

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO EM FILOSOFIA

FILIPPE SILVEIRA DE ARAÚJO

POR UMA FILOSOFIA DA TOLERÂNCIA
diferença, pluralidade, diálogo

São Leopoldo

2016

Filipe Silveira de Araújo

POR UMA FILOSOFIA DA TOLERÂNCIA
diferença, pluralidade, diálogo

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Rohden

São Leopoldo

2016

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

A663p Araújo, Filipe Silveira de.
Por uma filosofia da tolerância : diferença, pluralidade, diálogo / Filipe
Silveira de Araújo. – 2016.
121 f.

Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade do Vale do Rio dos
Sinos, São Leopoldo, 2016.
Inclui bibliografia.
“Orientador: Prof. Dr. Luiz Rohden”.

1. Atitudes filosóficas possíveis. 2. Filosofia da tolerância. 3. Diferença
– Filosofia. 4. Diálogo – Filosofia. I. Rohden, Luiz. II. Título.

CDU 140:177

Bibliotecária responsável: Suelen Spíndola Bilhar – CRB 10/2269

FILIPPE SILVEIRA DE ARAÚJO

DIÁLOGO, PLURALIDADE, DIFERENÇA:

ou ‘Por uma filosofia da tolerância’

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em ____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luiz Rohden
Orientador-Presidente da Banca

Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruiz
Examinador Interno – UNISINOS

Prof. Dr. Inácio Helfer
Examinador Interno – UNISINOS

Prof. Dr. Celso Braidá
Examinador Externo – UFSC

Prof. Dr. Nythamar de Oliveira
Examinador Externo - PUCRS

À minha mãe

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Luiz Rohden pela recepção e acolhimento quando este trabalho era ainda apenas um projeto, bem como as valiosas contribuições ao longo de seu desenvolvimento, sua paciência e dedicação.

Aos professores Castor Ruiz, Inácio Helfer, Celso Braida e Nythamar de Oliveira, por terem aceitado o convite para a qualificação e defesa do texto,

Aos amigos e colegas que com suas leituras e sugestões contribuíram de forma decisiva para o amadurecimento e elaboração deste trabalho, em especial Carine, Elaine, Patricia;

Aos meus pais, pelo apoio e dedicação ao longo da vida.

Agradeço à CAPES e a FAPERGS, que financiaram os custos para o desenvolvimento deste trabalho.

O que é um diálogo? De certo que com isso pensamos num processo entre pessoas, que apesar de toda sua amplitude e infinitude potencial possui uma unidade própria e um âmbito fechado. Um diálogo é, para nós, aquilo que deixou uma marca. O que perfaz um verdadeiro diálogo não é termos experimentado algo de novo, mas termos encontrado no outro algo que ainda não havíamos encontrado em nossa própria experiência de mundo. Aquilo que movia os filósofos a criticar o pensamento monológico é o mesmo que experimenta o indivíduo em si mesmo. O diálogo possui uma força transformadora. Onde um diálogo teve êxito ficou algo para nós e em nós que nos transformou. O diálogo possui, assim, uma grande proximidade com a amizade [...]. É preciso observar que o entendimento entre as pessoas cria tanto uma linguagem comum como pressupõe uma tal linguagem. O estranhamento entre as pessoas mostra-se no fato de já não falarem a mesma língua (como se diz), e a aproximação, no fato de encontrarem uma linguagem comum. É verdade que o entendimento torna-se difícil onde falta uma linguagem comum. Mas o diálogo pode tornar-se belo quando se procura e acaba encontrando essa linguagem.

Hans-Georg Gadamer, *A Incapacidade para o Diálogo*

RESUMO

O presente trabalho propõe uma interpretação do papel da hermenêutica filosófica na cultura contemporânea e, da possibilidade de, a partir do seu proceder, baseado na compreensão, na historicidade e na sua vocação prática, caracterizar-se como uma “filosofia da tolerância”. Buscando sempre uma teoria universal que desse conta da humanidade como um todo, quis a tradição fundamentar modelos éticos como normas de uma meta a qual o homem deveria alcançar, ignorando ou negligenciando as particularidades das mais diversas manifestações do humano. Porém, diante do pluralismo cultural que marca o mundo contemporâneo não parece mais possível ignorar as contingências e efemeridades que constituem nossas experiências. Assim, tendo por referência alguns dos mais relevantes pensadores da hermenêutica filosófica do século XX, pensar uma filosofia da tolerância objetiva, antes de mais, compreender que a humanidade já não se apresenta como um grupo unitário, homogêneo. O valor ‘ético’ da tolerância se dá justamente na medida em que considera a diferença como base, compreendendo não ser possível defender mais um ‘dever-ser’, tal qual as éticas clássicas defendiam. Tema de autores modernos como Locke e Voltaire, o conceito de tolerância é ainda pouco desenvolvido entre as correntes filosóficas. Tolerância significa uma aceitação dos diversos modos de vida como complementares ou, ao menos, como diferentes ‘versões’ da mesma humanidade. Implica, contudo, certa relação entre os diferentes, ou, em casos extremos, conflituosos: é no diálogo que encontramos a possibilidade de abertura que nos permite imaginar e compreender o que ultrapassa o horizonte das experiências às quais nos enclausuramos por meio das nossas práticas e nossos valores. A possibilidade de vivermos, mesmo que na imaginação, outros modos de vida, nos permite uma espécie de ‘desenraizamento’, como um processo de nos livrarmos de nossos valores mais arraigados e profundos, a fim de conceber que outras visões de mundo são possíveis, sendo estas tão válidas e possuidoras de direitos e garantias quanto as nossas.

Palavras-chave: Desenraizamento. Diálogo. Diferença. Hermenêutica. Pluralidade

ABSTRACT

This research proposes an interpretation of the role of philosophical hermeneutics in contemporary culture and the possibility of, from its proceeding, based on understanding, historicity and its practical vocation, be characterized as a “philosophy of tolerance”. In a searching for a universal theory that considered humanity as a whole, the tradition wanted to give ground to ethical models as norms of a goal to which men should achieve, ignoring or neglecting the particularities of the various manifestations of the human. However, before the cultural pluralism that marked the contemporary world it no longer seems possible to ignore the contingencies and ephemera that constitute our experiences. Thus, taking as reference some of the most relevant thinkers of the philosophical hermeneutics of the twentieth century, to think of an objective philosophy of tolerance, first and foremost, is to understand that humanity no longer appears as a single, homogeneous group. ‘Ethical’ value takes place precisely to the extent that it considers the difference as a base, including not being able to defend another ‘must-be’ as classic ethics did. Theme of modern authors like Locke and Voltaire, the concept of tolerance is still poorly developed between the philosophical lines. Tolerance means acceptance of different ways of life as complementary or at least as different ‘versions’ of the same humanity. However, it implies a relation between the different, or, in extreme cases, conflicting: is in the dialogue that we find the possibility of opening that allows us to imagine and understand what exceeds the horizon of experiences to which we enclose ourselves through our practices and values. The possibility of living, even in imagination, other ways of life, allows us to a kind of ‘uprooting’, as a process of getting rid of our most rooted and profound values in order to conceive that other worldviews are possible and as valid and holders of rights and guarantees as ourselves.

Keywords: Uprooting. Dialogue. Difference. Hermeneutics. Plurality

SUMÁRIO

Introdução.....	10
-----------------	----

PARTE I

1 – Metafísica e Verdade: a imposição dos modelos unitários	16
1.1 – A metafísica como Verdade e fundamento: o rigor da universalidade e a supressão dos particulares	17
1.1.1 - A metafísica como pensamento da tradição.....	18
1.1.2 - A violência metafísica na Contemporaneidade.....	22
1.2 – A negação ao fundamento – enquanto essência da metafísica em sua conexão com os critérios de Verdade	23
1.2.1 - A <i>virada</i> do pensamento filosófico: Nietzsche e Heidegger.....	28
1.3 – A experiência hermenêutica do pensamento contemporâneo	36
2 – A verdade da hermenêutica: a defesa de uma racionalidade fraca	40
2.1 – A constituição de uma hermenêutica filosófica	41
2.1.1 - A virada hermenêutica	43
2.2 – A defesa de uma ontologia hermenêutica.....	46
2.3 – Hermenêutica: um pensamento pós-metafísico?.....	52
2.3.1 - O estetismo hermenêutico.....	53
2.3.2 - O niilismo hermenêutico.....	56
2.4 - Uma reflexão hermenêutica: a experiência estética do diálogo	58

PARTE II

3 - Tolerância: a hermeneutização da vida	68
3.1 – Hermenêutica entre desenraizamento e experiência estética: o valor do diálogo ..	74
3.1.1 – Da estetização e da experiência estética.....	77
3.2 – Estetização enquanto hermeneutização da vida: o fenômeno da sociedade da comunicação.....	86
3.2.1 – Entre diálogo e desenraizamento.....	97
3.3 – Da “tolerância iluminista” à tolerância hermenêutica.....	100
3.3.1 – Preconceito e tolerância: do Iluminismo aos dias de hoje.....	106
3.4 – Os limites da tolerância.....	109
Considerações Finais.....	114
Referências Bibliográficas	117

Introdução

O tema desta tese é a interpretação da vocação prática da hermenêutica filosófica, propiciando uma “filosofia da tolerância” decorrente dos seus pressupostos. Digo tolerância porque não me parece mais possível atualmente, no momento em que a pluralidade se revela mais e mais multifacetada, fundamentar uma ética aos moldes das éticas normativas da tradição que, em conjunto, defendiam a integração desta pluralidade em um todo homogêneo e harmonioso. Não obstante pensar a tolerância signifique já uma atenção à *questão ética*, ela não define um objetivo geral que exija garantias, tampouco busca alcançar um fim em si mesma. Assim, ética aqui é assumida como valor, não mais como meio para se alcançar a meta do discurso filosófico. A esta ideia se vinculam os temas aqui abordados, a saber, a ruptura com os modelos metafísicos da tradição, a contrariedade dos fundamentos últimos pressupostos por esta, o decorrente aspecto “violento” desta metafísica totalitária, seus reflexos no pensamento estético da Modernidade, e a razão da escolha dos autores com os quais aqui dialogo, ora me apropriando de suas afirmações, ora me distanciando, a fim de “fundamentar” – em um sentido frágil, como em breve exponho – um pensamento aberto à diferença, que tenha em sua base a noção de que o mundo se constitui como tal por sua diversidade, e como a mesma é necessária para que se constitua a riqueza que representa *ser humano*.

Por metafísica, antes de mais, compreendo aquela tradição do pensamento ocidental que buscou, visando discorrer acerca do bem, da justiça, da verdade, do belo, e todos os valores oriundos destes, uma conformidade da razão a um princípio unitário, universal, eterno e, por isso mesmo, radicalmente violento. Violento na medida em que elimina, marginaliza, ou simplesmente ignora tudo aquilo que se ponha para além de suas concepções. Este princípio – o fundamento último da metafísica – presente ao largo de grande parte da história do pensamento ocidental, sobretudo de Platão a Hegel, determinou os valores da ética, da política, da ciência, da verdade.

Esta pode parecer, de fato, uma tese excessivamente heideggeriana, mas não sem motivos: embora o núcleo da crítica à tradição supracitada se encontre em Martin Heidegger, inúmeros são os autores contemporâneos que se põem em posição de “ruptura” com o herdado da tradição. Não obstante exista hoje uma tentativa de revisar os clássicos, a fim de “minimizar” o valor metafísico de suas afirmações, hermenêutas, estruturalistas, pós-estruturalistas, analíticos e filósofos da teoria crítica concordam, em

certo grau, com a ideia de uma pretensão para um critério de validade universal. A isso podemos incluir até mesmo Jürgen Habermas que, pretendendo se pôr já como um pensador pós-metafísico, baseia ainda sua teoria do agir comunicativo, com vistas a uma “ética da discussão”, em um princípio legitimador que dê os critérios de validade necessários à comunidade de sujeitos interlocutores distintos.

Esclarecer a questão da metafísica e seu aspecto violento decorrente da sua busca por fundamentos últimos de legitimação se faz necessário por um motivo: um pensamento voltado à tolerância abre mão de qualquer elemento legitimador, garantidor; uma filosofia da tolerância não se conforma aos moldes dos sistemas éticos por excelência. Isso porque, segundo a tese defendida nas linhas que seguem, propor uma ética implica ainda cair na aporia do metafísico: não se “fundamenta” uma ética sem um fundamento; a ética é já um discurso a ser seguido, um modelo *deontológico* a ser obedecido, que estabelece um *dever-ser*, uma meta, uma finalidade rumo à qual os homens em sua totalidade devem marchar. Defender uma filosofia da tolerância significa não buscar uma garantia para a sua realização, mas antes vislumbrar uma possibilidade de que, dentro de um determinado horizonte, haja uma convivência pacífica e harmoniosa. Em detrimento dos elementos contingentes que determinam os valores culturais dos mais variados grupos sociais e culturais, os projetos éticos buscam a aporia dos imperativos categóricos, a fim de remontar a uma integração das partes com o todo. Não obstante, tolerância não abre mão de toda e qualquer ética. O valor ético permanece, e até mesmo dá seu tom. Contudo, não determina uma meta como necessidade a ser contemplada, tampouco assume riscos de recair na armadilha dos valores fundamentais.

Evitar a todo custo um fundamento último, absoluto – aos moldes metafísicos – pode parecer ingênuo e, por vezes, audacioso. Mas não é esta a questão que está na raiz do problema. O fundamento que aqui se rejeita é aquele marcado por um substrato essencial com pretensões universais e imutáveis. O horizonte no qual me movo, de onde parto para assumir meus pressupostos, defende antes um outro “fundamento”, construído historicamente, que tem a ver com pertença, história, mas também com mobilidade, oscilação, *desprendimento*. Ele já não é mais preso a uma essência eterna, imutável; ele pode se deslocar, assumindo verdades construídas pelas experiências, em constante movimento. Não necessariamente um movimento contínuo, mas sim acompanhando fatos e acontecimentos. Este horizonte, a saber, o horizonte da

hermenêutica filosófica de expressão no século XX, desde suas formulações basilares, com Friedrich Nietzsche e M. Heidegger, até sua concepção como disciplina filosófica, já com Hans-Georg Gadamer buscou – por vezes – romper com os valores supremos, com a ideia de uma verdade mais verdadeira.

Este trabalho toma como ponto de partida certas premissas defendidas por Gianni Vattimo, “herdeiro” da tradição hermenêutica, e sua defesa da necessidade de uma “radicalização” desta. Para tanto, parte da análise ora da interpretação de parte do discurso filosófico da Contemporaneidade, ora das transformações ocorridas no seio do Ocidente no presente histórico, a fim de estabelecer nossas possibilidades neste novo contexto teórico e prático que vivemos. Entre os pontos que aqui defendo, se põe a necessidade de radicalizar às últimas consequências sua teoria, retomando alguns pontos por este ignorados dentro da hermenêutica, a fim de formular por fim uma filosofia da tolerância.

Por que necessitamos hoje um pensamento que vise à tolerância? A resposta à pergunta encontramos no mundo em que vivemos. No momento em que o progresso da técnica e da racionalidade científica desenvolveu tecnologias que nos permitem interagir com todos simultaneamente, observar e compreender os mais diversos modos e visões de mundo, o mundo parece explodir na forma de conflitos étnicos, religiosos, políticos, culturais. Muito pouco progredimos frente às pretensões iluministas de *Igualdade, Liberdade e Fraternidade*.

Segundo aqui defendo, é algo próprio da vocação prática da hermenêutica buscar não mais uma verdade última e absoluta sobre o tema, mas compreender o papel determinante que a *experiência estética* representa no mundo hoje. Tal experiência estética, à qual o pensamento hermenêutico se refere, é não tanto uma vivência contemplativa do belo artístico; tem a ver antes com a percepção, com a sensação que vivenciamos cotidianamente, na nossa relação com o mundo que nos cerca e nos confronta com as diferenças ao mundo no qual nos cerramos por meio de nossos valores mais intrínsecos. Em suma, é ao efeito *catártico* da experiência estética que se faz referência. Uma *catarse* que nos saca do nosso mundo de certezas e valores.

Se há um fenômeno humano que nos saca deste mundo e nos faz questionar estes valores, este fenômeno é o diálogo. É quando dialogo que me possibilito compreender, interpretar o outro, o diferente, o estranho. Quando dialogo, abro meu

mundo, minhas crenças, meus valores, para poder escutar ao outro. Posso então perceber que meu mundo não é *O Mundo*, senão um mundo entre outros. É por meio dele que posso compreender a historicidade, a contingência, a efemeridade deste meu mundo. A hermeneutização que o diálogo traz consigo então tem a ver com introspecção, com um desenraizamento da própria consciência, mais que a relação intersubjetiva. É quando compreendo a mim mesmo que posso, então, compreender o que está no “exterior”.

Na elaboração do tema aqui proposto, o trabalho se divide em três capítulos: o primeiro capítulo, *Metafísica e verdade: a imposição dos modelos unitários*, busca uma revisão teórica da tradição filosófica, sobretudo naquela tradição compreendida entre Platão e Hegel, as características que fundamentam um pensamento que, visando universalizar o homem em seus aspectos essenciais, terminou por criar um modelo que ignora todo e qualquer aspecto que se ponha à margem de um certo modelo de homem. Diante disso, parte do pensamento contemporâneo propõe uma ruptura com tal modelo, não tanto por razões teóricas, senão éticas.

O segundo capítulo, *A verdade da Hermenêutica: a defesa de uma racionalidade fraca*, traz os elementos de reconstrução da racionalidade propostos por parte do pensamento contemporâneo, na formulação de uma hermenêutica filosófica e na sua pretensão de superar os problemas do pensamento metafísico da tradição precedente. Se tal pretensão é levada a cabo, cabe ainda questionarmos. Contudo, sua relevância se dá pela proposta de uma ruptura com os modelos metafísicos a fim de uma maior atenção às questões éticas. Isso porque a formulação da hermenêutica filosófica se caracteriza na atenção aos aspectos contingentes da vida, por meio da *experiência estética* – conceito este aqui utilizado não tanto como restrito ao âmbito da experiência da arte, como desenvolvo posteriormente – característica do mundo marcado pelo fenômeno da comunicação generalizada.

O terceiro capítulo, *Tolerância: a hermeneutização da vida* contempla a tese aqui proposta, a saber, a elaboração de um pensamento que tenha como valor a tolerância como âmbito ético que nos cabe hoje, uma vez que defender uma teoria ética, como nos moldes daquelas anteriormente propostas, implica ainda um *dever* universal que busca integrar a humanidade como um todo sob um único ideal. Diante da impossibilidade de pensarmos nestes termos por conta do significado da pluralidade cultural que marca nosso presente histórico, a tolerância nos parece o horizonte mais

ético possível, tomando o diálogo como mediação para a dissolução dos conflitos, ao permitir que possamos compreender o mundo que se põe para além das nossas vivências. A hermeneutização da vida é a compreensão dos processos de interpretação como constituintes do nosso cotidiano, marcado não apenas pelos fenômenos comunicacionais, que permitem que vislumbremos as mais diferentes posições e visões de mundo, mas também demonstra os limites dos nossos valores. À hermenêutica – e sua recusa em assumir uma verdade suprema que fundamente uma ética como sistema de imperativos da razão – atribui-se aqui as características de um “procedimento” (com todos os cuidados que o termo exige) que tenha em conta *também* o outro, já não mais como imposição, mas em si mesmo. Por esta razão, a tolerância se releva como alteridade.

PARTE I

1 – Metafísica e Verdade: a imposição dos modelos unitários

Por que chamamos de “tradição” o movimento formado, ao longo dos séculos, por pensadores das mais variadas correntes e concepções, das mais diversas visões de mundo, das mais distintas temáticas filosóficas? Poderíamos dizer que aquilo que os une e dá esse “ar de família” é a busca pela verdade. Ao projeto da tradição que buscava a verdade universal acerca do homem e seus feitos, dos seus modos de apreensão e representação do mundo, chamamos *metafísica*. Ainda mais: metafísica é o modo de pensar que busca fazer o homem “conhecer a estrutura necessária do real e adequar-se a ela”¹. Isso porque assume, como ponto de partida, uma verdade universal, imutável e eterna, por isso mesmo única, fundada sempre em uma estrutura *fundamental*. Por fundamental, compreende-se o “substrato” ao qual o pensamento deve se remeter, que marcou todo o modo de pensar da tradição metafísica. Presente desde o pensamento grego – sobretudo Platão e Aristóteles –, a temática metafísica certamente é a grande constante de suas teorias. “Foi ela – metafísica – que deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles para depois emudecer como *questão temática de uma real investigação*”².

Assim, na busca por um pensamento não dogmático, composto não mais pela imposição de valores e princípios totalitários, é ao pensamento metafísico – sobretudo em sua corrente forte da tradição filosófica, que buscou sempre critérios de validade do pensamento, da verdade, em conformidade com um *dever*, com um fundamento legitimante – que parte do pensamento contemporâneo se opõe. É esse o empreendimento de parte da filosofia contemporânea: buscar uma alternativa ao pensamento da tradição dominada pelo dogmatismo metafísico. Daí defenderem uma reformulação da reflexão filosófica que tenha por base um pensamento *pós-metafísico*.

Certamente as questões postas por parte dos pensadores contemporâneos nos abrem caminhos e buscam uma alternativa à violência imposta pela metafísica da tradição. Contudo, talvez, o modelo hermenêutico proposto por Gadamer e trilhado por Vattimo já não seja suficiente para nos proporcionar uma experiência harmônica de nossa realidade concreta no presente. Os conflitos de interpretação, os modelos antagônicos das verdades históricas concebidas por cada uma das inúmeras visões que compõem o mundo, requerem um modelo que proporcione “verdadeiramente” (no mais

¹ VATTIMO, G. *A Sociedade Transparente* [1989]. Trad. port. Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Edições 70, 1991, p. 15

² HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo* [1927]. Trad. port. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2004, p. 27. Embora a tradução brasileira traga o termo *recauchutagem*, uso aqui *retoque* por uma melhor aproximação do contexto heideggeriano.

sutil significado que essa palavra possa expressar) a ampliação de nossos horizontes, de nossos valores, de nossas verdades.

1.1 – A metafísica como Verdade e fundamento: o rigor da universalidade e a supressão dos particulares

“Tendo em vista que a metafísica, porém, é a peça doutrinária central de toda a filosofia, tratá-la em seus elementos fundamentais requer a mediação sucinta do conteúdo principal da filosofia”³. A sentença de Heidegger, proferida durante um de seus cursos acerca da metafísica, nos evidencia o papel desempenhado pela mesma ao longo da história da filosofia: ela se constituiu como seu conteúdo principal, em torno do qual todas as temáticas circundam. Tendo como modo seu de proceder sempre a imposição de valores, a compreensão genérica e universal do todo, mesmo quando comparando casos e situações particulares, a metafísica expressa pelo pensamento filosófico bem quisera buscar um *dever*, um modo como o homem deveria orientar-se e agir no mundo, tal qual um “imperativo” que deveria ser seguido, como máximo efeito da sua racionalidade. Em suma, representa um pensamento que tenciona determinar um ideal de homem – o modo como se dá nosso processo cognitivo, as determinações de nossas ações no mundo, nossos critérios avaliativos do certo e do errado, do belo e do grotesco, do bem e do mal etc. – por meio de padrões específicos, singulares, em nome da Verdade e do Bem, do justo e do ético.

Contudo, as pretensões universalizantes da metafísica se põem antes como *violência metafísica*. A violência metafísica se dá em nome de um fundamento, pois é este que modela um ideal em torno do qual todos os outros valores e ideias devem partir, tal qual uma meta a ser atingida pelo homem. É a absoluta negação da epocalidade, historicidade e culturalidade de todo e qualquer indivíduo, pois estabelece um *dever-ser* a ser alcançado, uma meta a ser cumprida.

Ainda mais: o caráter *violento* da metafísica se dá também por meio da desconsideração, ou mesmo da completa eliminação, dos elementos contingentes, efêmeros. A violência metafísica se constitui na sua negação, na sua tentativa de eliminar a diferença, de tender à homogeneização e excluir aquilo que não se adequa ao seu padrão. A multiplicidade, segundo a metafísica, é apenas um efeito dos acidentes, “das várias formas do ser se dizer”; a essência, o fundamento, é sempre uno, estável,

³ HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão* [1983]. Trad. bras. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p.1.

imutável. É a compreensão de um mundo unitário, singular, que deve se opor a quaisquer intervenções e manifestações que representem uma ameaça ao seu processo de homogeneização. Seu aspecto violento se caracteriza, como já nos evidenciou Heidegger, ao universalizar toda e qualquer experiência, eliminando os aspectos divergentes, contingentes, os particulares efêmeros.

1.1.1 - A metafísica como pensamento da tradição

A origem da questão, por certo, se encontra no pensamento grego. As posições “antagônicas” teorizadas, de um lado, por Parmênides, e do outro, por Platão e Aristóteles, representam não apenas a formação do pensamento que denominamos de tradição filosófica, mas sobretudo as bases sobre as quais se fundamentam os conceitos desta mesma tradição. A busca pelo valor d’A Verdade, d’A Justiça, d’O Belo, d’O Bem etc., considerados como um princípio universal que determinaria a finalidade do exercício filosófico, por fim revelou-se como corroboradora de um pensamento excludente, por sua tendência a marginalizar tudo que se põe para além dos modelos unitários, universais.

Em seu poema *Sobre a Natureza*, Parmênides usa já uma linguagem determinista para expor uma concepção ontológica, pois, segundo este, é “impossível que isto prevaleça, ser (o) não ente”⁴. A formulação de sua teoria do ser prima pelo objeto do pensar e, conseqüentemente, do dizer. Assim, Parmênides inicia

uma filosofia que nega a multiplicidade dos fenômenos para sustentar a unicidade e a imobilidade de uma realidade sempre imutável e estática; que considera também a realidade fenomênica como uma simples aparência privada de qualquer valor gnosiológico e ontológico; que sustenta a existência somente do ‘ser’, um ser entre outras coisas dificilmente compreensível e interpretado desde a Antiguidade das maneiras as mais diversas, como uma entidade ontologicamente separada e abstrata, quase divina, ou como expressão de uma simples forma verbal; que estabelece uma fratura insanável entre verdade e opinião e, logo, entre razão e sensibilidade, instaurando também uma nítida dicotomia de valores entre um plano e o outro; uma filosofia, por isso que está na origem, ao mesmo tempo, do racionalismo, do antiempirismo, da anticientificidade, do pensamento metafísico e, logo, da ‘metafísica ocidental’, e assim por diante⁵.

⁴ PARMÊNIDES. “Sobre a Natureza”, Fragmento 7-8.

⁵ CASERTANO, G. A Cidade, o Verdadeiro e o Falso em Parmênides. *Kriterion*. Belo Horizonte, v.48, n.116, p. 307-327, jul./dez. 2007.

A partir de Parmênides a filosofia, até então marcada pelo *fisicalismo*, passa a ter como principal objeto de suas investigações a essência do mundo e seus elementos. Ou melhor, o verdadeiro *ser* das coisas. O “amadurecimento” do pensamento metafísico entre os gregos, contudo, se dá apenas com Platão e Aristóteles. Foram seus projetos que, de certa maneira, foram herdados e “aprimorados” pela tradição⁶.

Em Platão a dicotomia entre o mundo suprassensível, inteligível – o mundo da essência – e o mundo sensível – o mundo da contingência, dos particulares, mundo no qual os homens têm acesso às formas diversas dos objetos por meio da sensibilidade, como uma simples cópia, perdida na pluralidade – representa a “superioridade” que a essência assume diante da contingência do mundo concreto, marcado pela multiplicidade. O caráter metafísico – e conseqüentemente *violento* – do platonismo reside na pretensão de condicionar o pensamento e a apreensão das coisas do mundo ao elemento transcendental do conhecimento puro. O *ser* das coisas, presente apenas no mundo transcendente, é aquele ao qual se reportam os objetos sensíveis do mundo, representados sob formas diversas, ainda que obedecendo à forma ideal.

De outro modo, em Aristóteles o discurso metafísico adquire rigor e pretensão universalizante. O caráter essencial que o ser adquire em sua teoria pode até mesmo considerar o “ser” polívocamente; no entanto, a multiplicidade do ser obedece a uma regra, sua referência a um único princípio, a *substância*. O ser, mesmo em sua multiplicidade, segundo ele, é constituído sempre por uma única natureza.

O ser se diz de múltiplos significados, mas sempre em relação a uma unidade e a uma realidade determinada. O ser, portanto, não se diz por mera homonímia, mas do mesmo modo como chamamos ‘salutar’ tudo o que se refere à saúde: seja enquanto a conserva, seja enquanto a produz, seja enquanto é sintoma dela, seja enquanto é capaz de recebê-la; ou também do modo como dizemos ‘médico’ tudo o que se refere à medicina: seja enquanto a possui, seja enquanto é inclinado a ela por natureza, seja enquanto é obra da medicina; e poderemos aduzir ainda outros exemplos de coisas que se dizem de modo semelhante a estas. Assim também o ser se diz em muitos sentidos, mas todos em referência a um único princípio: algumas coisas são ditas ser porque são substâncias, outras porque são afecções da substância, outras porque são vias que levam à substância, ou porque são corrupções, ou privações, ou qualidades, ou causas produtoras ou

⁶ Segundo Manoel de Oliveira, “certamente os dois projetos fundamentais da metafísica, o de Platão (que, sobretudo na versão de Plotino, se constitui como ‘henologia’) e o de Aristóteles (enquanto ontologia), marcaram toda a tradição de pensamento metafísico até a Modernidade”⁶. Cf.: OLIVEIRA, M. et al. “Apresentação”. In: _____ . *Metafísica Contemporânea*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007, p. 7.

geradoras tanto da substância como do que se refere à substância, ou porque negações de algumas destas ou, até mesmo, da própria substância (por isso até mesmo o não ser dizemos que ‘é’ não ser)⁷.

Tais considerações, fortemente marcadas pela violência metafísica da imposição de valores supremos percorreram a tradição que, herdeira do pensamento grego, perpetuou esse modo violento de pensar, submetendo a pluralidade à unidade imutável defendida por tal concepção filosófica. A dimensão da influência aristotélica sobre a tradição que o sucede, seja na filosofia medieval – no pensamento de Tomás de Aquino, e sua fundamentação do ser primeiro e originário (Deus) –, seja no pensamento moderno – podemos falar mesmo da *Ética* de Spinoza, influenciada pela concepção aristotélica de substância –, se reflete na busca constante de uma causa última do pensamento; aquele remeter-se à instância legitimadora, forte, que lhe dá o aspecto de verdade incontestável, sempre é presente.

A tradição epistemológica, também herdeira do pensamento grego, radicaliza a questão, e mesmo a polêmica discussão entre empiristas e racionalistas não suplantou a centralidade da metafísica nas teorias do conhecimento. A “Idade da Razão”, como ficou conhecida a Modernidade, se caracterizou como momento da fundamentação dos aspectos transcendentais do conhecimento humano. Assim René Descartes, em suas *Meditações Metafísicas*, manteve o elemento transcendente – e metafísico – do discurso da tradição antiga.

Mesmo empiristas como Hume conceberam certa “uniformidade” às causas e aos efeitos, como se esses tivessem sempre uma razão comum para existir; a natureza humana, enquanto característica comum a toda a humanidade, apresenta elementos da violência que caracteriza o pensamento metafísico. A experiência da qual tanto se falou na corrente empirista se submetia, ainda, a princípios que transcendiam fatos concretos do mundo, caindo, assim, no absolutismo característico das teses metafísicas totalitárias, onde unidade e universalidade são princípios básicos e naturais do mundo.

Toda a gente reconhece que há grande uniformidade nas ações humanas em todas as nações e em todas as épocas, e que a natureza humana sempre permanece igual em seus princípios e em suas

⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica* (Livro Quarto). Org. Giovanna Reale. Trad. port. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2005, pp.131-133.

operações. Os mesmos motivos produzem sempre as mesmas ações; os mesmos eventos resultam das mesmas causas⁸.

Da disputa entre racionalistas e empiristas surge o Idealismo Transcendental que, de modo significativo, representa o auge do pensamento moderno – não obstante ainda fortemente impregnado de caracteres metafísicos. Se entre os gregos a metafísica “deu fôlego às pesquisas”, como diz Heidegger, em Kant a metafísica constituiu o próprio objeto de pesquisa. Não por acaso, para Vattimo, aquilo que hoje chamamos de hermenêutica é uma continuação do kantismo – afinal, o elemento apriorístico é eliminado pela percepção da historicidade⁹. A tentativa de superar a questão do *a priori* se dá por que este se caracteriza, em suma, pela compreensão de que o entendimento humano é dado não em sua historicidade, mas sim em fundamentos já pré-existentes, inatos e universais a toda a humanidade.

É precisamente em relação a estes conhecimentos [os conhecimentos que não são apreendidos por meio da experiência], que se elevam acima do mundo sensível, em que a experiência não pode dar um fio condutor nem correção, que se situam as investigações da nossa razão, as quais, por sua importância, consideramos eminentemente preferíveis e muito mais sublimes quanto ao seu significado último, do que tudo o que o entendimento nos pode ensinar no campo dos fenômenos. Por esse motivo, mesmo correndo o risco de nos enganarmos, preferimos arriscar tudo a desistir de tão importantes pesquisas, qualquer que seja o motivo, dificuldade, menosprezo ou indiferença (estes problemas inevitáveis da própria razão pura são *Deus, a liberdade e a imortalidade*, e a ciência que, com todos os seus requisitos, tem por verdadeira finalidade a resolução destes problemas chama-se *metafísica*. O seu proceder metódico é, de início, *dogmático*, isto é, aborda confiadamente a realização de tão magna empresa, sem previamente examinar a sua capacidade ou incapacidade)¹⁰.

⁸ HUME, D. *Investigação Acerca do Entendimento Humano* [1776]. In: Hume – Vida e Obra (Col. Os Pensadores) Trad. port. Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 91.

⁹ Segundo Vattimo, “a hermenêutica de hoje é uma, mesmo que remota, continuação do kantismo. O mundo é fenômeno, quer dizer, uma ordem de coisas que o sujeito entra ativamente a constituir. Em Kant, contudo, existia ainda a ideia de que as estruturas *a priori* do sujeito fossem iguais em todos os seres racionais constituídos. No século XX, depois de Heidegger, estas estruturas vêm reconhecidas na sua radical historicidade. Não só não conhecemos nunca os fenômenos, mas esses se dão somente no quadro do que Heidegger chama um projeto jogado [...]. Por conseguinte, pode-se também definir a hermenêutica como um kantismo que passou pela experiência existencialista da finitude e, logo, da historicidade”. Cf.: VATTIMO, G. *A Tentação do Realismo* [2000]. Trad. port. Reginaldo Di Piero. Rio de Janeiro: Lacerda Editores: Instituto Italiano di Cultura, 2001, pp.24-26.

¹⁰ KANT, I. *Crítica da Razão Pura* [1781]. Trad. port. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 66.

