

Metafísica do Choque, Nihilismo da Arte: notas sobre o pensamento pós-moderno de Gianni Vattimo

§ 1

“Nós somos pós-modernos não porque vimos depois da modernidade; e nem porque, vindo depois, estamos mais adiante — rumo ao melhor ou rumo ao pior. Somos pós-modernos porque não têm mais sentido para nós estas dimensões que, para a modernidade, eram sempre temporais e axiológicas ao mesmo tempo. É óbvio que também para nós vale ainda a sucessão de um antes e de um depois. Não vale mais, porém, a colocação desta sucessão em um tempo concebido como dimensão última e absoluta, como horizonte total de sentido.”

Vattimo tracejou esta definição em outubro de 2001, durante uma conferência na Universidade de Castellón (Espanha) intitulada “Nihilismo, pós-moderno e filosofia da paz”. Mais de quinze anos antes, na introdução a *O Fim da Modernidade*, ele havia insistido em uma questão preliminar e decisiva: a caracterização do prefixo “pós” em relação à modernidade e, acima de tudo e essencialmente, às idéias de progresso e superação cuja crítica é o elemento que perpassa e junta Nietzsche, Heidegger e o pós-modernismo. O que este procura pensar com o prefixo “pós” é, segundo Vattimo, a atitude que em termos diferentes, mas profundamente afins, os dois filósofos alemães tentaram construir em relação à herança do pensamento europeu que foi posto radicalmente em questão, criticado, des-construído, mas sem ceder à tentação de propor uma sua superação “pela boa razão de que isso teria significado continuar prisioneiros da lógica de desenvolvimento própria desse mesmo pensamento”.

A modernidade caracteriza-se por uma idéia fundamental: a história do pensamento é a história de uma iluminação progressiva, de um desenvolvimento constante e linear, apesar de todos os recuos de todas as estagnações,

* Doutorando em Filosofia na PUC-Rio.

que se funda em um movimento de (re) apropriação dos fundamentos. Estes por sua vez são pensados, com espantosa frequência, também como “origens”, como algo que foi banido, oprimido, afastado e que deve se (re) fazer presente. Conseqüência: “as revoluções teóricas e práticas da história ocidental se apresentam e se legitimam na maioria das vezes como ‘recuperações’, renascimentos, retornos”¹. Sob acusação está a noção de superação, importantíssima em toda a filosofia moderna (e contemporânea, apesar de todas as tentativas de destruí-la, ou talvez justamente por isto). A ela está intrinsecamente ligada uma concepção de história como processo objetivo, unitário e linear, como desenvolvimento progressivo em que o novo acaba por identificar-se com o valor que o funda mediante a mediação da recuperação-apropriação do fundamento-origem. Mas é exatamente “a noção de fundamento, e de pensamento como fundação e acesso ao fundamento” que Nietzsche e Heidegger contestam:

Eles se acham, assim, por um lado, na condição de terem de distanciar-se criticamente do pensamento ocidental enquanto pensamento do fundamento; de outro, porém, não podem criticar esse pensamento em nome de uma outra fundação, mais verdadeira. É nisso que, a justo título, podem ser considerados os filósofos da pós-modernidade. O ‘pós’ de pós-moderno indica, com efeito, uma despedida da modernidade, que, na medida em que quer fugir das suas lógicas de desenvolvimento, ou seja, sobretudo da idéia da ‘superação’ crítica em direção a uma nova fundação, busca precisamente o que Nietzsche e Heidegger procuraram na sua peculiar relação ‘crítica’ com o pensamento ocidental².

A pós-modernidade, para Vattimo, caracteriza-se pela situação que Nietzsche descreve em 1874 na segunda das suas *Considerações Extemporâneas* (“Da utilidade e desvantagem da história para a vida”): o homem rodeia como um turista no jardim da história, que considera um depósito de máscaras teatrais que podem ser usadas e abandonadas conforme o seu prazer, o seu gosto, a sua utilidade. No ensaio, Nietzsche criticava com veemência esta atitude; “mas no desenvolvimento do seu pensamento sucessivo há boas razões para crer que ele tivesse mudado de idéia. E talvez não seja somente um sintoma da sua loucura final o que ele escreve em uma das suas cartas de Turim, no começo de 1889: ‘Eu sou todos os nomes da história’”³.

1 Gianni Vattimo, Introdução a *O Fim da Modernidade*, Martin Fontes, São Paulo, 1996, p. VI.

2 *Ibid.*, p. VII.

3 Gianni Vattimo, “Niilismo, Pós-moderno e Filosofia da Paz”; conferência proferida na Universidade de Castellón (Espanha) em 2001 e parcialmente publicada em *La Stampa*, 31 de outubro de 2001.

A discussão acerca do “pós” da pós-modernidade e a sua relação com a tradição moderna delinea as margens de um “esforço de colocação”, de uma tentativa de definir a nossa posição na história, que é determinante no projeto filosófico de Vattimo. Com efeito, a herança que a filosofia dos séculos XIX-XX nos deixou como envio, destino, transmissão, vestígio, diz respeito à negação das estruturas estáveis (fortes) do ser que deveriam servir para fundar o pensamento, as suas construções, as suas certezas. A dissolução completa da estabilidade-presença do ser, porém, só acontece em Nietzsche e Heidegger, que pensam radicalmente o ser como evento: para eles, pois, é decisivo, se ainda se quer falar do ser, compreender em que ponto nós e ele próprio estamos. Situar-se historicamente e compreender (interpretar) o próprio lugar, os feixes que o compõem e o atravessam é falar do ser (nesta altura deveria ter já ficado claro em que sentido), é filosofar: “A ontologia nada mais é do que interpretação da nossa condição ou situação, já que o ser não é nada fora do seu ‘evento’, que acontece no seu e no nosso historicizarse”⁴.

A modernidade pode ser considerada a época em que ser moderno é o supremo valor, porque o tempo é linear e quem está à frente do movimento temporal está também mais “adiante”; está mais próximo do melhor, da razão esclarecida, da sociedade ideal, etc.; nela (assim como nas reflexões sucessivas) ainda se agitam, com menor ou maior força, múltiplas tentativas de descobrir, alcançar, remeter-se a, desvelar o *Grund*, o fundamento, a presença, o princípio. Trata-se ainda de uma filosofia como “analítica da verdade” que, através dos abalos sofridos no século XX, perde grande parte da sua força coercitiva e do seu poder, tornando-se “supérflua e patética”. O que não quer dizer, e o pensamento de Vattimo é emblemático neste sentido, que a filosofia chegou ao seu fim. Ao contrário: continua operando não mais como “analítica da verdade”, mas como “ontologia fraca”, como “ontologia do atual” usando a expressão do Foucault de *O que são as Luzes*. Ora, uma das maiores e mais difundidas objeções contra a pós-modernidade (“que indica uma dificuldade real” com a qual o pensamento tem de ajustar contas, apesar de ter, sob muitos aspectos, “a vacuidade e a inconclusividade dos argumentos puramente formais”⁵) deriva precisamente dessa tentativa de situar-se historicamente, de interpretar o presente, de desenvolver uma ontologia do atual.

