

DE HERMES AO CAOS

Gianni Vattimo e o desafio hermenêutico para um catolicismo pós-religioso

Gilson Soares Raslan Filho

Doutorando / USP / Ciência da Comunicação

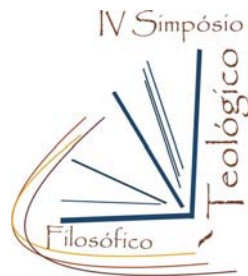
Resumo: Em seu reencontro com o religioso e procurando o que chama de religioso pós-metafísico, o filósofo italiano Gianni Vattimo, um dos principais pensadores do pós-moderno, empresta de Heidegger o conceito de *Verwindung* – aceitação e ultrapassamento. O conceito heideggeriano é fundamental para a tarefa de Vattimo: por ele, o italiano concebe o cristianismo como um longo processo de secularização - *kenosis*. Só nessa medida Vattimo pode aceitar-se como católico sem ferir seu projeto pós-modernista de ultrapassamento da metafísica. E da mesma forma, pode conceber os textos metafísicos do cristianismo católico como mais uma voz na imensa babel, hoje colonizada pelos aparelhos tecno-midiáticos, ambos, segundo ele, na esteira de Nietzsche, pertencentes à tradição metafísica ocidental. Daí a necessária hermenêutica realizada pelo indivíduo sereno: a aceitação da metafísica e seu ultrapassamento com e pelos discursos babélicos da metafísica contemporânea só se consegue serenamente. Vattimo porém não ultrapassa nem aceita os fundamentalismos religiosos, culturais e étnicos – porque afinal seu projeto de serenidade individual precisa enfim de um mestre da hermenêutica.

Palavras-chave: Religião; catolicismo; hermênutica; fundamentalismo; teorias do pós-moderno; Gianni Vattimo

“Negar, crer, duvidar bastante estão para o homem como o galope para o cavalo.”
(Pascal, *Pensamentos*)

À guisa de introdução

O espectro não cessa de rondar o mundo contemporâneo. Não como no outrora reino da bem-aventurança, equilíbrio e paz perpétua, ameaçados pelo desequilíbrio, a traição, o conflito generalizado. O espectro agora é seu reverso: onde o pós-moderno quer conflito, ouve-se o cantar do espectro do mesmo; onde ele quer uma razão frágil, mais se ouve o rumor fantasmagórico de uma razão suficiente. Como encarar tal espectro? Ou



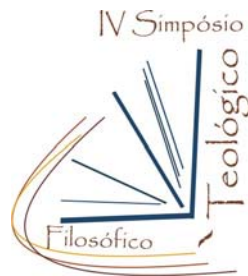
deve-se deixá-lo encantar o mundo que se julgava desencantado? Nesse caso, o mundo ainda será suportável?

Novamente se ouve o lamento de Hamlet: "*O mundo está fora dos eixos. Oh! Maldita sorte! Por que nasci para colocá-lo em ordem?*" (Hamlet, I,V). E os espectros pós-modernos não param de se multiplicar, sempre vestidos com trajes totalitaristas: fundamentalismos religiosos, étnicos, comunitários – culturais. Ademais, pode-se dizer, é a questão religiosa que ameaça a lógica pós-moderna como um espectro. Deve-se enfrentá-lo, o espectro, como um rescaldo das velhas narrativas, combatidas no front do mundo? Serão de fato espectros antigos que ainda assombram? Ou será tão-somente um espectro que se mira no espelho e, por não se ver refletido, se multiplica? E, ainda, uma pergunta tanto mais aguda: como enfrentar o espectro, sem que seja pela sua multiplicação?

O sentimento de que *o mundo está fora dos eixos* parece inequivocamente um problema cultural contemporâneo. Para as teorias do pós-moderno, no entanto, qualquer discurso sobre a tentativa de sanar a violência, o desequilíbrio entre aqueles que se fartam no banquete do consumo e a maioria famélica – esses aspectos que fazem pensar no *fora de eixo* do mundo – pode soar como uma tentativa extemporânea de direcionamento, próprio àquelas metanarrativas, totalitárias em sua finalidade. Se assim é, todavia, o pensamento pós-moderno não pode, nem tem ficado inerte diante do ressurgimento do fenômeno religioso no mundo globalizado.

O que terá dado errado? Essa pergunta sequer poderia ser plausível, pois, se admitirmos que se trata da persistência de uma racionalidade pré-moderna, tais eventos fundamentalistas indicam ora que o espírito moderno não foi de todo desmontado (ademais, assumido pelo pós-moderno e sua racionalidade frágil), e nesse caso não devem ser enfrentados, com o efeito devastador para a sua racionalidade e seu *ethos* mesmo; ora deve-se enfrentá-los para combatê-los – e nesse caso o resultado é, em termos epistemológicos, igualmente devastador: não se trata então de uma maneira própria de a cultura se movimentar? Se não, caso se conclua que devem ser combatidos os fundamentalismos em nome da liberdade dos grilhões de uma ontologia metafísica, não se trataria tal combate de uma prática cultural *civilizatória* – cuja tarefa é justamente desmontar tais discursos e práticas (de mais a mais não apenas orientais, como igualmente ocidentais) em nome de um indivíduo emancipado das correntes que o ligavam ao transcendental?