Assim, o pensamento da grande tradição, que se condensa na Modernidade sob a forma de uma epistemologia, continuou por ignorar o valor do contingente e assumiu a necessidade como um de seus valores. Contudo, diante das transformações socioculturais ocorridas ao longo dos últimos anos, como ignorar o valor do contingente e do efêmero na sociedade marcada pela oscilação e pelo pluralismo? A instabilidade que caracteriza o presente histórico revela exatamente a efemeridade das coisas que, instantes depois, voltam a ser vanguarda. A própria vida perde seu valor sagrado, assume um papel contingente diante das pretensões metafísicas.

1.1.2 - A violência metafísica na Contemporaneidade

Entre as mais relevantes questões do pensamento contemporâneo, a repulsa à metafísica assume destaque. Tanto que exige certo esforço de inúmeros autores que buscam resgatar a metafísica de seu malfadado projeto¹¹. Esta recusa em assumir os valores metafísicos da tradição apresenta sobretudo razões éticas, na compreensão das consequências do pensamento metafísico no seio da cultura ocidental. Fato é que a violência metafísica acaba por desencadear uma violência que se transporta para o mundo das experiências concretas.

Podemos afirmar que Auschwitz representa, em suma, a consequência do pensamento metafísico; é a exacerbação de uma concepção demasiadamente racionalista do mundo, universalista, que demonstra sua indiferença perante a vida dos indivíduos:

Auschwitz, de algum modo, não faz outra coisa senão evidenciar tudo isso, ao descarregar sua intolerável violência (...). É difícil dizer se ‘depois de Auschwitz’ cabe esperar uma mudança de rumo na história da violência e da metafísica, distinto e característico de outros momentos da história; ou se, pelo contrário, Auschwitz é para Adorno nada mais que a manifestação ‘extrema’, porque é mais visível para nós, e mais atroz que as outras – guerras, matanças, catástrofes naturais – das quais podemos ter experiência ou recordações¹².

¹¹ Como exemplo das tentativas de absolvição da metafísica às críticas por parte do pensamento contemporâneo, conferir. ROHDEN, L. “Morreu a metafísica? Reflexões críticas e o *louvor à metafísica*”. In.: ROHDEN, L; CIRNE-LIMA, C; HELFER, I. *Dialética, Caos e Complexidade*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004, pp. 209-244.

¹² VATTIMO, G. “Metafísica, violencia, secularización”. In: VATTIMO, G. *Secularización de la filosofía*. Trad. esp. Carlos Cattropi e Margarita N. Mirzraji. Barcelona: Editorial Gedisa, 2001, p. 69.

De modo emblemático Auschwitz representaria, segundo Adorno, a posição extrema de intolerância às diferenças, uma imposição de pureza, limpeza e ordem, como consequência de um modo violento de pensar, aquele pensamento forte que caracteriza a tradição. Como bem lembra Zygmunt Bauman, ao citar a autora americana Cynthia Ozick, “A Solução Final Alemã era uma solução estética; era uma tarefa de preparar um texto, era o dedo do artista eliminando uma mancha; ela simplesmente aniquilava o que era considerado não harmonioso”¹³. Em suma: Auschwitz significa a intolerância metafísica ao divergente, ao diferente, ao “outro”. Desintegra e elimina aquilo que rompe com a ideia harmônica da homogeneidade, aquilo que não se adequa ao valor imposto.

Esse modo violento de pensar, de impor, é o mesmo que busca a “verdade”, como se esta fosse uma, como o objeto da metafísica. Quando da tentativa de superação de um modo metafísico, quando da atenção maior dada à experiência concreta do indivíduo, podemos perceber que a crença em um fundamento não é coerente. Um novo modo de secularização se põe, agora com a destituição de todo e qualquer valor supremo.

1.2 – A negação ao fundamento – enquanto essência da metafísica em sua conexão com os critérios de Verdade

“Se algo caracteriza a situação da filosofia hoje é a unanime repulsa da metafísica e do metafísico. Esta situação histórica e de época não pode ser contornada”¹⁴. Por certo o pensamento contemporâneo, sobretudo a partir da crítica heideggeriana à metafísica da tradição e suas violentas consequências no âmbito da própria cultura ocidental, rejeitou em grande parte o apelo metafísico consequente à necessidade de validar o pensamento por meio de um fundamento. É sobretudo no pensamento contemporâneo de matiz heideggeriana que a negação à metafísica tradicional e seu projeto de universalização se tornam pontos centrais.

O discurso da tradição é um discurso que traz, de uma maneira ou outra, um elemento *fundamental*, um princípio fundante que “legitima” o argumento. É o aspecto mais característico do discurso filosófico, que se pretende – da Grécia Antiga a Hegel –,

¹³ BAUMAN, Z. *O mal-estar na Pós-Modernidade* [1997]. Trad. port. Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p.13.

¹⁴ TRÍAS, E. “La superación de la metafísica y el pensamiento del límite”. In.: VATTIMO, G. *Secularización de la filosofía*. Trad. esp. Carlos Cattropi e Margarita N. Mirzraji. Barcelona: Editorial Gedisa, 2001, pp. 283-296.

um discurso da totalidade, universal, capaz de dar conta do todo do mundo. De fato, recorrer ao elemento fundamental é um apelo que busca, nos dizeres da corrente analítica do século XX, a validade do conhecimento, ou ainda evitar “certezas não precárias”. Assim, o pensamento remete constantemente ao fundamento para poder dar legitimidade e validação ao que profere.

Como visto anteriormente, o princípio fundamental, aquele que moveu as pesquisas metafísicas da tradição desde seu início era, com vistas à validação do discurso – ou mesmo, dentro daquela lógica que é propriamente moderna, da superação do estado de coisas anteriores –, a referência à sua condição transcendental, como que para dizer que a validade do conhecimento, ou mesmo da estrutura estável do ser, da qual falava a ontologia clássica, era de uma dimensão para além da nossa condição limitada de mortalidade. Assim, sintetizados sob o conceito de Deus, o fundamento – enquanto *o valor* ao qual se remete o pensamento metafísico – se constitui como instância máxima à qual se relacionam todos os valores, ou ainda: “o Deus como ato puro de Aristóteles e da tradição metafísica é precisamente *ato puro* uma vez que está todo em ato, todo ‘realizado’, é uma *presença* totalmente completa como tal”¹⁵.

A violência metafísica se dá em nome de um fundamento, pois é ele que modela um ideal em torno do qual todos os outros valores e ideias devem partir, tal qual uma meta a ser atingida pela totalidade dos homens. É a absoluta negação da epocalidade, historicidade e culturalidade de todo e qualquer indivíduo, pois estabelece um *dever-ser* a ser alcançado, uma meta a ser cumprida. Daí a recorrente referência feita por Vattimo a autores como Nietzsche e Heidegger. Segundo sua concepção, ambos esforçaram-se por demonstrar uma ontologia na qual o ser não reflete estruturas estáveis, não se fundamenta em princípios universalizantes. Tem a ver antes com a oscilação, com uma interpretação do ser em seu evento.

A representatividade da “morte de Deus” em Nietzsche significa o abandono, a despedida dos valores supremos, fundantes, nos quais se baseou o pensamento metafísico, sobretudo na Modernidade. Assim, “o saber não precisa mais chegar às causas últimas, o homem não precisa mais crer-se uma alma imortal etc.”¹⁶. De acordo com a teologia cristã, a imortalidade da alma pressupõe um retorno à sua origem: Deus. Daí Deus, enquanto fundamento, valor supremo, significar origem, significado este

¹⁵ VATTIMO, G. *Introdução a Heidegger* [1971]. Trad. port. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 68.

¹⁶ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade: Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna* [1985]. Trad. port. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 9.

comum a toda espécie de fundamento. O fundamento da concepção moderna da história, do progresso das ideias e, conseqüentemente, do homem, remete ainda à forma de um retorno do pensamento à sua origem. Afinal, os aspectos seculares da história – a tradição hebraico-cristã e a história da salvação, pecado, redenção e juízo final – se mostram profundamente arraigados no pensamento historiográfico da Modernidade. Sob a forma dos princípios *a priori*, o pensamento volta sempre às categorias já existentes, inatas, inerentes à forma humana de pensar e conceber o mundo.

No contexto do presente histórico, na era da comunicação de massa e das diversas visões de mundo que expressam simultaneamente as mais diversas manifestações culturais, pensar conforme um fundamento revela-se problemático. O pensamento não se remete mais ao fundamento último; antes, “significa reconhecer que, segundo Heidegger, na época da metafísica realizada, isto é, no mundo da total organização técnica do ente, o pensamento nada mais tem a fazer do que dedicar-se inteiramente à tarefa do domínio técnico do mundo”¹⁷.

Com efeito, a sociedade marcada pelo predomínio da técnica não pressupõe mais um ser originário ao qual se remete toda e qualquer forma de pensar; tem a ver com a especialização do conhecimento, um remeter-se à especificidade do objeto a ser dominado, muito antes de significar o conhecimento da totalidade. A técnica representa o abandono do conhecimento racional; ela não pressupõe conhecimento e razão, mas sim um “mecanicismo” do pensamento. Como consequência do predomínio da técnica, da sociedade da comunicação generalizada, e todos os outros elementos que caracterizam a cultura contemporânea, pensar o ser como estrutura estável, nos moldes daquela metafísica universalizante, já não é mais possível. A “fragilização” das estruturas ontológicas, evidenciada pela dissolução dos grandes sistemas da tradição, nos propicia compreender que o próprio ideal de *verdade*, aquela verdade defendida e buscada por estes mesmos sistemas, ainda vinculada à *adaequatio*, surge agora em seu aspecto “frágil”, destituída daquela necessidade de uma validação.

Em sua concepção de “*pensamento fraco*”, Vattimo interpreta que o ideal de verdade, baseado na experiência do presente, “não é o pensamento que ‘fundamenta’, como pensa a metafísica, também em sua versão kantiana; é antes aquele que, exibindo a efemeridade e a mortalidade como próprias do ser, opera um *desfundamento*”¹⁸.

¹⁷ VATTIMO, G. *As Aventuras da Diferença* [1980]. Trad. port. José Eduardo Rodil, Lisboa: Edições 70, 1988, p. 120.

¹⁸ VATTIMO, G. ROVATI, P. *Il pensiero debole*. Milão: Feltrinelli, 1983, p. 23.

A base desta fraqueza do pensamento nos confrontos do existente, para o qual pensar significaria somente remeter-se às formas espirituais transmitidas, parece ser o ofuscamento da noção de verdade. A conexão do *pensamento fraco* com a hermenêutica, de resto, parece atestar o fundo de tais suspeitas. Se o ser não é, mas se transmite, o pensamento do ser não será outro que não re-pensamento do que é dito e pensado; tal repensamento, que é o pensar autêntico (já que não é pensamento aquela avaliação da ciência ou a organização da técnica), não se pode proceder com uma lógica da verificação e do rigor demonstrativo, mas apenas mediante o velho instrumento eminentemente estético da intuição¹⁹.

A conexão entre hermenêutica, “*pensamento fraco*” e discurso *indiretamente ontológico*²⁰, estabelecida até mesmo por autores de influência gadameriana, como Luiz Rohden²¹, acontece exatamente porque a forma do pensar proposta por parte do pensamento contemporâneo, tem a ver com a oscilação que caracteriza a situação do ser na teoria contemporânea na busca por uma verdade não totalitária, como era aquela da tradição. Talvez mais: tenhamos que radicalizar a própria proposta da ontologia hermenêutica, se quisermos levar a cabo a pretensão de propor um pensamento desvinculado de seus aspectos modernos:

O relacionamento da hermenêutica com o cientificismo moderno ou com o mundo da racionalidade técnica não pode ser apenas ou principalmente uma relação de recusa polêmica – como se tratasse, mais uma vez, de opor um saber mais verdadeiro e uma visão da existência mais autêntica a evidências práticas e teóricas da Modernidade. Trata-se, ao contrário, de reconhecer e mostrar que a hermenêutica é muito mais uma ‘consequência’ da Modernidade do que uma refutação (...). A hermenêutica não é uma teoria que oponha uma autenticidade da existência, fundada no privilégio das ciências do espírito, à alienação da sociedade racionalizada; é, ao contrário, uma teoria que procura colher o sentido da transformação (da noção) do ser

¹⁹ VATTIMO, G. ROVATI, P. *Il pensiero debole*, p. 24.

²⁰ A concepção de hermenêutica enquanto discurso *indiretamente ontológico*, é tomada por Rohden partindo de J. Gauvin, a quem “o discurso *indiretamente ontológico* invoca elementos da experiência e admite-os como tais, a fim de os interpretar, ao passo que o discurso *diretamente ontológico*, tratando por princípio diretamente de ‘tudo’, e ‘eminentemente’, nunca invoca a experiência como tal e intende, pelo contrário, evocá-la através do seu próprio desenrolamento, mas sempre como interpretada”. GAUVIN, J. “O discurso de filosofia sistemática – experiências de leitura e investigações de estrutura”, In: SUMPFF, J. et al. *Filosofia da Linguagem*. Trad. port. Manuel Reis. Coimbra: Almedina, 1973, p. 178.

²¹ ROHDEN, L. *Hermenêutica Filosófica*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, pp. 111-112: “Em oposição à metafísica e à ontologia greco-moderna podemos afirmar que a hermenêutica é um *pensiero debole* ou um discurso indiretamente ontológico”.

que se produziu em consequência da racionalização técnico-científica de nosso mundo²².

A experiência da verdade no pensamento hermenêutico é, antes daquela que se apresenta como uma narração descritiva de um fato do mundo, um fenômeno que tem a ver com a própria ideia de cultura, pois nasce dentro do contexto de uma determinada comunidade de sentidos. Não cabe à hermenêutica pressupor uma verdade, pois ela “é em si mesma ‘apenas’ interpretação”²³. Isso porque ela não se vale de “fundamentos”.

Como tentei mostrar em *Para além da interpretação*, a hermenêutica se configura como puro e perigoso relativismo só se não se leva bastante a sério as próprias implicações niilistas. Posto que a ‘verdade da hermenêutica’ como teoria alternativa a outras não pode se legitimar pretendendo valer como uma descrição adequada de um estado de coisas metafisicamente estabelecido, mas deve reconhecer-se também como uma interpretação, a sua única possibilidade é a de argumentar-se como tal, quer dizer, como uma ‘descrição’ interna ou leitura *sui genesis* da condição histórica na qual é lançada e que escolhe orientar numa direção determinada, pela qual não existem outros critérios a não ser os que herda, interpretando, desta mesma proveniência²⁴.

A “filosofia da interpretação” é consciência da historicidade. O próprio ser, diferente daquele concebido como estrutura estável e eterna, passa a ser concebido como ser-no-mundo, o *Ser-aí*, na expressão heideggeriana. Na interpretação vattimiana, o Ser-aí representa uma “totalidade hermenêutica”. O ser, despojado então de todo fundamento, é aquele que salta no abismo da mortalidade. Destituída de valor fundamental, a “totalidade hermenêutica do Ser-aí é fundada unicamente em relação com a sua possibilidade constitutiva de não existir mais”²⁵. Por isso mesmo a filosofia de Heidegger põe-se como uma ideia de “destruição” da história da ontologia – sobretudo em seu âmbito moderno. A fundamentação do pensamento moderno, que podemos sintetizar na expressão de Kant: “O propósito final a que visa em última análise a especulação da razão, no uso transcendental, diz respeito a três objetos: *a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus*”²⁶, representa a

²² VATTIMO, G. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia* [1994]. Trad. port. Raquel Paiva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, pp. 151-152.

²³ VATTIMO, G. *Para além da interpretação*, p. 150.

²⁴ VATTIMO, G. *A Tentação do Realismo*, pp. 29-30.

²⁵ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, pp. 113-114.

²⁶ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, p. 657.

radicalização na busca pelas noções últimas²⁷. Daí segue que, na crítica nietzschiana à metafísica, expressa na morte de Deus, bem como a crítica operada por Heidegger – que parte de uma verdadeira “ontologia do declinar”²⁸, Vattimo encontra os elementos que o guiam em sua proposta de ruptura com o pensamento moderno, não mais por uma simples lógica da superação, mas antes pela impossibilidade de prosseguir uma forma de pensar que, na busca pelo fundamento, violentava a diferença e a pluralidade, como se estas fossem apenas formas contingentes de uma mesma essência necessária.

1.2.1 - A *virada* do pensamento filosófico: Nietzsche e Heidegger

Diante da interpretação dos aspectos violentos presentes no pensamento da tradição, parte da filosofia contemporânea – sobretudo pelas mudanças ocorridas na cultura e nos modos de vida nos últimos séculos – busca “romper” com os preceitos da mesma. Tal ruptura, como marca de grande parte do pensamento contemporâneo, se dá porque “a metafísica se torna desacreditada, sobretudo, e antes de qualquer coisa, porque a indiferença diante a vida do indivíduo, diante dos direitos do contingente e do efêmero, é o que sempre constituiu seu conteúdo essencial”²⁹.

Com efeito, Nietzsche mesmo já havia atentado para a necessidade de um “desmascaramento” da metafísica; contudo, ainda mais importante para isso é o radical “desmascaramento do desmascaramento”, posto que desmascarar a metafísica significaria uma verdade a ser buscada, alcançada. “Se assim fosse, seguiríamos ainda prisioneiros de outra metafísica, de uma teoria que opõe uma ‘verdade verdadeira’ aos erros que se deve desmascarar, perpetuando o jogo do qual queremos nos distanciar por meio de uma debilitação da metafísica”³⁰. A “desconfiança” que a metafísica desperta no pensamento contemporâneo não é por “razões de conhecimento”; a desconfiança se baseia, sobretudo, em razões éticas. Exatamente pela indiferença da metafísica perante a vida dos indivíduos, pelo excesso de racionalismo que é próprio da sua constituição, a metafísica se caracteriza por ignorar completamente o efêmero, o contingente.

A posição crítica, se assim podemos chamar, de autores como Nietzsche e Heidegger – bem como Gadamer e Vattimo – em relação à tradição baseia-se na

²⁷ VATTIMO, G. *Il Soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione*. Milão: Bompiani, 1974, p. 111

²⁸ Cf.: VATTIMO, G. *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica* [1981]. Trad. esp. Juan Carlos Gentile. Madri: Paidós, 1992.

²⁹ VATTIMO, G. *La Secularización de la Filosofía*, p. 69.

³⁰ VATTIMO, G. *La Secularización de la Filosofía*, p. 64

compreensão de uma decadência de espírito moderno, que sucumbira às suas próprias leis, exigindo um constante progresso das ideias, um estágio que superasse o estado de coisas anterior. Se a filosofia até o século XIX considerou o todo, universalizou o pensamento e o adequou à coisa mesma, determinado por uma razão, Nietzsche diagnosticou a ausência de um “mundo real” (o que temos antes é uma *fábula*), e “um processo circular do todo” – o *eterno retorno*; Heidegger, por sua vez, se opôs à concepção de um todo estável e infinito: a crítica à metafísica é antes a constatação do aspecto *eventual* do ser. A constatação da decadência dos valores modernos feita por Nietzsche traz, sobretudo, a crítica ao historicismo e suas consequências, o mesmo historicismo que defendia a ideia de uma história unitária e universal, eliminando os aspectos “baixos” da vida. Se o historicismo era determinado pelo valor da novidade e marcado pelo constante progresso da história, o eterno retorno de Nietzsche, segundo Vattimo, abre a perspectiva de pensar a história não mais de maneira contínua pois, afinal, perde-se o aspecto de encadeamento dos acontecimentos.

uma das consequências da ideia do eterno retorno – consequência por assim dizer, porque se pode também considerar o sentido mesmo do conceito – é a inversão da visão banal do tempo, que o considera como uma cadeia irreversível de instantes ordenados em série³¹.

Ora, a própria ideia do eterno retorno que, segundo Vattimo, “se eleva como pensamento unificador de toda a múltipla especulação de Nietzsche, desde os escritos juvenis ao *Zarathustra* e aos escritos póstumos”³², encontra suas raízes já nos escritos de sua “juventude”. As *Considerações Extemporâneas* – traduzidas por vezes como *Considerações Intempestivas* – tem como objeto a crítica à própria essência da Modernidade, de superação e progresso histórico. Apresenta já um ponto de ruptura com aquilo que se caracterizou como a essência da Modernidade: um pensamento historicista que, desde Voltaire³³, considerou apenas o avançar das ideias e da razão humana ao longo dos tempos. Em Nietzsche, a percepção é da decadência à qual sucumbiu esse modo de pensar; como efeito, trouxe ao homem moderno todos os

³¹ Cf.: VATTIMO, G. *Diálogo con Nietzsche* [2000]. Trad. esp. Carmen Revilla. Buenos Aires: Paidós, 2002, p. 37.

³² VATTIMO, G. *Diálogo con Nietzsche*, p. 31.

³³ Com efeito, foi Voltaire o primeiro a se utilizar da expressão “Filosofia da História”, em sua obra de título homônimo, de 1765. É a síntese de seu pensamento sobre o progredir das ideias ao longo da história, progressão esta que marca toda a tradição historicista que o sucede. Cf.: VOLTAIRE. *Filosofia de la Historia* [1765]. Trad. esp. Martín Caparrós. Madri: Editorial Tecnos, 2004.

perigos de se pensar e viver historicamente. Para superar tal condição, se faz necessário pensar de maneira *a*-histórica:

A ausência de sentido histórico é semelhante a uma atmosfera protetora sem a qual a vida não poderia nem surgir nem se conservar. Na verdade, só quando o homem pensa, medita, compara, separa, aproxima, é que ele pode delimitar este elemento *a*-histórico, é somente aí que um raio luminoso surge no seio desta nuvem envolvente, é somente aí que ele é forte o bastante para utilizar o passado em benefício da vida e para refazer a história com os acontecimentos antigos, é somente aí que o homem se torna homem: o excesso de história, ao contrário, mata o homem e, sem este invólucro de *a*-historicidade, ele jamais poderia ter começado ou pretendido começar a existir³⁴.

Para Vattimo, o nexos estabelecido entre o pensamento nietzschiano e a “Contemporaneidade”³⁵ se dá na crítica de Nietzsche ao excesso de história que permeia a Modernidade. A crítica ao historicismo feita pelo mesmo, objeto da sua *Segunda Consideração Extemporânea*, que versa sobre a utilidade e os malefícios da história para a vida, traz um pensador que considera o poder de definhar o homem causado pelo excesso de historicidade. É só quando ele se livra da carga do peso histórico que se torna capaz de ver à frente, seguir e traçar planos para concretizá-los, sem se ocupar com as coisas que foram ou deixaram de ser e suas consequências. A experiência de fim da história tematizada por Vattimo remete ao princípio nietzschiano de circularidade dos acontecimentos ou, antes, a não linearidade progressiva dos mesmos. Com efeito, a história já não pode mais ser compreendida como um processo linear, contínuo e progressivo. O presente histórico evidencia, antes, a perspectiva de uma repetição dos acontecimentos do mundo. A moda, por exemplo, tem se mostrado, de modo paradigmático, o local por excelência das “revisitações” e das “releituras” de estilos antigos, em voga outrora. Mas certamente não é um fenômeno exclusivo da moda: as artes, o cinema, e as esferas mais significativas da vida, como a política, também usam

³⁴ NIETZSCHE, F. *Escritos sobre História*. [1872-1889]. Trad. bras. Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005, p. 75.

³⁵ Talvez se faça necessária aqui uma nota: a substituição do termo *Pós-Modernidade*, ao qual Vattimo faz constante referência em seus escritos, é aqui arbitrariamente substituída por “Contemporaneidade”. A razão teórica para a mudança não é tanto a descrença de um novo período histórico, mas antes a compreensão de que, para além do termo – deveras controverso – que se use, permanecemos presos a uma lógica excludente e violenta, ainda remanescente daquele pensamento moderno. Assim, para evitar qualquer ambiguidade que possa surgir com o uso do prefixo *pós-*, que traz a ideia de superação ou mesmo “evolução” da Modernidade, elejo *Contemporaneidade*, por ser do nosso horizonte do presente histórico que pretendo basear minha tese.

modelos que bem poderiam ser considerados “retrógrados”, mas que podem bem serem aplicados a certos contextos.

A ruptura com a concepção linear da historiografia tradicional traz, em sua base, outras consequências, às quais certamente não podemos considerar grande perda. Isso porque, dado o aspecto não concatenado dos acontecimentos, a própria ideia de uma “realidade” ordenada já não parece mais ter sentido, ao menos não em um sentido clássico de realidade. Por realidade compreendemos uma estrutura ordenada em torno de algo que consideramos como referencial. Seja um fato histórico, seja o papel e o desenvolvimento do homem no mundo, tendemos a imaginar uma organização do mundo que reflita um ideal de verdade, o qual perseguimos incessantemente. É assim que pensamos mundo enquanto “realidade”: uma verdade sobre a qual se edificam todas as certezas. Vattimo recorre a mais uma passagem de Nietzsche, justamente aquela que questiona o mundo como uma instância de verdade. A “fabulação do mundo”, o mundo tornado fábula, é a consequência da pluralidade e da oscilação que marcam nossa experiência contemporânea; os fatos e acontecimentos que ocorrem no mundo, sem uma ordem ou uma sequência necessária ou programada. O “mundo-verdade”, segundo Nietzsche, “ainda não alcançado” e, “portanto, desconhecido”³⁶, não nos foi proporcionado pela metafísica, que viria a “sucumbir” com o anúncio da “morte de Deus”. Do mesmo modo, não podemos pressupor um ideal de verdade oriundo da sociedade da comunicação de massa, que apenas proporcionou um mundo multifacetado, ou mesmo caótico. Decorre daí que continuar a pensar o mundo com base em uma realidade, uma busca pela verdade, é ainda um modo de reagir à denúncia da violência causada pela metafísica.

Nietzsche nos mostrou, de fato, que a imagem de uma realidade racionalmente ordenada na base de um fundamento (a imagem do mundo que a metafísica sempre concebeu) não passa de um mito ‘reconfortante’, próprio de uma humanidade ainda primitiva e bárbara: a metafísica é um modo ainda violento de reagir a uma situação de perigo e de violência; procura, de fato, apropriar-se da realidade num ‘golpe de mão’, recolhendo (ou julgando recolher) o princípio primordial de que tudo depende (e, assim, assegurando ilusoriamente o controle dos acontecimentos). Heidegger, seguindo a linha de Nietzsche, mostrou que pensar o ser como fundamento, e a realidade como sistema racional de causas e efeitos, é apenas um modo de estender a todo o ser o modelo da objetividade “científica”, da mentalidade que, para poder dominar e organizar rigorosamente todas

³⁶ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos* [1888]. Trad. port. Carlos Antonio Braga. São Paulo: Editora Escala. 2005, p. 36.

as coisas, as deve reduzir ao nível de meras presenças mesuráveis, manipuláveis, substituíveis – reduzindo a este nível, afinal, o próprio homem, a sua interioridade, a sua historicidade³⁷.

O “sentido emancipador do fim da Modernidade e da sua ideia de história”³⁸ presente nos ensinamentos de Nietzsche e Heidegger, reside na ruptura com um modelo de pensar a história como curso unitário. Não representa uma pura e simples crítica a todo conceito de história, mas sim a valorização da historicidade que há por trás dos indivíduos, dos grupos e subgrupos das mais diversas culturas. Uma concepção linear da história, em seu caráter de singularidade, apresenta o viés metafísico da tradição, que se evidencia no que nos é legado como conhecimento histórico. Mas não é apenas nesse ponto que Nietzsche interessa enquanto “precursor” da Contemporaneidade. As “consequências”, por assim dizer, da morte de Deus estão para além da crítica à religião e seus costumes; representam uma ruptura com os valores máximos. Deus é apenas o nome ao qual se remetem todos os outros valores, valor máximo que sintetiza todos os outros. “Deus morre precisamente na medida em que o saber não precisa mais chegar às causas últimas”³⁹. A morte de Deus é, em suma, o abandono do próprio fundamento: se o saber não precisa mais chegar às causas últimas, é porque já não contém mais um fundamento ao qual o saber precisa constantemente remeter-se.

A “torção” da metafísica proposta por Heidegger, portanto, segue o pensamento de Nietzsche, quando do *desfundamento*, do abandono da ideia do ser enquanto fundamento. Com efeito, ao interpretar o ser como evento-apropriação, destituído do caráter estável e violento da metafísica que o precede, Heidegger traz um novo significado da ontologia que ecoa por toda a Filosofia do século XX posterior a *Ser e Tempo*. Enquanto a metafísica tradicional encontrava sérias dificuldades em compreender a historicidade e os elementos mais “fracos” da vida, em consequência de sua análise objetiva da vida (o pensamento filosófico que vem da Grécia à Modernidade é, em suma, a tematização da relação sujeito-objeto, na qual tudo para além do homem não passa de simples objetivação do entendimento), as consequências do pensamento heideggeriano propiciam a interpretação do valor que o “efêmero” tem sobre as estruturas estáveis e eternas. “Ser para a morte” é, antes de uma visão pessimista da contingência da vida humana, a percepção da finitude do homem diante do mundo. A isso se soma a historicidade. “Para Heidegger, o ser se aniquila na medida em que se

³⁷ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, p. 135.

³⁸ VATTIMO, G. *A Sociedade Transparente*. p. 15

³⁹ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, p. 9.

transforma completamente no valor”⁴⁰, diz Vattimo. A metafísica – da tradição – é pra ele a história do esquecimento do ser. Isso porque elementos importantes foram deixados de lado, como a própria questão da historicidade.

De acordo com a tendência positiva da destruição [da história da ontologia], deve-se perguntar de saída se, e até onde, no curso da história da ontologia, a interpretação do ser está tematicamente articulada com o fenômeno do tempo e se, e até onde, a problemática da temporalidade, aqui necessária, foi e podia ter sido elaborada em princípio⁴¹.

É a partir da indagação heideggeriana sobre a relação entre ser e tempo, que tem como consequência a “torção” metafísica proposta por este, que Vattimo assume uma postura baseada já na metafísica “desfundamentada” de Heidegger. Dado o seu caráter “temporal”, é daí que advém, na interpretação e reapropriação de pensamento heideggeriano feitas por Vattimo, a compreensão de ontologia que se proponha a pensar a atualidade. Antes disso, é importante esclarecer as consequências que tal posição assume já no pensamento do autor de *Ser e Tempo*: “a pre-sença, isto é, o ser do homem, caracteriza-se como o ser vivo cujo modo de ser é, essencialmente, determinado pela possibilidade da linguagem”⁴². É importante salientar que “o seu modo de ser é o da *possibilidade*, e não o da *realidade*”⁴³, é exatamente ser enquanto possibilidade que o distingue das coisas, não sendo uma realidade “simplesmente-presente”. Assim se dá “nossa própria possibilidade de encontrar o mundo”⁴⁴, posto que é na relação com ele que se origina o conhecimento.

A partir do nexos entre ser e linguagem estabelecido ao longo do segundo período de escritos – aqueles posteriores à Segunda Guerra Mundial – e os desdobramentos daquele pensamento pretensamente pós-metafísico (em termos da tradição) presente já em *Ser e Tempo* (segundo a interpretação vattimiana), Heidegger tenciona mostrar que a história do ser da grande tradição metafísica é antes a história do esquecimento do ser.

Uma vez posto a claro que o evento do ser acontece, em primeiro lugar e fundamentalmente na linguagem, o pensamento que queira sair da metafísica deverá colocar a linguagem no centro de sua atenção; já não poderá considerá-la, como acontece na metafísica, um

⁴⁰ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, p. 5.

⁴¹ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo* Vol. 1, p. 51.

⁴² HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo* Vol. 1, p. 54.

⁴³ VATTIMO, G. *Introdução a Heidegger*, p. 25.

⁴⁴ VATTIMO, G. *Introdução a Heidegger*, p. 35.

instrumento para comunicar ou para manipular o ente já aberto na simples presença, mas deverá reconhecer que é a linguagem que ‘proporciona o ser à coisa’⁴⁵.

O que está em jogo aqui é o valor da linguagem. Para Heidegger “*o fundamento ontológico-existencial da linguagem é o discurso*”, posto que “a linguagem é o pronunciamento de um discurso”⁴⁶, e o discurso, enquanto abertura do ser no mundo, constitui a possibilidade da compreensão do ser. Desse modo, “a interpretação se funda existencialmente na compreensão e não vice-versa”⁴⁷. Como consequência do “rememoramento do ser”, da relação direta entre ser e linguagem, a própria relação com a questão da verdade muda. Com efeito, a interpretação da concepção vattimiana da experiência da verdade enquanto uma experiência estética e retórica parte de elementos da filosofia heideggeriana, aquela mesma que identifica uma verdade na arte e uma verdade do discurso enquanto abertura do ser para o mundo por meio da linguagem. A verdade, enquanto “questão central” da obra de Heidegger, tem estreitas ligações com a arte; tal relação é muito cara a Vattimo, que defende um valor do estético como novo valor da Contemporaneidade (daí podermos crer que uma experiência da verdade se torna possível por meio da experiência estética).

A arte é o pôr-em-obra da verdade. Nesta frase se vela uma ambiguidade essencial, na medida em que a verdade é, ao mesmo tempo, o sujeito e o objeto do pôr. Porém, sujeito e objeto são aqui nomes inadequados. Eles impedem de pensar esta essência ambígua, uma tarefa que não faz mais parte desta reflexão. A arte é histórica e é, enquanto histórica, o desvelo criativo da verdade da obra⁴⁸.

Ora, a estética “amadurecida” da Modernidade termina por revelar-se como uma ramificação daquele pensamento metafísico, que buscava dar conta de todas as estruturas da “realidade”. Se relacionarmos, como bem faz Vattimo, a essência dessa estética à essência daquela metafísica, “podemos acrescentar que essa época se caracteriza também e sobretudo pelo fato de que o ser se dá nela como *força*: imponência, evidência, de finitude, permanência e, também, provavelmente, domínio”⁴⁹. Uma concepção contemporânea (ou mesmo pós-moderna, talvez, possa ser

⁴⁵ VATTIMO, G. *Introdução a Heidegger*, p. 125.

⁴⁶ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo* Vol. 1, p. 219.

⁴⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo* Vol. 1, p. 204.

⁴⁸ HEIDEGGER, M. *A origem da Obra de Arte* [1936]. Trad. port. Idalina Azevedo da Silva e Manuel António de Castro. São Paulo: Edições 70. 2010, p. 197.

⁴⁹ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, p. 50.

usada para este caso específico) da arte, dos valores estéticos, que pretenda romper com a violência metafísica, compreende antes que a arte, bem como o modo de se dar do ser, tem a ver antes com o perecer, o nascer-morrer que acompanha o ser-no-mundo. Portanto, Vattimo pretende esclarecer que a morte ou ocaso da arte pode ser interpretado tal qual a noção heideggeriana de obra de arte como “pôr-em-obra da verdade”.