4 Gianni Vattimo, Introdução a *O Fim da Modernidade*, op. cit., p. VIII.

5 Neste sentido, assinala Vattimo, é emblemático o argumento —vazio, formal e inconcludente, mas usado com bastante frequência no nosso meio filosófico— contra o ceticismo (“se dizes que tudo é falso, pretendes em todo caso dizer a verdade, logo...”).

A secularização da idéia hebraico-cristã de uma história providencial, provida de finalidade e rumo; de uma história entendida como história da salvação, processo linear que se articula em etapas (criação, queda, redenção, espera do juízo final) distingue a modernidade como a “época da história”, como a época em que é conferida à história um alcance ontológico, significado decisivo para toda colocação no curso desta.

Se assim é, porém, qualquer discurso sobre a pós-modernidade parece ser contraditório (...). Com efeito, dizer que estamos em um momento posterior em relação à modernidade e conferir a este fato um significado de certo modo decisivo pressupõe a aceitação daquilo que caracteriza mais especificamente o ponto de vista da modernidade: a idéia de história, com seus corolários: a noção de progresso e a de superação.⁶

Eis a objeção, a “dificuldade real” à qual aludimos acima. O problema é: como atribuir um caráter de novidade, identificar os traços de uma autêntica e radical mudança nas condições de existência e de pensamento pós-modernas em relação às características gerais da modernidade? A simples consciência de representar uma novidade na história, de ser “uma figura nova e diferente na fenomenologia do espírito” precipitaria o pós-moderno no mesmo caminho, na mesma linha da modernidade na qual imperam as categorias de novidade e superação.

No entanto, as coisas mudam se, como parece deva-se reconhecer, o pós-moderno se caracterizar não apenas como novidade em relação ao moderno, mas também como dissolução da categoria do novo, como experiência de ‘fim da história’, mais do que como apresentação de uma etapa diferente, mais evoluída ou mais retrógrada, não importa, da própria história. Ora, uma experiência de ‘fim da história’ parece estar amplamente difundida na cultura do século XX...⁷.

Experiência e fim da história são as duas “noções” que sustentam o esforço vattimiano de conferir dignidade filosófica e sentido ao discurso sobre a pós-modernidade. O fim da história, obviamente, não deve ser entendido como o aniquilamento do ser humano provocado pelo surgimento e desenvolvimento da técnica moderna com todas as suas implicações destrutivas e ameaçadoras. O que é importante assinalar é que ao dissolver-se da idéia de história

6 Gianni Vattimo, Introdução a *O Fim da Modernidade*, op. cit., pp. VIII-IX.

7 *Ibid.*, p. IX.

como processo unitário, linear e progressivo, condições efetivas se instauram na existência concreta e lhe conferem “uma espécie de imobilidade realmente não histórica”. Nietzsche, Heidegger e todos aqueles que se vinculam aos temas da ontologia hermenêutica são assumidos (“inclusive além das suas intenções” frisa Vattimo) “como os pensadores que lançaram as bases da construção de uma imagem da existência nessas novas condições de não-historicidade, ou, melhor ainda, de pós-historicidade”. A elaboração teórica dessa imagem é o que pode conferir peso e significado ao discurso sobre o pós-moderno, sobre a época do fim dos *grands récits* (dos metarelatos, das grandes narrações do iluminismo, do idealismo e do marxismo) para usar a expressão de Lyotard em *La condition postmoderne*⁸, “vencendo as críticas e a suspeita de que, mais uma vez, se trate apenas de uma enésima moda ‘moderna’, de uma enésima superação que pretenda legitimar-se unicamente com base no fato de ser mais atual, mais nova e, portanto, mais válida em relação a uma visão da história como progresso — isto é, precisamente, segundo os mecanismos de legitimação que caracterizam a modernidade”⁹.

As condições (estados) que se instauram na existência e lhe conferem significado são de cunho não-histórico ou pós-histórico. À luz destas condições, *inseridos nelas*, a construção da imagem da nossa existência *atual*, da nossa experiência *presente* pode ser elaborada, interpretada, descrita em termos de “pós” (pós-história, pós-historicidade, pós-modernidade). O risco de que esta descrição se deixe levar por “sociologismo simplificador de que os filósofos são freqüentemente culpados” é concreto, existe e não pode ser subestimado. Mas as filosofias que querem permanecer fiéis à experiência não podem deixar de argumentar “com base em um ‘antes de tudo e geralmente’, em características da experiência que, deve-se supor, estão diante dos olhos de todos”. Ou seja: um pensamento fraco, hermenêutico e sob o signo da *Verwindung* e do nihilismo consumado, ativo, argumenta, “fundamentando-se”, a partir de determinadas características da experiência, de condições da existência atuais, presentes, que estão diante dos olhos de todos. Assim fizeram as filosofias da nossa tradição — explica Vattimo —, assim fez Husserl, o Heidegger de *Ser e Tempo*, o Wittgenstein da análise dos jogos lingüísticos... “A própria referência a autores — filósofos, sociólogos ou antropólogos — supõe já sempre uma opção que, sem se demonstrar preliminarmente, se considera justificada com referência ao antes de tudo e geralmente da nossa experiência comum”¹⁰.

8 Jean-François Lyotard. *O Pós-Moderno*. José Olympio, Rio de Janeiro, 1986.

9 Gianni Vattimo, Introdução a *O Fim da Modernidade*, op. cit., p. XI.

10 *Ibid.*, p. XII.

Todas essas “premissas” têm a tarefa de delimitar, esclarecer e indicar o foco da argumentação vattimiana: “O discurso sobre a pós-modernidade se legitima com base no fato de que, se considerarmos a experiência que vivemos nas atuais sociedades ocidentais, uma noção adequada para descrevê-la parece ser a de *post-histoire*, que foi introduzida na terminologia da cultura hodierna por Arnold Gehlen”¹¹. As noções principais que caracterizam a pós-história de Gehlen são, em extrema síntese, a de uma secularização extrema e radical da idéia e do valor do novo; o esgotamento, o esvaziamento, a dissolução do conceito de progresso que de inovação e caminho linear se torna “fatalidade”, rotina, estase, pura e simples sobrevivência de esferas diferentes de atividades. A “história” contemporânea em que estamos inseridos, escreve Vattimo, é a história da época na qual “tudo tende a nivelar-se no plano da contemporaneidade e da simultaneidade” mediante a expansão e o uso em escala mundial dos novos meios de comunicação (televisão e, sobretudo internet).

