

Iluminismo, Democracia, Pós-Modernidade: Vattimo e o debate italiano

Rosário Rossano Pecoraro¹

Resumo: Neste artigo pretende-se expor e examinar as reflexões mais recentes do filósofo italiano Gianni Vattimo, cujo foco, nos últimos anos, tem-se concentrado de uma forma mais precisa em questões de cunho ético-político. Democracia e fim da filosofia, hermenêutica e niilismo, pós-modernidade e socialismo: são esses os temas principais que serão enfrentados ao longo do texto, cuja trama será tecida não só através dos escritos de Vattimo, como mediante uma referência, nem sempre explícita, às discussões travadas no âmbito filosófico italiano em constante diálogo/confronto com as tradições francesas e alemãs.

Palavras-chave: niilismo — pós-modernidade — hermenêutica — filosofia política — filosofia italiana

§ 1

Muitas são as maneiras, os problemas, os riscos ligados à tentativa de adentrar-se na areia movediça da filosofia e da sua história, principalmente quando o objeto da análise (no nosso caso o pensamento contemporâneo) é algo próximo o suficiente para tornar extremamente complicado distinguir, designar, classificar. Seja como for: o caminho que decidimos percorrer — antes de entrar na questão que mais nos interessa, a saber, a discussão acerca de Iluminismo, Democracia e Pós-Modernidade — é o de expor, esclarecer e “esquematizar” os traços mais importantes do contexto filosófico das últimas décadas a partir da

1. Doutorando em Filosofia na PUC-Rio. Bolsista CNPq. E-mail: rossfilo@hotmail.com

dicotomia “clássica” entre analíticos e continentais. Para tanto nos serviremos, na maioria dos casos, das distinções já elaboradas ou discutidas por Gianni Vattimo ao longo dos seus escritos mais recentes.

Em linhas gerais uma primeira e já problemática dicotomia, que na realidade reúne em dois grandes grupos as quatro sub-divisões, digamos, tradicionais, isto é, hermenêutica, estruturalismo e pós-estruturalismo, filosofia analítica, teoria crítica, é aquela proposta por Danilo Marcondes (MARCONDES 6) na qual autores e escolas são considerados do ponto de vista da continuidade ou da ruptura com a tradição moderna. No primeiro grupo — o dos “herdeiros da modernidade”, que pretendem, embora de uma forma crítica e buscando novos caminhos, ser os continuadores da tradição ocidental — estão a filosofia analítica, o positivismo lógico, a fenomenologia, o existencialismo, a teoria crítica dos frankfurtianos. O segundo grupo — marcado pela radical ruptura com a modernidade e cujos expoentes “procuram inaugurar uma nova forma de filosofar” — inclui Heidegger, Wittgenstein, estruturalismo, pós-estruturalismo e pensamento pós-moderno (Foucault, Deleuze, Lyotard, Rorty).

Teorizada por Rorty e retomada por Vattimo, a oposição entre uma linha kantiana e uma linha hegeliana na filosofia contemporânea alude a duas atitudes ou possibilidades, que aqui poderíamos respectivamente definir, com todos os cuidados que tais conceitos exigem, como aspiração à universalidade e assunção do relativismo. Essencialmente preocupada com questões de teoria do conhecimento, a saber, com as condições transcendentais e as possibilidades, teóricas e práticas, do conhecimento e da racionalidade, a linha kantiana transparece em todas as filosofias cujos esforços se concentram na tentativa de individuar traços estáveis e universais nos respectivos domínios especulativos (epistemologia e lógica, mas também nas reflexões acerca do agir ético ou relativas às formas do conhecimento científico). Historicidade, contingência, pluralização dos saberes e da própria filosofia são, ao contrário, as questões essenciais que caracterizam a chamada linha hegeliana, cujas conseqüências são levadas ao extremo em todos os tipos de relativismo absoluto e radical ou assumidas em formas resolutamente mais construtivas e edificantes por um pensamento da escuta da

história-destino do ser, como é o caso de Heidegger e de seus discípulos.

Desses primeiros acenos já emergem com suficiente clareza a fecundidade desse “paradigma” interpretativo, mas também os problemas, as incorporações e os deslocamentos no interior de uma série de classificações, por muitos aspectos, instáveis e transversais. É evidente, por exemplo, que nem toda a filosofia continental se deixa guiar pelo fio hegeliano, enquanto vários expoentes da reflexão analítica, por vias e soluções diferentes, escapam ao kantismo de fundo que permeia a tradição lógico-epistemológica de língua inglesa.

