

Pós-modernidade e niilismo – um diálogo com Gianni Vattimo

Evilázio Teixeira

Introdução

A cultura contemporânea seja aquela delineada pela filosofia ou mesmo pelo desenvolvimento da ciência e de seus métodos nasce de uma série de destruições. O homem atual vive uma sensação de dilaceramento e desencaixamento. O homem, portanto, deve habituar-se a viver numa situação na qual não há mais nenhuma garantia, tampouco alguma certeza fundamental.

Vive-se hoje a consciência do fracasso do projeto de civilização e cultura que se tinha e se apresentava como projeto oficial. Uma espécie de *ar de outono* invade a cultura do Ocidente, no que diz respeito a uma síntese cultural atual, o tempo é um tempo de tribulação.

Fazendo uma espécie de radiografia do momento histórico em que vivemos, podemos afirmar que vivemos numa época que não tem condição de dar-se um nome. Para alguns, estamos ainda na época da modernidade, com o seu triunfo do sujeito burguês. Para outros, vivemos num tempo de nivelamento de todas as tradições, esperando uma espécie de retorno do sujeito tradicional e comunitário reprimido. Para outros, ainda vivemos um momento pós-moderno, onde a morte do sujeito se apresenta como a última onda de ressaca da morte de Deus.

Daqui se concluem os diversos conflitos interpretativos quando se trata de interpretar o presente: moderno, antimoderno ou pós-moderno. Repentinamente, a cultura ocidental se vê envolta num mundo niilista, sem saber nem como, nem por quê? Todos os valores que pareciam seguros se perderam. Diariamente nos encontramos diante do niilismo econômico da fome *sagrada* do dinheiro; do niilismo político do

poder pelo poder; do niilismo cínico que destrói sempre os mais fracos, do niilismo social que para libertar tem que matar; do niilismo vital que esvazia a vida de sentido, onde a vida já não vale mais nada. O vazio metafísico se confunde com a violência. Vivemos na assim chamada cultura dos simulacros, onde não há mais nada, não existem verdades, não há valores, tampouco crenças: nem naturais, nem sobrenaturais; não há convicções, mesmo no que diz respeito à ciência. Os grandes mistérios estão mortos, uma vez que não permitimos que afetem a nossa vida concreta.

Este artigo busca um diálogo com a contemporaneidade. Somos filhos do nosso tempo, e o pensamento pensa a partir de onde pisam os pés. Enquanto tentativa de diálogo escolhemos como interlocutor o filósofo italiano Gianni Vattimo. Sob a denominação de *pensiero debole*, o filósofo torinense dialoga com a cultura contemporânea de modo despojado. Sua chave de leitura da contemporaneidade, baseada na fórmula de *pensamento fraco*, postula a fragilidade, a transitoriedade como característica estrutural da pós-modernidade. Tal pensamento está impregnado de uma vocação niilista devido à decadência das estruturas fortes. O pensamento fraco se inscreve no processo de secularização da filosofia para tornar-se *filosofia da secularização*.

Pós-modernidade e niilismo: um retrato da contemporaneidade

O niilismo é aquela corrente do pensamento que não aceita a certeza como possibilidade de conhecer a realidade em si. Nietzsche, que se proclama o primeiro niilista completo, que viveu até o fim o niilismo¹, fala de um niilismo passivo e outro ativo. O primeiro acontece devido o processo do cristianismo, que nos ensinou um mundo além. O niilismo ativo diz respeito a uma “transmutação de todos os valores” que consiste basicamente em dois aspectos: mascaramento da falsidade dos valores cristãos; oposição dos novos valores conforme a vida. Num sentido positivo, portanto, “niilismo significa a destruição filosófica de todo pressuposto, e negativo, ao contrário, quer dizer a destruição das evidências e das certezas do sentido comum da parte da especulação idealista”². Utilizando uma expressão de Miccoli: “No horizonte do niilismo ativo, Nietzsche é, sobretudo, pensador do pós-moderno: aquele que foi além da filosofia clássica e do mito do progresso. Ele declarou a inconsistência das idéias metafísicas e teológicas”³.

Uma caracterização genérica do niilismo ativo com respeito ao niilismo passivo ou reativo é dada numa nota do outono de 1887, onde o niilismo é definido como *ambíguo*: como sinal do crescimento do espírito – niilismo ativo; como declínio e regresso da potência do espírito – niilismo passivo⁴.

Qual diferença, porém, entre niilismo ativo daquele passivo ou reativo? O esforço de Nietzsche em separar as duas formas de niilismo, não parece satisfatória. Aparentemente, enquanto o niilismo passivo é representado como verdade eterna de estruturas objetivas dadas, o niilismo ativo é consciente de sua natureza hermenêutica,

e, portanto, corresponde a uma forma de vida mais rica e aberta. Não é claro, porém, que estas duas formas de niilismo possam conduzir a “duas formas diversas de vida”⁵ – uma débil e decadente, outra forte e venturosa. Segundo Gianni Vattimo:

No primeiro caso, a força não seria outra coisa que a capacidade de viver sem a garantia de um horizonte determinado e estável, consciente que todos os sistemas de valores não passam de produções *humanas demasiadas humanas* (...)⁶; no segundo caso, ao contrário, o niilismo ativo seria definido como uma forma de vida que, pela sua força e vitalidade, cria sempre novas interpretações que se combatem incessantemente e alcançam somente precárias situações de equilíbrio, sem poder nunca referir-se a um critério *objetivo* de validade”⁷.

Vattimo parte da premissa onde o niilismo é visto como uma *chance*; uma estrada positiva para o pensamento, enquanto teoria que se esforça para tornar possível uma vida sem neurose da “meia verdade”⁸. O mundo como um sistema racional completo não passa de um *mito cultural*. O niilismo, portanto, não é somente sinônimo da crise de valores, segundo aquele significado popular que havia no século XVIII, onde o termo pretendia indicar um espírito crítico que refutasse qualquer valor e qualquer autoridade⁹. O termo *nihil* (nada), embora conservando aquele significado original negativo, assumiu outras características e nuances, tornando-se uma palavra chave na nossa cultura¹⁰. O niilismo, ao menos numa primeira aproximação, poderia ser definido como o problema da presença do nada, ou ainda, do triunfo do nada na nossa experiência. Aqui se coloca a ausência de fundamento e a falta de certezas, valores e verdades estáveis¹¹.