São esses os espectros que rondam o pós-moderno – fantasma que se apresenta de todo modo ambíguo: o próprio retorno do fundamentalismo e a impossibilidade de enfrentá-lo com o risco de se transformar em um outro fantasma de si mesmo. Este texto, programado como uma tentativa de acompanhar uma possível *crença* na cultura pós-moderna, deparou-se com um Gianni Vattimo se apropriando do *ressurgimento do religioso* na época pós-moderna para enfrentá-lo. Vattimo, como se sabe, é um dos teóricos



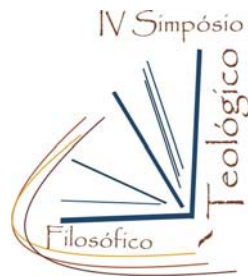
mais consistentes do pensamento pós-moderno e tem, desde 1996, quando escreveu *Credere di Credere*, refletido sobre esse *ressurgimento* e tenta dar resposta, sob a luz do pós-moderno, ao fenômeno. Acompanhar a vocação do pensador italiano talvez seja o caminho para desvelar a crença pós-moderna. Em outras palavras: tentar-se-á descobrir, pelos passos de Vattimo, uma forma possível de a teoria pós-moderna enfrentar o *retorno do religioso* no mundo contemporâneo. No acompanhamento de Vattimo, talvez surja o maior dos espectros enfrentados pelo pós-moderno: que a sua racionalidade frágil apresente incontestes traços de uma efetiva crença; que a sua aporia seja aquela mesma de Hamlet: ter nascido para colocar o mundo, fora dos eixos, em ordem; que enfim, segundo a imagem do italiano, o pós-moderno busca uma língua capaz de ordenar a confusão da Babel cultural contemporânea.

Caos babélico e o desafio hermenêutico

Jorge Luís Borges escreveu *Biblioteca de Babel*, publicado em *Ficções* (Borges, 2001, 91-100), cujo narrador envolvente, em primeira pessoa, bem ao sabor borgeano, conta a história do “Universo (que outros chamam de Biblioteca)” infinito, reunido em uma Biblioteca infinita de galerias hexagonais que abriga uma infinidade de livros. O narrador - um dos muitos bibliotecários que se lançaram na aventura de tentar decifrar os mistérios da Biblioteca, e enfim sua totalidade, ao procurar encontrar um livro ou o catálogo dos catálogos – narra, então em plena serenidade, próximo da morte; por isso conclui serenamente que a Biblioteca existe *ab aeterno*. Suas prateleiras, em número igual com igual número de livros, se repetem em todos os hexágonos que formam infinitamente a Biblioteca; embora não exista exemplar igual ao outro, o número de símbolos ortográficos é vinte e cinco em todos os livros.

Quando se descobriu pelos aventureiros, diz o narrador, e se proclamou que a Biblioteca abarcava todos os livros, “a primeira impressão foi de extravagante felicidade.” Não faltaram entre os novos aventureiros os que “abandonaram o doce hexágono natal e precipitaram-se escadas acima, premidos pelo vão propósito de encontrar sua Vindicação”, livros de apologia e de profecia que “para sempre vindicavam os atos de cada homem do universo e guardavam arcanos prodigiosos para seu futuro.” Muitos se perderam na aventura; outros enlouqueceram, mas nenhum deles encontrou a própria Vindicação.

À euforia esperançosa sucedeu-se a depressão excessiva. Surgiram blasfemos que sugeriram que se misturassem letras e símbolos para que, ao acaso, se encontrassem os livros canônicos. Outros, ainda em busca, partiram para a exclusão de todos os livros que julgavam excessivos – e assim, muitos exemplares se perderam em seu “furor higiênico e ascético.”

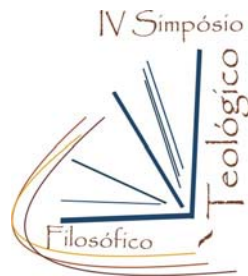


Mas, apesar da perda, os que a lamentaram, diz ainda, serenamente, o narrador, negligenciaram o fato de a Biblioteca ser infinita e que, embora cada livro seja único e insubstituível, há sempre “várias centenas de milhares de fac-símiles imperfeitos: de obras que apenas diferem por uma letra ou vírgula.”

Após o anúncio da suspeita de que a Biblioteca sobreviverá ao humano, o narrador, serenamente, diz: “Acabo de escrever *infinita*. Não interpolei esse adjetivo por costume retórico; digo que não é ilógico pensar que o mundo é infinito. Aqueles que o julgam limitado postulam que em lugares remotos os corredores e escadas e hexágonos podem inconcebivelmente cessar – o que é absurdo. Aqueles que o imaginam sem limites esquecem que os abrange um número possível de livros. Atrevo-me insinuar esta solução do antigo problema: *A Biblioteca é ilimitada e periódica*. Se um eterno viajante a atravessasse em qualquer direção, comprovaria ao fim dos séculos que os mesmos volumes se repetem na mesma desordem (que, reiterada, seria uma ordem: a Ordem). Minha solidão alegra-se com essa elegante esperança.”

Costuma-se atribuir à literatura filosófica de Borges um caráter metafísico. No entanto, nunca é demais repetir, a ironia borgeana a um só tempo assume a metafísica como condição humana e, ao assumi-la, permite que a visualizemos com alguma crítica.

Essa parece ser a pretensão de Gianni Vattimo em *sua* redescoberta do religioso na contemporaneidade. Embora não trate de alguma ironia, sua resposta primeira à pergunta de um seu antigo professor se ainda cria em Deus (Vattimo, 1998) se movimenta com semelhante habilidade: “*acredito que acredito*”. A partir dessa resposta, Vattimo constrói, nessa obra, publicada na Itália em 1996, e nas seguintes, seu reencontro com o religioso, até o clamor por um cristianismo não-religioso em *Dopo la Cristianità*, de 2002 (Vattimo, 2004). A formulação de um cristão que, ao se deparar com o problema do religioso, não quer abrir de sua fé, mas igualmente pretende verificar que, caso a assuma segundo seus postulados primários, acabará por jogar o mundo de volta para o metafísico, deve ser compreendida no interior da própria estratégia retórica. Como se verá no decorrer deste texto, a proposição de um cristianismo pós-metafísico só terá efeito segundo a perspectiva heideggeriana de um lançar-se na história da metafísica para descobrir a verdade do ser. Isso implica a assunção de que a história da metafísica ainda ressoa no mundo contemporâneo pós-metafísico e que a tarefa do filósofo, em sua empreitada para desvelar o sentido do ser, se dará apenas e tão-somente como interpretação da metafísica em seu prolongamento contemporâneo – inclusive, como não cansa de chamar atenção Heidegger (Heidegger, 2001a), a metafísica do mundo científico-tecnista e, completaria Vattimo, a Babel midiática contemporânea (Vattimo, 1992).