Em *A Sociedade Transparente*¹² (1989), Vattimo saudou de uma forma extremamente positiva, até com um certo entusiasmo, o crescimento, o desenvolver-se, o desenvolver-se deste processo; a hipótese formulada no livro dizia respeito à chance de uma sociedade tornada plenamente transparente através da multiplicação das possibilidades de comunicação e na qual todos teriam as condições e os instrumentos necessários para interpretar a “realidade” e nela intervir (“realidade” que, na ótica do pensamento fraco e niilista de Vattimo, dá-se como transmissão, monumento, envio, destino, vestígio). Os “fatos”, porém, desmentiram essa esperança em relação à qual o filósofo — hoje em dia — confessa ser muito menos otimista: a multiplicação dos meios e das possibilidades de comunicação não só não tornou a sociedade mais transparente e mais “hermenêutica”, como revelou o perigo e a constante ameaça do controle e da manipulação das informações e das suas fontes. Hoje, mais do que nunca, é necessário — usando as palavras de Vattimo — “assumir o niilismo como a nossa (única) chance”¹³, rejeitando a tentação de reagir à

11 *Ibid.*

12 Gianni Vattimo, *A Sociedade Transparente*, Relógio D'Água, Lisboa, 1992.

13 Para entender o sentido da leitura de Vattimo e da afirmação: “o niilismo é a nossa (única) chance” é necessário considerar a morte de Deus e a perda da verdade como “fatos” extremamente positivos; é necessário acolher todos os seus efeitos, até os mais assombrosos, *assumir radicalmente todas as suas consequências sem se render às tentações do niilismo reativo*. Deste ponto de vista, o negativo e o trágico se transformam em signos de uma possibilidade, de um percurso, de uma tentativa... Nesta perspectiva, as características da existência na sociedade capitalista tardia, a mercadorização totalizada em “simulacralização, o esgotamento da “crítica da ideologia”, a Krisis do pensamento, a “descoberta” lacaniana do simbólico (todas manifestações, assinala Vattimo, que cabem totalmente no que Heidegger chamou *Ge-Stell*) não são apenas momentos de uma desumanização, mas representam “provocações e apelos que apontam no senti-

profunda crise que abala o nosso tempo mediante um retorno ao fundamento metafísico, recusando o desafio nietzschiano do super-homem (ou melhor: do para-além-do-homem). No ensaio de 1994 sobre a religião (o do “Seminário de Capri”) Vattimo notou: “Se observarmos as transformações que a existência individual e social sofre na sociedade dos meios de comunicação de massa, a alternativa [de Nietzsche] entre super-humanidade e escravidão não parece tão inverossímil ou puramente retórica”¹⁴.

Nesses cenários — nos quais, diante da crise e da fragmentação, operam forças que, apoiando-se não sem razão em desvios, desfigurações e exageros provindos do arquipélago pós-moderno, criticam, esnobam e desvalorizam toda reflexão acerca do fim da modernidade, e irrompem com frequência movimentos (filosóficos, éticos, políticos, etc.) que invocam o retorno ou a restauração de formas “fortes” de pensamento — é cada vez mais importante para Vattimo insistir na chance, que se anuncia na pós-modernidade, “de uma possibilidade de existência diferente para o homem”¹⁵.

§ 2

Nietzsche, Heidegger, o nihilismo consumado (*compiuto*), o ultrapassamento da metafísica, o enfraquecimento do ser, a pós-modernidade, a *post-histoire*, a herme-nêutica.... O significado da referência teórica a autores e questões consiste “na possibilidade que eles proporcionam de passar de uma descrição puramente crítico-negativa da condição pós-moderna, que foi típica da *Kulturkritik* do início do século e das suas ramificações na cultura recente [a referência é às posições de Habermas], a uma consideração desta como possibilidade e chance positiva. Nietzsche falou de tudo isso, certamente de maneira um tanto obscura, em sua teoria de um possível nihilismo ativo e positivo; Heidegger aludiu à mesma coisa com a idéia de uma *Verwindung* da metafísica”¹⁶.

Em outras palavras: só uma reflexão antimetafísica e antiplatônica (na qual o homem e o ser não são mais considerados estruturas estáveis que impõem

do de uma possível nova experiência humana”. O nihilismo *compiuto* (consumado) é a nossa chance porque não pretende ultrapassar a alienação mediante a tentativa de uma reapropriação, como sempre aconteceu no século XX; porque ele é, em um certo sentido, como o ser para a morte e a decisão antecipadora dos quais trata *Ser e Tempo*: condição de possibilidade que abre e possibilita todas as outras possibilidades que constituem a existência.

14 Gianni Vattimo, “O Vestígio do Vestígio”, em: *A Religião, Estação Liberdade*, São Paulo, 2000, p. 95.

15 Gianni Vattimo, Introdução a *O Fim da Modernidade*, *op. cit.*, p. XVII.

16 *Ibid.*, pp. XVII-XVIII.

ao pensamento e à existência a tarefa de fundar-se no domínio do não-deveniente) permite “viver positivamente aquela verdadeira idade pós-metafísica que é a pós-modernidade”.

Sejamos claros: entrever na época que marca o fim da modernidade um sinal de grande relevância para o pensamento e a existência não significa ignorar, diminuir ou ocultar as contradições, os desvios e os riscos que o “conceito” de pós-modernidade abriga nas suas confusas e problemáticas dobras. Nem tudo aí é uma via de promoção do humano; mas a nossa chance, que nada mais é do que a possibilidade de escolher e discriminar entre as possibilidades que a condição pós-moderna nos submete, só se dá “com base em uma análise dessa condição que a apreenda nas suas características próprias, que a reconheça como campo de possibilidade e não a pense apenas como o inferno da negação do humano”¹⁷.

O termo heideggeriano *Verwindung*¹⁸ é o fio condutor do discurso de Vattimo sobre o pós-moderno em filosofia. *Verwindung* indica algo que tem uma relação com *Überwindung*, a saber, com a superação ou o ultrapassamento dialético, mas que não possui de forma alguma a característica do conservar e suprimir do *Aufhebung*, nem a de um “deixar para trás” um passado que não teria mais importância, que não teria mais nada a nos dizer. É exatamente essa diferença entre os dois termos, e a caracterização de *Verwindung* como *rimettersi* (nas múltiplas acepções que o verbo possui na língua italiana), que pode nos ajudar a definir em termos filosóficos o prefixo “pós” que parece estatuir o fim da modernidade, cujas bases foram construídas por Nietzsche e Heidegger, aos quais Vattimo *si rimette* e cuja continuidade só pode ser reconhecida “mediante uma dis-torção da interpretação de Nietzsche proposta por Heidegger mesmo”¹⁹.

