

O acontecer da modernidade no pensamento de Gianni Vattimo: das Verdades metafísicas ao ocaso do sujeito

Douglas Willian Ferreira*

Resumo: Neste artigo se discute a compreensão e caracterização que se pode fazer da modernidade a partir do pensamento do filósofo italiano Gianni Vattimo. Partindo do pressuposto de que a modernidade se fundamenta em verdades absolutas, Vattimo denuncia as estruturas de domínio e poder que resultaram nas atrocidades do século XX. A partir de Heidegger, o autor argumenta que o tempo moderno foi a época do esquecimento do ser e da supervalorização do ente. Com isso, o ser humano arrogou para si uma potencialidade advinda de uma suposta consciência do mundo e da realidade. Esse sujeito consciente tornou-se o dominador que objetiva e subjuga tudo aquilo que é diferente de si. Todavia, afirma Vattimo, para o bem estar humano, político e social, faz-se necessário superar tais estruturas violentas. Isso acontece na medida em que o apolíneo abre espaço para o dionisíaco. A partir da compreensão nietzscheana do dionisíaco, é possível reinterpretar o ser humano e seu papel no mundo, valorizando, com isso, sua criatividade e possibilidades diante de sua liberdade.

Palavras-chave: Modernidade; Verdades-absolutas; Sujeito; Espírito Dionisíaco.

The happening of modernity in Gianni Vattimo's thought: from metaphysical truths to the subject's decline

Abstract: This article discusses the understanding and the characterization of modernity found on the thought of the Italian philosopher Gianni Vattimo. Based on the assumption that modernity depends on absolute truths, Vattimo denounces the structures of dominance and power that have resulted in the atrocities of the 20th century. Based on Heidegger, the author argues that the modern age was the time of the oblivion of the being and the overvaluation of the entity. Then, the human being arrogated to himself a potentiality arising from a supposed consciousness of the world and of reality. This conscious subject has become the dominator who objectifies and subdues everything different from himself. However, Vattimo says, in order to achieve the political, and social well-being of the human, it is necessary to overcome such violent structures. This happens as the Apollonian leaves room for the Dionysian. From the Nietzschean understanding of the Dionysian, it is possible to reinterpret the human being and his role in the world, thereby valuing his creativity and his possibilities in the face of his freedom.

Keywords: Modernity; Absolute truths; Subject; Dionysian Spirit.

* Doutor em Ciência da Religião (Filosofia da Religião) pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). E-mail: douglasinvictus@hotmail.com

Introdução

Nesse artigo, trataremos do pensamento de Gianni Vattimo, especialmente de sua maneira de compreender a modernidade. Na primeira parte deste artigo, parte-se da consideração de que o interesse de Gianni Vattimo em compreender a modernidade não é um fim em si mesmo, mas aponta para a afirmação de uma pós-modernidade em que não é mais viável sustentar fundamentos e verdades absolutas. Não se pode perder de vista a influência de Nietzsche e Heidegger sobre a maneira de Vattimo de entender a modernidade: um retorno aos fundamentos primeiros e à originalidade, isto é, a busca por fundamentações lógicas, racionais e científicas, que fazem dessa modernidade um acontecimento inaugural, em ruptura com os aspectos religiosos que a antecederam.

Nesse sentido, e para uma melhor compreensão do tempo presente, coloca-se aqui o desafio de analisar o modo como o filósofo de Turim concebe a modernidade. Para isso, se faz o seguinte trajeto: parte-se da denúncia vattimiana de que a modernidade é um momento “violento”, sobretudo quando se deixa direcionar pela suposição de que é preciso romper com toda a história do pensamento para, com isso, afirmar uma proposta original, naturalmente moderna, que conseqüentemente delinea a ideia de progresso. Um pouco mais adiante, faz-se necessário demarcar o que caracteriza as verdades metafísicas e sua força de coação, verdades essas que se encontram no campo religioso, mas também, no discurso filosófico e científico. Importante é destacar a consistência da realidade para o pensamento moderno e a crise do sujeito, que aqui é entendida a partir dos conceitos de autenticidade e inautenticidade de Heidegger associados à compreensão nietzschiana de apolíneo e dionisíaco. Nesse panorama, entende-se o impulso que o progresso garantiu para o desenvolvimento do mundo da técnica.

A Modernidade em Vattimo

Para que se compreenda a modernidade em Vattimo, a primeira consideração a se fazer é a de que ele é devedor do pensamento de Nietzsche e Heidegger em sua formulação sobre o que é ser moderno. Ambos os autores apontam a ideia de fundamento como o cerne desse pensamento moderno que se quer novo, como o

despontar de uma nova época, diferente em todos os aspectos daquilo que até então existiu e aconteceu. Somado a esses autores, também Habermas em *O discurso filosófico da modernidade* (2000), ajuda a compreender esse tempo convicto do domínio do futuro, que se encontra aberto ao novo que há sempre de vir. De acordo com Habermas, a modernidade é o momento em que “o progresso se coagula, tornando-se norma histórica”¹, de modo que ele se torna regra porque o desenvolvimento tecnológico e científico, resultado da supervalorização da capacidade racional humana, impulsiona o ser humano ao desejo de aperfeiçoamento e domínio. Para ele, Hegel teria sido o primeiro a tomar como problema filosófico “o processo pelo qual a modernidade se desliga das sugestões normativas do passado”² isto é, seu desejo de novidade. Sendo assim, não faz mais sentido fundamentar as normas e projetos numa divindade, e Hegel é o primeiro a apontar que a subjetividade se torna o princípio dos novos tempos.

Antes, porém, de se considerar o papel do sujeito nesse processo, tem que se enfatizar o descontentamento com a maneira de se colocar o mundo, a natureza e o próprio ser humano como objeto a ser pesquisado. Os homens de ciência e os intelectuais não se satisfaziam com as respostas encantadoras da religião e sua mitologia. O frenesi das novas descobertas atestava o fato de que ser moderno é não olhar para trás, mas para frente. E o progresso trouxe em seu bojo um desenfreado desejo de inovação. Com isso, a própria concepção de história e de historicidade mudam de sentido, deixando de ser entendida como continuidade, e caracterizando-se pelos rompimentos. É nesse sentido que Harvey, em *Condição pós-moderna* (1992), atesta que

a transitoriedade das coisas dificulta a preservação de todo sentido de continuidade histórica. Se há algum sentido na história, há que descobri-lo e defini-lo a partir de dentro do turbilhão da mudança. Um turbilhão que afeta tanto os termos da discussão como o que está sendo discutido. A modernidade, por conseguinte, não apenas envolve uma implacável ruptura com todas e quaisquer condições históricas precedentes, como é caracterizada por um interminável processo de rupturas e fragmentações internas inerentes.³

¹ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 20.

² *Ibidem*, p. 24.

³ HARVEY, David. *Condição Pós-Moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 22.