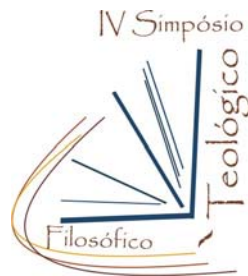


Não cabe, agora, a discussão sobre a persistência da metafísica na hermenêutica proposta por Heidegger, que obviamente ressoa na proposta de Vattimo – o que será discutido posteriormente. Por ora, basta que se compreenda a resposta de Vattimo, *acredito que acredito*, como um jogo retórico importante para suas pretensões. Trata-se propriamente de anunciar uma racionalidade frágil como pretensão do pensamento pós-moderno, diversamente a uma racionalidade em busca de fundamentos ontológicos verdadeiros e suficientes. O jogo retórico, uma vez que toda e qualquer verdade se monta como retórica (sobre isso, cf. Nietzsche, 1983, 43-52), deve ser visualizado e desconstruído em busca da metafísica que, necessariamente, ressoa nos diversos discursos que ainda se pretendem fundados em uma ontologia transcendental. Trata-se então, segundo as palavras de Vattimo, de um lançar-se, um saltar na *Babel contemporânea* dos muitos discursos que disputam a primazia da verdade e então, serena e solitariamente, desmontá-los, os discursos, em busca do sentido do ser livre da *objetividade do ser* que o prende às correntes da ontologia metafísica.

É nessa medida que o *filósofo* Vattimo se aproxima do narrador borgeano. Tal como o velho bibliotecário, sereno porque à beira da morte, que consegue narrar as muitas histórias da Biblioteca de Babel e seus habitantes, eterna e erroneamente vagando em busca da finalidade última e fundamento primeiro, mas que pode enxergar enfim ser a Biblioteca infinita e periódica, em sua profunda solidão, o filósofo se empenha na tarefa serena de traçar um cristianismo pós-metafísico, justamente lançando-se, solitariamente, na Babel metafísica cristã, para dela retirar os ensinamentos para o futuro de uma humanidade emancipada – vale dizer: livre dos grilhões contingentes da metafísica. Tal como o narrador borgeano, que solitariamente alegra-se com a *elegante esperança* de que a desordem da Biblioteca, reiterada, *seria uma ordem: a Ordem*, Vattimo, o filósofo sereno, espera encontrar a resposta filosófica para o retorno da religião em um lançar-se na Babel para manter sua desordem ordenada – ou, o que seria o mesmo, uma ordem desordenada pelo próprio prazer de viver na Biblioteca-mundo interpretando seus infinitos livros-possibilidades.

Parece enfim ser este o ordenamento do mundo fora do eixo que Hamlet lamentou ter de ordenar, mas que para Vattimo é mais uma aventura do humano sereno. Se soa estranha a tarefa do italiano de ordenar o mundo pós-metafísico pela aventura no próprio mundo como uma *Babel*, e mais estranha ainda aquela que pretende retirar do cristianismo seu fundamento metafísico, para lhe garantir a aventura no mundo-da-vida desmistificado, é mister que a compreendamos no interior daquilo que se convencionou chamar de fim da modernidade.

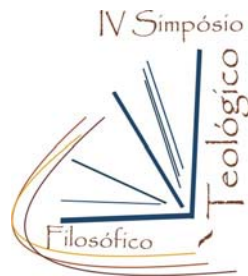
As teorias do pós-moderno partem – e se *fundamentam* - daquilo que Nietzsche e, posteriormente, Heidegger chamaram de *niilismo*. Embora muito da teoria *vulgar* pós-moderna leve ao paroxismo a nadificação da vida, o que acaba por conduzir ou ao cinismo profundo ou, o que seria o mesmo, ao puro hedonismo, como um jogo livre dos sentidos, a reflexão



empreendida por Nietzsche e Heidegger, mas especialmente pelo primeiro, apresenta o niilismo como uma transmutação dos “valores de uso” em “valores de troca” decorrentes do empreendimento secularizante da desapareição de valores supremos onde repousa a verdade da vida. Tal movimento traz em si, a partir do anúncio da “morte de Deus” (cf. Nietzsche, 1981, 133-5), a um só tempo, o debilitamento da força coercitiva da *realidade*, justamente, por outro lado, por retirar da vida humana a necessidade de um fundamento verdadeiro último – como valor de uso primeiro e essencial. Trata-se então daquele jogo retórico, em que os relatos circulam livremente, porém sem que necessariamente percam seu valor de uso intrínseco como o ressoar da metafísica.

A crítica à modernidade realizada por Nietzsche e Heidegger, que apontaram nos discursos modernos, em sua teleologia e sentido histórico como superação linear em direção ao fundamento último, ocorre na medida mesma do ressoar moderno da metafísica. Contra a absoluta nadificação da vida, todavia, Nietzsche contrapõe a idéia de *niilismo positivo*, conceito pelo qual admitiu o erro, a errância, a aventura no mundo livre dos fundamentos, o princípio mesmo da condição humana (cf. Nietzsche, s/d, 85-126). Trata-se então daquilo que Nietzsche chamou de *eterno retorno*, ou seja, livre de uma realidade sustentada em um valor supremo, o humano pode se potencializar no devir daquilo que origina no instante de percepção. Em sua crítica, por outro lado, ao conceito de eterno retorno, a que chamou de *eterno retorno da mesma vontade de potência*, Heidegger (2001b) aponta para uma persistência da filosofia do sujeito no pensamento nietzscheano. Em outras palavras, o *super-homem*, aquele capaz de se auto-determinar livre das coerções metafísicas da moralidade e do hábito, se potencializa tal como o *cogito* cartesiano ou o *sujeito a priori* kantiano e não segundo o lançar-se na destinação do ser. Heidegger então, continuando e aprofundando a crítica nietzscheana à modernidade como a história tardia da metafísica ocidental, pode apontar a *alethéa* como desvelamento do sentido do ser em seu destino epocal, como *ser-aí*, o que implica uma errância como aceitação e ultrapassamento (*Verwindung*), um lançar-se/destinar-se na história da metafísica.