Nos anos que separam a segunda *Consideração Extemporânea* (1874) do grupo de obras que se inicia com *Humano, demasiado Humano* (1878) e continua com *Aurora* (1881) e *A Gaia Ciência* (1882) nasce, afirma Vattimo, a pós-modernidade filosófica. O problema do excesso de consciência histórica, a

17 *Ibid.*, p. XVIII.

18 Cf. Holzwege (*Sendas Interrompidas*), *Vorträge und Aufsätze* (*Ensaio e Conferências*) e, sobretudo, *Identität und Differenz* (*Identidade e Diferença*). *Verwindung* é um termo fundamental na filosofia de Vattimo. Em alemão *Verwindung* significa torção, dis-torção; Heidegger o utilizou para indicar o ultrapassamento da metafísica; Vattimo o retoma e lhe atribui também o significado do verbo italiano *rimettersi* (remeter-se, enviar, confiar a, restabelecer-se, curar-se de uma doença, estar convalescente, e, em um certo sentido, resignar-se).

19 Gianni Vattimo, “Nihilismo e Pós-Moderno em Filosofia”, em: *O Fim da Modernidade*, op. cit., p. 184.

doença que impede o homem de produzir verdadeira novidade e que, no ensaio de 1874, Nietzsche pensa que possa ser curada através da ajuda de “forças supra-históricas” ou “eternizantes” (religião, arte), é enfrentado de uma forma diferente e mais radical a partir de *Humano, demasiado Humano*: não é possível sair da modernidade pensando-se superá-la, porque a superação (temporal, mas também crítica) é uma categoria tipicamente moderna:

Já na *Segunda extemporânea*, Nietzsche não pode pensar a saída da modernidade como efeito de uma superação crítica, recorrendo, em seu lugar, ao mito e à arte. *Humano, demasiado humano*, permanece fiel, em princípio, a essa concepção da modernidade, mas não pensa mais sair dela mediante o recurso a forças eternizantes, procurando, ao contrário, produzir a sua dissolução mediante uma radicalização das suas próprias tendências²⁰, que leva à descoberta de que a verdade é uma crença, um erro, nada mais do que uma série de metáforizações. A “análise química” nietzschiana dissolve a noção de verdade; Deus — “erro” reconhecido, assumido e não mais necessário, valor supremo que se tornou “patético” e “supérfluo” — morre: “É com essa conclusão niilista que se sai de fato da modernidade (...). 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’: não se sairá da modernidade mediante uma superação crítica, que seria um passo ainda de todo interno à própria modernidade. Fica claro, assim, que se deve buscar um caminho diferente. É esse momento que se pode chamar de nascimento da pós-modernidade em filosofia.”²¹

Um acontecimento como este, que tão-somente acabou de começar, arrasta consigo êxitos, significados e conseqüências que, sublinha Vattimo, ainda não acabamos de medir. Um destes é a idéia do eterno retorno do igual cujos rastros, quaisquer que sejam os outros (problemáticos) significados que lhe possam ser atribuídos, assinalam “o fim da época da superação, isto é, da época do ser pensado sob o signo do *novum*” e, de forma “seletiva”, revelam “a essência da modernidade como época da redução do ser ao *novum*”. Insistir no fato de que a pós-modernidade acabou de começar e de que ainda não medimos plenamente os seus efeitos e os seus sentidos (mas isso seria realmente possível? realizável?) significa que os vestígios da modernidade, o ser como *novum*, a presença do fundamento, a idéia de Deus, o conceito de ver-

20 *Ibid.*, p. 172.

21 *Ibid.* p. 173.

dade continuam a projetar as suas sombras sobre nós. Neste cenário, aqui e agora, “a tarefa do pensamento não é mais, como sempre a modernidade pensou, remontar ao fundamento e, *por essa via*, encontrar o *novum-ser-valor*, que no seu desenrolar sempre posterior confere sentido à história”²².

Se houver algum “sentido”, ele só pode dar-se na proximidade, no atual de uma determinada situação histórica. “Com o pleno conhecimento da origem, aumenta a insignificância da origem”: este texto de *Aurora* sintetiza, afirma Vattimo, ao menos uma parte do que foi o destino do *Grund*, do fundamento, da verdade. Ao tomarmos consciência da sua dissolução — da dissolução da origem — nós compreendemos cada vez mais a sua insignificância e, usando as palavras de Nietzsche, “a realidade mais próxima, aquilo que está em torno e dentro de nós, começa a mostrar, pouco a pouco, cores e belezas, enigmas e riquezas de significado”.

O trecho de *Aurora* que acabamos de ler é crucial na reflexão de Vattimo. Com efeito, é através dos resultados da análise química nietzschiana, é naquilo que no final de *Humano, demasiado Humano* é definido como “filosofia da manhã” (*filosofia del mattino*), que se torna possível entrever a chance de uma outra forma de pensamento:

... um pensamento não mais orientado com base na origem ou no fundamento, mas na proximidade. Esse pensamento da proximidade também poderia ser definido como um pensamento do erro; ou, melhor ainda, da ‘errância’, para ressaltar que não se trata de pensar o não-verdadeiro, mas de encara: o devir das construções ‘falsas’ da metafísica, da moral, da religião, da arte — todo esse tecido de erronias que constituem a riqueza, ou, mais simplesmente, o *ser da realidade*. Dado que não existe mais uma verdade ou um *Grund* que os possa desmentir ou falsificar, já que, como dirá *O Crepúsculo dos Ídolos*, o mundo verdadeiro tornou-se fábula e, com ele, também se dissolveu o mundo ‘aparente’, todos esses erros são, antes, errâncias ou erronias, *são o devir de formações espirituais cuja única regra é uma certa continuidade histórica, sem qualquer relação com uma verdade fundamental*. Com isso, a análise química empreendida por *Humano, demasiado Humano*, perde até mesmo a aparência de uma análise ‘crítica’. De fato, *não se trata de desmascarar e dissipar os erros, mas de vê-los como a própria fonte da riqueza que nos constitui e que dá interesse, cor, ser, ao mundo*.²³

²² *Ibid.*, p. 175.

²³ *Ibid.*, p. 176. Os grifos são nossos.

É necessário, pois, viver a experiência da necessidade do erro, “elevar-se” e viver a errância com uma atitude diferente. No “caos da pós-modernidade e da época dos *mass-media*”, como se lê em *A Sociedade Transparente*, abriga-se a possibilidade de emancipação que está ligada à fabulação do mundo de cunho nietzschiano. A filosofia da manhã nada mais é do que a própria errância da metafísica, vista e vivida, porém, de um outro e diverso ponto de vista, em que não há lugar para nenhuma glorificação dos simulacros²⁴: o do homem de “bom temperamento”.