Uma leitura do niilismo, portanto, torna-se condição necessária para compreender a contemporaneidade¹², uma espécie de *itinerarium mentis*, para ler a questão do ser, além de seu esquecimento. Neste sentido, importante a observação de E. Nicoletti: “A essência do niilismo não pode ser um simples fato histórico-cultural que se põe como negação *tout court* da verdade e do sentido; também quando pretende ser tal, o niilismo é sempre um evento da verdade”¹³. O problema do niilismo, porém, é a sua superação, onde se coloca a interrogação radical do “onde” da problemática da experiência do real.

Vattimo no último capítulo de sua obra *O fim da modernidade*, se refere às bases indicadas por Nietzsche e Heidegger e busca avançar alguns passos no caminho de uma determinação mais precisa da pós-modernidade em filosofia. Um discurso sobre o pós-moderno deve ser dirigido por um termo introduzido por Heidegger, o de *Verwindung*¹⁴. Esse termo quer indicar uma superação, assim como o termo *Überwindung*, porém possui uma conotação diferente, diz respeito à postura do pensamento ultrametafísico em relação com a tradição que nos transmite a metafísica. A *Verwindung* não pensa o ser como estrutura estável, tampouco considera como

necessidade lógica de um processo, por outro lado, recupera a tradição metafísica. Embora Nietzsche não utilize esta palavra, *Verwindung*, ele é o primeiro filósofo a falar nestes termos. Neste sentido pode-se dizer que com Nietzsche nasce a pós-modernidade filosófica.

Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche vai enfocar a possibilidade de sair da modernidade, não como superação, no sentido de criar novos conceitos, mas no sentido de verdadeiros, que substituíssem os já existentes, já que a superação é uma categoria tipicamente moderna. Só se pode sair da modernidade pela radicalização das próprias tendências que a constituem. Esta *radicalização* ocorre na obra *Humano, demasiado humano*, mediante uma redução *química* dos valores superiores da civilização aos elementos que as compõem. Porém, essa análise química leva à conclusão de que a própria verdade é um valor que também se dissolve, pois a verdade como tal é própria de épocas em que a segurança do homem era questionada, o que não mais ocorreria em nossa sociedade. Com a dissolução do conceito de verdade, a verdade primeira que era Deus também se dissolve, e, portanto, *Deus está morto*. Na interpretação de Vattimo: “é com esta conclusão niilista que se sai de fato da modernidade, segundo Nietzsche, pois a noção de verdade não mais subsiste e o fundamento não mais funciona, dado que não há fundamento algum para crer no fundamento, isto é, no fato de que o pensamento deva fundar”¹⁵.

É neste momento que se dá o nascimento da pós-modernidade em filosofia e surge o conceito nietzschiano do eterno retorno do igual, uma vez que não há mais o novo, que era produto da superação da modernidade. Este evento que se pode chamar do nascimento da pós-modernidade parte da *morte de Deus* anunciada no aforisma 125 da *Gaia ciência* de Nietzsche¹⁶. Evento este que ainda não foi medido e avaliado suficientemente seus significados e suas conseqüências.

Assim, nas bases indicadas por Nietzsche e Heidegger, Vattimo vai explicar três características do pensamento pós-moderno¹⁷: é um pensamento da fruição, já que o evento (*Andenken*) não se remete a nenhum fundamento (*Grund*), só resta o uso e gozo daquilo que é imediato ao homem, acarretando, pois, questões éticas ainda pendentes; é um pensamento da *contaminação*, na medida em que se abre a possibilidade de se exercer a empresa hermenêutica não apenas para o passado, para a transmissão-recepção dos aspectos epocais do ser, mas também para uma *contaminação* em relação aos múltiplos conteúdos do saber contemporâneo, da ciência e da técnica e às artes, fragmentando assim a verdade fundacional, forte, metafísica, em várias outras verdades “fracas”, regionais e, portanto restritas; e por fim é um pensamento do mundo organizado pela técnica, em que a metafísica se consoma em sua forma mais desenvolvida e em que a ontologia se torna efetivamente hermenêutica e onde as noções de realidade e de verdade-fundamento perdem peso. É nessa situação, segundo Vattimo, que se deve falar de uma *ontologia fraca* como única possibilidade de sair da metafísica e pode ser que nisso resida, para o pensamento pós-moderno, a chance de um novo, debilmente novo, começo.¹⁸

A *morte de Deus* mostra a insuficiência do recurso prometício por parte do homem. Desvela a carência da produção metafísica que construiu uma concepção de ser a partir de uma perspectiva de identidade com o ente. Aqui se coloca uma espécie de “dupla anulação”: esquecimento do ser e morte de Deus. O pensamento ocidental esqueceu-se da verdadeira origem, cujo destino da verdade a respeito do ser está no seu acontecer, no seu dar-se. Um possível percurso, embora problemático, seria aquele de pensar Deus *sem-Deus*, ou seja, fora daquela hipoteca metafísico-tradicional.

O niilismo, portanto, abre novamente a questão fundamental do ser, proporcionando à filosofia um confronto como aquilo que é próprio do ser e que a metafísica *providencialmente* esqueceu, na tentativa oposta de assegurar o domínio da razão. O niilismo, portanto, conduz em direção aquele impensado que permanece a tarefa do pensamento e que na reflexão heideggeriana diz respeito ao conceito de *Ereignis*, evento¹⁹.

Por outro lado o niilismo, a partir da interpretação nietzschiano-heideggeriana, é sinônimo do drama do mundo contemporâneo dominado por valores contrários, onde a interrogação pelo sentido não leva em consideração qualquer tensão utópica. A busca da verdade vem acompanhada de uma desvalorização dos valores absolutos e de um esvaziamento das regras de vida. Algo parecido com aquilo que constata S. Zecchi: “O niilismo nos quer convencer que não conseguimos segurar nada de verdadeiro, que a verdade é uma ilusão. O mundo é aparência, uma fábula que podemos interpretar ao infinito: e crer de alcançar a verdade, a verdade da interpretação, é um engano”²⁰.

