser compreendida como envio que possibilita uma determinada experiência de mundo, por mais que ainda ecoem nestas tradições compreensões metafísicas da realidade. Se inaugura uma nova relação com o passado, este não é simplesmente ignorado, mas também as formas que herdamos perdem a sua robustez a partir de uma leitura diversa da que elas mesmas se propunham na época do ser como objetividade. Desta relação com o passado, com a tradição, surge a noção de verdade como monumento, um passado “repetido” como possibilidade aberta que nos aponta a nossa atual situação e nos permite construir um futuro.

Graças à história do ser nos seus envios que chegaram até nós e foram interpretados como o fim da modernidade, apreendemos o ser como evento e a metafísica como uma das possibilidades históricas de sua manifestação. Esta leitura da tradição é sempre uma interpretação, as possibilidades herdadas são reconhecidas em suas limitações (historicidade, contingência, etc.) e convertidas em um objeto de decisão, de uma eleição²⁴, que, porém, só é possível na contemporaneidade graças ao percurso realizado pela história do ser, já que o homem capaz dessa decisão está também ele inserido nesta abertura histórica na

²³ Id. **Para Além da Interpretação**. p. 130

²⁴ Id. **Ética de la Interpretación**. p. 180

qual a verdade não é mais a proposição verdadeira porque correspondente à coisa, mas uma forma de vida, uma “estrutura histórica” ou época do ser²⁵.

A sociedade tecnocrática, a do *Ge-stell*, possibilitada pelo avanço das ciências da natureza cujo método foi aplicado como certeza de verdade não só aos objetos específicos desta, mas a toda a realidade, não é somente a etapa final do processo do esquecimento metafísico do ser. O *Ge-Stell* é, antes, uma das mais importantes condições que possibilitaram uma transformação no próprio sentido do ser. As múltiplas imagens de mundo, de cultura, que interagem graças ao avanço das tecnologias de comunicação, a crise experimentada na total dominação do mundo pela técnica, tudo isto são os sinais claros da dissolução da metafísica e também os elementos que permitem uma outra leitura sobre a modernidade.

De acordo com Vattimo²⁶, sendo possível um pensamento pós-metafísico a partir de Heidegger, ele é fruto de um acontecer diferente do próprio ser e a história do ser na modernidade. É, antes de tudo, história da ciência e da técnica: “O êxito deste percurso aberto, mas não realizado efetivamente por Heidegger está em considerar a ciência como agente principal de uma transformação niilista do sentido do ser”²⁷.

A compreensão da ontologia contemporânea²⁸ como sendo de caráter hermenêutico niilista – e isso em decorrência da própria história da ciência e da técnica na modernidade – sofre muitas vezes a acusação de ser anti-racional. Entendendo a racionalidade nos moldes modernos, ou seja, aquela cujo critério absoluto é o método das ciências da natureza aplicado de forma indistinta a toda a realidade, podemos entender tal crítica. Para evidenciar que esta acusação não se aplica, no entanto, quando a hermenêutica é realizada de forma criteriosa, é preciso que se desenvolva, a partir dos seus pressupostos originais, uma noção específica de racionalidade que, se não retome os procedimentos fundantes da metafísica e da noção de verdade correspondente à ela, também não anule as

²⁵ Id. **As Aventuras da Diferença**. p. 64

²⁶ Id. **Para Além da Interpretação**. p. 40

²⁷ Id. **Para Além da Interpretação**. p. 40-41

²⁸ Para Vattimo, o termo “Ontologia” não é sinônimo de “Metafísica”, podendo-se falar de uma ontologia contemporânea pós-metafísica, de caráter hermenêutico: “Esta nova ontologia pensa, pelo contrário, que se deve captar o ser como evento, como o configurar-se da realidade particularmente ligado à situação de uma época... Pensar o ser significa escutar as mensagens provenientes de tais épocas... Nestas mensagens – que são o assunto da ontologia pós-metafísica – não se revela nenhuma essência, nenhuma estrutura profunda ou lei necessária.” (**Ética da Interpretação** p. 10-11)

características específicas do discurso filosófico enquanto distinto de outros, como o da poesia e da literatura

Os pressupostos específicos que habilitam o rigor da hermenêutica enquanto discurso filosófico provém de uma leitura dos eventos da Modernidade. Para Vattimo, é sobre esta leitura que se baseia a proposta de elaboração de uma verdadeira ontologia pós-metafísica. Desta forma, a hermenêutica não pode ser acusada de anti-racional, desde que se entenda a racionalidade em perspectiva diversa daquela da modernidade, ainda que a partir de uma leitura niilista desta.

“‘Não existem fatos, apenas interpretações.’ Conscientes como estamos de que cada nossa relação com o mundo é ‘mediada’ por esquemas culturais, por paradigmas históricos que constituem os verdadeiros apriorismos de qualquer conhecimento, não podemos mais nos iludir (ou, pior, nos deixarmos iludir) de que aquilo que dizemos e que nos é dito sejam descrições ‘objetivas’ de uma realidade dada externamente... A verdade passa a ser pensada não mais como adequação do intelecto à coisa (descrição fiel de estados de fato) e sim como plausibilidade e persuasão no interior de um sistema de premissas (ou da comunidade dos intérpretes de competência)”²⁹.