Fecundidade e problemas, dissemos. Ora, a dicotomia que Vattimo elabora a partir de um conceito do último Foucault² no qual a uma filosofia como “analítica da verdade” é contraposta uma filosofia como “ontologia da atualidade” — atinge mais diretamente a frente continental. A cisão é entre aqueles que, mais fiéis à lição heideggeriana, reivindicam a centralidade da questão do ser e pensam que do ser se deva ainda tentar falar (Vattimo está entre eles) e os que, ao contrário, rejeitam essa perspectiva ontológica por acreditar que ela recairia nas armadilhas e nas clausuras da metafísica (Derrida é, segundo o filósofo italiano, o maior teórico desta posição que “o aproxima sensivelmente de certas vertentes antimetafísicas de origem analítica, como a de Rorty por exemplo” (VATTIMO 11)).

Então: calar-se ou falar sobre o ser? Fazer ou não “ontologia”? O decidir-se implica e gera mais uma dicotomia, relativa à escrita filosófica, que não se liga à oposição tradicional entre o estilo mais argumentativo, sistemático, rigoroso dos textos analíticos e o estilo narrativo, literário, mais aberto e fragmentado das obras continentais. A questão é: quanto mais se enfrenta a discussão em torno do ser e se aceita o desafio de construir uma ontologia, tanto menos se pode abandonar a argumentação, preferindo-lhe, apenas para dar um exemplo, as meditações onto-poéticas do último Heidegger. Disto deriva que textos continentais engajados em percorrer um caminho ontológico têm, do ponto de vista do estilo, mais afinidade com textos provindos do âmbito analítico do

2. A referência é ao ensaio de 1984 *O que são as Luzes?*

que com aqueles forjados pela desconstrução.

Analíticos e continentais, linha kantiana e linha hegeliana, analítica da verdade e ontologia do atual, argumentação e narração: torna-se necessário — agora — operar um ulterior deslizamento dicotômico de cunho histórico-religioso. A oposição, dessa vez, remete às duas religiões que têm marcado o Ocidente moderno (judaísmo e cristianismo) e, mediante um último e decisivo deslocamento, alcança um nível mais radical e “originário” (se é ainda possível, hoje, usar um termo como este): o da relação entre a filosofia e a tradição religiosa ocidental, que remete à tarefa, hoje mais atual do que nunca, de engajar-se em “um labor [filosófico] de re-costura e recomposição” (*ibidem*).

§ 2

Um possível e significativo desfecho das reflexões que vimos expondo é a discussão em torno da questão: “O que significa ser iluminista hoje?”. O tema foi enfrentado nas páginas do jornal romano *La Repubblica* (dez. 2000-jan. 2001). Do debate, aberto por um artigo de Eugenio Scalfari sobre o livro de Isaiah Berlin, *Against the Current*, participaram, entre outros, Norberto Bobbio, Umberto Eco, Sergio Givone, Franco Volpi e Gianni Vattimo.

As intervenções (sucessivamente publicadas no livro *Attualità dell'illuminismo*) antes de formular seus próprios diagnósticos, concentraram-se na tentativa de definir o que são as Luzes. Benedetto Croce as combateu porque via nelas a manifestação de um “racionalismo abstrato” e anti-histórico, a encarnação de uma razão que não reconhece a pluralidade dialética das situações históricas. Mas a questão, como é óbvio, não se encerra aqui. Nota Bobbio:

O iluminismo pode ser considerado por dois lados diferentes, dependendo da oposição na qual é inserido. Se se lhe se contrapõe o historicismo, que mostra a riqueza e complexidade do discurso dos historiadores, ele pode parecer uma filosofia do passado. Mas se o considerarmos no seu significado autêntico de *philosophie des Lumières*, de *Aufklärung* no sentido kantiano — e neste caso a oposição seria não em

relação ao historicismo, mas ao obscurantismo, às filosofias tradicionais de inspiração religiosa, ao dogmatismo e, de modo mais geral, à cultura dos séculos que os iluministas definiam como o “reino das trevas” — então ele não é outra coisa senão a filosofia do progresso contraposta à filosofia reacionária (...). Em resumo: o conceito de Iluminismo, como todos os ‘ismos’, pode ser objeto das mais diversas interpretações; se o olharmos com simpatia é a filosofia das Luzes contra as trevas, se o olharmos com antipatia é intelectualismo contra historicismo. (BOBBIO 1)

Em uma outra perspectiva, na qual o rival do iluminismo é o romantismo, a discussão muda de signo. Deste ponto de vista, observa Volpi, a nossa época é ainda pouco esclarecida e as Luzes não estão na moda entre pensadores, intelectuais, *maitres à penser* da cultura contemporânea, mais influenciados “pelo imaginário mítico-simbólico dos ‘românticos’, cujas degenerações políticas têm profundamente marcado o século XX”. Refinado historiador das idéias, Berlin foi um autêntico mestre em mostrar a “madeira retorcida” da qual o homem é feito³ e em desvelar o lado sombrio das Luzes.

