

POR UMA RECONSTRUÇÃO DA RACIONALIDADE (HERMENÊUTICA)

Filipe Silveira de Araújo¹

Vanessa Steigleder Neubauer²

RESUMO: Contra as acusações de “irracionalismo”, “relativismo”, ou ainda “estetismo fraco” feitas à hermenêutica filosófica, sobretudo por parte do racionalismo historicista, pensadores hermeneutas, já herdeiros do pensamento gadameriano tem buscado a reconstrução de uma racionalidade que recusa seus metafísicos a qual requer uma radicalização das premissas filosóficas das quais a hermenêutica se desenvolveu. Tal radicalização é defendida por Vattimo para além das intenções de Gadamer, na compreensão que nenhuma “análise fenomenológica da experiência” pode deixar de se considerar qualificada por pertencer a uma tradição. Talvez mais: radicalizá-la significa reconhecê-la como teoria apenas mostrando que ela mesma não é senão uma interpretação (hermenêutica) correta de uma mensagem. A racionalidade hermenêutica – na medida em que esta “prova” sua própria validade – se mostra como resultado de uma escolha por uma posição mais preferível ou justificável. Certamente tal reconstrução significa uma interpretação, mas não apenas: ainda permanecem necessários os esquemas conceituais do procedimento filosófico.

Palavras-chave: Compreensão. Filosofia contemporânea. Interpretação.

Na base de um pensamento que se ponha como “fraco” (o *pensiero debole*), está a constatação do aspecto de violência da tradição metafísica e a conseqüente denuncia desta violência. Podemos constatá-lo no processo de secularização do discurso filosófico e na interpretação de um “fim da história” contida na teoria vattimiana; mas esta contém, sobretudo, o cerne de uma crítica feita ao *fundamento*, que constitui, dentro da tradição, aquela forma de pensamento da *adaequatio* – a adequação do pensamento à coisa; neste caso, o próprio fundamento. Assim Vattimo, partindo da interpretação das premissas assumidas anteriormente por Nietzsche – e a “situação em que o homem rola

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Contato: fsafilos@gmail.com

² Doutoranda em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Contato: borbova@gmail.com

do centro para X”³ – e Heidegger – a quem “só é possível o homem rolar do centro para X porque ‘do ser como tal nada mais há’”⁴–, defende um niilismo que interpreta o novo contexto ontológico como aquele no qual “o homem rola do centro para ‘x’ porque do ser como tal, nada mais há”. O discurso da tradição é um discurso que traz, de uma maneira ou outra, um elemento *fundamental*, um princípio fundante que “legitima” o argumento. É o aspecto mais característico do discurso filosófico, que se pretende – da Grécia Antiga a Hegel –, um discurso da totalidade, universal, capaz de dar conta do todo do mundo. De fato, recorrer ao elemento fundamental é um apelo que busca evitar “certezas não precárias”, ou ainda, nos dizeres da corrente analítica do século XX, a validade do conhecimento. Assim, o pensamento remete constantemente ao fundamento para poder dar legitimidade e validade ao que profere.

Como visto anteriormente, o princípio fundamental, aquele que moveu as pesquisas metafísicas da tradição desde seu início era, com vistas à validação do discurso – ou mesmo, dentro daquela lógica que é propriamente moderna, da superação do estado de coisas anteriores –, a referência à sua condição transcendental, como que para dizer que a validade do conhecimento, ou mesmo da estrutura estável do ser, da qual falava a ontologia clássica, era de uma dimensão para além da nossa condição limitada de mortalidade. Assim, sintetizados sob o conceito de Deus, o fundamento – enquanto *o valor* ao qual se remete o pensamento metafísico – se constitui como instância máxima à qual se relacionam todos os valores, ou ainda: “o Deus como ato puro de Aristóteles e da tradição metafísica é precisamente *ato puro* uma vez que está todo em ato, todo ‘realizado’, é uma *presença* totalmente completa como tal”⁵.

A violência metafísica se dá em nome de um fundamento, pois é ele que modela um ideal em torno do qual todos os outros valores e ideias devem partir, tal qual uma meta a ser atingida pela totalidade dos homens. É a absoluta negação da epocalidade, historicidade e culturalidade de todo e qualquer indivíduo, pois estabelece um *dever-ser* a ser alcançado, uma meta a ser cumprida. Daí a recorrente referência feita por Vattimo a autores como Nietzsche e Heidegger. Segundo sua concepção, ambos esforçaram-se por demonstrar uma ontologia na qual o ser não reflete estruturas estáveis, não se

³ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade: Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna* [1985]. Trad. port. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 3-4.