Desse modo, a modernidade se mostra fugidia, e aponta para um processo interno de contradições. Ou seja, quando os pensadores modernos põem para si a missão de entender a realidade que os cerca, apresentando aquilo que eles acreditam ser os melhores mecanismos para tal compreensão, o que não faltará são as oposições: no âmbito da teoria política, a concepção antropológica dos contratualistas em oposição à teoria política cristã que caracterizava a política e a sociedade a partir da natureza do ser humano, tendo em vista ser ele uma criatura de Deus, que age de acordo com a vontade divina. Ainda mais, dentro do próprio contratualismo, a diversidade de interpretação acerca do ser humano, que em Rousseau é concebido como o “bom selvagem” opondo-se à formulação de Hobbes do ser humano enquanto animal egoísta; no campo econômico, o capitalismo nascente se vê afrontado pelo socialismo de Marx; no plano ético Kant sai em defesa do dever, enquanto Jeremy Bentham e Stuart Mill afirmam uma vertente utilitarista. Essa fragmentação e contingência, contudo, não evidenciam uma fraqueza do pensamento moderno. Ao contrário, são muitas certezas a se digladiarem, querendo se impor e se tornar paradigma, de tal modo que, mesmo em meio a tanta pluralidade, a pretensão de fundamento impossibilita o diálogo entre tantas oposições. As respostas elaboradas pelos modernos, sem entrar aqui na análise de sua relevância e valor, são transitórias, e isso dificulta o reconhecimento da continuidade histórica, uma vez que o apelo ao novo e ao original, afirma Vattimo, “se liga a uma perspectiva mais geral que, como sucede na época do Iluminismo, considera a história humana como um progressivo processo de emancipação”⁴ resultando na impossibilidade de se “falar da história como qualquer coisa de unitário”. Torna-se claro, então, aquilo que Vattimo quis dizer ao afirmar que a modernidade é “a época em que se torna valor determinante o fato de ser moderno”⁵.

O otimismo com relação ao novo impulsionava o ser humano a novas descobertas, ao aprofundamento dos métodos científicos, ao desenvolvimento de novas teorias que ajudassem a compreender aquilo que até então só encontrava explicações religiosas fundamentadas na Bíblia. Mas o otimismo cego fez escorrer por entre os dedos os riscos aos quais o ser humano se expunha ao cultuar desmedidamente o fato moderno da modernidade. Prova disso é que “o século XX – com seus campos de concentração e esquadrões da morte, seu militarismo e duas guerras mundiais, sua

⁴ VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio d’Água, 1992, p. 8.

⁵ *Ibidem*, p. 7.

ameaça de aniquilação nuclear e sua experiência de Hiroshima e Nagasaki – certamente deitou por terra esse otimismo”⁶, permitindo ver que os mais nobres ideais modernos acabaram por culminar em desumanidades e barbaridades. Para alguns autores, esse foi o resultado da supervalorização da razão humana. Já para outros, essas barbaridades foram fruto de um desvio do projeto iluminista, especialmente com uma concepção utilitarista da razão. Essa excessiva confiança no novo não teria sido tão dogmática e violenta⁷ quanto a metafísica? A superação e o rompimento com o passado e suas verdades dogmáticas não teria resultado em novos dogmatismos?

Esse é o risco que a modernidade não foi capaz de reconhecer: a superação, o progresso e rompimento com o passado, motivado pelo incessante desejo do novo, fez do novo uma verdade metafísica. A própria modernidade reafirmou, de uma maneira laica, os dogmatismos, as verdades supremas e as transcendências das quais queria se tornar independente. Rompendo com a tradição, os modernos foram incapazes de entender que os erros do passado seriam repetidos, com conteúdo diferente, na mesma forma e estrutura.

A violência da modernidade: verdades metafísicas

É sinal de estima para a filosofia, e para as demais ciências, a busca e o desejo de afirmar a verdade, e, a partir dela, colocar-se numa posição privilegiada de superioridade e domínio. Desde os gregos (a exemplo da filosofia de Platão⁸), é latente o interesse em encontrar a verdade das coisas, o desvelamento daquilo que elas são e que torna acessível a ideia que se esconde nas coisas. Na concepção metafísica

⁶ HARVEY, David. Op. Cit., p. 23.

⁷ É necessário esclarecer aqui o significado que tem a violência no pensamento de Vattimo. Não se trata, como é possível notar, do uso de força física, mas daquilo que impede que algo se realize enquanto “vocalização essencial da coisa”. Para Vattimo (*apud* PECORARO, 2005, p. 23), “é necessário pensar a violência em termos de silenciamento, interrupção do diálogo de perguntas e respostas”. Ou seja, é aquilo que não permite a discussão porque já possui um caráter de fundamento último. Segundo o autor, exemplo dessa violência seria a identificação que predominou e predomina nos ensinamentos da Igreja Católica, e porque não dizer, das religiões cristãs, entre lei e natureza (VATTIMO, 2004, p. 142-143). A violência está no fato de se passar da descrição de um comportamento natural a afirmação de uma norma. Assim, a violência surge quando o ideal gradualmente se transforma no real racionalizado como se o natural fosse ideal.

⁸ Essa perseguição da verdade é nitidamente encontrada na teoria do conhecimento de Platão. Diz Vattimo (2016, p. 21): “Com Platão, a verdade das coisas é posta nas ideias: ou seja, naquelas essências transcendentais que se colocam como modelos imutáveis das várias realidades e que garantem a própria possibilidade de falar sensatamente”. Nesse sentido, a verdade é a finalidade da filosofia. E o que caracteriza o filósofo é essa sua proximidade com ela, a ponto de romper com o mundo aparente, e no lado externo da caverna, poder ver as coisas como elas são em si mesmas, iluminados pela luz da verdade e do bem.

resultante do desenvolvimento do pensamento platônico, verdade quer dizer “a conformidade da proposição com a coisa”⁹. Em *Sobre essência da verdade* (1979), Heidegger afirma que o verdadeiro está contido naquilo que foi enunciado e, desse modo, diferencia a verdade em particular da verdade em geral¹⁰. Interessa, contudo, o fato de que essa verdade que o ser humano acessa, de acordo com Heidegger, é a coincidência entre aquilo que se diz, o enunciado, e a coisa mesma. Essa essência da verdade, ou seja, sua universalidade, aquilo que faz toda verdade ser verdadeira, ao que parece, motiva o pensamento moderno, sobretudo em sua vertente filosófica e científica: a coincidência entre as formulações proposicionais, que traduzem o comportamento do ser humano e da natureza, e o próprio acontecer das coisas narradas e investigadas. A obviedade do que foi narrado garante, nessa lógica, a verdade do que foi dito. O discurso científico e da filosofia moderna, faz-se porta voz da evidência e do fundamento. Desse modo, o conhecimento que o ser humano deseja sempre mais dominar e produzir, resulta dessa sua vontade de acessar a verdade. Mas de que verdade se fala? Heidegger aponta que a verdade como coincidência é um dos modos de compreensão da verdade, uma vez que ela se refere ao enunciado e, portanto, não abarca todo o significado do verdadeiro.

