



História do ser, *Verwindung*, “pensamento fraco”*

Rossano Pecoraro¹

§ 1

Nas páginas iniciais de “Dialética, diferença, pensamento fraco” (a sua contribuição ao livro de 1983) Vattimo escreve: “A fundação, o início, o envio-princípio do nosso discurso não pode deixar de ser uma fundação hermenêutica”².

A *mossa iniziale*, o ponto de partida, o movimento, o gesto que aponta para o começo, para a posição das referências da reflexão e da argumentação é sem dúvida uma prerrogativa dos pensamentos fortes (os da “coatividade dedutiva”). Mas a questão do começo não pode ser evitada ou ignorada nem sequer por uma maneira fraca de pensar que, ao contrário, constitui-se supondo a possibilidade de que – “em oposição a uma colocação duramente metafísica do problema do começo (partir dos princípios primeiros do ser) ou a uma de carácter metafísico-historicista (à la Hegel: o ser não tem princípios primeiros, mas um processo providencial: pensar significa alçar-se à altura dos tempos) – exista uma terceira via de cunho “empirista”, mas sem nenhuma pretensão de partir de uma experiência pura ou purificada de todo condicionamento histórico-cultural”³. O começo é o *Dasein* e o seu ser lançado ao mundo, o cotidiano, a nossa experiência que se faz em um contexto histórico e que é sempre historicamente qualificada, culturalmente densa. A experiência não depende de condições transcendentais de possibilidade, não há ali suspensão ou redução que possa suprimir a nossa adesão a horizontes históricos, culturais, lingüístico, categoriais. É precisamente por isso que a fundação só pode ser uma fundação hermenêutica.

Mas, quem diz tudo isso? Quem experimenta? Quem interpreta?

* Este ensaio é uma versão menor, e em alguns pontos ligeiramente diferente, do segundo capítulo do nosso livro *Nihilismo e (Pós)Modernidade. Introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo*, Editora PUC-Rio/Edições Loyola, Rio de Janeiro-São Paulo, 2005.

¹ Doutor (PhD) em Filosofia. *Instituto de Altos Estudos em Humanidades* da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (IAEH/PUC-Rio).

² Gianni Vattimo, “Dialettica, differenza, pensiero debole”, in: *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milão, 1983, p. 13.

³ Ibid.

Não acredito que seja o ser que fala em mim; sou eu, pensador fraco colocado no meu século. Proponho esta teoria, pois, do ponto de vista de uma leitura da minha (da nossa) cultura; não porque sei como estão as coisas em si, mas porque, no meio de uma situação histórica, esforço-me para entender (isto quer dizer: para interpretar) o seu 'sentido' – também como direção rumo àquilo que ela indica, provindo de onde provém. Pois bem, falar em pensamento fraco significa achar que o sentido da nossa proveniência 'ocidental', judaico-cristã e também iluminista, é o enfraquecimento das pretensas estruturas fortes do ser⁴.

(Alguns exemplos: o estado que de autoritário se torna democrático; a crença na evidência da consciência abalada pela descoberta freudiana dos moventes do inconsciente; a certeza da objetividade que é destruída pela suspeita marxista e nietzschiana; Deus que mediante a *kénosis* perde a sua alteridade radical e absoluta e se enfraquece na encarnação).

Mas retornemos a “Dialettica, differenza e pensiero debole”. Além de assinalar algumas importantes diretrizes gerais do seu pensamento, todos os acenos de Vattimo que acabamos de ver têm um outro objetivo, mais preciso e funcional à economia do ensaio: explicitar, justificar e fundamentar o “começo”, isto é, identificar os termos com os quais o pensamento fraco – em um determinado contexto, isto é, na reflexão filosófica italiana, europeu-continental e contemporânea – tem de ajustar contas. Ter-se-á já intuído que a referência é à dialética e à diferença.

A relação que o pensamento fraco tem com ambas não está principalmente ou apenas ligada à possibilidade de discutir a sua superação, mas deve ser definida mediante o termo heideggeriano de *Verwindung*⁵ que por sua vez “só pode tornar-se compreensível dentro de uma visão 'fraca' do que significa pensar”. A relação entre os três termos tampouco pode ser pensada como um itinerário ou uma passagem de... para...: o pensamento fraco não se afasta, não supera, não abandona ou deixa simplesmente atrás de si a dialética e o pensamento da diferença, mas os considera parte constitutiva do seu passado, no sentido do *Gewesenes* de Heidegger, cujo universo tem relação com o envio e o destino. “Dialética e diferença, e o que elas especificamente significam na nossa situação, são 'dados' de destino no sentido do

⁴ Gianni Vattimo, “Soffusi e deboli: così li preferisco”, in: *Attualità dell'illuminismo*, Laterza, Roma-Bari, 2001.

