

Gianni Vattimo: a questão do pensamento e a racionalidade hermenêutica

Gianni Vattimo: the question of thought and hermeneutic rationality

Luis Uribe Miranda, Arthur Vinícius Miranda Furtado*

Universidade Federal do Maranhão/UFMA

luis.uribe@wanadoo.fr, arthurfurtadog1@gmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.3872272

Recibido: 01/03/2020 Aceptado: 20/05/2020

Resumen: O presente artigo apresenta a tese segundo a qual o pensamento fraco e a vocação nihilista da hermenêutica de Gianni Vattimo, ao contrário das críticas e incompreensões sofridas, não implica necessariamente a assunção, defesa e proposta de uma irracionalidade filosófica e hermenêutica. Com base em uma hermenêutica dos textos do filósofo italiano, evidencia-se que as críticas ao irracionalismo são contestadas pelo autor, contudo, como toda filosofia, é necessário aprofundar e refletir sobre as implicações que essa filosofia tem para a própria filosofia e a hermenêutica hodierna. Os conceitos de pensamento e racionalidade hermenêutica são os eixos sobre os quais a filosofia de Gianni Vattimo é analisada e refletida filosoficamente nesse artigo.

Abstract: This article presents the thesis the weak thinking and nihilistic vocation of Gianni Vattimo's hermeneutics, unlike the criticisms and misunderstandings underwent, does not necessarily imply the assumption, defense and proposal of a philosophical and hermeneutical irrationality. Based on a hermeneutics of the Italian philosopher texts, it is evident the criticisms of irrationalism are contested by the author, however, like all philosophy, it is necessary to deepen and reflect on the implications this philosophy has for modern philosophy and hodiernal hermeneutics. The concepts of thought and hermeneutic rationality are the axes upon which Gianni Vattimo's philosophy is analyzed and philosophically reflected in this article.

Palabras clave: Gianni Vattimo, Pensamento Fraco, Racionalidade hermenêutica, Nihilismo, Verdade.

Keywords: Gianni Vattimo, Weak Thinking, Hermeneutic Rationality, Nihilism, Truth.

* Luis Uribe Miranda, Chileno. Doutor em Filosofia pela Università degli Studi di Torino, Itália. Pós-doutorado em Filosofia pela Università degli Studi di Torino, Itália. Pós-doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Brasil. Atualmente é Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), Professor permanente do Programa de Mestrado Acadêmico em Filosofia (PPGFil-UFMA) e do Mestrado Profissional em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (Prof-Filo/UFMA) e Coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisa em Filosofia Italiana (GEPFIT), Brasil. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0765-7932>

Arthur Miranda Furtado, Brasileiro. Possui Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Foi bolsista de Programa Institucional de Iniciação científica (PIBIC-UFMA). Atualmente é pesquisador do Grupo de Estudo e Pesquisa em Filosofia Italiana (GEPFIT) da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), Brasil.

** O presente artigo é fruto do Projeto de Pesquisa PVCHU603-2017 intitulado *Efeito hermenêutico. O enfraquecimento da hermenêutica filosófica em Gianni Vattimo*, desenvolvido na Universidade Federal do Maranhão – UFMA, Brasil, e que foi contemplado com uma bolsa de *Iniciação científica* PIBIC-UFMA

1. Introdução

A publicação em italiano do volume coletivo¹ *Il pensiero debole* (O pensamento fraco)² em 1983, organizado pelos filósofos Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti, gerou uma mudança no cenário filosófico e intelectual italiano e mundial³. Na Itália as reações, em diferentes tons, geraram uma série de disputas e críticas direcionadas a tal modo de pensar e fazer filosofia. Muitos foram os filósofos envolvidos nesta disputa, mas, atendendo à brevidade conatural na escrita de um artigo, nos limitaremos aqui a assinalar de modo sucinto as críticas de Carlo Augusto Viano e Massimo Cacciari.

A crítica feita pelo historiador da filosofia da Universidade de Turim e colega de Gianni Vattimo na mesma universidade, recentemente falecido em 2019, Carlo Augusto Viano é, no mínimo, virulenta. No ensaio publicado em 1985 intitulado, não sem ironia, *Va' pensiero. Debolezza e indeterminazione nel "pensiero debole"*⁴, para além de chamar de *flebili* (flébeis) – pessoas tristes, pessimistas, que só sabem se lamentar e gerar uma cultura do consolo – aos autores envolvidos no volume *O pensamento fraco*, o cerne da sua crítica, segundo nossa leitura, não é tanto a falta de teoria quanto o uso dos métodos para gerar conhecimentos que diferem dos tradicionalmente usados pela ciência. Nas palavras de Carlo Augusto Viano:

Trata-se, então, de ensaios nos quais, a os meios usados comumente para construir teorias, são contrapostos dialética, diferença, hermenêutica, semiose ilimitadas, imaginações ocasionais, especulações etimológicas, divagações literárias: todas as coisas que não são conhecimento⁵.

¹ É bom lembrar que entre os filósofos que colaboram nesse livro, além de Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti, se encontram Umberto Eco, Gianni Carchia, Alessandro Dal Lago, Maurizio Ferraris, Leonardo Amoroso, Diego Marconi, Giampiero Comolli, Filippo Costa e Franco Crespi.

² O livro *O pensamento fraco*, contudo, depois de 37 anos da sua primeira edição em italiano, ainda permanece sem ser traduzido para a língua portuguesa.

³ É importante lembrar que na França a revista *Critique* publicou dois números duplos em 1984 e 1985 sobre a cultura e filosofia na Itália o que mostra essa mudança de cenário. O primeiro intitulado *E l'Italia va ...* (Cfr. AA.VV. *Revue Critique*. Nº 447 e 448. Minuit, Paris, 1984) e, o segundo, número dedicado completamente a filosofia intitulado *Les philosophes italiens par eux-mêmes* (Cfr. AA. VV. *Revue Critique*. Nº 452 e 453. Minuit, Paris, 1985).

⁴ Cfr. VIANO, Carlo Augusto. «*Va' pensiero. Debolezza e indeterminazione nel "pensiero debole"*». Em: *Va' pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*. Einaudi, Turim, 1985, pp. 3-21.

⁵ VIANO, Carlo Augusto. «*Va' pensiero. Debolezza e indeterminazione nel "pensiero debole"*», p. 5.

Em outras palavras, a crítica consiste em não usar a metodologia científica para gerar filosofia, ao que implica, também, um conceito de filosofia que coincide com o conceito de ciência concentrando-se nas questões do conhecimento como o fundamental para toda filosofia. É nesse sentido que devem ser compreendidas as palavras de Viano quando afirma que: “para os flébeis a fraqueza é uma nova era, o fim de um pesadelo, uma era na qual rege a liberdade de metáfora e de manipulação”⁶. Isto é, que a filosofia no *pensamento fraco* seria uma recusa ao pensar filosófico de matriz científica e a transformação dessa em *mera literatura* onde as metáforas e os recursos à etimologia estariam liberados para manipular e, assim sendo, cumprir uma função preponderante na produção filosófica contemporânea.

Uma linha similar de raciocínio, no que diz respeito a transformação da filosofia em *mera literatura* no *pensamento fraco*, se encontra na crítica feita pelo filósofo Massimo Cacciari. Em uma entrevista no jornal suíço *Corriere del Ticino* de 1988, Cacciari afirma:

Serei muito explícito. Se por “pensamento fraco” entendemos essa certa onda pós-heideggeriana que teve sucesso, sobretudo entre os discípulos de Derrida na França e depois se difundiu também na Itália e nos Estados Unidos, eu acredito que esse seu atual sucesso não é devido à outra coisa que a sua natureza de mera literatura. O pensamento fraco é literatura, uma literatura que leva a expressão isso que agora é a ideia guia do nosso sentido comum, a convicção que o múltiplo, o fragmento, seja algo que em quanto tal, possa contestar e desconstruir a totalidade⁷.

A crítica de Cacciari reafirma a crítica de Carlo Augusto Viano. A filosofia contida e desenvolvida pelo pensamento fraco, mesmo que tenha chegado a um grande número de estudiosos fora da Itália, é, para ambos os filósofos italianos, uma *mera literatura* e, conseqüentemente, não poderia receber o título de filosofia. O pensamento fraco não teria as condições (a força) para enfrentar e desconstruir a totalidade. Assim sendo, para Cacciari, diante do exposto, a filosofia se diz da totalidade, enquanto o pensamento fraco se diz da *mera literatura* e, neste sentido, o pensamento fraco não alcança a condição de filosofia. Não obstante isso, a literatura

⁶ VIANO, Carlo Augusto. «Va’ pensiero. Debolezza e indeterminazione nel “pensiero debole”», p. 21.