É nessa medida que se pôde dizer de fim da modernidade, de onde advém, a partir do pós-metafísico ou da transmutação dos valores supremos –



a *morte de Deus* -, a idéia de uma pós-história, considerando a história, tal como a secularização moderna a pensa, como uma caminhar civilizatório para o progresso contínuo. Os teóricos da pós-modernidade, no entanto, insistem no fato de que, para se sair da modernidade, não se pode querer superá-la:

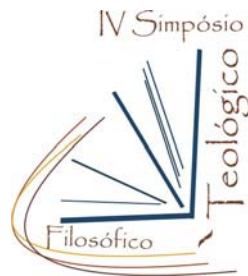
Se a modernidade se define como a época da superação, da novidade que envelhece e é logo substituída por uma novidade mais nova, num movimento irrefreável que desencoraja qualquer criatividade, ao mesmo tempo que a requer e a impõe como única forma de vida – se assim é, então não se poderá sair da modernidade pensando-se em superá-la. (Vattimo, 1996, 171)

Da mesma forma, apenas compreendendo a técnica moderna e sobretudo o complexo organismo da sociedade da comunicação contemporânea como um desdobramento tardio da história da metafísica, em sua tendência de objetivar o ser em entes com vínculos previsíveis e domináveis; e a um só tempo, por isso mesmo, compreendendo que a Babel criada, a partir da secularização própria do lançar-se no destino do ser, pelos retículos midiáticos, é o ressoar da metafísica, o que torna inevitável o salto na história metafísica e nos discursos midiáticos que forjam a cultura contemporânea – apenas compreendendo que

(...) a metafísica não é algo que se possa por de lado, como uma opinião. Tampouco se pode deixá-la para trás, como uma doutrina em que não se acredita mais; ela é algo que permanece em nós, como os vestígios de uma doença ou como uma dor, a que nos resignamos (Vattimo, 1996, 180)

será possível, serenamente, compreender o sentido do ser como ser-para-a-morte. E, então, o filósofo pode ordenar o mundo em desordem sem que isso signifique a assunção da metafísica e de sua finalidade; sem que isso signifique alguma dor, alguma lamúria. E então o filósofo pode empreender sua aventura no reencontro com a religião e o fundamentalismo que tangem afinal a Babel contemporânea.

Vattimo é categórico ao afirmar que o reencontro com a religião pela filosofia (poder-se-ia dizer: o problema da religião em um mundo pós-metafísico que enfim deve ser enfrentado pela filosofia pós-moderna) só é possível pela razão mesma de ter havido a desconstrução metafísica empreendida por Heidegger e Nietzsche. Só assim, e porque, por um lado, o discurso religioso se tornou mais uma voz na Babel da cultura contemporânea, e por outro, a partir da destinação do ser como ser-aí na história da metafísica de que não apenas a religião mas igualmente a técnica moderna são desdobramentos – só por isso esse encarar da questão religiosa não traz consigo o risco de tornar a filosofia e o próprio espírito pós-moderno como uma continuação daquela história - ou se é continuação, trata-se daquilo edificado sobre o *Verwindung*, como ultrapassamento e aceitação por uma racionalidade frágil, não disposta a procurar por seu fundamento primeiro e dirigir-se à finalidade última (Vattimo, 1998; 2000; 2004).

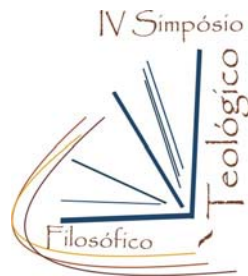


O que chama atenção, todavia, nessa disposição para encarar o reencontro com o religioso pela filosofia, é que Vattimo propõe um *pós-cristianismo* ou, segundo o subtítulo da edição brasileira da Record, de 2004, para *Depois da cristandade*: “por um cristianismo não religioso”. Se, como se anunciou no início deste texto, interessa ao Vattimo cristão manter a sua fé sem abrir mão da condição pós-metafísica do sentido do ser-para-a-morte, trata-se efetivamente de, pela hermenêutica da tradição dos textos do cristianismo – como um lançar-se na Babel dos discursos que guardam em si a metafísica –, lhe retirar justamente o caráter religioso: o *re-ligare* da vida no mundo com sua verdade ontológica.

Vattimo procede uma operação assaz instigante para realizar a sua tarefa: ao lado do lançar-se na história do cristianismo para interpretar suas escrituras, é tarefa do filósofo compreender que cristianismo e secularização, como processo de desmistificação e destranscendentalização da vida, não estão em lados opostos. Diferentemente, propõe Vattimo, o conceito de *encarnação* (*kenosis*: esvaziamento da condição divina de Cristo sem que perdesse sua natureza divina), em que Deus-pai se lança, como Deus-filho, como mortal entre os humanos, torna o cristianismo um longo processo de secularização, encoberto pela história da metafísica. E assim, Vattimo aproxima Cristo e Heidegger (cf. Vattimo, 2004, 251-67).

A partir da *descoberta* do cristianismo como um longo processo de secularização e, assim, como uma prática efetiva no mundo-da-vida, Vattimo aponta para o elemento que deverá ser preservado; melhor, para o elemento mesmo – ademais a aproximação entre o desvelamento do sentido do ser e a fé cristã – que permite a movimentação pós-metafísica, pós-religiosa do cristianismo: a *caridade*. É pela caridade, esse elemento ontológico-fraco – portanto essencial no sentido da ontologia não metafísica proposta por Heidegger – que a um só tempo o pós-moderno enfrenta dois de seus fantasmas, sem que, pretensamente, perca seu espírito pós-metafísico: a perda do princípio coletivo e solidário e o (re)surgimento mesmo do fundamentalismo como entidade forte na cultura pós-moderna.