⁵ *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, restabelecer-se, curar-se de uma doença, estar convalescente, e, em um certo sentido, resignar-se).

envio: são duas referências que encontramos sempre de novo quando começamos a pensar aqui e agora”⁶.

Vattimo convoca o seu passado enfrentando duas grandes obras do pensamento dialético contemporâneo: a *Crítica da razão dialética* de Jean-Paul Sartre e as *Teses sobre a filosofia da história* de Walter Benjamin.

Da primeira se sublinham, ou se interpretam, dois pontos. Crítica no sentido kantiano do termo, isto é, tentativa de esclarecer as condições de possibilidade da constituição de um ponto de vista total, não ideológico, o livro é fundamental uma vez que: 1) denuncia e esclarece, uma vez por todas, “o caráter mitológico das outras soluções do problema da dialética”, em primeiro lugar a de Lukács; 2) o impasse, o xeque-mate, em que Sartre não pode evitar de cair quando enfrenta a questão de como cada um de nós pode se tornar o espírito absoluto hegeliano, transforma-se em uma aquisição positiva do pensamento. O impasse, com efeito, revela a fragilidade, a falta de fundamento prática e teórica do saber totalizante-reapropriado, do ideal mesmo da reapropriação.

Da segunda se ressalta o elemento dissolutivo que opera no interior da própria dialética e da sua crise. A importância e o fascínio de pensadores como Benjamin, Adorno, Bloch, explica Vattimo, reside não tanto no repensamento da dialética e na incorporação das exigências críticas da micrologia, mas (sobretudo) no fato de terem privilegiado e defendido estas exigências, que corroíam a coerência e unidade do seu próprio pensamento: “Eles não são pensadores da dialética, mas da sua dissolução”.

O que Vattimo pretende propor mediante essas referências emblemáticas a Sartre e Benjamin é, em extrema síntese, o seguinte:

O pensamento dialético do século XX, tendo recebido as razões da inversão marxista do idealismo, apresenta-se como pensamento da totalidade e pensamento da reapropriação, reivindicando como materialismo o resgate daquilo que a cultura dos dominadores excluiu. Mas a ‘parte maldita’, o que foi excluído pela cultura dos dominadores, não se deixa facilmente (re) compreender em uma totalização: os excluídos fizeram a experiência do fato de que a noção de totalidade é uma noção senhoril, dos dominadores. Disto deriva, na inversão materialista da dialética hegeliana, uma permanente tendência que se pode chamar dissolutiva que tem a sua peculiar expressão na dialética negativa de Adorno, na mistura de materialismo e

⁶ Gianni Vattimo, “Dialettica, differenza, pensiero debole”, in: *Il pensiero debole*, op. cit., p. 12.

teologia de Benjamin, no utopismo de Bloch. *Nessa tendência dissolutiva e nas questões que ela reflete e abre se insere o pensamento da diferença*⁷.

Estamos em um ponto crucial. Inserir-se significa: ao término de um itinerário durante o qual se deixou conduzir pela “coisa mesma” sem perder ou negar as próprias particularidades e as próprias características, a reflexão fraca da qual Vattimo está tentando definir os “fundamentos” encontra – exatamente em relação às problemáticas que está discutindo (a crise e a dissolução da dialética) – as temáticas da diferença. Não se trata, de resto, de uma inserção casual, arbitrária ou infundada. Numerosos fios, históricos e teóricos, ligam os marxistas críticos como Benjamin, o jovem Lukács, Adorno, Bloch, Sartre, o existencialismo, do qual o pensamento da diferença também deriva e que tem em Heidegger a sua expressão mais radical. A tese esboçada acima, pois, deve ser reformulada, ou melhor, completada da seguinte forma:

*No desenvolvimento do pensamento dialético do século XX, surge uma tendência dissolutiva que o esquema dialético não consegue mais controlar e que se torna visível na micrologia benjaminiana, na ‘negatividade’ adorniana, e no utopismo de Bloch. O significado desta tendência consiste em colocar em evidência que a abordagem dialética do problema da alienação e da reapropriação é ainda profundamente cúmplice da alienação que pretenderia combater: a idéia de totalidade e a de reapropriação, marcos de todo pensamento dialético, são ainda noções metafísicas não criticadas*⁸.