A questão que se coloca é justamente aquela, se é possível a superação do niilismo, apelando para uma nova história do ser, ou se, ao contrário, é mais oportuno buscar na interpretação niilista da história a terapia de um mundo onde o horizonte do “tudo é possível”, indique uma diferente hermenêutica do sentido. O niilismo parece conduzir a uma hipótese de transitividade das coisas e a uma opção ao pluralismo de sentido, que não significa necessariamente *sem sentido*, mas sim significa uma proposta extrema de absoluto relativismo e da serena tolerância com respeito a todos os sentidos. “Sobre sentido não se discute; o máximo se discute pelos sentidos com o escopo de encontrar um acordo, uma transição que seja *econômica* para todos”²¹.

Aqui se coloca a *utopia* universal do niilismo: na pluralidade de sentidos emerge o fato que os sentidos em si mesmo não têm nenhum sentido, seja de orientação, seja de significados para a vida. Eis a indicação do niilismo: “O modo da existência desenha a forma de valor”²². Quer dizer, compreender-se num mundo privado de sentido, organizando um pedaço de mundo, no qual a dimensão ética vem compreendida como intensidade do presente.²³

O *momento* porta consigo o passado e o futuro. Cada momento da história torna-se decisivo para toda a eternidade. Como hipótese ética, tal pensamento, levaria a um exigente critério de avaliação: somente um ser perfeitamente feliz

poderia querer tal repetição eterna. Para Vattimo, porém, somente num mundo onde não fosse mais pensado na encruzilhada de uma temporalidade linear seria possível tal plena felicidade. A temporalidade linear, aquela que se articula em presente, passado e futuro, cada um irrepitível, implica que cada momento tem um sentido em função dos outros sobre a linha do tempo. Cada momento é um filho que devora o pai, e é destinado a ser devorado. Uma espécie de estrutura *edípica* do tempo.²⁴ “A condição de felicidade na qual o homem pode querer o retorno eterno do igual é possível somente se é tirada a estrutura linear do tempo”²⁵. A redenção se dá somente como radical modificação do modo de viver o tempo. Nietzsche fala de uma *doença histórica* através da qual se pode definir o surgimento e o desenvolvimento do niilismo.

A doença histórica, enquanto fato cultural e psicológico é apresentado como um dos diversos elementos que define o niilismo.²⁶ O niilismo como condição psicológica possui três formas: primeiramente tem a ver com a consciência da *dissipação* de força: o tormento do *inútil*, a incerteza, a falta de ocasião, a vergonha de si mesmo; em segundo lugar o niilismo como estado psicológico diz respeito a uma *totalidade* colocada em cada acontecimento, e no conjunto de tudo o que acontece. Uma espécie de unidade em profunda conexão e dependência de um Todo, infinitamente superior. Somente que este Todo não existe. O homem, portanto, perdeu a fé no próprio valor, uma vez que concebeu um “Todo para poder acreditar no próprio valor”²⁷. Uma terceira forma é aquela que na totalidade do tornar-se não domina uma grande unidade, na qual se possa emergir com um elemento de valor supremo. A válvula de escape, portanto, será a de condenar todo este mundo do *devenir* como ilusão. Daqui nasce a *incredulidade num mundo metafísico*.

O niilismo, portanto, indica uma época histórica de decadência, na qual vivemos. Trata-se de uma condição universal e permanente, uma forma de alienação, ligado à essência do homem.

Niilismo e a pergunta sobre Deus

Para Vattimo²⁸, o niilismo diz respeito à experiência que Nietzsche resumiu na idéia da *morte de Deus*. Deus está morto enquanto não temos mais necessidade, tampouco, damos mais crédito àquelas formas que nos davam segurança extrema como aquela derivada da metafísica, dos primeiros princípios, ou ainda, nas condições de possibilidade de qualquer conhecimento. Isto significa que a *vocação niilista da filosofia* deve prestar atenção à “uma pergunta de continuidade, de recomposição de sentido”²⁹. O futuro se apresenta vazio de sentido. A vontade de vida é afetada pela enfermidade da decadência. Em sua obra *O anticristo*, Nietzsche deixa transparecer que todos os valores supremos da humanidade são hoje valores de *décadence*, valores niilistas.³⁰

Trata-se de viver com a convicção de que se pode duvidar. O novo já não vale porque o seja, mas porque renuncia seu espírito de domínio. Está superada a idéia do ser como *estabilidade – enérgeia* – para dar lugar a um ser fraco, declinante. A própria hermenêutica propiciou a dissolução do ser da metafísica dura, e busca um *novum*, porém não como fundamento duro. Paulatinamente, se despoja o ser dos desafios robustos atribuídos pela tradição metafísica. Deste modo, a ontologia torna-se efetivamente hermenêutica e como os conceitos metafísicos de sujeito e objeto, e mesmo, de realidade e verdade-fundamento, perdem peso. Neste sentido, pode-se falar de uma ontologia fraca como a única possibilidade de sair da metafísica. Para Vattimo, esta poderia ser ao menos para o pensamento pós-moderno, a chance de um novo começo.

Gianni Vattimo abordando sobre a violência da opinião pública, que inclui uma metafísica que com frequência é violenta, apóia a crítica de Adorno à cultura e à metafísica da violência ocidental.³¹ Assim, como também considera importante a crítica de Lévinas à metafísica grega e a sua força violenta.³² Derrida, em sua interpretação ao pensamento de Lévinas, afirma que o pensamento grego é uma ideologia da identidade e da unicidade que leva a uma opressão ontológica que é a origem e o “álibi” da opressão. Trata-se de uma filosofia fascinada pela totalidade e pela força do ser que se manifesta na guerra.