Ora, como descrever, definir esta atitude diferente? Como, e em que sentido, aquilo que se entrevê no pensamento da manhã pode constituir a “essência da pós-modernidade filosófica”? Só é possível cor-responder a estas inquietações retomando e interpretando a noção heideggeriana de *Verwindung*. Detendo-se sobretudo na primeira parte de *Identidade e Diferença*, Vattimo explica que, ao contrário do termo usado para a superação (*Überwindung*) da metafísica, *Verwindung* indica não só um ultrapassamento que é, ao mesmo tempo, aceitação e aprofundamento, como aponta para um significado ligado à convalescença (curar-se, recuperar-se de uma doença), à resignação (o luto por uma perda) e à (dis) torção. “Fixadas” essas informações de vocabulário é possível, com Vattimo, retornar à *Ge-Stell* da técnica, à im-posição do mundo da técnica em que a metafísica alcança o seu ponto culminante, o seu completo desenvolvimento e no qual, justamente por causa dessa poderosa avançada, dá-se “um primeiro lampejar do *Ereignis*” (evento, apropriação). A possibilidade, em suma, de um *Ereignis* que nos leve fora, além da metafísica está ligada a uma *Verwindung* desta.

A metafísica, como escreveu Heidegger em *Ensaio e Conferências*, não é algo que se possa pôr de lado como uma opinião ou deixar para trás; ao contrário, insiste Vattimo, ela “é algo que permanece em nós como os vestígios de uma doença ou como uma dor à qual nos resignamos; ou, ainda, pode-

24 Referindo-se ao Deleuze de *Diferença e Repetição*, Vattimo escreve: “Entre tantas armadilhas e fundos falsos do texto de Nietzsche, encontra-se também o seguinte: que, reconhecido ao mundo verdadeiro o caráter de fábula, venha a se atribuir à fábula a antiga dignidade metafísica (a ‘glória’) do mundo verdadeiro. A experiência que se abre para o nihilismo consumado não é, porém, uma experiência de plenitude, de glória, de *ontos on*, apenas desligada dos pretensos valores últimos e referida, em vez disso, de modo emancipado, aos valores que a tradição metafísica sempre considerou baixos e ignóbeis, e que, assim, são resgatados para a sua verdadeira dignidade. Assim —e os exemplos se encontram em toda parte—, à desvalorização dos valores supremos, à morte de Deus, só se reage com a reivindicação —patética, metafísica— de outros valores ‘mais verdadeiros’ (por exemplo: os valores das culturas marginais, das culturas populares, opostos aos das culturas dominantes; a eversão dos cânones literários, artísticos, etc.); (“Apologia do Nihilismo”, em: *O Fim da Modernidade*, op. cit., p. 10).

ríamos dizer, jogando com a polivalência do termo italiano *rimettersi*, é algo de que alguém se restabelece, se recupera, a que alguém se remete, que alguém remete, que envia. Além de todos esses significados, também há o de dis-torção, que de resto, já se pode ler no significado da convalescença-resignação: não se aceita a metafísica pura e simplesmente, como ninguém se dá sem reservas à *Ge-Stell* como sistema da imposição tecnológica; pode-se viver a metafísica e a *Ge-Stell* como uma chance, como a possibilidade de uma mudança em virtude da qual aquela e este se torcem em uma direção que não é a prevista por sua essência própria, mas que a ela está relacionada²⁵.

A última etapa do percurso de aproximação-distorção entre Nietzsche e Heidegger (cujo objetivo, é bom não esquecer-lo, é a caracterização, e até mesmo o “resgate”, do pós-moderno na filosofia) não poderia deixar de ser o *rimettersi* à noção de *An-denken* (rememoração). Em ambos os filósofos o “objeto” do pensamento (“objeto” com muitas aspas, frisa Vattimo) é apenas a errância da metafísica, rememorada, repensada, retomada como *Verwindung*, que não é aceitação que retoma e prossegue nem superação crítica.

O pensamento de Heidegger como “filosofia da manhã”? *An-denken* como rememoração de um ser que, agora, nada mais “é”? de um ser que nunca se pode dar todo em presença? *An-denken*, em suma, que de uma certa forma “desmentiria” o projeto filosófico de *Ser e Tempo* em que Heidegger “parecia atribuir ao pensamento uma tarefa — a da reproposição do problema do sentido do ser — alternativa em relação ao que fora, durante séculos, o conteúdo da metafísica, esquecida do ser como tal”? Ora, Vattimo ressalta que, exatamente na obra de 1927, já naquela obra, uma parte essencial dessa tarefa confiada ao pensamento consistia na “destruição da história da ontologia” cuja importância se acentuou depois da reviravolta dos anos 30, levando Heidegger “a identificar cada vez mais a tarefa do pensamento com aquela obra de destruição, ou melhor, de desconstrução”. Para Vattimo, a *Kehre* indica, entre outros, o fato de que não se pode pensar o esquecimento do ser como um erro do homem ao qual poder-se-ia remediar com um ato de vontade, com uma escolha, um “método” mais rigoroso ou mais adequado. A metafísica, portanto, não é apenas um destino do qual podemos curar-nos distorcendo-o (*verwindet*); “também o esquecimento do ser está inscrito, pelo menos em certo sentido, no próprio ser (não depende de nós nem mesmo o esquecimento). O ser nunca se pode dar todo em presença²⁶. É por isso que

25 Gianni Vattimo, “Nihilismo e Pós-Moderno em Filosofia”, em: *O Fim da Modernidade*, op. cit., p. 180.

26 *Ibid.*, p. 181.

a rememoração heideggeriana também não pode nos levar a apreender o ser como uma presença, um “objeto” dado diante de nós, um *Grund*.

Então: que pensamos quando lembramos o ser? Podemos pensar o ser apenas como *gewesen*, apenas como não mais presente, responde Vattimo. “O remontar a história da metafísica, que Heidegger efetua sempre de novo nos escritos subseqüentes à reviravolta, possui a estrutura do *regressus in infinitum*, emblematicamente característico da reconstrução etimológica. Esse remontar não nos leva a lugar nenhum, a não ser a recordar-nos do ser como daquilo de que já sempre nos despedimos. O ser só se dá aqui na forma do *Geschick* (o envio) e da *Über-lieferung* (a trans-missão)²⁷. Nos termos de Nietzsche, o pensamento não remonta à origem para dela se apropriar; ele apenas torna a percorrer os caminhos da errância, que é a única riqueza, o único ser que nos é dado”²⁸.