Fundamental, nesta reconstrução, é o pensamento de Nietzsche que Vattimo explicitamente retoma. A referência é à análise da subjetividade metafísica como domínio e opressão e à morte de Deus, ao desaparecimento do fundamento único, das evidências primeiras e dos destinos últimos. Meios de controle e tranquilização, os principais conceitos da metafísica (tais como, por exemplo, “a idéia de uma totalidade do mundo, de um sentido unitário na história, de um ser verdadeiro, de uma verdade absoluta, de um sujeito autocentrado capaz eventualmente de alcançá-los”) perderam força, tornaram-se desnecessários, dissolveram-se. Mas a descoberta de que a metafísica se tornou supérflua não elimina o risco da recaída em uma *nova metafísica* (por exemplo de cunho humanista, naturalista ou vitalista) ao substituir um absoluto

⁷ Ibid., p. 17. O grifo da última frase é nosso.

⁸ Ibid., pp. 17-18.

por outro, ao pôr no lugar do "ser falso" desvelado pela crítica (nietzschiana, marcusiana...) um "ser verdadeiro".

A saída? Retornar a Heidegger, a um certo Heidegger talvez. "A este risco, ao qual em definitiva está sujeito o pensamento dialético, utópico ou negativo que seja, escapa-se somente se associamos à crítica da metafísica como ideologia ligada à insegurança e ao domínio que dela deriva, a radical retomada do problema do ser começado por Heidegger"⁹.

À primeira vista a questão posta em *Ser e Tempo* possui traços em comum com as preocupações da crítica dialética à ideologia: não podemos tomar como óbvia a noção de *ente*, já que esta sua (presumida) obviedade é apenas o resultado, o efeito, de uma longa série de posições, de acontecimentos ou – para usar uma expressão mais própria – de aberturas histórico-culturais (destinais) que antes de tudo (antes da obviedade-objetividade do ente) constituem o sentido do ser. Parece portanto que, tanto para Heidegger quanto para os críticos da ideologia, o que está em jogo é a maneira de se reapropriar das condições de possibilidade, daquilo que está antes e atrás da obviedade e da objetividade do ente, que o determina e lhe atribui significação. Desde o começo, porém, a elaboração desta problemática leva Heidegger a descobrir algo mais decisivo: não uma estrutura transcendental (kantiana ou husserliana) nem uma totalidade dialética de cunho hegeliano e marxista que possam determinar ou definir o sentido dos entes, mas sim a

insustentabilidade (antes na "coisa mesma" do que na nossa teoria) de um dos traços que desde sempre a tradição metafísica atribuiu ao ser, isto é, a estabilidade na presença, a eternidade, a 'entidade' ou ousia. É a estabilidade do ser na presença que se revela, antes de mais nada, desde Sein und Zeit, como o resultado de uma 'confusão', de um 'esquecimento' porque deriva do modelar o ser aos entes, como se ele fosse somente o caráter mais geral de tudo aquilo que se dá na presença¹⁰.

A diferença ontológica, o caráter fundamental dessa descoberta, os seus desdobramentos:

Abrir o discurso sobre a diferença entre o ser e os entes, conduz muito mais longe do que o próprio Heidegger esperava. Com efeito, esta diferença

⁹ Ibid., p. 18.

¹⁰ Ibid., p. 19.

*significa, antes de tudo, que o ser não é; que sejam pode-se dizer dos entes; o ser, antes, acontece (accade). Nós dizemos ser distinguindo-o verdadeiramente dos entes somente quando pensamos como ser o acontecer histórico-cultural, o instituir-se e o transformar-se, dos horizontes dentro dos quais os entes a cada vez (di volta in volta) se tornam acessíveis ao homem e o homem a si próprio. Não é ontos on o dado sensível na sua imediatez, claro; nem tampouco é o transcendental, como queria o neokantismo presente na filosofia com a qual Heidegger se confrontava. A análise do Dasein (...) leva Heidegger a temporalizar radicalmente o a priori*¹¹.

A conclusão desta desconstrução é que, agora, pode-se dizer do ser que é, apenas e somente, trans-missão, envio: *Über-lieferung* e *Geschick*: “O mundo é experimentado em horizontes que são constituídos por uma série de ecos, de ressonâncias de linguagem, de mensagens provenientes do passado, de outros (os outros ao nosso lado, assim como as outras culturas). O *a priori* que torna possível a nossa experiência do mundo é *Geschick*, destino-envio, ou *Über-lieferung*, transmissão. O ser verdadeiro não é, mas se envia (se põe a caminho e se manda), se trans-mite”¹².