⁷ CACCIARI, Massimo. «Filosofia oltre la fine». Em: *Corriere del Ticino*. Ticino, Suíça, 11/06/1988.

é julgada, enquanto *mera literatura*, a uma posição e condição de inferioridade face à filosofia e a todo tipo de saber.

Contudo, é bom salientar que a crítica de Massimo Cacciari ao pensamento fraco, mesmo com uma distância temporal de cinco anos com relação à primeira publicação do livro *O pensamento fraco*, manifesta um desconhecimento do seu conteúdo ao ponto de confundir o *Pensamento fraco* com a *Desconstrução* de Jacques Derrida. Pode-se dizer, que tanto Carlo Augusto Viano quanto Massimo Cacciari invalidam o pensamento fraco pela sua proximidade com a literatura, com um sentido fortemente pejorativo, e a sua falha metodológica pelo fato de não se deixar conduzir pela metódica científica⁸.

A crítica de Carlo Augusto Viano, sob pretensão de cientificidade, manifesta um juízo moral que, ao mesmo tempo, o habilita para desqualificar as pesquisas realizadas na filosofia contemporânea. Nas palavras de Pier Aldo Rovatti:

Bom é o método científico, ruim a hermenêutica, a diferença, a semiose ilimitada [...] O que quer dizer, desqualificar grande parte da pesquisa filosófica contemporânea, julgando-a vazia de teoria e assimilável (em um elenco improvável e capcioso) à “imaginação casual e à “divagação literária”⁹.

As duas críticas apresentadas mostram, mas não demonstram a quantidade de incompreensões que pairam sobre o pensamento fraco e a filosofia de Gianni Vattimo. No entanto, são justamente essas incompreensões as que justificam uma abordagem filosófica sobre a filosofia do filósofo turinense. A aparente contradição é na realidade a sua fortuna. Nas palavras de Vincenzo Vitiello:

A fortuna do pensamento de Vattimo, o filósofo italiano mais conhecido e traduzido no mundo, dá razão ao ditado lapidário de Hegel, que «o conhecido em geral, justamente porque conhecido, não é conhecido». Acredito, de fato, que a «ontologia fraca» ainda espera uma interpretação que, se movimentando desde seu centro

⁸ Uma boa e substantiva análise crítica da obra de Gianni Vattimo, com base nos textos de Vattimo, é a feita por Antiseri em 1995, mesmo que não concordemos em tudo. Cfr. ANTISERI, Dario. *Le ragioni del pensiero debole*. Borla, Roma, 1995.

⁹ ROVATTI, Pier Aldo. «*Effetti del pensiero debole. Excursus*». Em: *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*. Feltrinelli, Milão, 1989, pp. 14-15.

problemático, explique as diferentes questões, também nos âmbitos não ditos filosóficos, como a crítica aos costumes, à polêmica política, as escolhas de vida¹⁰.

Na linha de raciocínio de Vitiello, e não só por uma questão de gentileza intelectual, que é uma das marcas do pensar do filósofo napolitano, ainda temos muito por pesquisar e filosofar a partir das questões abertas pela filosofia de Gianni Vattimo.

Este artigo, com base numa metodologia hermenêutica dos textos de Gianni Vattimo, a partir das incompreensões e distorções dessa filosofia e tomando fôlego na constatação de Vincenzo Vitiello, tem como objetivo apresentar e refletir sobre o pensamento e a racionalidade hermenêutica na filosofia de Gianni Vattimo. A tese a ser defendida é que o pensamento fraco e a vocação niilista da hermenêutica, ao contrário das críticas e incompreensões sofridas, não implica necessariamente a assunção, defesa e proposta de uma irracionalidade filosófica e hermenêutica.

2. O pensamento forte

O que é pensamento fraco? Uma inquietação que julgo ser de comum ocorrência ao se relacionar com o uso de tal terminologia, diz acerca do seu contraponto filosófico. Isto é, se estamos investigando um modo de pensamento que se propõe como fraco ou enfraquecido, o que seria um pensar forte? De certo, a elaboração deste conceito tem mais a ver com a necessidade de se chamar a atenção para os efeitos de um pensamento forte que provocou seu próprio fim. Neste intento, Vattimo nos afirma: “Talvez seja, sobretudo, o pensamento “forte”, aquele da obrigatoriedade dedutiva, que deve ter receio de deixar escapar o “movimento” inicial, feito o qual os jogos seriam feitos depois”¹¹. Bem, mas que coisa se pretende dizer com obrigatoriedade dedutiva? Ora, falar de um processo lógico em que se deduz de forma imperativa a verdade de um objeto por meio de fundamentos universais primeiros é falar de metafísica, ou seja, o modo de pensar que propõe conceber a verdade como consequência final de um processo lógico, em que se concretiza a verdade como valor final e irreduzível. Isto, justamente, porque é deduzido de fundamentos e princípios que são dados sempre de *antemão*.

¹⁰ VITIELLO, Vincenzo. «Postfazione». Em: MONACO, Davide. *Gianni Vattimo. Ontologia ermeneutica, cristianesimo e postmodernità*. Edizione ETS, Pisa, 2006, p. 169.

¹¹ VATTIMO, Gianni. *Il pensiero debole*. Feltrinelli, Milão, 1995, p.12.

Esse pensamento forte não é desconhecido ao nosso leitor. Tal modo de pensar tem seu nascimento na interpretação cristã da metafísica grega (tanto na sua versão platônica quanto na aristotélica), mas somente se desenvolve e encontra seu auge na modernidade. Naquele momento se fazia necessário uma base sólida para o pensamento que pudesse dar legitimidade e irrefutabilidade para tais verdades, desenvolvendo assim a ciência moderna. Dali começam a aparecer os técnicos e especialistas que se formam em tal pensamento e se lançam para dominar e analisar o mundo em sua volta de acordo com os princípios da razão humana. O controle técnico da realidade que possibilitava sua transformação ao bel prazer do sujeito pensante se identifica com todo um pensar ocidental e é celebrado até o fim da era moderna até o encontro dos seus primeiros críticos.

O filósofo alemão Martin Heidegger, que muito influencia o pensamento de Vattimo, aparece em sequência como um dos principais críticos desse pensar moderno. A crítica heideggeriana defende que tal consciência epistemológica meramente descreve de forma objetiva os dados que lhe são colocados, não questionando acerca da essência do seu proceder. Esta essência, a essência da técnica¹², tem mais a ver com o horizonte histórico e ontológico de um acontecer da verdade, que Heidegger julga ser a forma correta de pensar a verdade do ser. Em outras palavras, falta se pensar a verdade do ser na forma como ele acontece em um mundo que nós habitamos e que nos relacionamos historicamente com seu acontecimento. O pensar que existe, em resumo, deve questionar antes a existência, do que defini-la de acordo com um sujeito alheio ao mundo. Do que se pode observar em Heidegger, quando este comenta acerca do pensamento cartesiano, pensamento esse, que na sua prerrogativa moderna, funda essa forma de visualização da verdade.

Descartes a quem se atribuiu a descoberta do *cogito sum*, como ponto de partida do questionamento filosófico moderno, só investiga o *cogito* do ego dentro de certos limites. Deixa totalmente indiscutível o *sum*, embora o *sum* seja proposto de maneira tão originária quanto o *cogito*. A análítica coloca a questão ontológica a respeito de ser do *sum*. Pois somente depois de se determinar o ser é que se pode apreender o modo de ser da *cogitationes*¹³.

¹² Cfr. HEIDEGGER, Martin. «*La questione della tecnica*». Em: *Saggi e discorsi*. Trad. Gianni Vattimo. Mursia, Milão, 2014, pp. 5-9. Também se pode Cfr. GALIMBERTI, Umberto. *Invito al pensiero di Heidegger*. Mursia, Milão, 1986, pp. 91-107.

¹³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia Sá Calvacante Schuback. Vozes/Universitária São Francisco, Petrópolis (RJ)/Bragança Paulista (SP), 2013, P. 90.