Aqui, todavia, começam a se delinear os problemas na argumentação de Gianni Vattimo. A despeito de sua operação em manter o secular do cristianismo sem considerar sua *essência* metafísica – de mais a mais, presente no conceito mesmo de *kenosis*: o esvaziamento da divindade por Cristo não retira dele a espera pela atuação do espírito santo –, é o elemento *kenótico* a forma, de todo identificada por Vattimo, de o cristianismo reunir a comunidade humana em torno da moralidade cristã como *ecclesia* e, como resultado desse princípio, de retirar o caráter terrificante da divindade judaica. A isso, embora cause desconforto e estranheza, Vattimo responderia justamente com seu lançar-se na Babel das escrituras cristãs como interpretação, e reafirmaria sua operação uma vez mais com o princípio da caridade como elemento mundano capaz de responder à cultura pós-moderna. O que de fato causa embaraço na argumentação de Vattimo é a sua assunção de um *enfrentamento individual* ao problema do recrudescimento, na contemporaneidade, de uma religiosidade



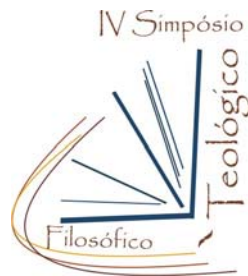
fundamentalista e de religiões que a comportem – seu quase aconselhamento sobre os destinos do mundo assombrado pelos diversos fantasmas que o rondam, tal como o fez o velho e sereno bibliotecário borgeano.

De fato, Vattimo, logo no início de seu *Credere di Credere* (cf. Vattimo, 1998, 7), chama a atenção para o fato de que só poderá responder à questão do retorno do religioso na pós-modernidade de maneira pessoal – o que implica dizer: o embate com a questão religiosa é um embate exclusivamente individual. Isso contraria, todavia, se é possível desde já anunciar, a própria idéia do fundamentalismo contemporâneo, que, se Bauman (1998, 205-30) está certo e tudo indica que sim, é uma experiência profundamente coletivizada, que se contrapõe frontalmente à idéia da auto-suficiência – e da autonomia – individual. Por isso, é possível questionar sobremaneira se esse enfrentamento pode ser feito com tal serenidade individual, embora, o que será trabalhado durante a argumentação, Vattimo proponha a caridade como elemento organizador universal.

Apesar de o filósofo italiano ser peremptório na crítica que faz à Igreja Católica ou a quaisquer igrejas institucionais como os locais em que a livre interpretação dos textos cristãos não é efetivada (o que a rigor poderia se estender às seitas religiosas como um todo e à própria religião, como instituição da fé organizada em ritos), e conceber o livre jogo de interpretação da Babel cristã como uma livre atuação da comunidade de fiéis, como *ecclesia*, há que se questionar o que garante tal livre interpretação dos fiéis em busca do sentido do ser. Em outras palavras: embora conceba uma coletividade de fiéis livres da ontologia forte metafísica, a operação para *livrar* os fiéis dos grilhões metafísicos e prepará-los para a livre interpretação continuará a ser do indivíduo. E o problema persiste: não obstante ter configurado um universal – a caridade –, a cultura pós-moderna, avessa aos universais, poderá enfrentar os fantasmas que a rondam e assustam pela manutenção da tarefa individual? Será essa a ordem do mundo fora do eixo? Será essa, enfim, a *Ordem*?

Habermas (2000, 187-225) se deparou com problema parecido em uma dura crítica feita a Heidegger. Segundo a análise de Habermas, apesar de todo o esforço do pensamento heideggeriano em escapar, pela analítica existencial já em *Ser e Tempo* (Heidegger, 1993), da filosofia do sujeito, a própria concepção do *ser-aí*, como destinação para o sentido do ser, não consegue alcançar o projeto intentado. Habermas então identifica uma modificação do problema heideggeriano, em direção à idéia de um *ser-aí-coletivo*, como uma adequação providencial de sua filosofia à ascensão do partido nazista ao poder na Alemanha:

Até 1933, Heidegger sentiu que a posição elaborada em *Ser e Tempo* e elucidada várias vezes nos anos seguintes era tão pouco problemática que, após a tomada do poder [pelo partido nazista], fez precisamente um uso original das implicações, para a filosofia do sujeito, do *ser-aí* que se afirma em sua finitude – no entanto um uso que desloca consideravelmente as conotações e o sentido original da analítica existencial. Em 1933, Heidegger preencheu com um conteúdo novo os conceitos da ontologia fundamental,



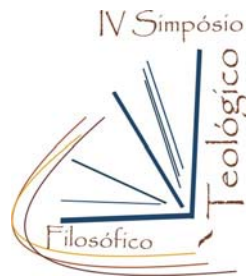
que se mantinham inalterados. Até esse momento, utilizara inequivocadamente o “ser-aí” para designar o indivíduo existencialmente isolado no avanço para a morte; agora, substitui esse “meu-sempre” do ser-aí pelo ser-aí coletivo do povo que apresenta o “nosso sempre” e existe segundo o destino (Habermas, 2000, 220).

Este texto não se interessa pela polêmica da adesão de Heidegger ao nazismo e portanto não aprofundará a discussão sobre tal *virada* apontada por Habermas. Mesmo que Heidegger tenha assumido sua crença – e portanto a adesão – ao projeto nazista em sua primeira hora (ademais, Habermas também foi da juventude nazista); de ter assumido a reitoria da universidade de Freiburg e posteriormente ter dito que não errara, pois que fora ele a assumir a reitoria para a defesa da universidade; mesmo enfim que a crítica de Habermas sobre o *ser-aí-coletivo* esteja correta, o que chama a atenção de fato foi o longo silêncio de Heidegger sobre o assunto depois de sua renúncia à reitoria e, então, sua assunção de erro em relação ao entusiasmo inicial com o nazismo.