A diferença entre o ser e os entes é também o traço, importante e peculiar, da diferenciação que caracteriza o ser (e a sua própria problemática mesmidade) e que marca a relação entre ser e linguagem que no pensamento heideggeriano se torna decisiva a partir dos anos trinta. O que há de mais radical no filósofo alemão, assinala Vattimo, é que a descoberta do caráter lingüístico do acontecer do ser influi com força sobre a concepção mesma do ser, que se liberta totalmente dos traços fortes que a tradição metafísica lhes havia atribuído: “O ser que pode acontecer não possui os traços do ser metafísico com o único acréscimo da ‘eventualidade’; ele se configura, dá-se ao pensamento com traços radicalmente diferentes”¹³.

Retornando às questões iniciais. O pensamento da diferença é o herdeiro que radicaliza as tendências dissolutivas da dialética. Para Vattimo a possível resolução do problema, a indicação de um caminho, de uma via de fuga, não está na solução benjaminiana (pôr a teologia a serviço do materialismo histórico) nem sequer nas visões de Bloch e Adorno (deslocar em um futuro utópico a reconciliação, a reapropriação, a recomposição), mas sim no desenvolvimento de uma intuição de

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

Sartre (na *Crítica da razão dialética*): o sentido da história (vale dizer, afirma Vattimo, o sentido do ser em geral) “será patrimônio de todos quando se será *dissolvido* neles”; nenhuma reapropriação é possível sem a libertação do ser da *ousia* (do caráter da estabilidade e da presença). Mas quais seriam as conseqüências desses movimentos? E o que seria uma reapropriação absolutamente desprovida de qualquer relação com o ser como *ousia*, presença e estabilidade? Começam a delinear-se os primeiros rastros de uma “nova ontologia”.

O enfraquecimento do ser (da noção de ser), o dar-se explícito e resolutivo da sua essência temporal (“o que significa, também e acima de tudo, nascimento-morte, historicidade, trans-missão, efemeridade, acumulação *antiquariale* repercute-se profundamente na maneira de conceber o pensamento e o Ser-aí que é o seu “sujeito”. O pensamento fraco pretenderia articular essas repercussões e preparar assim uma nova ontologia, que “se constitui não só desenvolvendo o discurso da diferença, como lembrando a dialética. A relação dialética-diferença não é de mão única: não há somente o abandono das ilusões da dialética e uma acolhida *tout court* do pensamento da diferença. É provável que a *Verwindung*, o dar-se da diferença no pensamento fraco, possa ser pensada somente se se assume também a herança da dialética”¹⁴. Neste sentido, e insistindo mais uma vez na centralidade do seu caráter dissolutivo, Vattimo comenta novamente a frase de Sarte, lembra a “estetização da dialética” pensada por Marcuse (“na qual a reapropriação pode finalmente acontecer sem que o escravo se torne senhor, herdando o equipamento das categorias fortes da metafísica”) e aponta para o passo sucessivo da sua reflexão que, como se terá intuído, é de cunho profundamente heideggeriano.

§ 2

O percurso mais autenticamente filosófico de Vattimo – que encontra o seu começo, a sua “síntese” e os rastros de um desdobramento que se estende até hoje, nas páginas do ensaio de 1983 – já havia sido preanunciado em 1971 nas linhas finais da sua *Introdução a Heidegger*. “Talvez, mas aqui estamos somente no plano da conjectura e da esperança, a única maneira de libertar a ontologia heideggeriana do risco do irracionalismo e de uma mística do ôntico seja exatamente a de reencontrar

¹³ Ibid., p. 20. O grifo é nosso.

¹⁴ Ibid.

um nexa não mais ou não apenas polêmico entre a noção de diferença ontológica e a hegeliana de dialética com todos os seus desenvolvimentos na filosofia do nosso século”¹⁵.