⁴ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, p. 4.

⁵ VATTIMO, G. *Introdução a Heidegger* [1971]. Trad. port. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 68.

fundamenta em princípios universalizantes. Tem a ver antes com a oscilação, com um a interpretação do ser em seu evento.

A representatividade da “morte de Deus” em Nietzsche significa o abandono, a despedida dos valores supremos, fundantes, sob os quais se baseou o pensamento metafísico, sobretudo na Modernidade. Assim, “o saber não precisa mais chegar às causas últimas, o homem não precisa mais crer-se uma alma imortal, etc.”⁶. De acordo com a teologia cristã, a imortalidade da alma pressupõe um retorno à sua origem: Deus. Daí Deus, enquanto fundamento, valor supremo, significar origem, significado este comum a toda espécie de fundamento. O fundamento da concepção iluminista da história, do progresso das ideias e, conseqüentemente, do homem, remete ainda à forma de um retorno do pensamento à sua origem. Afinal, os aspectos seculares da história – a tradição hebraico-cristã e a história da salvação, pecado, redenção e juízo final – se mostram profundamente arraigados no pensamento historiográfico da Modernidade. Sob a forma dos princípios *a priori*, o pensamento volta sempre às categorias já existentes, inatas, inerentes à forma humana de pensar e conceber o mundo.

No contexto do presente histórico, na era da comunicação de massa e das diversas visões de mundo que transmitem simultaneamente as mais diversas expressões culturais, além do domínio da técnica, pensar conforme um fundamento, segundo Vattimo, revela-se problemático. O pensamento não se remete mais ao fundamento; antes, “significa reconhecer que, segundo Heidegger, na época da metafísica realizada, isto é, no mundo da total organização técnica do ente, o pensamento nada mais tem a fazer do que dedicar-se inteiramente à tarefa do domínio técnico do mundo”⁷.

Com efeito, a sociedade da técnica não pressupõe mais um ser originário ao qual se remete toda e qualquer forma de pensar; tem a ver antes com uma especialização do conhecimento, um remeter-se a especificidade do objeto a ser dominado, antes de significar o conhecimento da totalidade. A técnica representa o abandono do conhecimento racional; ela não pressupõe conhecimento e razão, mas sim um “mecanicismo” do pensamento. Como consequência do predomínio da técnica, da sociedade da comunicação generalizada, e todos os outros elementos que caracterizam a cultura contemporânea, pensar o ser como estrutura estável, já não é mais possível. A “fraqueza” das estruturas ontológicas, evidenciada com a dissolução dos grandes

⁶ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, p. 9.

⁷ VATTIMO, G. *As Aventuras da Diferença* [1980]. Trad. port. José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 120.

sistemas da tradição, nos propicia compreender que o próprio ideal de *verdade*, aquela verdade defendida e buscada por estes mesmos sistemas, ainda vinculada à *adaequatio*, surge agora em seu aspecto “fraco”, destituída daquela necessidade de uma validação.

Tido como o pensador da “fraqueza do pensamento”, Vattimo interpreta que o ideal de verdade, baseado na experiência do presente, “não é o pensamento que ‘fundamenta’, como pensa a metafísica, também em sua versão kantiana; é antes aquele que, exibindo a efemeridade e a mortalidade como próprias do ser, opera um *desfundamento*”⁸.

A base desta fraqueza do pensamento nos confrontos do existente, para o qual pensar significaria somente remeter-se às formas espirituais transmitidas, parece ser o ofuscamento da noção de verdade. A conexão do pensamento fraco com a hermenêutica, de resto, parece atestar o fundo de tais suspeitas. Se o ser não é, mas se transmite, o pensamento do ser não será outro que não re-pensamento do que é dito e pensado; tal repensamento, que é o pensar autêntico (já que não é pensamento aquela avaliação da ciência ou a organização da técnica), não se pode proceder com uma lógica da verificação e do rigor demonstrativo, mas apenas mediante o velho instrumento eminentemente estético da intuição⁹.