Em contrapartida, o pensamento hebreu, bíblico, convida a uma relação ética, relação ao infinito como infinitamente outro que não pretende submeter nunca a nada, nem a ninguém. É um pensamento capaz de “abrir” espaço de transcendência e libertar a metafísica.³³ Toda a verdadeira realidade é misteriosamente imprevisível e conserva pegadas do outro. Do contrário, não se poderia fazer justiça à realidade, e a metafísica se converte numa filosofia do poder que neutraliza a realidade mesma. A ontologia como filosofia primeira, é uma filosofia do poder, filosofia da realidade neutra, tirania do estado como universalidade anônima e inumana.³⁴

Para o Filósofo torinense, a violência surge quando se quer transformar o efêmero da vida numa realidade ou numa instituição histórica absoluta. Para ele se cria uma organização *toda poderosa* e se absolutiza a atualidade. Isto é especialmente real no mundo moderno, por isso a modernidade representa a *metafísica realizada*.³⁵

Não há um discurso filosófico capaz de conter o mistério em toda a sua realidade. O mistério é inefável e não se pode identificar com a força da história, tampouco se pode identificar com o poder absolutista do humano. Neste caso todo o discurso e toda razão humana se convertem automaticamente em discurso e razão violentos. Quando isto ocorre se pode dizer que toda a razão é astúcia da violência. *Violência contra violência*³⁶. A paz verdadeira, neste sentido, se converte em silêncio diante do mistério do outro, do mundo e da transcendência, sob pena de cair na *repressão* do infinito. Aqui se coloca a necessidade de uma metafísica que não caia na “tentação” da divinização da situação atual, na violência do presente, nem no culto da brutalidade. Para isto urge um novo humanismo.

O fenômeno da secularização e a possibilidade de dizer Deus

O tema central ao qual se dedica o objeto de estudo da secularização gira em torno da possibilidade de *dizer* Deus, mesmo se a fenomenologia do “nominar-Deus” se caracterize pela ausência de tal discurso na sociedade secularizada.³⁷ O ponto decisivo da questão sobre Deus perpassa o território da teologia contemporânea, tornando-se paradigma de uma necessidade e de uma instância. Esta necessidade tem a ver com o enrijecimento metafísico do pensamento teológico; instância de uma reflexão capaz de fazer emergir o caráter *incapturável* do conceito sobre Deus como condição do pensamento da diferença. Um elemento ainda mais contundente diz respeito ao impacto da secularização, que traz à luz como a compreensão do mistério adotado pelo objetivismo teísta, que não podia cair senão na indeterminação antropológica da revelação e na sua indiferença em relação às questões da existência.

Vattimo mostra a fragilidade do ideal de uma verdade absoluta, de um saber totalmente fundado, ou seja, de um mundo como sistema racional completado. Tal ideal, além de não ser *natural* é também um *mito*. Para Vattimo, portanto, o niilismo se constitui numa *chance* em dois sentidos: primeiramente num sentido político, mas também, no sentido da secularização, erradicação – da existência tardo-moderna, acentuando a alienação, a expropriação no sentido da sociedade da organização total. Este desarraigamento do mundo pode caminhar não somente na direção de uma rigidez do imaginário, uma espécie de estabelecimento de novos valores supremos, mas também em direção à mobilidade do simbólico.³⁸ A *chance* depende também do modo – e é o segundo sentido do termo – como vivemos individualmente e coletivamente.³⁹

Importante perguntar-se se a necessidade de Deus no horizonte do mundo perdeu o seu destaque, que evidência, então, se pode esperar na perspectiva da experiência humana, assim que se possa e se deva falar de Deus? Que direito ainda pode ter a reivindicação da palavra Deus? Neste sentido, o teorema da secularização pode significar o traçado e um delineamento de uma busca capaz de mostrar que o termo *Deus* se nos apresenta como proposta e como exigência de resposta às perguntas primordiais do homem sobre o fundamento e sobre o sentido último da sua existência e da sua realidade.

A secularização, portanto, explicita a mundanização do mundo qual lugar da autêntica liberdade humana. Ela opera uma desestruturação das falsas imagens da história fechada à fecundidade do sobrenatural. Ao mesmo tempo faz emergir, conjugando entre si, a questão de Deus e a sua gratuidade⁴⁰, e a questão do homem⁴¹. A secularização, em última análise, assinala a não pertinência de qualquer representação funcionalista e utilitarista de Deus, apontando uma possível saída. “Por isto devemos ensinar aos homens da nossa época “sem-Deus” a invocar Deus como um outro nome da liberdade e da graça na sua vida. Devem descobrir Deus como anti-destino”⁴².

Para Vattimo, é justamente a secularização a grande responsável pela declaração da imprecisão da metafísica. A categoria da secularização, portanto, no pensamento vattimiano constitui um momento significativo, seja no que diz respeito à filosofia, seja aquela reflexão ligada à experiência religiosa. Dentro deste contexto a secularização se constitui numa palavra chave.⁴³ Vale a pena, por exemplo, fazer referência àquilo que escreve o Filósofo na introdução do volume *Filosofia'86*: “A escolha do tema da secularização indica, antes de qualquer coisa, o propósito de interpretar a experiência do fim da metafísica (...) como do delinear-se de uma tarefa positiva para a filosofia, uma tarefa diferente daquela de anular-se ou reduzir-se a uma simples cura arqueológica da própria herança”⁴⁴.

Um significado particular, no entanto, é aquele que Vattimo faz entre secularização e cristianismo. Uma leitura que, para além de alguns êxitos, parece apresentar elementos decisivos para um cristianismo liberante na história. Como mostra, por exemplo, o diálogo com Italo Mancini⁴⁵, onde escreve Vattimo que: “O próprio cristianismo é um elemento de secularização, por quantos diversos significados se possam atribuir ao termo”⁴⁶. Em uma outra de suas obras intitulada *Credere di credere*, o autor afirma estar persuadido de que se reencontrar com o cristianismo implica, antes de tudo, a tarefa de repensar os conteúdos da revelação em termos secularizados.⁴⁷

Faz parte da convicção de Gianni Vattimo que a mensagem do cristianismo é de secularização, ao menos, no que diz respeito à tomada de distância do sagrado nos termos de violência, de vítima sacrificial e de sistema de civilizações primitivas. Neste sentido, uma leitura autêntica do cristianismo necessariamente passará pela via da secularização. Para Vattimo, a ligação secularização-religião, e neste caso entenda-se cristianismo, é um ponto de não retorno da modernidade, apesar da sua ambigüidade. Em uma de suas obras denominada *A sociedade transparente*, assim escreve:

A secularização do espírito europeu da idade moderna não é somente a descoberta e desmistificação dos erros da religião, mas também a sobrevivência, em formas diversas e, num certo sentido, degradadas daqueles erros. Uma cultura secularizada não é uma cultura que simplesmente deixa atrás dos ombros os conteúdos religiosos da tradição, mas que continua a vivê-los como vestígios, modelos escondidos e distorcidos, mas profundamente presentes.⁴⁸

A dinâmica da secularização leva à consciência que o sentido do ser está mais no mistério de seu declinar de que no ideal de transparência dos princípios. O advento do niilismo, segundo esta ótica, e o evento da *morte de Deus* cumprem o processo de secularização por meio de uma irreversível e progressiva fragilidade-declínio das estruturas fortes do pensamento ocidental.⁴⁹ O impacto da secularização, portanto, é responsável pela *des-potencialização* da violência metafísica da *identidade*, permitindo emergir a *diferença* como chave interpretativa para a história.⁵⁰

Dentro da perspectiva religioso-cristã, a secularização na sua ligação com a modernização pareceria mostrar uma *inédita função* construtiva em ordem de uma hermenêutica da história e da experiência religiosa, mais leve dos pesos dogmáticos.⁵¹ Neste sentido, se compreende o porquê que a dessacralização⁵² é um pressuposto importante da secularização, além de ser um elemento específico do impacto interpretativo do cristianismo. A secularização implica a instância de uma desmistificação por parte do cristianismo no que diz respeito à sublimação metafísica do sagrado, liberando o potencial hermenêutico dos discursos mitológicos, religiosos, poéticos das caricaturas do ideal racionalista da verdade, oferecendo a possibilidade de entrar na pluralidade lingüística da experiência religiosa.⁵³

Dentro deste contexto, aparece a “necessidade difusa da religião”⁵⁴, enquanto, possibilidade de *costura* da “discrepância entre existência e significado”⁵⁵. Esta necessidade difusa de uma nova vitalidade da religião está ligada ao fato que filosofia e o pensamento crítico, de modo geral, abandonando a noção de fundamento, são incapazes de fornecer à existência aquele sentido que vem buscado na religião.⁵⁶ Para Vattimo, a raiz comum da necessidade religiosa difusa na nossa sociedade e o retorno da religião na filosofia hodierna é constituída pelo referimento à modernidade como época da ciência-técnica, utilizando ainda uma expressão de Heidegger, como época da imagem do mundo.⁵⁷ Somente que, a interpretação crítica, buscando ser autêntica na sua interpretação da necessidade religiosa, deve mostrar que esta necessidade não se satisfaz com uma mera e simples retomada da religiosidade metafísica, buscando um mecanismo de fuga da confusão e da modernização, da *Babel* de uma sociedade secularizada em direção de um fundamentalismo renovado.⁵⁸

A descoberta do problema de Deus “em conexão com o encontro de um limite, com o dar-se de um jogo de xadrez”⁵⁹, está estreitamente ligada às aporias da modernidade, uma vez que a filosofia da religião é um problema da filosofia moderna e o conceito de religião coloca em xeque aquele da filosofia, isto é, a realidade implícita é aquela da dissolução das “metas-narrativas”. Quer dizer o “fim da modernidade” levou consigo também as principais teorias filosóficas que postulavam o fim da religião. Esta pretensão da modernidade vem assumida de modo diverso na pós-modernidade, que considera o racionalismo ateu uma *crença* superada, uma espécie de desmistificação oriunda da própria dinâmica mitificante, acerca da possibilidade de liquidar o mito e desencantar o mundo.

Considerações finais

Para Vattimo a secularização não é somente o destino da filosofia, mas diz respeito ao próprio ser que *se dá* finalmente, na época do fim da metafísica, como isto que se retrai e se desvanece. Vattimo busca uma relação entre pensamento fraco e mensagem cristã, que é pensada em termos de secularização, de enfraquecimento, ou seja, de encarnação.

A secularização, portanto, pode re-propor a questão de Deus como pergunta pelo sentido na realidade contemporânea. Trata-se de levar até o fundo o parentesco secularização-hermenêutica, no sentido que leve a reconhecer que a ontologia da fraqueza se revela na *kenosis* de Deus a tal ponto que o próprio *pensamento fraco* possa considerar-se uma espécie de transcrição da mensagem cristã. Vattimo é da convicção que o niilismo *assemelha-se* demais com a *kenosis* para que se possa ver nesta semelhança somente uma coincidência, uma associação de idéias.

Para Vattimo, é racional pensar que o sentido próprio da tradição cristã seja o ponto decisivo da transformação de um ser forte para fraco. De qualquer modo, se existe Heidegger é porque houve a tradição hebraico-cristã, se Heidegger pode pensar que o ser não é, mas acontece, é pelo fato de ter lido a Bíblia, de modo especial, o Novo Testamento.⁶⁰ Acentua ainda o Filósofo torinense que: é graças a Deus que somos, na medida na qual o somos, ateus. E somente como prosseguimento de uma vocação profundamente escrita na tradição hebraico-cristã, juntamente com a verdade do pensamento grego, que nós podemos começar a não pensar mais ao ser em termos de princípio, autoridade, fundamento e, portanto, também as estruturas do existente em termos autoritários, rígidos. É somente graças à aparência a esta tradição que nós podemos pensar de maneira fraca.

Um olhar mais atento, seja na procura da identidade da modernidade, seja na da pós-modernidade emerge uma acanhada solidariedade. A intenção da modernidade não era aquela de constituir-se como intérprete de uma inédita topologia da história em condições de superar uma rigidez de matriz metafísica que sufocava a liberdade do homem na gestão-transformação do real? O mesmo não vale para a pós-modernidade que busca colocar-se como pensamento pós-metafísico, por meio de uma *descolonização* ideológica do mundo da vida e uma recriação da história aberta a diferentes possibilidades? Latente ao prefixo *pós*, está presente, portanto, uma idéia de metamorfose que seja capaz de criar uma nova ética hermenêutica que tenha a capacidade de ocupar o lugar social que ocupava a religião. Pode-se dizer, então, que a pós-modernidade é uma apologia do sentido, ou nesta se insere.