An-denken (rememoração), *Geschick* (destino-envio), *Über-lieferung* (trans-missão), *Verwindung* (ultrapassamento, *rimettersi*, dis-torção), *Lichtung* (clareira, abertura destinal preliminar): tirar todas as conseqüências —sempre provisórias— “daquilo” que essas noções representam só pode significar que considerar a metafísica e as suas teses como destino, envio, trans-missão histórico-destinal tira dela qualquer pretensão de coatividade. Não existe mais fundamento ou verdade última: há apenas (em uma atitude que Vattimo define como “uma espécie de relativismo historicista”) aberturas históricas-destinadas, a saber, enviadas por um si-mesmo que só se dá nelas, *através delas*, não as usando como meio, mas atravessando-as. Esta forma de historicismo, porém, é, *também ele*, temperado; é curado-distorcido (*verwindet*) pela consciência de que a história das aberturas não é, não se reduz à história dos erros, das crenças, das fábulas desmentidas por um fundamento ou uma verdade acessível de uma forma diferente, mas é o próprio ser. Essa relação com o passado, que se dá em, e caracteriza uma “ontologia do atual”, pode ser descrita por um termo que tem sido cada vez mais fundamental nos desdobramentos mais recentes do pensamento vattimiano: *pietas*. Rememoração e *Verwindung*, por fim, explicam também em que sentido e com que êxitos a filosofia heideggeriana pode ser definida como “hermenêutica”. Trata-se aí não de uma teoria ou método técnico nem de uma filosofia que privilegia, na descrição da existência, o fenômeno interpretativo, mas sim de uma ontologia:

27 Cf. Gianni Vattimo, “Dialettica, differenza, pensiero debole”, em: *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milão, 1983.

28 Gianni Vattimo, “Niilismo e Pós-Moderno em Filosofia”, em: *O Fim da Modernidade*, op. cit., p. 182.

“o ser nada mais é do que a transmissão das aberturas histórico-destinais que constituem, para cada humanidade histórica, *je und je*, a sua específica possibilidade de acesso ao mundo. A experiência do ser, enquanto experiência de recepção-resposta dessas trans-missões, é sempre *Andenken e Verwindung*”²⁹.

§ 3

Ter-se-á compreendido: Vattimo acredita na possibilidade de uma ontologia (fraca); na possibilidade de poder *ainda* falar do ser e da verdade. Trata-se, em suma, de se abrir para uma noção não-metafísica da verdade, que a interprete a partir de uma experiência da arte³⁰ e de um modelo retórico-argumentativo: “a experiência pós-moderna (isto é, heideggerianamente, pós-metafísica) da verdade é uma experiência estética e retórica; isso (...) nada tem a ver com a redução da experiência da verdade a emoções e sentimentos ‘subjettivos’, mas, antes, leva a reconhecer o vínculo da verdade com o monumento, a estipulação, a ‘substancialidade’ da transmissão histórica”³¹. A experiência do verdadeiro possui um caráter estético que não se reduz a um simples experimentar subjetivo e intimista nem, por outro lado (e como poderia parecer sob um primeiro e superficial olhar), pode ser pensada como algo que se vincule ou se apoie no “senso comum”. Apesar da importância e do alcance decisivo do patrimônio da consciência comum (o *kalón* de que fala Gadamer) para qualquer experiência não subjetiva do verdadeiro, Vattimo chama a atenção “para a irreducibilidade do advento da verdade ao puro e simples reconhecimento e fortalecimento do senso comum”. A experiência estética, que é o modelo da experiência da verdade, tem relação com “grupos de sentido mais intensos, dos quais somente pode partir um discurso que não se limite a duplicar o existente, mas estime, além disso, poder criticá-lo”.

A relação entre verdade e retórica, experiência do verdadeiro como experiência estética (e hermenêutica) é examinada por Vattimo a partir da perspectiva de Gadamer e da sua “retomada” do nexu heideggeriano entre ser e linguagem (a “urbanização” do pensamento de Heidegger como a definiu Habermas). A importância, a acentuação do pólo da linguagem em que o ser se dissolve (“o ser que pode ser compreendido é linguagem” é a tese funda-

29 *Ibid.*, p. 184.

30 Cf., por exemplo, além da segunda parte de *O Fim da Modernidade* (“A verdade da arte”), *A Sociedade Transparente*, o ensaio sobre a arte de *Para além da Interpretação. Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (Edizioni di Filosofia, Turim, 1963), a introdução de Vattimo e Ferraris (mas também as contribuições dos outros autores) a *Filosofia* 95, Laterza, Roma-Bari, 1996.

31 Gianni Vattimo, Introdução a *O Fim da Modernidade*, *op. cit.*, p. XIX.

mental de Gadamer da qual Vattimo essencialmente se apropria) não esgota o pensamento do filósofo alemão, ao contrário revela o interesse *ético* que guia o seu projeto hermenêutico e que, já claramente presente em *Verdade e Método*, acentua-se decididamente nos escritos posteriores. O âmbito da linguagem como “lugar da mediação total” de toda experiência, de todo acontecer, de todo dar-se do ser é caracterizado de uma forma mais fundamental e originária como âmbito ético. É na linguagem que, usando as palavras de Gadamer, vivenciamos o mundo que possuímos e compartilhamos; um mundo que compreende a história passada e recente e que recebe a sua articulação nos discursos que os homens se dirigem reciprocamente. Esse âmbito lingüístico-ético é descrito por Gadamer através da retomada das noções gregas de *kalón* e de *theoria*; a linguagem como lugar da mediação total nada mais é, agora, do que a razão,

o *logos* que vive no pertencer comum a um tecido de tradição viva, a um *ethos*. Assim entendida a linguagem-*logos-kalón* tem um nexa constitutivo com o bem: ambos são fins por si mesmos, valores últimos não buscados com vistas a outro (...). Qualquer racionalidade da experiência histórica de indivíduos ou grupos só é possível em referência a esse *logos* que é, ao mesmo tempo, mundo e linguagem. Ele não tem as características infinitas da autotransparência do espírito absoluto hegeliano; é dialético, mas somente na medida em que vive no diálogo a cada vez finito e qualificado das humanidades históricas.³²

Neste sentido a verdade é retórica porque a sua experiência se dá no *logos-kalón*, no patrimônio da consciência comum e nos discursos que a atravessam. Acentua-se aí o caráter predominantemente *público* do verdadeiro em detrimento dos aspectos subjetivos e intimistas cuja “reparição”, porém, não deixa de levantar uma série de problemas e dificuldades no pensamento de Gadamer, que Vattimo tenta resolver retornando a Heidegger e à sua crítica do existente. Não cabe examinar aqui as relações, as apropriações e os distanciamentos que caracterizam o percurso do filósofo italiano diante da herança dos seus dois mestres. Mais importante, cremos, é ressaltar a preocupação fundamental de Vattimo cujas repercussões dizem respeito ao risco e ao perigo (que uma ontologia fraca, mas não débil, frágil ou paralisada por uma autocondenação apocalíptica ao silêncio não pode deixar de denunciar) de

32 Gianni Vattimo, “Verdade e Retórica na Ontologia Hermenêutica”, em: *O Fim da Modernidade*, op. cit., p. 133.

que a hermenêutica perca a sua força crítica e se reduza a pura e simples “aceitação da consciência comum”, a mera “apologia do existente”.