Essa noção tem dois aspectos em Heidegger: a obra é ‘exposição’ (*Aufstellung*) de um mundo e ‘produção’ (*Her-stellung*) da terra. Exposição, que Heidegger acentua no sentido em que diz “montar” uma mostra, etc., significa que a obra de arte tem uma função de fundação e constituição das linhas que definem um mundo histórico. Um mundo histórico, uma sociedade ou um grupo social reconhecem os caracteres constitutivos da sua experiência no mundo (por exemplo, os critérios secretos de distinção entre verdadeiro e falso, bem e mal, etc.) numa obra de arte (...). O alcance do fato de referir-se à noção heideggeriana de obra como ‘pôr-em-obra da verdade’ se mede, porém, e sobretudo, se nos reportarmos também ao segundo aspecto desta, isto é, à ‘produção’ da terra. No ensaio de 1936, a ideia da obra como *Her-stellung* da terra é referido tanto à materialidade da obra, como sobretudo ao fato de que, em virtude dessa materialidade (nunca física), a obra se dá como algo que sempre se mantém em reserva. A terra, na obra, não é matéria em sentido estrito, mas sua presença como tal, sua manifestação pontual como algo que chama sempre de novo a atenção (...). A terra é, decerto, o *hic et nunc* da obra a que toda nova interpretação sempre retorna e que sempre suscita novas leituras, portanto, novos ‘mundos’ possíveis⁵⁰.

Assim, a retomada dos pensamentos de Nietzsche e Heidegger, como base a partir da qual Vattimo propõe teorizar sobre nosso presente histórico, não se apresenta como pura e simples erudição; o pensamento daqueles, enquanto constatações da crise da racionalidade moderna e da violência que era defendida pela metafísica, vai para além de uma simplória “crítica” da cultura moderna. Enquanto “na acepção nietzschiana-heideggeriana o niilismo é a consumação do valor de uso no valor de troca”⁵¹, Vattimo pretende antes usá-los de um modo diverso que permita perceber toda a contingência e oscilação que caracterizam o mundo, buscando uma forma na qual seja possível, talvez, pensar enfim uma humanidade. Talvez mais: são estes que determinam, de maneira radical, a própria condição do filosofar contemporâneo. A “hermeneutização” da filosofia hoje, se assim podemos dizer, é fruto do impacto que ambos causaram ao pensamento que os sucedeu. Não tanto em termos de definir a hermenêutica como *koiné*

⁵⁰ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, pp. 51-53.

⁵¹ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, p. 6.

filosófica que marca o fim do século XX – algo defendido por Vattimo, como exposto a seguir –, mas antes por conceber a centralidade de paradigmas como a *compreensão* e a *interpretação*, conceitos caros à estruturação da hermenêutica filosófica desenvolvida posteriormente.

1.3 – A experiência hermenêutica do pensamento contemporâneo

Como bem lembra Rohden, para Vattimo a hermenêutica ocupa hoje, dentro do pensamento filosófico, o lugar outrora ocupado pelo marxismo – nas décadas seguintes às ditaduras fascistas (anos 50-60) –, e o estruturalismo (anos 70)⁵². Certamente não por acaso. Embora possamos encontrar suas raízes presas ao pensamento grego, é já na Modernidade que a hermenêutica assume rigor e corpo filosófico. É consequência das disputas teológicas que originam as reformas – que buscavam exatamente uma interpretação das Escrituras Sagradas – em contraposição à exigência da Igreja Católica de uma obediência fiel aos escritos tal qual se punham à letra.

Mas é com o Romantismo que a hermenêutica assume um lugar de relevância no âmbito filosófico. F. Schlegel, F. Schleiermacher e, posteriormente, W. Dilthey contribuíram à teoria interpretativa como fundamento das ciências do espírito⁵³.

Com efeito, Schleiermacher busca, com uma teoria da interpretação, um modo outro de viver a experiência teológica da Modernidade, baseada já em outros princípios que não aqueles da Idade Média, orientados pelos dogmas da religião. Assim, surgem os primeiros fundantes da hermenêutica, entendida por Gianni Vattimo como a filosofia da época moderna: “Dilthey em particular fornece as bases para a sucessiva teorização heideggeriana, concebendo a hermenêutica, não só e exclusivamente de um ponto de vista metodológico, mas em uma perspectiva bem mais ampla”⁵⁴. A virada do pensamento de Heidegger ocorrida no pós-guerra, marcada pela acentuação da relação entre ser e linguagem, já presente em *Ser e Tempo*, determina sua influência sobre Hans-Georg Gadamer e sua obra de 1960, *Verdade e Método*. Com a obra inaugurou-se

⁵² “A hermenêutica é um novo *topos koiné* na e da filosofia. Gianni Vattimo levantou a hipótese de que hoje ela ocupa o lugar ocupado pelo marxismo nos anos 50-60 e pelo estruturalismo nos anos 70”. Cf.: ROHDEN, L. *Hermenêutica Filosófica*, pp. 18-19.

⁵³MATTIA, D. *Gianni Vattimo. L'etica dell'interpretazione*. Firenze: Firenze Atheneum, 2002, p. 9.

⁵⁴ Loc. cit.

“no pensamento contemporâneo, o que passou a ser chamado de ontologia hermenêutica”⁵⁵. Às contribuições da hermenêutica, podemos ainda adicionar Hans Robert Jauss que, certamente já imerso na repercussão que *Verdade e Método* alcançara na Alemanha na década de 1960 funda, junto a outros teóricos e estudiosos, em Konstanz, uma escola para discutir o papel da recepção e apropriação da arte como formas de interpretação.

Quando do lançamento de *Verdade e Método*, muito se reconheceu da influência de Heidegger no pensamento de Gadamer. Com efeito, Heidegger já houvera percebido, como consequência mesmo de sua “torção metafísica”, a interpretação enquanto possibilidade de se elaborar a compreensão em formas. “Interpretar não é tomar conhecimento de que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas na compreensão”⁵⁶. Não esqueçamos o aspecto ontológico que rege o pensamento de Heidegger: embora a linguagem esteja pressuposta na compreensão, o centro da discussão de *Ser e Tempo* ainda é o horizonte do ser. Por isso Vattimo pensa que Gadamer, ao pôr fora de jogo todos os significados ‘niilistas’ da ontologia de Heidegger, correu o risco de tornar a hermenêutica “uma filosofia da história de tipo substancialmente humanista e, no fim das contas, neokantiano”⁵⁷. A relevância ontológica perante a linguagem, segundo Levinas, se dá por que:

Para Heidegger, a compreensão do ser não é um ato puramente teórico, mas um acontecimento fundamental em que hipoteca todo o seu destino; e, desde logo, a diferença entre os modos, explícito e implícito, de compreender não é uma simples diferença entre conhecimento claro e obscuro: ela diz respeito ao próprio ser do homem. A passagem da compreensão implícita e não autêntica à compreensão explícita e autêntica, com as suas esperanças e os seus fracassos, é o drama da existência humana⁵⁸.

É como se o homem, enquanto ser-no-mundo, estivesse fadado a compreender o horizonte no qual compartilha suas experiências. O modo do ser no mundo, entretanto, pressupõe uma relação daquele com este, dada pela linguagem. “Geralmente considera-se que Heidegger fornece as bases da ontologia hermenêutica, na medida em que afirma

⁵⁵ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, p. 109.

⁵⁶ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo* Vol. 1, p. 204.

⁵⁷ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, p. 111.

⁵⁸ LEVINAS, E. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger* [1949]. Trad. port. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 74.

a conexão – quase a identificação – de ser e linguagem”⁵⁹. No entanto, podemos perceber a primazia dada à ontologia quando levamos em consideração a análise do *Ser-aí*, enquanto “totalidade hermenêutica”. Isso porque, para tanto, parte da relação compreensão-interpretação, antecedida pelo discurso que busca ser compreendido. O *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, parte de um horizonte de significados já dados, que garantem a possibilidade dessa interpretação.

Olhando-se desta forma, a hermenêutica releva os seus dois aspectos constitutivos: o da ontologia e o da *Sprachlichkeit*, da linguisticidade. Em Heidegger, apesar de toda a ênfase que dá à linguagem, especialmente na fase mais tardia de seu pensamento, a interpretação é vista sobretudo do ponto de vista do ser; para Gadamer, por outro lado, com toda a ênfase dada à ontologia, ele coloca sobre a ontologia, a interpretação é pensada do ponto de vista [sic]⁶⁰.

A totalidade hermenêutica que representa o *Ser-aí*, segundo Vattimo, se dá na medida em que este vive a constante possibilidade de não mais existir. No conjunto das obras de Heidegger, a noção de evento vem relacionada à “apropriação-transpropriação”: como a coisa mesma só se dá dentro de um projeto, é só por meio deste – projeto - que a coisa se dá ao ser.

Já em Gadamer, autor cuja perspectiva hermenêutica é aquela usada por Vattimo para examinar a relação entre verdade e retórica, a relação entre ser e linguagem aparece sob outro ponto de vista. “*O ser que pode ser compreendido é linguagem*”⁶¹, diz Gadamer. A expressão gadameriana causou a Vattimo, segundo este próprio narra, alguns problemas quanto à tradução mais adequada⁶². Concebê-la como “o ser, que pode ser interpretado, é linguagem” traz em si uma identificação entre ser e linguagem; o ser é linguagem, e pode ser compreendido. De outra maneira, “o ser que pode ser compreendido é linguagem” – a forma mais usada entre as versões traduzidas em línguas de origem latina⁶³ – se apresenta como uma “identificação” com o campo dos

⁵⁹ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, p. 111.

⁶⁰ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, p. 15.

⁶¹ GADAMER, H. G. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* Vol. I [1960]. Trad. port. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 687

⁶² Escrita originalmente com vírgulas: “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*”. A utilização das vírgulas, sobretudo nas línguas de origem românicas – italiano, francês, espanhol e português – ocasionou um acréscimo de “valor ontológico”, adquirido ao longo das primeiras traduções. Importante expor que Vattimo foi o primeiro a traduzir *Verdade e Método* para a língua italiana, ainda em 1983.

⁶³ Enquanto Vattimo afirma que a expressão gadameriana colocada sem vírgulas é “inofensiva”, outros ainda a interpretam como fortemente marcada pela metafísica. Esta é a posição do professor Luiz Rohden, que diz: “Há uma concepção metafísica implícita na hermenêutica filosófica que se corporifica e se

entes que se oferecem à compreensão com o campo da linguagem. Pode se indagar, é claro, como se dá tal compreensão. Na tese que aqui proponho, a compreensão deste *ser* dada pela linguagem se apresenta em um âmbito específico da experiência humana: o diálogo.

manifesta na expressão ‘ser que pode ser compreendido é linguagem’. Nesta afirmação, encontramos a imbricação entre ontologia e metafísica, uma vez que a ontologia trata do ser enquanto ser, enquanto estrutura argumentativa, e a metafísica manifesta-se na busca de sentido da vida que transcende o nível da pura imediatidade e carrega a tensão irresolúvel entre o dito e o não-dito no *médium* da linguagem”. Cf.; ROHDEN, L. *Hermenêutica Filosófica*, p. 286.

2 – A verdade da hermenêutica: a defesa de uma racionalidade fraca

A reformulação do estatuto filosófico elaborada por parte do pensamento contemporâneo, como visto anteriormente, teve em vista não tanto uma simples pretensão de superação teórica; ela é, antes, uma tentativa de focar uma atenção maior ao valor ético. Ela corresponde a uma “resposta” à metafísica, em seus aspectos de *violência*, sua busca pela conformidade a um determinado fim específico por meio de uma universalização dos valores. Isto porque propõe uma nova abordagem do pensamento: já não mais fundado no *logos* universal da racionalidade, em elementos últimos aos quais recorrer para a validação do pensamento, senão em bases histórico-contingenciais, desprovidos de um fundamento concebido tal qual ficara marcado pela tradição.

Se as raízes da violência metafísica estão, em última análise, na relação autoritária que se estabelece entre o fundamento e o fundado, entre o ser verdadeiro e a aparência efêmera ou, o que é o mesmo, nas relações de domínio que se constroem em torno da relação sujeito-objeto, então a questão da superação deste pensamento, e do mundo que isso determina, não poderá ser concebida como acesso a um outro fundamento que se mova em direção a uma nova edificação⁶⁴.

Embora possamos encontrar as bases dessa reformulação ainda no seio do pensamento moderno, é já no contexto do século XX que a hermenêutica adquire seu caráter de teoria. Tal processo inicia, certamente, com a constatação elaborada por Nietzsche da “decadência” do espírito moderno. Para além do desmascaramento da metafísica, em seu contundente aspecto racionalista, a crítica ao mundo-verdade – enquanto verdade objetiva – apresenta o aspecto crucial para a base de uma hermenêutica filosófica: a tese de que “não existem fatos, apenas interpretações”. Com efeito, só concebendo uma racionalidade distinta daquela construída pelo pensamento metafísico dominante, da total organização técnico-racionalista do mundo, se torna possível compreender o mundo sob uma faceta já não mais universalista, eterna e, por isso mesmo, “forte”. A defesa de uma racionalidade “debilitada” é a marca que une e dá esse ar de “semelhança de família” à parte do pensamento contemporâneo que se opôs radicalmente a continuar concebendo o mundo em suas estruturas totalitárias.

⁶⁴ VATTIMO, G. Ontologia Dell'Attualità. In: *Filosofia* '87. Roma-Bari: Laterza, 1988, p. 201.

Embora seja a marca característica do pensamento maduro de Gianni Vattimo⁶⁵, podemos detectar as bases deste processo de “debilitação” da racionalidade moderna já em Rousseau e sua crítica ao homem civilizado. Mas é em Nietzsche que a crítica ao modelo moderno de racionalidade atinge corpo e rigor filosóficos. É a base não somente da constituição de uma hermenêutica filosófica, mas sobretudo de suas consequências teóricas: a nova concepção da ontologia, intacta desde sua teorização, há mais de dois mil anos.

A ontologia hermenêutica, concebendo o ser não mais em sua perenidade, mas antes em seu acontecimento foi, por certo, fortemente marcada pela reviravolta linguística. A identificação estabelecida por Heidegger entre ser e linguagem, ou ainda a conclusão gadameriana de que o ser que podemos compreender é linguagem, nos evidencia isso. Mas não é uma discussão que se pretenda em termos de realismo ou antirrealismo, ou se precisamos da linguagem para mediar ou construir o mundo. O que está em jogo é pôr em xeque a metafísica. Nos resta, contudo, questionar se a hermenêutica logrou o que pretendia inicialmente: se colocar para além da metafísica. Seria a hermenêutica um pensamento realmente pós-metafísico?

2.1 – A constituição de uma hermenêutica filosófica

“A ciência hermenêutica inicia, na verdade, com o Protestantismo, embora a arte da exegese e da reflexão sobre esta sejam, obviamente, muito mais antigas”⁶⁶. Ainda que, como Dilthey mesmo afirma, possamos encontrar tentativas de estabelecer interpretações dos textos escritos já em Orígenes e nos escritos da Escola de Antioquia, ainda no século III, é ao Protestantismo que creditamos o papel de ter subvertido e interpretado as Escrituras. Essas raízes hermenêuticas em muito se diferem daquilo que ficaria conhecido, no século XX, como hermenêutica filosófica. Mas representa, contudo, os primeiros esforços de se interpretar os textos herdados de uma tradição para além da literalidade evidente.

⁶⁵ Com efeito, o “pensamento débil” (*pensiero debole*), enquanto tese defendida por Vattimo, surge já em um contexto tardio de sua produção, após ter percorrido um itinerário que iniciou com Aristóteles, passando por Schleiermacher, Nietzsche, Heidegger, Pareyson e Gadamer.

⁶⁶ DILTHEY, W. Schleiermacher’s Hermeneutical System in Relation to Earlier Protestant Hermeneutics. In: *Hermeneutics and the Study of History – Selected Works, Vol. IV*. Ed. e Org. Rudolf A. Makkreel e Frithjof Rodi. Nova Jersey: Princeton University Press, 1996, p. 33.

Embora possamos também vincular a exegese das Escrituras a autores clássicos da Modernidade, como Spinoza, é apenas no século XIX, com Schleiermacher, que a hermenêutica inicia a tomar forma de ciência. Como já dito no capítulo anterior, a intenção de Schleiermacher era fundamentar uma teoria da interpretação capaz de proporcionar uma vivência outra da teologia que aquela dogmática dos tempos medievais. Com efeito, sua concepção vai para além da simples questão metodológica. Daí sua pretensão de fundamentar algo que se punha mais amplamente: “hermenêutica como arte de compreensão ainda não existe de uma forma geral, do contrário, existem apenas formas específicas da hermenêutica”⁶⁷.

Nos termos de etimologia conhecida, a hermenêutica pode ser considerada como um nome ainda não estabelecido de maneira científica: *a)* a arte de apresentar os pensamentos corretamente, *b)* a arte de comunicar o enunciado de uma pessoa a uma terceira, *c)* a arte de compreender o enunciado de uma outra pessoa corretamente. O conceito científico refere-se ao terceiro como o mediador entre o primeiro e o segundo⁶⁸.

Os estudos de Schleiermacher “estão inseridos tanto na tradição exegética da teologia protestante, como no renascimento dos estudos de filologia clássica, no final do século XVIII”⁶⁹ e, por esta razão, ainda não apresentam a estrutura que só a partir da segunda metade do século XX lhe é característica. Isso porque, apenas após as reformulações prévias da tradição estabelecidas por Dilthey e Heidegger a hermenêutica adquire seu matiz filosófico. O elemento característico do pensamento de Dilthey que propiciará não apenas a hermenêutica sua constituição filosófica⁷⁰, mas também ao próprio empreendimento heideggeriano de uma “torção” das questões metafísicas da tradição é a *historicidade*.

Com efeito, Dilthey pretendia ainda um “método” para a interpretação dos textos, buscando assim uma validade universal desta interpretação. Isso porque buscava propor uma crítica ao dogmatismo metafísico da tradição. Assim, concebeu os aspectos

⁶⁷ SCHLEIERMACHER, F. *Hermeneutics and Criticism and Others Writings* [1838]. Org. e trad. Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 5.

⁶⁸ Idem.

⁶⁹ BRAIDA, C. R. “Apresentação”. In.: SCHLEIERMACHER, F. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. [1809-1829]. Trad. Celso Reni Braida. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 7.

⁷⁰ Não obstante, Gadamer opõe a sua ideia de “fusão de horizontes” à noção de “psicologia” de Dilthey, sobretudo no seu trato com o passado.

da experiência concreta, antes da especulação abstrata, como possibilidade de compreensão.

2.1.1 - A virada hermenêutica

Não obstante as tentativas de formulação de um método do compreender elaboradas por Schleiermacher e Dilthey, é a partir das formulações de Heidegger, em sua análise histórica das condições ontológicas, que a hermenêutica passa a ter fundamento filosófico. A “virada hermenêutica”, assim, pressupõe a re-estruturação da questão do ser, baseando um pensamento que buscava articular a situação histórica na qual o fenômeno da compreensão se dá. Considerada até então como mera disciplina auxiliar à dialética por Schleiermacher, ou como um procedimento metodológico de interpretação através da psicologia por Dilthey, a hermenêutica se desenvolve enquanto disciplina filosófica a partir dos esforços heideggerianos, não tanto na pretensão de fundar uma nova disciplina filosófica, mas antes de mostrar os limites da concepção metafísica que atravessou a tradição, dos gregos a Hegel.

Com efeito, as noções presentes já em *Ser e Tempo* buscavam demonstrar a problemática situação ontológica da tradição: “o conceito de ‘ser’ é indefinível”, diz Heidegger, mas “a indefinibilidade do ser não o dispensa do problema de seu sentido, mas, ao contrário, o torna necessário”⁷¹. Daí decorre que, para se compreender a questão do ser, é preciso antes atentar-se ao pressuposto sem o qual não se tem o sentido do ser: a sua historicidade. “Era claro que o projeto heideggeriano de uma ontologia fundamental tinha como pano de fundo o problema da história”⁷², diz Gadamer, afinal, Heidegger fundamenta a questão “ontológico-existencial” sempre como uma questão histórica. Isso porque a existência é sempre um evento compreendido entre dois momentos historicamente situados: “nascimento” e “morte”. É neste intervalo de tempo que se delimita a possibilidade de compreensão do ser. Diferentemente da concepção metafísica de um ser eterno, o que está em jogo na ontologia proposta por Heidegger é a noção de finitude: o “contexto da vida” se caracteriza entre nascimento e morte. É neste tempo historicamente⁷³ situado, que se dá a analítica existencial e, conseqüentemente, a

⁷¹ HEIDEGGER, M. *Essere e Tempo* [1926]. Trad. ita. Pietro Chiodi. Milão: Longanesi & C., 1976, pp. 18-19.

⁷² GADAMER, H-G. *Verdade e Método* vol. I, p. 389.

⁷³ Importante atentar-se ao sentido de história ao qual Heidegger se remete: “A evidente ambigüidade do termo ‘história’ deriva do fato que, com esta expressão, se entende tanto a ‘realidade histórica’ quanto a

caracterização do ser-no-mundo. É então, a partir da analítica da historicidade que Heidegger parte para desenvolver a estrutura da compreensão.

O ente cuja essência é constituída pelo ser-no-mundo é o seu ‘pre’ [da pre-sença]. No seu significado mais comum, o ‘pre’ indica um ‘aqui’ ou um ‘lá’. O ‘aqui’ de um ‘eu aqui’ é sempre compreendido a partir de um ‘lá’ útil, no sentido de um ser-para esta utilidade, ser-para que cuida, orienta e se distancia. A espacialidade existencial da presença que lhe determina o ‘lugar’, se funda no ser-no-mundo [...]. Os dois modos cooriginariamente constitutivos nos quais a presença tem de ser o seu pre são a *disposição* e a *compreensão*. Disposição e compreensão são cooriginariamente determinadas pelo *discurso*⁷⁴.

Compreender significa sempre uma *abertura*. “A compreensão é sempre emotivamente sintonizada”⁷⁵. Assim, a compreensão, enquanto abertura, alcança o “fundamento” do *ser-no-mundo*. Ela projeta o ser-no-mundo para sua destinação. Significado e destino são originários, e completam o círculo da compreensão da presença. Deste modo, Heidegger empreende uma profunda reviravolta não apenas da concepção ontológica da filosofia, mas também da epistemologia. “É justamente esse o ponto central de *Ser e Tempo*: ‘esclarecer a estrutura hermenêutica do *Dasein*, ou seja, não simplesmente continuar a ‘hermenêutica’ do espírito e suas criações, a qual nós nomeamos ‘cultura’, mas empreender uma ‘hermenêutica da facticidade’”⁷⁶.

É este o núcleo da “virada hermenêutica” que vai propiciar a Gadamer estabelecer as bases de uma hermenêutica filosófica para além do método das “ciências do espírito” teorizado por Dilthey. A transformação do estatuto hermenêutico, enquanto disciplina filosófica, surge da “torção” estabelecida por Heidegger do elemento essencial da metafísica tradicional: buscar a verdade da questão ontológica pressupunha analisar não tanto o ser do qual falava a metafísica, mas antes o ser do homem no mundo e sua relação com a linguagem.

Heidegger mostrou que o relativismo ‘somente poderia valer a partir de um ponto de partida fictício duma observação absoluta na qual o ser humano se contenta em constatar com objetividade e tomar

sua possível ciência. Desprezamos, por enquanto, o significado de ‘história’ enquanto ciência histórica”. Cf.: HEIDEGGER, M. *Essere e Tempo*, p. 453.

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 170-171.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 182.

⁷⁶ ROHDEN, L. *Hermenêutica Filosófica*, p. 68.

consciência do que foi pensado em diferentes tempos da história do Ocidente’. Foi contra essa absolutização da filosofia em forma de sistema que Heidegger desenvolveu sua hermenêutica da facticidade. Para ele, tratava-se essencialmente de ‘encontrar o enraizamento do questionar filosófico do *Dasein* fático humano’⁷⁷.

De maneira paradigmática, Heidegger concebe que o acontecer da abertura do ser se dá no fazer do homem. Daí ele remeter-se à obra de arte como originário acontecer da verdade. Há de se entender que arte, aqui, é sumamente representada pela poesia. As conclusões decorrentes implicam na validade da linguagem. “Toda arte, enquanto deixar-acontecer do advento da verdade, do ente como tal, é na sua essência *Poesia*”⁷⁸. Assim, Heidegger identifica poesia como específica arte da palavra, e não por acaso. O papel da linguagem indica a centralidade da mesma como o modo mesmo do “abrir-se”, da abertura do ser. Assim a linguagem, como momento da abertura do ser, se conecta ao próprio ser, colocando aí os entes em um “projeto”. Projeto não enquanto uma constituição transcendental do homem, mas antes como abertura histórica determinada. Em suma: “a abertura do mundo acontece antes de tudo e fundamentalmente na linguagem, é na linguagem que se verifica toda verdadeira invocação ontológica, toda transformação do ser: então ‘a linguagem mesmo é poesia em sentido essencial’”⁷⁹.

A partir das reformulações empreendidas por Heidegger, não apenas no âmbito da metafísica, mas sobretudo da relevância da linguagem – embora sob um aspecto outro daquele que marcou a virada linguística de Wittgenstein e segmentou a filosofia entre analítica e continental – parte Gadamer, seguindo o caminho da questão da linguagem como um dos pontos centrais do paradigma hermenêutico. De modo paradigmático, a expressão gadameriana “o ser que pode ser compreendido é linguagem”⁸⁰ define a estreita relação que ser e linguagem adquirem na hermenêutica filosófica. “Linguagem é um meio através do qual”, diz Gadamer, “eu e mundo se conjugam, ou melhor, se apresentam na sua originária coexistência”⁸¹.

⁷⁷ ROHDEN, L. *Hermenêutica Filosófica*, p. 69.

⁷⁸ Publicando em português sob o título *A Origem da Obra de Arte*, a versão aqui utilizada é aquela da versão italiana *L’Origine Dell’Opera d’Arte*. Cf.: HEIDEGGER, M. *Sentieri Interrotti* [1950]. Trad. ita. Pietro Chiodi. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1968, p. 56.

⁷⁹ VATTIMO, G. *Introduzione a Heidegger*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1971, p. 120.

⁸⁰ GADAMER, H-G. *Verità e Método* [1960]. Trad. ita. Gianni Vattimo. Milão: Bompiani, 1972, p. 542.

⁸¹ *Ibidem*, p. 541.

2.2 – A defesa de uma ontologia hermenêutica

“Ocidente é a terra do ser, a única, justamente enquanto é também, inseparavelmente, a terra do ocaso do ser”⁸². Essa é para Vattimo a característica que define a tese heideggeriana de que o Ocidente não significa apenas nossa localização geográfica, mas também a terra do ocaso, do declínio do ser. Falar deste “declinar do ser” significa também transformar a formulação original, na qual o Ocidente é interpretado como a terra do *ocaso do ser*, por uma compreensão de que o Ocidente é a *terra do ocaso, e por isso mesmo, do ser*. Com efeito, a tese defendida por Vattimo de um declinar da ontologia em uma ontologia fraca vai para além das premissas ontológicas construídas por Heidegger. Talvez por isso mesmo Vattimo se reportar a ontologia hermenêutica de Gadamer, buscando examinar ali a relação estabelecida entre verdade e retórica. Como exposto até aqui, Vattimo não se põe tão somente como um simples herdeiro do niilismo de Nietzsche e Heidegger. Suas conclusões vão para além daquilo que os próprios autores interpretaram, ao fazer também sua própria interpretação dos mesmos.

A reformulação vattimiana da tese de Heidegger – Ocidente como a terra do ocaso, e por isso, do ser –, e sua ambiguidade inerente, procuram se distanciar das interpretações mais difundidas desta filosofia. Para Vattimo, tais interpretações terminam por enfatizar ora o termo *ocaso*, ora o termo *ser*, enquanto para este, a conexão entre ambos é indissociável. Ou acentuam de modo exclusivo o termo *ser* quando “persistirem em ler Heidegger como um pensador que, de algum modo ainda que problemático e puramente preparatório, preconiza um retorno do ser ao ser”, ou acentuam o termo *ocaso* quando o interpretam como um “convite a reconhecer que a metafísica terminou, e com ela também toda possível história do ser”⁸³. O significado de tais interpretações é que o texto heideggeriano é marcado pelos dois elementos que tais termos contêm. A interpretação vattimiana do texto heideggeriano busca não tanto uma superação do niilismo, mas antes o niilismo como única via possível da ontologia. Com efeito, Heidegger “desfundamenta” o ser na medida em que clama a necessidade de esquecê-lo enquanto fundamento.

Já em *Ser e Tempo* o ser é ‘esquecido como fundamento’; no lugar do ser capaz de funcionar como *Grund* se percebe – precisamente na

⁸² VATTIMO, G. *Más allá del sujeto*, p. 47.

⁸³ VATTIMO, G. *Más allá del sujeto*, p. 48.

centralidade que assume a analítica existencial e a elucidação do nexos com o tempo – um ‘ser que, constitutivamente, não é capaz, um ser frágil e despotencializado. O ‘sentido do ser’ que *Ser e Tempo* busca e ao qual, ao menos em certa medida, chega, deve entender-se sobretudo como uma ‘direção’ na qual o *Ser-aí* e o ente se encontram rumo ao movimento que os conduz não à uma base estável, mas a um constante deslocamento no qual se encontram despossuídos e privados de todo centro. A situação descrita por Nietzsche (no apontamento que abre a velha edição de *Wille zur Macht*) como característica do niilismo, aquela em que, a partir de Copérnico, ‘o homem rola do centro pra X’, é também a do *Dasein* heideggeriano: o *Dasein* como o homem pós-copernicano não é o centro fundante, nem habita, possui, coincide com este centro⁸⁴.

Assim, contra a própria letra do texto heideggeriano, Vattimo interpreta que “*Ser e Tempo* não nos encaminha à superação do niilismo, mas antes a experimentar o niilismo como a única via possível de uma ontologia”⁸⁵. Em Nietzsche, niilismo é a “desvalorização dos valores supremos”, expressão essa que podemos traduzir pela morte de Deus. Deus morre não como forma de mais uma expressão metafísica, mas, enquanto representa o fundamento ao qual todos os outros se remetem, na medida em que é princípio e causa do mundo, sobretudo na própria cultura ocidental. Em Heidegger, o ser é aniquilado na medida em que se transforma em valor.

Também acerca dos conteúdos, dos modos de manifestação do niilismo, a tese de Nietzsche e a de Heidegger concordam, para além das diferenças de posição teórica: para Nietzsche, todo o processo do niilismo pode ser resumido na morte de Deus, ou, também, na ‘desvalorização dos valores supremos’. Para Heidegger, o ser se aniquila na medida em que se transforma completamente em valor. Essa caracterização do niilismo é articulada por Heidegger de modo também a incluir Nietzsche, o niilista consumado, ainda que, para Heidegger, pareça haver um possível – e desejável – além do niilismo, enquanto para Nietzsche, a consumação do niilismo é tudo que devemos esperar e almejar. O próprio Heidegger, de um ponto de vista mais nietzschiano que heideggeriano, inclui-se na história da consumação do niilismo, e o niilismo passa a ser aquele pensamento ultrametafísico que ele busca. Mas é justamente tudo isso o sentido da tese segundo a qual o niilismo consumado é nossa única chance...⁸⁶

Compreendendo o papel desempenhado pela “destruição da ontologia” – em seu modo tradicional – tencionada por Heidegger, podemos também compreender sua

⁸⁴ VATTIMO, G. *Más allá del sujeto*, pp. 51-52.

⁸⁵ VATTIMO, G. *Más allá del sujeto*, p. 52.

⁸⁶ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, pp. 4-5.

posição ontológica; se para a tradição o ser é presença (e a compreende como uma constante presença, diga-se de passagem), Heidegger o pensa antes sob outra categoria, enquanto *Ereignis* (o “acontecimento” do ser, ser enquanto evento-apropriação, por assim dizer). Dada a ambiguidade presente nos textos heideggerianos entre ser e homem, “para falar do ser introduz-se um termo, o verbo *Ereignen* – acontecer, ocorrer ou também, transitivamente, fazer ocorrer, instituir – (...) e, em certa medida, irá designar o próprio ser”⁸⁷. O *Ereignis* é o acontecer do ser na abertura, dentro do projeto dado do *Ser-aí*. Se em Heidegger o ser se dá para além da presença, é porque ele não é mais compreendido como uma estrutura estável de todo o sempre; o ser é rememoração, pois vive a constante possibilidade de não mais existir. Efemeridade e mortalidade são as características de uma ontologia que pensa o ente em posse do ser.

O mundo do *Ereignis* é o mundo do fim da metafísica: quando o ser já não se pode pensar como simples presença, só pode aparecer como evento. Uma vez mais, a justificação do uso do termo *Ereignis* não está numa escolha ou num propósito subjetivo, mas está, de certo modo, nas próprias coisas. Se pensarmos até ao fundo as implicações do reconhecimento, que não podemos iludir, do fim da metafísica, a palavra que se encontra a falar do ser é *Ereignis*, evento. No termo da época da metafísica, o ser só pode pensar-se como aquilo que se apropria do homem, remetendo-se a ele. Esta é a tese que resume toda a trajetória efetuada por Heidegger desde *Ser e Tempo* até *Nietzsche e Carta sobre o Humanismo*. O que agora é acentuado (nas obras tardias), de maneira nova, com o termo *Uebereignen* é o fato de que não só o homem nunca existe sem o ser, mas também o ser nunca existe sem o homem⁸⁸.

Assim, a história da metafísica, sob uma nova concepção, é apenas a história do *eventualizar-se* do ser, em suas várias aberturas epocais, em seus vários modos de se determinar. “A metafísica como descrição da estrutura permanente e ‘necessária’ do ser é substituída pela ‘história da metafísica’, pela reflexão e pelo diálogo sobre as aberturas nas quais o ser se deu”⁸⁹.

O *Ereignis* do ser que lampeja através da estrutura im-positiva do *Ge-Stell* heideggeriano é, precisamente, o anúncio de uma época de ‘debilidade’ do ser, em que a ‘propriação’ dos entes é explicitamente dada como transpropriação. Desse ponto de vista, o niilismo é chance em dois sentidos. Antes de mais nada, num sentido efetual, político: a massificação e a ‘mídiatização’ – e, também, secularização,

⁸⁷ VATTIMO, G. *Introdução a Heidegger*, pp. 105-106.

⁸⁸ VATTIMO, G. *Introdução a Heidegger*, p. 107.

⁸⁹ VATTIMO, G. *Introdução a Heidegger*, p. 111.

desarraigamento, etc. – da existência moderna tardia é acentuação da alienação, expropriação, no sentido da sociedade da organização total. A ‘desrealização’ do mundo pode não caminhar apenas na direção da rigidez do imaginário, do estabelecimento de novos ‘valores supremos’, mas dirigir-se, ao contrário, para a mobilidade do simbólico. Essa chance também depende – e esse é o segundo sentido do termo – do modo como sabemos vive-la, individual e coletivamente. A recaída na contrafinalidade está ligada à tendência permanente a viver a ‘desrealização’ em termos de reapropriação. A emancipação do homem também consiste, decerto, como quer Sartre, na reapropriação do sentido da história por aqueles que a fazem concretamente⁹⁰.

A interpretação do pensamento heideggeriano realizada por Vattimo busca, também, construir a base na qual se possa compreender sua concepção de uma ontologia fraca, em oposição à ontologia forte, aquela da tradição. Assumindo pressupostos de Heidegger – como a abertura do ser e a conexão entre ser e linguagem –, Vattimo pretende defender uma concepção ontológica na qual o ser já não representa mais pela estabilidade, estrutura, presença: ele acontece na medida em que se dá pela linguagem, discurso ou mesmo – levando a cabo seu projeto estético – se revela em toda a sua pluralidade. Uma ontologia fraca, onde “o ser não é, mas acontece”⁹¹ é aquela que caracteriza o ser determinado pela efemeridade e pela mortalidade.