Mas Vattimo lembra que não foram somente os gregos a se interessarem pelo alcance da verdade. Na Idade Média, com o cristianismo, “a verdade das coisas é colocada no além que conheceremos somente quando virmos a Deus na outra vida”¹¹. A escolástica, retomando a idade clássica, entende a verdade como adequação entre enunciado e coisa. Segundo Heidegger, na Idade Média se definia: *veritas est adaequatio rei*, isso é, a verdade é a adequação do pensamento ou do enunciado à

⁹ VATTIMO, Gianni; RORTY, R. *O Futuro da Religião – solidariedade, caridade e ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006, p. 78.

¹⁰ É necessário apontar que a obra heideggeriana *Sobre a essência da verdade* (1979) ultrapassa o simples uso que aqui se faz do termo. Contudo, não cabe nesta tese o desenvolvimento do parecer de Heidegger acerca da verdade. Essa primeira concepção da verdade metafísica é que perpassa toda a busca realizada pela modernidade e, por isso, aqui se detém nessa formulação. Vale lembrar que a compreensão da verdade como não-ocultamento, que Heidegger propõe a partir do termo grego *aletheia*, indica a abertura que a pós-modernidade, sobretudo em seu aspecto hermenêutico, realiza. A verdade como *aletheia* aponta para aquilo que não pode ser descrito nem demonstrado, mas que pode ser mais uma vez interpretado (HEIDEGGER, 1979, p. 141). Segundo Heidegger, esse seria o motivo pelo qual Platão apresenta a *aletheia* na alegoria da caverna, para assim, deixar claro que a verdade será sempre buscada, caracterizada pela saída do homem do interior da caverna. Apesar dessa plasticidade do termo, que permite o entendimento da verdade como desvelamento, em Platão, há uma imposição da essência da verdade, que deve ser apreendida pelo ser humano a partir da ascese garantida pela dialética. Essa verdade como fundamento é que caracteriza sua concepção metafísica.

¹¹ VATTIMO, Gianni. *Adeus à verdade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016, p. 21.

coisa¹². Em que medida, contudo, uma tal formulação é adequada para a proposta metafísica da modernidade? Na medida em que, na pretensão de encontrar um fundamento último, a modernidade reitera como verdade aquilo que resulta de suas experimentações. Isso implica na distinção elaborada por Descartes de duas dimensões do ser humano: aquela que experimenta e que caracteriza sua corporeidade e sentido (a *res extensa*), que garante o acesso às coisas; e aquela que através da racionalidade afirma a verdade do experienciado (a *res cogitans*), capaz de formular as teorias e de propor a universalidade dos resultados. O pensamento moderno quer se apropriar da verdade através da adequação do intelecto à coisa, ou seja, a partir da representação. Para tal, utiliza de diversos mecanismos que o aproxima dela, e com tal proximidade, dota o ser humano de uma singularidade única e de uma centralidade no desenvolvimento teórico. Exemplo disso é Kant, que, por sua vez, “faz a verdade residir na mente, nas estruturas estáveis com que a razão organiza um mundo de fenômenos dos quais não se sabe, porém, como seja ‘em si mesmo’”¹³.

A verdade, como a concebe metafisicamente a modernidade, não deixa espaço para o erro, para o pensar diferente e para uma reinterpretação da coisa. Um racionalista, mesmo que sabedor de que o empirismo é um modo diverso do seu de entendimento do mundo, vê esse diferente como um erro que, ao tentar reinterpretar a realidade, acaba por se enganar e, por isso, deve ser extirpado enquanto conhecimento. Mesmo que formada por uma pluralidade de pensamentos e correntes, cada uma delas se via e se entendia como a mais correta e, por isso, capaz de se sobrepor às demais possibilidades. No positivismo de Comte, por exemplo, assim como no próprio racionalismo cartesiano, evidencia-se a ligação causal entre a verdade e o método, ou seja, a verdade só pode ser acessada a partir de um método, sendo ele o experimental. A física, ciência que bem caracteriza essa época, o aponta: o universo é organizado por leis que são traduzidas em fórmulas, que permitem ao ser humano acessar a própria verdade do mundo. Essa matematização, que já aparece com Descartes e Galileu, é um modo de operacionalizar da melhor maneira a adequação do enunciado à coisa. Para Gadamer, por exemplo, “a essência do método experimental é a elevação acima da casualidade subjetiva da observação, e com ajuda disso dá-se o conhecimento da

¹² HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da verdade*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 134.

¹³ VATTIMO, Gianni. *Op. Cit.* 2016, p. 21.

regularidade da natureza”¹⁴. Assim, o método experimental procura elevar o ser humano acima da causalidade subjetiva, dando objetividade à ciência.

Vê-se despontar aqui a típica violência que caracteriza a verdade metafísica: assim como ela não admite o erro, ela também não admite o pensar ‘diverso de’, e com isso, ressalta sua estrutura estável. A própria história da busca pela verdade que aqui foi traçada em termos gerais, se identifica com a história da metafísica. Nela, o que se tem, é uma obstrução a qualquer tentativa dialógica, uma vez que não há o que decidir acerca do verdadeiro, porque a verdade não é questão de decisão, mas de descoberta. Para além do campo da ciência, essa verdade, quando entranhada nas concepções políticas, é a inimiga de uma sociedade democrática. Tomando de Popper a afirmação de que “os inimigos da sociedade aberta” são esses teóricos que acreditam poder alcançar e formular a verdade de um modo metafísico, Vattimo conclui que “a verdade em si é inimiga da sociedade aberta e, especificamente, de toda política democrática”¹⁵. Fato é que, todo poder político que acreditou ser o único porta voz da verdade, tendeu a resultar em atos desumanos, em cerceamento da liberdade e perseguições. Paradigmático dessa postura é o próprio nazismo, com sua verdade da raça, ou seja, com a defesa da supremacia da raça ariana.

Na modernidade, há um conflito de forças que quer se impor como estrutura da realidade e embasar o mundo verdadeiro. Na política, isso é percebido, por exemplo, quando o estado quer decidir o que é melhor para os cidadãos, mesmo se isso significa passar por cima de suas escolhas e preferências. “Lá onde a política busca a verdade não pode existir democracia”¹⁶, mas uma política de especialistas e técnicos. Pode-se dizer, também, que onde a política faz da mentira uma verdade, fenômeno que hoje denomina-se como “*fakenews*” também se tem um enfraquecimento da democracia. Afinal, por trás desse pretense controle da verdade há o desejo de dominar, e isso é evidenciado não somente no campo político, mas também no religioso. Como exemplo, tem-se as verdades estabelecidas pela Igreja Católica, com seu *corpus* dogmático e sua concepção de natureza humana e realidade. Vattimo é enfático ao apontar esse pretense domínio da verdade por parte da Igreja, que se quer porta voz do divino na terra. De um modo mais claro, quando as instituições religiosas se opõem ao uso de preservativos, a vivência da homossexualidade, ou quando defende que o casamento só é legítimo entre um homem

¹⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, p. 360.