O conceito fundamental é o de *Verwindung*: “A herança dialética com a qual o pensamento da diferença se declina (*verwindet*) em pensamento fraco é condensada na noção de *Verwindung*”¹⁶. Heidegger a usou em *Vorträge und Aufsätze* (1954) em oposição a *Überwindung*, isto é, ao termo “clássico” utilizado para indicar a superação característica da dialética. O ultrapassamento heideggeriano da metafísica, mostra-se *aparentemente* como uma superação dialética, mas, em verdade, ela se pensa de uma forma totalmente diferente enquanto *Verwindung* e, justamente por isso, ainda mantém e prossegue algo que é próprio do movimento dialético. Devolvendo a palavra a Vattimo: “Não só a *Verwindung*, a declinação-distorção e o *rimettersi* é a atitude que caracteriza o pensamento ultrametafísico com relação à tradição transmitida pela metafísica – portanto, antes de tudo, pela última grande tese metafísica, a da dialética hegel-marxista –, mas também: justamente na noção e na ‘prática’ da *Verwindung* como se dá em Heidegger se concentra a herança da dialética (e, pois, da metafísica) que ainda vive no pensamento da diferença”¹⁷.

Verwindung é o esforço mais radical de se pensar o ser como *presa d’atto* (tomada de consciência, reconhecimento, assunção) que é sempre, desde sempre e também *presa di congedo* (despedida); o ser não é mais (re) encontrado, não se dá mais, como uma estrutura forte, estável, nem sequer é reconhecido e aceitado como necessidade lógica e imprescindível de um determinado processo. *Verwindung* é “a maneira em que o pensamento pensa na verdade do ser entendido como *Überlieferung* e *Geschick*. Neste sentido, ela é sinônimo de *An-denken*, o outro e mais usual termo com o qual Heidegger, nas suas obras tardias, designa o pensamento ultrametafísico, o pensamento que rememora o ser: mas que, justamente, não o faz nunca presente, mas sim o recorda como já “ido”, como algo que já se foi”¹⁸. O ser não é mais presença, não se dá na presença, no seu ser presente: o único acesso que temos a ele é através da recordação, da rememoração; o ser não é, ele acontece, é destino, envio, transmissão, *tramandamento*.

¹⁵ Gianni Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 1971 (décima edição 1996), p. 161.

¹⁶ Gianni Vattimo, “Dialettica, differenza, pensiero debole”, in: *Il pensiero debole*, op. cit., p. 21.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid., p. 22.

O que estamos discutindo não deve ser compreendido (e talvez isso já tenha ficado suficientemente claro) no sentido de assinar um atestado de óbito da metafísica tão arrogante quanto ingênuo. Enfraquecimento não significa morte: o pensamento ultrametafísico não pode deixar de operar com as noções da tradição metafísica, não só mediante um trabalho de denúncia e desmascaramento, como de distorção, repensamento, rememoração, declinação, (re) transmissão (neste sentido o exemplo, e o esforço, do Heidegger pós-*Kehre* é emblemático):

Uma vez que não dispomos de um acesso pre-categorial ou transcategorial ao ser, que desminta e exautore as categorias objetivantes da metafísica, não podemos fazer outra coisa senão tomar essas categorias como ‘válidas’ (prenderle per buone), pelo menos no sentido que só temos elas; mas isto sem nenhuma nostalgia de outras categorias, que poderiam ser mais adequadas e apropriadas ao ser como é (porque o ser não é de forma alguma). A Verwindung consiste, porém, em tirar destas categorias precisamente aquilo que as constituía como metafísicas: a pretensão de alcançar um ontos on.¹⁹

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”²⁰. Eliminadas todas as pretensões metafísicas aquelas categorias “valem”, agora, apenas como “monumentos, heranças às quais se mostra a caridade (*pietas*) que é devida aos rastros daquilo que viveu”²¹.

Conceito que ganhará uma importância decisiva nos desdobramentos éticos do seu pensamento, a *pietas* é o terceiro elemento que, com *An-denken* e *Verwindung*, delimita o âmbito no qual se move e se sustenta o pensamento fraco da ultrametafísica. A caridade evoca a mortalidade, a finitude, a caducidade; desvela e corrói as pretensões da força, do poder, do domínio, do fundamento único, da presença; mostra o abismo dos vestígios, a falta, a angústia. Mas ela também aponta, fracamente, para um caminho.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Gianni Vattimo, “O vestígio do vestígio”, in: *A religião*, Estação Liberdade, São Paulo, 2000, pp. 106-107.