Tal hipótese relativa da mútua relação entre modernidade e pós-modernidade permite uma releitura da relação entre modernidade e cristianismo. A versão da recíproca exclusão entre modernidade e cristianismo, expressada no conflito interpretativo da secularização, ventilou a tese de uma visão de mundo, aquela moderna, de levar pouco em conta a questão do religioso e mesmo do teológico, onde os conceitos de subjetividade e racionalidade jogaram bastante forte.

Da configuração contemporânea emerge um paradoxo. De um lado, está presente no impasse da modernidade, e suas conquistas tidas como irreversíveis: subjetividade e racionalidade. De outro lado, como a pós-modernidade, parece não sair da parte destrutiva do seu projeto, demasiado ligado à tarefa de uma metamorfose indefinida. Um elemento importante a ser salientado ainda refere-se àquilo que

propriamente caracteriza a (ou parecia caracterizar) a gênese da modernidade, ou seja, o seu distanciamento dos teoremas do cristianismo e da religião é exatamente o que perpassa o panorama da pós-modernidade que se compõe da presença do simbólico, do mítico e do religioso. A configuração da modernidade, portanto, na sua relação razão-fé, filosofia-teologia parece experimentar uma aporia de percurso, incapaz de uma correta *anamnese* de sua origem. Importante salientar o fato da pós-modernidade ter desnudado o complexo edípico da modernidade, e ao mesmo tempo, ter sugerido uma instância capaz de favorecer uma negociação entre cristianismo e modernidade. A verificação do retorno da religião, não de modo acidental, reabre uma cicatriz que a modernidade havia, ou acreditava de haver cicatrizado no período da estação iluminista, baseada no ideal racionalista da verdade como objetividade. Para Vattimo se a reflexão crítica quer apresentar-se como interpretação autêntica da necessidade religiosa da consciência comum, deve mostrar que esta necessidade não se satisfaz adequadamente com uma pura e simples retomada da religiosidade “metafísica”, quer dizer, fugindo da confusão da modernização e da Babel da sociedade secularizada em direção de um renovado fundacionalismo.

À base de tais intuições se fundamenta a convicção vattimiana da *hermenêutica como teoria filosófica* capaz de dar razão às diversas imagens do mundo. Somente que tal hermenêutica não pode permanecer confinada no jogo das interpretações, correndo o risco de transformar-se numa espécie de metafísica camuflada. A via percorrida será aquela de uma *hermenêutica nihilista*, única capaz de estar aberta ao *evento* do ser, que no acontecer histórico, se dá na forma de anúncio. Vislumbra-se, portanto, uma nova estação, na qual o pensamento se caracteriza como pensamento da proximidade e da escuta crítica. A hermenêutica da escuta, portanto, se constitui como o novo método no exercício do interpretar. Ela exprime uma responsabilidade, um responder entendido, não tanto como ânsia de se chegar a uma conclusão, mas compreendido como disponibilidade e recolhimento naquele *não-dito* que o dito evoca. Tal atitude permite e revela o ser das coisas no seu velado-desvelamento. Este acento na escuta é um convite ao homem a abandonar a estrutura fechada das proposições. Escutar implica em escutar a palavra não mais como sinal ou voz do ente, mas como apelo do ser. No *Serviço* à linguagem, o ser humano experimenta a sua excentricidade e existencialidade, porque se insere na história do ser, no seu dom-destino, no seu apelo-resposta.

Evilázio Teixeira
Professor da PUCRS

Notas

1. F. Nietzsche. *La volontà di potenza*. Milão: Bompiani, 1992. Nova edição italiana sob a responsabilidade de Maurizio Ferraris e Pietro Kobau. Prefácio, pp. 2-3.
2. F. Volpi. *Il nichilismo*. Roma-Bari, 1996, p. 13.

3. P. Miccoli. Mistica terrestre. Nietzsche e l'insopportabile peso della verità cristiana. In: G. Penzo e M. Nicoletti (eds.). *Nietzsche e il cristianesimo*. Brescia, 1992, pp. 307-333 (330).
4. Veja-se por exemplo F. Nietzsche. *La volontà di potenza*, op. cit., p. 22.
5. G. Vattimo. *Dialogo con Nietzsche*. Saggi, 1961-2000, Milano, 2000, p. 198.
6. Como vem expressado na obra *Gaia ciência*, por meio daquela idéia de continuar sonhando, mesmo sabendo que se trata de um sonho: F. Nietzsche. La gaia scienza, aforisma 54. In: *Opere*. Trad. it. de Alberto Romagnoli, Roma, 1995.
7. G. Vattimo. *Dialogo con Nietzsche*, op. cit., p. 198.
8. G. Vattimo. *Le mezze verità*. Torino: La Stampa, 1988, p. XII.
9. Cf. G. Vattimo. *Le mezze verità*, op. cit., p. 9.
10. Para Vattimo a atualidade de um debate sobre o niilismo está vivo de vários modos na discussão em torno à palavra "crise": do marxismo; da racionalidade científica; da idéia de revolução. Cf. *Le mezze verità*, op. cit., p. 9.
11. Cf. G. Vattimo. *Filosofia al presente*. Conversazioni con Francesco Barone, Remo Bodei, Italo Mancini, Vittorio Mathieu, Mario Perniola, Pier Aldo Rovatti, Emanuele Severino, Carlo Sini. Milão, 1990, p. 25.
12. Veja-se, por exemplo: F. Vercellone. *Introduzione a Il Nichilismo*. Roma-Bari, 1992. Vale a pena ainda a leitura de A. Cacciolo. *Pensiero contemporaneo e nichilismo*. Napoli, 1976; *Nichilismo ed etica*. Genova, 1983; V. Vitiello. *Utopia del nichilismo. Tra Nietzsche e Heidegger*. Napoli, 1983.
13. E. Nicoletti. Dal nichilismo al postnichilismo. In: A. Molinaro (ed.). *Interpretazione del nichilismo*. Roma, 1986, pp. 230-252 (233).
14. G. Vattimo. *La fine della modernità*, op. cit., p. 172.
15. G. Vattimo. *La fine della modernità*, op. cit., p. 175.
16. F. Nietzsche. *La gaia scienza* 125. In: *Opere* 1882/1895. Roma: Newton Compton editor, introdução de Fabrizio Desideri.
17. Cf. G. Vattimo. *La fine della modernità*, op. cit., p. 184-188.
18. Cf. G. Vattimo. *La fine della modernità*, op. cit., p. 189.
19. Veja-se o texto de A. Magris. Pensiero dell'evento e avvento del divino in Heidegger. In: *Annuario Veja Filosofico* 5 (1989), pp. 31-83.
20. S. Zecchi. *Sillabario del nuovo millennio*. Milão, 1995, p. 33.
21. C. Sini. Tre appunti sul nichilismo. In: *Il Cannocchiale* 14 (1995), pp. 15-23 (21).
22. S. Natoli. *I nuovi pagani*. Milão, 1995, p. 92.
23. Cf. A. Margaritti. Il nichilismo teoretico. In: *Servitium* 75/76 (1991), pp. 37-52.
24. Vale a pena o texto de G. Vattimo. *Il soggetto e la maschera*, op. cit., pp. 249 e sgs.
25. G. Vattimo. *Introduzione a Nietzsche*, op. cit. p. 91.
26. F. Nietzsche. *La volontà di potenza*, 12 A.
27. F. Nietzsche. *La volontà di potenza*, 12 A.
28. G. Vattimo. Predicare il nichilismo?, *Aut Aut* 226-227 (1998), p. 113.
29. *Ibid.*, p. 115.
30. Cf. F. Nietzsche. L'anticristo. In: *Opere*, op. cit., aforismo 6.
31. G. Vattimo. Metafisica, violenza, secolarizzazione. In: ID (ed.), *FILOSOFIA'86*, op. cit., pp. 73, 74 e 78.