¹⁵ VATTIMO, Gianni. Op. Cit. 2016, p. 20.

¹⁶ *Ibidem*, p. 26.

e uma mulher, que a vida familiar se constitui, numa concepção tradicional, entre homem, mulher e seus filhos, encontra-se o cristianismo como uma verdade fática que dita como são as coisas. Nessa lógica, o que se tem é “o escândalo de uma pregação cristã que pretende ditar a ‘verdade’ sobre como ‘realmente são’ as coisas da natureza, da vida humana, da sociedade, da família: Deus como fundamento, e, claro, a Igreja como sua porta-voz autorizada a decidir em última instância”¹⁷.

Nota-se, com isso, que a força dessa verdade metafísica se faz presente em alguns setores da modernidade. Com essa pretensão de verdade, segundo Vattimo, evidencia-se também a violência desse pensamento metafísico. Nietzsche é a fonte da qual toma Vattimo para fazer essa associação entre a verdade metafísica e a violência. Segundo o filósofo italiano, “Nietzsche é muito explícito nesse sentido. Para ele, a metafísica é um ato de violência, quer apropriar-se das ‘regiões mais férteis’, ou seja, dos princípios primeiros para poder dominar todas as consequências”¹⁸. Desde a *Metafísica* (2002) de Aristóteles, a condição de sabedoria do ser humano é colocada na capacidade de o ser humano saber sobre a totalidade que abarca, sobretudo, poder saber sobre as causas primeiras para poder, desse modo, controlar todos os efeitos¹⁹. Em termos gerais, e ultrapassando a concepção metafísica aristotélica, não seria essa a ambição dos demais saberes: filosófico, político, religioso e científico, que apontam para a estabilidade de certas concepções e visões de mundo, colocando-se como os únicos responsáveis por controlar as causas e efeitos de todos os acontecimentos e possibilidades?

Essa maneira de a verdade ser colocada como estruturação da realidade torna impotente a vontade, e decadente a vida. Em *Diálogo com Nietzsche* (2010), Vattimo afirma que a estrutura estável da verdade não permite a flexibilização da vida e enquadra a vontade numa estrutura do passado, de tal modo que o ser humano se sente impotente para superar aquilo que já foi estabelecido. É nesse sentido que a vontade se torna refém da verdade. No que se refere à questão religiosa, essa relação entre verdade e vontade se comprova, uma vez que, enquanto as verdades bíblicas vão se tornando, ao longo da história judaico-cristã, o mecanismo de salvação, o ser humano vê cada vez

¹⁷ Ibidem, p. 62.

¹⁸ Ibidem, p. 84.

¹⁹ Afirma Aristóteles que a metafísica enquanto ciência por excelência, é a que tem “mais autoridade sobre os dependentes, é a que conhece o fim para qual é feita cada coisa; e o fim em todas as coisas é o bem e, de modo geral, em toda natureza o fim é o sumo bem. Do que foi dito resulta que o nome do objeto de nossa investigação refere-se a uma única ciência: esta deve especular sobre os princípios primeiros e as causas, pois o bem e o fim das coisas é uma causa” (*Metafísica* I, 2, 11, 982^b, 5-10).

mais sua vontade sendo esmagada pelas verdades reveladas na Bíblia. Isso acontece porque toda afirmação de si mesmo, de sua humanidade, passa a ser vista como uma afronta a Deus e, por isso, deve ser punida. Essa identidade entre a verdade e o transcendente, em termos nietzschianos, é um atentado à vida e por isso é violenta. Ou mesmo, num caminho inverso, a extrema valorização da interioridade como o espaço da legitimidade da vida, do encontro com Deus e do único caminho capaz de salvação, implica na difamação da vida enquanto vontade e instinto. É a verdade apolínea se sobrepondo ao dionisíaco²⁰.

A verdade concebida metafisicamente estrutura a realidade sob uma dualidade que acaba por legitimar certa visão de mundo como verdadeiro e eterno, em oposição ao que é decadência e engano. Mais que isso, se existe um mundo mais verdadeiro, uma compreensão da natureza e uma tradição cultural, moral e religiosa mais verdadeira que outra, há também um grupo de eleitos que fazem a experiência dessa verdade. Isso supõe, de um modo geral, a existência dos “melhores” em oposição aos piores e fracos. Nietzsche, em *O anticristo* (1989) afirma:

A realidade é que aqui a mais consciente *presunção dos eleitos* se disfarça de modéstia: desse modo colocaram a *si próprios*, a “comunidade”, os “bons e justos” de uma vez por todas, de um lado, do lado da “verdade” – e o resto, “o mundo”; do outro... *Aí está* a mais funesta espécie de loucura das grandezas jamais vista na terra: pequenos abortos de beatos e de mentirosos começam a se arrogar as noções de “Deus”, de “verdade”, de “luz”, de “espírito”, de “amor”, de “sabedoria”, de “vida”, como se fossem sinônimos deles próprios, para estabelecer assim seus próprios limites no “mundo”²¹.

É relevante notar que não somente se defende a ideia de que a verdade está do lado dos piedosos, dos sábios e dos virtuosos, mas sobretudo, que ela se identifica com aquilo mesmo que eles são, de tal modo que o outro, aquele que não se encaixa nessas adjetivações, mais que uma simples oposição, é um erro. Essa distinção: de um lado os membros da comunidade, e do outro, eles, os diferentes, os pecadores e mundanos, que embasa essa dualidade do mundo, é usada para sustentar não somente uma supremacia

²⁰ É importante salientar que Nietzsche não constrói uma relação de oposição entre o apolíneo e o dionisíaco. Segundo Vattimo (2010, p. 185), em *Diálogo com Nietzsche*, na tragédia a relação de ambos é simbolizada numa relação de irmandade no qual “Dioniso fala a língua de Apolo, mas no final Apolo fala a língua de Dioniso”. Contudo, Nietzsche não rechaça a batalha que ambos os espíritos, dionisíaco e apolíneo, travam entre si. Aqui, se quer realçar aquilo que compõe a identidade de cada uma dessas divindades e que, por extensão, retrata as possibilidades do espírito humano. Apolo, o racional, moral, o mundo das formas. Dionísio, o estético, criativo, o simbólico.

²¹ NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989, §44, p.78.

religiosa, mas também cultural. As teorias evolucionistas, nas mais diversas vertentes do final do século XIX e início do século XX, são exemplos dessa arrogância da verdade afirmada por um grupo, o dos melhores, em oposição àqueles que ainda precisam passar por um processo de ‘aperfeiçoamento cultural’. Nesse contexto, o etnocentrismo, principalmente o eurocentrismo, é a figuração dessa pretensão de verdade e sabedoria de uma certa comunidade em detrimento às demais, “é como dizer: nós europeus somos a melhor forma de humanidade, todo o curso da história se ordena conforme realize mais ou menos completamente esse ideal”²². Mais que isso, essa presunção resulta, como apontado, em descabidas crueldades que, justificadas por um conceito de raça, por exemplo, impulsionaram os países europeus a dividirem entre si o continente africano e, numa suposta tentativa de aperfeiçoamento cultural e social daquele povo, impuseram a cultura e os costumes europeus como uma maneira de aproximar os povos africanos da verdade cultural e da sabedoria europeia que caracterizariam, numa escala evolucionista, o cerne da civilização. É inegável que a ideia de superioridade cultural advinda do evolucionismo ainda ecoa na atualidade e se faz ouvir no preconceito, ainda existente, com os elementos da cultura africana e sua tradição religiosa²³. A verdade metafísica, mostra mais uma vez, sua face violenta.