Veias turvas, porém, encontram-se não só na neblina nórdica de Königsberg, mas também nos grandes *philosophes* do julho francês. Em Rousseau, por exemplo, pensador cintilante e visionário, cujas idéias pedagógicas e políticas possuem traços fanáticos, para não dizer totalitários, que inspiraram o Terror não menos que o Iluminismo. Por outro lado, na vertente romântica nem tudo é irracionalismo: no coração da Alemanha filosófica daquela época Hölderlin, Hegel e Schelling plantaram uma árvore da liberdade no Seminário de Tübingen para celebrar a tomada da Bastilha e os ideais de liberdade que o evento simbolizava. (VOLPI 17)

3. A referência é à definição de Kant (no ensaio *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*), que Berlin, não por um mero acaso, escolheu como título de um dos seus melhores livros: *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas* (trad. port., “Limites da utopia. Capítulos da história das idéias”, Companhia das Letras, São Paulo, 1991).

O ponto central da questão, para além das reflexões de cunho histórico, é: qual é o paradigma de pensamento para a nossa época? O iluminista da razão ou o romântico da imaginação? Se por um lado é possível afirmar, com Scalfari, “que o mundo moderno sofre não de um excesso, mas sim de um dramático déficit de racionalidade”; por outro é extremamente perigoso esquecer as lições da história, os êxitos nefastos da “dialética do iluminismo” e o fato de que a Razão, consumidas as suas potencialidades de emancipação, tem se transformado em pura racionalidade instrumental, demonstrando-se totalmente incapaz de governar os impulsos e as forças cegas da existência; em uma expressão: incapaz de governar o que Nietzsche definiu como vontade de potência.

A racionalidade que falta na idade moderna, portanto, não é a instrumental, que a tecno-ciência já nos fornece em abundância, mas a substancial, capaz de fundar identidades e recursos simbólicos compartilhados. Para esta função o sagrado, o mito, o simbólico, com as suas potentes imagens cultivadas pelos românticos, são recursos demasiado importantes para ser deixados à mercê do irracionalismo. Nem tampouco se deve necessariamente aderir à contraposição entre *Kultur* e *Zivilisation*, e quiçá jogar uma contra a outra... (*ibidem*).

Na crise dos paradigmas e das dicotomias, o pensamento de Nietzsche, mais uma vez, revela-se crucial: “Servindo-se da sutil navalha ‘genealógica’ ele desconstruiu os edifícios da razão, acelerando a desvalorização dos valores e o niilismo. E a sua descrição teve um caráter operativo, contribuindo a produzir a crise que descrevia” (*ibidem*). O fogo ateado por ele arde em toda a parte: Deus está morto, não há fatos, apenas interpretações, afundamos no perspectivismo. A razão? É um mero instrumento orgânico de autoconservação. A Verdade? Um erro, uma ilusão necessária para viver. O homem? “Um animal ainda não definido”. Volpi, diagnosticando com Nietzsche a “crise antropológica” da nossa época, entrevê a questão fundamental na interrogação: “temos uma idéia de homem compartilhada, uma antropologia adequada aos problemas que a globalização e o multiculturalismo põem?”. Umberto Eco, por

sua vez, defende a prática de uma ética “não transcendente”, “iluminista” e “minimalista” que, se por um lado considera indispensável a possibilidade (e a liberdade) de criticar toda crença, toda posição filosófica, toda “verdade” científica, por outro se baseia em “algumas condições às quais não é possível renunciar para que se possa dizer que nos inspiramos não no critério de uma Razão Forte (*à la* Hegel), mas naquele de uma humana razoabilidade” (ECO, 3).

Para Eco, a herança fundamental das Luzes, que de uma certa forma responde à pergunta inicial relativa ao significado de ser iluminista hoje, consiste na individuação de condições mínimas de base com as quais *todos* deveriam concordar:

Há um modo razoável de raciocinar e, se se têm os pés na terra, todos deveriam concordar sobre aquilo que dizemos porque também em filosofia é preciso prestar atenção ao bom senso. Isto implica que exista um bom senso, ou um senso comum, que não será tão invasivo como a Razão, mas que, afinal, conta alguma coisa. Basta não confiar responsabilidades demasiado metafísicas ao cálculo, e como sugeria Leibniz, vale sempre a pena sentar-se em torno de uma mesa e dizer: “*calculemos*” (*ibidem*).

As coisas, em suma, “ocorrem de um certo modo”; e o “bom iluminista” é aquele que acredita nisto. Eco define a sua posição (“realismo minimalista”) aludindo a uma expressão usada pelo filósofo analítico John Searle. Um realismo que, na opinião de Vattimo, apesar das cautelas, das premissas críticas e dos tons minimalísticos, não deixa de representar uma tentação tão sedutora quanto perigosa.

Em primeiro lugar: não se pode esquecer o “fato” de que — quando olharmos para as coisas que, geralmente, ocorrem de uma certa maneira (acreditando, pois, em um conceito relativamente estável e objetivo de realidade) — nós estamos inseridos nesse processo, fazemos parte do “ocorrer” das coisas. Se não é possível ignorar a lição iluminista kantiana (“a razão que se emancipa, mas só porque, finalmente, reconhece os próprios limites”), por outro lado é preciso lembrar que “apesar de tudo, Kant acredita ainda em poder falar do ponto de vista de um Sujeito, que

embora finito, é algo estável e não submetido ao devir histórico. Portanto a razão (a Razão) tem a sua pureza, tem as suas categorias que se aplicam sempre e em qualquer lugar no qual exista um ser racional finito e assim por diante” (VATTIMO 14).