Condenar todo o pensamento heideggeriano por esse silêncio, ou, quer seja, pela adesão ao nazismo, posteriormente negada e, de qualquer forma, retratada, é uma espécie de inquisição em que se perdem as riquezas de seu pensamento e a sua efetiva contribuição para a história do pensamento humano. Fazê-lo teria o mesmo sentido de condenar a obra de Nietzsche por sua loucura, por julgá-la obra de um louco; ou desqualificar todo o pensamento pós-moderno pela acusação de que é o único responsável de o mundo estar fora dos eixos – ou ainda recusar todo o pensamento moderno como totalitário. De mais a mais, já em *Ser e Tempo* Heidegger havia pensado o ser-aí, em sua destinação para o sentido do ser, como lançado no mundo-da-vida como coletivo (cf. Heidegger, 1993, §31 a §38). Isso, no entanto, não retira a validade da percepção de Habermas de que a concepção do ser-aí designa o indivíduo existencialmente isolado como ser-aí-para-a-morte: de fato a coletividade, se era uma condição existencial do ser-aí, também era sua condição para a decadência do sentido do ser, que só seria des-coberto pelo procedimento de *alethéia*, individual – e sobretudo como uma tarefa do filósofo e do poeta.

É preciso não perder de vista o *ser-aí próprio* do Heidegger filósofo. Tal como Freud (1997) fizera em relação ao mal-estar individual provocado pelo processo civilizatório; ou, como bem notou Bauman (2001) em relação aos teóricos de Frankfurt, o que se discutiu nos primeiros decênios do século 20 foi o perigo a que estava destinado o indivíduo em relação à moralidade habitual, à ascensão da racionalidade instrumental e enfim aos totalitarismos. Heidegger, que, depois de seu silêncio, discutiu a *serenidade* do indivíduo em sua destinação para o ser (Heidegger, 2001c), de fato empreendeu todo o seu esforço para pensar o indivíduo – e é isso o que o torna tão importante para a cultura pós-moderna.

Tal como o sereno e velho bibliotecário borgeano; tal como, de toda a forma, a serenidade de Gianni Vattimo em sua redescoberta da religiosidade –



sua e do mundo - na cultura pós-moderna, o trabalho de Heidegger é um elogio do filósofo e do poeta. Com efeito, em um texto de 1957, *Para que ser poeta*, Heidegger escreve:

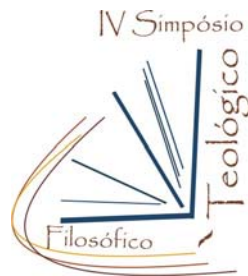
O perigo [do mundo moderno, técnico] consiste na ameaça que afeta a essência do homem em suas relações com o ser mesmo, mas não em peripécias contingentes. Este perigo é o perigo. Esconde-se no perigo de todo existente. Para ver e mostrar o perigo é preciso que haja esses mortais que primeiro chegam ao abismo (Heidegger, 1960, 246).

O silêncio de Heidegger corresponde à sua defesa da serenidade do filósofo e do poeta, esses que “primeiro chegam ao abismo” e, por isso, são os responsáveis por mostrar o perigo e, como um destinar-se no mundo, salvar-se e salvar os que, dispostos a serem salvos, ouvem o chamamento. Porém, o perigo maior é o limite de tal serenidade diante do perigo pós-moderno, diante de seus fantasmas: os fundamentalismos de toda ordem. Vattimo já havia chamado a atenção para esse perigo e, não obstante, o chamamento do sereno filósofo não foi suficiente para evitar que o pós-moderno se desdobrasse em toda forma de idealismo, de toda a recusa da universalidade com outros universais:

Assim – e os exemplos se encontram em toda parte -, à desvalorização dos valores supremos, à morte de Deus, só se reage com a reivindicação – patética, metafísica – de outros valores “mais verdadeiros” (por exemplo, os valores das culturas marginais, das culturas populares; a evasão dos cânones literários, artísticos etc) (Vattimo, 1996, 11).

Se assim é, por que razão o filósofo italiano ainda acredita na tarefa serena de se lançar na Babel da cultura contemporânea como suficiente para colocar o mundo em ordem, livre de seus fantasmas, tão bem *encarnados* em todas as formas de fundamentalismo? Como bem notou Whitehead, citado por Bauman (1998, 143), todos os filósofos continuam escrevendo notas de pé-de-página para Platão, em seu esforço para sair da caverna escura, povoada por mortais comuns, em direção ao inteiramente distinto universo das idéias bem iluminadas – e, poder-se-ia acrescentar, para o encontro com o destino verdadeiro do ser. Afinal, apenas uns poucos escolhidos podem fazê-lo, já que a trilha aberta até o abismo é estreita demais para acomodar a multidão.

Eis enfim a própria sombra de Heidegger que ele nem Vattimo conseguiram pular; eis aqui o próprio metafísico pós-moderno - sua *religião*? Cujo ponto de apoio são os serenos filósofos e poetas a compreender o destino do ser lançado na Babel cultural? Talvez por isso, Vattimo tenha cometido a imprecisão de, em sua tentativa de compreensão do pós-cristianismo ou cristianismo pós-religioso, apontar para o elemento terreno e solidário *caritas*. Afinal a caridade é um valor universal – salvo se, ao sabor da pós-modernidade radical, forem admitidos caridosos que porventura trancafiem suas crianças e mulheres em nome de sua integridade moral e da saúde social; ou aqueles que, pelo mesmo motivo, matam os que prometem descumprir uma ordem



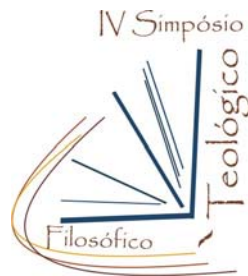
tácita. Nesse caso, porém, não apenas a caridade é derrocada, mas sobretudo a tarefa do herói pós-moderno de ordenar, por sua racionalidade frágil, a desordem mundana, sulcada pelo fundamentalismo. E os fantasmas se multiplicam: contra o fundamentalismo, não basta apenas sua compreensão como história da metafísica em que o filósofo deve saltar e, serenamente, compreender o destino do ser – no seu passeio pela Babel cultural; contra outro fundamentalismo, agora pós-moderno, que apenas inverte o idealismo universalista e tece outra universalidade – não basta apenas a dança ao sabor da música cacofônica, mas de todo modo polifônica, da cultura contemporânea; mais do que isso: sob o pretexto de esvaziar o absoluto, a radicalidade pós-moderna apenas inverte o idealismo. Enquanto isso, como bem disse Bauman (1998), uns poucos se fartam no banquete da identidade polifônica do consumo identitário, enquanto os demais se pavoneiam fora do banquete em nome da liberdade indentitária – e a pagam com pequenas liberdades que lhes cobram em insegurança de toda ordem na vida cotidiana.