O fato é que, no trabalho de escavação de poetas e filósofos do passado, Heidegger vai em busca de zonas ‘densas’ da linguagem, em que o evento do ser ecoe de maneira mais intensa e reconectível e que, portanto, se tornem também pontos fortes de uma crítica da linguagem comum sujeita à metafísica e à técnica. Já Gadamer considera poder criticar o tecnicismo e o cientificismo do ponto de vista de uma linguagem-consciência comum que lhe parece substancialmente em ordem e com respeito à qual a hermenêutica não tem uma verdadeira função crítica, mas reconstrutiva e recompositiva.³³

Se por um lado a experiência da arte é, para ambos, o lugar do acontecimento da verdade, por outro, diz Vattimo, é preciso insistir na profunda divergência entre os dois pensadores e retomar e repensar “os elementos renovados do heideggerianismo” (os aspectos mais existenciais: finitude, autenticidade, decisão antecipadora da morte; a idéia da obra de arte como conflito perene entre mundo e terra desenvolvida no ensaio sobre *A Origem da Obra de Arte*) que “podem contribuir para levar a hermenêutica além da pura e simples aceitação da consciência comum e dos riscos de reduzir-se a uma apologia do existente”³⁴.

Já em *Poesia e Ontologia*³⁵ (1967) Vattimo reagia à tendência da estética novecentista de excluir a arte do domínio da verdade, analisando a experiência das vanguardas artísticas do século passado (a revolta da arte contra a esterilização à qual a estética filosófica parecia condená-la) e reafirmando, com Gadamer e Heidegger, que a experiência do verdadeiro acontece, dá-se no âmbito da arte. Mas quais são os traços constitutivos desse acontecimento, dessa experiência? Vattimo recorre ao termo gadameriano *Erfahrung* cujo significado, além de experiência, tem relação com o *fahren* (viajar, atravessar, andar, passar) e implica uma modificação, uma mudança, uma transformação: uma experiência que nos “obriga” a pensar, a mudar, que nos transforma e nos abre outros horizontes é, pois, uma experiência da verdade. O encontro com a obra de arte, com uma visão de mundo “outra” que nos invade, nos sacode, ou mais simplesmente nos enriquece, representa o sentido da experi-

33 *Ibid.*, p. 144.

34 *Ibid.*, p. 145.

35 Gianni Vattimo, *Poesia e Ontologia*, (1967) Mursia, Milão, 1985.

ência do verdadeiro que se cumpre na arte e também, em uma acepção mais geral, na esfera do conhecimento filosófico e histórico. *Erfahrung* mas também *Stoss*, um encontro que é um choque, (*urto*, em italiano). A experiência estética como experiência da verdade é o *Stoss* de que fala Heidegger na *Origem da Obra de Arte* e também é o *Schock* benjaminiano (*A Obra de Arte na Época da sua Reprodutibilidade Técnica*), é a experiência da perda do fundamento, do desenraizamento, da oscilação, da angústia, da finitude³⁶.

A obra de arte, como escreveu Heidegger no ensaio de 1936, é o pôr-se-em-obra da verdade, que não é a adequação do intelecto ao real, a correspondência entre a proposição e a coisa (a um *stato di cose*), mas sim a abertura de um horizonte para uma possível descrição (interpretação) da realidade. Neste sentido a poesia (arte à qual Vattimo, permanecendo fiel a Heidegger, atribui um estatuto de uma certa forma "privilegiado": poesia como arte da palavra que, por sua vez, é, enquanto linguagem, "a morada do ser") diz, expressa, representa, mostra a verdade do horizonte ao qual pertencemos quando descrevemos e interpretamos a realidade, isto é, quando dizemos as nossas "verdades". Se há uma verdade na poesia, sublinha Vattimo, ela só pode ser pensada como abertura originária à qual somos lançados, horizonte no qual podemos tomar consciência (*diventare consapevoli*) de nós mesmos e que, portanto, é algo muito diferente de uma verdade enunciada como proposição descritiva no interior deste mesmo horizonte. O pôr-se em obra da verdade, de resto, é um processo, um movimento, uma dinâmica que por si própria elimina definitivamente a possibilidade de uma recaída na metafísica, nas estruturas fortes, objetivas e verdadeiras. O pôr-se em obra é sempre historicamente situado, mutável; a verdade não existe, ela transforma-se, é sujeita a mudanças e o *Dasein* é sempre lançado em um horizonte (em uma época, em um "paradigma", para usar um termo da teoria de Kuhn à qual Vattimo se refere com frequência) de verdade que se modifica, muda e se cinde. O pertencer à abertura como verdade é essencialmente uma *experiência interpretativa*: a hermenêutica, como Vattimo explica em uma recente entrevista que faz parte da *Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche*, é "aquela posição filosófica que pensa a experiência da verdade não como descrição objetiva da realidade, do estado de coisas, ou quando menos não só como descrição objetiva da realidade, mas antes de tudo como o habitar uma abertura que nos sustenta e nos segura (*ci regge*) e que torna possível qualquer descrição objetiva".

36 Cf. o capítulo III ("A Arte da Oscilação") de *A Sociedade Transparente*.

Antes de encerrar o nosso ensaio, cremos ser útil determo-nos brevemente em uma questão que consideramos significativa e que poderá ajudar a esclarecer o sentido das posições de Vattimo: a da *morte da arte*.

Ora, para o filósofo italiano a morte da arte da qual falava Hegel não é superação, conciliação dialética, mas um ultrapassamento (*Verwindung*) e um *rimettersi*. Assim como o conjunto da herança e da errância metafísica, a morte da arte não é uma “noção” que se possa identificar como correspondente a uma determinada situação, a um determinado estado de coisas que pode ser apenas enfrentado, explicado, superado, substituído. É, antes de tudo, “um evento que constitui a constelação histórico-ontológica na qual nos movemos (...). Nesse sentido *geschichtlich*, destinal, a morte da arte é algo que nos concerne e que não podemos deixar de encarar”³⁷, ou seja, uma *Verwindung* e um *rimettersi*.