Ora, postas estas premissas, é possível um retorno (pelo menos parcial) a Kant? Sim, responde Vattimo. Mas com uma decisiva ressalva — a finitude da razão humana não consiste apenas no fato de que as categorias devem ser aplicadas, sempre, ao material que nos é dado pela sensação. “Finitude significa que também o nosso olhar o mundo faz parte dos fatos do mundo, e não podemos jamais entendê-lo como um olhar ‘puro’, que nos diria como verdadeiramente e sempre vão as coisas. Iluminismo seria, portanto, a consciência (*consapevolezza*) da historicidade da razão, que, antes, chamaremos justamente razoabilidade” (*ibidem*). Dito de outro modo: recusar uma concepção estável e minimamente objetiva da realidade (“não há fatos, apenas interpretações”) não significa mergulhar no mais desenfreado relativismo ou transformar, em nome de uma suposta democratização, o agir comunicativo, a discussão, o diálogo em um falatório, mas sim (por exemplo, do ponto de vista ético) “misturar a fé nos nossos valores com o senso de responsabilidade, que leva em conta as possíveis conseqüências (não: *fiat justitia pereat mundus*⁴, por exemplo)” de uma construção de mundo que, se por um lado é inspirada por aqueles valores, por outro se considera apenas uma criação histórico-interpretativa, atravessada pelas idéias, pelos valores, pelas perspectivas, pelas expectativas dos outros.

Em segundo lugar: afirmar que a nossa interpretação do mundo (o nosso olhar, a nossa concepção) já faz parte do mundo significa, antes de tudo, que ela é um *fato*, isto é, *um produto histórico motivado*. Explica Vattimo: a interpretação é um fato, apesar dela ser apenas uma perspectiva historicamente motivada, no sentido que ninguém (nem sequer um cientista) olha o mundo “objetivamente”, por amor à verdade ou por corresponder a um dever eterno. Há sempre motivações, causas, razões, metas: construir uma sociedade mais justa, ganhar o prêmio Nobel, descobrir a cura para a doença do século,

4. “Faça-se justiça e pereça o mundo”; frase atribuída ao imperador Ferdinando I de Habsburgo (1503-1564).

elaborar novas teorias filosóficas, aprimorar os conhecimentos tecnológicos, etc.; em suma:

Os valores que nos movem não são inscritos em uma ordem natural, mas escolhidos livremente. O que não quer dizer à toa e arbitrariamente: mas justamente em relação à sua possibilidade de ser ‘apresentáveis’, à sua capacidade de resistir a todas as objeções humanamente imagináveis na situação concreta. Não posso dizer que judeus e ciganos devem ser exterminados acreditando que todos estarão de acordo. Devo pensar que o direito de judeus e ciganos a não serem exterminados está vinculado ao valor eterno e natural da vida? Alguém dirá que desta forma o imperativo seria mais forte e o seu respeito mais garantido. Mas é exatamente em nome deste direito eterno da vida que papas, bispos ou autoridades civis me vetarão beber alcoólicos, fumar um baseado ou me deixar morrer se a vida para mim não tem mais sentido. Portanto, também do ponto de vista ‘político’, é melhor pensar em consenso; motivado por argumentações, certamente, que porém se apoiam sempre e somente na nossa (possivelmente) compartilhada experiência histórica (...). Se existe uma natureza verdadeira das coisas, há também sempre uma autoridade — o papa, o partido, o cientista ‘objetivo’, etc. — que a conhece melhor do que eu e que pode impô-la também contra a minha vontade. Para que serve insistir na objetividade e na realidade do verdadeiro senão para garantir uma autoridade a alguém? (*ibidem*).

Insistamos na questão retomando o conhecidíssimo “argumento” de Quine do coelho *Gavagai*. À objeção (pró-realismo): um coelho que passa diante de mim correndo não é um fato natural, uma realidade objetiva que não posso desconsiderar e com a qual tenho de ajustar contas? Vattimo responde: “Sim, é verdade. Mas também passaram na minha frente ao mesmo tempo uma quantidade de outros entes (partículas de vários elementos, vibrações de luz, talvez um espírito invisível...) e eu não os incluí nos fatos; estava observando apenas uma determinada parte do mundo e prestando atenção somente a seres vivos capazes de

correr na grama, etc.” (*ibidem*). É o que se chama “questão da relevância”: um fato, o simples fato de ter visto um fato, já é o resultado de uma relação, de uma interação entre nós e o mundo.