Dados os exemplos, o que de fato se nota é que o mundo verdadeiro se apresenta como um sistema unívoco. Enquanto tal, o mundo verdadeiro é uma representação do próprio mundo das ideias de Platão, que numa contraposição ao mundo das aparências, se apresenta como superior e perfeito. No cristianismo, esse mundo perfeito é o mundo espiritual, em contraposição à terra. Na modernidade, o mundo verdadeiro é aquele que se desvela ao ser humano a partir da capacidade investigativa e da curiosidade, em oposição ao mundo desconhecido, regido por uma vontade desconhecida. Esse dualismo, que é significativamente um problema resultado da pretensão de verdade, perpassa também as questões morais, uma vez que, a moral ocidental é pensada, segundo Nietzsche, a partir da razão socrática, platônica e cristã se desdobrando na totalidade da vida social. Nesse sentido, os vários aspectos da vida individual e social

²² VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio d’Água, 1992, p. 10.

²³ Não se quer aqui correr o risco de ser generalista com essa afirmação. O preconceito a que se faz referência é aquele que ainda tem espaço na sociedade brasileira. Não é raro jornais e noticiários trazerem casos de racismo, com relação aos negros, e de preconceito religioso, com relação aos seguidores de tradições religiosas de matriz africana. Para isso ver, dentre tantas obras, GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo; HUNTLEY, Lynn. *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra 2000. Também a obra *O negro no mundo dos brancos* (2007) de Florestan Fernandes, onde é feita uma análise do modo como o racismo opera no Brasil, estabelecendo hierarquias entre negros e brancos a partir dos costumes.

passam a ser vistos como fenômenos morais, principalmente porque contrapõe “um mundo verdadeiro a um mundo falso, um *dever* ser a um ser de fato”²⁴. Assim, a identificação entre verdade e comportamento ético perpassa pela ideia do dever, que com ela, supõe princípios racionais que ajudam o ser humano a sufocar os impulsos e paixões. Uma ética que reclama para si a verdade, a ética do “dever”, se coloca como instrutora do ser humano, porque implica em apontar fundamentos de validade universal que devem ser seguidos por ele para assim fazer dele alguém que reafirma sempre sua racionalidade, em oposição àquilo que é irracional e movido pelos desejos e instintos. Para Vattimo, “um fundamento último é aquele do qual não se podem indicar condições que, por sua vez, deem fundamentação; se não tem condições, é incondicionado, pode apenas apresentar-se como uma verdade absoluta que ninguém deveria poder rejeitar”²⁵. A ética metafísica faz duras recomendações ao ser humano pautada no princípio de que existe uma essência humana que “deve” ser aprimorada e desenvolvida a partir desses fundamentos que “devem” condicionar suas ações.

Como se vê, “o que se chama de verdade não é outra coisa que a conformidade de nossos discursos a certas regras universalmente aceitas”²⁶. Uma universalidade que é estabelecida pelo ser humano para que pudesse se sentir o conhecedor de toda a realidade. Contudo, a verdade como correspondência é um golpe contra a vida²⁷ e as vivências humanas, uma vez que encerra em si toda certeza e possibilidades. Não seria essa mais uma violência metafísica?

Da autenticidade e do apolíneo ao inautêntico e dionisíaco: o ocaso do sujeito

É necessário contextualizar aqui o sujeito metafísico, ou seja, o ser humano potencializado, de características fortes, que no âmbito social promove a distinção de classes a partir das relações de poder, e reflete uma estrutura de imposição de forças numa relação de submissão. Como exemplo dessa relação tem-se o servo e o escravo, o suserano e o vassalo, o burguês e proletário. Essa subjetividade forte é também o sujeito

²⁴ VATTIMO, Gianni. *O sujeito e a máscara*. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 117.

²⁵ VATTIMO, Gianni. *Adeus à verdade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016, p. 94.

²⁶ VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche: Ensaios 1961-2000*. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 57.

²⁷ Aqui o termo vida se refere ao modo como Nietzsche a formula e compreende: vida como algo imperfeito, que se opõe à noção de Verdade como conformidade, que caracteriza o caráter vivente do ser humano, e é próprio da vontade de potência, dotada de um caráter histórico, no sentido de interpretação (VATTIMO, 2010, p. 90-92).

do conhecimento, que faz das coisas, objetos a serem investigados e, na medida em que dispõe de tudo como objeto, afirma sua subjetividade cognoscente. Segundo Vattimo essa afirmação do ser humano enquanto sujeito é uma herança da tradição cristã e burguesa que se figura, por exemplo, na postura do testemunho. Em *As aventuras da diferença* (1988) afirma ele que “testemunho, como termo filosófico e teológico, evoca o *pathos* com que o existencialismo considerou, a partir de Kierkegaard, a irrepitível existência do indivíduo, a sua peculiar e individualíssima relação com a verdade”²⁸. Assim, no cristianismo, o testemunho está ligado à defesa de uma ideia que o indivíduo acredita verdadeira e experimentável. Prova disso é que tendo sido feita a experiência da verdade é possível testemunhá-la e os mártires cristãos seriam a figuração dessa compreensão. Para Vattimo, pautado em Nietzsche, dar provas dessa experiência da verdade a partir do derramamento de sangue seria loucura, uma vez que se caracteriza por ser, antes, um ato passional e interessado.

Mas a verdade defendida pelo mártir é pessoal e está em conformidade com certos esquemas práticos compartilhados por um momento histórico. O mártir, através do testemunho, faz uma apropriação e instrumentalização da verdade. Vattimo compara essa situação do sujeito-testemunha com a autenticidade do *Dasein*²⁹, visto que o testemunho implica a relação do sujeito com a verdade. Assim, “a noção de testemunho é aproximável da autenticidade heideggeriana, no sentido em que esta se contrapõe à existência não-autêntica do mundo do *Man*”³⁰. Desse modo, há também uma apropriação da verdade por parte do *Dasein* quando ele projeta para si suas possibilidades e esse projeto implica uma decisão que é algo puramente individual, não num sentido da verdade originária, aquela que leva ao desocultamento, mas como afirma Karl Löwith em *Heidegger, pensador de um tempo indigente* (2006) [Heidegger, pensador de um tempo indigente], a que se encontra no “*Dasein* ôntico do

²⁸ VATTIMO, Gianni. *As aventuras da diferença: o que significa pensar depois de Nietzsche e Heidegger*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 49.