O *ego cogito* na perspectiva forte torna-se assim o fundamento primeiro da verdade, a substância que faz com que a verdade subsista perante ele. A nomenclatura forte que Vattimo utiliza aqui procura indicar a qualidade pretendida por seus realizadores, ou seja, uma forma de pensar clara e evidente que dura e permanece por estar fundada em uma apreensão fixa da realidade. Desta forma, Vattimo procura se opor ao pensamento forte da técnica moderna de Heidegger em função dos efeitos desse próprio pensamento. Sobre isso, os dizeres iniciais de Vattimo, ao mesmo tempo que procura se opor a forma de pensamento forte, também procura aludir a um processo em que tal forma de operar o pensamento começa a ser abandonada em função de um gesto inicial.

Acerca disso, o filósofo italiano em uma conferência de título autoexplicativo, discorre acerca desse processo de abandono. Em *Adeus à Verdade* procura-se expor que a verdade, em seus termos fortes, começa a perder sua validade nos tempos hodiernos, em virtude da ocorrência de eventos que revelam a perda da autoridade numa verdade imposta como adequação a uma realidade que nos é dada *a priori*. Assim ele nos diz:

A despedida é da verdade como reflexo “objetivo” de um “dado” que, para ser descrito adequadamente, deve ser fixado como estável, exatamente como “dado”. Ora, isto pode ser feito nas ciências que “não pensam” – seja porque não questionam o horizonte em (o paradigma) dentro do qual se movem, seja porque ignoram a totalidade das relações dialéticas que condicionam seus objetos¹⁴.

O que Vattimo nos mostra, em termos práticos, significa que começamos a perceber que o mundo verdadeiro que tal processo lógico alude ignora a fluidez em que as sociedades atuais percebem o mundo em sua volta. De modo bastante descritivo em relação a sua passagem na ONU, ele nos procura dar alguns exemplos desse problema de consciência de verdade em relação a política. Aqui podemos usar um caso mais doméstico: a condenação e o *impeachment* de um ex-presidente do Brasil, fundamentada em razões juridicamente positivistas, posteriormente se revelou uma farsa, no entanto, questiona-se a validade dessas ocorrências em vista de um possível bem que isto possa ter feito para a federação. Assim, esses paradigmas históricos começam a então questionar a possibilidade de objetividade dessas verdades, posto que em função de uma prerrogativa objetiva, ou tanto positiva da verdade, revela que a verdade não é dada desse mesmo modo para todos – como é o caso das

¹⁴ VATTIMO, Gianni. *Adeus à Verdade*. Trad. João Batista Kreuch. Vozes, Petrópolis (RJ), 2016, p. 13.

pedaladas fiscais das quais além de nossa ex-presidente outros tantos líderes governamentais fizeram e não tiveram a mesma punição.

Nesse sentido, cabe-se dizer que o adeus à verdade que Vattimo nos fala é uma atitude de uma época específica, a época atual. Nomeia-se tal época como pós-moderna – não porque sugere alguma superação da modernidade como tal, mas justamente, porque sugere um abandono do pensamento moderno (aquele pensar que se entende como forte). Desse modo, Vattimo lê a pós-modernidade como uma época pós-metafísica. Assim compreende o pensamento fraco como a forma de pensar dessa época em que se sugere um abandono do pensamento forte, do que se indica o seguinte:

O acesso às chances positivas, que pela própria essência do homem, se encontram nas condições de existência pós-modernas só é possível se levados a sério os êxitos da “destruição da ontologia” realizada por Heidegger, e antes dele, por Nietzsche. Enquanto o homem e o ser forem pensados, metafisicamente, platonicamente, em termos de estruturas estáveis que impõe ao pensamento e à existência a tarefa de “fundar-se”, de estabelecer-se (com a lógica, com a ética) no domínio do não-deveniente, refletindo-se em toda uma mitificação das estruturas fortes em qualquer campo da experiência, não será possível ao pensamento viver positivamente aquela verdadeira idade pós-metafísica que é a pós-modernidade¹⁵.

Mas por qual motivo se pensa a pós-modernidade, como aqui se pensa, isto é, como pós-metafísica? De outro modo, por que justamente a nossa época hodierna pode ser lida, de maneira positiva, como a época de um abandono da verdade objetiva?

3. Apocalipse e verdade

De primeiro modo, Vattimo acolhe a tese em que se afirma que a pós-modernidade, se assim é ela mesma, pós-moderna, é pelo fato de que ela ocorre no tempo do *fim da história*, como fim da história moderna. Entretanto, a leitura vattimiana da tese do *fim da história* tem antes mais a ver com os efeitos de outra tese de teor apocalíptico. Aquela em que Heidegger sugere um *fim da filosofia*. Como se pode observar nessa afirmação do filósofo italiano:

¹⁵ VATTIMO, Gianni. *O fim da Modernidade*. Trad. Eduardo Brandão. Martins Fontes, São Paulo, 1996, p. XVIII.

Inútil lembrar que o historicismo moderno, para Heidegger, como já também para Nietzsche, é metafísica em ato, por quanto desdobra a força do *Grund* como capacidade de fundar e refundar (*renascimento, revolução*) épocas, comportamentos, vicissitudes humanas. Precisamente é em consideração da problematicidade de toda *Überwindung* que Heidegger propõe descrever a relação do pensamento pós-metafísico com a metafísica como uma *Verwindung*¹⁶.

Isto é, se falamos sempre do fim da história, como fim de um processo, em que se entendia a história, como narrativa linear e progressista fundada em princípios que se movem de acordo com uma racionalidade metafísica, *o fim da filosofia enquanto metafísica seria, deste modo, a causa fundamental do fim da história*. Fim da filosofia¹⁷, nos próprios termos heideggerianos, é fim da metafísica enquanto história do ser. Como o fim da metafísica possibilita tal acabamento? Aqui nos é necessário lembrarmos da citação anterior de Heidegger. Ali recorda-se o *cogito sum* cartesiano como base para o pensamento moderno e critica justamente o fato de Descartes se ater somente ao *cogito do ego*, ou em outras palavras, o que pode ser descrito como a substância do pensamento científico, a razão humana. Assim também se determina o esquema fundacional em que a partir do pensar humano o objeto tem sua existência entendível. Ora, na medida em que o pensamento metafísico, em função desse esquema fundacional (da relação sujeito-objeto) tem sua radicalização -na era da cibernética¹⁸- todos os entes perdem seu valor em si mesmo, e passam a ter sentido somente em vista de um sujeito substancial (ou seja, só possuem sentido enquanto objetos do entendimento).

Assim, a metafísica projeta seu próprio fim por razão da relativização dos valores de cada ente em função de cada sujeito consciente em particular, isto é, cada coisa somente tem valor em função de cada pessoa que o pensa, inclusive os homens enquanto entes de um entendimento alheio, perdem seu valor. Deste modo, surge a necessidade de um pensamento não fundante, que não pensa mais a verdade do ser como objeto, mas sim como evento que necessita ser rememorado. Como Heidegger descreve:

¹⁶ VATTIMO, Gianni. *Etica dell'interpretazione*. Turim, Rosenberg & Sellier, 1991, p. 19. Tradução do original italiano nossa.

¹⁷ Cfr. HEIDEGGER, Martin. «*O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*». Em: *Os pensadores*. Vol. XLV. Trad. Ernildo Stein. Abril cultural, São Paulo, 1973.

¹⁸ Cfr. HEIDEGGER, Martin. «*Scienza e meditazione*». Em: *Saggi e discorsi*. Trad. Gianni Vattimo. Mursia, Milão, 2014, pp. 28-44.

Filosofia é metafísica. Esta pensa o ente em sua totalidade – o mundo, o homem, Deus – sob o ponto de vista do ser, sob o ponto de vista da recíproca imbricação do ente e ser. A Metafísica pensa o ente enquanto ente ao modo da representação fundadora. Pois o ser do ente mostrou-se, desde o começo da Filosofia, e neste próprio começo, como o fundamento (*arché, aition, princípio*). Fundamento é aquilo de onde o ente como é, enquanto cognoscível, manipulável, transformável. O ser como fundamento leva o ente a seu apresentar-se adequado. O fundamento manifesta-se como sendo presença. Seu presente consiste em produzir para a presença cada ente que se apresenta do seu modo particular. O fundamento, dependendo do tipo de presença, possui o caráter do fundar como causação ôntica do real, como possibilitação transcendental da objetividade dos objetos, como mediação dialética do movimento do espírito absoluto, do processo histórico de produção como vontade de poder que põe valores¹⁹.