Não conhecemos nunca a realidade; o que podemos conhecer (a realidade que podemos conhecer) é apenas “aquilo que não depende de mim e sobre o qual, sempre, intervenho; real é uma voz que escuto, certamente, mas que não se dá se não me ponho a escutá-la; uma voz que ‘existe’ somente se e na medida em que eu lhe respondo” (*ibidem*). Sejam claros: que haja o coelho fora de nós, qualquer que seja o nome que lhe damos, ninguém o nega.

Mas o simples reivindicar esta realidade “em si”, como Eco faz, já responde a um projeto, a um plano, a um programa (aqui, o de estabelecer se somos ou não iluministas). E o programa não pode ser legitimado descrevendo a própria realidade (...). Ao contrário, nós procuramos compreender como estão as coisas tão-somente porque nos interessa intervir nelas com as nossas artes e técnicas; justamente, olhamos para as coisas como estão apenas do ponto de vista deste interesse, que é histórico, cultural, escolhido responsávelmente em um diálogo com os outros, de hoje e de ontem (*ibidem*).

Resumindo (à guisa de conclusão, problemática e provisória) a idéia vattimiana é: confrontar-se, discutir as interpretações — as nossas, as da nossa comunidade, assim como as dos outros, as que provêm de outras culturas — *baseando-se* em argumentos históricos (autores, textos, leituras, experiências vividas, etc.). “Naturalmente, se alguém chega e pretende que o que ele diz é a verdade ‘objetiva’, então me lembro, parafraseando-o, de Goebbels, e saco o revólver” (*ibidem*).

§ 3

As preocupações ético-políticas têm se tornado decisivas nos escritos mais recentes de Gianni Vattimo. Especialista e comentador original de Nietzsche, Heidegger e Gadamer, teórico do “pensamento fraco”

(*pensiero debole*), defensor do niilismo, “pregador” de uma *práxis* hermenêutica como “ontologia da atualidade”, o filósofo italiano reencontra a política, a *prática* política, e o socialismo a partir do começo dos anos noventa. Uma época caracterizada essencialmente por cinco fatores: a queda do muro de Berlim, a expansão do liberalismo, o retorno dos fundamentalismos, o advento da globalização e, em um plano nacional, a situação italiana com o desaparecimento e as transformações dos partidos tradicionais (basta lembrar o Partido da Democracia Cristã, e o Partido Comunista Italiano), a irrupção na cena política do empreendedor Silvio Berlusconi e a tomada do poder por uma coligação de centro-direita da qual fazem parte a Liga Norte, na qual ainda permanecem pesados vestígios xenófobos, e os herdeiros do Movimento Sociale, partido de inspiração fascista surgido logo após a Segunda Guerra.

Deste contexto social e político Vattimo participa diretamente juntando a intervenção concreta com as especulações teóricas, a *práxis* com a teoria, o engajamento sucessivo à sua eleição (quinqüênio 1999-2004) como deputado ao Parlamento Europeu pelos Democráticos de Esquerda com o “deslocamento” de um dos focos do seu projeto filosófico (hermenêutico) rumo à elaboração de uma (nova) forma de socialismo de cunho niilista e a uma reflexão acerca da relação entre o fim da filosofia (da metafísica) e a democracia, um tema, este último, que foi o objeto da conferência que Vattimo proferiu na abertura do “XXI Congresso Mundial de Filosofia”⁵, ocorrido em Instambul em meados de agosto de 2003.

Para compreender o percurso intelectual do pensador italiano é necessário partir da idéia de que a história, não só filosófica, do Ocidente é caracterizada por um “progressivo” *enfraquecimento* das estruturas fortes do ser, da política, da ética, do direito, do estado, etc. que o filósofo, já no livro de 1983 intitulado justamente *Il pensiero debole*, liga à reflexão de Nietzsche (a morte de Deus, o niilismo consumado, ativo, o mundo verdadeiro que se torna fábula) e Heidegger (o fato de que do ser como tal nada mais há; o ser é destino-envio, trans-missão, ele se dá,

5. A tradução portuguesa da conferência foi publicada como Pós-fácio ao nosso livro *Niilismo e (Pós)Modernidade*. Introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora da PUC-Rio/Edições Loyola, 2005.

acontece, é evento em um mundo que é apenas *um* mundo). Posta sob acusação a metafísica com um gesto estrategicamente niilista Vattimo, porém, sempre nos lembra que ela (assim como, é bom sublinhá-lo de antemão, todas as suas implicações e “aplicações” no terreno da ética, da política, do senso comum, etc.) não é — usando as palavras de Heidegger (em *Ensaio e Conferências*) que o filósofo cita em *O fim da modernidade* — “algo que simplesmente se possa jogar fora, se possa deixar para trás, como se faz, por exemplo, com uma roupa ou um utensílio”, mas envolve a nossa própria história, um patrimônio de sentido que nos é enviado, destinado, transmitido. A nossa atitude diante da herança e dos perigos da metafísica fundacional, pois, só pode ser uma atitude ligada a uma *Verwindung* da própria metafísica, ou seja, um ultrapassamento que é ao mesmo tempo uma torção, uma dis-torção e um *rimettersi* (ou seja, tentando traduzir a polissemia do termo italiano, um restabelecer-se, remeter-se, curar-se de uma doença, estar convalescente, e, em um certo sentido, resignar-se).