²⁹ Heidegger, em *Ser e Tempo* (2005), se coloca a tarefa de compreender o ser humano, chamado por ele de *Dasein*, a partir da temporalidade. Nas palavras do filósofo: “A ‘essência’ deste ente está em ter de ser. A quididade (essência) deste ente, na medida em que se possa falar dela, há de ser concebida a partir de seu ser (existência). [...] A essência do *Dasein* está em sua existência. As características que se podem extrair deste ente não são, portanto, ‘propriedades’ simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela ‘configuração’. As características constitutivas do *Dasein* são sempre modos possíveis de ser e somente isso. Toda modalidade de ser deste ente é primordialmente ser. Por isso, o termo *Dasein*, reservado para designá-lo, não exprime a sua quididade como mesa, casa, árvore, mas como o ser (HEIDEGGER, 2005, §,9, p. 77-8).

³⁰ *Ibidem*, p. 57.

ser humano, cuja existência é o pressuposto para todo o possível ser verdade”³¹. Contudo, ao fazer uma crítica à metafísica, diz Vattimo, Heidegger avalia também a concepção de sujeito, pois vê que é necessário deixar de falar de autenticidade uma vez que quem se lança nos projetos é o ser.

Nessa lógica, o *Dasein* se encontra na inautenticidade, porque ele tende a assumir a opinião dos outros, sendo influenciado, em suas decisões, pelo modo de pensar e agir da maioria. Para Vattimo, essa crítica ao sujeito é resultada do “ocaso do papel hegemônico da consciência (entendida, antes de mais, como consciência de si), quer em relação às outras forças internas que constituem a pessoa, quer em relação ‘às potências históricas’”³². A subjetividade consciente, afirma Vattimo³³, aponta para a noção de verdade e do ser como fundamento, características primárias da modernidade³⁴.

Orientado pela filosofia de Nietzsche, o autor afirma que essa subjetividade desde Sócrates, com sua forma definida e racional, marca a atitude apolínea, que vai contra a vida e as pulsões³⁵. Essa é, caracteristicamente, a atitude de uma subjetividade que se põe como autônoma, capaz de se tornar o termômetro que fixa o que é ou não verdadeiro. Uma subjetividade que se encontra nas bases do realismo uma vez que se legitima como reprodutora da realidade a partir de sua capacidade de ordenamento racional e que põe fim à força dionisíaca. Vattimo defende que o realismo de Sócrates é o exato oposto ao espírito dionisíaco, já que na filosofia socrática “o mundo apolíneo da forma definida se fecha sobre si mesmo, recusando qualquer relação com o diferente”³⁶. Esse fechamento do mundo apolíneo sobre si mesmo, tem correspondência em Heidegger, segundo Vattimo, com a perda do sentido eventual da verdade. E esse desenvolvimento da metafísica que resulta no esquecimento do ser em detrimento do ente, aparece em Nietzsche, como o desenvolvimento da razão socrática, que é

³¹ LÖWITZ, Karl. *Heidegger, pensador de um tiempo indigente: sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 183.

³² VATTIMO, Gianni. Op. Cit., 1988, p. 63.

³³ VATTIMO, Gianni. *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1991, p. 122-123.

³⁴ Pode-se encontrar essa autoconsciência fundante, construtora de verdades teóricas, no *Discurso do Método* (1979) de René Descartes. Quando o autor estabelece um método universal inspirado no rigor matemático e na razão propondo quatro regras (evidência, análise, síntese e comprovação) que ajudam a teorizar o mundo, ele quer, no fundo, apontar para a capacidade do sujeito de construir o conhecimento e de se conhecer. Segundo Alessandro Rocha em *Filosofia, religião e pós-modernidade* (2013, p. 25) “pensar é mais do que simplesmente conhecer algo, é ser alguém”. Isso implica em reconhecer o surgimento da subjetividade no mesmo instante em que acontece a construção do conhecimento.

³⁵ *Ibidem*, p. 121.

³⁶ VATTIMO, Gianni. Op. Cit., 2017, p. 61.

caracteristicamente uma organização total do mundo e, portanto, promoção da metafísica³⁷.

Logo, o espírito apolíneo, encarna a pretensão de domínio da subjetividade, através da organização e do desenvolvimento da razão técnico-científica. Os instintos vitais, de um espírito dionisíaco que promove a vida e que se caracteriza com o momento da inautenticidade heideggeriana, tem que se livrar da força dessa subjetividade que submete tudo às exigências universais do conhecimento. Mais que isso, o espírito apolíneo eleva a consciência a uma instância suprema. Vale ressaltar que a consciência deve ser entendida como “contraposição ao instinto”³⁸, porque tenta explicar o mundo em conceitos universalmente aceitos. Quando Sócrates prefere “saber que nada sabe” a afirmar qualquer tipo de conhecimento advindo da sensibilidade, aponta para essa primazia da consciência. É ela a garantia de toda a potencialidade do sujeito forte que se estabelece na modernidade. Por isso, o sujeito consciente tem uma percepção do mundo como um sistema organizado racionalmente, e por ser desse modo, como um sistema possível de ser compreendido e dominado pelo ser humano. A modernidade desempenha bem essa potencialização de uma subjetividade consciente, quando promove a figura do ser humano em certos acontecimentos históricos. A título de exemplificação tem-se o Iluminismo, a reforma religiosa, a revolução francesa e a chegada dos europeus no novo mundo. Habermas, tratando desses acontecimentos da modernidade, enfatiza a reforma protestante e afirma:

Com Lutero, a fé religiosa tornou-se reflexiva; na solidão da subjetividade, o mundo divino se transformou em algo posto por nós. Contra a fé na autoridade da pregação e da tradição, o protestantismo afirma a soberania do sujeito que faz valer seu discernimento: a hóstia não é mais que farinha, as relíquias não são mais que ossos. Depois, a declaração dos Direitos do Homem e o Código Napoleônico realçaram o princípio da liberdade da vontade como o fundamento substancial do Estado, em detrimento do direito histórico (grifo nosso)³⁹.

Assim, superou-se o fundamento religioso dos direitos do homem, que até então, se pautavam nos mandamentos divinos, e era imposto de fora, como um sufocamento à subjetividade. Agora, o princípio da subjetividade encontra sua liberdade sob o respaldo de uma razão que leva o ser humano a passos largos para o progresso. Também Frederico Pieper, analisando a concepção que Vattimo tem da modernidade, parte da

³⁷ *Ibidem*, p. 61.

³⁸ *Ibidem*, p. 64

³⁹ HABERMAS, Jürgen. *Op. Cit.*, p. 26.

ideia de que ela é a “rejeição da tradição e o culto à novidade”⁴⁰ e identifica o início desse processo em Lutero quando esse rechaça a tradição como fonte de autoridade para a interpretação dos textos bíblicos justificando, na *Dieta de Worms*, suas ideias a partir das escrituras e da razão. Há nesse fato, o que Pieper não apontou, uma centralidade do sujeito consciente que é capaz de se desfazer dos absurdos até então tidos como críveis, como a transubstanciação e a venda de indulgências, dentre outros, e a valorização da razão humana como princípio de discernimento contra todo erro ou imposição irrefletida da fé. No panorama específico da Reforma Protestante, ao que parece, até mesmo a fé passa por essa subjetivação, no sentido de que se torna uma questão de escolha e de adesão consciente.