²¹ Gianni Vattimo, “Dialectica, differenza, pensiero debole”, in: *Il pensiero debole*, op. cit., p. 22

O que significa, pois, pensar radical e lucidamente sob o signo da caducidade e da mortalidade? As conseqüências desta maneira de se pensar os traços fundamentais do ser (fundamentais apenas no sentido de característicos, descritivos) são importantes e imprevisíveis. O pensamento, diz Vattimo, está tão-somente começando a reconhecer (*prendere atto*) a agitação, os sinais, as subversões que substancializaram o anúncio da “morte de Deus” e que, conforme Nietzsche, estão destinados a perpassar os próximos séculos da nossa história. Pensar sob aquele signo significa compreender que

o transcendental, o que torna possível toda experiência do mundo, é a caducidade: o ser não ‘é’ mas acontece; talvez também no sentido que cai-perto-de... ao-redor-de...²², que acompanha enquanto caducidade todas as nossas representações. O que constitui a objetividade (oggettività) dos objetos não é o seu estar em frente estavelmente nos resistindo (gegen-stand), mas o seu acontecer, isto é, o seu consistir somente em virtude de uma abertura que é constituída como tal – como na analítica existencial de Ser e Tempo – pela antecipação da morte. O acontecer – o Er-eignis nos múltiplos sentidos que Heidegger atribui ao termo – é aquilo que deixa subsistir os traços metafísicos do ser pervertendo-os mediante a explicitação da sua constitutiva caducidade e mortalidade. Rememorar o ser significa lembrar esta caducidade; o pensamento da verdade não é o pensamento que ‘funda’, como acredita a metafísica, também na sua versão kantiana; mas sim o que, exibindo a caducidade e a mortalidade como aquilo que precisamente forma o ser, opera um des-fundamento (sfondamento)²³.

Ora, o pensamento fraco desta forma caracterizado, que assume e prossegue a herança da dialética conjugando-a com a diferença, parece sofrer também de uma *outra* forma de fragilidade, ainda mais grave. Podemos formular esta objeção ou acusação usando as palavras de Vattimo: o pensamento fraco careceria de um projeto próprio, de uma proposta autenticamente construtiva, limitando-se a uma espécie de

²² “Acontecer”, de uma certa forma, é também “cair”. Isso na língua italiana fica mais claro porque os dois verbos, isto é, *accadere* e *cadere* tem a mesma “terminação” [sem falar do fato de que *caduco* – aquilo que cai, que está prestes a cair; que é provisório, efêmero, transitório, tem a ver justamente com *caduto* (caído)]. Vattimo diz que o ser não é, mas *ac-cade* (acontece), e isto também no sentido que *cade*, *cade-presso* (cai, cai-em, cai-perto-de... ao-redor-de... próximo-de...).

²³ Gianni Vattimo, “Dialettica, differenza, pensiero debole”, in: *Il pensiero debole*, op. cit., p. 23.

contemplação do passado, a um mero percorrer parasitário daquilo que já foi pensado, um repensamento no ser que se transmite e se envia, com uma intenção ou propósito de cunho estético-edificante. Acusação, observa o filósofo, que se torna mais violenta e precisa ao se pensar um pressuposto considerado (equivocadamente, como se tentará mostrar) óbvio, isto é, que a tarefa do pensamento seja outra, que ele tenha de engajar-se na tentativa de construir uma “funcionalidade histórica (e política) sobre a qual é lícito ter muitas dúvidas, ao menos no que diz respeito especificamente à filosofia”²⁴. A conexão hermenêutica-pensamento fraco, de resto, não faz outra coisa senão aumentar as suspeitas provindas de uma reflexão forte, metafísica, preocupada com os fundamentos, as fundações, o desenvolver demonstrativo (e lógico) dos argumentos.

Revirando abruptamente a observação, Vattimo afirma: é esse repensamento que é o pensar autêntico (já que não é pensamento o medir da ciência ou a organização da técnica). E este pensamento não pode trabalhar, proceder, operar com uma lógica da verificação e do rigor demonstrativo, mas apenas mediante o antigo instrumento (estético) da intuição que não é uma invenção do pensamento fraco; ao contrário: está estreitamente vinculada a uma concepção metafísica da evidência, da verdade da iluminação interior: “objeto supremo de *nous*, de inteligência intuitiva, são justamente os princípios primeiros”. Ora, que relação pode ter com a intuição um pensamento que, seguindo os rastros de Heidegger, pensa o ser como aquilo que nunca pode dar-se na presença, mas é sempre e somente objeto de rememoração? Para enfrentar a questão Vattimo recorre ao ensaio *Da essência da verdade* e aos dois significados que o filósofo alemão individua: o verdadeiro como conformidade da proposição à coisa e o verdadeiro como liberdade, como abertura dos horizontes nos quais toda conformidade se torna possível.