32. G. Vattimo. Metafisica, violenza, secolarizzazione. In: op. cit., pp. 86-90, 92.
33. J. Derrida. Violence et méthaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas. In : *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967, p. 123.
34. Ibid., p. 144.
35. G. Vattimo. Ontologia dell'attualità. In: ID (ed.), em *FILOSOFIA' 87*, G. Vattimo, Roma-Bari 1988, p. 203.
36. J. Derrida. Violence et méthaphysique, op. cit., p. 172.
37. Cf. C. Dotolo, op. cit., p. 256.
38. Cf. G. Vattimo. *La fine della modernità*, op. cit., p. 36.
39. Vattimo. *La fine della modernità*, op. cit., p. 36.
40. Remontamos ao texto de G. Lafont. La gratuité de Dieu. *Recherches de Science Religieuse* 76 (1988), pp. 485-497.
41. Está presente aqui um dos pontos decisivos da reflexão provocada pela secularização. Veja-se, por exemplo, W. Pannenberg. *Questioni fondamentali di teologia sistematica*. Brescia, 1975, pp. 459-465.
42. G. Geffré. Il destino della fede cristiana in un mondo di indifferenza. *Concilium* 19 (1983), pp. 112-130 (129).
43. Veja-se, por exemplo, G. Vattimo. *La fine della modernità*, op. cit., pp. 9-23; *Metafisica, violenza, secolarizzazione*, op. cit., pp. 71-94; *Etica e interpretazione*, op. cit., pp. 27-37; *Filosofia al presente*, op. cit., pp. 68-79; *Oltre l'interpretazioni*, op. cit., 51-71.
44. G. Vattimo. Introduzione. In: *Filosofia'86*, op. cit. p. IX.
45. G. Vattimo. *Filosofia al presente*, op. cit., pp. 68-79.
46. Ibid., p. 75. Vale a pena recordar, neste sentido, uma contribuição importante de G. Bontani. *Metafisica e deellenizzazione*. Milão, 1975, pp. 128-145.
47. G. Vattimo. *Credere di credere*, op. cit., p. 76.
48. G. Vattimo. *La società trasparente*, op. cit., pp. 58-59.
49. G. Vattimo. Ritorno alla (questione della) metafisica. *Teoria* 10 (1986), pp. 65-76.
50. Sobre este argumento remontamos a G. Vattimo. Méthaphysique et violence. Question de méthode. *Archives de Philosophie* 57 (1994), pp. 55-72.
51. Veja, por exemplo, o que escreve o próprio G. Vattimo. *Credere di credere*, op. cit., pp. 63-64.
52. Vattimo faz referência à exegese da questão do sagrado e do nexos com a violência, sobretudo, na obra de R. Girard. *La violenza e il sacro*. Milão, 1980 (cf. *Credere di credere*, op. cit., pp. 27-29).
53. Cf. C. Dotolo, op. cit., p. 407.
54. G. Vattimo. La traccia della traccia. In: Derrida, J.-Vattimo, G. (eds.). *Annuario Filosofico Europeo. La religione*. Roma-Bari, 1995, pp. 75-89 (77).
55. G. Vattimo. *Credere di credere*, op. cit., p. 12.
56. G. Vattimo. *La traccia della traccia*, op. cit., p. 77.
57. G. Vattimo. *La traccia della traccia*, op. cit., p. 78.
58. Ibid., p. 78.
59. G. Vattimo. *Credere di credere*, op. cit., p. 13.
60. Ibid., p. 79.