O mesmo Bauman (1998) foi preciso ao identificar os fundamentalismos contemporâneos – a rigor, todos com fundo religioso – não como “um soluço dos anseios místicos”; nem uma “manifestação da eterna irracionalidade humana”; tampouco como uma “fuga de volta ao passado pré-moderno”, mas como uma manifestação profundamente pós-moderna:

O fundamentalismo é um fenômeno completamente contemporâneo e pós-moderno, que adora totalmente as “reformas racionalizadoras” e os desenvolvimentos tecnológicos da modernidade, tentando não tanto “fazer recuar” os desvios modernos quanto “os ter e devorar ao mesmo tempo” – tornar possível um pleno aproveitamento das atrações modernas, sem pagar o preço que elas exigem. O preço em questão é a agonia do indivíduo condenado à auto-suficiência, à autoconfiança e à vida de uma escolha nunca plenamente fidedigna e satisfatória (Bauman, 1998, 226).

Longe de ser uma explosão da irracionalidade pós-moderna, o fundamentalismo religioso, muito parecido com os auto-proclamados reavivamentos étnicos, é uma oferta de *racionalidade alternativa*, feita sob medida para os genuínos problemas que assediam os membros da sociedade pós-moderna (ibidem, 229).

Se é plausível que as benesses pós-modernas baseadas nas retículas tecnológicas do aparelho comunicacional complexo são apenas um prolongamento da história da metafísica, como bem notou Heidegger (2001a); se, da mesma forma, Gianni Vattimo pôde enxergar esse rumor também no reencontro com o religioso; e se deve o indivíduo pós-moderno saltar na Babel, como aceitação e ultrapassamento da história da metafísica, em busca do sentido do ser pós-metafísico – se for plausível a argumentação, parece que esse clamor não foi ouvido por muitos teóricos da pós-modernidade – ou, caso tenha sido, foi deliberadamente desconsiderado. Lyotard (2002), por exemplo, um dos principais teóricos do pós-moderno, ao tratar da condição pós-moderna da ciência, e recorrendo a Thomas Kuhn – segundo o qual, os paradigmas científicos não respondem senão a lógicas discursivas construídas no jogo da

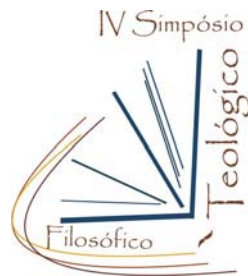


comunidade científica e esta às demandas sociais diversas -, chama a atenção para o fato de os financiamentos à ciência estarem condicionados à sua performance – vale dizer: operacionalidade, ou, ainda mais agudamente, às respostas quase sempre imediatas da tecnologia junto aos consumidores dispostos (e seduzidos) a consumí-las no banquete universal do consumo das identidades. Por outro lado, Lyotard apenas *identifica* a condição pós-moderna e, tal como o velho sábio borgeano, nos convida a dançar a música onipresente da Babel sedutora. Apenas dançá-la, pois qualquer um que não o fizer estará imediatamente deposto do novo mundo, sob a pecha de intempestivo e, mais, saudosista da velha ordem metafísica.

Não há como negar que Lyotard conseguiu enxergar com acuidade a condição pós-moderna que se desenhava inexorável com o advento das tecnologias de informação (as retículas pós-modernas da comunicação generalizada). Deve-se estranhar no entanto que à boa percepção não se seguiu aquela, de Heidegger e Vattimo, pela qual se identifica na *condição pós-moderna* anotada por Lyotard a mesma condição metafísica que ele julgava superada pelo fim das metanarrativas. Não seria, nesse caso, injustiça associar a essa *condição* o misto de cinismo e hedonismo cínico, próprios a muitos pós-modernos radicais. Se os fantasmas que assombram o pós-moderno não serão exorcizados pela serenidade do filósofo e do poeta em seu saltar na Babel, tampouco serão pela recusa peremptória do fato de que a *ordem babélica* é, ela própria, uma metanarrativa, que apenas se reproduz, como um espectro infinito, para o triste regozijo dos livres consumidores de identidades que flutuam eternamente como fantasmas.

Sob a suspeita de que todos os valores universais são necessariamente totalitários, por tenderem, conforme a metanarrativa que os sustenta, a um progresso contínuo rumo a um fim determinado, o pós-moderno abriu mão de se enxergar, ele próprio, como uma metanarrativa, não mais rumando a um fim determinado – agora, formando um círculo fechado em si mesmo, fornecendo o valor de todas as coisas mundanas. Ao recusar *todos* os valores modernos, como bem disse Terry Eagleton (1998), o pós-moderno parece refutar aquilo que tem como seu *valor supremo*: a hibridização. Ao enxergar no moderno apenas a imagem da ruína metafísica, a pós-modernidade não apenas o enxerga, o moderno, como monolítico, mas também abre mão de responder satisfatoriamente aos problemas que o mundo apresenta. E os fantasmas se multiplicam. O preço pago tem sido alto: espetacularização, mercantilização e privatização de todas as esferas da vida. Talvez seja o momento de, após ouvir o conselho do velho bibliotecário borgeano, não mais procurar o livro dos livros – mas fazer comunicar os hexágonos da biblioteca para que não sejamos, nós próprios, humanos *pós-modernos* da modernidade que ora vivemos, os fantasmas que procuramos exorcizar.