Seja o conteúdo – os traços do ser metafísico repensados e desfundamentados – seja a forma do pensamento da *Verwindung* – uma legitimação que não apela à estrutura do ser, tão pouco a uma lei lógica da história, mas a uma ‘nota’, portanto de qualquer modo ainda historicista – o *pensamento fraco* assume e prossegue a herança da dialética, conjugando-a com a diferença⁹².

Tal herança, atenta Vattimo, não deve ser vista como um itinerário, como se o *pensamento fraco* prosseguisse uma via iniciada, antes desse, pela dialética e pelo pensamento da diferença. Devemos nos manter fiéis apenas à experiência cotidiana; “o fundamento, o princípio, o projeto inicial do nosso discurso não pode ser senão a fundamentação hermenêutica”⁹³. Assim, a relação do *pensamento fraco* com a hermenêutica – enquanto a *fraqueza* deste pensamento surge no confronto com o existente – surge na medida em que o ser não mais é, se dá apenas quando se transmite;

⁹⁰ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, pp. 14-15.

⁹¹ VATTIMO, G. *Il pensiero debole*, p. 23.

⁹² VATTIMO, G. *Il pensiero debole*, p. 23.

⁹³ VATTIMO, G. *Il pensiero debole*, p. 13.

pensar o ser é, portanto, (re-)pensar aquilo que é dito e pensado. “Tal repensamento, que é o pensar autêntico, não pode proceder com uma lógica de verificação e rigor demonstrativo, mas apenas mediante a intuição, o velho instrumento por excelência estético”⁹⁴. Assim Vattimo retoma Gadamer, de quem traz a relação entre verdade e retórica, partindo de sua ontologia hermenêutica (mas não por isso menos “fraca”, dada a carência de demonstração e validade científica da hermenêutica). O peso conferido à linguagem no pensamento de Gadamer, sobretudo por seu interesse ético, confere à retórica o papel determinante para uma “verdade hermenêutica”. Mesmo as ciências, e a verificação de proposições e leis que estas descobrem, se caracterizam por aspectos “essencialmente retóricos”, de linguagem. Indivíduos, grupos, culturas e subculturas, todos tem os aspectos de verdade seus mediados pela linguagem. Daí Gadamer afirmar que *o ser que pode ser compreendido é linguagem*.

Se falta à hermenêutica a “instância da verdade da tradição metafísica”⁹⁵, a saída que Vattimo parece encontrar na base da experiência da hermenêutica é a do aspecto de verdade como resultado de verificação, produzido quando certos procedimentos são dados – “o projeto de mundo que nos constitui enquanto *Ser-ai*”⁹⁶ –, ou seja, o verdadeiro não tem uma natureza metafísica ou lógica, mas sim retórica. A verdade da hermenêutica é baseada na interpretação, que pressupõe a linguagem e a retórica. A interpretação “se realiza no encontro com horizontes paradigmáticos diversos, que não se deixam avaliar na base de uma conformidade qualquer, e sim nos vêm como propostas ‘poéticas’ de mundos outros, de regras novas – dentro das quais vige uma ‘outra epistemologia’”⁹⁷. O “horizonte retórico da verdade (que também podemos chamar de hermenêutica) ” é então um dos pontos que constituem uma noção de verdade dentro da “ontologia fraca” de Vattimo:

A verdade é fruto de interpretações não porque por meio do processo interpretativo se busque uma apreensão direta do verdadeiro (por exemplo, onde a interpretação surge como decifração, desmascaramento, etc.); mas é porque somente no processo interpretativo, entendido, sobretudo em referência ao sentido aristotélico de *hermeneia*, expressão, *formulação*, que a verdade se constitui⁹⁸.

⁹⁴ VATTIMO, G. *Il pensiero debole*, p. 24.

⁹⁵ VATTIMO, G. *Para além da interpretação*, p. 113.

⁹⁶ VATTIMO, G. *Il pensiero debole*, p. 26.

⁹⁷ VATTIMO, G. *Para Além da Interpretação*, p. 117.

⁹⁸ VATTIMO, G. *Il pensiero debole*, p. 26.

Com tudo isso, como o caráter retórico da verdade, o ser entra em seu declínio, experimenta a fundo sua fragilidade. “Assim como na ontologia hermenêutica heideggeriana, o ser se torna *Ueber-lieferung*, trans-missão, dissolvendo-se também em seus procedimentos, na ‘retórica’”⁹⁹. Ser já não significa mais uma presença eterna e imutável; ele é um *transmitir-se*, ele se apresenta na linguagem. Assim, se liberta da “estabilidade-presença” na qual foi pensado pela tradição. O ser não se faz mais presente, é antes interpretado como “rememoração”. Se o pensamento é concebido como *fraco*, não há motivos para se pretender como mais válido ou mais verdadeiro. “Um *pensamento fraco*, que é sobretudo e principalmente a causa de seus conteúdos ontológicos, de seu modo de conceber o ser e a verdade, por consequência, não tem razão para reivindicar o lugar que reivindicava o pensamento metafísico em relação à práxis”¹⁰⁰. Isso porque “o *pensamento fraco* não se apresenta como manifesto de uma doutrina ou filosofia (em um sentido específico), mas como a manifestação da maturidade alcançada do pensamento de Vattimo”¹⁰¹.

Uma hermenêutica concebida de modo igualmente *fraco* – na medida em que não recorre mais a um fundamento a fim de obter sua legitimidade, de apresentar uma verdade mais verdadeira –, como antes exposto, só poderia conduzir a uma ontologia também *fraca*. Com efeito, a interpretação que a hermenêutica vislumbra não busca uma verdade universal, já não contempla aquela necessidade de certezas da metafísica e da verificabilidade da ciência. A experiência estética hermenêutica da verdade só pode ser compreendida de modo não estável; ela se apresenta destituída daquelas características recebidas da tradição. Uma experiência estética da verdade, assim, propicia

uma realidade ‘aliviada’, tornada mais leve porque menos nitidamente cindida entre o verdadeiro e a ficção, a informação, a imagem: o mundo da mediatização total da nossa experiência, no qual já nos encontramos em larga medida. É nesse mundo que a ontologia se torna *efetivamente* hermenêutica, e as noções metafísicas de sujeito e objeto, ou melhor, de realidade e de verdade-fundamento, perdem peso. Nessa situação, deve-se falar, na minha opinião, de uma ‘ontologia fraca’ como única possibilidade de sair da metafísica – pelo caminho de uma aceitação-convalescença-distorção que não tem mais nada do ultrapassamento crítico característico da Modernidade. Pode ser que nisso resida, para o pensamento pós-moderno, a chance de um novo, fracamente novo, começo¹⁰².

⁹⁹ VATTIMO, G. *Il pensiero debole*, p. 26.

¹⁰⁰ VATTIMO, G. *Il pensiero debole*, pp. 26-27.

¹⁰¹ MATTIA, D. *Gianni Vattimo. L’etica dell’interpretazione*, p. 122.

¹⁰² VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, p. 190.

Com efeito, é atentando à nossa “situação presente”, ao nosso cotidiano concreto na experiência pós-moderna, que podemos compreender a dimensão de uma ontologia que pense o ser vivido em seu aspecto frágil. Grande parte do pensamento do século XX buscou já romper com o “transcendente” característico do discurso filosófico, reportando-se a elementos mais comuns da vida, o próprio viver no mundo. Daí dizer que a filosofia “cai” em uma espécie de “sociologização” de seu discurso, é marcada por um tipo de “impressionismo sociológico” – o que não significa (como se verá a seguir) uma perda de seus elementos. É apenas um novo modo de conceber o mundo em que vivemos, privilegiando as relações concretas em detrimento das reflexões abstratas acerca dos elementos puramente transcendentais.

2.3 – Hermenêutica: um pensamento pós-metafísico?

A hermenêutica, bem como outras correntes do pensamento filosófico contemporâneo, pretendeu um distanciamento daquela metafísica que caracterizara grande parte da tradição filosófica, desde os gregos até fins do período que consolidou a “derrocada”¹⁰³ do pensamento moderno. Esquivando-se de “pretensões últimas”, a hermenêutica se opôs ao ideal de uma verdade última, legitimadora, negando um fundamento. A isso deve-se parte da polêmica estabelecida entre Gadamer e Habermas. Esta recusa, efetivamente, se dá com vistas à ética. Mas nos resta, hoje, certamente questionar: terá mesmo a hermenêutica abdicado da metafísica, ao desvincular-se da pretensão de uma verdade “mais verdadeira”, ou mesmo do princípio legitimante fundamental? Teria ela permanecido “fiel” ao legado heideggeriano, de se opor ao modo tradicional de concepção da ontologia? Talvez ainda nos caiba mais: teria o próprio Heidegger percorrido o caminho ao qual se destinara, no anúncio da necessidade de se “torcer” a metafísica e seus princípios, afim de chegar ao ser mesmo? Defendo aqui que a hermenêutica filosófica não apenas não abdicou de certos valores metafísicos – embora permaneça fiel ao princípio de não se pôr como uma verdade melhor, mais verdadeira que as outras –, como também acabou por distorcer alguns conceitos ao longo de sua constituição e amadurecimento.

¹⁰³ Parto aqui de uma analogia com o já defendido por Jean-François Lyotard, e a sua defesa do fim das “grandes narrativas” que, condensadas no pensamento moderno, encontram seu “fim” não apenas na teorização, mas de maneira paradigmática pelas experiências históricas do século XX.

2.3.1 - O estetismo hermenêutico

A hermenêutica filosófica concebida pelo pensamento contemporâneo, expresso na figura de Gadamer e repercutida por seus sucessores, parte da experiência da arte como local da experiência estética, bem como da interpretação e da compreensão. Com efeito, Heidegger já elaborara sua abordagem acerca da arte, sua relação com a verdade e seu nexos com o mundo factual. Mas talvez tenhamos, para compreender o fenômeno da estética filosófica e sua repercussão no pensamento contemporâneo – sobretudo de matiz hermenêutica –, de retornar às suas origens modernas.

A Estética, enquanto disciplina filosófica, adquire sua “autonomia” tardiamente, já no seio do pensamento moderno. Embora as questões da arte já estivessem presentes entre os gregos, é com apenas Alexander Baumgarten, em sua obra homônima de 1750, que a Estética adquire “status” de uma corrente filosófica. O que está em jogo, em Baumgarten, é a necessidade de fundamentar a validação do conhecimento obtido por meio da sensibilidade agradavelmente captada. Para além do debate entre empiristas e racionalistas acerca do estatuto epistemológico e o substrato do entendimento e suas faculdades, Baumgarten quis atentar-se ao papel exercido pelos sentidos na percepção de mundo. Estética significa, verdadeiramente, *sensação, percepção*. Contudo, nos resta compreender o momento em que se dá a virada na temática estética, voltando ao belo e à arte, valorando a sensação como um ajuizamento do belo, de acordo com o prazer ou desprazer proporcionado pelo belo artístico.

A “transfiguração” do sentido da estética, por assim dizer, se dá em Kant. Com efeito, Kant busca fundamentar as condições supremas para qualquer tipo de conhecimento, mesmo aqueles adquiridos por meio da sensibilidade. Mesmo que não se referindo explicitamente a Baumgarten, é possível perceber que Kant pretende superar a pretensão de conceber um conhecimento validado apenas pela percepção, como fizera o primeiro. Embora o objetivo da *Crítica da Razão Pura* seja não “uma crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda a experiência*”¹⁰⁴, fica latente já a compreensão kantiana da estética¹⁰⁵, desenvolvida posteriormente na *Crítica*

¹⁰⁴ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, p.32.

¹⁰⁵ Não por acaso Kant já se ocupara com a formulação de uma *Estética Transcendental*, na qual espaço e tempo são fenômenos oriundos dos nossos sentidos, e não coisas em si.

da *Faculdade do Juízo*¹⁰⁶. É então, em sua terceira crítica, que Kant desenvolve a questão da arte dentro de seu sistema arquetônico da razão. Sendo o belo mera questão de gosto, não pode ele fundamentar qualquer espécie de conhecimento:

Para distinguir se algo é belo ou não, referimos a representação, não pelo entendimento ao objeto em vista do conhecimento, mas pela faculdade da imaginação ao sujeito e ao seu sentimento de prazer ou desprazer. O juízo de gosto não é, pois, nenhum juízo de conhecimento, por conseguinte não é lógico e sim estético, pelo qual se entende aquilo cujo fundamento de determinação *não* pode ser *senão subjetivo*¹⁰⁷.

Contudo, esta determinação, segundo o próprio Kant, não é tão subjetiva assim: o sujeito, ao dedicar complacência ao objeto belo,

falará, pois, do belo como se a beleza fosse uma qualidade do objeto e o juízo fosse lógico, conquanto ele seja somente estético e contenha simplesmente uma referência da representação do objeto ao sujeito; porque ele contudo possui semelhança com o lógico, pode-se pressupor a sua validade para qualquer um¹⁰⁸.

Assim, o que está em Kant é já uma pressuposição da universalidade do caráter de validade dos juízos acerca do belo; se no tocante ao sentimento de agradabilidade cada um tem seu próprio gosto, “com o belo passa-se de modo completamente diverso”¹⁰⁹. A interpretação que aqui defendo é que tal concepção marcará toda a estética amadurecida da Modernidade, chegando à sua determinante influência na hermenêutica filosófica de Gadamer. Ou seja: a “transfiguração” não apenas dos objetos da estética, bem como sua conceptualização elaborada por Kant determina de modo paradigmático sua herança, carregando um forte viés metafísico. Como afirma Vattimo, “o caráter enfático dos conceitos que nos foi legado (sic) pela estética amadurecida dentro da tradição metafísica relaciona-se à essência dessa mesma metafísica”¹¹⁰. Ainda

¹⁰⁶ Embora já em 1764 Kant tenha publicado suas *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, é na sua terceira crítica, a *Crítica da Faculdade do Juízo*, de 1790, que sua oposição à posição de Baumgarten se torna latente.

¹⁰⁷ KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo* [1790]. Trad. port. Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993, pp. 47-48.

¹⁰⁸ KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*, p. 56.

¹⁰⁹ KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*, p. 57.

¹¹⁰ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, p. 50.

mais: a própria hermenêutica é, em certa medida, influenciada por Kant, sobretudo pelo conteúdo de sua terceira crítica. Daí um autor como Vattimo definir “a hermenêutica como um kantismo que passou pela experiência existencialista da finitude (sic) e, logo, da historicidade”¹¹¹, embora reconheça que, em Kant, “existia a ideia de que as estruturas *a priori* do sujeito fossem iguais em todos os seres racionais constituídos”¹¹², ou mesmo Rudolf A. Makkreel que, em sua obra *Imagination and Interpretation in Kant – the hermeneutical importance of the Critique of Judgement*, busca as raízes daquela que viria a ser conhecida por hermenêutica filosófica já ao longo do desenvolvimento da terceira crítica de Kant. Contudo, não pretendo me estender exaustivamente no tema, e sim retomar em que medida a hermenêutica apresenta ainda certos aspectos daquela metafísica que julgou ter ultrapassado.

Retomemos aqui a Gadamer e sua crítica à “consciência estética”. Com efeito, Gadamer pretende “ampliar” a relação estabelecida por Kant entre experiência e conhecimento, “a fim de que se possa entender também, como experiência, a experiência da obra de arte”¹¹³. E isso não por acaso: em oposição àquela tradição estética marcada pela crítica kantiana e sua correlata negação de um conhecimento através da pura experiência sensível, Gadamer busca a verdade propiciada pela experiência da arte, criticando assim aquela tradição e seu caráter “abstrato”, considerando-a “subjetivista”.

Quando o idealismo especulativo procurou superar o subjetivismo e o agnosticismo estético, fundamentados em Kant, elevando-se a um ponto de partida do saber infinito, como vimos, uma tal autolibertação gnóstica da finitude encerrou em si a subsunção da arte na filosofia. Teremos de, em lugar disso, fixar-nos no ponto de partida da finitude. Parece-me que o que há de produtivo na crítica de Heidegger ao subjetivismo da modernidade é que sua interpretação temporal do ser abriu, nesse sentido, possibilidades próprias [...]. A questão da filosofia, de que se trata aqui, se dirige justamente a esse subjetivismo. Só por isso é que este é impelido ao cume, a fim de ser questionado. A questão da filosofia é indagar o que vem a ser o ser do compreender-se. Com essa indagação, ultrapassa, em princípio, o horizonte desse compreender-se. Ao revelar o tempo como o seu fundamento oculto, não prega um engajamento cego com base num desespero niilista, mas abre-se a algo até então oculto, a uma experiência que supera o

¹¹¹ VATTIMO, G. *A Tentação do Realismo*, pp. 25-26.

¹¹² VATTIMO, G. *A Tentação do Realismo*, p. 25.

¹¹³ GADAMER, H-G. *Verdade e Método*, pp. 169-170.

pensamento baseado na subjetividade, que Heidegger denomina de *ser*¹¹⁴.

Se Gadamer pretende, seguindo as premissas heideggerianas, interpretar a questão do ser sempre em relação ao seu tempo, como buscar uma verdade, ou melhor, como sustentar sua pretensão de defender a “salvação do passado” em sua ideia de clássicos? “Como conciliar esta superioridade original da obra clássica com o princípio de concretização progressiva do sentido?”¹¹⁵, questiona Jauss, não sem razão. Isso porque, como fica latente em *Verdade e Método*, Gadamer defende uma ontologia da obra de arte expressa na literatura, dando validade aos clássicos para além das possibilidades de uma abertura para uma vivência estética. Embora defenda que o conceito da literatura não deixa de estar vinculado ao leitor, Gadamer parece resistir à ideia de compreensão de todo e qualquer texto, por crer que os clássicos, os “textos eminentes” apresentam uma “superioridade” originária, admitindo assim uma “hierarquia” dentro das possibilidades de compreender uma ou outra tradição.

2.3.2 - O niilismo hermenêutico

Volto também ao aspecto “niilista” da experiência estética. Gadamer não se opõe ao método científico positivo rumo a uma aventura; traça, antes um objetivo bem delimitado: reivindicar a verdade por meio da experiência da arte. Para isso, abre mão de todo e qualquer significado niilista. Embora ainda que não seja o modelo correspondencial de verdade proposto pela tradição, Gadamer não pretende cair em um relativismo absoluto. Tenciona, para tanto, justificar um critério de verdade na ontologia hermenêutica, expressa segundo ele na experiência da arte. Vattimo, ao contrário, defende por diversas vezes o caráter niilista da hermenêutica como a vocação mesma da hermenêutica. Em sua teoria a hermenêutica aparece claramente como oposição ao modelo metafísico de apresentar-se como uma descrição mais válida e verdadeira da existência humana. Assim, defende que a hermenêutica não pode ser pensada “metafisicamente como descrição de qualquer estrutura objetiva do existir”¹¹⁶, tampouco como um “idealismo empírico”. Daí defender uma verdade baseada na experiência estética, antes a uma verdade baseada na ontologia da obra de arte.

¹¹⁴ GADAMER, H-G. *Verdade e Método I*, p. 172.

¹¹⁵ JAUSS, H. R. “A estética da recepção: considerações gerais”, p. 78.

¹¹⁶ VATTIMO, G. *Oltre L'interpretazione*. Roma:Bari: Laterza, 2002, p. 9.

O que está em jogo, no niilismo hermenêutico, é exatamente o aspecto historicista da ontologia que assume. O *ser-no-mundo* que a ontologia hermenêutica assume é já uma totalidade hermenêutica: como Heidegger já afirmara, o *ser-no-mundo* se relaciona com o mundo por meio de um *projeto* no qual as coisas se dão a ele. Assim, pode compreender e interpretá-las, sempre em um jogo em que a familiaridade entre estes se dá a partir de determinado contexto referencial, sem no entanto assumir as estruturas *apriorísticas* do kantismo.

Gadamer, ao pretender resgatar a experiência da verdade por meio da arte, em oposição ao rigor cientificista, caiu ainda em uma aporia dos clássicos, dos textos eminentes: obras “cuja qualidade estética é reconhecida como historicamente fundante, no extremo oposto, pois, de toda e qualquer pontualidade do *Erlebnis* (acontecimento)”¹¹⁷. Ora, na medida em que Heidegger efetuara o desfundamento da verdade a fim de evitar qualquer apologia a um valor ainda metafísico, já não haveria mais como, partindo de seus pressupostos, Gadamer defender uma verdade de tradição posta pela “eminência” de determinadas obras.

Há, já na hermenêutica heideggeriana – e na estética que daí implica – uma concepção de verdade da arte não reduzida ao aspecto histórico-constutivo, como Gadamer o conceberia posteriormente. Decorre daí um conceito fundamental ao problema hermenêutico em Heidegger: a obra como um “pôr-em-obra da verdade”: “a obra de arte é um pôr-em-obra da verdade porque expõe mundos históricos, inaugura ou antecipa, como evento linguístico original, possibilidades de existência históricas – mas tão somente mostrando-as sempre em referência à mortalidade”¹¹⁸.

Se, contudo, concordarmos que a experiência da verdade pode ser vivida antes na experiência estética que na própria experiência da arte, temos de definir o que compreendemos por experiência estética. A contaminação que o termo “estética” sofre com o “amadurecimento” da estética nos séculos XIX-XX parece tê-lo destituído de toda a sua essência de “sensibilidade”, tornando-se muito mais um conceito para exprimir uma experiência apreendida pela razão como buscara Kant na formulação de sua estética destituída de seu valor “sensível”. Se a hermenêutica pretende levar a cabo seu projeto de se colocar como um pensamento que tenha, se não superado, ao menos rejeitado toda e qualquer pretensão metafísica, deve primeiramente retomar o sentido

¹¹⁷ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, p. 123.

¹¹⁸ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, p. 125.

original ao qual a “estética” remete. Do contrário, permanece presa a uma lógica metafísica, acabando por se tornar uma filosofia da arte ainda impregnada dos ares metafísicos da Modernidade.

Ademais, se a hermenêutica pretende também levar a cabo seu projeto de defender uma mudança no estatuto teórico da filosofia com vistas a uma proposta ética, deve reconhecer que a questão da compreensão se dá, de maneira imediata, no encontro de um ser humano com seu semelhante. A revisão feita por Gadamer de sua própria teoria, quando do lançamento dos complementos de *Verdade e Método*, superou em certa parte a lacuna aberta entre a proposta de uma superação do modelo científico-positivista de verdade e sua interpretação da verdade da experiência da arte. Importante reconhecer os avanços realizados não só por Gadamer e o papel que o diálogo ocupa em sua produção posterior, como também a revisão da vocação niilista da hermenêutica desenvolvida por Vattimo, mas é ainda necessário radicalizar as premissas da hermenêutica se se pretende estabelecer-se verdadeiramente como uma filosofia prática com vistas a reformulação do estatuto ético da filosofia. Talvez tenhamos que reconhecer que a dimensão prática que a hermenêutica nos possibilita vislumbrar não seja mais algo que tenha a ver com a ética universalista defendida aos moldes da tradição, mas antes algo que abarque a contingência e a efemeridade do mundo contemporâneo, marcado pelo pluralismo das visões de mundo.

2.4 - Uma reflexão hermenêutica: a experiência estética do diálogo

Para além da questão ontológica da expressão gadameriana – não menos importante, mas que não é propriamente o objeto aqui abordado –, Gadamer busca pôr a problemática da interpretação no diálogo. Embora *Verdade e Método* remeta-se constantemente ao texto – como logo se perceberá –, é no diálogo que ele reconhece a experiência hermenêutica¹¹⁹. Assim, ele afirma que “uma consciência formada hermeneuticamente tem que se mostrar receptiva, desde o princípio, para a alteridade do texto”:

¹¹⁹ Gadamer mesmo parece ciente da questão e alerta: “Como já ocorreu várias vezes nesse contexto, o debate permanece ainda demasiadamente restrito ao campo especial das ciências do espírito e ao *Sein zum Text*. Somente na terceira parte ocorre o que se tem sempre em vista, a expansão à linguagem e ao diálogo – e, com isso, a concepção fundamental de distância e alteridade”. Cf. nota 241 *In: GADAMER, H. G. Verdade e Método I*, p. 465.

Mas essa receptividade não pressupõe nem ‘neutralidade’ com relação à coisa nem tampouco auto-anulamento, mas inclui a apropriação das próprias opiniões prévias e preconceitos, apropriação que se destaca destes. O que importa é dar-se conta das próprias antecipações, para que o próprio texto possa apresentar-se em sua alteridade e obtenha assim a possibilidade de confrontar sua verdade com as próprias opiniões prévias¹²⁰.

O texto, como forma artística, ao longo da tradição, sempre foi considerado em seu aspecto puro. Seu conteúdo estava ali, para ser compreendido tal qual se punha. Seus efeitos eram considerados como que estranhos à arte. “Das funções vitais da arte, passou-se a considerar apenas o lado produtivo da experiência estética, raramente o receptivo, e quase nunca o comunicativo”¹²¹. Entretanto, com a fundação de uma hermenêutica filosófica, principalmente a partir de *Verdade e Método*, a questão da verdade da arte passa a ter outro significado, agora em consonância também com o efeito da obra. Assim Jauss, ao apropriar-se de certa compreensão hermenêutica para fundamentar uma função estética da literatura, acaba por fazer certa “interpretação construtiva” da hermenêutica:

para Jauss é decisiva uma consciência hermenêutica mais aguda para fundar uma crítica literária e artística mais abrangente, que, sobretudo, leve em maior conta a inserção da obra no contexto histórico em que surgiu e no contexto em que se prolonga e continua a agir¹²².

O “intérprete” traz consigo uma carga histórica que, inevitavelmente, trará para a leitura, e sua consciência “histórico-hermenêutica” faz uso de seus preconceitos (enquanto pré-juízos, pré-julgamentos) para compreender o todo. Daí o intérprete do texto estar em constante contato com sua carga histórica, para interpretar e compreender a obra. Há de se deixar claro que o ponto do qual se parte não é a consciência histórica deste, mas sim a própria obra em si mesma. Ele parte da obra para compreendê-la, e não poderia ser de outro jeito. “Toda interpretação correta tem que proteger-se contra a arbitrariedade da ocorrência de ‘felizes ideias’ e contra a limitação dos hábitos imperceptíveis do pensar, e orientar sua vista ‘às coisas elas mesmas’”¹²³.

¹²⁰ GADAMER, H. G. *Verdade e Método I*, p. 405.

¹²¹ JAUSS, H. R. “A Estética da recepção: colocações gerais”. In: LIMA, Luiz Costa. *A literatura e o leitor: textos de estética da recepção*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 44.

¹²² VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, p. 110.

¹²³ GADAMER, H. G. *Verdade e Método I*, pp. 401-402.

A polêmica estabelecida entre Gadamer e Jürgen Habermas surge quando este aponta que a posição do primeiro é problemática porque “a pré-compreensão que um intérprete leva para o texto que cumpre interpretar já é, quer ele queira quer não, impregnada e marcada pela história dos efeitos do próprio texto”¹²⁴. Para Jauss, tal polêmica¹²⁵ contribuiu para revalorizar a discussão acerca da experiência humana no mundo, e, “com isso, a comunicação como condição da compreensão do sentido”¹²⁶. Jauss reconhece partir de Gadamer para fundamentar sua teoria da experiência estética, pois esta ainda não tem uma “história canonizada e, por isso, impõe-se uma aproximação maior com as disciplinas vizinhas”¹²⁷. Assim, o conceito de experiência estética de Jauss entra em acordo com o projeto de uma hermenêutica filosófica de Gadamer. Para aquele a tradição, herdeira do legado platônico, deu a primazia à “verdade da arte” – em detrimento da experiência estética do sujeito fruidor–, como se esta não comportasse um ideal receptivo. A concepção hegeliana de arte como manifestação sensível da ideia terminou por ruir os esforços feitos por Kant¹²⁸ em fundamentar um consenso do juízo reflexivo.

Desde então, a estética se concentrava no papel de apresentação da arte e a história da arte se compreendia como história da obra e seus autores. Das funções vitais da arte, passou-se a considerar apenas o lado produtivo da experiência estética, raramente o receptivo e nunca o comunicativo. Do historicismo até agora, a investigação científica da arte tem-nos incansavelmente instruído sobre a tradição das obras e de suas interpretações, sobre sua gênese objetiva e subjetiva, de modo que hoje se pode reconstruir, com mais facilidade, o lugar de uma obra de arte em seu tempo, sua originalidade em contraste com as fontes e os antecessores, mesmo até sua função ideológica, do que a experiência daqueles que, na atividade produtiva, receptiva e

¹²⁴ HABERMAS, J. *Verdade e Justificação* [1999]. Trad. port. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 87.

¹²⁵ Habermas se opõe à concepção hermenêutica gadameriana, preferindo adotar um método que busque a “melhor compreensão”, um objetivismo na forma de compreender o objeto, objetivismo ao qual Gadamer havia renunciado no seu modelo hermenêutico, marcado por uma compreensão de “outro modo”. Afirmando aproximar-se mais da posição de Apel que daquela adotada por Gadamer, Habermas considera que “o velho princípio hermenêutico de compreender um autor melhor do que ele mesmo é reduzido por Gadamer a compreendê-lo sempre de *outro modo*. Em contrapartida, Apel insiste em que a hermenêutica, como uma disciplina científica, deve se fixar na meta e nos critérios do esforço da ‘melhor compreensão’. É absolutamente impossível explicitar as condições de compreensão possível sem ao mesmo tempo trazer à tona ‘a questão, metodologicamente relevante, da validade da compreensão’”. Cf.: HABERMAS, J. *Verdade e Justificação*, p. 88.

¹²⁶ JAUSS, H. R. “A Estética da recepção”, p. 49.

¹²⁷ JAUSS, H. R. “A Estética da recepção”, p. 52.

¹²⁸ Em sua Crítica da Faculdade do Juízo Kant busca, em contraposição à concepção estética de Baumgarten, estabelecer um consenso do juízo do gosto, para além da simples subjetividade caracterizada pelo último.

comunicativa, desenvolveram *in actu* a práxis histórica e social, da qual as histórias da literatura e da arte sempre nos transmitem o produto já objetivado¹²⁹.

A junção defendida por Jauss entre experiência estética e hermenêutica literária busca definir que a experiência proporcionada pelo texto não é exclusivamente um privilégio para especialistas; se realiza antes “compreensão fruidora” e na “fruição compreensiva”. Assim, o interprete não necessita de ferramentas para compreendê-lo. A historicidade carregada pelo intérprete, quando da leitura de um texto, é auxiliada pela função comunicativa do texto. Desse modo, Jauss defende certa “rebeldia” da experiência estética diante das tentativas de vincular à arte uma função de defesa do *status quo*. Isso porque o significado não parte puramente da produção, mas também do aspecto denotado pelo intérprete, pois “a experiência estética não se distingue apenas do lado de sua produtividade, como *criação através da liberdade*, mas também do lado de sua receptividade, como ‘aceitação em liberdade’”¹³⁰.

A partir da síntese de tais concepções que Vattimo concebe a experiência da verdade na cultura contemporânea, definindo-a como uma experiência estética e retórica. Ao retomar a proposta de Gadamer da “identificação” ou “conexão” entre ser e linguagem, Vattimo defende que a teoria gadameriana propõe, para além de tal identificação, uma tendência do ser dissolver-se na linguagem. Contudo, defende este,

é que o maior peso conferido à linguagem é acompanhado de um interesse ético – aliás, tem nele sua verdadeira origem – que guia a hermenêutica gadameriana. Já noções-chaves de *Verdade e método* – como a fusão de horizontes [...] – são construídas com uma decisiva referência à ética aristotélica e ao conceito de aplicação. Mas o que se esclarece e se precisa nos ensaios posteriores a esse livro é que aquele âmbito da linguagem como lugar da mediação total da experiência do mundo e de todo dar-se do ser, a que nos remete a tese de que ‘o ser que pode ser compreendido é linguagem’, é caracterizado, mais fundamentalmente ainda do que como fato da linguagem – ou de maneira igualmente originária –, como âmbito ético¹³¹.

Daí o interesse vattimiano na hermenêutica gadameriana: a “fusão de horizontes” proporcionada pela experiência estética do presente histórico é o espaço para se pensar um novo modelo de diálogo entre culturas, pois “a verdade hermenêutica,

¹²⁹ JAUSS, H. R. “A Estética da recepção”, p. 44.

¹³⁰ JAUSS, H. R. A Estética da recepção, p. 60.

¹³¹ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, pp. 131-132.

isto é, a experiência da verdade que a hermenêutica reivindica e que vê exemplificada na experiência da arte, é essencialmente retórica”¹³². As consequências de se levar o pensamento hermenêutico às últimas consequências têm como causa uma atenção às possibilidades éticas – atenção esta que podemos perceber já presente desde Gadamer. Talvez seja essa a experiência mais enriquecedora que a filosofia da interpretação tenha a nos proporcionar: evidenciar a multiplicidade, a contingência e a oscilação dos discursos diversos, marcas da Contemporaneidade. Para isso, dois pontos devem ser destacados no pensamento hermenêutico: a hermenêutica como experiência da verdade e enquanto reconstrução da racionalidade sobretudo se aceitarmos a herança que Vattimo nos legou, ao pôr em xeque as estruturas fortes do pensamento, no momento em que nos convida para compreendermos o “*pensamento fraco*”. Se retomadas as considerações no eixo Heidegger-Gadamer, a posição hermenêutica de Vattimo é aquela que a submete ao próprio processo de “fragilização”, que é a marca de seu pensamento maduro. A radicalização da hermenêutica proposta por Vattimo é já em si mesma uma hermenêutica *fraca*.

Contudo, temos de ter aclarada sempre a rica herança usada por Vattimo: Heidegger já começara, em *Ser e Tempo*, a “destruição” da ideia de verdade em seus aspectos metafísicos, “a noção de verdade como conformidade da proposição à coisa”¹³³ que marca a tradição metafísica, sobretudo em seu aspecto epistemológico, uma vez que sua ontologia busca denunciar a “identificação das estruturas do ser com as estruturas da nossa gramática histórica e da linguagem efetivamente dada”¹³⁴. Aqui a verdade é antes construída por meio da abertura pela qual o ser se dá, ou seja, por meio da linguagem. Em Gadamer, a noção de verdade que marca *Verdade e Método* é exposta logo na primeira parte, aquela dedicada à “verdade na experiência da arte”. Isso não implica, porém, determinar que a experiência estética enquanto experiência da verdade conduza à resultados puramente esteticistas. A arte possibilita uma “verdade dos singulares verdadeiros”¹³⁵, enquanto exposição de um mundo. Em *A Origem da Obra de Arte* Heidegger já havia considerado a obra de arte como “pôr em obra da verdade”; assim, enquanto produção, produção da terra. A arte, enquanto evento inaugural¹³⁶ da “obra

¹³² VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, p. 155.

¹³³ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, p. 114.

¹³⁴ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, p. 115.