Referências bibliográficas

- CACCILOLO, A. *Pensiero contemporaneo e nichilismo*. Nápoli, 1976.
_____. *Nichilismo ed etica*. Gênova, 1983.
- DERRIDA, J. Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas. In : *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.
- DOTOLO, C. *La teologia fondamentale davanti alle sfide del pensiero debole di Gianni Vattimo*. Roma, 1999.
- GEFFRÉ, C. Il destino della fede cristiana in un mondo di indifferenza. In: *Concilium* 19 (1983), pp.112-130.
- GIRARD, R. *La violenza e il sacro*. Milão, 1980.
- ILLANES, J. L. La historia entre el nihilismo y la afirmación del sentido. In: *Anuario Filosófico*, 26 (1993), pp. 95-111.
- LAFONT, G. La gratuité de Dieu. *Recherches de Science Religieuse* 76 (1988), pp.485-497.
- LOEWITH, K. *El sentido de la historia*. Madri, 1956.
- MAGRIS, A. Pensiero dell'evento e avvento del divino in Heidegger. In: *Anuario Veja Filosofico* 5 (1989), pp. 31 – 83.
- MARGARITTI, A. Il nichilismo teoretico. In: *Servitium* 75/76 (1991), pp. 37-52.
- MICCOLI, P. Mistica terrestre. Nietzsche e l'insopportabile peso della verità cristiana. In: G. PENZO-M. NICOLETTI (eds.). *Nietzsche e il cristianesimo*. Brescia, 1992, pp. 307-333.
- NATOLI, S. *I nuovi pagani*. Milão, 1995.
- NICOLETTI, E. Dal nichilismo al postnichilismo. In: A. MOLINARO (ed.), *Interpretazione del nichilismo*. Roma, 1986.
- NIETZSCHE, F. *La volontà di potenza*. Milão: Bompiani, 1992. Nova edição italiana sob a responsabilidade de Maurizio Ferraris e Pietro Kobau.
_____. La gaia scienza. In: *Opere*, 1882/1895. Roma: Newton Compton editor, introdução de Fabrizio Desideri.
_____. L'Anticristo. In: *Opere*, 1882/1895. Roma: Newton Compton editor. 1993, introdução de M. Perniola.
- PANNENBERG, W. *Questioni fondamentali di teologia sistematica*. Brescia, 1975, pp. 459-465.
- SINI, C. Tre appunti sul nichilismo. In: *Il Cannocchiale* 14 (1995), pp. 15-23.
- VATTIMO, G. *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*. Milão, 1974.
_____. *Il pensiero debole* (com P. A. ROVATTI). Milão, 1983.
_____. *Metafisica, violenza, secolarizzazione*. In: ID. (ed.), *Filosofia '86*, Roma-Bari, 1987, pp. 71-94.
_____. *Le mezze verità*. Turim: La Stampa, 1988, p. XII.
_____. Ontologia dell'attualità. In: ID (ed.), *Filosofia' 87*, G. Vattimo. Roma-Bari, 1988.
_____. *Filosofia al presente*. Conversazioni con Francesco Barone, Remo Bodei, Italo Mancini, Vittorio Mathieu, Mario Perniola, Pier Aldo Rovatti, Emanuele Severino, Carlo Sini. Milão, 1990.
_____. La traccia della traccia. In: DERRIDA J.-VATTIMO G. (eds.). *Anuario Filosofico Europeo. La religione*. Roma-Bari, 1995, pp. 75-89.
_____. *La fine della modernità*, 3.ed. Garzanti, 1999.
_____. *Etica dell'interpretazione*. Turim, 1999.

_____. *Dialogo con Nietzsche*. Saggi, 1961-2000, Milão, 2000.

_____. *Introduzione a Nietzsche*. 13.ed. Bari, 2001.

_____. *Crede di credere*. Milão, 1996.

VERCELLONE, F. *Introduzione a Il Nichilismo*. Roma-Bari, 1992.

VITIELLO, V. *Utopia del nichilismo. Tra Nietzsche e Heidegger*. Nápoli, 1983.

VOLPI, F. *Il nichilismo*. Roma-Bari, 1996.

ZECCHI, S. *Sillabario del nuovo millennio*. Milão, 1995.

Resumo

Vivemos numa espécie de labirinto interpretativo. De um lado, está presente no impasse da modernidade, e suas conquistas tidas como irreversíveis: subjetividade e racionalidade. De outro lado, a pós-modernidade parece não sair da “parte destrutiva” do seu projeto, demasiado ligado à tarefa de uma metamorfose indefinida. Este artigo busca um diálogo com a contemporaneidade. Enquanto tentativa de diálogo escolhemos como interlocutor o filósofo italiano Gianni Vattimo. Faz parte da convicção de Gianni Vattimo que a mensagem do cristianismo é de secularização, ao menos, no que diz respeito à tomada de distância do sagrado nos termos de violência, de vítima sacrificial e de sistema de civilizações primitivas. O advento do niilismo, segundo esta ótica, e o evento da “morte de Deus” cumprem o processo de secularização por meio de uma irreversível e progressiva “fragilidade-declínio” das estruturas fortes do pensamento ocidental. O impacto da secularização, portanto, é responsável pela “despotencialização” da violência metafísica da *identidade*, permitindo emergir a *diferença* como chave interpretativa para história.

Palavras-chave

Niilismo; Cultura contemporânea; Pós-modernidade; Diálogo; Secularização; Metafísico; Hermenêutica; Deus; Cristianismo.

Resumé

Nous vivons dans une espèce de labyrinthe interprétatif. D'un côté il se présente dans l'impasse de la modernité avec ses conséquentes prises comme irréversibles, subjectivité et rationalité. D'autre part, la pos-modernité semble ne pas sortir de «la partie destructive» de son projet, trop attaché à sa fonction de plateforme indéfinie. Ce travail cherche un dialogue avec la contemporanéité. En tant que tentative de dialogue, nous avons cherché comme interlocuteur le philosophe italien Gianni Vattimo. La conviction de Gianni Vattimo est que le message chrétien mène à la sécularization, du moins en ce qui se rapporte à la prise de distance du sacré dans ce qui a rapport à la violence, de victime sacrificale et du système des civilisations primitives. L'arrivée du nihilisme, dans ce point de vue et avec l'avènement de la «mort de Dieu», accomplit un processus de sécularization par l'entremise d'une irréversible et progressive «fragilité-déclin» des fortes structures de la pensée occidentale. L'impact de sécularization, par conséquent, est responsable de la «dépotencialisation» de la violence méthaphysique de l'identité, ce qui permet l'émergence de la différence en tant que clef interprétative de l'histoire.

Mots-clés

Nihilisme; Culture contemporaine; Posmodernisation; Dialogue; Sécularization; Méthaphysique; Hermaneutique; Dieu; Christianisme.