E acrescentando:

Será, no entanto, o fim da Filosofia, entendido como seu desdobramento nas ciências, a plena realização de todas as possibilidades em que o pensamento da Filosofia apostou? Ou existe para o pensamento, além desta última possibilidade que caracterizamos (a dissolução da Filosofia nas ciências tecnizadas), uma primeira possibilidade, da qual o pensamento da filosofia certamente teve que partir, mas que, contudo, enquanto Filosofia, não foi capaz de experimentar propriamente²⁰.

Por conseguinte, podemos afirmar que o pensamento fraco é o pensamento pós-moderno na medida em que é o pensamento pós-metafísico e pós-histórico. De modo heideggeriano poderíamos nos perguntar: Qual a possibilidade de um pensar que acontece após a metafísica, à história e a ciência entrarem em declínio? *Fruto dessa questão e com gênese na tese do fim da filosofia, é que o filósofo italiano colocou as bases do pensamento fraco*. Isto porque, para além do *fim da filosofia*, Vattimo pretende corresponder a aquilo que Heidegger deixa entreaberto a respeito da tarefa do pensamento após o fim da metafísica. Portanto, o filósofo italiano se utiliza do conceito de *Verwindung* para sinalizar uma forma de pensamento que se pretende

¹⁹ HEIDEGGER, Martin. «O fim da filosofia e a tarefa do pensamento», p. 269.

²⁰ HEIDEGGER, Martin. «O fim da filosofia e a tarefa do pensamento», p. 271.

ultra metafísica. Podemos dizer que longe do sentido de *Verwindung* como superação dialética²¹, aqui este termo pretende simbolizar uma torção/distorção da metafísica enquanto tal. Do que se expõe da seguinte maneira:

A noção heideggeriana da *Verwindung* é o esforço mais radical de pensar o ser em termos de um “tomar conhecimento” que sempre é também um “ato de despedida”, porque não o encontra como estrutura estável, e nem o registra e aceita como necessidade lógica de um processo. *Verwindung* é o modo como o pensamento pensa a verdade do ser compreendido como *Ueberlieferung* e *Ge-shick*. Neste sentido, ela é sinônimo de *An-deken*, o outro e mais usual termo com que Heidegger, em suas obras tardias, designa o pensamento ultra metafísico, o pensamento que rememora o ser: mas que, precisamente, não se faz nunca presente, mas, sempre o lembra como já “ido embora”²².

A *Verwindung* sinaliza o pensamento ultra metafísico. Se assim o é, é porque já pensa não mais a verdade do ser em termos forte, como um objeto fixado. Isso somente se dá, porque a *Verwindung* não é mais o pensamento da fundação. A não substancialidade do ser, e assim, a negação de sua prerrogativa fundacional somente se dá em vista da consciência da ausência do ser. Leva-se a sério assim, o entendimento heideggeriano de que o ser não pode ser fundamento justamente porque o pensamento que pensa o ser é o pensamento do abismo do desfundamento (*ab-grund*). Para maiores esclarecimentos acerca de tal reflexão utilizamos uma nota de rodapé de Ernildo Stein:

O salto no abismo, no sem-fundamento (*Ab-grund*), é o jogar-se no ser, assumir o pertencer ao ser. Compreende-se com isto quando se lê em *O princípio da razão*: “Ser e fundamento pertencem á unidade. Do fato de fazer parte do ser o fundamento recebe sua essência. E vice-versa, da essência do fundamento surge o domínio do ser enquanto ser. Fundamento e ser (“são”) o mesmo, não o igual, o que já indica a diversidade dos nomes ‘ser’ e ‘fundamento’. Ser é essencialmente: Fundamento. Assim, o ser nunca pode primeiro ter um fundamento que o fundamente. O fundamento fica, desta

²¹ *Verwindung* é o conceito que Heidegger utilizará para sair do conceito de *Ueberwindung* hegeliano como superação e ultrapassagem dialética. Cfr. VATTIMO, Gianni. *Il pensiero debole*, p. 21.

²² VATTIMO, Gianni. *Il pensiero debole*, p. 22. Tradução nossa do original italiano.

maneira, afastado do ser. O fundamento fica ausente do ser. No sentido de uma tal ausência de fundamento do ser, o ser é sem fundamento (*ab-grund*), abismo. Na medida em que o ser enquanto tal é fundamento em si mesmo, permanece, ele mesmo sem-fundamento”²³.

Desse modo, pensa-se a verdade do ser em vista de sua ausência. Do fato indica a utilização do termo *An-denken* (rememorar) como sinônimo de *Verwindung*. Pensar o ser na sua ausência é justamente o rememorar. O ser não é, ele acontece, assim rememoramos o evento em que o ser acontece. Portanto, esse pensar é um pensar radicalmente temporal. Daí, podemos entender que o rememorar é sempre mais um rememorar de uma transmissão (*Über-lieferung*), do ser como tal. Por outro lado, o pensar que pensa a verdade do ser, só pode ser um pensamento da totalidade do ser se pensá-lo também sobre o signo do destino (*Ge-shick*). A razão para isto está no fato de que o pensamento que pensa o ser no seu desfundamento pensa-o sempre enquanto ausente, ou seja, se ele acontece e por isso rememoramos o evento do ser, também, ao mesmo tempo, ele cumpre seu destino de novamente se velar.

Lembramos, que em Heidegger, a *Aletheia* enquanto o desvelamento da verdade é sempre também velamento: “Ou acontece porque o ocultar-se, o velamento a *Léthe*, faz parte da *A-letheia*, não como um puro acréscimo, não como a sobra faz parte da luz, mas como o coração da *Aletheia*”²⁴. Assim se compreende que o ser enquanto tal, só faz sentido na sua consciência de não ser mais. Do que se expõe, pode-se observar que o desenvolvimento que Vattimo faz em relação ao pensamento heideggeriano, objetiva enaltecer o caráter de mortalidade do ser, justamente em vista do seu enfraquecimento. O efeito pretendido, em função do programa do pensamento fraco, para além das razões epistemológicas e/ou ontológicas é o de criar uma forma de pensamento que possa cumprir com as necessidades éticas da época pós-moderna. Desse modo, a consciência da mortalidade do ser, possibilita Vattimo pensar a verdade em função de uma racionalidade que opere de acordo com o *monumento*.

²³ HEIDEGGER, Martin. «O princípio da identidade». Em: *Os pensadores*. Vol. XLV. Trad. Ernildo Stein. Abril Cultural, 1973, p. 381.

²⁴ HEIDEGGER, Martin. «O fim da filosofia e a tarefa do pensamento», p. 278.

4. Monumento e a função sociopolítica do pensamento fraco

O monumento é a expressão de uma história. A história se expressa no monumento não como continuidade, mas antes como marco de um fim. O monumento é erguido em função de um fim de uma narrativa. Com ele preserva-se a narrativa. No entanto, a narrativa não é preservada como presente que se faz constante, mas sim como totalidade de uma narrativa: a história com começo e fim. Portanto, a verdade do ser, é uma verdade que se opera como um monumento. Ela é transmissão. Mas sua transmissão não diz de uma apologia do existente, mas sim, de um pertencimento que se encontra pertencido, mas, ao mesmo tempo, aberto a possibilidades. O pertencimento da história é o rememorar, mas não o fazer-se sempre presente. Porque se tem consciência que tal história destinou-se para um fim. Por tal razão, Vattimo afirma o seguinte:

Monumento é talvez, então, também isso que nós fala de uma alteridade não redutível, da qual não podemos dispor em um sistema de *Begründung*, e que nós coloca (em quanto nós transcende e nós rege) mas que também nós desloca (em quanto não disporemos) como uma mensagem, um envio, radicalmente histórico-finito²⁵.