¹³⁵ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, p. 130.

¹³⁶ “Como se sabe, eventos inaugurais são, para Heidegger, eventos de linguagem, dado que é, antes de mais nada, na linguagem que se desenrola a familiaridade original com o mundo, que constitui a não-

como evento de verdade, como se sabe, se efetua, segundo Heidegger, na medida em que acontece na obra a ‘exposição de um mundo’, junto com a ‘produção da terra’¹³⁷.

O sentido da inauguralidade da obra de arte pode ser entendido de maneira mais ou menos enfática, conforme pensemos na poesia, sobretudo, como na Bíblia, nas grandes epopeias nacionais ou nas obras ‘epocais’ da nossa civilização (...), ou nos esforcemos, ao contrário, por medir a definição também com obras de arte ‘menores’. A acentuação do caráter inaugural da obra como essência da verdade da poesia é, em todo caso, uma tese largamente popular, inclusive sob diversos nomes, na estética contemporânea: a irreduzibilidade da obra de arte ao existente pode ser entendida como uma ‘quase subjetividade’, no sentido de que a obra não se deixa experimentar como uma coisa no mundo, mas também pretende ser uma nova perspectiva global sobre o mundo, ou como verdadeira figuração profético-utópica de um mundo alternativo, daquela existência conciliada com relação à qual a ordem existente é desvelada na sua injustiça e inautenticidade¹³⁸.

A negação da verdade como relação entre as estruturas ontológicas e as estruturas do mundo, da adequação do pensamento à coisa – como marca do heideggerianismo presente mesmo já na concepção hermenêutica de Gadamer – ocasionou ao pensamento hermenêutico uma série de acusações, como se este fosse uma posição de irracionalismo, “relativismo absoluto”. Tal acusação advém, sobretudo, dos defensores do racionalismo historicista e do cientificismo neopositivista. Para Vattimo, são acusações “legítimas”, dado que a ontologia heideggeriana já se manifesta em oposição a tais concepções, uma vez que “a hermenêutica não considera opostas uma a outra, mas dois momentos da mesma evolução da razão metafísica”¹³⁹. Com a recusa da hermenêutica à necessidade de argumentação para construir sua base teórica, tais acusações ainda persistem, mesmo que o racionalismo tenha já perdido sua posição hegemônica na cultura contemporânea. Assim:

A hermenêutica pode e deve rejeitar tal acusação, desenvolvendo, mais explicitamente, com base em seus pressupostos originais, uma noção específica de racionalidade que, sem retomar aos procedimentos fundadores da tradição metafísica, não cancele

transcendental, mas sempre historicamente finita e ‘situada’ condição de possibilidade da experiência”. Cf.: VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, p. 58.

¹³⁷ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, p. 75.

¹³⁸ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, pp. 59-60.

¹³⁹ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, p. 139.

completamente as características específicas do discurso filosófico, enquanto distinto, por exemplo, da poesia e da literatura¹⁴⁰.

A hermenêutica, pela ausência de um “procedimento demonstrativo”, ou mesmo de uma argumentação persuasiva, é diversa – se considerarmos a terminologia das ciências – de uma epistemologia, que é historicamente construída sobre tais bases. Para Richard Rorty, segundo Vattimo, a concepção de hermenêutica pressupõe o encontro “com um novo sistema de metáforas, com um novo paradigma, cuja compreensão e aceitação não tem nada a ver”¹⁴¹ com o método da epistemologia. A negação da verdade como correspondência, já a partir de Heidegger, remete à concepção hermenêutica, que aqui se dá no interior de uma “abertura”, dentro de um “projeto”, ou ainda, em termos wittgensteinianos, dentro de um jogo de linguagem, uma vez “que a hermenêutica compartilha com certas soluções da filosofia analítica que partem do chamado segundo Wittgenstein”¹⁴². Assim, “a experiência da verdade se torna fatalmente uma experiência poética ou estética”¹⁴³, enquanto tem a ver com expressar, manifestar, articular. O esteticismo, acusado por vezes de ter sido o elemento que impede a construção de uma racionalidade hermenêutica, em Gadamer constitui ponto fundamental – relembro aqui a primeira parte de *Verdade e Método*, dedicada à questão da verdade na arte.

Será que não deve haver conhecimento nenhum na arte? Não há na experiência da arte, uma reivindicação à verdade, que sendo certamente diversa da ciência, certamente também não lhe será inferior? E será que não reside a tarefa da estética, justamente em fundamentar que a experiência da arte é uma forma de conhecimento dos sentidos, que transmite à ciência os últimos dados, a partir dos quais põe-se a construir o conhecimento da natureza, certamente também diferente de todo conhecimento ético da razão e, aliás, de todo o conhecimento conceitual, mas que é, contudo, conhecimento, ou seja, transmissão da verdade?¹⁴⁴

A fim de evitar o irracionalismo implícito da posição hermenêutica – pois ceder a uma ou outra forma de esteticismo, como interpreta Vattimo, implicaria reencontrar a metafísica, e uma concepção metafísica da experiência estética – é preciso radicalizar as próprias premissas de *Verdade e Método*. Assim, fundar o pensamento hermenêutico

¹⁴⁰ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, p. 139.

¹⁴¹ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, p. 140.

¹⁴² VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, p. 141.

¹⁴³ VATTIMO, G. *Para Além da Interpretação*, p. 141.

¹⁴⁴ GADAMER, H. G. *Verdade e Método I*, p. 169.

baseia-se, sobretudo, na importância que elementos como a história de seus efeitos, as interpretações possibilitadas por uma obra de arte ou um texto – ou um diálogo, se levarmos em conta os aspectos da hermenêutica gadameriana:

Radicalizar as premissas postas em *Verdade e Método* significa, pois, reconhecer que a hermenêutica, como teoria, só se pode legitimar, mostrando que ela mesma não é senão uma interpretação hermenêutica correta de uma mensagem que lhe chega do passado ou, em qualquer caso, de alhures a que, de alguma maneira, ela mesma pertence – pois tal pertença é a própria condição de possibilidade de recepção da mensagem¹⁴⁵.

A experiência estética, assim como a experiência da verdade, é antes uma experiência de comunidade. O *belo* é sempre um *belo da comunidade*, é como *instituição de comunidade*. Contudo, essa instituição dissolve ainda a identificação “da comunidade estética com a comunidade humana *tout court*”¹⁴⁶. É claro que o mundo se define então como um conjunto de comunidades com concepções distintas do *belo*. Há de se compreender antes que *comunidade* não nos dá o mesmo sentido de *sociedade*. Para Vattimo, *comunidade* tem antes um sentido de *pertencimento*, uma raiz – seja cultural, seja ideológica – que dá aos indivíduos uma ideia restrita de grupo. Segundo ele:

o que denominamos o mundo talvez seja apenas o âmbito ‘residual’ e o horizonte regulativo (mas com que problemas) em que os mundos se articulam. É verossímil que a experiência estética da sociedade de massa, a vertiginosa proliferação de ‘belezas’ que fazem mundos, seja profundamente modificada pelo fato de o mundo unitário, de que a ciência julgava poder falar, se ter revelado uma multiplicidade de mundos diversos. Já não é possível falar da experiência estética como pura expressividade, pura coloração emotiva múltipla do mundo, como acontecia quando se pensava que este mundo-base fosse, de qualquer modo, dado, possível de encontrar com os métodos da ciência. Isto deixa seguramente aberto o problema da redefinição da estética e talvez torne impossível ‘defini-la’ delimitando-a e diferenciando-a: também aqui, parece que nos encontramos face a uma realização imprevista, e talvez ‘distorcida’ da utopia¹⁴⁷.

¹⁴⁵ VATTIMO, G. *Para Além da Interpretação*, p. 147.

¹⁴⁶ VATTIMO, G. *A Sociedade Transparente*, p. 80.

¹⁴⁷ VATTIMO, G. *A Sociedade Transparente*, pp. 80-81.

Se a hermenêutica parece caracterizar a *koiné* filosófica, não é apenas por uma recusa polêmica com a Modernidade ou o cientificismo, a racionalidade técnica; não é uma pretensão sua de se pôr como um saber mais verdadeiro ou mais autêntico em relação aos saberes da Modernidade. A relevância que tem hoje a hermenêutica como a corrente em voga no pensamento contemporâneo se dá justamente por ser ela uma expressão filosófica atenta aos elementos contingentes e efêmeros que constituem o mundo. A racionalidade moderna e a descoberta do inconsciente, a multiplicidade das culturas, reveladas com o desenvolvimento das ciências humanas – como a antropologia –, e a perda da ideia de realidade, após a autoconsciência da historiografia descobrir-se como um esquema retórico, para além da concatenação lógica dos fatos, certamente contribuíram para a relativa descrença naqueles valores que caracterizam a metafísica absolutista de grande parte da tradição. “Não existem fatos, somente interpretações” diz Nietzsche, em um fragmento póstumo; “e esta também é uma interpretação”¹⁴⁸: esta parece ser uma expressão emblemática para representar o papel que a hermenêutica desempenha na sociedade contemporânea. O alastrar-se da interpretação em decorrência da “difusão dos meios de comunicação de massa que, paradoxalmente, não desenvolve tanto a consciência vaga e geral do seu caráter de agências interpretativas não neutras e ‘objetivas’”¹⁴⁹ evidencia o caráter interpretativo e múltiplo que marca o presente histórico, dado que a própria história, como curso unitário, perde sua razão de ser, em detrimento daquela concepção de um mundo marcado pelas diferentes visões de mundo, agora proporcionadas ao diálogo.

¹⁴⁸ Com efeito, Nietzsche busca a ruptura com a imposição dos valores supremos da tradição por meio da “consumação do niilismo”, nas palavras de Vattimo: “Que significa niilismo? – Que *os valores supremos desvalorizem-se*. Falta o fim; falta a resposta ao ‘Por quê’”. Cf.: NIETZSCHE, F. *A Vontade de Poder*. Trad. port. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 29.

¹⁴⁹ VATTIMO, G. *A Tentação do Realismo*, p. 26.

PARTE II

3 - Tolerância: a hermenêutica da vida

Entre os vários elementos que caracterizam a Contemporaneidade, certamente o fim da noção de história como curso unitário e universal, centrado em uma concepção específica de humano, é um dos mais marcantes. Jean-François Lyotard já acusava a crise dos “grandes relatos”. O que está em jogo no nosso presente histórico, em oposição aos relatos legitimantes da Modernidade clássica, são as pequenas histórias, os pequenos fatos, as pequenas existências. “Existem muitos jogos de linguagem diferentes; trata-se da heterogeneidade dos elementos”¹⁵⁰, diz o francês. Assim, a “Pós-Modernidade” – Lyotard é o primeiro a fazer uso do termo em Filosofia, a fim de mostrar a oposição de situações inerentes à cultura ocidental ao longo dos últimos séculos –, diversamente da Modernidade, abre mão das narrativas legitimadoras com pretensões universais, da emancipação política por meio da revolução do proletariado ao avanço da tecnociência.

Simplificando ao extremo, considera-se ‘pós-moderna’ a incredulidade em relação aos metarrelatos. É, sem dúvida, um efeito do progresso das ciências; mas este progresso, por sua vez, a supõe. Ao desuso do dispositivo metanarrativo de legitimação corresponde sobretudo a crise da filosofia metafísica e da instituição universitária que dela dependia. A função narrativa perde seus atores (*functeurs*), os grandes heróis, os grandes perigos, os grandes périclos e o grande objetivo¹⁵¹.

É deste ponto que parte Vattimo para sustentar sua ideia de um “fim da história”. Em oposição à concepção hegeliana, defendida também por Francis Fukuyama – de que o plano teleológico da história havia alcançado sua finalidade, seu objetivo, a autorrealização do homem moderno (Hegel) e do livre mercado (Fukuyama) –, Vattimo interpreta que o fim da história tem a ver antes com a impossibilidade de compreender a história centrada em torno de determinado acontecimento, ao qual todos os acontecimentos posteriores se concatenam necessariamente, em uma cadeia de eventos que interliga, de certa maneira, toda a humanidade.

¹⁵⁰ LYOTARD, J.-F. *O Pós-Moderno*. Trad. por. Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993, p. xvi.

¹⁵¹ *Ibidem*

O desenvolvimento das ciências humanas – a antropologia, a sociologia, a psicologia –, aliado ao advento das ferramentas de comunicação – a sociedade da comunicação generalizada – que permitiram como nunca antes a interação entre diferentes partes do mundo, não apenas impossibilitaram se pensar o mundo como um curso unitário, mas também conceber a humanidade como um todo harmônico e singular. Essa “explosão” dos mais diversos pontos de vista, de culturas e subculturas das mais variadas espécies representou, segundo Vattimo, uma “estetização geral da vida”, abrindo assim a possibilidade de uma emancipação estética dessas culturas até então marginalizadas do processo histórico tradicional. Essa emancipação estética não corresponderia a uma verdadeira emancipação política; ela tem a ver com uma “libertação”, com a possibilidade de evidenciar sua cultura, sua gramática cultural, sua visão de mundo, seus valores estéticos, éticos, políticos, religiosos etc.

Contudo, antes de uma emancipação estética – como imaginara Vattimo, enquanto efeito do processo de “estetização geral da vida” ocasionado pelo processo de comunicação generalizada –, vivemos hoje conflitos e confrontos dos mais variados tipos, discursos de ódio e perseguição a minorias, a grupos de ideologias opostas, a concepções estéticas divergentes, disputas étnicas e religiosas. Kant fizera crer que o homem moderno caminhava rumo ao esclarecimento e, assim, poderia viver sob o jugo da razão, pensando e agindo moralmente, de modo a obedecer seus imperativos categóricos, tornando-se por fim um ser moral. Contudo, nossa experiência contemporânea não apenas nos demonstrou quão difícil tornou-se crer que o homem marcha rumo a uma finalidade – a conquista de sua plenitude racional e a consequente convivência pacífica entre os indivíduos – como evidencia que discursos de ódio e intolerância se tornam cada vez mais comuns.

Podemos questionar as causas que determinam a crescente destes discursos antagônicos e violentos: seriam eles típicos de momentos de crise, como a que vivemos atualmente, ou estariam eles sempre presentes entre nós? Seriam o conflito e a violência característicos de uma sociedade pluralista, ou nossa percepção destes se torna possível com o desenvolvimento de novas tecnologias de informação capazes de tornar, cada vez mais, elementos do mundo ‘real’ em mercadorias comunicacionais, comercializadas simultaneamente ao acontecimento? Fato é que o mundo hoje é marcado por uma multiplicação irrefreável de visões de mundo singulares, de valores e concepções culturais próprias, que se chocam constantemente.

O caráter plural e multifacetado da cultura contemporânea exige um despreendimento dos valores aos quais nos restringimos em nossas experiências cotidianas para experimentar maneiras outras de vida, outras manifestações culturais. No momento em que o mundo é marcado pelo confronto de posições radicais e totalitárias, o desafio que se apresenta a nós é o de interpretar e compreender a validade de cada discurso, de cada gramática cultural, sempre proferida e defendida com base em um determinado contexto histórico, epocal. Afinal, como minimizar os discursos dos diferentes grupos e comunidades, sendo estes formados historicamente, por meio de suas experiências cotidianas? A “vocação niil stica” da hermenêutica, para fazer uso de uma expressão de Vattimo, significa essa liberta o por meio do confronto com o divergente, na possibilidade de formar um novo discurso, conciliador. Talvez seja a experiência hermenêutica, de maneira mais decisiva que a experiência estética que, por meio do diálogo inerente   sua condi o, propicie trazer   imagina o outras formas de vida, libertando-nos da “realidade” que construímos e defendemos como verdade universal. Ainda mais: se levarmos a cabo as possibilidades abertas pelo diálogo, podemos enfim viver uma experiência de tolerância entre as diferenças (  justamente essa dimensão do diálogo que Vattimo parece ignorar, ao limitar a experiência estética   multiplica o dos centros produtores de imagens).

Não cabendo mais   hermenêutica defender uma verdade suprema que possa fundamentar uma  tica, já não pode ela determinar uma rela o na qual o outro estabeleça uma aceita o imediata daquilo que difere, do que estranha, do que confronta. A alteridade que as éticas normativas defendiam representa um modelo no qual o outro   um valor que devo assumir incondicionalmente. Embora a voca o prática da hermenêutica reflita ainda uma dimensão  tica a partir do seu modo de conceber a possibilidade de que o outro tenha uma verdade, já não   mais possível defender o outro como valor supremo sem retomar as características da metafísica   qual aquela se opôs. Assim, tal dimensão  tica diz respeito a esta “intersubjetividade” que permeia as rela es no seio da comunidade humana: a tolerância. Tolerância porque tem a ver com a compreensão, a interpreta o das diferenças que constituem a pluralidade. Ela não busca defender que um se reconheça no outro, mas que aceite a possibilidade de existência deste – o outro.

Se evocarmos uma “voca o niil stica” da hermenêutica, devemos também compreender que ela se caracteriza como um “procedimento” – entendido aqui não ao

menos nos moldes do procedimento de rigor científico – que ultrapassa a barreira do academicismo. É dizer: a hermenêutica se constitui em uma prática para além do mero status de uma disciplina filosófica. Ela já não é mais mera disciplina filosófica, mas um procedimento que tem a ver com uma postura prática diante do mundo factual, em sua “subjetividade que se constitui enquanto já sempre marcada por seu mundo que, por sua vez, é historicamente mediado e linguisticamente interpretado”¹⁵².

Assim, ela deve tomar certa forma e se transformar em uma filosofia prática, ou ainda uma filosofia da *práxis*. Quais as implicações de uma filosofia prática? Em suma, podemos dizer que a consequência imediata da dissolução do caráter acadêmico da hermenêutica em um procedimento que tem a ver antes com o “mundo da vida vivida” é o da interpretação dos seus fatores constituintes, de seus aspectos elementares, e por isso mesmo contingentes, efêmeros. O que está em jogo é a “hermeneutização da vida”.

A defesa de uma tarefa prática da hermenêutica, que dá seu tom de uma filosofia prática, ou ainda uma filosofia para a prática, não tem tanto a ver apenas com a reformulação do estatuto filosófico por parte do pensamento contemporâneo. A interpretação de Vattimo da hermenêutica como *koiné* filosófica de finais do século XX – e que talvez, ainda que com certa cautela, possamos defender como *koiné* ainda do pensamento atual, não obstante as posições fundamentalistas que parecem nos cercar e nos cerrar em um mundo cada vez mais claustrofóbico, intolerante e agressivo –, significa a interpretação de que o mundo em si mesmo parece já marcado pela explosão do fenômeno da interpretação. Se por consequência do advento das ferramentas de comunicação, que possibilitaram uma aproximação entre visões de mundo, culturas e posições as mais diversas, ou se por um “arrefecimento” de certas posições totalitárias, talvez não possamos ainda saber.

Por “hermeneutização da vida” busco significar a vida compreendida em seus aspectos históricos constituintes, culturalmente dados – a vida é já inserida dentro de uma cultura, que acaba por determinar seus valores, seus códigos éticos, linguísticos etc. –, efemeramente constituídos, afinal, nenhuma vida constitui um valor supremo ao qual todas as outras devem se adequar, sendo contingentes enquanto valor para a comunidade como um todo, embora necessárias para a constituição da pluralidade, e situacionalmente contextualizados porque partem já de uma cultura que as determina,

¹⁵² OLIVEIRA, M. A. de. “Prefácio”. In. ROHDEN, L. *Interfaces da Hermenêutica*. Caxias do Sul: EDUCS, 2008, p. 16.

ou ainda de suas circunstâncias, como defende Ortega y Gasset.. Para além das certezas que a metafísica buscava garantir e afirmar, uma vida compreendida hermenêuticamente tem suas singularidades e particularidades como valor, não como pontos de discordância com um todo harmonioso que a cerca e da qual se difere radicalmente, mas antes como constitutiva de um todo, plural, multifacetado.

Diferentemente de Jesús Conill Sancho¹⁵³, para quem a hermeneutização da vida significa um procedimento técnico para a análise da facticidade, aqui compreender a vida a partir de uma perspectiva hermenêutica significa, antes de tudo, não limitar-se ao modelo descritivo metafísico de analisar e descrever; tem a ver com compreensão do contexto, da historicidade, dos aspectos contingentes que constituem as diferenças políticas, ideológicas, étnicas, religiosas etc. Com efeito, compreender a vida hermenêuticamente implica rejeitar “como qualquer filosofia da interpretação deve fazer, qualquer metafísica de essências eternas”¹⁵⁴. Isso porque a hermenêutica é já uma espécie de filosofia da história – talvez aqui compreendida em um sentido diverso daquele compreendido por Vattimo – de tipo não metafísico; é uma filosofia da história de tipo mitigada, difusa, já não preocupada com uma teleologia, uma finalidade, mas antes com uma origem, com uma história, com um pertencimento. Afinal, todo pertencimento é já um pertencimento a uma comunidade, a um grupo, que dá origem e sentido às existências particulares historicamente constituídas, abrindo mão do caráter de necessidade metafísico.

Uma das teses que se encontram no cerne de *Verdade e Método* – “o ser que pode ser compreendido é linguagem” – apresenta já a mesma prudência antimetafísica, uma vez que evita estabelecer uma relação necessária entre ser e linguagem: o ser é, antes, o que se exprime pela linguagem, aquele que se dá à compreensão por meio da linguagem.

¹⁵³ Em seu livro *Ética Hermenêutica*, Conill busca os fundamentos, dentro da teoria hermenêutica e seus autores, para uma fundamentação ética. Assim, recorre às bases teóricas de diversos autores a fim de encontrar as evidências de uma proposta ética de tais teorias: “A resposta que tentamos dar [a fim de justificar uma ética baseada nas hermenêuticas dos referidos autores] provem de várias iniciativas que incorporam o sentido crítico a partir do âmbito hermenêutico: a *ética discursiva* (Apel e Habermas), a *ética da alteridade e o reconhecimento* (Ricoeur), a *ética da autenticidade* (Taylor) e a *ética da ‘pietas’* (Vattimo)”. Cf.: CONILL, J. S. *Ética Hermenêutica – crítica desde la facticidad*. Madri: Editorial Tecnos, 2010.

¹⁵⁴ VATTIMO, G. “The Future of Hermeneutics”. In.: *The Routledge Companion to Hermeneutics*. Ed. Jeff Malpas e Hans-Helmuth Ganer. Londres-Nova York: Taylor & Francis Group, 2015, p. 722.

Se não cortarmos Gadamer de suas raízes heideggerianas, então temos de reafirmar que o ‘é’ que é dito do ser nessa sentença de Gadamer não tem um significado que permitiria que a sentença fosse interpretada metafisicamente. A linguagem na qual o ser se constitui (a linguagem que o ser *é*) é a linguagem do *Gespräch* – do diálogo ou da conversação. Esta conversação é o que todos nós somos. Esta é a *Ereignis* – o evento – que acontece sem ser¹⁵⁵.

Assim, o que determina o valor do *ser* na hermenêutica gadameriana é a expressão deste ser, enquanto linguagem, no diálogo. Com efeito, as implicações da “dissolução” da hermenêutica em uma filosofia prática, dissolução essa que se caracteriza no diálogo, determinam já sua postura antimetafísica, por não aceitar mais de antemão uma verdade una, estável, imutável e eterna: estando ela – a verdade – condicionada historicamente, tem a ver antes com um jogo de significados e experiências que determinam seu valor.

A negação – ou simples rejeição – dos valores metafísicos da tradição, por parte da hermenêutica filosófica, como já advertiu Vattimo por inúmeras vezes ao longo de sua obra, se dá antes por razões éticas que propriamente por uma pura necessidade de superação do pensamento precedente, sobretudo aquele moderno. Contudo, reconhecer pressupostos éticos não significa radicalmente assumir uma ética como fundamento. Por esta mesma razão me parece problemática a posição defendida por Conill a fim de fundamentar uma ética hermenêutica. Primeiro por baseá-la ainda em um valor fundamental – conquanto seja a vida este valor fundamental, fazê-lo em detrimento de outros valores é ainda uma imposição que não se dá de outro modo que não arbitrário –, mas sobretudo por ignorar a posição assumida pela hermenêutica, de romper com a tradição justamente por razões éticas. Mesmo que não em nome de uma ética normativa – e talvez por isso mesmo ainda metafísica –, é por razões éticas que a hermenêutica já não se põe em condições de defender os pressupostos totalizantes das essências eternas e imutáveis.

As razões éticas às quais evoca a mudança teórica por parte do pensamento contemporâneo, sobretudo este de matiz hermenêutica, buscam superar o “mascaramento” das disciplinas metafísicas, da ideia mesma de verdade; e mesmo a “pretensão de alcançar, para além das ideologias e de toda forma de falsa consciência, um ‘fundo’ sólido que permita desvelar seu caráter de máscara é, ainda assim, uma

¹⁵⁵ VATTIMO, G. “The Future of Hermeneutics”, pp. 722-723.

devoção ‘humana, demasiado humana’, é ainda uma máscara”¹⁵⁶. O “desmascaramento” dessas verdades universais, dessa pretensão das certezas absolutas, permite não apenas ir para além das ideologias – afinal, é ainda a metafísica, com seu pensamento totalizante, uma forma de ideologia das mais violentas –, mas sobretudo permitir que ultrapassemos o horizonte no qual nos cerramos, seja em nossos valores, seja em nossas práticas. É o desenraizamento de nossas vivências, a fim de possibilitar a compreensão e o entendimento de outras formas de vida, de outras visões de mundo.

3.1 – Hermenêutica entre desenraizamento e experiência estética: o valor do diálogo

Se pretendemos levar a cabo a tarefa da hermenêutica de se constituir como uma filosofia prática, ou como uma filosofia da *práxis*, talvez tenhamos de radicalizar as suas próprias premissas. Embora a centralidade de *Verdade e Método* se constitua na conexão, estabelecida por Heidegger antes mesmo de Gadamer, entre ser e linguagem, é à questão da verdade da arte e da relação com os textos do passado que a primeira versão da obra que viria a ser conhecida como o nascedouro da hermenêutica filosófica faz referência. É certo reconhecer que Gadamer se preocupou posteriormente com o caráter da vocação prática da hermenêutica, quando da repercussão de seu livro. Contudo, não foram raras as acusações feitas à hermenêutica de ser um pensamento demasiadamente esteticista, ou ainda um método formalista para a interpretação de textos. Como consequência, a tradição hermenêutica que daí seguiu pareceu preocupada antes com as questões da arte e sua verdade, ignorando – ou mesmo relegando ao segundo plano – os efeitos ético-práticos da hermenêutica e sua pretensão de tornar-se uma filosofia prática.

É com a revisão de seu próprio pensamento, e atento à necessidade de evidenciar a hermenêutica como uma filosofia voltada à prática, que Gadamer estabeleceu as noções que o guiam em sua última fase, levando-o a ter em conta o aspecto elementar da interpretação: o diálogo. “A capacidade para o diálogo é um atributo natural do homem. Aristóteles definiu o homem como um ser que possui linguagem e linguagem apenas se dá no diálogo”¹⁵⁷. É no “dizer e deixar-se dizer” que o diálogo se efetiva, é

¹⁵⁶ VATTIMO, G. “Metafísica, violência, secularización”. pp. 63-64.

¹⁵⁷ GADAMER, H-G. “A incapacidade para o diálogo (1972)”, In: GADAMER, H. G. *Verdade e Método II: Complementos e Índices* [1986]. Trad. port. Enio Paulo Giachini. Editora Vozes, 2002, p. 243.

um evento no qual dois mundos coincidem, mesmo quando “pessoas de diferentes temperamentos, diferentes opiniões políticas” se interpelam e, para a mútua compreensão, basta haver um “entendimento pela paciência, pelo tato, pela simpatia e tolerância e pela confiança incondicionada na razão comum a todos”¹⁵⁸.

Ora, é no âmbito do “dizer e deixar-se dizer” que se caracteriza o diálogo. O diálogo é sempre o confronto entre dois – ou mais – diferentes que se abrem ao outro, ao que lhe confronta, ao que mostra seu “rosto” – parafraseando Emmanuel Levinas. O diálogo pressupõe escutar, compreender e interpretar o outro. Dialogar é sempre um exercício em conjunto. Nunca em separado. Nunca individualmente. Pressupõe dispor-se à escuta, ao entendimento. É ouvindo que interpreto, é escutando o que o outro me diz que o contesto. O diálogo não pressupõe o acordo imediato, a fusão de horizontes em um único horizonte comum. Ele significa antes que diferentes horizontes, de sentidos distintos, trocam experiências, compartilham visões de mundo, opinam e debatem. Se não se abre ao que o outro diz, não se dialoga. A isto se opõe o “monólogo dualista”, no qual o que o outro diz é irrelevante, uma vez que não se escuta o que é dito. Quando se confronta o outro partindo já de um discurso irreduzível, que não se abre a qualquer outra perspectiva que não aquela na qual se crê ou que se pretende defender. Em suma, já não há diálogo.

É na escuta, que envolve também compreensão e interpretação, que se vive a experiência estética do diálogo: significa imaginar outros modos de vida, outras maneiras de pensar, contextualizar diferentes visões de mundo. Experimentar, mesmo que apenas na imaginação, outros modos de vida, outros pontos de vista, outras verdades. Com o diálogo, abre-se a possibilidade de confrontar, não tanto conflituosamente, mas de maneira respeitosa, as diversas visões de mundo alheias ao mundo do qual se parte para analisar e compreender. A experiência estética que o diálogo proporciona, no confronto com o outro que difere, a partir de uma linguagem comum, permite que se compreenda a este não como um estranho, apenas diferente. A diferença não constitui, de imediato, um risco à existência. Ele é um *outro* modo de existência.

O que está em jogo no diálogo não é a subversão dos valores do outro, senão a situação, a contextualização histórica do dialogante. O diálogo é sempre uma abertura para com o outro, uma atenção para o que ele tem a dizer, marcando o sujeito de

¹⁵⁸ GADAMER, H-G. “A incapacidade para o diálogo”, p. 252.

maneira determinante quando algo lhe afeta. É por meio do diálogo que escuto, que vejo o que é o outro, aquilo que o constitui, a que mundo pertence. Diante disto, posso então compreender, ao interpretá-lo, que sou também eu parte de um mundo constituído historicamente, contingente e efêmero. Essa percepção, das pequenas partes que constituem o todo, é a base do processo de desenraizamento.

Certamente a interpretação é já definida também pelos preconceitos que o intérprete traz consigo; a utopia iluminista de uma humanidade isenta de preconceitos já não parece encontrar espaço no nosso presente histórico, marcado pelo radicalismo e pela intolerância. Contudo, o que está na base da experiência do desenraizamento é, se não tanto a perda dos preconceitos, a compreensão dos limites de certos valores que determinam tais juízos. Extinguir o preconceito que há em nós não deve ser uma meta a atingir de imediato, a partir da compreensão dos valores divergentes; tal processo é antes consequência da compreensão da situação histórica que constrói os valores dos quais se parte para se relacionar com o mundo. Se a ideia de finitude só pode ser compreendida a partir da finitude do outro, como afirma Heidegger, é também o outro que determina o limite de meus valores culturais.

O desenraizamento daí consequente não implica um abandono total, completo, daqueles juízos, daqueles preconceitos com os quais se parte para um diálogo; tem a ver antes com a ampliação do horizonte para além do mundo que constrói tais valores, situando-os como parte de um todo maior.

Quanto mais a natureza profunda de um indivíduo possua raízes vigorosas, maior será a parte do passado que ele poderá assimilar ou acolher; e a natureza mais poderosa e mais formidável de um indivíduo se reconheceria naquele que tivesse abolido o limite para além do qual o sentido histórico se torna usurpador e nocivo¹⁵⁹.

Desenraizar-se é sempre o ir além dos limites do próprio mundo histórico. Daqueles indivíduos fortemente ligados aos seus valores históricos, dizemos que conservam suas “raízes”. Contudo, isto pode significar a intolerância, a rejeição a tudo que se ponha para além destes valores, quando da convicção da supremacia de seu mundo histórico em detrimento dos demais.

¹⁵⁹ NIETZSCHE, F. *Escritos sobre história*, pp. 73-74.

Daí a hermenêutica filosófica se apresentar como um pensamento de tipo historicista, como uma filosofia da história que rejeita aqueles pressupostos metafísicos: ela retoma a origem, reconhece o passado, sem buscar um destino. Não há uma marcha “de... a”, um ponto a alcançar, uma meta a atingir, uma teleologia a cumprir. Ela se desenvolve, retrocede, ao compreender, interpretar, transformando, submetendo ao modelo dialético os elementos do mundo historicamente constituído.

Ora, este fenômeno é próprio do mundo que vive cotidianamente uma experiência estética enriquecedora. Não tanto por uma superestética, ou ainda uma estética de tipo universalista. Defender uma filosofia de tipo não metafísico, em suas pretensões de uniformidade, unidade, homogeneidade etc., implica defender posições que se põem para além das posições unitárias, totalizantes. Assim, a experiência estética que tem a ver com diálogo e um possível desenraizamento daí decorrente é aquela marcada pela estetização geral da vida. Uma estetização marcada pela multiplicação vertiginosa dos centros produtores de valores estéticos. Como resultado, a riqueza desta explosão do estético, dos valores esteticamente válidos, possibilita um modo totalmente novo de se vivenciar a experiência estética. Com efeito, os valores “éticos” da estetização residem verdadeiramente na possibilidade da realização da experiência estética marcada pela pluralidade.

3. 1. 1 – Da estetização e da experiência estética

Um modelo de desenraizamento baseado nos valores da Estética pode parecer, em um primeiro momento, um tanto difícil de se assimilar. Afinal, baseada ainda em princípios metafísicos de estabilidade, unidade, universalidade etc., quis a Estética da tradição determinar um valor do belo como objeto a ser contemplado universalmente. Contudo, pensar uma estética hermeneutizada, como propõe parte do pensamento contemporâneo, pressupõe partir de um ponto de vista no qual já não se assumem instâncias universais válidas para a humanidade como um todo. Oscilação, pluralidade e contingência passam a ser as características marcantes do nosso presente histórico.

Com efeito, à metafísica da tradição e sua respectiva influência no pensamento estético respondeu-se, não só pela teoria contemporânea, mas também por ação dos próprios artistas, com a multiplicação dos valores de “beleza” – enquanto a Estética moderna ainda pensava a arte como obra do gênio, era o artista que representava

artisticamente a razão ou o próprio Espírito Absoluto. Daí a teoria estética tradicional, enquanto pensamento ainda unitário, bem quisera adequar a totalidade dos homens a um determinado padrão de beleza; contudo, o que a experiência estética que caracteriza a pluralidade proporcionou foi uma proliferação dos “belos”, a difusão das mais variadas ideias de beleza.