A conexão entre hermenêutica, pensamento fraco e discurso *indiretamente ontológico*¹⁰, estabelecida até mesmo por autores de influência gadameriana, como Luiz Rohden¹¹, acontece exatamente porque a forma do pensar proposta por Vattimo é marcada pela oscilação que caracteriza a situação do ser na teoria contemporânea e por uma verdade não totalitária, como era aquela da tradição. Certamente Vattimo não se

⁸ VATTIMO, G. ROVATI, P. *Il pensiero debole*. Milão: Feltrinelli, 1983, p. 23: “il pensiero della verità non è il pensiero che ‘fonda’, como pensa la metafísica, anche nella sua versione kantiana; bensì quello che, esibendo la caducità e la mortalità proprio come ciò che a l’essere, opera uno *sfondamento*”.

⁹ VATTIMO, G. ROVATI, P. *Il pensiero debole*, p. 24: “Alla base di questa debolezza del pensiero nei confronti dell’esistente, per cui pensare significherebbe solo prender atto degustivamente delle forme spirituali tramandate, sembra esserci l’offuscamento della nozione di verità. La connessione del pensiero debole con l’ermeneutica, del resto, sembra attestare la fondatezza di questi sospetti. Se l’essere non è ma si tramanda, il pensiero autentico (giacché non è pensiero il misurare della scienza o l’organizzare della tecnica), non può procedere con una logica della verificazione e del rigore dimostrativo, ma solo mediante il vecchio strumento eminentemente estetico dell’intuizione”.

¹⁰ A concepção de hermenêutica enquanto discurso *indiretamente ontológico*, é tomada por Rohden partindo de J. Gauvin, a quem “o discurso *indiretamente ontológico* invoca elementos da experiência e admite-os como tais, a fim de os interpretar, ao passo que o discurso *diretamente ontológico*, tratando por princípio diretamente de ‘tudo’, e ‘eminentemente’, nunca invoca a experiência como tal e entende, pelo contrário, evocá-la através do seu próprio desenrolamento, mas sempre como interpretada”. GAUVIN, J. “O discurso de filosofia sistemática – experiências de leitura e investigações de estrutura”, In: SUMPFF, J. et al. *Filosofia da Linguagem*. Trad. port. Manuel Reis. Coimbra: Almedina, 1973, p. 178.

¹¹ ROHDEN, L. *Hermenêutica Filosófica*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, pp. 111-112: “Em oposição à metafísica e à ontologia greco-moderna podemos afirmar que a hermenêutica é um *pensiero debole* ou um discurso indiretamente ontológico”.

põe como um herdeiro direto da tradição hermenêutica gadameriana. Defende antes uma “radicalização ontológica da hermenêutica”:

O relacionamento da hermenêutica com o cientificismo moderno ou com o mundo da racionalidade técnica não pode ser apenas ou principalmente uma relação de recusa polêmica – como se tratasse, mais uma vez, de opor um saber mais verdadeiro e uma visão da existência mais autêntica a evidências práticas e teóricas da Modernidade. Trata-se, ao contrário, de reconhecer e mostrar que a hermenêutica é muito mais uma ‘consequência’ da Modernidade do que uma refutação (...). A hermenêutica não é uma teoria que oponha uma autenticidade da existência, fundada no privilégio das ciências do espírito, à alienação da sociedade racionalizada; é, ao contrário, uma teoria que procura colher o sentido da transformação (da noção) do ser que se produziu em consequência da racionalização técnico-científica de nosso mundo¹².

A experiência da verdade, no pensamento hermenêutico de Vattimo é, antes daquela que se apresenta como uma narração descritiva de um fato do mundo, um fenômeno que tem a ver com a própria ideia de cultura, pois nasce dentro do contexto de uma determinada comunidade de sentidos. Não cabe à hermenêutica pressupor uma verdade, pois ela “é em si mesma ‘apenas’ interpretação”¹³. Isso porque ela não se vale de “fundamentos”.

Como tentei mostrar em *Para além da interpretação*, a hermenêutica se configura como puro e perigoso relativismo só se não se leva bastante a sério as próprias implicações nihilistas. Posto que a ‘verdade da hermenêutica’ como teoria alternativa a outras não pode se legitimar pretendendo valer como uma descrição adequada de um estado de coisas metafisicamente estabelecido, mas deve reconhecer-se também como uma interpretação, a sua única possibilidade é a de argumentar-se como tal, quer dizer, como uma ‘descrição’ interna ou leitura *sui genesis* da condição histórica na qual é lançada e que escolhe orientar numa direção determinada, pela qual não existem outros critérios a não ser os que herda, interpretando, desta mesma proveniência¹⁴.