Mas o que isso tem a ver com a ética? Como se havia dito, o pensamento fraco é o pensamento ultra metafísico porque é também pensamento do fim da História. A história, nos termos modernos, ou seja, como pensamento forte, era a história pensada como uma continuidade lógica que se destinava para um fim progressista e absoluto. O problema - que antes havíamos colocado apenas na sua face ontológica (como fim da filosofia) - é também o problema de uma impossibilidade da emancipação de verdades marginais. Acerca de tal ponto, Vattimo leva a sério as reflexões de Walter Benjamin acerca da história dos vencedores. Lá Benjamin observa que esse modo de pensar a história acaba alienando as perspectivas a margem da história universal. Que perspectivas são essas? A história daqueles que não tiveram voz frente à linha da história universal, que é contada apenas do ponto de vista daqueles que venceram a história. Sobre isso, afirma Walter Benjamin na tese 9:

²⁵ VATTIMO, Gianni. *Etica dell'interpretazione*, p. 122.

Há um quadro de Klee intitulado *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece preparar-se para se afastar de qualquer coisa que olha fixamente. Tem os olhos esbugalhados, a boca escancarada e as asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Voltou o rosto para o passado. A cadeia de Fatos que parece diante dos nossos olhos é para ele uma catástrofe sem fim, que incessantemente acumula ruínas sobre ruínas e lhas lança aos pés. Ele gostaria de parar para acordar os mortos. Mas do paraíso sopra um vendaval que se enrodilha nas suas assas, e que, é tão forte que o anjo já não as consegue fechar. Esse vendaval arrasta-o imparavelmente para o futuro, a que ele volta às costas, enquanto o monte de ruínas à sua frente cresce até o céu. Aquilo a que chamamos progresso é este vendaval²⁶.

Cabe nos responder como o pensamento fraco poderia cumprir com a necessidade ética que é percebida por Benjamin a partir do conceito de história dos vencedores. Antes ratificamos a relação que o pensamento fraco possui com a história em função da racionalidade baseada no monumento, como transmissão e destino histórico. Bem, tal racionalidade preserva, em função de sua consciência ontológica, a perspectiva da mortalidade. Nesse sentido, Vattimo para além da simples constatação de que a história deve ser pensada, não como linha que se preserva em busca de um progresso, mas sim como uma história da mortalidade do ser, ele resgata o conceito de *pietas*.

Falamos de *pietas* justamente no sentido da *piedade com o vivente ofendido*. O vivente ofendido é aquele que não pode narrar sua história. O programa do pensamento fraco, na medida em que pensa a caducidade da própria história, possibilita enxergar que a própria história de um vencedor teve seu fim – e o monumento representa isso, na medida em que mostra a mortalidade dos vencedores. Assim, se pode pensar que a história não é uma linha unitária. De modo contrário, pensa-se em termo de uma micrologia histórica. Ou seja, na medida em que não existe mais algo que possa fundar uma história universal ou como podemos dizer em termos benjaminianos, uma história messiânica – vide a própria consciência da morte de Deus – o que existiria são histórias, de vários povos e várias culturas que possam assim se emancipar, isto é, ter possibilidade de contar a sua história. Como afirma Vattimo:

²⁶ BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. Autêntica Editora, Belo Horizonte (MG), 2012, p.14.

Pietas é um termo que evoca primeiramente a mortalidade, a finitude e a caducidade: o que significa, radicalmente, pensar o ser sob o signo da caducidade e da mortalidade? O “programa” de uma ontologia fraca considera que uma transformação similar no modo de pensar os traços fundamentais (isto é, unicamente, características, descrições) do ser tem importantes conseqüências, das quais o pensamento somente começou a tomar conhecimento: são as perturbações que estão na base do anúncio da morte de Deus, e que segundo Nietzsche estão destinadas a preencher os próximos século de nossa história²⁷.

Mas de que forma o pensamento fraco pode operar, em termos factuais, para que possa cumprir o seu papel desejado, do ponto de vista ético, e ainda mais, naquilo que compreende sua consciência de um enfraquecimento ontológico da verdade? Ora, se antes havíamos dito da forma como pensamento forte opera, como uma irreducibilidade dedutiva, que se coloca sempre fixa, e não questiona o horizonte paradigmático e histórico da verdade, a experiência de verdade do pensamento fraco é essencialmente o seu contrário, ou seja, uma experiência estética e retórica da verdade. Mas o que seria uma experiência estética e retórica da verdade? Podemos pensar, que se de fato a experiência da verdade do pensamento forte, em termos propriamente kantianos/cartesianos seria um modo puro, a verdade estética e retórica seria a experiência imediata do cotidiano histórico, ou seja, uma experiência de verdade não pura. Como se pode ver em Vattimo:

Também a lógica com a qual o discurso procede, porque existe uma e seu desenvolvimento não é arbitrário, é uma lógica inscrita na situação, feita com procedimentos de controle que são dados, de volta em volta, no mesmo modo *não-puro* nas quais são dadas as condições histórico-culturais da experiência²⁸.

Mas a passagem para domínio de uma experiência não pura da verdade não é a mera recaída no senso comum. Nem mesmo, uma delimitação cética ou irracionalista da verdade. O que se afirma como experiência retórica e estética da verdade, é a consciência de que a verdade nunca é um mero duplicar-se, mas antes sempre uma experiência de verdade em que não se determina como objetiva, ou mesmo necessária. Antes, fala-se de uma experiência de verdade que é a verdade da cultura e da estética que não é a verdade dada de antemão, mas sim, que é uma verdade que pode ser sempre questionada em virtude de horizontes distintos. Desse modo essa

²⁷ VATTIMO, Gianni. *Il pensiero debole*, pp. 22-23.

²⁸ VATTIMO, Gianni. *Il pensiero debole*, p.13.

experiência de verdade que não determina por um processo dedutivo e senão uma verdade hermenêutica, na medida em que, é ela mesma, retórica e fruto da interpretação de uma transmissão e de um destino do ser.

Mas que concepção de hermenêutica pode ser utilizada para pensar o horizonte retórico da verdade? Seria a do uso mais genérico do termo? O que Vattimo propõe, em função do programa do pensamento fraco (*pensiero debole*), é uma noção hermenêutica que mais tem a ver com aquilo que o italiano entende como origem do pensamento hermenêutico. Assim Vattimo defende um pensamento hermenêutico que, ao contrário do uso genérico, que assim ele entende, da hermenêutica hodierna, procure ter bases no niilismo.

5. Niilismo hermenêutico e *koiné* hermenêutica

Se no primeiro ponto, procuramos mostrar as razões pela qual Vattimo procura analisar o fenômeno interpretativo, agora, deveremos esclarecer o entendimento que tal autor possui acerca de tal fenômeno. De súbito, é importante levarmos em conta que Vattimo foi o primeiro autor a expor a famosa tese de uma *koiné* hermenêutica na filosofia atual, após a onda estruturalista. Isto é, um tipo de linguagem comum em que todos os diferentes esforços filosóficos se encontram. Em outras palavras, quer-se dizer que os resultados da pesquisa hermenêutica alcançaram popularidade e aceitação direta, de forma que foram logos incorporados pelas outras ondas filosóficas da época. Desta forma, se o autor italiano visualiza a hermenêutica como uma linguagem comum da filosofia hodierna porque opta, então, para buscar os significados originais desse fenômeno?

No primeiro ponto acerca da teoria hermenêutica vattimiana, mostramos que o programa do pensamento fraco é, sobretudo, resultado de uma consciência contemporânea, que pôde visualizar que a verdade enquanto pura descrição objetiva, não tinha mais a mesma autoridade. A declaração do italiano acerca da *Koiné* hermenêutica possui, em certos termos, a mesma lógica. De certo modo, a teoria hermenêutica conseguiu prestar contas com uma necessidade historiográfica que o estruturalismo não pode cumprir. Isto é, em função de uma nova consciência historiográfica que se formava, em vista da própria ocorrência do fim da história como tal, a hermenêutica cumpre o papel que esta consciência histórica nova formava, visto

que, sua teoria, mesmo em sua forma clássica²⁹ estabelecia novas formas de visualização do horizonte histórico, como é exposto por Vattimo:

Em geral, que o pensamento se volte à hermenêutica para reencontrar a historicidade e a essencialidade dos conteúdos que o estruturalismo tinha esquecido, se legitima pelo peso determinante que a teoria da interpretação, na sua clássica formulação em Gadamer, confere à *Wirkungsgeschichte* e ao *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*; a interpretação não é uma descrição feita por um observador «neutral», mas é um acontecimento dialógico em que os interlocutores são colocados em jogo e desde o qual saem modificados; se compreendem na medida em que são compreendidos em um horizonte terceiro, que não dispõem, mas no qual e desde o qual são disponível³⁰.

Nesse sentido, é razoável a teoria de que a hermenêutica se torne uma linguagem comum, dado a necessidade de um novo programa de consciência histórica que não mais tivesse que corresponder - como havíamos dito anteriormente-, as exigências positivistas de uma história de descrição objetiva de fatos. É claro que, com isso, como Vattimo diz: “Que toda experiência de verdade seja uma experiência interpretativa é quase uma banalidade na cultura de hoje”³¹. Ou seja, pensar que a verdade não é senão apenas uma interpretação tornou-se para a filosofia de nosso século uma conclusão óbvia. Por outro lado, a banalidade que se tornou o tema hermenêutico para a filosofia, longe de ser um agrado para Vattimo, mostra-lhe que as razões mais essenciais para a consciência hermenêutica hodierna foram veladas, como ele diz:

Se também, como bons hermeneutas, admitíssemos que não há fatos, somente interpretações, então aquele que propomos será, portanto, uma interpretação do significado filosófico da hermenêutica – a qual não se opõe a uma outra interpretação determinada que estaria na base da *koiné* hermenêutica difundida; porém considera a atual difusão e popularidade desta filosofia como um signo do fato que, em suas várias versões, a hermenêutica moderna apresenta-se como muito mais filosoficamente caracterizada e, por isto, pode aparecer aceitável, urbana e inócu³².

²⁹ Cfr. GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1972, pp. 177-246. Também se pode Cfr. GADAMER, Hans-Georg. *Le problème de la conscience historique*. Seuil, Paris, 1996, p. 23-48.

³⁰ VATTIMO, Gianni. *Etica dell'interpretazione*, p. 61.

³¹ VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação*. Trad. Raquel Paiva. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1999, p. 17.

³² VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação*, p. 14.

As razões que movem Vattimo a elaborar tal crítica aos desenvolvimentos hermenêuticos contemporâneos dizem respeito ao fato de que tais desenvolvimentos procuram mais elaborar uma teoria de uma comunicação social, fundada em princípios neokantianos, em que se destina a realizar uma mera descrição de horizontes culturais distintos. O efeito disso é que a hermenêutica torna-se apenas uma descrição de estados culturais já determinados. Por isto o italiano afirma: “O que reduz a hermenêutica a genérica filosofia da cultura é a (geralmente implícita, não reconhecida) pretensão de toda metafísica de apresentar-se como uma descrição finalmente verdadeira da (permanente) estrutura interpretativa da existência humana.”³³. De modo contrário o que Vattimo quer reafirmar é que: “A hermenêutica não é apenas uma teoria da historicidade (dos horizontes) da verdade; é ela mesma uma verdade radicalmente histórica”³⁴. Isto é, a hermenêutica não pode se reduzir a uma mera descrição histórica, justamente porque é próprio da hermenêutica ser, ela mesma, uma produção de um novo horizonte histórico, ou seja, é da essência do fazer hermenêutico o rompimento com as estruturas estáveis do pensamento. Para tanto Vattimo propõe resgatar os caracteres niilistas do fundamento da ontologia hermenêutica como se vê aqui:

Limitar-nos-emos aqui a mostrar o que parece ser as características “niilistas” da hermenêutica em Heidegger e a mostrar como, com base nelas, a “consciência estética”, tão duramente criticada por Gadamer como ligada ao subjetivismo da filosofia dos séculos XIX-XX, deve ser resgatada dessa crítica e reencontrada como experiência de verdade, precisamente enquanto experiência substancialmente niilista³⁵.

Poderíamos nos perguntar: se a hermenêutica cumpre o seu papel de responder a uma exigência historicista, de que forma a volta para com os seus fundamentos niilistas corresponderia esse mesmo papel? Isto é, se no sentido mais vago e geralmente atribuído ao niilismo, como uma mera ausência de fundamentos concretos para a existência, a hermenêutica voltando-se para esse papel, poderia cumprir com as mesmas necessidades que, aparentemente, hoje cumpre? Bem, o sentido que se emprega ao conceito do niilismo tem aqui a ver com o anúncio nietzschiano da morte de Deus. Fala-se de morte de Deus, na medida em que se assume que os valores supremos (que o termo Deus expressa) não nos são mais

³³ VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação*, p. 18.

³⁴ VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação*, p. 19.

³⁵ VATTIMO, Gianni. *O fim da Modernidade*, p. 111.

necessários. Em outras palavras, algo como uma fundação do pensamento, como um valor supremo, não nos desperta o mesmo efeito que antes. O anúncio da morte de Deus mostra-se, para Vattimo, como o verdadeiro significado da consciência hermenêutica, visto que, é em função da descrença em uma fundação que a história, tal como história universal, é esquecida. Como podemos observar em uma afirmação de Vattimo:

Esta “lógica” poderia resumir-se, dizendo-se que não existe reconhecimento da essencial interpretatividade da experiência da verdade, sem a morte de Deus e sem a fabulização do mundo ou, o que é o mesmo aqui para nós, do ser. Em outros termos: não parece possível “experimental” a verdade da hermenêutica a não ser apresentando-a como resposta uma histórica do ser interpretada como acontecer do niilismo³⁶.

Assim o filósofo italiano defende que não se pode pensar a verdade, produzida pela hermenêutica, para além da mera descrição de horizontes se não pensarmos que esta verdade, é ela mesmo resultado da exigência de um verdadeiro que não se dá apenas como descrição, mas como exigência de transformação social baseado em um dar-se do ser, que niilisticamente, é uma verdade do evento do ser. Mas de que modo os fundamentos da hermenêutica heideggeriana seriam eles mesmos, niilistas? Nesse sentido Vattimo nos fala:

Geralmente, considera-se que Heidegger fornece as bases da ontologia hermenêutica, na medida em que afirma a conexão – quase identificação – de ser e linguagem. No entanto, bem além dessa tese – em si mesma bastante problemática –, há outros aspectos da filosofia heideggeriana que tem uma importância basilar para a hermenêutica e que podem ser assim resumidos. (a) a análise do Ser-á (isto é o homem) como “totalidade hermenêutica” (b) nas obras tardias, o esforço para definir um pensamento ultrametafísico em termos de *An-denken*, rememoração, e, mais especificamente, em termos de relação com a tradição. São precisamente esses dois elementos que conferem conteúdo à indicação geral do nexo entre ser e linguagem qualificando num sentido niilista³⁷.

³⁶ VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação*, p. 20.

³⁷ VATTIMO, Gianni. *O fim da Modernidade*, pp. 111-112.

Como é exposto, o primeiro passo que Vattimo compreende como sendo decisivo em estabelecer o nexa entre os fundamentos hermenêuticos heideggerianos com o niilismo é a analítica existencial do homem como totalidade hermenêutica. Bem, o que significa dizer que o homem é uma totalidade hermenêutica? Como se sabe Heidegger foi um dos primeiros a discutir o tema de uma ontologia hermenêutica, para tanto, seu primeiro passo foi compreender que a própria existência humana se dá como um fazer hermenêutico. A razão para isto está no próprio sentido de ser-no-mundo, que não significa que o homem e mundo são idênticos, ou mesmo conectados, mas antes afirma que o homem nasce em um mundo do qual já está familiarizado com uma totalidade de significados que são transmitidos pela cultura.

Assim, todo ato de compreender é entendido como uma articulação que o ser-aí exerce com as estruturas de *pré-compreensão*. A existência do homem, desse modo, é um fazer vivente do próprio círculo hermenêutico, em que a totalidade de significados interage sempre com as particularidades da própria vivência. Mas esses significados iniciais, antes de mostrar algum revés perante as descrições hodiernas da hermenêutica não indicariam, antes, que a hermenêutica é mesmo assim, isto é, uma descrição dialógica da própria cultura? A diferença que Vattimo compreende se dá no sentido de que a totalidade hermenêutica da existência humana se dá somente enquanto ela visa sempre à morte. Ou seja, enquanto projeto de existência que se fundamenta sempre na possibilidade, enquanto verdadeira possibilidade, de ser sem fundamento. Como Vattimo explica:

Lo que sabemos de la fundamentación hermenéutica, en el fondo, está todo aquí. Los entes se dan al ser-ahí en el horizonte de un proyecto, que no es la constitución trascendental de la razón kantiana, sino el arrojamiento histórico-finito que se despliega entre nacimiento y muerte, en los límites de una época, de un lenguaje, de una sociedad. «Quien arroja» del proyecto arrojado, sin embargo, no es ni la «vida» entendida biológicamente, ni la sociedad o la lengua o la cultura, es, dice Heidegger, el ser mismo³⁸.

Ou seja, a existência humana é somente *totalidade hermenêutica* enquanto é, ela mesma, um discurso completo, ou seja, quando se compreende com início e fim. A totalidade hermenêutica possui, nesse sentido, sua fundação somente enquanto compreende a possibilidade de ser sem fundamento. O nexa fundação-

³⁸ VATTIMO. Gianni. *Más allá del sujeto*. Trad. Juan Carlos Gentile Vitale. Paidós, Barcelona, 2002, p. 58.

desfundamento é a base para a totalidade hermenêutica, também no sentido, de que somente em função disso compreende-se que a verdade do ser, do qual o homem sempre se relaciona, não é senão um evento. Diferentemente, do que é observado pelas análises hermenêuticas hodiernas, como Vattimo fala: “No hay nunca un momento en que la investigación se vuelva a las puras condiciones de posibilidad — del fenómeno, del saber— en sentido kantiano”³⁹. De outro modo, o nexo a compreensão da verdade, nesse sentido, é sempre enquanto um acontecimento da verdade que não é separado da própria constituição da existência humana.

Desse modo, parece lógico o nexo entre o anúncio da morte de Deus e a compreensão do homem como totalidade hermenêutica. De outro modo, sabe-se que a compreensão heideggeriana da verdade do evento do ser se dá somente na medida em que o desfundamento não quer significar a mera perda de valores, mas sim em afirmar que “do ser como tal nada mais há”⁴⁰. Por isso o segundo ponto diz respeito a relação entre o nexo fundação-desfundamento com o pensamento rememorador. Do que é bem expressivo quando Vattimo fala: “*An-denken* corresponde ao que *Sein und Zeit* descrevia como decisão antecipadora da morte e que devia estar na base da existência autêntica”⁴¹. Ou seja, se pensamos exatamente que o fundamento da *totalidade hermenêutica* é o seu desfundamento, e se por isso a existência só possui relação com verdade do ser como evento por razão de tal, a relação, que antes havíamos dito do homem, com a própria transmissão histórica da cultura, dá-se através do processo da rememoração. Mas não como uma tentativa de recuperar o ser, mas de ligar-se ao evento do ser, como sua própria constituição, isto é, como se o ser já não houvesse. Do que Vattimo expõe:

Não se trata, pois, de recordar o ser refazendo o presente, ou esperando que refaça presente, mas de recordar o esquecimento: em nossos termos de reconhecer o nexo entre essência interpretativa da verdade e niilismo. Nem que o niilismo, naturalmente, deva vir entendido metafisicamente como seria se pensasse que ele é uma história em que, no fim, em uma enésima versão da presença como presença do nada, o ser “não existe mais”. E, enfim, o niilismo é interpretação e não descrição de um estado de fato⁴².

³⁹ VATTIMO, Gianni. *Más allá del sujeto*, p. 50.

⁴⁰ Tal expressão que Vattimo toma de Heidegger pretende, ao seu modo de ver, afirmar um caráter particular de niilismo heideggeriano como que se pode observar em Cfr. VATTIMO, Gianni. *O fim da Modernidade*, p. 4.

⁴¹ VATTIMO, Gianni. *O fim da Modernidade*, p. 116.

⁴² VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação*, p. 26.

Se antes falamos do niilismo como desvalorização dos valores supremos e assim, da falta de fundamento da própria existência, e se, em dúvida a isso perguntamo-nos se tal sentido de niilismo seria o mesmo do que Heidegger propõe enquanto a ausência do ser, agora, parece claro que a totalidade hermenêutica da existência humana, na medida em que existe, sempre a possibilidade de não ser mais é sempre também rememoração do evento daquelas existências que completaram seu discurso existencial, isto é, sua morte. Desse modo, a hermenêutica, no seu sentido niilista, é passível de transformação social, na medida em que reconhece essa transmissão histórica como algo já passado. Em termos práticos: somos sim, pertencidos por uma história, e por essa história somos constituídos, mas, ao mesmo tempo, podemos transformá-la e transmitir sempre uma nova história para uma nova época do ser, como se observa na afirmação do italiano:

Se assim é, não apenas a constituição hermenêutica do Ser-ai tem um caráter niilista, porque o homem só se funda rolando do centro para o 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 encerrado entre os termos de nascimento e morte⁴³.

Assim, como já se havia dito, a hermenêutica não deve ser uma mera descrição de estados culturais, mas antes uma transformação interpretativa da própria cultura. Para isso, é necessário resgatar tais bases niilistas que a partir das relações de fundamento-desfundamento e destino-transmissão promovem o resgate do significado essencial do interpretar, como atualização.

6. Conclusão

Iniciamos nossa investigação acerca da teoria hermenêutica de Vattimo com um primeiro esclarecimento da noção de pensamento fraco. Tal esclarecimento objetivou mostrar o porquê do filósofo italiano se debruçar sobre o fenômeno interpretativo. Vimos assim, que a ontologia hermenêutica para Vattimo é a forma pela qual o pensamento, na era da pós-modernidade, pode pensar a verdade do ser a partir da *Verwindung* da metafísica. Isto é, pensar a verdade do ser como evento, ou mesmo, como acontecimento já passado. Por esta razão, observamos também que

⁴³ VATTIMO, Gianni. *O fim da Modernidade*, p. 119.

Vattimo tece uma longa crítica as teorias hermenêuticas vigentes hodiernamente. Sob o signo daquilo que ele chama de *Koiné* hermenêutica, Vattimo observa uma inércia desse pensamento que pensa a abertura da verdade. Por esta razão, ele cumpre uma crítica voltada a retomar o sentido niilista da hermenêutica para que se possa assim exercer um pensamento hermenêutico voltado para a transformação social.

Tal pensamento hermenêutico, que sob o seu caráter niilista, se projeta para uma real transformação do pensamento pensa a crítica ao irracionalismo hermenêutico daquelas teorias inertes do fazer hermenêutico. Portanto, concluímos o nosso comentário acerca da teoria hermenêutica do italiano descrevendo a forma pela qual Vattimo defende uma racionalidade hermenêutica no sentido que temos anunciado na introdução desse artigo. Assim vimos que é em função da própria noção de mortalidade do ser que o fenômeno interpretativo não pode ser somente uma interpretação. Mas na realidade, é em virtude do fenômeno interpretativo que podemos fazer uma reconstrução sempre crítica da realidade, objetivando sempre o caráter liberador da verdade.

Talvez seja a necessidade de associar a concepção do verdadeiro com a liberdade que melhor define essa percepção vattimiana. Nesse sentido, a recomposição do ideal niilista da hermenêutica visa principalmente dar conta desse projeto ético e político fincado na ideia de que a hermenêutica não pode ser somente interpretação (e desse modo satisfazer o desejo de Vitiello). Mas que todo interpretar é sempre também possibilidade criadora vide a relação entre fundação e mortalidade. Desta forma se resgata o ideal hermenêutico inspirado na originalidade da obra de arte, associado a liberdade. Como Vattimo afirma:

Trata-se, certamente, de uma universalidade e, primeiro, de uma criticidade *verwunden*: retomadas na sua precedente caracterização metafísica, e continuadas e distorcidas em correspondência, isto é, na escuta de um apelo do ser que ressoa na época da realização da metafísica. São também estas as transformações pelas quais Heidegger, com uma mudança de direção terminológica sobre a qual a hermenêutica deve sempre de novo meditar considerou ter de reconduzir a essência mais originária da verdade à "liberdade"⁴⁴.

⁴⁴ VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação*, p. 136.

Mas como pode a hermenêutica possibilitar seu próprio fundamento enquanto uma forma de verdade-liberdade? O que Vattimo entende é que a hermenêutica somente pode fazer esse exercício enquanto reconstrução de sua própria história que não é outra coisa que a história moderna enquanto história niilista. Assim, tal reconstrução se orienta a cumprir seu destino como transmissão de novas possibilidades de verdade, e não apenas como adequação a um horizonte já existente e lato de verdade. Desse modo, afirma Vattimo:

A hermenêutica se concebe como um momento dentro deste destino; e argumenta a sua própria validade, propõe uma reconstrução da tradição – destino, de onde provém. Essa reconstrução é obviamente uma interpretação, mas não só uma interpretação, no sentido em que tal expressão ainda implica a ideia de que, além dela, existe um *ontos on* que permanece externo aos esquemas conceituais⁴⁵.

Ou seja, a verdade da hermenêutica existe. Não é uma pura descrição de uns *Logoi*. Antes a consciência de que existe uma multiplicidade de culturas, vem a reafirmar o caráter de mortalidade da verdade. Mas como se sabe tal caráter não é uma alusão a um irracionalismo. De outro modo, a mortalidade da verdade é a consciência de cumprimento do destino interpretativo da verdade, ou mesmo, da crítica e da capacidade de transmissão de um horizonte distinto. Como Vattimo afirma:

A multiplicidade irreduzível dos universos culturais torna-se filosoficamente relevante apenas quando é olhada à luz da constitutiva mortalidade do estar aí, que confere à *Überlieferung* não o caráter de um desordenado sobrepor-se de perspectivas que perturbam a compreensão da coisa como é, mas a dignidade do *Ge-Schick* do dar-se do ser como transmissão de abertura às vezes diferente, como diferentes são as gerações dos homens⁴⁶.

Desse modo, a racionalidade hermenêutica pode ser definida como uma tentativa de reconstrução sempre crítica da verdade na medida em que compreende a verdade do ser sempre como evento. Ora, na medida em que se afirma que a verdade é evento, é porque tal verdade é sempre também transmissão histórica que deve ser reconstruída para que se cumpra seu destino, que nada mais é que uma nova transmissão

⁴⁵ VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação*, pp. 150-151.

⁴⁶ VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação*, p. 130.

histórica. Todavia, a consciência desse pensamento que é um nexó fundamental entre destino e transmissão, tanto porque é um nexó entre fundamento-desfundamento, tem que ser submetido à prerrogativa que essa verdade é sempre liberdade. Por que a verdade é sempre liberdade? Justamente porque se ela deve cumprir seu destino de não-ser ela não pode ser fixada. Desse modo, o real fundamento da verdade hermenêutica é a liberdade justamente porque pensamos tal verdade como abertura de um evento. Para mais esclarecimento citamos Vattimo:

Reconhecer esse dar-se como um acontecimento, e não como o desvelar-se de uma estrutura sempre já dada, peremptória, iniludível, significa também encontrar na multiplicidade das vozes em que se dissolve o a priori não só uma confusão anárquica, mas o apelo de um *Ge-Shick*, de um destino que não tem mais as características do fundamento metafísico, só porque consiste na dissolução do fundamento. O *Ge-shick* conserva assim alguma coisa do *Grund* metafísico e da sua capacidade de legitimação; mas só na forma paradoxal, niilista, da vocação para o evanescimento, vocação que não pode, exatamente por isto, apresentar-se com uma coerção de tipo metafísico, mas que representa, todavia, uma possível racionalidade para o pensamento, uma possível “verdade de abertura”⁴⁷.

Portanto, Vattimo resolve a exigência de uma racionalidade da hermenêutica, niilisticamente falando, fundando a própria exigência de sua fundamentação no desfundamento da verdade. Desse modo, a compreensão que Vattimo possui de hermenêutica, ao seu ver, possibilita uma reconstrução do próprio pensamento, da própria racionalidade e não só, uma descrição histórica ou científica.

Assim sendo, a crítica de Carlo Augusto Viano, por um lado, mostra um caráter *emocional* ao tentar manter uma racionalidade científica, baseada somente na sua metodocidade, que não dá conta da historicidade e finitude desse fazer denominado história da filosofia e confirma o que Gadamer tinha nomeado como *o problema da consciência histórica*. A crítica de Massimo Cacciari, por outro lado, consistia na impossibilidade do pensamento fraco abranger a totalidade, por conseguinte, *mera literatura*. Vattimo mostra com clareza que a crítica à dialética tem seu cerne na impossibilidade da relação, ou quanto menos problemática, entre totalidade e

⁴⁷ VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação*, p. 132.

reapropriação⁴⁸ que ele identifica nas filosofias de Sartre, Benjamin e, inclusive, Adorno. Essa constatação permite afirmar a Vattimo que na filosofia de inspiração hegeliana aconteceria um enfraquecimento da filosofia pois ela não consegue resolver a questão da reapropriação, do *pathos micrológico* que percorre as *Teses de filosofia da história* de Benjamin, evidenciando, ao contrário da crítica de Cacciari, que o pensamento fraco não tem a intenção de abranger a totalidade e sim, de mostrar que no pensamento dialético, e não só, já tem acontecido um enfraquecimento da racionalidade e do pensamento filosófico. Por último, é preciso salientar que, embora na hermenêutica filosófica se aceite o conceito de totalidade hermenêutica, essa totalidade como unidade de sentido não faz referência a uma totalidade no sentido hegeliano do termo, isto é, como síntese.

⁴⁸ Cfr. VATTIMO, Gianni. *Il pensiero debole*, pp. 13-17.

URIBE MIRANDA, Luis; MIRANDA FURTADO, Arthur Vinícius.

«Gianni Vattimo: a questão do pensamento e a racionalidade hermenêutica».

HYBRIS. Revista de Filosofia, Vol. 11 N° 1. ISSN 0718-8382, Mayo 2020, pp. 225-251

Referencias

AA.VV. *Revue Critique*. Nº 447 e 448. Minuit, Paris, 1984.

AA. VV. *Revue Critique*. Nº 452 e 453. Minuit, Paris, 1985.

ANTISERI, Dario. *Le ragioni del pensiero debole*. Borla, Roma, 1995.

BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. Autêntica Editora, Belo Horizonte (MG), 2012.

CACCIARI, Massimo. «*Filosofia oltre la fine*». Em: *Corriere del Ticino*. Ticino, Suíça, 11/06/1988.

GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1972.

GADAMER, Hans-Georg. *Le problème de la conscience historique*. Seuil, Paris, 1996.

GALIMBERTI, Umberto. *Invito al pensiero di Heidegger*. Mursia, Milão, 1986.

HEIDEGGER, Martin. «*La questione della tecnica*». Em: *Saggi e discorsi*. Trad. Gianni Vattimo. Mursia, Milão, 2014, pp. 5-27.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia Sá Calvalcante Schuback. Vozes/Universitária São Francisco, Petrópolis (RJ)/Bragança Paulista (SP), 2013.

HEIDEGGER, Martin. «*O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*». Em: *Os pensadores*. Vol. XLV. Trad. Ernildo Stein. Abril cultural, São Paulo, 1973.

HEIDEGGER, Martin. «*Scienza e meditazione*». Em: *Saggi e discorsi*. Trad. Gianni Vattimo. Mursia, Milão, 2014, pp. 28-44.

HEIDEGGER, Martin. «*O princípio da identidade*». Em: *Os pensadores*. Vol. XLV. Trad. Ernildo Stein. Abril Cultural, 1973.

ROVATTI, Pier Aldo. «*Effetti del pensiero debole. Excursus*». Em: *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*. Feltrinelli, Milão, 1989, pp. 9-22.

VATTIMO, Gianni. *Il pensiero debole*. Feltrinelli, Milão, 1995.

VATTIMO, Gianni. *Adeus à Verdade*. Trad. João Batista Kreuch. Vozes, Petrópolis (RJ), 2016.

VATTIMO, Gianni. *O fim da Modernidade*. Trad. Eduardo Brandão. Martins Fontes, São Paulo, 1996.

VATTIMO, Gianni. *Etica dell'interpretazione*. Turim, Rosenberg & Sellier, 1991.

VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação*. Trad. Raquel Paiva. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1999.

VATTIMO, Gianni. *Más allá del sujeto*. Trad. Juan Carlos Gentile Vitale. Paidós, Barcelona, 2002.

VIANO, Carlo Augusto. «*Va' pensiero. Debolezza e indeterminazione nel "pensiero debole"*». Em: *Va' pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*. Einaudi, Turim, 1985, pp. 3-21.

VITIELLO, Vincenzo. «*Postfazione*». Em: MONACO, Davide. *Gianni Vattimo. Ontologia ermeneutica, cristianesimo e postmodernità*. Edizione ETS, Pisa, 2006, pp. 169-172.