Assim, a estética tradicional se dilui na estetização do mundo por obra – mesmo que não exclusiva – de agentes comunicadores, por exemplo, como as mídias de comunicação de massa (*mass media*). O processo de estetização da vida é o efeito mais imediato dos *media*, ao diluir o mundo conceitual em som e imagem. Como consequência de tal processo se verifica, talvez, “uma ‘profecia’ de Nietzsche no mundo dos *mass media*: o mundo real torna-se, afinal, uma fábula”¹⁶⁰. Isso porque concebemos como realidade a “contaminação” de fatos, acontecimentos, um encadeamento lógico destes. Na sociedade da comunicação, a erosão do princípio de realidade e a consequente fabulação do mundo são efeitos da distribuição desordenada de informação que os *media* fazem. Claro que não podemos falar de uma dissolução da realidade de modo ingênuo; certas instâncias e elementos de realidade não podem ser negados (o mercado, por exemplo, atua ainda como um agente “realístico”, na medida em que agrega os princípios heterogêneos, aglutinando diferenças e visões de mundo, eliminando distopias). Contudo, a experiência estética que a oscilação e a distribuição de diversas imagens e visões particulares de “belos” propiciam permitem pensar um ideal de desenraizamento que, no seu interior, é também um modelo ético; não mais a ética dos pressupostos racionais, dos imperativos, dos apelos morais: a orientação ética da experiência estética é aquela que, baseada na hermenêutica, no desfundamento, pode pensar a solução dos conflitos humanos, respeitando diferenças, possibilitando o diálogo entre as culturas; em suma, permitindo a aventura da diferença. Experiência estética significa, assim, a experiência catártica que se dá no confronto com o outro, com o diferente, com o alheio. O efeito catártico da experiência estética se apresenta como possibilidade no instante que o outro se abre à interpretação – seja pelo diálogo, seja pela mera visibilidade imagética. A experiência estética se caracteriza assim, portanto, também como experiência hermenêutica.

Isso porque à hermenêutica atribuímos a ideia de interpretar, e interpretação pressupõe já diferença: uma diferença cultural, uma diferença da própria gramática

¹⁶⁰ VATTIMO, G. *A Sociedade Transparente*, p. 15.

cultural, uma diferença imediata. A compreensão hermenêutica é aquela que já não recorre a elementos últimos e fundamentais a fim de corroborar ou eliminar uma ideia, um pensamento, uma diferença. O seu “desfundamento”, sua natureza isenta daquela necessidade de uma legitimação por um valor último “mais válido” permite à hermenêutica ser a medida e o mediador no processo de compreender. Experiência estética, em nosso mundo contemporâneo, marcado pela explosão do estético para além dos limites institucionais, tradicionais, classicistas da Estética como ciência do belo artístico, revela então a verdadeira essência da pluralidade: um mundo no qual pontos de vista determinam sem serem determinantes, na medida em que apresentam, cada um a seu modo, o que significa o mundo da vida. Sem elementos últimos que determinem a validade ou não de pontos de vista, de valores estéticos, o mundo se revela em toda a sua potencialidade: uma riqueza cultural na qual todos têm, ao seu modo, a validade de suas vivências.

Não obstante, a ciência que hoje chamamos Estética, enquanto pensamento do belo, da arte, da sensibilidade, é uma reflexão recente no âmbito filosófico. Durante séculos, a sensibilidade fora relegada ao segundo plano; a atenção maior dada às instâncias racionais, transcendentais, metafísicas ocupou, desde os gregos, o papel de destaque no pensamento filosófico. Com efeito, “Platão condenava as artes, dizia, por exemplo, que a pintura e as artes figurativas eram falsas por serem cópias de objetos mundanos, que por sua vez eram também cópias da Ideia – o verdadeiro ser, segundo Platão –, portanto cópias das cópias”¹⁶¹, *mimesis* da *mimesis*. Daí que, com o resgate do humanismo e a virada antropocêntrica da Modernidade, a sensibilidade passa a ter uma pequena atenção. Apenas com Baumgarten, já no século XVIII, a Estética assume certa relevância no cenário filosófico. Aqui a Estética se torna também filosofia, mas apenas enquanto ainda submetida às teorias do conhecimento:

A Estética (como teoria das artes liberais, como gnoseologia inferior, como arte de pensar de modo belo, como arte do *análogon* da razão) é a ciência do conhecimento sensitivo (...). Entre outras possibilidades, a aplicação da estética artística, que se volta para o natural, tornar-se-á maior se: 1) preparar, sobretudo pela percepção, um material conveniente às ciências do conhecimento; 2) adaptar cientificamente os conhecimentos à capacidade de compreensão de qualquer pessoa; 3) estender a aprimoração do conhecimento além ainda dos limites

¹⁶¹ VATTIMO, G. *Filosofia al presente – Conversazioni di Gianni Vattimo con Francesco Barone, Remo Bodei, Italo Mancini, Vittorio Mathieu, Mario Perniola, Pier Aldo Rovatti, Emanuele Severino, Carlo Sini*. Milão: Garzanti, 1990, p. 54.

daquilo que conhecemos distintamente; 4) fornecer os princípios adequados para todos os estudos contemplativos espirituais e para as artes liberais; 5) na vida comum, superar a todos na meditação sobre as coisas, ainda que as demais hipóteses sejam semelhantes¹⁶².

À intenção de Baumgarten de formular uma teoria do conhecimento sensível perfeito por meio da sensibilidade, a filosofia de Kant propõe uma nova abordagem no plano estético. Em um de seus escritos pré-críticos – *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* –, Kant já atentara para certa particularidade do gosto, ao compreender que “as diferentes sensações de prazer e desprazer não obedecem tanto à condição das coisas externas que as suscitam senão à sensibilidade própria de cada ser humano para ser agradável ou desagradavelmente impressionado por elas”¹⁶³. Contudo, é apenas na *Crítica da Faculdade do Juízo* que a reflexão estética – na intenção de explicitar o papel da arte – é abordada por Kant com maior atenção. Na sua teoria o elemento estético desempenha um papel determinante, enquanto compreendido como fundamento de relação entre liberdade e natureza. Enquanto objeto da faculdade da imaginação, o gosto – fruto da apreciação estética –, é particular; entretanto, segue ainda princípios racionais de atração, condicionado pelas faculdades racionais.

O juízo de gosto imputa o assentimento a qualquer um; e quem declara algo belo quer que qualquer um *deva* aprovar o objeto em apreço e igualmente declará-lo belo. O *dever*, no juízo estético, segundo todos os dados que são requeridos para o ajuizamento, é, portanto, ele mesmo expresso só condicionalmente. Procura-se ganhar o assentimento de cada um, porque se tem para isso um fundamento que é comum a todos; com esse assentimento também se poderia contar se apenas se estivesse sempre seguro de que o caso seria subsumido corretamente sob aquele fundamento como regra da aprovação¹⁶⁴.

Assim, em Kant a sensibilidade estética ainda segue certos preceitos da razão. Como a forma do gosto é particular, própria de cada homem, as faculdades racionais, que adequam os objetos de acordo com as categorias que são inatas e universais, buscam um fundamento do ajuizamento estético – daí porque a necessidade do

¹⁶² BAUMGARTEN, A. *Estética: a lógica da arte e do poema* [1750]. Trad. Miriam Sutter Medeiros. Petrópolis: Editora Vozes, 1993, pp. 95-96.

¹⁶³ KANT, I. *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* [1764]. Trad. Dulce María Granja Castro. México: FCE, UAM, UNAM, 2004, p. 3.

¹⁶⁴ KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*, p. 83.

consenso no juízo de gosto que é particular. Além disso, a concepção estética kantiana ainda é compreendida com base na ideia da arte como arte do gênio: “Gênio é o talento (dom natural) que dá à arte sua regra”¹⁶⁵. A ideia do belo é ainda definida por meio da produção artística das belas artes, das obras pitorescas. E tal ideia persiste ainda ao longo da teoria estética moderna, sobretudo em Hegel.

Contudo, diante do advento das técnicas de reprodução da arte, seja no âmbito da distribuição da arte – o papel dos *media* de retransmissão, veiculação da arte –, seja no âmbito das técnicas de cópia – a arte produzida em larga escala, por meio de instrumentos que permitam a produção em série de cópias de uma determinada obra –, o próprio estatuto da arte sofre uma alteração. Assim, a filosofia passa a perceber o caráter estético da Contemporaneidade na medida em que, não apenas a distância entre arte e fruidor diminui, mas também o próprio mundo conceitual passa a ser caracterizado por um fenômeno de estetização, da disseminação de valores estéticos dos mais variados por meio das tecnologias de informação.

Como a metafísica (uso sempre esse termo no sentido que Heidegger lhe atribuiu), a estética da tradição é, para nós, um destino: uma coisa de que devemos restabelecer-nos e a que devemos remeter-nos. O caráter enfático dos conceitos que nos foi legado pela estética amadurecida dentro da tradição metafísica relaciona-se à essência dessa mesma metafísica (...). O que acontece conosco na época da reprodutibilidade técnica é que a experiência estética se aproxima cada vez mais daquilo que Benjamin chamou de ‘percepção distraída’. Essa percepção não encontra mais a ‘obra de arte’, de cuja noção era parte integrante a *aura*¹⁶⁶.

Como consequência do processo de estetização ocorrida pela ação das tecnologias, ocorre a dissolução de vários conceitos caros à teoria estética tradicional, tais como “gênio criador”, “criatividade”, e também a ideia de um “belo” unitário, conciliador de todas as obras entre si. A percepção do novo estatuto da arte já figurava entre os objetos de especulação de Walter Benjamin, para além de Heidegger. Com efeito, Benjamin atenta para a mudança do modo de produção da arte que, mais do que simplesmente possibilitar a tomada de poder pela classe trabalhadora, evidenciou uma tendência evolutiva da arte, na qual o processo reprodutivo – naquele duplo sentido

¹⁶⁵ KANT, I. Critique of the Power of Judgment [1790]. Trad. Paul Guyer e Eric Matthews. Nova York: Cambridge University Press, 2000, p. 186.

¹⁶⁶ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, pp. 50-51.

antes exposto – é sua principal característica; em Heidegger, a arte é compreendida, em sua abertura epocal, como um “pôr-em-obra da verdade”. Daí Gianni Vattimo propor uma analogia entre as teorias estéticas de Heidegger e Benjamin, onde “é possível captar os aspectos essenciais da nova ‘essência’ da arte na sociedade industrial mais recente, aspectos que mesmo a reflexão estética contemporânea mais aguda e radical deixou escapar”¹⁶⁷. Em Heidegger, o elemento decisivo é aquele pensamento da arte como “pôr-em-obra da verdade”. Em Benjamin, o problema se centra na arte inserida no contexto da sociedade de comunicação e das técnicas de reprodução. Aqui, os meios de comunicação são fundamentais para a disseminação da arte: não apenas como mediadores entre produção e fruição estética, mas também como constitutivos de determinadas formas e expressões artísticas, surgidas exatamente como efeito de certos meios de reprodução, como o cinema e a fotografia, por exemplo.

Um fato decisivo para a passagem da explosão do estético como se configura nas vanguardas históricas – que pensam a morte da arte como supressão dos limites do estético, em direção a um alcance metafísico, ou histórico-político, da obra – à explosão tal como se verifica nas neovanguardas é o impacto da tecnologia, no sentido decisivo indicado por Benjamin no ensaio de 1936 sobre *A obra de arte na época da sua reprodutibilidade técnica*. A saída da arte de seus limites institucionais já não se apresenta exclusivamente, nem tampouco principalmente, como ligada, nessa perspectiva, à utopia da reintegração, metafísica ou revolucionária, da existência, mas sim ao advento das novas tecnologias que, de fato, permitem e até determinam uma forma de generalização da esteticidade. Como o advento da reprodutibilidade técnica da arte, não apenas as obras do passado perdem a sua aura, o halo que as circunda e as isola do resto da existência, isolando, com elas, também a esfera estética da experiência, mas nascem formas de arte em que a reprodutibilidade técnica é constitutiva, como o cinema e a fotografia. Nestas, as obras não só não possuem um original, mas sobretudo tende a cair a diferença entre produtores e fruidores, mesmo porque essas artes se resolvem no uso técnico de máquinas e, portanto, liquidam qualquer discurso sobre o gênio (que é, no fundo, a aura vista do lado do artista)¹⁶⁸.

Certamente, o efeito da explosão do estético pode ser compreendido também como “morte da arte”: uma morte que significa não a pura destruição dos valores

¹⁶⁷ VATTIMO, G. *A Sociedade Transparente*, p. 58.

¹⁶⁸ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, pp. 43-44.

artísticos, seja pela ausência de produções com valor estético, seja mesmo a ideia de um fim da arte; “morte da arte não pode ser entendida como ‘noção’, de que se possa dizer que corresponde ou não a um estado de coisas”¹⁶⁹.

É, antes, um evento, que constitui a constelação histórico-ontológica na qual nos movemos. Essa constelação é uma trama de eventos histórico-culturais e de palavras que lhe pertencem, os descrevem e os co-determinam. Nesse sentido *geschicklich*, destinal, a morte da arte é algo que nos concerne e que não podemos deixar de encarar. Antes de tudo, como profecia-utopia de uma sociedade em que a arte não existe mais como fenômeno específico, suprimida e hegelianamente superada numa estetização geral da existência. O último arauto desse anúncio da morte da arte foi Herbert Marcuse – pelo menos o Marcuse mestre da revolta juvenil de 68. Na sua perspectiva, a morte da arte se apresentava como uma possibilidade ao alcance da sociedade tecnicamente avançada (isto é, em nossos termos, da sociedade da metafísica realizada). Tal possibilidade não se exprimiu apenas como utopia teórica. A prática das artes, a começar pelas vanguardas históricas do início do século, mostra um fenômeno geral de ‘explosão’ da estética fora dos limites institucionais que lhe eram estabelecidos pela tradição (...). Essa explosão se torna, por exemplo, negação dos lugares tradicionalmente eleitos para a experiência estética: a sala de concerto, o teatro, a galeria, o museu, o livro¹⁷⁰.

A explosão do estético fora de seus limites tradicionais das instituições, como o teatro, o museu, a sala de concerto etc., é o efeito mais evidente da estetização causada pela ação das tecnologias de comunicação: “a catedral abandona seu lugar para instalar-se no estúdio de um amador; o coro, executado numa sala ou ao ar livre, pode ser ouvido num quarto”¹⁷¹. E assim, pelas técnicas de reprodutibilidade da arte, obra e fruidor aproximam-se; se rompem as barreiras que os distanciavam. Ainda mais: outro fator é determinante para a experiência de morte da arte. “Contra o *kitsch* e a cultura de massa manipulada, contra a estetização em nível baixo, fraco, da existência, a arte autêntica refugiou-se com frequência em posições aporéticas, renegando todo e qualquer elemento de fruibilidade imediata das obras, rejeitando a comunicação, optando pelo silêncio puro e simples”¹⁷².

¹⁶⁹ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, pp. 40-41.

¹⁷⁰ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, pp. 41-42.

¹⁷¹ BENJAMIM, W. A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica. In: BENJAMIM, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. port. Sergio Paulo Rouanet. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2008, p. 168.

¹⁷² VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, p. 45.

Vattimo concebe então que, a partir da massificação cultural da sociedade midiaticizada, não obstante todo o processo de uma tentativa de homologação cultural, tal como previam Theodor Adorno e Max Horkheimer, o efeito dos *mass media* foi exatamente o oposto. Ora, a pluralização das compreensões e visões de mundo representou de fato um obstáculo à homologação – não ao menos como nos moldes de George Orwell e seu Grande Irmão de 1984 –, e o resultado positivo da sociedade da informação é a multiplicidade das facetas dos mais diversos grupos e comunidades.

A cultura de massas não nivelou a experiência estética, homologando todo o ‘belo’ aos valores daquela comunidade – a sociedade burguesa europeia – que se sentia detentora privilegiada do humano; pelo contrário, evidenciou de modo explosivo a multiplicidade dos ‘belos’, dando a palavra a culturas diversas – com a investigação antropológica – mas também a ‘subsistemas’ internos da própria cultura ocidental. De fato, o fim da utopia do resgate estético da existência através da unificação do belo com o cotidiano ocorreu paralelamente, e pelos mesmos motivos, no final da utopia revolucionária dos anos sessenta: devido à explosão do sistema, à impossibilidade de pensar a história como curso unitário¹⁷³.

A utopia sessentista da construção de uma “real” história universal acabou por se tornar impossível, não unicamente por conta do fim do projeto moderno, pela descrença em suas narrativas com fundo legitimante, mas porque já não se pode mais pensar em uma história universal como tal, uma vez que esta já não se mostra mais unitária e, por conseguinte, o modelo de emancipação daquele projeto moderno não é factível. Podemos também inferir que a ideia de uma história universal se dissolve, nas palavras de Vattimo, por conta da universalização da palavra dada aos diversos modelos de valor e reconhecimento. Tal universalização possibilitou uma relação mais estreita entre arte e vida cotidiana, na medida em que a experiência estética é pluralizada por meio da revelação da palavra.

O processo de estetização da realidade proporcionada pelos modelos de comunicação que caracterizam nossa sociedade informatizada, abre espaço para que os excluídos, sem palavra, destituídos, possam dar a *sua* versão da história. A história humana talvez já não seja palco apenas dos vencedores, como percebeu Benjamin em suas *Teses sobre a História*. Aqueles que foram marginalizados ao longo do processo

¹⁷³ VATTIMO, G. *A Sociedade Transparente*, p. 79.

histórico puderam aparecer na ribalta da opinião pública de modo a ampliar as possibilidades de se compreender a “verdade” a partir de diversas perspectivas.

A experiência estética, assim como a experiência da verdade, é antes uma experiência de comunidade. O “belo” é sempre um “belo” da comunidade, é como “instituição de comunidade”. Contudo, essa instituição dissolve ainda a identificação “da comunidade estética com a comunidade humana *tout court*”¹⁷⁴. É claro que o mundo se define então como um conjunto de comunidades com concepções distintas do “belo”. Há de se compreender antes que “comunidade” não nos dá o mesmo sentido de “sociedade”. Aqui, assim como para Vattimo, “comunidade” tem antes um sentido de *pertencimento*, uma raiz – seja cultural, ideológica – que dá aos indivíduos uma ideia restrita de grupo. Segundo ele:

O que denominamos o mundo talvez seja apenas o âmbito ‘residual’ e o horizonte regulativo (mas com que problemas) em que os mundos se articulam. É verossímil que a experiência estética da sociedade de massa, a vertiginosa proliferação de ‘belezas’ que fazem mundos, seja profundamente modificada pelo fato de o mundo unitário, de que a ciência julgava poder falar, se ter revelado uma multiplicidade de mundos diversos. Já não é possível falar da experiência estética como pura expressividade, pura coloração emotiva múltipla do mundo, como acontecia quando se pensava que este mundo-base fosse, de qualquer modo, dado, possível de encontrar com os métodos da ciência. Isto deixa seguramente aberto o problema da redefinição da estética e talvez torne impossível ‘defini-la’ delimitando-a e diferenciando-a: também aqui, parece que nos encontramos face a uma realização imprevista, e talvez ‘distorcida’ da utopia¹⁷⁵.

Ora, se a estetização é própria do “mundo da cultura de massa, do historicismo difuso e do fim dos sistemas unitários”¹⁷⁶, a utopia estética acaba por se caracterizar como *heterotopia*, uma vez que a “distorção” de seu projeto sessentista não se configurava de tal modo; baseava-se antes em uma homogeneização cultural a partir do ponto de vista do “proletário”; tendo como ponto de partida certa orientação marxista, pretendia antes um sentido de “harmonia geral”. A experiência que temos hoje do belo como um “conjunto” de modelos é a heterogeneidade das comunidades e seus conceitos. Os dialetos que contêm cada um sua ideia da verdade transformam o mundo em uma multiplicidade que pode enfim libertar o homem.

¹⁷⁴ VATTIMO, G. *A Sociedade Transparente*, p. 80.

¹⁷⁵ VATTIMO, G. *A Sociedade Transparente*, pp. 80-81.

¹⁷⁶ VATTIMO, G. *A Sociedade Transparente*, p. 81.

3.2 – Estetização enquanto hermeneutização da vida: o fenômeno da sociedade da comunicação

O fenômeno da heterotopia estética – em suma, o processo da estetização –, característica da estética contemporânea, talvez seja o efeito mais evidente da oscilação, do caos relativo causado pelos *media*, pela tomada de palavra de subculturas e minorias dos mais diversos sistemas culturais, que puderam expressar sua narrativa, sua forma de ver o mundo, por meio da própria lógica do mercado da informação que, como já dito, tende a transformar, pelo próprio fluxo das notícias, (quase) tudo em objeto de informação. Como também já dito anteriormente, a oscilação, o caos relativo e a pluralidade cultural, por efeito do aumento vertiginoso das visões de mundo, possivelmente como consequência da pluralização cultural em parte ocasionada pelo advento e aperfeiçoamento das tecnologias de comunicação – como agentes presentes de maneira determinante no mundo hoje, enquanto mediadores das relações. –, conduzem à fabulação do mundo real. Essa é uma das razões – entre outras – que determina se pensar o advento da sociedade da comunicação como constituinte de certa identidade entre a esfera da mídia e o estético. Embora, como Vattimo já atentara, a mídia siga critérios gerais de beleza, com a intenção de criar atração aos seus produtos¹⁷⁷, pode-se perceber que a mídia também é produção de consenso, enquanto é o meio da massa:

Identificar a esfera da mídia com o estético pode, por certo, levantar algumas objeções, mas não é tão difícil admitir semelhante identificação, se se levar em conta que, além de e mais profundamente do que distribuir informação, a mídia produz consenso, instauração e intensificação de uma linguagem comum no social. Ela não é um meio para a massa, a serviço da massa; é o meio da massa, no sentido de que a constitui como tal, como esfera pública do consenso, dos gostos e dos sentimentos comuns. Ora, essa função, que se costuma chamar, com um acento negativo, de organização do consenso, é uma função por excelência estética, pelo menos num dos sentidos principais que esse termo assume desde a *Crítica do juízo* kantiana, na qual o prazer estético não se define tanto como aquele que o sujeito experimenta pelo objeto, mas como aquele prazer que deriva da constatação de

¹⁷⁷ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, p. 44: “Morte da arte não é apenas a que podemos esperar da reintegração revolucionária da existência: é aquela que de fato já vivemos na sociedade da cultura de massa, em que se pode falar de estetização geral da vida na medida em que a mídia, que distribui informação, cultura, entretenimento, mas sempre sob critérios gerais de ‘beleza’ (atração formal dos produtos), assumiu na vida de todos um peso infinitamente maior do que em qualquer outra época do passado”.

pertencer a um grupo – em Kant, a própria humanidade como ideal –, unido pela capacidade de apreciar o belo¹⁷⁸.

Se a função de organização do consenso é, por excelência, estética, a estetização pensada em sentido fraco se torna, assim, uma extensão do domínio dos *media*: uma experiência em que se distribuem produtos estéticos. Na sociedade da comunicação generalizada, vivemos a experiência da fragmentação dos valores estéticos e, por consequência, abre-se a possibilidade de fragmentar-se também os valores mais arraigados às culturas intransigentes, violentas, intolerantes. Embora uma homologação da cultura por obra de uma “indústria cultural”¹⁷⁹ que nivele por baixo todos os valores a um único padrão, no âmbito estético, religioso, político etc. seja ainda também uma possibilidade, não seria um erro dizer que vivemos uma outra espécie de experiência por meio da informação.

Hoje a nossa experiência estética é diferente: o produto estético enquanto tal perdeu muito de seu poder de conciliação e de polarização do consenso social. Nossa sociedade está caracterizada não tanto por uma superestética, quanto, ao contrário, por uma fragmentação dos valores estéticos, uma espécie de esteticidade ampla; não porque a nossa existência seja no todo ‘mais bela’, mas porque a quantidade de valores estéticos, de ‘modelos’, aumenta em progressão geométrica. Circulam muito mais valores estéticos e, ao mesmo tempo, diminui a intensidade deles¹⁸⁰.

Segundo Vattimo, talvez não sejam produzidas mais – na sociedade contemporânea – “grandes obras de arte, porém se produz um movimento esteticamente significativo, uma espécie de disseminação estética, que [...] muda um pouco os termos do problema, o caráter da nossa experiência do belo”¹⁸¹. Assim, Vattimo fala do “momento de virada na consideração filosófica e crítica do mundo dos *mass media*”¹⁸². Segundo Vattimo, pode-se identificar, na atualidade, uma imposição, mesmo que

¹⁷⁸ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, pp. 44-45.

¹⁷⁹ ADORNO, T. *Minima Moralia* [1951]. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 46: “Progresso e barbárie estão hoje tão emaranhados na cultura de massas que só uma ascese bárbara contrária a esta e ao progresso dos meios pode restabelecer a ausência da barbárie. Nenhuma obra de arte, nenhum pensamento tem a possibilidade de sobreviver e que não implique a renúncia à falsa riqueza e à produção de primeira qualidade, ao cinema a cores e à televisão, às revistas milionárias e a Toscanini. Os meios mais antigos, os que não se medem pela produção em massa, ganham nova atualidade: a do inapreendido e da improvisação. Só eles poderiam esquivar-se à frente única do *trust* e da técnica”.

¹⁸⁰ VATTIMO, G. *Filosofia al presente*, p. 62.

¹⁸¹ VATTIMO, G. *Filosofia al presente*, p. 63.

¹⁸² VATTIMO, G. *La Società Trasparente*. Milão: Garzanti, 2000, p. 101.

relativa, de um “otimismo midiático”. Entre os motivos, Vattimo identifica a saída – a partir dos anos 1970 –, da visão pessimista da Escola de Frankfurt em relação à sociedade da comunicação massificada. Daí ele sustentar: “as teses apocalípticas de Horkheimer e Adorno tinham perdido vigor em virtude de um conjunto de motivos: antes de qualquer coisa, a erosão do humanismo que as condicionava”¹⁸³. Vattimo identifica aqui o humanismo como cúmplice das posições eurocêntricas. Segundo ele, porque “tornava impraticável as grandes filosofias da história de origem oitocentistas: não apenas o idealismo hegeliano, mas também o positivismo e o marxismo”¹⁸⁴. Contudo, Vattimo sugere que tanto a Filosofia quanto a Sociologia crítica tiveram de considerar a “transformação da tecnologia da fase mecânica à fase eletrônica e informática”¹⁸⁵. Com efeito, já não seria mais possível relevar o papel determinante que tais tecnologias desempenham em nosso cotidiano, tampouco seria possível ignorar que elas determinam também, de maneira ainda mais radical, o modo como nos relacionamos com nós mesmos e, sobretudo, com os outros. Assim, as ferramentas de comunicação já não se resumem simplesmente a aparelhos que usamos para receber notícias de um “mundo exterior”, são também ferramentas que usamos para nos expressarmos para o mundo e produzirmos nossa própria versão da história.

Assim, a virada à qual se faz alusão aqui não é aquela que nos conduziu da “demonização” dos *media* que caracteriza a teoria frankfurtiana, mas o otimismo midiático, “com base no qual se desenvolveu a *koiné* hermenêutica dos anos 1970-1980 e posições mais ou menos relacionadas com o neopragmatismo de Rorty, ou até [...] as posições de Habermas”¹⁸⁶. A viragem que Vattimo se reporta é outra: aquela inspirada na exigência de se encontrar, de qualquer modo, um limite para a “desrealização”. O que ele designa com este termo? A desrealização:

da qual buscamos os limites é aquele conjunto de fenômenos que se chama também ‘estetização’. A estetização geral da existência – da publicidade (...) da informação ‘confeccionada’ – é apenas o ponto de chegada de um processo, que coincide com a própria Modernidade, no qual justamente o que aconteceu no âmbito da experiência estética, antecipou ou, pelo menos, representou, de modo emblemático,

¹⁸³ VATTIMO, G. *La Società Trasparente*, p. 101.

¹⁸⁴ VATTIMO, G. *La Società Trasparente*, p. 102.

¹⁸⁵ VATTIMO, G. *La Società Trasparente*, p. 103.

¹⁸⁶ VATTIMO, G. *La Società Trasparente*, p. 109.

transformações que se verificaram no âmbito mais geral da vida social¹⁸⁷.

Para Vattimo, a experiência de “desrealização” pressupõe os acontecimentos no âmbito da arte moderna que antecipam, representam e condensam o que ocorreu na cultura coletiva. Ora, a sua função emblemática, no entender do autor, culmina “na estetização e desrealização que caracteriza a nossa existência tardo-moderna”¹⁸⁸. Tal estetização geral, “que caracteriza as sociedades avançadas, não se reduz ao modo de se estender sobre toda experiência cor-de-rosa das comédias de final feliz, como se ‘desrealização’ quisesse dizer que a ‘realidade’ tem sido substituída por um mundo de formas ideais”¹⁸⁹. Vattimo, ao pensar a “desrealização” que ocorre no mundo da comunicação massificada, pensa tal acontecimento como estetização. A experiência da estetização é oposição a um retorno à metafísica objetivista. Vattimo defende que “não podemos nos opor à desrealização em nome de uma recuperação da realidade perdida [...]; mas deveríamos [...] apreender a estetização nos seus aspectos de conflito, e reconhece-los como elementos de atrito que constituem pontos de resistência e possíveis critérios de distinção e juízo”¹⁹⁰. Em seguida, justifica o desconforto que a experiência estética da estetização às vezes provoca. No seu entender:

o que nela não nos agrada e soa falso (...) é que ela tende a imobilizar a experiência estética no seu sentido clássico e ‘metafísico’, naquela completude ideal que fazia um mundo de ‘pura’ fantasia, o qual não pode mais subsistir senão em oposição a uma ‘realidade’¹⁹¹.

Assim, podemos sentir na estetização generalizada do mundo midiático – a interpretação de uma transformação do mundo conceitual em um mundo dissolvido nas formas imagéticas que o caracterizam, um mundo representado por sons e imagens – “uma perda apenas porque nele desaparecem as distinções, a dramaticidade das escolhas, a contraposição entre afirmação e negação, a possibilidade de comprometer-se em um juízo”¹⁹². Isto ocorre, porém, porque a estetização não se realizou ainda de forma completa. Qual o sentido dessa incompletude? No entender do autor, “a esteticidade massificada que cobre como um grande véu róseo o mundo das mercadorias, das

¹⁸⁷ VATTIMO, G. *La Società Trasparente*, pp.109-110.

¹⁸⁸ VATTIMO, G. *La Società Trasparente*, p. 110.

¹⁸⁹ VATTIMO, G. *La Società Trasparente*, p. 111.

¹⁹⁰ VATTIMO, G. *La Società Trasparente*, pp. 111-112.

¹⁹¹ VATTIMO, G. *La Società Trasparente*, p. 112.

¹⁹² VATTIMO, G. *La Società Trasparente*, p. 112.

informações domesticadas (...), está ainda modelada na dimensão da conciliação que contrapõe a beleza clássica à estética de Hegel”¹⁹³.

Em razão da presença ainda de conciliação como ideal estético, Vattimo fala do caráter conflituoso da experiência estética. Daí ele indagar: “porque a estetização não acolhe esta conflitualidade e continua a se modelar sobre uma concepção ‘clássica’ da esteticidade? Por que (...) no cinema e nas artes mais populares há pouca vanguarda e triunfa, ao contrário, o final feliz?”¹⁹⁴. Vattimo sabe que o triunfo do “final feliz” não foi ainda desmentido nas “artes de massa hoje dada a onda da violência que invade as telas do cinema e da televisão”¹⁹⁵. Tais espetáculos são, conforme Vattimo, sempre de tipo “gastronômico”, pois não conduzem a nenhuma experiência conflituosa no espectador. Trata-se da permanência do caráter de inócuo divertimento.

Assim, aquilo que nos afeta negativamente na estetização difusa e, ao mesmo tempo, provoca o sentimento de necessidade de um limite de desrealização “é a ausência de toda conflitualidade, e esta ausência tem uma explicação, que na sua complexidade podemos resumir sob o termo ‘exigência do mercado’”¹⁹⁶. Ora, “a preocupação de servir ao mercado”, de acordo com Vattimo, “impede aos *mass media* de acolher em todo o seu alcance, e com a sua conflitualidade, a experiência estética como se configurou, de fato, nas artes do nosso século”¹⁹⁷. O mercado com as suas leis permanece, portanto, como instância realista. Tal obstáculo do mercado justifica a investigação dos “limites da desrealização”¹⁹⁸, pois:

a desrealização que se tornou possível pelas novas tecnologias de comunicação encontra um limite naquele agente ‘realista’ que é o mercado; a insatisfação que sentimos ante o mundo das imagens dos *mass media* não manifesta por isso, provavelmente, uma necessidade de encontrar limites para a desrealização, mas descontente pelo fato de tal desrealização não ser deixada atuar-se livremente, porque se opõe a ela limites ainda realistas como o mercado e as ‘leis’ da economia¹⁹⁹.

¹⁹³ VATTIMO, G. *La Società Trasparente*, p. 112.

¹⁹⁴ VATTIMO, G. *La Società Trasparente*, p. 113.

¹⁹⁵ VATTIMO, G. *La Società Trasparente*, p. 113.

¹⁹⁶ VATTIMO, G. *La Società Trasparente*, p. 113.

¹⁹⁷ VATTIMO, G. *La Società Trasparente*, pp. 113-114.

¹⁹⁸ Título de um artigo “*I limiti della derealizzazione*” acrescentado posteriormente ao volume *La Società Trasparente*, em 2000. Vattimo pretendia, com o acréscimo do referido texto, defender-se da apologia e otimismo midiático do qual fora acusado fortemente na Itália nos anos seguintes à publicação da primeira edição de *La Società Trasparente*, em 1989.

¹⁹⁹ VATTIMO, G. *La Società Trasparente*, p. 114.

Ora, aquilo que não está bem no mundo da “irrealidade” dos *mass media* não é a necessidade de realidade, mas que, na sociedade da comunicação, o real se faz ainda presente em demasia. Vattimo propõe que se assuma a desrealização–estetização como único fio condutor possível e reconhece como obstáculo para o seu funcionamento a persistência de “limites” de tipo realista. Trata-se do domínio da economia sobre a estética. No âmbito da comunicação massificada, o fundamentalismo se exprime nas posições realistas: apelo à objetividade, à transparência. Vivenciar a experiência estética como elemento conciliador exige aquele efeito de desenraizamento, mas também uma ruptura com a dimensão econômica sobre a esfera midiática. Talvez, com a consolidação de novas formas e tecnologias de comunicação, como a *internet* – que se demonstra a mídia mais democrática entre todas as quais dispomos –, a experiência estética como experiência emancipatória encontre a concretização das possibilidades abertas pelo advento da sociedade da comunicação.

Daí decorre que o processo de estetização da vida cotidiana, sobretudo pela disseminação das imagens que compõem o mundo em sua heterogeneidade, é fruto do impacto que a tecnologia, enquanto disseminadora de valores estéticos dos mais variados, tem na construção do nosso cotidiano concreto. O efeito mais notório do processo de estetização que caracteriza nossa experiência tardo-moderna, contemporânea é, também, a disseminação da experiência estética. Por experiência estética podemos compreender aquela perspectiva teorizada por Jauss que, enquanto vinculada à hermenêutica literária, pode também explicar o fenômeno estético na vida cotidiana dos indivíduos. Jauss defende que a atividade comunicativa exercida pelos *mass media*, primeiramente, acaba por ampliar a experiência da arte. Assim, o efeito da disseminação dos valores estéticos por obra dos media proporciona denotar o valor da obra na compreensão do *receptor*, antes mesmo que apenas a intenção do autor.