Para também sobre a hermenêutica contemporânea a acusação de anti-cientificidade. Não sendo mais possível, a partir desta leitura da contemporaneidade, entender a verdade como um “ser conforme a”, é possível ainda sustentar uma visão científica positiva na hermenêutica? Como vimos no primeiro capítulo, segundo Lyotard, o que sustenta em última análise a legitimidade do conhecimento científico não é em si mesmo um relato verificado pela ciência, mas um metarrelato. Com o término destes no fim da modernidade, poderia parecer que há uma decadência no conhecimento, mas isso desde que se leve em conta ainda tais metarrelatos como critério para a validade ou importância do conhecimento.

Há, sim, ao fim da era dos metarrelatos como estruturadores da realidade, um destino de dissolução, de enfraquecimento, mas não de decadência – esta só pode acontecer em relação a algum critério, no caso, o metarrelato legitimador,

²⁹ Id. **Depois da Cristandade**. p. 65

que já não mais existe. Isto não quer dizer que não haja nesta compreensão niilista da história do ser em nossa época nenhum parâmetro de eleição para o pensamento que se quer criterioso. Porém, o parâmetro possível para o pensamento na contemporaneidade não permite alçar a ciência, em seu método específico, ao papel de critério único para se considerar verdadeiro um conhecimento³⁰.

Não se pode negar, caso se queira ser razoável, que há verdades verificáveis pelo método científico de forma rigorosa e eficaz. Mas isto porque toda verificação ou falsificação realizada pela pesquisa científica depende, em última instância, de uma abertura prévia que as tornam possíveis. Abertura esta na qual tanto o que é estudado quanto o cientista já se encontram em íntima relação numa pré-compreensão que provém do projeto pelo qual o ser humano tem acesso à inteligibilidade dos entes. As coisas encontram verificação na ciência porque estão numa abertura de sentido, que lhes possibilita ser conformes; graças não à uma estrutura eterna da realidade, mas a um envio que constitui a abertura como possibilidade de sentido, de verificação interna³¹.

O cálculo, a razão científica moderna, não é a descrição definitiva do mundo, mas a partir da compreensão do ser como evento, como abertura de um mundo, recupera o seu caráter de “discurso”, de língua falada por uma comunidade histórica, de expressão da inteligibilidade possível numa determinada abertura epocal do ser. A abertura que possibilita a ciência não pode ser ela mesma verificada cientificamente, sob condição de haver uma abertura ainda mais originária que possibilitasse tal empreendimento. Assim, em última instância, o que possibilita a verdade científica, a que se verifica no interior de uma abertura é um acontecer do ser. Vattimo, citando Heidegger em *A origem da obra de arte*, diz “a ciência não é, de forma alguma, um fazer-se história originário da verdade, mas a elaboração de um domínio da verdade já aberto”³².

Somente após este longo percurso pela história do ser no fim da metafísica estamos aptos a compreender de forma mais ampla aquilo que Vattimo propõe com o chamado pensamento fraco ou débil.

³⁰ Id. *Ética de la interpretación*. p. 35

³¹ Ibid. p. 141

³² Ibid. p. 32

Na introdução da obra *Para além da interpretação*, o filósofo italiano queixa-se que muitas vezes esta proposta não foi bem compreendida, tomando-se “débil, fraco” num sentido restrito e literal demais.

O pensamento “forte” era a certeza de que, pela razão, se poderia chegar ao ser das coisas, compreendê-las, captar-lhes a essência e, assim, construir uma imagem mental que correspondesse de forma objetiva e absoluta à realidade, além, é claro, de abrir a possibilidade de uma intervenção humana no mundo, o que enfim, deu-se pela tecnocracia

Este mesmo processo, que poderia ser caracterizado simplesmente como a própria metafísica, e seu pleno cumprimento técnico, relido sob a perspectiva niilista, tem como resultado o oposto daquilo que se esperava do pensamento enquanto instância forte capaz de captar o ser como evidência.

Há um destino de enfraquecimento inscrito na própria história do ser já que este não pode ser mais entendido como presença estável a partir do momento em que a realidade é compreendida como jogo de interpretações. A realidade não é mais a simples presença das coisas estabelecidas em si mesmas e dispostas ao conhecimento e domínio humanos. Ela está enfraquecida em suas pretensões objetivantes³³. No entanto, é possível um pensamento que não carregue em si traços metafísicos?

Vattimo entende que, de muitos modos, a filosofia e a cultura em geral têm respondido de forma negativa a esta questão. Ou assumindo a historicidade dos dados da experiência humana como *a priori* da razão, de uma forma equivocada, como se fosse esta a real estrutura da racionalidade humana e, portanto, recaindo na tentação metafísica, ou, assinalando a impossibilidade de qualquer rigor no pensar, tornando equivalente qualquer manifestação humana como a ciência, a filosofia, a religião, numa perspectiva de que pensar de forma criteriosa não é mais possível.