A “filosofia da interpretação” é consciência da historicidade. O próprio ser, diferente daquele concebido como estrutura estável e eterna, passa a ser concebido como ser-no-mundo, o *Ser-aí*, na expressão heideggeriana. Na interpretação vattimiana, o Ser-aí representa uma “totalidade hermenêutica”. O ser, distinto agora de todo fundamento (Vattimo reinterpreta a passagem heideggeriana do “abandonar o ser como

¹² VATTIMO, G. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia* [1994]. Trad. port. Raquel Paiva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, pp. 151-152.

¹³ VATTIMO, G. *Para além da interpretação*, p. 150.

¹⁴ VATTIMO, G. *A Tentação do Realismo* [2000]. Trad. port. Reginaldo Di Piero. Rio de Janeiro: Lacerda Editores: Instituto Italiano di Cultura, 2001, pp. 29-30.

fundamento”), é aquele que salta no abismo da mortalidade. Destituída de valor fundamental, a “totalidade hermenêutica do Ser-aí é fundada unicamente em relação com a sua possibilidade constitutiva de não existir mais”¹⁵. Por isso mesmo a filosofia de Heidegger põe-se como uma ideia de “destruição” da história da ontologia – sobretudo em seu âmbito moderno. A fundamentação do pensamento moderno, que podemos sintetizar na expressão de Kant: “O propósito final a que visa em última análise a especulação da razão, no uso transcendental, diz respeito a três objetos: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus”¹⁶, representa a radicalização na busca pelas noções últimas¹⁷. Daí segue que, na crítica nietzschiana à metafísica, expressa na morte de Deus, e a crítica à metafísica operada por Heidegger – que parte de uma verdadeira “ontologia do declinar”¹⁸, Vattimo encontra os elementos que o baseiam em sua proposta de ruptura com a racionalidade moderna, não mais por uma simples lógica da superação, mas antes pela impossibilidade de prosseguir uma forma de pensar que, na busca pelo fundamento, violentava a diferença e a pluralidade, como se estas fossem apenas formas contingentes de uma mesma essência necessária.

BIBLIOGRAFIA

GAUVIN, J. “O discurso de filosofia sistemática – experiências de leitura e investigações de estrutura”, In: SUMPFF, J. et al. *Filosofia da Linguagem*. Trad. port. Manuel Reis. Coimbra: Almedina, 1973.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura* [1781]. Trad. port. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

ROHDEN, L. *Hermenêutica Filosófica*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

¹⁵ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*, pp. 113-114.

¹⁶ KANT, I. *Crítica da Razão Pura* [1781]. Trad. port. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 657.

¹⁷ VATTIMO, G. *Il Soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione*. Milão: Bompiani, 1974, p. 111: “La concezione tradizionale della moralità, che si esprime in questa dottrina schopenhaueriana, e che si può ridurre alla più generale e generica credenza nella libertà, si fonda in una credenza ancora più radicale, che è quella nelle nozioni (l’itinerario della morale kantiana, del resto, è esemplare, perché conduce direttamente al recupero delle nozioni ‘ultime’ della metafisica tradizionale: Dio, l’immortalità dell’anima, la libertà”.

¹⁸ Cf.: VATTIMO, G. *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica* [1981]. Trad. esp. Juan Carlos Gentile. Madri: Paidós, 1992.

- VATTIMO, G. *A Tentação do Realismo* [2000]. Trad. port. Reginaldo Di Piero. Rio de Janeiro: Lacerda Editores: Istituto Italiano di Cultura, 2001.
- _____. *As Aventuras da Diferença* [1980]. Trad. port. José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Il Soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione*. Milão: Bompiani, 1974.
- _____. *Introdução a Heidegger* [1971]. Trad. port. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica [1981]. Trad. esp. Juan Carlos Gentile. Madri: Paidós, 1992.
- _____. *O Fim da Modernidade: Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna* [1985]. Trad. port. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia* [1994]. Trad. port. Raquel Paiva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- _____. ROVATI, P. *Il pensiero debole*. Milão: Feltrinelli, 1983.