Para Vattimo, o fator decisivo na teoria de Jauss é a consciência hermenêutica, já que aqui se tenciona trazer à práxis do mundo contemporâneo a experiência estética enquanto experiência de uma verdade fraca, uma vez que a dissolução da realidade ocasionada pelos *media* acaba por reconfigurar as noções clássicas de verdade centradas em um *ontos* uno e imutável. Na experiência contemporânea do mundo cotidiano, o efeito dos *media* é o da pluralização das verdades, com base nos relatos dos diversos grupos sociais – suas conseqüentes diferenças de visões de mundo.

Relacionar experiência estética proporcionada pelos *media* com emancipação pode parecer problemático, sobretudo para autores como Adorno ou Horkheimer, que

tendiam a ver nas tecnologias de informação e comunicação uma tendência de homologação da sociedade por meio da visão estereotipada do mundo, como se a “indústria cultural” representasse uma entidade com vistas a disseminação dos valores sempre em baixo nível, na qual a arte assumiria apenas um aspecto produção/consumo, corroborador do *status quo*; entretanto, autores como Jauss e Vattimo consideram antes que, para além da destruição da arte ou mesmo da homologação cultural, o efeito dos *media* é outro:

A proibição de imagens, por exemplo, que ressurgiu periodicamente durante o domínio da Igreja, por certo não era um perigo menor à práxis estética do que a inundação de imagens através de nosso *mass media*. E, no entanto, de cada fase de hostilidade à arte, a experiência estética emergiu numa forma nova e inesperada, seja esquivando-se da proibição, seja reinterpretando os cânones, seja descobrindo novos meios de expressão, sobre o que ainda se falará. Essa rebeldia básica da experiência estética evidencia-se em segundo lugar, por sua permissão, muitas vezes reivindicada e dificilmente reprimível, de colocar perguntas indiscretas ou de sugerir veladamente pela ficção, onde um sistema de respostas obrigatórias e de indagações apenas toleradas consolidava e legitimava o domínio de uma visão de mundo²⁰⁰.

Assim, podemos dizer que hoje a forma nova e inesperada na qual emerge a experiência estética é aquela vinculada à descoberta das diferenças, da pluralidade. A fabulação do mundo real significa, sob uma perspectiva teórica, aquela consumação do niilismo da qual falava Nietzsche; niilismo, no *pensamento fraco*, é compreendido como sinônimo de hermenêutica. O aspecto niilista – ou hermenêutico – da experiência estética se evidencia no efeito de desenraizamento; a amplitude da emancipação, da libertação das diferenças, da erosão do princípio de realidade são efeitos do processo de desenraizamento:

O efeito emancipador da libertação das racionalidades locais não é, no entanto, apenas o de garantir a cada um um mais completo reconhecimento e ‘autenticidade’; como se a emancipação consistisse em manifestar por fim aquilo que cada um é ‘verdadeiramente’ (em termos ainda metafísicos, espinosianos): negro, mulher, homossexual, protestante, etc. O sentido emancipador da libertação das diferenças e dos ‘dialetos’ consiste mais no complexo efeito de desenraizamento

²⁰⁰ JAUSS, H. R. “A Estética da recepção: colocações gerais”, p. 59.

que acompanha o primeiro efeito de identificação. Se falo o meu dialeto, afinal num mundo de dialetos, também estou ciente de que ele não é a única ‘língua’, mas precisamente um dialeto entre outros. Se professo meu sistema de valores – religiosos, estéticos, políticos, étnicos – neste mundo de culturas plurais, terei também uma consciência aguda da historicidade, contingência e limitação de todos esses sistemas, a começar pelo meu²⁰¹.

A consciência da historicidade dos sistemas culturais não é tão somente um reconhecimento racional da diferença; é efeito exatamente do caráter oscilatório presente em nosso cotidiano concreto, em nossos modos de vida. A complexidade, o caos relativo que caracterizam nosso mundo hoje, encontram na experiência estética uma possibilidade que a práxis política ou mesmo o processo civilizatório e o progresso da racionalidade humana ainda não efetivaram.

Um exemplo do que pode significar o feito emancipatório da ‘confusão’ dos dialetos pode encontrar-se na descrição da experiência estética que Wilhelm Dilthey dá (uma descrição que continua a ser decisiva também para Heidegger, na minha opinião). Ele pensa que o encontro com a obra de arte (como de resto o próprio conhecimento da história) é uma maneira de experimentar, na imaginação, outras formas de existência, outros modos de vida diferentes daquele a que de fato estamos limitados em nosso cotidiano concreto. Cada um de nós, ao amadurecer, restringe os próprios horizontes de vida, especializa-se, fecha-se no interior de uma determinada esfera de afetos, interesses, conhecimentos. A experiência estética permite-lhe viver outros mundos possíveis, mostrando-lhe também a contingência, a relatividade, o caráter não definitivo do mundo ‘real’ dentro do qual está encerrado²⁰².

Em suma, o efeito libertador da experiência estética está em seu aspecto de “mediação” entre as diversas formas de vida que representam, juntas – embora cada uma ao seu modo –, a humanidade. Compreender o mundo, e torná-lo um lugar do consenso, do diálogo, e da *tolerância* entre as diferenças talvez represente de fato a nossa chance de nos tornarmos *finalmente* humanos. Tolerância possivelmente seja o termo adequado para expressar aquilo que a experiência estética possa significar, na base de uma proposta emancipatória. Afinal, que coisa significa alguém ser tolerante se não a não agressão àquilo que lhe difere, ou mesmo que não faça parte de sua visão de

²⁰¹ VATTIMO, G. *A Sociedade Transparente*, p. 17.

²⁰² VATTIMO, G. *A Sociedade Transparente*, p. 18.

mundo? Árabes e ocidentais, brancos e negros, muçulmanos, cristãos e judeus, representam verdadeiramente culturas com visões de mundo e experiências de vida distintas. Mas por meio da tolerância que a experiência estética *pode* – e o caráter de *possibilidade* é o que se tem aqui por base – proporcionar, na perspectiva da abertura para interpretar a validade, a riqueza que cada modo de vida compreende no interior de sua gramática cultural, no seu *dialeto*.

Assim podemos falar verdadeiramente da hermenêutica, da comunicação, da interpretação e do *pensiero debole*, no interior da experiência estética contemporânea, como elementos que nos possibilitam pensar uma nova forma de conceber uma verdade na Contemporaneidade. A oscilação oriunda da sociedade da comunicação generalizada (embora não possamos atribuir apenas ao papel desempenhado pelas ferramentas de comunicação, senão também a uma comunicação direta, da fala mediada pelo olhar, do diálogo direto, aberto, jogado) parece sustentar uma “ética” – não uma ética de tipo normativo, senão uma teoria com vistas à ética – da comunicação que, diferentemente daquela proposta por Habermas²⁰³, ligada a uma concepção ainda normativa, crivada pela necessidade dos critérios de validade e legitimação, tem a ver antes com a ausência de fundamento característico da experiência de uma estetização geral, a esteticidade difusa como elemento próprio da Contemporaneidade. Oscilação refere-se sobretudo à intensidade de informações que circulam no mundo contemporâneo, além de romper com aquele ideal de realidade ordenada em torno de um evento, de uma narrativa central.

Falar de uma perspectiva ética propiciada pela hermenêutica filosófica, não obstante toda a sua recusa por qualquer fundamento ou mesmo por elementos que garantam a mais perfeita legitimidade e validade, pode parecer por vezes paradoxal. É

²⁰³ Em Habermas, a proposta de uma ética da discussão ainda é permeada pela questão do fundamento, enquanto busca o mesmo para lançar as bases de um pensamento normativo para a intersubjetividade: “Segundo ele [Habermas], o ideal de emancipação característico do projeto da modernidade e do Iluminismo ainda não se realizou; as promessas de liberdade e igualdade feitas desde então ainda não se cumpriram. Para que possam cumprir-se, o filósofo e sociólogo alemão propõe que comecemos por lançar sobre novos fundamentos toda a nossa compreensão da razão, do ser humano e da sociedade; pede, antes de mais nada, que deixemos de lado o paradigma da consciência e entendamos que a racionalidade não depende diretamente do sujeito, mas da intersubjetividade; que atrelemos, assim, o pensamento a uma lógica de descentralização em relação ao ego. A ‘ética da discussão’, elaborada por Jürgen Habermas junto com Karl-Otto Apel, apresenta-se a nós como uma das grandes teorias filosóficas de nossos tempos. Numa época em que todos se questionam sobre as bases possíveis da normatividade, essa ética da discussão pretende não somente esclarecer quais são as condições da intercompreensão como também, pela demarcação dos pressupostos pragmáticos da linguagem, identificar os termos de uma fundamentação intersubjetiva e racional das normas”. SAVIDAN, P. “Prefácio da edição francesa”. In: HABERMAS, J. *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. VII-VIII.

possível pensar uma aplicação da tolerância como princípio filosófico sem apelar à transcendência? Certamente pode parecer uma tarefa ainda “metafísica”: da Grécia à Modernidade, as noções éticas foram sempre regidas por uma noção fundante, ou mesmo por um elemento transcendental. As boas ações, segundo a tradição, são mandamentos da razão; Kant denominou a determinação à qual a razão se direcionava à boa ação como “imperativo categórico”. Boa parte dessa tradição, anterior ou mesmo posterior a Kant recorreu ao mesmo fundamento; mesmo um autor que pretendeu superar a problemática da tradição em nome de um pensamento ético, enquanto filosofia primeira, retomou ainda um pensamento metafisicamente orientado, enquanto “remonta-se ao outro como momento inicial”²⁰⁴. Daí Levinas caracterizar-se ainda – não obstante todos os seus esforços em afirmar que “a alteridade de outro homem, a alteridade de outrem não terá para o eu, logo, um caráter de absoluto”²⁰⁵ – como um pensador tipicamente moderno – e ainda metafísico.

A orientação ética à qual a filosofia da tolerância faz referência é, antes de mais, a percepção do caráter hermenêutico que caracteriza nossa experiência tardo moderna. Contudo, o próprio *status* da hermenêutica como *koiné* não é fruto apenas de uma reviravolta teórica da filosofia. O lugar que a hermenêutica ocupa hoje no cenário filosófico, como já mencionado, é também resultado do surgimento da sociedade da comunicação generalizada, que proporcionou o diálogo com outras culturas, muito antes de uma simples destruição dos “pontos de vista eurocêntricos que o estruturalismo queria justamente derrotar”²⁰⁶. O efeito emancipatório de desenraizamento que a experiência estética possibilita é, como dito anteriormente, aquele da libertação das diferenças, dos elementos locais, e tudo em que consiste propriamente o dialeto próprio de cada cultura.

Assim, uma perspectiva ética da hermenêutica segue dois caminhos que, se assim podemos dizer, se apresentam como complementares um ao outro. Podemos caracterizar essas possibilidades, seja pela interpretação, seja pela comunicação. Não obstante, o que continua presente na base de qualquer que seja a posição adotada é sempre o processo de pluralização que marca a contemporaneidade, sobretudo considerada pelo viés midiático. Isso porque é o caráter plural da sociedade da comunicação generalizada que nos demonstra as possibilidades que a estetização geral da

²⁰⁴ VATTIMO, G. “Metafísica, violencia, secularización”, p. 86.

²⁰⁵ LEVINAS, E. *Entre Nós – ensaios sobre a alteridade* [1991]. Trad. Pergentino Pivatto, Evaldo Kuiava, José Nedel, Luiz Pedro Wagner, Marcelo Luiz Pelizolli. Petrópolis: Editora Vozes, 2004, p. 236.

²⁰⁶ VATTIMO, G. *Etica dell'interpretazione*. Turim: Rosenberg & Sellier, 1989, p. 41.

vida propicia. A posição adotada por Vattimo em *A Sociedade Transparente* certamente lhe rendeu, por certo tempo, a fama de apologético dos *media*; daí ele reeditar a obra, anos depois, mostrando estar ciente dos limites da desrealização e do papel central que o mercado ainda ocupa na pauta do mercado da informação. Entretanto, para além do otimismo midiático, está ali a interpretação da *possibilidade* proporcionada pelos *media* de efetivar uma convivência pacífica e harmônica entre as diferenças. É exatamente essa a possibilidade à qual se refere o título desse trabalho: se já não podemos pensar em termos fundamentais, mais legítimos (e, como visto aqui, por isso mesmo violentos, na medida em que centram todas as perspectivas na concretude de uma única), cabe agora pensar as possibilidades que encontramos no seio da cultura ocidental, midiaticizada, plural:

Na sociedade da comunicação generalizada e da pluralidade de culturas, o encontro com outros mundos e formas de vida talvez seja menos imaginário do que era para Dilthey: as possibilidades ‘outras’ de existência realizam-se sob os nossos olhos, sendo representados pelos múltiplos ‘dialetos’, ou mesmo pelos universos culturais que a antropologia e a etnologia nos tornam acessíveis. Viver neste mundo multifacetado significa fazer experiência da liberdade como oscilação contínua entre pertença e desenraizamento. É uma liberdade problemática, não só porque este efeito dos *media* não é garantido, é apenas uma possibilidade reconhecer e cultivar (os *media* podem igualmente ser sempre a voz do ‘Grande Irmão’; ou da banalidade estereotipada, do vazio do significado...) – mas também porque nós próprios não sabemos ainda muito bem qual é a sua fisionomia. É difícil conceber esta oscilação como liberdade: a nostalgia dos horizontes fechados, ameaçadores e simultaneamente reconfortantes, continua a estar radicada em nós, como indivíduos e como sociedade²⁰⁷.

Na ausência de elementos legitimadores, vivemos hoje um caos que ultrapassa a barreira do pensar, interferindo de modo incisivo na ação política do mundo. Por esta razão devemos considerar que “o problema político e social do viver civil passa, hoje, pelo problema da comunicação porque a sociedade da informação eletrônica e dos *media* se torna mais consciente da estreita interdependência existente entre as várias partes do mundo”²⁰⁸, diz Vattimo. Claro que os *media* podem exercer um papel de

²⁰⁷ VATTIMO, G. *A Sociedade Transparente*, pp. 18-19.

²⁰⁸ VATTIMO, G. et al. *La dimensione etica nelle società contemporanee*. Turim: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1990, p. 82.

disseminadores de valores – estéticos, políticos, religiosos –, como uma espécie de estrutura de manutenção do *status quo*, como pensam autores como Adorno e Horkheimer, mas devemos manter nossa perspectiva em um plano que se situa para além do maniqueísmo característico da crítica social contemporânea; entretanto, é preciso atentar para a experiência pluralista que tem marcado nossa cultura contemporânea. Tal feito se torna ainda mais evidente se, ao ampliarmos nossa visão e compreendermos as revoluções tecnológicas ocorridas sobretudo na última década, considerando a dimensão da *internet* na nossa cultura de hoje: talvez esta, ainda mais que os meios dos quais fala Vattimo, como a televisão e a rádio, tenha possibilitado uma real “tomada de palavra”. Se o processo comunicativo das grandes mídias (não pretendo entrar no mérito do “corporativismo”, ou mesmo dos interesses mercadológicos específicos de cada um) havia ainda excluído alguém, ou simplesmente não havia dado a palavra à determinada cultura ou subcultura, as ferramentas que se destacam nesse início de século XXI são as de tecnologia interativa, que não se limitam mais à transmissão de um conteúdo que logo é substituído por outro mais imediato. O modo de interação proporcionado pela internet, de modo decisivo, proporcionou um crescimento vertiginoso dos “centros produtores de história”, o aparecimento das mais variadas visões de mundo, evidenciando as mais remotas culturas. Este fenômeno “libertador” apresenta sim certos problemas, dando voz a todo tipo de discurso, incluindo aqueles extremistas, mas também comporta um modelo de apreender o mundo em sua multiplicidade cultural de modo nunca antes possível. Uma verdadeira aventura das diferenças, tendo no diálogo entre os diferentes um caminho ao desenraizamento e, por consequência, tolerância. Este caminho, já não mais marcado por certezas definitivas e garantias metafísicas: a possibilidade de viver um outro mundo, ainda que apenas na imaginação, é o efeito imediato mais enriquecedor do diálogo, tendo como resultado possível um desenraizamento que tem em sua base a compreensão de que há outros mundos, há outras formas de viver; que vivências outras são possíveis, e que elas não se reduzem definitivamente ao que um vive em seu “mundo da vida”: o mundo da verdadeira experiência é aquele marcado por “vidas”.

3.2.1 – Entre diálogo e desenraizamento

A “tomada de palavra”, como efeito imediato do fenômeno da comunicação generalizada por obra dos *media* (enquanto agentes mediadores dos diferentes pontos de

vista que caracterizam o mundo plural hoje), só adquire sentido e relevância se levado a cabo o projeto de um diálogo entre as diferentes visões que o compõem. Isso porque não faria sentido imaginarmos que culturas e subculturas tradicionalmente marginalizadas do processo histórico, por diferenciar-se radicalmente daquele modelo hegemônico, a saber, o eurocentrismo, têm a possibilidade de evidenciar seus discursos e pontos de vista apenas por um estetismo de tipo *gourmet*. A possibilidade que agora temos com o desenvolvimento do processo de estetização geral da vida é de nos abirmos àquilo que o outro representa, não tanto como um mero ponto divergente – talvez o efeito mais imediato do processo de estranhamento característico do confronto de diferentes –, mas como um ponto diverso de um todo maior. A experiência estético-hermenêutica decorrente da evidenciação das diferenças permite levar a um diálogo que, pressupondo um dizer-se-e-deixar-dizer, pode efetivamente conduzir à libertação dos nossos mais arraigados preconceitos. Estético-hermenêutica porque ela é já, em suma, estética; hermenêutica porque, tendo a interpretação como base, é no diálogo que a verdadeira experiência que a hermenêutica reivindica se configura, dando assim seu caráter de uma filosofia prática – e por isso *para* a prática –, por meio dos efeitos do diálogo. Nas palavras de Gadamer:

Meu próprio esboço hermenêutico, segundo meu objetivo filosófico básico, não diverge muito da convicção de que somente no diálogo chegamos às coisas mesmas. Somente quando nos expomos à possível concepção oposta, temos chances de ultrapassar a estreiteza de nossos próprios preconceitos²⁰⁹.

O diálogo, condição inerente à experiência hermenêutica, é o espaço para a transformação, para a possibilidade de se enxergar para além dos limites aos quais nos reduzimos pelos valores que adquirimos por meio da nossa cultura. Não por acaso o diálogo é evocado como “lugar da experiência hermenêutica”. Sendo a hermenêutica filosófica já consequência da *reviravolta linguística*, a centralidade na linguagem – em relação ao sujeito autoconsciente da filosofia moderna – e em seu uso efetivo busca compreender o papel que esta desempenha no seio da cultura. Efetivamente, é por meio da linguagem e dos signos linguísticos que nos fazemos compreender. Ou ao menos é o que frequentemente buscamos.

²⁰⁹ GADAMER, H. G., KOSELLECK, R. “Hermeneutik und Historik”, In: *Die Antike Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gegenwart*. Heidelberg: Karl Winter Universitätsverlag, 1981, p.30 *apud* ROHDEN, L. *Hermenêutica Filosófica*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002, p. 179.

Vemos cotidianamente indivíduos que falam o mesmo idioma sem, no entanto, falarem “a mesma língua”. O conteúdo da linguagem que expressamos é determinado não apenas pela região do planeta em que vivemos, mas também por nossa cultura, nossas práticas e hábitos, pelos grupos e comunidades a que pertencemos. Em suma, ela representa, ou é representada, pela nossa visão de mundo, historicamente constituída e compartilhada com aqueles que compartilham das mesmas experiências, vivências, pontos de vista. É ela, linguagem, que dá um tom de pertencimento a esta comunidade: se compartilham expressões, modos de fala etc. Mas este é um assunto demasiadamente específico para se tematizar. O que busco dizer é que a língua é não somente o modo de comunicação com os outros, mas também um símbolo de pertencimento a um lugar, a um grupo. E, quando da possibilidade de não se compreender o que aqueles que vêm de experiências historicamente distintas – e conseqüentemente de outras visões de mundo – talvez se tenha perdido o elemento de compreensão para além de seus horizontes de experiência cotidianos.

Reduzir-se ao próprio horizonte de experiências é o grave sintoma de ter-se “enraizado”, como assim acusara Nietzsche acerca da *febre histórica* na passagem citada anteriormente. Desenraizar-se significa “abolir o limite” das experiências e vivências próprias como modelo universal a partir do qual todos devem basear-se. A tese gadameriana de que a alma da hermenêutica consiste na possibilidade de que o outro tenha (também) razão não é apenas um postulado contra a ideia de uma verdade objetiva e universal; partindo de uma concepção de filosofia prática, ela contempla a possibilidade de uma tolerância baseada em um modelo de verdades plurais que, cada uma a seu modo, constituídas historicamente e empiricamente justificadas, não se tornam menos verdadeiras. Eliminando o caráter de “necessidade” e analisando o mundo em sua contingência, a experiência que a hermenêutica nos traz, por meio da interpretação do “diálogo como lugar da experiência hermenêutica”²¹⁰, possibilita que surja a perspectiva de se pensar um mundo que possa enfim contemplar a tolerância. Uma tolerância não mais pautada exclusivamente na questão religiosa, senão uma

²¹⁰ Segundo a tese sustentada por Luiz Rohden, indo para além das próprias pretensões de Gadamer. Com efeito, o diálogo constitui uma inquietação menor no pensamento de Gadamer, e mesmo Vattimo e sua atenção a um modelo de pensamento que leve em conta a pluralidade do novo contexto histórico, não dimensionou a relevância do aspecto prático da linguagem – o diálogo – enquanto espaço de mediação das diferenças. Sem dimensionarmos o diálogo não podemos dar conta da experiência estética que se apresenta na estetização geral da vida, quando esta se torna dissolvida em sons e imagens.

tolerância orientada hermeneuticamente, que busca interpretar o fenômeno da multiplicidade cultural que caracteriza o mundo.

3.3 – Da “tolerância iluminista” à tolerância hermenêutica

Do ponto de vista histórico, a questão da tolerância não é algo de muito antigo no pensamento filosófico. Surge como questão no pensamento renascentista de Giovanni Pico Della Mirandola, e encontra amplo espaço no interior das teorias de John Locke e Voltaire. Entre os séculos que nos separam do Renascimento e do Iluminismo, pouca coisa mudou. Se antes testemunhamos a perseguição da Santa Inquisição aos reformistas cristãos, agora nos vemos cercados de intolerâncias e perseguições nas mais diferentes esferas: religiosa, política, étnica, racial, estética etc. O radicalismo do discurso de grupos políticos e religiosos – sem nos esquecermos de grupos que aliam ambos os discursos – representa, hoje, a maior ameaça ao mundo pluralista. Tolerância, nos termos que aqui defendo, tem a ver com a respeitosa coexistência dos diferentes, dos discursos antagônicos, dos pensamentos divergentes. Tolerar significa aceitar a existência, mesmo no desacordo: “posso não concordar com tudo que dizes, mas defenderei até a morte o teu direito de dizê-lo”²¹¹ sintetiza, de modo paradigmático, o princípio da tolerância que marca o pensamento iluminista.

Considerado um manifesto do Renascimento, o *Discurso Sobre a Dignidade do Homem*²¹² de Pico della Mirandola parte já da concepção de diferença – de escolas filosóficas, posições religiosas etc. – para justificar a necessidade de um “acordo”. É bem verdade que o jovem della Mirandola busca ainda uma unidade da religião, que levaria a uma unidade do pensamento humano, chegando assim à unidade da verdade mesma. Não obstante este processo, é tendo em vista uma “concordia” ou uma “paz filosófica” que o pensamento piquiano se orienta.

Com Locke, a atenção à tolerância busca justificar, antes de mais, um posicionamento político. Assim também o é para com a epistemologia. Afinal, para Locke, negar o inatismo significa também negar qualquer possibilidade de conceber um “representante divino” entre os homens. Deste modo, a posição empirista de Locke

²¹¹ A frase, comumente atribuída a Voltaire, de fato tem sua autoria ainda desconhecida.

²¹² PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Trad. Maria de Lourdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 2006.

busca justificar que não há ideias ou princípios inatos que regem o mundo. Como consequência, nem mesmo a ideia de Deus pode ser sobreposta de maneira universal:

A tolerância para com os defensores de opiniões opostas em questões religiosas está tão de acordo com o Evangelho de Jesus Cristo e com a razão pura da humanidade, que parece monstruoso que os homens sejam tão cegos a ponto de não perceberem a necessidade e a vantagem disso diante de uma luz tão clara²¹³.

A defesa de uma tolerância na perspectiva de Locke, contudo, não se estende a todos os homens: “A supressão de Deus, ainda que apenas em pensamento, destrói tudo; além disso, aqueles que por seu ateísmo solapam e destroem toda religião não podem, pretextando religião, reivindicar para si o privilégio da tolerância”²¹⁴. Isso porque o Iluminismo, que tem nas teorias de Locke algumas de suas bases, é ainda uma expressão daquela universalidade de cunho metafísico e, por isso mesmo, não obstante toda a sua pretensão de guiar-se unicamente pela razão, permanece impregnado ainda por certo tom providencialista, por uma noção de um Deus que é base de todo valor absoluto, que a ele se remete. Assim, a *Carta sobre a Tolerância* de Locke apresenta claramente seus elementos liberais na busca de um estado que já não interfira na questão religiosa e não persiga seus cidadãos, conquanto seja ainda necessário que estes sejam tementes a um Deus.

Ora, é então apenas para com aqueles que partilham de um valor semelhante – a saber, um deus – que se deve ter tolerância? Não teria a tolerância a ver com a aceitação, mesmo que em um âmbito *debole*²¹⁵, das diferentes opiniões que marcam o mundo da vida, das experiências concretas, da pluralidade humana? Contra sua própria letra, Locke afirma: “não foi a diversidade de opiniões (que não podia ser evitada), mas a recusa à tolerância para com aqueles que têm opiniões diferentes (que podia ter sido admitida), que deu origem a todas as disputas e a todas as guerras que tiveram lugar no mundo cristão...”²¹⁶. A tolerância defendida por Locke apresenta-se problemática

²¹³ LOCKE, J. “Carta Sobre a Tolerância”. In. _____. *Segundo tratado sobre o governo civil*. Trad. por. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis- Vozes, 2001, 242.

²¹⁴ LOCKE, J. “Carta Sobre a Tolerância”, p. 278.

²¹⁵ O caráter frágil, *debole* da tolerância reside na ausência de toda e qualquer garantia, bem de todo e qualquer reconhecimento. Para mais, ver o próximo ponto, 3.3 – *Tolerância e Alteridade* (p. XX).

²¹⁶ LOCKE, J. “Carta Sobre a Tolerância”, p. 284.

justamente por supor um valor de mediação da diferença – Deus – e ignorar tudo que está para além ou aquém dessa margem²¹⁷.

Décadas mais tarde, Voltaire também escreve seu *Tratado*, a fim de reabilitar a imagem de Jean Calas, protestante morto meses antes vítima da perseguição aos reformistas por parte da Igreja Católica, que exercia forte influência no reino francês. Declarado inimigo da Igreja e de suas instituições, Voltaire – um dos mais influentes pensadores do Iluminismo Francês – se difere de Locke justamente por propor a abrangência universal da tolerância: “a tolerância universal é maior de todas as leis”.

Não é preciso uma grande arte, uma eloquência muito rebuscada, para provar que os cristãos devem tolerar-se uns aos outros. Vou mais longe: afirmo que é preciso considerar todos os homens como nossos irmãos. O quê! O turco, meu irmão? O chinês? O judeu? O siamês? Sim, certamente: porventura não somos todos filhos do mesmo Pai e criaturas do mesmo Deus?²¹⁸

Para além do apelo religioso, Voltaire busca de fato justificar a condição de igualdade entre os homens, que mais tarde viria a ser o mote da Revolução Francesa (*Liberdade, Igualdade, Fraternidade*), pretendendo libertar o homem do jugo da religião e de seus ritos institucionais. Aqui podemos ver certa distinção entre Voltaire e Locke; enquanto este tem ainda a medida da tolerância cerceada pela religião e pelos ritos das crenças (sobretudo aqueles ritos dos diferentes cultos cristãos), o primeiro serve-se de Deus apenas na medida de um homem que ainda crê, sem, contudo, usá-lo a fim de justificar um ponto de vista determinado pela religião. A repulsa de Voltaire pela religião em seu aspecto institucional, dogmático, o conduz a um humanismo não menos dogmático, mas certamente mais heterogêneo. Condicionado pela crença na história como um curso progressivo das ideias, progresso e liberdade constituem dois pontos indissociáveis em seu pensamento²¹⁹.

Os princípios de igualdade e liberdade são dois dos mais caros valores do Iluminismo. O efeito da propagação dos ideais iluministas terminou por influenciar

²¹⁷ “Existe um Deus”. A frase, atribuída a uma nunca ratificada Constituição da Carolina elaborada por Locke, demonstra a universalidade do elemento divino em seu pensamento e suas teorias. Cf.: LOCKE, J. “Constituições Fundamentais da Carolina”, In. _____. *Segundo tratado sobre o governo civil*. Trad. por. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 314.

²¹⁸ VOLTAIRE. *Tratado Sobre a Tolerância*. Trad. port. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 121.

²¹⁹ Cf.: NISBET, R. *History of the idea of progress*. New York: Basic Books, 1980.

aqueles que mais tarde seriam conhecidos como ‘despostas esclarecidos’ – reis e imperadores que governaram e legislaram promovendo reformas com base nos preceitos do Iluminismo. Guilherme II da Prússia e José II da Áustria são dois dos mais significativos representantes das Luzes a se tornarem despostas esclarecidos do século XVIII. A promulgação do edito de tolerância por José II em 1781, muito antes daquele assinado por Luís XVI na França – não obstante a perseguição aos huguenotes em território francês fosse não apenas mais antiga, como também mais cruel – representou “um corolário do Iluminismo no século XVIII”²²⁰.

Fato é que a tolerância iluminista, atendo-se aos problemas de sua época, representou apenas a liberdade da expressão religiosa para os cultos reformistas – mas ainda cristãos – que, até então, assumidas como religiões oficiais em algumas nações, continuavam a ser fortemente perseguidas e massacradas nas regiões onde o catolicismo se fez valer como religião oficial do Estado. Ela não representou efetivamente nenhuma alteração das relações entre a burguesia ascendente e outros povos e culturas à margem deste processo civilizatório. A tolerância iluminista prosseguiu ainda rumo à intolerância, ao tomar como medida a razão e os preceitos dos povos ditos “civilizados” como norma e valor a serem alcançados, ignorando ou mesmo eliminando tudo que se punha para além ou aquém deste valor considerado progressivo. Em nome do progresso e da perfeita realização da humanidade (baseada em um ideal específico de homem), a razão como valor acabou por mostrar-se violenta – nos moldes daquela metafísica da tradição, ainda excludente, totalitária, impositiva, enquanto universalista.

Os aspectos que caracterizam o Iluminismo, como entende Gadamer, são distintos. Dois destes aspectos diferenciam-se radicalmente um do outro, a saber, aquele religioso, e outro, social e político. Isso porque o Iluminismo é, sobretudo, um problema de religião – ou, ainda mais, um problema do cristianismo. Mas, de modo não menos determinante, representa também uma questão social e política que terminou por emancipar definitivamente a burguesia. Assim, o edito de tolerância concretiza o projeto iluminista, embora não signifique “o reconhecimento de direitos iguais daquele que pensa diferente. O que é tolerado se limita à esfera do privado e da vida íntima e, em

²²⁰GADAMER, H-G. “La idea de la tolerancia (1782 – 1982)”. In.: _____. *Elogio de la Teoría – Discursos y artículos*. Trad. esp. Anna Poca. Barcelona: Ediciones Península, 2000, p. 91.

todo caso, ao exercício tranquilo do próprio culto”²²¹ (cristão). O fundamento que se busca é manter “inalterada a ordem de domínio e a cristandade da sociedade”²²².

Entre a promulgação do edito e nossos dias presentes a questão da tolerância religiosa teve de ver-se ainda com outras questões como, por exemplo, a “insurreição ateísta” dos estados modernos. Mas hoje, certamente, a discussão da tolerância já não se restringe ao âmbito da religião. Certo é que as religiões seculares tiveram de ver-se às voltas com o crescente ateísmo que surge também como um problema de Estado. Mas, de modo paradigmático, a questão da tolerância tem a ver mais com os aspectos sociais e políticos daquele Iluminismo moderno:

E como aparece tudo isso sob aspectos sociopolíticos? A emancipação da burguesia, cuja realização pôde ser possível nas democracias modernas, conduziu ao mesmo tempo à autodissolução da burguesia. Sua contraposição, a sociedade sem classes, que é proclamada como criação dos trabalhadores e dos camponeses, tem algo de abstrato frente ao modo unitário da sociedade industrial de hoje que configurou a face das ações industriais avançadas, e cujos traços insere por todas as partes, ainda que com frequência se insira apenas como uma máscara, sob a qual se esconde uma face desconhecida. É próprio desta situação que o conceito de tolerância se apresente também de outra maneira. Daí que me pareça característico do problema da tolerância que a religião já não apareça como o primeiro problema, senão como o último”²²³.

“Como pode alguém estar seguro de que pode ou deve ser tolerante?”²²⁴, pergunta-se Gadamer. Segundo este, a interrogação nos conduz ao “conflito de gerações”. Aqui a falta de tolerância – que ultrapassa o âmbito religioso – seria o resultado funesto das transformações que atravessam nosso mundo social. Gadamer atribui então à uma espécie de desorientação das mais jovens gerações a propensão à intolerância. Essa desorientação das gerações mais jovens é fruto da racionalização da sociedade, da burocratização do mundo da vida, em suma, um traço daquela organização técnica da sociedade.

A tendência crítica de Gadamer à deterioração das relações entre indivíduos já fora apresentada, entre outros textos, em *A incapacidade para o diálogo*, de 1972, no

²²¹ GADAMER, H-G. “La idea de la tolerância (1782 – 1982)”, p. 95.

²²² GADAMER, H-G. “La idea de la tolerância (1782 – 1982)”, p. 95.

²²³ GADAMER, H-G. “La idea de la tolerância (1782 – 1982)”, p. 97

²²⁴ GADAMER, H-G. “La idea de la tolerância (1782 – 1982)”, p. 98

qual se posiciona de maneira radical contra a racionalização e a organização técnica da sociedade, que manifesta, por meio das tecnologias que distanciam e alienam – em certa medida – os seres humanos daquelas relações diretas, na qual o contato entre indivíduos é direto, imediato, pessoal. Seriam estas tecnologias, em parte, responsáveis pela extinção do diálogo: “Tornou-se comum mantermos longas conversas por telefone que quase já não nos damos conta do empobrecimento comunicativo que se dá na convivência com as pessoas que se encontram ao nosso lado, restringindo-se ao elemento acústico”²²⁵. Frente a uma série de dispositivos e ferramentas que conduzem os indivíduos a um processo de crescente isolamento – o modo como nos conectamos a outros hoje por meio de ferramentas virtuais de comunicação, seja pelo telefone, ou como mais comum nos últimos anos, por meio da *internet* que, não obstante tenha reformulado o estatuto estético da Contemporaneidade ao evidenciar grupos e subgrupos até então marginalizados, ainda encontra limitações para a sua utilização –, talvez o efeito possível seja oposto àquele pretendido por uma experiência estética enriquecedora baseada na interpretação das diferenças.

Essa tendência a nos isolarmos em nós mesmos parece ser, segundo Gadamer, um fenômeno típico de nossa época, no qual “estamos assistindo a uma monologização crescente do comportamento humano”²²⁶. O outro se torna algo não maior que mera experiência estética, objeto manipulável dado aos sentidos, um estranho, um estrangeiro, no todo alheio a qualquer um. Por estas e outras razões torna-se difícil crer naquela medida de responsabilidade da qual nos falam as éticas normativas, as éticas da pura alteridade, ou ainda as éticas da responsabilidade. Esse nosso egoísmo aparente nos conduz a uma intolerância que passa pela exclusão da possibilidade do outro como sujeito possuidor de direitos. E é nesse sentido que toma forma a busca de Gadamer por embasar a hermenêutica como uma filosofia prática, uma filosofia para a prática. “A possibilidade de o outro ter direito é a alma da hermenêutica”²²⁷, diz, caracterizando assim a hermenêutica filosófica para além dos moldes do pensamento tradicional da filosofia, enquanto já não empreende uma busca por uma verdade suprema e universal, unitária e eterna. Compreender o direito que o outro possa ter implica certa medida daquele processo de desenraizamento que nos propicia ver um mundo na sua

²²⁵ GADAMER, H-G. “A incapacidade para o diálogo (1972)” p. 244.

²²⁶ GADAMER, H-G. “A incapacidade para o diálogo”, p. 243.

²²⁷ Como salienta Jean Grondin, a frase é dita por Gadamer durante uma rodada de diálogos em Heidelberg, em 9 de julho de 1989. Cf.: GRONDIN, J. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*. Trad. port. Brenno Dischinger. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2003, P. 207.

pluralidade intrínseca, para além do horizonte de certezas absolutas e das verdades metafísicas que parecemos buscar nas nossas ações cotidianas.

Esse desenraizamento, por certo, não implica na perda total dos próprios valores. Ele significa uma *abertura*, uma postura que tem por base a aceitação do outro em suas diferenças. Em oposição à Modernidade e seu projeto emancipatório, ao Iluminismo e sua tolerância religiosa, a hermenêutica e sua defesa de um elemento que propicie a compreensão buscam, no mundo marcado pela pluralidade, dar a cada um a chance de ainda ser autêntico em si mesmo, sem a necessidade de buscar a eliminação do outro, daquele que diverge, como ameaça. Nestes termos, uma tolerância de matiz hermenêutica já não deve ter como base aqueles preceitos do esclarecimento humano que visava libertar os homens de seus preconceitos a fim de torná-los senhores da razão e, por fim emancipá-los, sob os preceitos da sociedade do racionalismo máximo. Ela tem a ver antes com uma aceitação dos limites que compõem o modo de cada um relacionar-se com o mundo a partir de seus preceitos, suas visões de mundo, sua gramática cultural e, mesmo os preconceitos.

3.3.1 – Preconceito e tolerância: do Iluminismo aos dias de hoje

Se entre ingleses e franceses o Iluminismo desempenha um papel político e religioso, seja pela busca da supressão dos poderes absolutistas dos reis, seja pela busca de uma perfeita harmonia entre cristãos de diferentes confissões, no pensamento alemão seu escopo assume objetivos ainda mais audazes. O pensamento da *Aufklärung*, que corresponde à fase final e “madura” do Iluminismo, significou certa “radicalização” do pensamento iluminista, dando o “tom final” ao *projeto moderno*. Em suma, o projeto moderno se caracteriza pelas narrativas emancipatórias baseadas em um *telos*, uma finalidade a alcançar. Pretendendo compreender o processo da emancipação humana como um curso progressivo do homem, de sua condição natural, dado às inclinações instintivas das paixões da alma, rumo ao seu mais perfeito desenvolvimento racional, no momento em que fosse capaz de usar tão somente sua razão e sua autonomia para orientar-se corretamente no mundo – agindo por consequência apenas em conformidade com os princípios racionais –, quis o projeto moderno eliminar por completo do homem suas inclinações naturais, como o *preconceito*. Como exemplo de tal perspectiva,

podemos considerar o texto de Kant, “*O que é o esclarecimento?*”²²⁸, que resume, do modo paradigmático, a repulsa moderna pelo preconceito²²⁹. “*Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso do teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [“*Aufklärung*”]”²³⁰, demonstra de modo emblemático os preceitos e a crença na razão levada a cabo pelo projeto moderno.

Se a Modernidade tem em Descartes a configuração de seu método, o esboço de seu projeto racionalista, seria justo dizer que suas bases se encontram já no humanismo inerente ao pensamento de Giordano Bruno, Francis Bacon, entre outros. Contudo, em nenhum outro momento o humanismo assumiu uma postura tão demarcada e progressista quanto aquela assumida e defendida às últimas consequências pelo pensamento do século XVIII. O que daí se segue é uma verdadeira “caça às bruxas” do dogmatismo, da superstição, de todo e qualquer processo não racional, da eliminação de tudo que não possa ser gabaritado pela razão. Ou, como defende Adorno de maneira direta, “o Iluminismo é totalitário”²³¹.

As bases deste processo, evidentemente, se estabelecem na crítica ao dogmatismo cristão e sua consequente crença no providencialismo divino. Isso porque o valor-base da Modernidade é a crença no progresso. Na época em que “ser moderno” torna-se valor, se dá a ruptura com tudo que apresenta aquele aspecto de ultrapassado, antigo. A consequência deste processo é o efeito de secularização do pensamento moderno. Este processo de secularização, em suma, corresponde à pretensão moderna, manifesta na expressão do Iluminismo, de compreender o mundo isento de todo e qualquer pressuposto, valor ou, como salienta Gadamer, “de maneira isenta e racionalmente”²³². Por certo, Gadamer apresenta já o problema da crítica iluminista ao conceito de preconceito como da opinião desprovida de todo e qualquer exame racional: para o pensamento moderno, o preconceito é um apelo ao instinto, ausente de razoabilidade; são conceitos adquiridos previamente a toda e qualquer experiência. Mas,

²²⁸ KANT, I. “Resposta à pergunta: que é ‘Esclarecimento?’” In: KANT, I. *Textos Seletos*. Trad. port. Raimundo Vier e Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Editora Vozes, 1985.

²²⁹ Cf. GADAMER, H-G. *Verdade e Método Vol. I*, p. 407: “há realmente um preconceito do *Aufklärung* que suporta e determina sua essência: esse preconceito básico do *Aufklärung* é o preconceito contra os preconceitos, enquanto tais e, com isso, a despotenciação da tradição (sic) ”.

²³⁰ KANT, I. “Resposta à pergunta: que é ‘Esclarecimento?’” p. 100.

²³¹ ADORNO, T. W. “Conceito de Iluminismo” [1969]. In: Adorno – Vida e Obra (Col. Os Pensadores). Trad. port. Zeljko Loparic, Andréa Maria Altino de Campos Loparic et. al. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996, p. 21.

²³² GADAMER, H-G. *Verdade e Método Vol. I*, p. 409.

ao contrário daqueles conceitos de tipo *apriorístico*, como formulara Kant, não encontram muitas vezes sua correspondência nas experiências concretas do mundo.

A crítica gadameriana busca uma reabilitação da tradição, que se encontrava desacreditada após a *Aufklärung* por desprezar a questão da autoridade – como exemplo, a rejeição à ideia de autoridade e tradição é expressa de modo paradigmático no opúsculo kantiano²³³. Isso porque a hermenêutica filosófica, nos moldes como Gadamer a define, está intimamente relacionada com o problema da interpretação que inclui, também, a tradição. O que Gadamer parece ignorar é que, nem mesmo a descrença atual no projeto moderno é suficiente para fazer ruir a ojeriza ao valor do preconceito. Por certo a mentalidade comum, ainda excessivamente moderna, defende que no preconceito reside uma espécie de “pensamento colonizador”, que parte dos discursos dos socialmente estabelecidos, hegemônicos, a fim de suprimir os discursos minoritários, que representam os excluídos e marginalizados.

Contudo, nem mesmo a repulsa ao preconceito, da Modernidade aos nossos dias, tem sido o bastante para fazer valer os preceitos racionais que estabelecem a igualdade entre os humanos, para além das questões de gênero, raça, credo etc. Fato é que, não obstante todos os esforços iluministas, a intolerância que se apresenta hoje é motivada por questões conduzidas pelos preconceitos. Ora, a tentativa moderna de mascarar o preconceito terminou por torna-lo um tabu que, não apenas não resolveu a questão, como a fortaleceu no interior das sociedades que, não se abrindo mais à discussão sobre a questão, fortaleceu seus valores prévios a toda e qualquer experiência.

Com efeito, é apenas reconhecendo o preconceito como ponto natural que podemos buscar uma solução para as questões que se põem. Natural porque tendemos a assumir como verdade os valores que apreendemos ao largo das nossas experiências que, somadas, determinam o modo como vemos e concebemos o mundo. Para mitigarmos o preconceito não podemos nos abster de discutir, à exaustão, suas características peculiares e sua natureza, suas origens, sobretudo, a quem se aplica.

Não podemos viver à sombra dos preconceitos em uma sociedade pluralista, mas tampouco podemos esconder a questão, evitando confrontá-la a fim de resolvê-la. O

²³³ KANT, I. “Resposta à pergunta: que é ‘Esclarecimento’?” p. 104: “Para este esclarecimento [Aufklärung] porém nada mais se exige senão LIBERDADE. E a mais inofensiva entre tudo aquilo que possa chamar liberdade, a saber: a de fazer *uso público* de sua razão em todas as questões. Ouço, agora, porém, exclamar por todos os lados: *não raciocineis!* O oficial diz: não raciocineis, mas exercitai-vos! O financista exclama: não raciocineis, mas pagai! I sacerdote proclama: não raciocineis, mas crede! ”.

“preconceito dos preconceitos”, exposto pelas teorias modernas, quis fazer crer que a racionalidade daria conta de resolver os aspectos menores da vivência – como os conceitos prévios à experiência que não correspondem à realidade, por exemplo. Por isso se faz necessário ter em conta o preconceito, a fim de leva-lo ao exame por meio das experiências, buscando assim comprovar seus erros – ou mesmo suas chances de correspondência com a realidade. Submeter nossos próprios valores ao processo de interpretação através das experiências com as quais nos confrontamos cotidianamente – em suma, o próprio processo de hermeneutização – significa assumir uma postura que não se identifica tanto com um procedimento técnico aos moldes do método, sobretudo aquele do método científico. Tem a ver mais com a *abertura* que evoca a vocação prática da hermenêutica.

3.4 – Os limites da tolerância

Publicado pela primeira vez em 1989, *A Sociedade Transparente* buscava compreender as consequências do advento da sociedade da comunicação generalizada, marcada pelo papel determinante exercido pelos *mass media* no presente histórico. Como já apresentado anteriormente, naquelas páginas Vattimo defendia sua tese de que, na pretensão de tornar a sociedade mais “transparente”, ou mesmo mais esclarecida, o efeito mais imediato do fenômeno comunicacional proporcionado pelo *media* seria o de um “caos relativo” que abriria a possibilidade de uma emancipação estética, uma consequência direta da “tomada de palavra” de culturas e subculturas marginalizadas ao longo do processo histórico que puderam aparecer na opinião pública justamente pela necessidade do mercado da informação, sobretudo em suas formas eletrônicas, tomar tudo como mercadoria informacional. Ali interpretava que, como resultado deste fluxo constante de informações, o conceito tradicional de realidade acabava por erodir, justamente pela ausência de uma cadeia lógica de relação entre os acontecimentos. A própria ideia de uma história universal, por fim, terminara mostrando-se falaciosa, justamente porque já não é possível mais falar de uma história, na medida em que percebemos hoje do mundo uma pluralidade que comprova a impossibilidade de se pensar um curso progressivo – tal qual pressupõe a marcha histórica. Assim, viveríamos, segundo sua interpretação, uma heterotopia estética própria de um mundo pós-moderno, já não mais reconduzido a uma finalidade, a um telos, no qual residiriam as possibilidades emancipatórias. Se não uma emancipação política, ao menos uma

emancipação estética, na qual a cada um é dada a possibilidade de ser ele mesmo. Nos anos que se seguiram, Vattimo acabou por enfrentar uma série de críticas, que o acusavam de fazer uma apologia aos *mass media*, ignorando ou subestimando os interesses mercadológicos que criavam as demandas por informação, a *Teoria do Agendamento*²³⁴.

Assim, a fim de retomar as questões anteriormente abordadas, uma nova edição de *A Sociedade Transparente* é publicada em 2000, contendo os mesmos capítulos da versão anterior, acrescida de um novo capítulo. Em “Os limites da desrealização”, Vattimo faz uma minuciosa revisão do papel desempenhado pelo mercado na determinação da pauta da opinião pública, agindo assim como um “agente realístico”. Recusa, assim, recair no mito apologético dos *media*, embora evite também recorrer ao pessimismo característico da Escola de Frankfurt, nas figuras de Adorno e Horkheimer. Assim, parafrasear aqui Vattimo, indicando os possíveis limites de uma proposta filosófica acerca da tolerância, indica não apenas não assumi-la como uma verdade absoluta – recaindo, assim, no mito metafísico de uma verdade *mais verdadeira* –, mas também a análise daquilo que, diante da violência e da imposição, não pode ser tolerado. Indicar os possíveis limites da tolerância, portanto, encontra um duplo caminho a percorrer, a fim de demonstrar: *a)* a tolerância, como uma possível consequência do processo de hermenêutica geral da vida não apresenta qualquer garantia a fim de tornar-se um valor prático nas sociedades contemporâneas, não tendo nenhuma medida senão certa relevância que o outro representa na dimensão da alteridade da interpretação e *b)* os casos em que não convém aplicar o princípio da tolerância, sobretudo para com os grupos radicais e seus discursos fundamentalistas.

Assim, a primeira dificuldade que um pensamento voltado à tolerância encontra certamente é *a)* a ausência de garantias no âmbito do diálogo para que um aceite a existência daquele que se difere, embora seja essa ainda nossa maior possibilidade de podermos chegar a uma humanidade harmônica e integrada: sendo tolerantes. Acostumados com a busca por certezas e garantias metafísicas, talvez nos pareça estranho defender uma tolerância, como se esta significasse algo com o que não concordo absolutamente, contudo “permito” sua existência. No entanto, diante da

²³⁴ *Teoria do Agendamento* ou *agenda-setting theory* é o termo cunhado por Donald Shaw e Maxwell McCombs para designar o papel desempenhado pela mídia na determinação da pauta da opinião pública, através da seleção do que deve ser ou não considerado objeto comunicacional dos veículos de comunicação.

dimensão que os conflitos assumem no mundo contemporâneo, ameaçando a existência de diversas culturas e subculturas humanas – ou, de modo ainda mais radical, a própria humanidade como um todo, toda e qualquer experiência humana na Terra –, é o que de mais concreto se pode defender.

Nossa mentalidade, excessivamente marcada por certa necessidade de valores universais e garantias absolutas, às quais recorreremos sempre que buscamos critérios de validade para lidarmos com situações que apresentam características que nos fogem da solução mais imediata e pragmática para o momento, vê com certa desconfiança buscar na tolerância – e sua conseqüente falta de garantias e valores, critérios e procedimentos – uma possível resposta para a solução dos conflitos de toda espécie que acometem a humanidade e parecem não findar. Esta é a acusação que há muito a hermenêutica filosófica enfrenta, e que certamente acometerá a todo pensamento que dela se origine, ou nela estabeleça suas bases. O problema do pensamento pós metafísico, ou ainda antimetafísico – já que não há aqui a ideia de “superção da metafísica”, apenas a recusa em assumir seus pressupostos –, e sua ausência de fundamentos, de procedimentos, e sua rejeição à pretensão de enunciar uma verdade melhor, mais verdadeira, reside na incompatibilidade pelo desejo de uma proposta real e efetiva que possa garantir por fim uma narrativa com ares de “final feliz”. Enquanto a filosofia da tolerância recusar pressupostos e garantias universais, estará ela fadada ao malogro, sob a acusação de se valer do relativismo cultural – crítica há muito também atribuída à hermenêutica.

Já não podemos mais, ao abriremos mão dos valores totalitários do pensamento metafísico e suas nocivas conseqüências na cultura, recorrer a elementos últimos que justifiquem ações de todo tipo, a fim de evitar uma barbárie de outra espécie. De fato, essa questão representa o X da questão quando tratamos dos discursos totalitários de grupos fundamentalistas, da xenofobia, do racismo, da violência de gênero. Afinal, se todos têm a possibilidade de existir ao seu modo, apresentar e defender seus pontos de vista e suas visões de mundo, como lidarmos com aqueles que efetivamente representam uma ameaça à pluralidade, se são eles *também* elementos dessa cultura pluralista, que permite todo tipo de valores? Assim, se apresenta aqui uma segunda espécie de limitação que a prática da tolerância encontra: uma segunda limitação que encontramos no ideal da tolerância é b) a contradição própria do pensamento pluralista, na sua relação com os discursos que buscam eliminar a pluralidade. Nosso presente histórico parece ser emblemático no que se refere à intolerância e à rejeição do

diferente, do marginal, do alienígena, ao percebermos a multiplicação de grupos e discursos fundamentalistas, que defendem não apenas a supressão das divergências que representem “riscos” aos seus modos de vida, às suas visões de mundo, senão o embrutecimento de sua própria cultura, recorrendo à vilania de todo tipo de atrocidades. Assim, talvez, diante do fundamentalismo da intolerância nos cabe questionar, por exemplo: como sermos tolerantes com a expansão de alas mais radicais e fundamentalistas de grupos de toda espécie, com seus discursos de ódio e perseguição? Como devemos nos relacionar com o extremismo de certa parte do Islã? Um extremismo que representa uma ameaça sem precedentes não apenas para o Ocidente, senão mais ainda àquela mesma comunidade muçulmana que não compartilha do radicalismo pressuposto pela religião?

O Islamismo parece ser emblemático, mas certamente não detém a exclusividade no que se refere a uma ameaça iminente à pluralidade e aos valores culturais da comunidade humana considerada em sua riqueza de diversidade. A tomada do poder por parte de grupos cristãos conservadores pautando o debate público de estados ocidentais, poderia indicar, igualmente, também uma ameaça à diversidade. Mas ainda mais: a ameaça não surge apenas no debate religioso – não obstante tenha reflexos diretos no debate político e no cotidiano dos seres humanos. O crescimento em progressão geométrica de grupos radicais, xenofóbicos, racistas etc. constitui um risco crescente a uma comunidade verdadeiramente humana, e talvez não seja possível aplicarmos a estes mesmos grupos a tolerância, enquanto seus discursos são constituídos pela intransigência e a completa ausência de diálogo. A segregação racial em estados desenvolvidos do Ocidente, como os Estados Unidos, pertence ainda à história recente da intolerância entre os homens, mas não permanecem apenas na memória: a perseguição racial ainda é manifesta na sociedade dos dias atuais, não obstante todos os esforços em demonstrar a igualdade de direitos e garantias a todo e qualquer indivíduo, para além de tudo aquilo que constitua sua gramática cultural.

Embora a Declaração Universal dos Direitos do Homem proclame que todos os seres humanos são possuidores de direitos e liberdades, independente de raça, cor, sexo, língua, credo, opinião política, ou ainda de origem nacional e social, seu exercício na prática encontra as mais diversas barreiras para uma completa efetivação. Talvez seja esse o efeito mais imediato do insucesso que o diálogo tem tido na nossa sociedade contemporânea. Há uma espécie de rejeição ao diálogo, uma recusa tácita, não

declarada, de dar a palavra ao outro, ou ainda, uma recusa de escutar e dar atenção ao outro. Seja pelo ritmo da vida, seja por uma tendência ao isolamento e à solidão, fechamos mais e mais as portas às possibilidades de estabelecer a abertura que o outro demanda para que se faça compreender, e também se compreender neste processo.

Considerações Finais

Uma filosofia da tolerância de matiz hermenêutica não pode recair no mito metafísico da utopia reconfortante de uma humanidade integrada e completa, na qual os conflitos por fim cessam e a harmonia se torna então o valor vigente. Por isso ela se propõe a ser, em sua base, uma filosofia do conflito, uma filosofia para o conflito: sendo a diferença constituinte da própria humanidade, um ideal integrador não se põe sem antes eliminar a própria diferença, igualando e homogeneizando; de qualquer modo, violentando – ao menos naqueles termos da metafísica das verdades universais, dos princípios absolutos, dos valores unificados. Se, de fato “a prioridade da relação com o outro, em que esse possa ter também razão, constitui a ‘alma’ da hermenêutica”²³⁵ – afirmando assim seu caráter de filosofia prática –, é na diferença que ela é exercitada, no diálogo que se estabelece e na tolerância que ela se concretiza.

A utopia da humanidade integrada, como as narrativas de finais felizes nos fazem crer, traz na sua base, de uma maneira ou outra, a ideia de uma conformidade a um princípio, um princípio integrador, que não pode ser sem impor, determinar, valorando e medindo critérios aos quais se deve alguém adequar. A humanidade, como tal, não é composta por uma massa homogênea, unitária: seu valor de grupo reside justamente na riqueza que a pluralidade representa. Uma pluralidade que demonstra não haver um ideal unitário de humanidade.

Aquela mentalidade metafísica, baseada numa centralidade totalitária, planificadora, que imperou na tradição, cujos valores herdados, geração após geração, determinam hegemonicamente como pensamos ainda hoje, nos fazendo crer que apenas a humanidade integrada sob um único princípio, um único fundamento que se reverbere no âmbito da ética, da política, da verdade, do bem, dos padrões estéticos etc. Embora certas interpretações correntes deem conta de que um modo distinto de metafísica se apresenta ao longo da tradição, uma metafísica branda que dá conta da pluralidade e da diferença, aquela que se impôs e influenciou de modo determinante o processo da racionalidade, desde os gregos aos dias atuais, foi a metafísica de tipo unitária, defensora da imobilidade, da imutabilidade, exigindo assim que tudo que se pusesse

²³⁵ ROHDEN, L. *Hermenêutica Filosófica*, p. 202.

para além de suas margens, para além dos seus limites do aceitável, se adequasse a um padrão único e fundamental.

As consequências deste pensamento, bem sabemos: ele terminou por influenciar inúmeras barbáries, e ainda influencia, sob o pretexto de um progresso irrefreável que conduzirá a humanidade a um estágio ulterior da história, um momento da plena realização do homem através da liberdade e da felicidade, não importando o que ou quem tenha de ser violentado – seja uma violência física, cultural, moral etc. A fim de dar seus aspecto de legitimidade, este mesmo pensamento ampliou seu espectro também à ética. Embora repleta de boas intenções, as teorias éticas dominadas pela universalidade da metafísica sempre tiveram por base um valor-fundamento que não se impõe sem violentar, na medida em que pressupõe uma conformidade à coisa, uma adequação do todo sob um valor-princípio ideal.

Quando compreendemos que não podemos determinar, sob princípios universais com pretensões de validade para todo e qualquer indivíduo, normas e regras gerais para a boa convivência, nos resta centrar um modelo no qual as culturas diversas tenham garantidas as suas formas de pensar, de agir, de viver a vida concreta sem incorrer no risco de ameaçarem ou serem ameaçadas, sujeitarem ou serem sujeitadas, nas suas relações com grupos antagônicos buscando, no conflito, a eliminação não apenas da divergência, senão a eliminação física mesmo daquele que se apresenta como diferente. Ter a tolerância como base significa aceitar que, cada um a seu modo, todos têm garantida a condição básica de existir e defender sua existência conquanto isto não represente uma ameaça imediata a qualquer outra manifestação cultural, política, moral, estética.

A “insociável sociabilidade”, da qual nos falava Kant, representa a nossa tendência a nos isolarmos em nós mesmos, a nossa repulsa ao convívio social, pode ser traduzida hoje pela nossa rejeição a nos ilharmos nos valores daquele grupo no qual nos sentimos seguros, acolhidos, por compartilhar de seus valores e crenças, tendendo a recusar de antemão, por nossos preconceitos e valores prévios a experiência do confronto com o outro, valores alheios ao daquela comunidade a qual pertencemos. São estes fatores que tornam a questão da tolerância difícil de assimilar.

O extremismo que demarca as posições de grupos totalitários, não apenas no nosso presente histórico, mas também grupos e civilizações do passado, demonstra em

certa medida a rejeição à proposta que o diálogo traz de forma explícita na sua forma. Assim, se questionarmos que causas levam ao fundamentalismo, muitas seriam as respostas. Inúmeras questões contribuem ao dogmatismo, ao fanatismo e à defesa até as últimas consequências daquilo que um crê. Contudo, como ponto comum, podemos denotar à recusa ao diálogo como fator preponderante para que as posições extremistas permaneçam assim, nos extremos. O extremo é já a ausência da justa medida, “do que é e do que não é”, do encontro, do ajuste, do acerto.

Se nos perguntarmos hoje o que conduz alguém a assumir uma postura extrema, talvez respondamos: a ausência da medida da diferença, da riqueza da pluralidade, da recusa ao diálogo. Porque o diálogo, como nos lembra Gadamer, possui uma grande aproximação com a amizade. E não devemos ser extremos para com os amigos.

Referências Bibliográficas

ADORNO, T. W; HORKHEIMER, M. “Conceito de Iluminismo” [1969]. In: Adorno – Vida e Obra (Col. Os Pensadores). Trad. port. Zeljko Loparic, Andréa Maria Altino de Campos Loparic et. al. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996

_____. *Minima Moralia* [1951]. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001.

ARAÚJO, F. S. “Modernidade e Menoridade: A Reflexão de Immanuel Kant sobre a Filosofia da História”. In. UTZ, K; BAVARESCO, A; KONZEN, P. (Org.). *Sujeito e Liberdade na Filosofia Moderna Alemã*. Porto Alegre: Editora Evangraf, 2012, pp. 77-85.

_____. A Experiência Estética no Pensamento Hermenêutico Contemporâneo: a experiência do diálogo em Gianni Vattimo. *Inquietude*, Goiânia, Vol. 3, n. 1, jan/jun. 2012. Disponível em < <http://www.inquietude.org/edicoes/vol3n1> >. Acesso em 20 fev. 2016.

ARISTÓTELES. *Metafísica* (Livro Quarto). Org. Giovanne Reale. Trad. port. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

BAUMAN, Z. *O mal-estar na Pós-Modernidade* [1997]. Trad. port. Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

BAUMGARTEN, A. *Estética: a lógica da arte e do poema* [1750]. Trad. Miriam Sutter Medeiros. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

BENJAMIM, W. A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica. In: BENJAMIM, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. port. Sergio Paulo Rouanet. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2008.

BRAIDA, C. R. “Apresentação”. In.: SCHLEIERMACHER, F. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. [1809-1829]. Trad. Celso Reni Braida. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

CASERTANO, G. A Cidade, o Verdadeiro e o Falso em Parmênides. *Kriterion*. Belo Horizonte, v.48, n.116, p. 307-327, jul./dez. 2007.

CONILL, J. S. *Ética Hermenêutica – crítica desde la facticidad*. Madri: Editorial Tecnos, 2010.

DILTHEY, W. “Schleiermacher’s Hermeneutical System in Relation to Earlier Protestant Hermeneutics”. In: *Hermeneutics and the Study of History – Selected Works, Vol. IV*. Ed. e Org. Rudolf A. Makkreel e Frithjof Rodi. Nova Jersey: Princeton University Press, 1996.

GADAMER, H. G. “A incapacidade para o diálogo (1972)”, In: GADAMER, H. G. *Verdade e Método II: Complementos e Índices* [1986]. Trad. port. Enio Paulo Giachini. Editora Vozes, 2002.

_____ ; KOSELLECK, R. “Hermeneutik und Historik”, In: *Die Antike Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gegenwart*. Heidelberg: Karl Winter Universitätsverlag, 1981, p.30 *apud* ROHDEN, L. *Hermenêutica Filosófica*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.

GADAMER, H-G. “La idea de la tolerancia (1782 – 1982)”. In.: _____. *Elogio de la Teoría – Discursos y artículos*. Trad. esp. Anna Poca. Barcelona: Ediciones Península, 2000.

_____. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* Vol. I [1960]. Trad. port. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

_____. *Verità e Método* [1960]. Trad. ita. Gianni Vattimo. Milão: Bompiani, 1972.

GAUVIN, J. “O discurso de filosofia sistemática – experiências de leitura e investigações de estrutura”, In: SUMPFF, J. et al. *Filosofia da Linguagem*. Trad. port. Manuel Reis. Coimbra: Almedina, 1973.

GRONDIN, J. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*. Trad. port. Brenno Dischinger. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2003.

HABERMAS, J. *Verdade e Justificação* [1999]. Trad. port. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HEIDEGGER, M. *A origem da Obra de Arte* [1936]. Trad. port. Idalina Azevedo da Silva e Manuel António de Castro. São Paulo: Edições 70. 2010.

_____. *Essere e Tempo* [1926]. Trad. ita. Pietro Chiodi. Milão: Longanesi & C., 1976.

_____. *Sentieri Interrotti* [1950]. Trad. ita. Pietro Chiodi. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1968.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão* [1983]. Trad. bras. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *Ser e Tempo* [1927]. Trad. port. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

HUME, D. *Investigação Acerca do Entendimento Humano* [1776]. In: Hume – Vida e Obra (Col. Os Pensadores) Trad. port. Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

JAUSS, H. R. “A Estética da recepção: colocações gerais”. In: LIMA, Luiz Costa. *A literatura e o leitor: textos de estética da recepção*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

KANT, I. “Resposta à pergunta: que é ‘Esclarecimento’”? In: _____. *Textos Seletos*. Trad. port. Raimundo Vier e Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Editora Vozes, 1985.

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo* [1790]. Trad. port. Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

_____. *Crítica da Razão Pura* [1781]. Trad. port. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Critique of the Power of Judgment* [1790]. Trad. Paul Guyer e Eric Matthews. Nova York: Cambridge University Press, 2000.

_____. *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* [1764]. Trad. Dulce María Granja Castro. México: FCE, UAM, UNAM, 2004.

LEVINAS, E. *Descobrimdo a Existência com Husserl e Heidegger* [1949]. Trad. port. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *Entre Nós – ensaios sobre a alteridade* [1991]. Trad. Pergentino Pivatto, Evaldo Kuiava, José Nedel, Luiz Pedro Wagner, Marcelo Luiz Pelizolli. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

LOCKE, J. “Carta Sobre a Tolerância”. In. _____. *Segundo tratado sobre o governo civil*. Trad. por. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis- Vozes, 2001.

_____. “Constituições Fundamentais da Carolina”, In. _____. *Segundo tratado sobre o governo civil*. Trad. por. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 2001.

LYOTARD, J.-F. *O Pós-Moderno*. Trad. por. Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

MATTIA, D. *Gianni Vattimo. L'etica dell'interpretazione*. Firenze: Firenze Atheneum, 2002.

NIETZSCHE, F. *A Vontade de Poder*. Trad. port. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos* [1888]. Trad. port. Carlos Antonio Braga. São Paulo: Editora Escala. 2005.

_____. *Escritos sobre História*. [1872-1889]. Trad. bras. Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

NISBET, R. *History of the idea of progress*. New York: Basic Books, 1980.

OLIVEIRA, M. A. de. “Prefácio”. In. ROHDEN, L. *Interfaces da Hermenêutica*. Caxias do Sul: EDUCS, 2008

_____. et al. “Apresentação”. In: _____. *Metafísica Contemporânea*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

PARMÊNIDES. “Sobre a Natureza”

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Trad. Maria de Lourdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 2006.

ROHDEN, L. “Morreu a metafísica? Reflexões críticas e o *louvor à metafísica*”. In.: _____; CIRNE-LIMA, C; HELFER, I. *Dialética, Caos e Complexidade*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004, pp. 209-244

_____. *Hermenêutica Filosófica*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

_____. *Interfaces da Hermenêutica*. Caxias do Sul: EDUCS, 2008.

SAVIDAN, P. “Prefácio da edição francesa”. In: HABERMAS, J. *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

SCHLEIERMACHER, F. *Hermeneutics and Criticism and Others Writings* [1838]. Org. e trad. Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

TRÍAS, E. “La superación de la metafísica y el pensamiento del limite”. In.: VATTIMO, G. *Secularización de la filosofía*. Trad. esp. Carlos Cattropi e Margarita N. Mirzraji. Barcelona: Editorial Gedisa, 2001.

VATTIMO, G. “The Future of Hermeneutics”. In.: *The Routledge Companion to Hermeneutics*. Ed. Jeff Malpas e Hans-Helmuth Geyer. Londres-Nova York: Taylor & Francis Group, 2015.

_____. *A Sociedade Transparente* [1989]. Trad. port. Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. *A Tentação do Realismo* [2000]. Trad. port. Reginaldo Di Piero. Rio de Janeiro: Lacerda Editores: Istituto Italiano di Cultura, 2001.

_____. *As Aventuras da Diferença* [1980]. Trad. port. José Eduardo Rodil, Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Diálogo con Nietzsche* [2000]. Trad. esp. Carmen Revilla. Buenos Aires: Paidós, 2002.

_____. *Etica dell'interpretazione*. Turim: Rosenberg & Sellier, 1989.

_____. *Filosofia al presente – Conversazioni di Gianni Vattimo con Francesco Barone, Remo Bodei, Italo Mancini, Vittorio Mathieu, Mario Perniola, Pier Aldo Rovatti, Emanuele Severino, Carlo Sini*. Milão: Garzanti, 1990.

_____. ROVATI, P. *Il pensiero debole*. Milão: Feltrinelli, 1983.

_____. *Il Soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione*. Milão: Bompiani, 1974.

_____. *Introduzione a Heidegger*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1971.

_____. *Introdução a Heidegger* [1971]. Trad. port. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. et al. *La dimensione etica nelle società contemporanee*. Turim: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1990.

_____. *La Società Trasparente*. Milão: Garzanti, 2000.

_____. *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica* [1981]. Trad. esp. Juan Carlos Gentile. Madri: Paidós, 1992.

_____. “Metafísica, violencia, secularización”. In: _____. *Secularización de la filosofía*. Trad. esp. Carlos Cattropi e Margarita N. Mirzraji. Barcelona: Editorial Gedisa, 2001.

_____. *O Fim da Modernidade: Nihilismo e hermenéutica na cultura pós-moderna* [1985]. Trad. port. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Oltre L'interpretazione*. Roma: Bari: Laterza, 2002.

_____. Ontologia Dell'Attualità. In: *Filosofia '87*. Roma-Bari: Laterza, 1988.

_____. *Para além da interpretação: o significado da hermenéutica para a filosofia* [1994]. Trad. port. Raquel Paiva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

VOLTAIRE. *Filosofia de la Historia* [1765]. Trad. esp. Martín Caparrós. Madri: Editorial Tecnos, 2004.

_____. *Tratado Sobre a Tolerância*. Trad. port. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.