A fraqueza do pensamento proposto por Vattimo não é a de uma racionalidade nivelada por igual em todas as suas manifestações, mas uma alternativa à razão-domínio da modernidade que responde a um percurso feito pela razão neste período; é um destino³⁴ do pensamento na época pós-metafísica.

³³ Id. **Depois da Cristandade**. p. 65

³⁴ PECORARO, R. **Niilismo e Pós-Modernidade**. p. 38

O pensamento fraco é aquele que não investiga os fundamentos, não está à procura de evidências como na ciência e técnica, mas surge a partir de uma releitura do passado, do que nos vem da tradição, de um número sem fim de mensagens que são acolhidas por nós, contemporaneamente, sem o peso coercitivo de pretensões absolutas, já que não é mais possível pela própria história do ocidente continuar numa visão metafísica, ainda que dela não possamos nos libertar totalmente.

“Se buscamos uma essência pós-metafísica do pensamento, um pensar que não se assuma como uma tarefa de fundamentar, devemos nos mover dentro do horizonte da Sage, da fábula, da rememoração. Estes são os modos de responder ao ser como evento e envio, *Ereignis* e *ge-Schick*”³⁵.

Só numa perspectiva em que o critério do verdadeiro fosse ainda o da conformidade à coisa, o pensamento fraco poderia ser acusado de não racional, já que nesta compreensão de verdade é necessária a verificação objetiva, o que supõe uma realidade de entes concatenados entre si que, por meio de tais conexões, fosse possível descobrir seus nexos causais. Isto supõe a noção de ser como simples presença.

Quando entendemos o ser como evento, como abertura de um mundo no interior do qual é possível toda a conformidade, captamos o caráter hermenêutico de toda a realidade inclusive desta mesma visão da realidade. Diante disso o pensamento recua em suas pretensões de total objetividade e procura entender o percurso que abre um todo de significâncias, sabendo que não há neste sentido uma verdade plena, última, mas uma tarefa hermenêutica de reconstituição que seja fiel o mais possível a tudo o que constitui a história de tal abertura, de tal esforço para rememorar o ser.

Não há um fundamento para afirmar que a filosofia não deva ser um pensamento fundamentado. Chega-se a esta compreensão, um pensamento fraco, por uma reconstrução das vicissitudes do pensamento ao longo da sua história, vista como consumação da idéia de fundamento.

³⁵ VATTIMO, G. *Ética de la interpretación*. p. 45

“Aquilo que propus chamar de ‘pensamento fraco’ insiste neste aspecto da rememoração heideggeriana: o salto no abismo da tradição é sempre, também, um enfraquecimento do ser, já que sacode as pretensões de peremptoriedade com as quais sempre se apresentaram as estruturas ontológicas da metafísica”³⁶.

O pensamento fraco, ou seja, a forma como o pensamento se dá na pós-metafísica não comporta uma ausência de critérios no sentido de fazer equivaler todos os ramos da produção de cultura e conhecimento humanos. Isto não quer dizer que a perda do critério moderno para se definir a verdade não reorganize a hierarquia de conhecimentos típica da Modernidade. Os ramos do conhecimento que podem ser verificados de forma mais objetiva, como as ciências naturais, eram tidos como o modelo a que outras áreas deveriam aspirar. Uma imensa quantidade de saberes ficava reduzido a uma ordem inferior já que não tinham como ser verificados de forma “precisa”. A razão metafísica todo-poderosa limitava o número de objetos que podiam ser estudados, levados a sério.

No ocaso de toda a fundamentação do pensamento que lhe conferia a sua força, o pensamento fraco entende-se como tendo um caráter rememorativo. Ele oferece uma interpretação a respeito do sentido das coisas que se propõe como a mais rica para esse nosso momento já que por meio dele se pode articular em uma unidade múltiplos aspectos da experiência contemporânea e transmiti-la aos demais³⁷.

Síntese

A noção da verdade como evento supõe que o ser não pode ser compreendido como objetividade plena, mas chega a nós sempre nas formas que a tradição, que constitui a abertura na qual nos encontramos, traz em si. Neste sentido, ele pode ser apenas recordado nos monumentos que constituem nossa experiência de mundo

Sendo a verdade não a comprovação atemporal da conformidade de proposições às coisas, mas uma interpretação dos rumos que a tradição assumiu no fim da modernidade, é possível admitir que seja preciso pensar num

³⁶ Id. *Depois da Cristandade*. P. 32

³⁷ Id. *Ética de la interpretación*. p. 47

enfraquecimento da verdade, um debilitamento desta, assim como de todas as instâncias fortes do período moderno.

Assumir o pensamento fraco não é, portanto, admitir que não seja mais possível um pensamento rigoroso, mas significa permitir que todas as conseqüências de uma leitura nihilista da modernidade sejam formuladas. O “pensamento fraco” de Vattimo não é abrir uma concessão ao irracionalismo, mas propor uma nova ontologia pós-metafísica que seja consciente do percurso percorrido pela história do ser até a contemporaneidade.