Dito isto ficam mais claras as razões da posição niilista e hermenêutica de Vattimo e as suas repercussões no âmbito político. É possível percorrer o caminho da emancipação apenas se nos libertamos das tentações da metafísica e do luto pela morte de Deus e, assumindo o niilismo (o niilismo ativo, consumado, de que fala Nietzsche) começamos a considerar a possibilidade da construção de uma nova forma de racionalidade e de uma nova forma de engajamento político. Neste sentido, niilismo e hermenêutica tornam-se sinônimos, revelando-se fundamentais para se pensar a *atualidade do socialismo* e a chance, de certo não metafísica, forte, peremptória, que nele se mostra ao encarar o universo pós-moderno e globalizado⁶.

A leitura, a hipótese interpretativa que Vattimo propõe deste universo, do sentido do nosso “aqui e agora”, é caracterizada, essencialmente, pela fragmentação, pela *Ge-Stell* (Im-posição) do mundo técnico, pela morte de Deus, pelo fim de qualquer pretensão fundacionalista. Uma situação, uma condição histórica na qual — talvez exatamente por esses traços e justamente como violenta reação perante essa dissolução niilista (do ser, da verdade, da racionalidade), essa indefinida dilatação de horizontes — assiste-se à difusão dos fundamentalismos de toda

espécie, “neuróticas reivindicações de identidade e pertencimento” (*idem* 12, p. 61). Em *Estamos perdendo a razão?* Vattimo deixa claro que esta difusão, esta multiplicação, não tem relação alguma com o enfraquecimento (a dissolução progressiva) do ideal filosófico da racionalidade (que, nessa situação, seria o único antídoto, a única possibilidade). Ao contrário: ela tem sido provocada por “uma regressão neurótica do universalismo da razão totalitária ao particularismo da família, do bando, da etnia, da confissão religiosa” (*idem* 13, p. 63).

Em suma: uma ética hermenêutica *não* niilista responderia às reivindicações fundamentalistas apenas com um “esforço de contenção, como se se tratasse substancialmente de defender o nó essencial dos valores ameaçados e fatalmente destinados a ser revirados” (*idem* 12, p. 61). O mal-estar da nossa sociedade contemporânea é provocado pelo fato de que ela ainda não aprendeu a ser radical e lucidamente niilista, abrindo ainda perigosas nostalgias metafísicas: “Ao invés de reagir à dissolução do princípio de realidade com a tentativa de recuperar identidade e pertencimentos, ao mesmo tempo tranqüilizantes e punitivos, trata-se de apreender o niilismo como *chance* de emancipação” (*ibidem*, p. 62).

A hermenêutica, neste sentido, pode ser delineada mediante dois traços característicos, sintetiza Vattimo em *Nichilismo e Emancipazione* (livro de 2003): definitivo afastamento do fundacionalismo metafísico e concepção de mundo como conflito de interpretações. Dois traços que, segundo ele, caracterizam, refletem de uma forma suficientemente fiel

6. Não é possível nos determos nesta última questão. Delinearemos, portanto, apenas um aspecto, uma inquietação, talvez uma possibilidade que atravessa a reflexão de Vattimo e cujas margens foram tracejadas de uma forma clara e sintética no texto lido em novembro de 2002, na Alemanha, por ocasião da entrega do “Prêmio Hannah Arendt para o pensamento político”. A interrogação é: a idéia de uma globalização política capaz de se opor eficazmente à globalização econômica tem alguma esperança de funcionar? O filósofo discute duas respostas que define como “resposta populista” e “resposta federalista”. A primeira (cujo paradigma último é a reflexão de Michael Hardt e Antonio Negri no livro *Império*) revela-se estéril e ineficaz porque não se põe o “problema do depois”, porque não enfrenta nem sequer do ponto de vista teórico a questão fundamental da “ordem política que deveria suceder à revolução das multidões”. A segunda — que, de fato, é a resposta que Vattimo daria, o caminho para o qual apontaria — parece oferecer pelo menos uma indicação ao insistir na necessidade de um novo socialismo, de uma política socialista finalmente autônoma, livre dos condicionamentos (opressivos) das leis de mercado, das suas próprias leis de “desenvolvimento”, das lógicas econômicas do liberalismo e da globalização. Em uma palavra: um socialismo niilista, no sentido que estamos tentando esclarecer ao longo deste ensaio.

“o pluralismo das sociedades modernas que, no plano político, exprimem-se na democracia”.

Falando explicitamente em termos de uma filosofia da história, Vattimo considera o progresso não um caminho para o melhor (qualquer que seja o sentido que se dê a este “melhor”), mas sim um afastamento (lento, mas inexorável) do pior. Uma filosofia da história, portanto, em que a única racionalidade da qual dispomos, fora de qualquer pensamento forte, de qualquer tipo de fundacionalismo metafísico, é uma racionalidade “histórico-narrativo-interpretativa”; uma racionalidade que não pretende afirmar a própria validade recorrendo a um fundamento, mas sim narrando e interpretando de um determinado modo a cultura na qual está inserida, da qual ela própria faz parte. A hermenêutica, portanto, assumindo os riscos que uma generalização deste tipo carrega inevitavelmente consigo, lê (interpreta) essa cultura, os acontecimentos que a caracterizam (cultura que nada é senão a *nossa* história da modernidade) conforme um fio condutor *a posteriori*, um fio condutor niilista porque ele aparece, mostra-se, como já dissemos, como um processo de dissolução, uma corrosão, um *enfraquecimento* das estruturas fortes do ser, da política, da ética, do direito, etc. Com efeito, são estas estruturas fortes, são os apelos aos fundamentos e à fundação que carregam os princípios de toda violência.

O pensamento metafísico é intrinsecamente violento, mas não é porque ele leve necessariamente à violação, por exemplo, dos direitos do indivíduo que a metafísica deve ser ultrapassada, escreve Vattimo em *Para além da interpretação*.

Aliás, sobre este ponto os metafísicos fazem bem quando dizem que os mesmos direitos dos indivíduos foram frequentemente reivindicados exatamente em nome de razões metafísicas — por exemplo, nas doutrinas do direito natural. Ao contrário, é enquanto pensamento da presença peremptória do ser — como fundamento último diante do qual é possível apenas calar-se e, talvez, sentir admiração — que a metafísica configura-se como pensamento violento: o fundamento, se se dá na evidência, incontroversa e que não deixa mais espaço para perguntas posteriores, é como uma

autoridade que cala e se impõe sem “dar explicações”. (*ibidem*, p. 52)

Mas: o que é a violência? O que é ser violento, agir violentamente? Descartando a definição proposta por uma “metafísica essencialista” (que, em última instância, seria uma apropriação e uma reformulação da teoria dos lugares naturais de Aristóteles) segundo a qual a violência seria “aquilo que impede a realização da vocação essencial da coisa”, o filósofo afirma em *Fare giustizia del diritto* que “é necessário pensar a violência em termos de silenciamento, interrupção do diálogo de perguntas e respostas”. Silenciar, sufocar, interromper ou tornar ineficaz a discussão: é isso que o “fundamento último” (perigo da metafísica), mas também o “fundamento algum” (perigo do irracionalismo que se abriga em muitos lugares da reflexão pós-moderna) fazem quando se põem como não ulteriormente interrogáveis, apenas objeto de contemplação e de *amor dei intellectualis* tanto na filosofia, como na ética e na *práxis* política (também, frisa criticamente Vattimo, naquela de cunho marxista e socialista). A verdade nasce do acordo, o “universal” só pode ser alcançado por meio do diálogo e do conflito de interpretações; a dissolução dos fundamentos é o que liberta e é verdade somente o que liberta — se lê em *Nichilismo ed Emancipazione*.

Ter-se-á compreendido, cremos, que o fim da filosofia — entendida como metafísica, como pensamento forte, como presença e fundamento — está profundamente ligado ao processo de consolidação da democracia e, o que é mais importante, abre novos horizontes para pensá-la reconhecendo os seus limites, as suas falhas, as suas violências, as suas chances. Emblemática, neste sentido, é a conferência de Instambul na qual Vattimo retoma, desloca e reformula uma série de questões, autores e percursos intelectuais que se revelam decisivos para discutir não só *O fim da filosofia na idade da democracia* (tema que dá o título ao texto), mas também o papel, a tarefa do pensamento e do filósofo na época na morte de Deus, do niilismo consumado, da pós-modernidade.

A conferência começa tracejando uma analogia entre o Popper de *A sociedade aberta e os seus inimigos* e o Heidegger de *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. O foco do argumento de Vattimo (que, desde o

começo, desenvolve-se mediante uma explícita referência à leitura heideggeriana de Marx) — é a recusa da metafísica, compreendida “como identificação do ser verdadeiro com uma estrutura estável, objetivamente reconhecível e fonte de normas”, que é compartilhada, de fato, por uma grande parte da filosofia contemporânea. É a partir dessa recusa que pode se pôr legitimamente o problema do fim da filosofia na idade da democracia; ou seja, nas palavras de Vattimo, “pode-se identificar simplesmente o fim da filosofia como metafísica com a afirmação, prática e política, dos regimes democráticos” nos quais não pode mais existir uma “classe de detentores da verdade verdadeira”, que governa diretamente em nome desses princípios absolutos (os reis-filósofos de Platão) ou fornece ao político as regras para o seu agir. Esta transformação, este progressivo afastamento do pior, porém, deixa um perigoso vazio no seio das sociedades democráticas que, uma vez sepultada a filosofia como função soberana dos sábios no governo da *polis*, corre o risco de ser preenchido pela autoridade e pelo poder incontrolável dos técnicos, dos *experts* dos vários setores da vida social. Em suma: o que agora está em jogo, retomando o título da conferência de Heidegger de 1964, é exatamente delinear a tarefa do pensamento depois do fim da filosofia-metafísica.

Movendo-se no eixo teórico que vai de Heidegger a Marx, da *alétheia* escondida à concretude das relações econômico-sociais e ao risco de recair em uma “mística sem fundamento, mitologia má, funesto irracionalismo” ou em uma metafísica racionalista e historicista, Vattimo reafirma a necessidade de uma *Verwindung* que não esqueça a lição marxista e avance um passo na direção daquela “urbanização da província heideggeriana” (expressão, esta, cunhada por Habermas). Ou seja: considerar o ser tão-somente como evento, trans-missão, destino, envio. Ora, na época da democracia e da pós-modernidade, o evento do ser que deve ser pensado e ao qual a filosofia deve dirigir o seu esforço de compreensão não tem relação alguma com a metafísica fundacional e os pensamentos fortes da tradição metafísica; ele, ao contrário, é algo mais dissolvido, fragmentado, muito mais amplo e menos definido; algo mais próximo da *política*, do “modo em que o ser se configura na experiência coletiva”. Nesta situação histórica, diz Vattimo, o único traço que pode

nos ajudar a pensá-lo é a expressão foucaultiana “ontologia da atualidade” na qual se torna possível imaginar um novo tipo de intelectual; um filósofo não detentor de verdades absolutas, rei, conselheiro do soberano, cientista ou *expert*, mas sim alguém que tem relação com a história e a política, que “faz ontologia enquanto entrelaça as experiências atuais àquelas passadas, em uma continuidade que é o sentido fundamental do próprio termo *lógos*, discurso, e que constrói continuidade também na comunidade ajudando na criação de modos sempre novos de entender-se”.

Abstract: This paper discusses the Italian philosopher Gianni Vattimo's latest reflections concerning ethical and political questions. We will focus on Democracy and the End of Philosophy, Hermeneutics and Nihilism, Postmodernity and Socialism.

Key-words: Nihilism — Postmodernity — Hermeneutics — Political Philosophy — Italian Philosophy

Bibliografia

1. BOBBIO, Norberto. Le illusioni del comunismo e la mia battaglia per i Lumi. (Entrevista com Giancarlo Bosetti). In: SCALFARI, Eugenio (Org.). *Attualità dell'illuminismo*. Roma-Bari: Laterza, 2001.
2. D'AGOSTINI, Franca. *Analitici e Continentali*. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni. Prefácio de Gianni Vattimo. Milano: Cortina Editore, 1997.
3. ECO, Umberto. La forza del senso comune. In: SCALFARI, Eugenio (Org.). *Attualità dell'illuminismo*. Roma-Bari: Laterza, 2001.
4. FERRARIS, Maurizio. *Differenze*. La filosofia francese dopo lo strutturalismo. Milano: Multhipla, 1981.
5. _____. *Tracce*. Nichilismo, moderno postmoderno. Milano: Garzanti, 1983.

6. MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia*. Dos Pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
7. TARIZZO, Davide. *Il pensiero libero*. La filosofia francese dopo lo strutturalismo. Milano: Cortina Editore, 2003.
8. VATTIMO, Gianni. *Il pensiero debole*. Organizado com Pier Aldo Rovatti. Milano, Feltrinelli, 1983.
9. _____. Predicare il nichilismo?. *aut aut*, nº 226-227, jul./out. 1988.
10. _____. *La fine della modernità*. Nichilismo e ermeneutica nella cultura postmoderna. Trad. port. Eduardo Brandão: *O fim da modernidade*. Nilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martin Fontes, 1996.
11. _____. Prefácio ao livro de Franca D'Agostini. *Analitici e Continentali*. Milano: Cortina Editore, 1997.
12. _____. *Oltre l'interpretazione*. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia. Trad. port. Raquel Paiva: *Para além da interpretação*. O significado da hermenêutica para a filosofia. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
13. _____. Estamos perdendo a razão? In: *Café Philo*. As grandes indagações da filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
14. _____. Soffusi e deboli: così li preferisco. In: *Attualità dell'illuminismo*. Roma-Bari: Laterza, 2001.
15. _____. Fare giustizia del diritto. In: *Diritto, Giustizia e Interpretazione*. Roma-Bari: Laterza, 1998.
16. _____. *Nichilismo e Emancipazione*. Milano: Garzanti, 2003.
17. VOLPI, Franco. I Lumi e l'ombra lunga di Nietzsche. In: *Attualità dell'illuminismo*. Roma-Bari: Laterza, 2001.