Todavia, mais uma vez, foi no âmbito do racionalismo cartesiano que essa subjetividade encontrou hospedagem e ganhou força teórica: o sujeito passou a ser o fundamento da distinção entre o verdadeiro e o falso. O “*Cogito ergo sum*” é o ápice dessa potencialização da consciência do ser humano como construtora, ordenadora e geradora no universo, porque “o ‘sujeito’ se descobre inserido e envolvido no mundo, toma consciência do seu papel criador; as suas interpretações ‘subjetivas’ são convencionais mas, ao mesmo tempo e paradoxalmente, efetivas”⁴¹. O mundo só tem sentido, e com ele o sujeito, como produção de uma mente pensante. A consciência é, portanto, condição da existência, e se coloca, inclusive, como se vê nas *Meditações* (1979) de Descartes, como o lugar privilegiado da alma que se opõe aos sentidos e ao corpo, qualificando-os como algo secundário. Mas, como demonstrado acima, o fato de que o sujeito consciente seja posto como fundamento da realidade faz do ser humano teórico⁴², como diz Nietzsche, um pressuposto violento. Por isso, a superação da violência a que Vattimo se propõe, exige uma dissolução dessa consciência subjetiva, justamente porque é necessário superar essas formas de coerção que legitimam a violência. É indispensável, nesse movimento de superação, retomar em Nietzsche a

⁴⁰ PIEPER, Frederico. *A vocação niilista da hermenêutica*. Gianni Vattimo e religião. Tese de doutorado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2007, p. 120.

⁴¹ PECORARO, Rossano. *Niilismo e (pós) modernidade: introdução ao ‘pensamento fraco’ de Gianni Vattimo*. Rio de Janeiro: Ed. PUC- Rio: São Paulo: Loyola, 2005, p. 22.

⁴²Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche (1992, p. 108) identifica o ser humano moderno com o ideal de homem teórico da cultura alexandrina. Segundo ele, esse homem teórico “equipado com as mais altas forças cognitivas, que trabalha a serviço da ciência” tem suas raízes em Sócrates. E na modernidade encontra seu reflexo no sistema educacional que aponta para a formação do erudito, o ser humano culto que se lança insatisfeito em suas descobertas e novos conhecimentos, contrário ao ser humano não-teórico, aquele que propõe para si sua existência, feliz em ter adquirido conhecimento a partir de suas faculdades.

multiplicidade das forças que operam no sujeito e que apontam para o dionisíaco como “uma possibilidade ‘livremente poetante’ que vive no interior do mundo das formas definidas e tende a ultrapassar os limites estabelecidos por este”⁴³.

Ultrapassar as formas definidas supõe eliminar as polaridades consolidadas pelo ideal metafísico que opõem verdade e mentira; ciência e fé; sujeito e objeto; senhor e escravo. Essa superação se manifesta numa variedade de formas. Por exemplo, quando a dignidade da pessoa humana, tão defendida na promulgação dos *Direitos do homem e do cidadão* passa a ser associada à dignidade do trabalho, a gritante oposição entre burguês e proletário é posta em xeque. Seria mesmo a verdade estabelecida por uma classe que se respalda no poder econômico, ou seja, que detém em suas mãos os meios de produção? Ainda nessa lógica, seriam os burgueses, por serem quem são, mais dignos que os proletários, e tal dignidade a justificativa de seu domínio e violência? Contudo, se o trabalho é o princípio do qual nasce a dignidade do ser humano, é inválida a pretensão sustentada até então pela burguesia, e antes dela, pelos senhores e pelo suserano, de fixar e estabilizar papéis sociais.

Além disso, a infalibilidade do conhecimento que o ser humano supunha garantir com sua racionalidade é desmantelada pela finitude. Por ser finito, ele não pode ter o conhecimento completo da realidade. Nesse contexto, é necessário libertar o espírito dionisíaco, como diz Nietzsche, porque o dionisíaco repudia esse mundo enrijecido, o mundo, segundo Vattimo, “da distinção entre verdade e mentira, da *ratio* desdobrada em divisão de papéis sociais, do deus das máquinas detentor de um significado abrangente do mundo que escapa aos indivíduos”⁴⁴. É necessária a sobrevivência do dionisíaco, porque seria esse o modo de libertar o espírito humano daqueles imperativos do absoluto metafísico, bem como, da pretensão de consciência do sujeito que finda com as possibilidades de escolha do ser humano. O mundo dionisíaco é promotor da criatividade humana, e com ela, tenta superar a diferença estabelecida pelas polaridades metafísicas entre saber e fazer, ser e parecer etc. Essa proposta de desconstruir a concepção de um mundo estruturado por formas eternas, naturais, divinas e objetivas, segundo Nietzsche, exige a força de Dionísio que, ao contrário daquela força da violência metafísica, “explode continuamente do jogo das forças, que são forças bem precisas, isto é, os instintos do corpo, a sensualidade, a vitalidade animal”⁴⁵. Essa força

⁴³ VATTIMO, Gianni. Op. Cit., 2017, p. 55.

⁴⁴ Ibidem, p. 81.

⁴⁵ VATTIMO, Gianni. Op. Cit., 1988, p. 116.

põe em crise o caráter de violência, ela é a vontade de poder⁴⁶ que dispõe o *Übermensch* (além-do-homem). O *Übermensch* é o ser humano capaz de superar, nele mesmo, a polaridade do mundo metafísico quando reconhece que nele “estão unidos criador e criatura”, de tal maneira que, “no homem há matéria, fragmento, abundância, lodo, argila, absurdo, caos; mas no homem há também criador, escultor, dureza de martelo, deus-espectador e sétimo dia”⁴⁷.

Vê-se assim que é irrefreável o ocaso do sujeito, tendo em vista que, mesmo diante da força inédita da subjetividade, em gerar a liberdade reflexiva e “minar a religião”, como afirma Habermas, ela não tem força suficiente para garantir à razão o poder unificador da religião⁴⁸. Quando Nietzsche aponta para a necessidade de se reafirmar o dionisíaco para que a violência da metafísica seja desestruturada, no fundo, o que ele permite interpretar nessa proposta é também a insuficiência do apolíneo, racional, diante de certas questões que a razão é incapaz de solucionar, como aquela que faz referência ao sentido da vida. O sujeito racional que estrutura essa tal compreensão da realidade dá espaço para que surja o além-do-homem. Vattimo, em *As aventuras da diferença* (1988) enfatiza, que o *Übermensch* não deve ser confundido com uma “hiper-humanidade” que intensifica o sujeito burguês e cristão, mas na medida em que nega essa intensidade, aponta para a posição chave que o ser humano ainda ocupa. Mas, por que se faz necessário superar o sujeito se ele continua a exercer um papel importante? O que diferencia o sujeito consciente da metafísica do *Übermensch*?