É justo privilegiar este segundo significado. Todavia, não no sentido metafísico de um acesso ao originário que desvalorize todo procedimento de verificação de todos os ‘verdadeiros’ singulares que se dão como conformes e verificáveis. É também justo (...) esperar que a vinda à luz destes dois significados de verdade liberte finalmente os verdadeiros singulares (verificados, conformes, etc.) na sua essência de resultados de procedimentos; procedimentos que, longe de serem desvalorizados em nome de um acesso mais originário ao ser, são finalmente reconhecidos como os únicos caminhos

²⁴ Ibid., p. 24.

disponíveis para uma experiência da verdade. A liberdade que o escrito de Heidegger indica como a essência da verdade é provavelmente também, ou talvez exclusivamente, a liberdade no sentido literal da palavra, a que vivemos e exercitamos como indivíduos que agem em uma sociedade. O chamamento à liberdade funciona então, aqui, como pura e simples destituição das pretensões ‘realistas’ do critério de conformidade; isto é, como um outro modo de formular a doutrina dos jogos lingüísticos de Wittgenstein: o verdadeiro-conforme (verificado segundo as regras dos jogos singulares) é posto dentro do horizonte aberto do diálogo entre indivíduos, grupos, épocas. O que abre o horizonte da verdade, o âmbito no qual verificações e falsificações de proposições se tornam possíveis, é a Über-lieferung, o Geschick²⁵.

Transmissão, destino-envio, *tramandamento*: reencontramos novamente as noções fundamentais que perpassam o pensamento fraco. Insistamos: a verdade alcança-se e consolida-se através de e nas “várias linguagens da razão”; a sua “validade” (ou “valor”) não é imposta apelando para uma fundamentação (fundação) ontológica, transcendental destas linguagens, nem em nome da possibilidade de reconduzir tais procedimentos a uma estrutura normativa de base (Vattimo se refere aqui ao ‘kantismo semiótico’ de Apel), mas sim apenas por uma forma de caridade em relação ao que recebemos como herança, como *tramandamento*; por “um sentimento irredutível de respeito para com os monumentos, que nos falam ao mesmo tempo de caducidade e de duração na trans-missão”²⁶. Ora, a *pietas*, o sentimento não é absoluto, nem único, nem fundador, etc.; ele é cada vez diverso, historicamente diferente. As caridades (*pietates*) podem ampliar-se, estender-se a outros conteúdos, a outras tradições, a outras heranças e a outros envios, em um movimento que forma o devir da verdade e que se produz (e se funda) tão-somente mediante “concretas operações persuasivas: é de tudo isso que se ocupa a hermenêutica que, em Heidegger, torna-se o sinônimo mesmo da filosofia”²⁷.

Uma última reflexão impõe-se. É evidente que o processo (niilista) de destruição-enfraquecimento das estruturas dominantes da tradição metafísicas, do ser, da verdade subtrai ao próprio pensamento toda pretensão de primazia, superioridade, prioridade. Desmascarado, enfraquecido, privado da sua potência fundadora “o pensamento não poderá mais reivindicar a posição de soberania que a metafísica lhe

²⁵ Ibid., pp. 24-25.

²⁶ Ibid., p. 25.

atribuiu – na maioria das vezes com um engano ideológico – com relação à política e à práxis social”²⁸. Um pensamento fraco – que é tal, antes de tudo e principalmente, pelos seus conteúdos ontológicos, pela sua maneira de conceber o ser e a verdade – não possui razão alguma para exigir a superioridade que o pensamento metafísico reivindicava para si próprio em detrimento da práxis. Mas esta fraqueza do pensamento não levaria a uma forma de renúncia, a um recuo, à aceitação do existente e das suas ordens estabelecidas e, portanto, a uma incapacidade de fundo, diríamos constitutiva, de articular uma crítica seja teórica seja prática? Falar de fraqueza, em suma, significa também teorizar, relativamente ao pensamento, uma diminuição, quase uma extinção, da força de propor e executar projetos? “O problema existe”, responde Vattimo.

Deixar ressoar as interrogações, as inquietações – os *problemas* – não é uma forma de afirmar a renúncia ou sentenciar a aceitação, a paralisia... O que é decisivo, explica o filósofo, não é a tentativa de remediar, buscar soluções ou saídas, “fundar” sobre novas bases a relação entre pensamento e mundo, mas repor o problema do sentido do ser, repensá-lo ultrametafisicamente: desta prática talvez surja “uma nova ‘disposição’ da relação entre filosofia e sociedade, da qual agora sabemos muito pouco”.

À força do projeto (e à possibilidade de intervir na práxis) o pensamento fraco, o pensamento da *Verwindung*, porém, não renuncia; pensar novamente, no sentido da rememoração (*An-denken*), na metafísica e no seu mundo, isto é, nas estruturas de domínio e de controle social que lhe correspondiam, “é um projeto que pode justificar um engajamento”. Uma ontologia fraca, que pensa no ser como tran-missão e monumento, tende, evidentemente, a privilegiar o cânon às exceções, o patrimônio constituído e transmitido às iluminações proféticas.

*Mas o patrimônio transmitido não é um conjunto unitário, é, antes, um jogo cerradíssimo de interferências; a possibilidade de algo novo e, pois, também da mudança dos paradigmas, para usar um conceito de Kuhn²⁹, se não pode vir de um mítico encontro com o exterior – o pré-categorial, a ‘natureza’, as coisas em si, como elas são – subsiste porém enquanto o destino-envio (*Ge-schick*) não é só a transmissão de *Wirkungen*, de efeitos que se distenderam e que estão presentes como constitutivos do nosso projeto de*

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid., p. 26.

mundo, mas também de rastros, de restos, de elementos que não se tornaram mundo: as ruínas acumuladas pela história dos vencedores aos pés do anjo de Klee³⁰; é a caridade para com estas ruínas o único verdadeiro movente da revolução, mais do que cada projeto de outra forma legitimado em nome de um direito natural ou de um curso necessário da história³¹.

Para encerrar as nossas notas sobre a filosofia vattimiana cremos ser importante, diante da impossibilidade de aqui aprofundá-la, tentar ao menos remeter a uma posição muito significativa da última fase da sua reflexão. Na conferência proferida em Istambul, no dia 10 de agosto de 2003, durante a mesa-redonda de abertura do “XXI Congresso Mundial de Filosofia” Vattimo afirmou: “Na idade da democracia, o evento do ser ao qual o pensamento deve dirigir a própria atenção é talvez algo muito mais amplo e menos definido, talvez mais próximo da política. O único termo que pode nos ajudar a pensá-lo é uma expressão do último Foucault, que de resto retomamos aqui em um sentido autônomo: Ontologia da atualidade”. Talvez seja preciso esperar que Vattimo termine o seu livro-chave sobre este tema. De todo modo, seguindo os rastros já traçados, é possível afirmar com relativa segurança que o evento do ser ao qual o pensamento tem como tarefa corresponder na época da democracia “é o modo em que o ser se configura na experiência coletiva. O oculto que tende a esquivar-se, a dissolver-se na especialização das ciências é o ser enquanto ser, a totalidade da experiência individual e social que deve ser subtraída ao domínio da esquizofrenia tecnológica e à conseguinte recaída no autoritarismo”.

Ora, a quem confiar esta tarefa uma vez que o filósofo soberano e conselheiro do soberano saiu definitivamente de cena? Não aos *expert*, aos técnicos ou aos

²⁹ Cf. Thomas Kuhn, *A estrutura das revoluções científicas*, Perspectiva, São Paulo, 1997.

³⁰ Vattimo está se referindo ao quadro de Paul Klee que inspirou Walter Benjamin e as suas reflexões de filosofia da História. É útil, considerada a importância da passagem, citar o trecho completo das *Geschichtphilosophische Thesen*: “Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos de progresso”; (Walter Benjamin, “Teses sobre a filosofia da história”, in: “Obras escolhidas I”, Editora Brasiliense, São Paulo, 1985, p. 226).

³¹ Gianni Vattimo, “Dialettica, differenza, pensiero debole”, in: *Il pensiero debole*, op. cit., pp. 27-28.

científicas, obviamente; mas sim a uma nova figura de intelectual ativo na história e na política. Um filósofo que faz ontologia, que intervém na *realidade*

enquanto entrelaça as experiências atuais àquelas passadas, em uma continuidade que é o sentido fundamental do próprio termo lógos, discurso, e que constrói continuidade também na comunidade ajudando na criação de modos sempre novos de entender-se (referência a Habermas: o filósofo como Dolmetscher). Poder-se-ia perguntar: tudo isto tem realmente alguma coisa a ver com o ser? Responderíamos: mas o ser é algo diferente, mais profundo e mais estável e oculto, do que o seu "evento"?