Não cabe aqui examinar detalhadamente a discussão teórica que Vattimo trava ao longo dos seus escritos de estética com Kant, Hegel, Marcuse, Adorno, Benjamin. O que deve ser lembrado é a importância atribuída às poéticas das vanguardas históricas que, ao rejeitar as delimitações impostas pela filosofia (de inspiração neokantiana e neoidealista), rompem com a “idéia” de experiência estética como lugar atóxico e aprático e se propõem como modelos de conhecimento privilegiado da realidade, como momentos de eversão, de quebra da hierarquia que aprisiona o indivíduo e a sociedade. Menos metafísicas e totalizantes, as experiências das neovanguardas se mantêm, porém, em um nível caracterizado “pela explosão da estética fora dos seus limites tradicionais”, com a negação, por exemplo, dos lugares clássicos de fruição (teatros, cinemas, museus, etc.). Esta explosão, esta “generalização da estética” — que, frisa Vattimo, não está mais ligada a nenhuma forma de utopia metafísica ou revolucionária e à qual contribui o impacto da tecnologia no sentido fundamental delineado por Benjamin — abre novos horizontes, problematiza, tornando-o ambíguo, o próprio estatuto da obra de arte que “na condição presente, manifesta características análogas ao ser heideggeriano: só se dá como aquilo que, ao mesmo tempo, se subtrai”³⁸.

Em síntese: em uma “ontologia do atual”, em uma análise da atual maneira de dar-se da arte, da sua essência, do seu *Wesen* (no sentido heideggeriano) o que se torna visível é não só o fenômeno da morte da arte (nas três formas que Vattimo discute, a saber, morte da arte como utopia da reintegração, como

37 Gianni Vattimo, “Morte ou Ocaso da Arte”, em: *O Fim da Modernidade*, op. cit., p. 41.

38 *Ibid.*, p. 46.

estetização da cultura de massa, como suicídio e silêncio da arte autêntica), mas também a sobrevivência “surpreendente” da arte no seu sentido clássico, institucional. Ao lado da *land art*, do teatro de rua, da *body art*, do *kitsch*, da cultura de massa, da organização do consenso e da manipulação estética operada pelos *mass-media*, existem inúmeras formas de arte e de fruição da arte, de artistas, de lugares e de público “tradicionais”.

O foco do argumento de Vattimo é: pensar ainda em termos de oposições, de re-apropriações utópicas ou revolucionárias de sentido, de descrições (simplistas) da nossa situação histórico-destinal é recair em uma nova forma de metafísica, esquecendo as lições niilistas de Nietzsche e Heidegger. O discurso da morte da arte (e as reações que ele provoca) nada mais é, em suma, do que uma cômoda escapatória, simplificadora e tranquilizadora.

É necessário, portanto, retornar à “noção” de *Verwindung* com o objetivo de se repensar o “significado” da estética da tradição e da morte da arte que, assim como a metafísica, não podem ser simplesmente superadas, abandonadas, postas de lado, deixadas para trás. O que caracteriza, então, o nosso lidar com a obra de arte? Que tipo de experiência fazemos no momento da morte, ou melhor, do ocaso da arte? O que acontece conosco na época da reprodutibilidade técnica e da pós-modernidade?

Vattimo recorre, aqui, mais uma vez, a Benjamin e Heidegger, à “percepção distraída” definida pelo primeiro e ao “pôr-se-em-obra da verdade” delineada pelo segundo.

Escutemos Vattimo:

É possível que, precisamente na fruição distraída, que parece ser a única possível na nossa condição, o *Wesen* da arte nos interpele em um sentido que nos obriga a dar, também nesse terreno, um passo além da metafísica. A experiência da fruição distraída não encontra mais obras, move-se em uma luz de ocaso e de declínio e, também, se quiserem, de significações disseminadas, do modo que, por exemplo, a experiência moral não encontra mais grandes opções entre valores totais, o bem e o mal, mas apenas fatos micrológicos, em relação aos quais, como no caso da arte, os conceitos da tradição se revelam enfáticos.³⁹

A essa situação, diz o filósofo italiano, pode-se aplicar a noção heideggeriana de “pôr-se-em-obra da verdade”. A obra é exposição (*Aufstellung*) de um mundo e produção (*Her-stellung*) da terra.

39 *Ibid.*, p. 51.

O primeiro aspecto da reflexão de Heidegger significa, que “a obra de arte tem uma função de doação e constituição das linhas que definem um mundo histórico”, no sentido que uma sociedade ou um grupo social reconhecem os caracteres constitutivos (critérios de distinção, “valores”) da sua experiência do mundo em uma obra de arte. Uma obra em que se revela a “verdade das épocas”, em que “se reconhece e intensifica a vinculação de cada um a um mundo histórico”. Ainda mais importante, para Vattimo, é o segundo aspecto do “pôr-se-em-obra da verdade”, o da produção da terra, que “abre o discurso na direção da temporalidade e perecibilidade da obra de arte, em um sentido que sempre permaneceu estranho à estética metafísica tradicional”⁴⁰, cujos movimentos têm-se dado tão-somente dentro do âmbito de um *pensamento fundacional* em que a obra de arte (assim como o ser, a verdade, os valores, os princípios da ética, etc.), é considerada ainda em termos de permanência, estabilidade, imponência, força.

Mas se o ocaso da arte é, de fato, um aspecto da situação mais geral e complexa do fim da metafísica na qual a reflexão filosófica opera mediante uma *Verwindung* e um *rimettersi*, então é preciso tirar todas as conseqüências da lição niilista e aprender a pensar na meia-luz e no declínio.

Em outras palavras: o ultrapassamento da metafísica só pode acontecer como niilismo, mas “o sentido do niilismo, se não deve por sua vez, resolver-se em uma metafísica do nada — como aconteceria se imaginássemos um processo em que, no final, o ser não é e o não-ser, o nada, é — só pode ser pensado como um processo indefinido de redução, de adelgaçamento, de enfraquecimento”⁴¹. Eliminadas todas as pretensões metafísicas — escreve Vattimo na sua contribuição ao livro de 1985 *O Pensamento Fraco* — aquelas categorias (estéticas, éticas, políticas, filosóficas) “valem”, agora, apenas como “monumentos, heranças às quais se mostra a caridade (*pietas*) que é devida aos rastros daquilo que viveu”⁴².

40 *Ibid.*, p. 54.

41 Gianni Vattimo, “O Vestígio do Vestígio”, em: *A Religião, Estação Liberdade*, São Paulo, 2000, pp. 106-107.

42 Gianni Vattimo, “Dialectica, differenza, pensiero debole”, em: *Il pensiero debole*, op. cit., p. 22