Para Frederico Pieper “a investida contra o sujeito se dá por motivos éticos”⁴⁹, diante da cumplicidade entre o sujeito e a sociedade técnica que dispõem do mundo como organização total. Isso significa que é necessário superar o sujeito “autotransparente” para que seja possível uma abertura ao diálogo que é, ao mesmo tempo, o reconhecimento da multiplicidade do presente, e da mesma pluralidade de

⁴⁶ A Vontade de Poder é a força desmascaradora e desestruturante da realidade. Não se trata da “tomada de poder tecnocrática do homem ocidental que liquidou todos os resíduos metafísicos” (VATTIMO, 1988, p. 118), mas a vontade de vida. Em *A Gaia Ciência* (2017a) Nietzsche faz tal identificação ao apontar que “A luta pela vida não passa de uma exceção, uma restrição momentânea da vontade de viver; a grande e a pequena luta giram em toda parte em torno da preponderância, do aumento, da extensão do poder, em conformidade com a vontade de poder que é precisamente a vontade da vida” (NIETZSCHE, 2017a, §349, p.222). Finalmente, Pecoraro (2005, p. 22) afirma que “a vontade de potência não possui nada de racional, ela é impulso criador fora de qualquer mecanismo de utilidade ou de economia, é arte que liberta as forças do universo simbólico e consome a violência do dogmatismo, dos absolutos metafísicos do pensamento ocidental”.

⁴⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Cia das Letras, 1992, §225, p. 131-132.

⁴⁸ HABERMAS, Jürgen. Op. Cit., p. 30.

⁴⁹ PIEPER, Op. Cit., p. 84.

mensagens enviadas pelo passado. Por outro lado, Pecoraro enfatiza que a crise do humanismo, entendido aqui como sinônimo de crise do sujeito, é provocada pela impossibilidade do humanismo “de resolver-se em um apelo a um fundamento transcendente” e, por isso, o anúncio nietzschiano da morte de Deus se torna “a verdadeira substância da crise do humanismo”⁵⁰. Enquanto Pieper aponta para uma questão prática dessa crise, Pecoraro destaca a questão teórica; ambos, contudo, esbarram na técnica como um fator importante no desencadeamento da crise e seu processo de desumanização. Reconhecer, no âmbito ético, a pluralidade de vozes, é estar ciente de que o ser humano não está inserido na realidade de forma objetiva, sem ser por ela tocado. Melhor dizer que a historicidade é constitutiva do ser humano e, por isso, só se pode dizer da verdade enquanto situada num contexto que marca sua própria forma de vida. O mundo histórico é uma orientação para o ser humano, uma vez que é nele que se faz escolhas e que se pode tomar decisões. Essa não excepcionalidade do ser humano, como se percebe no sujeito consciente, é o que caracteriza o *Übermensch* que põe “a descoberto os nossos inconscientes movediços”⁵¹ e a historicidade que constitui o ser humano, seu mundo e suas escolhas.

Conclusão

Nessa caracterização da modernidade vimos a centralidade que ocupa a ideia de verdade. Historicamente, essa verdade nada mais foi que uma representação dual do mundo, como proposto por Platão desde a filosofia clássica. Assim, o mundo ideal é superior, mais próximo da verdade e absoluto. No cristianismo medieval, esse mundo perfeito é o mundo espiritual, em contraposição à terra. Na modernidade, o mundo verdadeiro resulta da capacidade investigativa e da curiosidade, em oposição ao mundo desconhecido, regido por uma vontade desconhecida. O suposto domínio da verdade esbarra, portanto, com o fim das possibilidades, afinal, se algo é declarado verdadeiro, nada mais pode sê-lo. Finda-se assim qualquer sensibilidade artística, qualquer elemento poético, qualquer valorização da interpretação.

O enfraquecimento de tais estruturas poderá acontecer quando do ocaso do sujeito. Esse sujeito moderno, metafísico e forte que quer impor sua verdade, que

⁵⁰ PECORARO, Rossano. Op. Cit., p. 65.

⁵¹ VATTIMO, Gianni, Op. Cit., 1988, p. 64.

objetiva tudo para assim tornar-se sujeito dominante e onisciente. Esse sujeito consciente é inautêntico porque acaba se tornando um repetidor daquilo que é dado como verdade. Essa situação é chamada por Heidegger de esquecimento do ser, afinal, valoriza-se os entes como verdades absolutas colocando em risco o espírito criativo. O sujeito consciente é caracteristicamente alguém que promove a organização total do mundo e, portanto, da metafísica: o cientista, o filósofo, o político, o economista, o líder religioso que acredita estar coberto de razão frente as situações vividas.

Superar essa modernidade violenta passa, portanto, pela dissolução dessa consciência subjetiva, justamente porque é necessário superar essas formas de coerção que legitimam a violência. Para isso, o sujeito deve se enfraquecer, e o dionisíaco deve aflorar porque seria esse o modo de libertar o espírito humano daqueles imperativos do absoluto metafísico. Esse modo de ser dionisíaco que é criatividade e reconhecimento de que o ser humano é criador e criatura aponta para a possibilidade sempre aberta que é a existência, sem absolutos e fundamentos, mas constituída da liberdade do ser humano.

Referências Bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002. Edição Bilingue.
- DESCARTES. René. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores)
- FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global, 2007.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo; HUNTLEY, Lynn. *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra 2000.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HARVEY, David. *Condição Pós-Moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da verdade*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção os pensadores).
- _____. *Ser e tempo*. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Universidade São Francisco, 2005.
- LÖWITZ, Karl. *Heidegger, pensador de um tiempo indigente: sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

_____. *Assim Falava Zaratustra*. [s.l.]: [s.n], 2002. Disponível em: <www.ebooksbrasil.org/adobeebook/zara.pdf>. Acesso em: 15 maio 2017a.

_____. *Vontade de potência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017b. (Vozes de Bolso).

_____. *O anticristo*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.

PECORARO, Rossano. *Niilismo e (pós) modernidade: introdução ao 'pensamento fraco' de Gianni Vattimo*. Rio de Janeiro: Ed. PUC- Rio: São Paulo: Loyola, 2005.

PIEPER, Frederico. *A vocação niilista da hermenêutica. Gianni Vattimo e religião*. Tese de doutorado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2007.

VATTIMO, Gianni. *Adeus à verdade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

_____. *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio d'Água, 1992.

_____. *As aventuras da diferença: o que significa pensar depois de Nietzsche e Heidegger*. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. *Diálogo com Nietzsche: Ensaios 1961-2000*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1991.

_____. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *O sujeito e a máscara*. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. RORTY, R. *O Futuro da Religião – solidariedade, caridade e ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

Recebido em 21/02/2021

Aprovado em 06/07/2023