À guisa de conclusão

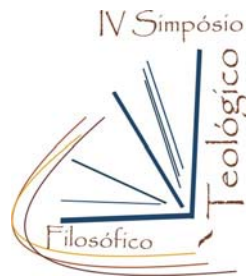


Uma boa definição para o “ser moderno” é o orgulho de sua condição. Dessa forma, não há como deixar de enxergar uma certa *modernidade* da condição pós-moderna. Isso não significa, no entanto, que efetivamente não haja diferenças agudas entre a modernidade e a pós-modernidade: além daquele orgulho, “ser moderno” também significava, por isso mesmo, uma confiança no futuro, como um lugar que será melhor que o presente. Diferentemente, e essa é a principal contribuição de suas teorias, o pós-moderno desconfia, como ilusório, de qualquer melhora futura, de qualquer projeto norteador que prometa um local seguro em que a vida humana transcorrerá sem sobressaltos. Entre a profunda melancolia reacionária dos anti-modernos e a esperança acionária dos modernos, a pós-modernidade se movimenta, orgulhosamente, ao sabor do acaso e desconfia de qualquer projeto que não se deixe conduzir por esse singelo – mas complexo - acaso. Porém, paira a desconfiança, não seria a recusa, dupla, qualquer forma de *religare*, um tipo de anátema?

É certo que as teorias do pós-moderno – ao menos aquelas que têm algo a dizer – livraram o mundo de uma série de ilusões, mas sobretudo chamou a atenção para o caráter opressivo de uma *cultura no singular*, propondo, pela pluralidade das culturas, que humanos distintos possuem formas de vida distintas e meios distintos de vivê-la. Trata-se então, a partir dessa configuração, de desmontar qualquer processo de linearidade histórica, que indicaria justamente um processo civilizatório unitário – e opressor. São elementos importantes trazidos pelas teorias do pós-moderno, mas, há que se questionar: tal proposição implica um deixar-se conduzir livremente no curso dos fragmentos históricos? Não haveria nessa postura qualquer coisa de um fatalismo determinista, travestido de indeterminação trágica? E, por outro lado, teorias modernistas também não fizeram essa crítica *pós-moderna*? Não é justamente essa a percepção do *marxista* Walter Benjamin, a quem sempre recorrem os teóricos da pós-modernidade? A indeterminação trágica não soa como uma música de eterna repetição trágica?

Benjamin (1994, 222-32), em seu sempre revisitado “Sobre o conceito de história”, diz sobre um *continuum* histórico que forma a história universal dos vencedores, e que a ruptura de tal *continuum* é a própria condição da emancipação. É mister compreender esse legado sob a luz contemporânea: deixar-se conduzir simplesmente pela *Ordem* não é assumir justamente um universal que, para assim permanecer, se traveste de fragmentos instantâneos?

Se têm razão os teóricos da pós-modernidade em livrar a vida das ilusões deterministas e da busca de uma racionalidade suficiente; se eles têm razão em propor limites para a racionalidade e sugerir uma racionalidade frágil, capaz inclusive de se arrazoar; se têm razão em defender a liberdade individual contra projetos totalizantes sociais – se têm razão, não é chegada a hora de ouvir o que tem a dizer, por exemplo, Bauman (2001): nas condições da cultura pós-moderna, em que se abriu mão da segurança mínima em nome da liberdade – individual -, a individualização não é uma escolha, mas uma



fatalidade? Não é mister ouvi-lo: não há indivíduo autônomo sem uma sociedade autônoma? Não precisamos encarar seriamente seu chamamento, segundo a qual é preciso defender a esfera pública “do invasor privado – ainda que, paradoxalmente, não para reduzir, mas para viabilizar a liberdade individual” (Bauman, 2001, 62)?

Ouvir o chamamento – diferente de todo modo daquele outro, feito pelo filósofo e pelo poeta - e nele perceber o que seu caráter profundamente pós-moderno talvez seja a condição daquilo que é demasiadamente humano. Ouvir-lo talvez signifique que o salto na Babel, a única maneira de vida humana, implique, além da dança moto contínuo de sua música, a aceitação de universais que não tangem o totalitarismo. O enfrentamento do religioso pós-moderno talvez passe pelas formas religiosas do próprio pós-moderno. Talvez seja esse o propósito de Vattimo quando expôs a *caritas* cristã como uma forma de exorcizar os fantasmas que rondam a cultura contemporânea.

Referências bibliográficas

- BAUMAN. Z. (2001), *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BAUMAN, Z. (1998), *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BENJAMIN, W. (1994), “Sobre o conceito de História”. In: *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense.
- BORGES, Jorge L. (2001), *Ficções*. São Paulo: Globo.
- EAGLETON, T. (1998), *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- FREUD, S. (1997), *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago.
- HABERMAS, J. (2000), *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes.
- HEIDEGGER, M. (2001a), *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes.
- HEIDEGGER, M. (2001b), *Nietzsche*. Barcelona: Destino.
- HEIDEGGER, M. (2001c), *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget.
- HEIDEGGER, M. (1993), *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes. (Dois volumes).
- HEIDEGGER, M. (1960), “Para que ser poeta”. In: *Sendas Perdidas*. Traducción de José Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Lousada, S.A.
- LYOTARD, J-F. (2002), *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- NIETZSCHE, F. (1981), *A gaia ciência*. São Paulo: Hemus.
- NIETZSCHE, F. (1983), “Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral”. In: *Obras incompletas*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril.



NIETZSCHE, F. (s/d), *Vontade de potência*. Tradução, prefácio de notas Mário D. Ferreira Santos. Rio de Janeiro: Ediouro.

VATTIMO, G. (1998), *Acreditar em acreditar*. Lisboa: Relógio D'Água.

VATTIMO, G. (2004), *Depois da cristandade*. Por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record.

VATTIMO, G et alli. (2000), *A religião*. O seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade

VATTIMO, G. (1992), *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio D'Água.

VATTIMO, G. (1996), *O fim da modernidade*. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes.