



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA INTEGRADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ADELINO PEREIRA DA SILVA

**O *ETHOS* PÓS-MODERNO, *PENSAMENTO FRACO* E A ÉTICA PÓS-METAFÍSICA NA
SOCIEDADE TRANSPARENTE DE GIANNI VATTIMO**

João Pessoa
2022

ADELINO PEREIRA DA SILVA

O *ETHOS* PÓS-MODERNO, *PENSAMENTO FRACO* E A ÉTICA PÓS-METAFÍSICA NA
SOCIEDADE TRANSPARENTE DE GIANNI VATTIMO

Tese apresentada junto ao Programa Integrado de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial para obtenção de Grau de Doutor.

Área de Concentração: Filosofia
Linha de Pesquisa: Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Narbal de Marsillac Fontes
Coorientador: Prof. Dr. Reginaldo Oliveira Silva

João Pessoa
2022

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S586e Silva, Adelino Pereira da.

O ethos pós-moderno, pensamento fraco e a ética pós-metafísica na sociedade transparente de Gianni Vattimo / Adelino Pereira da Silva. - João Pessoa, 2022.

199 f.

Orientação: Narbal de Marsillac Fontes.

Coorientação: Reginaldo Oliveira Silva.

Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA.

1. Filosofia - Pós-modernidade. 2. Ética pós-metafísica. 3. Pensamento fraco. 4. Sociedade transparente. 5. Gianni Vattimo. I. Fontes, Narbal de Marsillac. II. Silva, Reginaldo Oliveira. III. Título.

UFPB/BC

CDU 1(043)

ADELINO PEREIRA DA SILVA

O *ETHOS* PÓS-MODERNO, *PENSAMENTO FRACO* E A ÉTICA PÓS-METAFÍSICA NA
SOCIEDADE TRANSPARENTE DE GIANNI VATTIMO

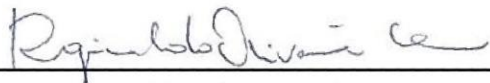
Tese apresentada junto ao Programa Integrado de
Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade
Federal da Paraíba, como requisito parcial para
obtenção de Grau de Doutor.

APROVADO EM: 13/12/2022.

BANCA EXAMINADORA



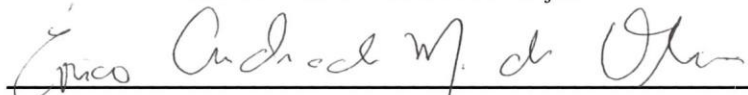
Prof. Dr. Narbal de Marsillac Fontes – PIPGF/UFPB-UFPE-UFRN
Orientador



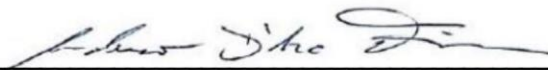
Prof. Dr. Reginaldo Oliveira Silva – PPGLI/UEPB
Coorientador



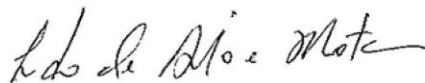
Prof. Dr. Luciano da Silva – PROF-FILO/UFCG
Membro Externo à Instituição



Prof. Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira – PIPGF/UFPB-UFPE-UFRN
Membro Interno ao Programa



Prof. Dr. Anderson D'arc Ferreira – PIPGF/UFPB-UFPE-UFRN
Membro Interno ao Programa



Prof. Dr. Leonardo de Araújo e Mota – PPGDR/UEPB
Membro Externo à Instituição

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus e aos deuses que iluminaram o meu caminho durante esta jornada.

Agradeço aos meus pais, Margarida Eunice e Antônio Pereira. Amo vocês!

Ao meu infindável amigo e grande companheiro Diógenes Maciel, pelas alegrias, conquistas, tristezas e dores compartilhadas. Com você, as pausas, entre um parágrafo e outro de produção, melhoram tudo o que tenho produzido na vida. A você, o meu muito obrigado!

Ao professor e orientador Narbal de Marsillac Fontes, com quem partilhei ainda no processo seletivo o que era o broto daquilo que veio a ser esse trabalho de Tese, por ter me aceitado como orientando, o meu agradecimento.

Agradeço aos professores Luciano da Silva e Reginaldo Oliveira Silva, que contribuíram, desde a qualificação, com esse trabalho, e que hoje também são membros da banca examinadora, e que juntamente com os professores Érico Andrade Marques de Oliveira, Anderson D'arc Ferreira e Leonardo de Araújo e Mota, aos quais estendo a minha gratidão, e que dividem comigo este momento tão importante.

Agradeço ao Programa Integrado de Pós-Graduação em Filosofia – PIPGE, da UFPB, e às pessoas com quem convivi nesses espaços ao longo desses anos. A todos os professores do PIPGE/UFPB, pois foram importantes na minha jornada de doutorando, em especial ao professor Edmilson Azevedo. Meu muito obrigado!

À minha turma, com quem tive a oportunidade compartilhar conhecimentos, com suas pesquisas, e com nossas discussões nas disciplinas que cursamos juntos. Em especial, ao meu grande amigo Ronaldo Marques. Agradeço!

Agradeço à CAPES, por proporcionar o financiamento dessa pesquisa.

Agradeço a todos aqueles que, de alguma forma, estiveram e estão próximos de mim, fazendo esta vida valer cada vez mais a pena.

Enfim, como disse Maria Bethânia, agora é hora de “Abraçar e Agradecer!”.

O pensamento fraco era a ideia de utilizar o alívio das relações sociais, produto da tecnologia, até realizar uma forma de libertação. [...] E a Pós-modernidade, isto é, o fim da sociedade racionalizada, da sociedade com a racionalidade central, este sim é um desenvolvimento sério, em frente, da crise da razão.

G. Vattimo.

RESUMO

Propõe-se um estudo sobre a maneira como o pensamento filosófico de Gianni Vattimo se insere no contexto da filosofia contemporânea, a partir da sua formulação do *pensiero debole* (*pensamento fraco*), enquanto contribuição alcançada, nas últimas décadas, em face da discussão crítico-filosófica no mundo, abalizando esse período enquanto Pós-Moderno (ou, a assim, chamada, Pós-modernidade). Objetiva-se uma discussão mediante a qual se compreende a atual sociedade enquanto marcada pela “comunicação generalizada”, ou seja, pela intensa vivência dos *mass media*, em vista do debate em face da ideia de pós-moderno, de acordo com aquilo que é proposto por Gianni Vattimo. Nesta direção, propõe-se a hipótese de que há uma ética pós-metafísica na sociedade dos meios de comunicação de massa, que se inserem na reflexão pós-moderna vattimiana – e, por conseguinte, no debate sobre a crise da razão e do abandono das estruturas, assim chamadas, ‘fortes’, a partir da obra *A sociedade transparente*, bem como a consideração sobre uma crise da Metafísica, além da crise da legitimação totalizante dos metarrelatos e da afirmação da tese do ‘fim’ da modernidade. Tudo isso implica em uma (re)leitura sobre alguns dos problemas de fronteiras que podem ser ventilados na acepção de um *ethos* pós-moderno. Por isso, o tema, e ainda a hipótese, que ilumina este trabalho não se restringem ao reconhecimento da ética como fase atual do pensamento, mas, sobretudo, defende a ética como motivação fundamental da produção filosófica do pensador italiano, notadamente como uma ética pós-metafísica em uma sociedade *transparente*. Esta ética pós-metafísica, no contexto dos *media*, fortalece refletirmos de modo crítico-filosófico sobre as novas experiências dadas pela comunicação globalizada e pelas novas visões de mundo e culturas dos dialetos, bem como mediante o aparecimento das culturas das minorias, a partir do avanço informacional, nos fazendo perceber, assim, que a motivação ética é radicada, fundamentalmente, em se distanciar da ‘violência’ metafísica em função de se conceber uma ética pós-moderna, a qual abandona, por exemplo, os critérios absolutos, universalistas das éticas metafísicas – e isto, ao que parece ser, graças à abertura que os *mass media* promovem para aquela aludida ética pós-moderna, enfatizando a cultura dos dialetos e das diferenças enquanto novo campo ético.

Palavras-chaves: Pós-modernidade. Ética pós-metafísica. *Pensamento fraco*. *Sociedade transparente*. Gianni Vattimo.

ABSTRACT

We propose a study about how the philosophical thought of Gianni Vattimo is inserted in the context of the contemporary philosophy, from his formulation of the *pensiero debole* (*weak thought*), as a contribution, in the last decades, to the critical-philosophical discussion in the world, endorsing this period as Post-Modern (or the, namely, Post-modernity). The objective is a discussion through which we understand the current society as marked by the “generalized communication”, i.e, through the intense experience of the *mass media*, in view of the debate in face of the idea of the post-modern, according to what is proposed by Gianni Vattimo. In this regard, we propose the hypothesis that there is a post-metaphysical ethics in the society of mass media, that are inserted in Vattimo’s reflection on the post-modern– and, consequently, in the debate about the crisis of reason and the abandonment of the, namely, ‘strong’ structures, from the work *The Transparent Society*, as well as the deliberation about a crisis of the Metaphysics, in addition to the crisis of the totalizing legitimacy of the meta-reports and the statement of the thesis of the ‘end’ of modernity. All this implies in a(n) (re)interpretation of some of the border problems that can be alleviated through the sense of a post-modern *ethos*. Wherefore, the topic, and the hypothesis, that guides this work are not limited to the acknowledgement of ethics as a current phase of thought, but, mainly, it defends the ethics as the fundamental motivation for the philosophical production of the Italian thinker, notably as a post-metaphysical ethics in a *transparent* society. This post-metaphysical ethics, in the context of the *media*, encourages the critical-philosophical reflection on the new experiences given by the globalized communication and by the new worldviews and the cultures of dialects, as well as by the appearance of the cultures of the minorities, through the informational progress, helping us realize that the ethical motivation is rooted, mainly, in the distancing of the metaphysical “violence” in order to ideate a post-modern ethics, which abandons, for example, the universalist, absolute criteria of the metaphysics ethics – and this, outwardly, thanks to the opening that the *mass media* promote for the aforementioned post-modern ethics, emphasizing the culture of dialects and of differences as a new ethics field.

Keywords: Post-modernity. Post-metaphysical ethics. Weak Thought. Transparent Society. Gianni Vattimo.

SINOSSI

In questa tesi si propone uno studio sul modo in cui il pensiero filosofico di Gianni Vattimo si inserisce nel contesto della filosofia contemporanea, a partire dalla sua formulazione del pensiero debole, come contributo fornito, negli ultimi decenni, relativo al dibattito critico-filosofico nel mondo, ratificando questo periodo come Post-Moderno (o, la cosiddetta, Post-modernità). L'obiettivo è una discussione attraverso la quale si comprenda la società attuale come segnata dalla "comunicazione generalizzata", ossia dall'intensa esperienza di vita dei *mass media*, in vista del dibattito sull'idea di postmoderno, secondo quanto proposto da Gianni Vattimo. In questa direzione si propone l'ipotesi che esista un'etica post-metafisica nella società dei mezzi di comunicazione di massa, che si inseriscono nella riflessione postmoderna vattimiana – e, di conseguenza, nel dibattito sulla crisi della ragione e dell'abbandono delle cosiddette strutture 'forti', basate su *La società trasparente*, nonché la considerazione di una crisi della Metafisica, oltre alla crisi della legittimazione totalizzante delle metanarrazioni e l'affermazione della tesi della 'fine' della modernità. Tutto ciò implica una (ri)lettura di alcuni dei problemi di frontiera che possono essere ventilati nell'accezione di un *ethos* postmoderno. Per questo il tema, e anche l'ipotesi, che illuminano quest'opera non si limitano al riconoscimento dell'etica come fase attuale del pensiero, ma, soprattutto, difendono l'etica come motivazione fondamentale della produzione filosofica del pensatore italiano, notoriamente come un'etica postmetafisica in una società *trasparente*. Questa etica postmetafisica, nel contesto dei *media*, ci spinge a riflettere in modo critico-filosofico sulle nuove esperienze fornite dalla comunicazione globalizzata e dalle nuove visioni del mondo e delle culture dei dialetti, così come attraverso la comparsa delle culture delle minoranze, a partire dallo sviluppo informazionale, facendo così comprendere che la motivazione etica si radica, fondamentalmente, nel prendere le distanze dalla 'violenza' metafisica per concepire un'etica postmoderna, che abbandoni, ad esempio, i criteri assoluti e universalistici dell'etica metafisica – e questo, pare, si debba all'apertura che i *mass media* promuovono per quella suddetta etica postmoderna, enfatizzando la cultura dei dialetti e delle differenze come nuovo campo etico.

Parole chiave: Postmodernità. Etica postmetafisica. *Pensiero debole*. *Società trasparente*. Gianni Vattimo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1 – ACERCA DOS TEMPOS PÓS-MODERNOS OU DA PÓS-MODERNIDADE	26
1.1 Do pós-moderno: discussões conceituais	26
1.2 Sobre o conceito pós-moderno de racionalidade	32
1.3 Abandono à mentalidade moderna e a “racionalidade” pós-moderna	49
1.3.1 Da visão dualista de mundo	50
1.3.2 Do fundacionalismo	55
1.3.3 Da totalização e do papel das metanarrativas	59
1.4 A concepção vattimiana de pós-moderno	70
CAPÍTULO 2 – DIALÉTICA E PENSAMENTO DA DIFERENÇA: ONTOLOGIA DA ATUALIDADE NA PÓS-MODERNIDADE – O <i>PENSIERO DEBOLE</i> DE GIANNI VATTIMO	80
2.1 Justificação do <i>pensiero debole</i>	81
2.2 <i>Pensiero debole</i> como prenúncio da “morte de deus” e a ultrapassagem como <i>Verwindung</i>	92
2.3 Em defesa de uma nova ontologia hermenêutico-niilista: o <i>pensiero debole</i>	116
2.4 A função política do pensamento na <i>Ontologia da Atualidade</i> vattimiana	127
CAPÍTULO 3 – DE UM <i>ETHOS</i> PÓS-MODERNO À ÉTICA PÓS-METAFÍSICA VATTIMIANA	138
3.1 Sociedade dos <i>media</i> : uma sociedade transparente?	139
3.2 Crise do sentido (razão) na sociedade dos <i>media</i>	149
3.3 Experiência estética, emancipação e desrealização	158
3.4 <i>Media</i> , metafísica e violência: da ética da ontologia niilista à ética pós-metafísica	169
CONCLUSÕES	180
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	188

INTRODUÇÃO

Na Grécia, temos indícios do início da reflexão filosófica quando o *ser* foi interrogado e apresentado como objeto de estudo, enquanto conteúdo-significado da linguagem, e quando ele foi exposto de diversos modos, como a vida, o homem, o divino, o cosmos. A doutrina filosófica da escola Eleática (ou eleatismo¹) – que floresceu em Eléia (Magna Grécia), durante os séculos VI e V a.C., foi formulada por Xenófanes de Colofão, elaborada por Parmênides e, depois, defendida por Zenão e Melisso –, tem por objeto o *ser* na sua unidade absoluta. Mediante as formulações socráticas, temos, de forma explícita, a pergunta em torno do *ser* como questão em volta da acepção *existencial* do *sentido* do ser. No cenário da reflexão filosófica, essa questão pode ser percebida pela primeira vez com a definição da *areté*² (do grego ἀρετή) como possibilidade da *vida melhor*, dirigida para o Bem, tornando-se um importante itinerário – enquanto doutrina das virtudes – para as concepções do pensamento filosófico do Ocidente.

Aristocrata de nascimento, Platão, a partir de sua atração pela alma humana em busca da verdade, da beleza e do bem, elaborou um pensamento filosófico que apontava para os caminhos do conhecimento e que exerceu (e exerce até hoje) forte influência nas filosofias

¹ No *Dicionário de Filosofia*, conforme descreve Nicola Abbagnano (2012, p. 360-361), “os fundamentos dessa doutrina são os seguintes: 1º unidade, imutabilidade e necessidade do ser, expressa pela frase: ‘Só o ser é e não pode não ser’; 2º acessibilidade do ser só para o pensamento racional e condenação do mundo sensível e do conhecimento sensível como aparência. Esses dois princípios do E. [eleatismo] foram um componente importante da filosofia grega posterior, especialmente de Platão e Aristóteles, e constituíram uma das alternativas que se repetiram com mais frequência na história da filosofia”.

² É importante frisar que esse termo/conceito significa “‘excelência’, ‘boa qualidade’, ‘boa posição’. Nas traduções usa-se frequentemente ‘virtude’ como equivalente. Isto é aceitável se compreendido no sentido mais antigo, geral, que nos permite, por exemplo, falar das virtudes de um medicamento. As chamadas ‘virtudes morais’ são apenas *um* tipo de *areté*.” (MOUTNER, 2011, p. 75).

posteriores. A lição platônica, como afirma Evangelos Moutsopoulos (2001), transversalmente no decorrer dos séculos, acabou produzindo frutos e sendo interpretada de muitos modos por outros seus seguidores, a exemplo de Aristóteles e Plotino, que apresentam jeitos particulares de interpretação sobre as teorias platônicas. Por seu turno, filósofos como Descartes, Kant e Hegel também beberam dessa fonte como inspiração, o que nos ensina haver um ponto de convergência entre esses caminhos, que está “bem além das aparências ilusórias que só levam ao ceticismo e à inação do espírito. Baseia-se em sua fé na autoridade da razão que, adquirida pelo homem, permite-lhe transpor as fronteiras da necessidade e, ao mesmo tempo, merecer sua própria dignidade” (MOUTSOPOULOS, 2001, p. 774).

Nessa perspectiva, o conhecimento, a criação e a práxis revelam-se como os meios seguros que possibilitarão à consciência chegar ao mundo real. Ainda que esse entendimento tenha surgido há mais de dois mil anos, sempre se fez atual pelo fato de existirem diversas abordagens aplicadas ao contexto de cada época, e, por isso, Moutsopoulos (2001, p. 744) acrescenta que essa atualidade reside também no “fato de constituir uma verdadeira justificação da presença intelectual do homem num mundo cuja complexidade se mostra cada vez mais irreduzível”.

Ao apresentar o *mundo inteligível* e o *mundo sensível*, Platão³ introduz esses conceitos com o intuito de distinguir a verdadeira realidade, que é acessível por meio da faculdade da razão, do mundo da experiência sensível, apresentada como um reflexo imperfeito, uma sombra ou imitação da realidade (como está também exemplificado na *Alegoria da Caverna*). O aspecto ontológico está presente no primeiro desses conceitos, ou seja, no *mundo inteligível*, que é o objeto apropriado do conhecimento intelectual, em que temos a existência do modo intencional do *ser* do objeto conhecido como tal. A partir de tais apontamentos, temos o desenvolvimento do problema da representação do objeto ou da própria natureza da sua presença na figura do sujeito, o que, por vezes, está restrita ao plano inferior da *dóxa* ou *opinião* e ao conhecimento sensível. Portanto, podemos inferir que esse problema estabelecido entre

³ Cf. PLATÃO (2002; 2004).

conhecimento e representação platônica⁴ implica numa aceção ética percebida como direção de vida.

Posteriormente, temos Aristóteles, o precursor da escola peripatética, como o primeiro filósofo a abordar diretamente o problema da representação do objeto como uma presença intencional no sujeito⁵. A abordagem teórica da identidade intencional construída por ele, a partir da *aisthesis*, *aistheton*, *nous* e do *noeton*, presentes no livro III da obra *De Anima*, é a raiz daquilo que funda o inteligível do problema gnosiológico da *representação* do *ser* na esfera da inteligência enquanto conceito universal, evento que se mantém presente até os primeiros momentos do despontar da filosofia moderna. Dito de outra forma: aquilo o que chamamos de identidade intencional, expressa no ato do sujeito e pelo ato do objeto, constitui a primazia do *ser* que se faz presente em discussões filosóficas até o começo do século XIV d.C.

Dado o contexto de transformações que ocorrera nesse período, e que vão impactar diretamente as estruturas mentais intelectuais da cultura antigo-medieval, nos deparamos com um novo estilo filosófico de olhar-enxergar o *ser*, reconfigurando o pensamento (conhecimento) do século XIV em diante, fato que é percebido imediatamente nas discussões filosóficas no campo da teoria do conhecimento. Nos apropriando da fala de Aquino (2002, p. 10), “trata-se da *inversão* no regime do conhecimento, que passa a dar primazia à *representação*, a ela submetendo a face objetiva – o *ser* do objeto conhecido”. Essa esfera de renovação⁶ do

⁴ Na apresentação à edição brasileira do livro *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*, de Franca D'Agostini, Marcelo Aquino (2002, p. 9-10) diz que “a origem desse aspecto do problema pode ser identificada na querela entre Platão e os sofistas. No diálogo *Sofista*, Platão refuta as duas afirmações de Protágoras: *tudo é verdadeiro* (*pant'alethe*), e o homem é *a medida de todas as coisas* (*panton chrematon metron*). A demonstração da possibilidade da proposição falsa como lugar teórico e refúgio do sofista revela a face do *não-ser* ou do falso oposto ao verdadeiro. No diálogo *Teeteto*, a refutação de Protágoras pode ser considerada o ponto de partida da trajetória do conceito de *medida*, que ocupará um lugar fundamental na estrutura do pensamento clássico, dando origem à dialética do *mensurante* e do *mensurado* no estabelecimento de um princípio hierárquico de ordem no conhecimento e na ação.”

⁵ Cf. Obras de Aristóteles: *De Anima* II e III; *Metaphysical*, I e VII, 13; *Analytica Posteriora* II.

⁶ Cabe lembrar que “a supressão, pelo menos virtual, da distinção aristotélica entre as três grandes formas de conhecimento – o *teórico*, o *prático* e o *poiético* – é um dos efeitos mais importantes da moderna teoria da representação. Na tradição aristotélica, o conhecimento teórico tem como objeto o *ser* das coisas investigado e contemplado na sua *verdade*. O conhecimento prático tem como objeto o *agir virtuoso* segundo o *costume*, descrito e compreendido na sua *bondade*. Já o conhecimento poiético rege o *fazer de objetos* segundo a sua *utilidade*. Nesta

conhecimento acaba redefinindo e reordenando todas as grandes áreas das atividades na sociedade – o noético, o ético, o social, o político, o técnico. Ademais, o desdobramento dessa nova forma de trabalho teórico acaba designando uma passagem que possibilita o surgimento de uma nova maneira de conhecimento científico, a saber: a *ciência físico-matemática*.

Desse saber resulta a revolução científica e, em consequência, torna-se viável a revolução técnica, que criou para a sociedade um mundo novo de objetos. Nesse contexto, a razão, pela qual o sujeito pensa e interpreta a realidade que o circunda, passa a ser orientada em decorrência da extensão das configurações do novo modo de saber, basicamente *poiética*, “ao campo dos antigos saberes teórico ou prático, ou ainda em consequência da submissão dos saberes teórico e prático à primazia da representação sobre o ser” (AQUINO, 2002, p. 11). Assim, os valores e as normas dessa nova sociedade, além de outras questões, passam a ser postos segundo os princípios axiológicos que o sujeito designa e acolhe, especialmente à circunstância das suas necessidades, sejam elas naturais ou artificialmente provocadas.

A forma de pensar da Modernidade ocidental vislumbra no sujeito sua proeminência primeira e o primeiro princípio da sua ordem de razões. Assim, entende-se que na Modernidade acontece a passagem da *aparência* para o ser e do *simulacro* para a verdade, retornando, então, ao projeto de desconstrução da [forte] estrutura ontológica da realidade (D’AGOSTINI, 2002). Nesse encadeamento, a figura do *niilismo* tem se feito presente (desde o século XIX até os dias atuais) como uma espécie de “suplente” da metafísica da subjetividade, demonstrando interesse em ser um “novo” programa de leitura possível das coisas, do *ser*, da cultura.

É nesse percurso de renovação, ruptura, transição e inovação do pensamento filosófico, que a presente tese apresenta o filósofo italiano Gianni Vattimo como sendo um dos grandes responsáveis, com extensa contribuição nas últimas décadas, pela discussão crítico-filosófica contemporânea no mundo, na medida em que vai entender esse período por Pós-

concepção, que privilegia a representação como sendo o objeto imediato da intenção cognoscitiva, um campo ilimitado de possibilidades de referir-se ao objeto – na sua verdade, bondade ou utilidade – como sendo um *ergon*, isto é, um produto da atividade poiética do próprio sujeito, abre-se para o sujeito. O espaço da representação submete o objeto aos procedimentos operacionais definidos e estabelecidos pelo sujeito, inaugurando novo estilo de trabalho teórico.” (AQUINO, 2002, p. 11).

Moderno (ou Pós-modernidade). De início, cabe dizer que o próprio Vattimo alerta para o fato de que, para alguns, pode parecer como uma moda passageira chamarmos esse período que vivemos de *pós-moderno*, mas que é preciso, hoje, manter distância em relação a este conceito por ele possuir um sentido ‘específico’, como veremos adiante – ou, ainda, por soar como um termo vazio. Para Vattimo, por exemplo, esse sentido está ligado ao fato da atual sociedade ser entendida como uma sociedade que possui uma, assim entendida, “comunicação generalizada”, pela qual se vivencia uma forte presença dos *mass media*. Portanto, antes de adentrarmos no sentido estabelecido por esse filósofo – sobre a ideia de pós-moderno –, nos aprofundamos na pesquisa sobre o entendimento dessa categoria conceitual que nos auxiliará a fundamentar a tese aqui proposta, sustentada sobre a hipótese de que há uma ética pós-metafísica na sociedade dos meios de comunicação de massa.

Nas últimas décadas o termo pós-moderno tem aparecido com frequência no contexto de discussões crítico-teóricas na direção de ‘apontar’ novos paradigmas da ciência, da economia e da filosofia na sociedade contemporânea. No entanto, é sabido que a Filosofia do século XX nos apresenta um quadro filosófico-histórico divergente, não unitário, enquanto pensamento filosófico. Por outro lado, no cenário da filosofia contemporânea, ainda que amplo, nos deparamos com uma propositura filosófica que nos orienta a respeito de um processo de ruptura concernente ao debate sobre o ‘fim’ da Filosofia tradicional, ainda que saibamos da impossibilidade de abarcarmos a totalidade sobre o assunto.

Nesse contexto, como pontuou Maia (2021), temos a ideia de fim [ou acabamento, nos termos vattimianos] da filosofia fundamental por volta dos anos de 1960 e 1980, ganhando destaque quatro teorizações, que são:

- 1) a partir do filósofo austro-britânico Karl Popper, a partir da sua obra *The logic of scientific discovery* (1959), e em conjunto com os seus críticos que dão continuidade aos seus estudos, temos o *falsificacionismo*⁷: uma proposta crítico-filosófica organizada de

⁷ No Dicionário de Filosofia, de Nicola Abbagnano (2012, p. 496), *falsificacionismo* é a “doutrina epistemológica que vê na falsificabilidade a principal marca das teorias científicas. O maior teórico [...] é Popper, que o converteu na plataforma teórica da sua concepção falibilista do saber”. Cf. *A lógica da pesquisa científica*, de Karl Popper.

modo a defender a ideia de que a ciência se diferencia da pseudociência ou da superstição pelo fato das hipóteses científicas serem passíveis de falsificações por intermédio dos experimentos ou observações;

2) a perspectiva de Jean-François Lyotard com o *pós-modernismo* – ganhando destaque a partir da obra *La condition postmoderne* (*A condição pós-moderna*), de 1979 –, que teve seu desenvolvimento inicial nos Estados Unidos da América paralelamente ao *desconstrutivismo* de Jacques Derrida;

3) a do filósofo italiano Gianni Vattimo (juntamente com Pier Aldo Rovatti) ao apresentarem o *pensiero debole* (*pensamento fraco*), com a publicação da obra *Il pensiero debole*, em 1983, que proporciona grande evidência à filosofia de ambos, principalmente a Vattimo, ganhando grande destaque no âmbito da filosofia mundial;

4) e, por fim, o Neopragmatismo americano que recebeu destaque nos anos de 1980, a exemplo do filósofo estadunidense Richard Rorty (1980), que propôs uma renovação do pragmatismo⁸ tendo como fonte de inspiração Wittgenstein, Dewey e Heidegger, diante do que se estabelece uma crítica a tradição filosófica situada na representação como impedimento à “cultura pragmatizada”.

Seguindo a atmosfera de renovação e de ruptura, nesta tese se investigam e se apontam as reflexões de Vattimo e suas respectivas obras como expoentes importantes às discussões sobre questões do pensamento filosófico contemporâneo, e que ganhou (e continua ganhando) espaço e notoriedade internacional nas últimas décadas, e, no Brasil, especificamente, a partir dos anos 2010 – quando nos deparamos com uma quantidade significativa de produções bibliográficas que versam sobre ele e as suas obras, de forma direta

⁸ Cf. *Pragmatismo, filosofia analítica e ciência* (1998); *Contingence, ironie & solidarité* (1993); *Consequences of pragmatismo* (1982); *Philosophy and the mirror of nature* (1980), de Richard Rorty.

ou indiretamente; inclusive, hoje, havendo muitas traduções de suas obras para o português brasileiro. Uma obra que consideramos essencial para a compreensão, a princípio, da propositura e grandeza da filosofia vattimiana, e que também dá evidência internacional ao seu pensamento no contexto da filosofia contemporânea, é o livro *Il Pensiero Debole*, publicado pela primeira vez em 1983, na Itália.

O *pensiero debole*, que traduziremos em nossa pesquisa por *pensamento fraco*, após a sua publicação, suscitou grandes debates e polêmicas, como já afirmou Maia (2021), devido a interpretações equivocadas sobre esta proposta filosófica, que seria fundada sobre a necessidade de rompimento com as raízes ‘fortes’ do pensamento metafísico, mas que, no decorrer dos anos, acabou sendo compreendida e obtendo o devido reconhecimento. Porém, nos apropriando das palavras de Maia (2021, p. 12), “se na Itália as reações ‘caluniosas’ foram as mais diversas, no Exterior Vattimo desfruta das gratas felicitações de notáveis pensadores como, por exemplo, Gadamer e Rorty”, e a popularidade do *pensamento fraco* “ocorre, conforme Vattimo, pelas constantes contestações de suas premissas”, nas quais “resultam da reação dos historiadores da Filosofia, daqueles que não queriam aceitá-lo como alternativa à falência do projeto teórico-filosófico que defendiam”.

Em *Não ser Deus: uma autobiografia a quatro mãos*, escrito em parceria com Piergiorgio Paterlini, Vattimo (2018) afirma que o *pensamento fraco* – que recebeu esse nome em 1979, na ocasião de uma conferência, só publicada enquanto ensaio em 1983 no livro coletivo *Il Pensiero Debole*, sob o título *Dialética, diferença, pensamento fraco* – traz consigo a ideia da história do *ser* como alívio, distanciamento e enfraquecimento da estrutura forte da razão metafísica, e que acabou sendo, como percebemos, desenvolvido em suas obras posteriores. Assim, é necessário vislumbrar que Vattimo tem em consideração alguns filósofos que o ajudam a formular tal expressão – a do *pensamento fraco* –, a exemplo de Heidegger, o qual ele interpreta pelo ponto de vista do enfraquecimento e não pela possibilidade de surgimento de um novo tipo do Ser. Com isso, ele apresenta uma reflexão filosófica que tem por preferência uma ética não agressiva, certamente também inspirado e influenciado por Schopenhauer, do qual ele já vinha fazendo releituras pessoais no âmbito do cristianismo e da religião. Outro filósofo que

assume forte influência na filosofia vattimiana, ao lado de Heidegger, é Nietzsche. Assim, o *pensamento fraco* se tece a partir da herança nietzscheana-heideggeriana, se distanciando de qualquer nostalgia da metafísica tradicional que não leva até o fim a experiência do esquecimento do *Ser* e nem da “morte de Deus”, que já foram anunciados desde o ‘fim’ da cultura moderna por esses filósofos. Compreendemos, deste modo, a concepção de Vattimo de *pensamento fraco* como um pensamento que se articula na ‘meia-luz’, um caminho que, à luz da hermenêutica, não almeja reencontrar “o *Ser* original, verdadeiro, que a metafísica esqueceu em seus efeitos cientificistas e tecnológicos”⁹ durante o período da modernidade, mas uma abertura para reencontrar o *Ser* como vestígio, lembrança, consumido e enfraquecido e, por isso, digno de atenção, se apresentando, nessa esteira, como uma *ética da fraqueza* (termo utilizado pelo próprio Vattimo).

O *pensamento fraco* se apresenta de modo metafórico, como Vattimo afirma em *Não ser Deus*, e, ainda, se exhibe de forma paradoxal. Entretanto, o seu objetivo é o de evidenciar o alto preço pago pela ‘razão poderosa’ – uma estrutura de racionalidade de pensamento ‘forte’ – que limita os objetos que se podem ver e de que se pode falar. Ele é uma “ideia de utilizar o alívio das relações sociais, produto da tecnologia, até realizar uma forma de libertação. Emancipação por meio da inflação: se você tem só um canal de televisão, o que ele lhe diz parece religião; se tiver vinte, você se lixa” (VATTIMO, 2018, p. 103). A Pós-modernidade se insere nesse contexto enquanto desenvolvimento frente à crise da razão, conforme a concepção vattimiana, por indicar o fim da sociedade racionalizada que imperou durante a Modernidade (e até antes), o fim de uma sociedade que tinha a racionalidade enquanto centro.

Os *mass media*, ou meios de comunicação de massa, se inserem na reflexão pós-moderna vattimiana – e, por conseguinte, no debate sobre a crise da razão e do abandono das estruturas racionalizantes ‘fortes’, de modo explícito e com aprofundamento –, a partir da obra *A sociedade transparente*. Anos posteriores a esta publicação, Vattimo reconhece, mais uma vez, que o título da obra é um oxímoro, ou seja, um conjunto de palavras no título que parece

⁹ Texto original: “[...] l'essere originario, vero, che la metafisica ha dimenticato nei suoi esiti scientifici e tecnologici.” (VATTIMO; ROVATTI, 2011, p. 9).

apresentar um sentido oposto, nesse caso, de que a sociedade é tudo, menos *transparente*: “uma sociedade que tem todos os meios para se tornar transparente se torna, na realidade, mais confusa” (VATTIMO, 2018, p. 103). No entanto, ele explica que é justamente nesse caos que nos vemos obrigados a nos tornarmos sujeitos autônomos, “é o que diz Nietzsche ao escrever que a pessoa, no niilismo total, ou se torna super-homem ou se perde” (VATTIMO, 2018, p. 103). Ou seja, no esculpir da sua reflexão paradoxal, é precisamente na sociedade dos meios de comunicação de massa que o sujeito se faz impreterivelmente *super-homem*, no sentido de ele tornar-se um intérprete autônomo.

Portanto, a presente tese traz para discussão o tema da reflexão de Vattimo, voltando-se ao modo como ele considera que a crise da Metafísica, a crise da legitimação totalizante dos chamados metarrelatos e da afirmação da tese do ‘fim’ da modernidade implicam em uma (re)leitura sobre alguns dos problemas de fronteiras que se ventilam no *ethos* pós-moderno. Por isso, o tema, e ainda a hipótese, que iluminam o nosso trabalho, não se restringem ao reconhecimento da ética como fase atual de seu pensamento, mas, sobretudo, defendem a ética como motivação fundamental da produção filosófica do pensador italiano, nomeadamente como uma ética pós-metafísica em uma *sociedade transparente*. Em outros termos, a pesquisa busca realizar, via um estudo das reflexões filosóficas de Gianni Vattimo em suas obras, uma compreensão sobre o *fim* da modernidade e das estruturas de razão *fortes* da metafísica a partir do *ethos* pós-moderno, olhando para as atividades criativas empreendidas sobre os textos vattimianos, a partir de dados temas, formas e convenções.

Sistematizando, tais questões, traçamos as seguintes hipóteses:

- a) O *pensamento fraco* auxilia no entendimento de ruptura de um dado modo de pensar em filosofia, que se diferencia da Modernidade e, por isso, principia um ‘novo’ período da sociedade;
- b) Elementos que caracterizam a pós-modernidade (ou o *ethos* pós-moderno) estão presentes no pensamento na teoria vattimiana de *pensamento fraco*, e, além de constituir uma experiência relativa ao ‘fim’ da Metafísica e como a experiência dos *mass*

media, também pode ser interpretada como uma abertura para pensarmos sobre uma ética pós-metafísica;

c) A ética pós-metafísica, no contexto dos *media*, aponta para a necessidade de refletirmos de modo crítica-filosófico sobre as novas experiências a partir da comunicação globalizada e novas visões de mundo e culturas dos dialetos, bem como o aparecimento das culturas particulares, a partir do avanço informacional, nos fazendo perceber, assim, que a motivação ética é radicada fundamentalmente em se distanciar da ‘violência’ metafísica em função de se conceber uma ética pós-moderna, que abandona, por exemplo, os critérios absolutos, universalistas das éticas metafísicas – e isto, ao que parece ser, graças a abertura que os *mass media* promove para uma ética pós-moderna, que dá ênfase à cultura dos dialetos, às diferenças como lugar desse novo campo ético.

Por estes caminhos, objetivamos, portanto, de modo geral, a analisar e sistematizar como o *ethos* pós-moderno, que é desenvolvido nas obras do filósofo Gianni Vattimo, possibilita problematizar uma ética pós-metafísica no contexto dos *mass media*. De modo específico, portanto, visamos (a) compreender como o *pensamento fraco* (*pensiero debole*) inaugura a reflexão filosófica de Gianni Vattimo e vai aparecendo e sendo mais bem desenvolvido em suas obras posteriores ao lançamento desse termo; (b) investigar o sentido de pós-modernidade – ou de pós-moderno –vattimiano e como ele contribui no aprofundamento sobre esse assunto; (c) problematizar o *ethos* pós-moderno em suas obras, mais especificamente em *A Sociedade Transparente* a partir dos *mass media*; (d) especificar em que medida a *sociedade transparente*, ao lado dos *mass media*, consente pensar uma ética (pós-metafísica) de caráter radicalmente não transcendente, pós-moderna e não violenta.

Consideramos, para tanto, situar o problema ético na contemporaneidade e de como em Vattimo, mediante a maneira como ele elabora a pós-modernidade na relação com os *mass media*, permite reacomodar o ético numa dimensão pós-metafísica, destacando a importância do pensamento desse filósofo em torno da ética e da metafísica, e com relação à tradição

filosófica, como aquela de Nietzsche e de Heidegger. E, ainda, pontuar o novo que ele traz quanto à compreensão dos meios de comunicação como organizadores de consenso, de visão de mundo. Ou seja, nos propomos, também, a justificar a pesquisa tanto do ponto de vista da obra do Vattimo situada no contexto filosófico contemporâneo, com vistas à tradição filosófica, quanto no debate sobre o ético e os *mass media*.

No ponto em que a justificação do pós-moderno se aproxima do problema da comunicação generalizada, aspecto que Vattimo apenas ventila, em *O Fim da Modernidade*, como proposta à compreensão da experiência contemporânea, interessa-nos a sua obra de 1989, *A sociedade transparente* – onde será encontrado o que caracteriza o *ethos* pós-moderno, e daí a problemática da ética –, na qual encontramos o papel que os *mass media* ocupam como possibilidade de manifestação e legitimação das diferenças culturais ou, como Lyotard se expressou, dos diferentes mundos de nomes. Por isso, em *O Fim da Modernidade*, o pós-moderno se define pelo fim da História e o fim da metafísica, perda de que se deve reestabelecer, ao contrário de buscar uma novidade que a ultrapasse (SILVA, 2011).

Em *A Sociedade Transparente*, o pós-moderno abordado por Vattimo tem sentido “no fato da sociedade em que vivemos, ser uma sociedade de comunicação generalizada, a sociedade dos *mass media*” (VATTIMO, 1992, p. 7). É neste ponto que a argumentação sobre o propósito da nossa tese se insere. De que maneira, a compreensão da pós-modernidade como recusa de superação, encontra nos *mass media* a sua melhor tradução e, conseqüentemente, remete a um novo arranjo do *ethos*, por fim a uma ética pós-metafísica? Segundo Vattimo, no nascimento da sociedade pós-moderna um papel determinante é desempenhado pelos *mass media*. Eles, os *media*, caracterizam esta sociedade não como uma sociedade mais “transparente”, ou mais consciente de si ou “iluminada” – como falamos anteriormente –, mas como uma sociedade mais complexa, e até mesmo caótica. E é, precisamente, neste “caos” que residem as nossas esperanças de emancipação.

A perspectiva em que se encaminha a reflexão de Vattimo considera que a crise da Metafísica, a crise da legitimação totalizante dos chamados metarrelatos, da afirmação da tese do fim da modernidade implicam em uma (re)leitura sobre alguns dos problemas de

fronteiras que se ventilam no *ethos* pós-moderno, sendo possível perceber que a leitura da situação da ética ocupa um lugar considerável na pós-modernidade e na chamada *sociedade transparente*. Desta forma, justificou-se fazer uma investigação a partir de sua obra *A Sociedade Transparente* (1989), concomitantemente a leituras de outras obras de Vattimo, com intuito de defender uma ética como motivação fundamental da produção filosófica do pensador italiano de uma sociedade pós-moderna ‘transparente’, que chamamos aqui por ética pós-metafísica ou, anda, ética pós-moderna.

A proposta de nossa investigação não se atém à análise-interpretação dessa única obra, mas permite problematizar que o pensamento tardio, digamos – como pontou anteriormente Maia (2021) – de Vattimo se encontra na estação da ética. A ideia central levanta também a tese de que é possível pensar que a *Ontologia niilista* de Vattimo implica uma postura ‘próxima’ da Filosofia Prática, dentro dos limites da reflexão do filósofo italiano, com a qual se articulam suas reflexões filosóficas, religiosas, políticas e, em especial, éticas, como horizontes pertinentes à pós-modernidade.

Metodologicamente, esta pesquisa foi estabelecida por algumas etapas, sendo a primeira alusiva à consulta de bibliografia referente aos temas a serem abordados no trabalho, a exemplo da *Pensiero Debole*, Razão, Pós-modernidade, *Sociedade Transparente*, Ética e Metafísica. Para tanto, serão tomadas, como base, as discussões trazidas por Gianni Vattimo em sua obra *A Sociedade Transparente*, além de *O fim da modernidade*, e *Il Pensiero Débole*, além de muitas outras. Encaminhamos a pesquisa a partir das reflexões de Vattimo quando ele se propõe a esclarecer o que vem a ser o *pensamento fraco* em seu ensaio *Dialettica, differenza, pensiero debole*; e em seu livro *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, a relação que liga as conclusões da reflexão de Nietzsche e de Heidegger, a que constantemente se faz referência, com os discursos, mais recentes, sobre o fim da época moderna e a pós-modernidade.

A partir das indicações críticas feitas pelos filósofos Nietzsche e Heidegger na Modernidade, quando Vattimo apresenta a pós-modernidade como uma radicalização da tradição filosófica moderna, perceberemos que a filosofia pós-moderna leva alguns aspectos

em consideração, como as implicações resultantes do *niilismo* (trabalhado a partir de Heidegger e Nietzsche), da modernidade, da crise da Metafísica e da acepção global da história, além da presença e experiência dos *mass media*, do *desenraizamento* e, notadamente, da perda de força das estruturas estáveis, implicando na compreensão enfraquecida do ser.

Também partiremos do entendimento de que a orientação da pós-modernidade filosófica, proposta por ele, se expressa a partir da categoria da *Verwindung*¹⁰, consentindo em uma reconfiguração do próprio papel da filosofia na época em que a Metafísica chega ao fim. Finalmente, consideraremos a visada de que a sociedade pós-moderna adquire um novo sentido, o tecnológico, e que a atuação dos *mass media* provocaram o *desenraizamento* das condições utópicas do moderno, proporcionando a *emancipação* do pensamento, na medida em que se abriram caminhos à cultura dos dialetos e a novas experiências, inclusive estéticas, (re)configurando o pensamento filosófico ocidental. Essa conjectura nos possibilita discorrermos, a partir do *ethos* pós-moderno, sobre uma ética pós-metafísica em Vattimo.

Nos aportamos também aos filósofos Nietzsche e Heidegger, visto Vattimo recorrer a esses filósofos em suas obras, relacionando-os às problemáticas levantadas por eles com o fito de apontar “que as esparsas e nem sempre coerentes teorizações do pós-moderno adquirem rigor e dignidade filosófica” (VATTIMO, 1996, p. 5). A discussão que travaremos com esses autores nos darão, assim, suporte necessários para falarmos sobre o aspecto filosófico da modernidade, com intuito de determinarmos o pós-moderno segundo Vattimo.

No primeiro capítulo, ao qual intitulamos “Acerca dos tempos pós-modernos ou da pós-modernidade”, nos propomos a percorrer e entender a categoria conceitual *pós-moderno*, que nos auxilia a fundamentar a tese de que há uma ética pós-metafísica na sociedade dos meios de comunicação de massa. Fazemos uma discussão conceitual sobre esse termo, mostrando que, embora haja uma divergência conceitual sobre ele, ainda assim, essa ‘divergência’, deve ser compreendida com um valor, tendo em vista que as questões que procuramos discutir a partir dessa categoria conceitual não deve ser resumido às discussões

¹⁰ Nessa pesquisa, *Verwindung* aparecerá como uma categoria adotada por Vattimo como *torção*, *distorção* que foi utilizado pelo filósofo Heidegger para falar sobre o ‘fim’ da Modernidade.

mais ou menos conceituais, pois existem questões mais importantes e pertinentes para darmos atenção que não se restringem à melhor categorização do fenômeno cultural, político e econômico que perpassa a sociedade desde os meados do século XX, a que, aqui, diz sobre a intensa mudança que as concepções de razão sofreram (e vem sofrendo) ao longo da modernidade. A partir daí, mostramos como o conceito pós-moderno de racionalidade levou em consideração a reflexão sobre qual seria o caminho atualmente possível para refletirmos sobre o ser humano na relação com si próprio, com o outro e com o mundo; como é admissível refletir sobre uma filosofia que proporcione uma solução para o problema da existência que não seja conforme as compreensões já conhecidas. Portanto, focando na passagem que a concepção de racionalidade sofreu da modernidade para a pós-modernidade vattimiana, e, a partir dessa constatação, evidenciando o abandono à mentalidade moderna por uma “racionalidade” pós-moderna, ou seja: a renúncia da centralização da racionalidade fundacionalista e dualista de mundo por uma razão aberta e descentralizada.

Com o segundo capítulo, “Dialética e Pensamento da Diferença na pós-modernidade: o *pensiero debole* de Gianni Vattimo”, apresentamos e analisamos o percurso filosófico de Gianni Vattimo, mediante a análise do conceito de *pensiero debole* em diálogo com o prenúncio da “morte de Deus” e da ultrapassagem como *Verwindung*, que nos leva à raiz do “irracionalismo filosófico e cultural” e a uma compreensão da multiplicidade das formas do saber. Saber este que está longe de uma tendência para a totalidade e é ‘débil’, atento ao tempo (pós-moderno) e em defesa de uma nova ontologia, e que estabelece um diálogo próximo daquilo que predomina como uma das principais características da pós-modernidade: a multiplicidade de saberes, de racionalidades, ou seja, o debate filosófico atual que tem pelo menos um ponto de convergência: “não existe um fundamento único, último e normativo” (VATTIMO; ROVATTI, 2011, p. 7)¹¹. Por isso, recorreremos ao ensaio *Dialettica, Differenza e Pensiero Debole*, texto de Vattimo publicado na obra *Il Pensiero Debole*, para compreender certas problemáticas que se dão em torno das intenções do *pensamento fraco*, que passa por uma

¹¹ Tradução nossa. Texto original: “Il dibattito filosofico ha oggi almeno un punto di convergenza: non si dà una fondazione unica, ultima, normativa.”.

delimitação dos horizontes e campos discursivos em relação a Dialética e ao pensamento da diferença. Aqui, percebemos na passagem entre o pensamento da diferença, a Dialética e o *pensamento fraco* uma condição de que o próprio *pensamento fraco* não pode abandonar, por completo, a Dialética e o pensamento da diferença, precisamente porque são pontos de referência, como diz Vattimo, ‘dados’ do destino, projeção ‘herdada’ pelo *pensamento fraco* à luz da *Verwindung*. Articula-se, portanto, sobre um caminho de possibilidade que se abre para uma ‘nova’ *ontologia* [do enfraquecimento], onde a *Verwindung* heideggeriana é, para Vattimo (2011), a possibilidade de reconhecimento da Dialética e da Diferença, concomitantemente, que direciona à um novo pensamento em relação à tradição filosófica, o que possibilita ao *pensamento fraco* se assegurar enquanto uma *nova Ontologia* hermenêutico-niilista que constrói-se não só através da realização do discurso da diferença, mas também através da recordação da dialética. Se aprofunda, ainda mais, na concepção vattimiana de *ontologia da atualidade*, a partir do ensaio *Ontologia dell’attualità e pensiero debole*, em diálogo com outras obras do próprio Vattimo, a exemplo do livro *Adeus à verdade*, traçando um percurso que nos leva de uma filosofia da ontologia niilista à uma filosofia pós-moderna. Nesse caminho, atesta-se a presença de uma experiência da oscilação no percurso filosófico do impressionismo sociológico à ontologia do presente, em que os filósofos Nietzsche e Heidegger exercem forte influência sobre o pensamento filosófico de Vattimo.

No terceiro e último capítulo, apresentado todo esse contexto anterior, destinamos a tratar do aspecto mais essencial da pesquisa, de onde continuamos a desenvolver uma leitura sobre o pensamento de Vattimo que nos leva a dimensão de um *ethos* pós-moderno à ética *pós-metafísica*. Esse resultado é alcançado através da problematização de uma sociedade dos *mass media* a partir da obra *A sociedade transparente* – em diálogo, mais uma vez, com outras obras desse filósofo italiano –, que se apresenta como elemento característico dessa época [pós-moderna] e estabelece uma crise do *sentido* (razão). Temos ainda, como resultado, uma nova experiência estética que direciona essa sociedade ‘transparente’ à *emancipação* pela *desrealização*, situação em que atestamos – num conflito entre os *media* e a violência metafísica – o desenvolver-se da ética da ontologia niilista para uma ética pós-metafísica.

Percorrido todo esse trajeto, entendemos a potencialidade que o pensamento filosófico vattimiano traz para a interpretação dos objetos e do sujeito na contemporaneidade, a qual inaugura-se e intitula-se pós-moderna. Para além de uma fenomenologia, Vattimo propõe uma leitura hermenêutica à prática e treino de interpretação da vida na atualidade no contexto dos meios de comunicação de massa que desempenham um papel determinante, afastando-se da ideia dominante [de razão] na modernidade e de qualquer ‘força’ dominadora-progressista e se aproximando daquilo que acreditamos ser hoje a prática filosófica emancipadora da existência na pós-modernidade.

CAPÍTULO 1

ACERCA DOS TEMPOS PÓS-MODERNOS OU DA PÓS-MODERNIDADE

O termo pós-modernidade tem sido utilizado e falado com frequência na literatura, na filosofia e demais áreas. Contudo, como já disse o filósofo italiano Gianni Vattimo, para alguns pode parecer apenas algo como uma moda passageira, mesmo que seja preciso, hoje, manter distância em relação a este conceito – tendo em vista que nele há um (ou vários) significado. Ou, ainda, é necessário se ter clareza de que ele pode soar como um termo vazio, mas é deveras importante destacar que nele há implicado um sentido, pois, para Vattimo, está ligado ao fato da atual sociedade ser entendida como uma sociedade que é marcada pela ideia de uma “comunicação generalizada”, na qual se vivencia uma forte presença dos *mass media*.

Antes de adentrarmos no sentido estabelecido por esse filósofo – sobre a ideia de pós-moderno –, se faz necessário percorrer e entender essa categoria conceitual que nos auxiliará a fundamentar a tese aqui proposta – a saber, a existência de uma ética pós-metafísica na sociedade dos meios de comunicação de massa (*mass media*).

1.1 Do pós-moderno: discussões conceituais

Há significativas discussões em relação ao tema da pós-modernidade ou do pós-moderno. Podemos observar que, em meio ao que se fala hoje sobre esse assunto, existe uma unanimidade ou convergência, que diz respeito à diversidade conceitual (de sentido e de uso). Desta maneira, ao assumirmos o compromisso pela abordagem dessa temática, tomamos tal questão como um exercício inicial que nos guiará a uma pluralidade conceitual. E, assim como

Alessandro Rocha, quando escreveu *Filosofia, religião e pós-modernidade* (2013), acreditamos ser esse um ponto de partida positivo, enxergando essa constatação “como um valor antes que um problema” (ROCHA, 2013, p. 13).

A princípio, precisamos entender o conflito que recai sobre a própria utilização do conceito de “pós-moderno”. Podemos dizer que um dos primeiros problemas apresentados diz respeito ao problema da Modernidade que irrompe ao perguntarem se, de fato, teria a ela chegado ao fim, se exaurido (como questiona Habermas¹²). De outro lado, outras questões também são levadas em consideração quanto a este seu suposto fim, a exemplo dos valores tais quais a centralidade e unidade do sujeito, a ideia do progresso e a suficiência da técnica. Nessa perspectiva, começamos a entender que o problema da pós-modernidade reside propriamente no uso do prefixo “pós” como algo que nos é sugestivo de um ultrapassamento (*Überwindung*) da Modernidade (o que discutiremos mais adiante).

Esse impasse em vista da superação ou não da Modernidade é o que cria um conjunto de discussões que estabelece, também, uma polêmica acerca da pós-modernidade. Segundo a proposta de Esperandio (2007, p. 27),

O debate sobre pós-modernidade tem dominado o cenário intelectual e cultural ao redor do mundo, especialmente nas três últimas décadas. A polêmica que se tem estabelecido gira em torno da questão sobre o fim da modernidade e se a expressão “pós-modernidade” pode ser adequada para caracterizar o que se percebe como uma nova fase na história, na cultura, na expressão estética. [...] No campo da filosofia, o debate também emerge com a questão sobre o fim da filosofia moderna e com a discussão a respeito de filósofos como Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jacques Derrida, Richard Rorty, Jean-François Lyotard, entre outros, poderem ser caracterizados, ou não, como filósofos pós-modernos (ou filósofos da pós-modernidade). Emergem também novas teorias políticas e sociais, preocupadas em definir /compreender uma contemporaneidade que se manifesta plural e multifacetada.

Na esteira dessa polêmica podemos apontar muitos pensadores contemporâneos, ganhando destaque filósofos e sociólogos, a exemplo de Jean François Lyotard, o próprio

¹² Habermas (1998) fala sobre esse tema, em específico, em seu ensaio *La modernidad, un proyecto incompleto*.

Gianni Vattimo, como já pontuamos, Jean Baudrillard, David Lyon, Michel Maffesoli, dentre muitos outros. Esses autores tomaram para si o termo pós-moderno segundo aquilo que acreditavam caracterizar as suas respectivas condições culturais, ou seja, levando em consideração a sua época e condições de vida. Filósofos como Gilles Lipovetsky (2015) e o sociólogo Bauman (1998), representam aqueles que fizeram uso do termo “pós-moderno” no início de suas reflexões para, então, falarem sobre a cultura contemporânea, mas que, em discussões posteriores, largaram esse termo e assumiram outras terminologias conceituais por acreditarem, precisamente, que ele não abarcava mais a condição dessa época (que chamamos de pós-moderna).

Entretanto, as questões que procuramos discutir a partir dessa categoria conceitual não devem ser resumidas às discussões mais ou menos conceituais; pois, existem questões mais importantes e pertinentes para darmos atenção que não se restringem a uma melhor categorização do fenômeno cultural, político e econômico que perpassa a sociedade desde meados do século XX – aqui, nos referimos ao que Rocha (2013) afirma como a intensa mudança que as concepções de razão sofreram (e vem sofrendo) ao longo da modernidade. A respeito do que estamos falando, Stuart Hall (2002), em seu livro *A identidade cultural na pós-modernidade*, já evidenciou essa temática central – sobre uma revisão do conceito de razão posto na modernidade –, dialogando com as obras de Anthony Giddens, Ernest Laclau e David Harvey. No confronto de suas análises, Hall (2002) nos chama atenção à maneira como essa temática se faz presente nos três autores mencionados, contudo, existe uma diversidade de abordagens feitas por eles, mesmo persistindo algo comum, funcionando como pano de fundo, a saber: a percepção de descontinuidade e fragmentação que a razão moderna assumiu, bem como, também, todas as categorias dela derivadas.

Aí reside o motivo, nessa tese, da escolha de não nos concentrarmos tanto na pós-modernidade como conceito acabado ou fechado, ou ainda como uma verdade a ser explorada e explicada em termos ontológicos, o que resvalaria na busca por expor a “essência do pós-moderno”. O que estamos propondo, nesse primeiro momento, é trazer para discussão o processo de recomposição de certas categorias centrais – da razão – da modernidade que, por

vezes, acabaram conduzindo ao que temos hoje chamado de pós-modernidade ou de pós-moderno.

Com o intuito de adentrarmos e nos aprofundarmos nessa problemática, fazemos um recorte sobre o aporte teórico que acreditamos ser fundamental para o desenvolvimento dessa pesquisa. A escolha desse recorte é primordial para acenar sobre o ponto que debateremos nessa pesquisa – a saber, existência de uma ética pós-metafísica (que é pós-moderna) no contexto da cultura dos *mass media*. Ainda em relação ao aporte teórico escolhido para a análise da pós-modernidade, é preciso deixar claro que nos valeremos da filosofia, mas que, em outros momentos, é possível estabelecer uma conexão com outras áreas do conhecimento. No que diz respeito à hipótese temática da tese, resolvemos, inicialmente, focar no conceito de razão moderna – a partir de René Descartes –, assim como na compreensão de sujeito que acabou sendo dela proveniente, justamente por entendermos que a modernidade se distingue – das demais épocas – pela relação estabelecida entre o homem e a realidade que o abraça.

Como já acenamos, a pós-modernidade vai estabelecendo-se e afirmando-se em face da modernidade. Tal feito não se coloca como algo que irá dar continuidade a um projeto e a categorias que outrora já vinham sendo desenvolvidas, mas, sobremaneira, como já afirmara Rocha (2013, p. 16), aponta para o que implica “numa dinâmica de profunda descontinuidade”. Observamos, assim, a presença de uma tensa relação dialética que acaba, por vezes, exigindo certo esclarecimento sobre como deverá ser classificada ou entendida a modernidade, principalmente, bem como sobre a devida distinção entre Modernismo e Modernidade.

Nos valendo dos estudos de Rocha (2013, p. 16), podemos dizer que o Modernismo

[...] diz respeito ao movimento estético que se constituiu no solo da modernidade. Também chamado de movimento moderno, designa certa dinâmica cultural, em suas variadas expressões e estilos (artes plásticas, artes visuais, teatro, música, poesia, cinema, literatura), especialmente desenvolvidos na primeira metade do século XX. Esse movimento surgiu com força reivindicatória frente à modernidade, propondo uma abertura ao novo em relação às formas, lógicas e tradições rigidamente estabelecidas.

Em relação à definição ou explicação de Modernidade, podemos considerá-la nesse estudo como uma visão de mundo, um ideário que está ligado ao projeto de um mundo que se coloca como moderno. É importante frisar que a modernidade tem origem ainda na Idade Moderna¹³, entretanto, é importante não os confundir: pois, “o ideário de modernidade traz implicações importantes no campo das ciências e da vida social e está posto sobre uma epistemologia que lhe dá fundamentação” (ROCHA, 2013, p. 17)¹⁴. Ao utilizamos o substantivo abstrato ‘modernidade’, pretendemos “designar especificamente o terreno da urdidura das ideias que vão, de alguma maneira, anunciando, manifestando ou justificando a emergência de novos padrões e paradigmas da vida vivida” (VAZ, 2012, p. 12). Ou seja, a modernidade pode ser compreendida como o domínio da vida *pensada*, o domínio também das ideias propostas e discutidas, e ainda confrontadas na esteira do universo simbólico¹⁵ que, desde a Grécia, adquire, no mundo ocidental, uma centralidade que circunscreve seu lugar e seu movimento próprios e que denominamos de *mundo intelectual*¹⁶ (i.e., modernidade como mundo intelectual).

Destacamos, de tal modo, a partir da perspectiva do ideário de um *mundo moderno*, e, sobretudo, à sua subjacente epistemologia, que a pós-modernidade se apresenta, portanto, de modo diferente daquilo que a modernidade demonstrou ser. Certamente, podemos dizer

¹³ Existem autores que teorizam que a modernidade, principalmente em seu traço constitutivo (razão), deveria ser localizada na emergência da filosofia grega, a exemplo de Palácio (2001), ou antecipadamente à Idade Moderna, chamada por “modernidade prematura”, como diz Lafont (2000). Portanto, nesses exemplos, a modernidade como classificada, tendo seu surgimento na Idade Moderna, deveria ser chamada por: “Modernidade Moderna”. Sobre esse último caso apresentando, é possível se aprofundar na questão por meio dos estudos de Lima Vaz (1986).

¹⁴ No âmbito da Filosofia Política, uma obra que pode ser consultada como uma boa introdução aos principais autores sobre a temática, é o livro organizado por Weffort (2006): *Os clássicos da Filosofia Política: Burke, Kant, Hegel, Tocqueville, Stuart Mill, Marx*, da editora Ática.

¹⁵ É importante destacar que a *modernidade* é passível de se constituir como estrutura de um universo simbólico quando a Razão, seja em seu uso teórico de modo explícito ou formalizado (*logos demonstrativo*), que, por vez, acaba emergindo-se definitivamente como a instância responsável por regular o sistema simbólico da sociedade. Este fenômeno tem por origem ainda na Grécia, no século VI a.C. (VAZ, 2012).

¹⁶ O estudioso Vaz (2012, p. 12) diz que, no *mundo intelectual*, “operam, como em seu território nativo, os intelectuais orgânicos de cada época, expressão recebida de Gramsci”, e aqui empregado no sentido mais amplo: “os filósofos no mundo antigo, os clérigos e os ‘*artistae*’ na Idade Média, os *humanistas* da renascença, os *cientistas-filósofos* do século XVII, os filósofos da Ilustração, enfim os *intelectuais* simplesmente do mundo pós-revolucionário”.

que a epistemologia da modernidade é um dos pontos que possuem maior divergência dentre os pensadores que se enquadram na pós-modernidade. E, assim, podemos inferir ainda que é contra certa compreensão de razão, e da imagem de sujeito, que dela deriva; bem como que é da ideia de progresso e de história que se contrapõe uma outra perspectiva em relação à realidade.

Ao aprofundarmos qualquer discussão sobre essa mudança epistemológica – que entendemos como sendo a mais fiel para o contexto contemporâneo –, acreditamos ser necessário direcionar para mais um caminho que nos propomos a trilhar nesse processo, ponto este que indica o lugar que pretendemos assumir como nosso, de onde olhamos toda essa problemática: e a dinâmica do conhecimento é o elemento que constitui nosso lugar de observação.

Maffesoli (2004) nos atenta sobre a questão de que pensar a noção de pós-modernidade requer que se repense, também, o próprio ato de conhecer, na perspectiva do envolvimento daquele que conhece. Por essa perspectiva, o autor constata que a própria palavra “conhecer”, de origem latina *cognoscere*, está relacionada à compreensão de *cum nascere* (*nascer com*).

Seguindo o entendimento de Maffesoli (2004), de “conhecer” como “com-nascer”, ele também alude que o ato de conhecimento é concernente à relação contínua, assim, sempre em uma perspectiva aberta, “que passa a compor desde dentro toda a dinâmica do conhecimento, a qual deixa de ser somente uma atividade da razão instrumental para ser um ‘conascimento’ onde o pesquisador também está envolvido” (ROCHA, 2013, p. 18). Essa dinâmica nos aponta para duas questões importantes na cena dos saberes e das ciências: primeiro, as categorias não são encaradas como “eternas”, por isso ser exigido pelo processo de conhecimento, uma vez que o conhecer (como “conascimento”) está sujeito ininterruptamente ao seio onde o processo é gestado; segundo, o local passa a assumir uma importância decisiva. Percebe-se, pois, que a nova epistemologia do *pós-moderno* redefine, mais uma vez, a dinâmica do conhecimento, estabelecendo um novo paradigma nas relações cognitivas, instaurando uma nova relação entre o homem e a realidade que ele vivencia.

Portanto, a filosofia (assim designada) pós-moderna pode ser compreendida como uma tentativa de pensar o problema da existência num mundo onde percebe-se que os valores estão cada vez mais esgarçados.

A existência humana deixou de ser concebida por uma perspectiva estritamente metafísica e ontologizante do ser, como pretendia a metafísica tradicional. Entretanto, é impossível entendê-la também por uma perspectiva racionalizante, conforme a filosofia moderna (VATTIMO, 2010), como se fosse possível dimensionar a existência humana unicamente por sua dimensão racional. A filosofia de Vattimo entra nesse debate quando ele propõe, a partir do *pensiero debole* (*pensamento fraco*), uma ‘nova’ forma de ‘razão’ (pensamento) que tem em consideração o sujeito e as suas múltiplas formas de estar no mundo, ao seu tempo-presente, sem, necessariamente, a intervenção do passado como fantasma.

Por isso, precisamos evidenciar, antes, de forma mais aprofundada, a perspectiva filosófica acerca do pós-moderno no pensamento de Gianni Vattimo, caminhando pelo conceito *pós-moderno* de racionalidade que nos situará sobre aquilo reinou, enquanto razão, na modernidade, e que é ‘rejeitado’ com a entrada do mundo na pós-modernidade, como faremos a seguir.

1.2 Sobre o conceito pós-moderno de racionalidade

Nesse momento iremos discutir sobre o conceito pós-moderno de racionalidade levando em consideração a seguinte questão: qual seria o caminho atualmente possível para refletirmos sobre o ser humano na relação consigo próprio, com o outro e com o mundo?; seria admissível refletir sobre uma filosofia que proporcione uma solução para o problema da existência que não seja conforme as compreensões já conhecidas? Logo, focamos na passagem que a concepção de racionalidade sofreu da modernidade para a pós-modernidade.

Nesse contexto, apresentamos a filosofia de René Descartes por acreditar que ele teve um papel fundamental na modernidade para a fundamentação de uma nova metafísica¹⁷. A partir do seu pensamento, verificamos a reação pós-moderna de racionalidade, que pode ser compreendida como uma extensão do conceito de racionalidade (razão instrumental) presente na modernidade. Pois, como afirmou Pannenberg (2008, p. 134),

Descartes constitui-se no vulto fundante mais importante no início da filosofia moderna, porque ele não só realizou uma refundamentação da metafísica, o que antes dele já havia sido tentado por outros, entre os quais se deveria destacar Nicolau de Cusa, mas porque o seu embasamento da filosofia tornou-se ponto de partida para um desenvolvimento filosófico continuado. Na visão da historiografia filosófica alemã desde o século XIX, Descartes aparece sobretudo como precursor de Kant e seu subjetivismo epistemológico.

Infer-se, pois, que a própria filosofia natural de Descartes, estabelecida no ideal da descrição matemática da natureza, se baseou na consciência da soberania do ato constitutivo de pensar. Ou seja, o sujeito pensante é responsável por construir por si mesmo, em livre-arbítrio e a partir de sua própria riqueza, um novo sistema cultural a partir do “eu conquistando o mundo”.

Como ressaltou Huisman (2001, p. 269), “a história de vida de Descartes não é anedótica, ao contrário: desde logo o itinerário cartesiano, seu modo de vida, suas viagens são submetidas a um único projeto, uma única preocupação: o projeto científico e filosófico”. Em obras¹⁸ do próprio Descartes (1983) é possível perceber uma orientação dele em relação a não dissociar um trajeto individual, uma história particular, da investigação científica e metafísica¹⁹. Nessa perspectiva, sobre a importância do pensamento filosófico de Descartes

¹⁷ A escolha em trabalhar com Descartes é exatamente por acreditar na potência de seu pensamento filosófico para a sua época, mas destacamos que ele não foi o único filósofo a apresentar essa temática. Entretanto, foi o primeiro a delinear uma das mais influenciadoras expressões da racionalidade moderna.

¹⁸ Podemos perceber nas obras: *Discurso do Método; Meditações; Objecões e respostas; As paixões da alma*.

¹⁹ Em relação a este ponto, Huisman (2001, p. 269), se referindo a Descartes, acrescenta que, “[...] ninguém se engane: a desistência de uma apresentação dogmática ou didática da filosofia não poderia ser considerada simples efeito de retórica, mas realmente uma reviravolta filosófica”.

para a modernidade, Hegel (2006) reforça dizendo que é de suma importância (e nunca exagero) ressaltar a ação dele sobre o seu século e sobre os tempos novos, pois ele foi o precursor da filosofia moderna. A partir dele, “o pensar começou a ingressar em si: ‘*Cogito ergo sum*’²⁰ – eis as primeiras palavras do seu sistema; e tais palavras expressam precisamente a diferença da filosofia moderna em relação a tudo o que a antecedeu” (HEGEL, 2006, p. 206).

Porém, é importante nos acautelarmos sobre esse fato, para fugirmos da forma caricatural a que, frequentemente, Descartes é enquadrado, e isso pode ter relação com a dimensão filosófica que ele assumiu (HUISMAN, 2001). A simplificação abusiva de sua filosofia nos induz a incompreensões, seja vendo-se na filosofia de Descartes exclusivamente um racionalismo estreito, austero ou dogmático, seja fazendo-se dele um homem plenamente voltado para a metafísica, o que só mostraria um aspecto parcial da filosofia cartesiana. Embora aqui não procuremos tratar sobre uma minimização em relação à função e ao alcance do célebre *cogito*, ilustração da revolução filosófica demarcada por Descartes, importante inseri-lo em um contexto mais amplo, global, com intuito de resgatarmos a originalidade e a riqueza do seu sistema.

Considerado o fundador da filosofia moderna, tanto do ponto de vista das temáticas que ele abordou como do ponto de vista da sua exposição metodológica, Descartes apresenta uma filosofia “demarcada pelo projeto de ancorar firmemente a ciência num fundamento que poderia legitimar a pretensão de conhecer o mundo exterior em toda a sua verdade” (SCRIBANO, 2011, p. 199). Enquanto defensor da nova ciência, que coloca as matemáticas no campo como privilegiados instrumentos de conhecimento dos fenômenos naturais, o que diferencia Descartes de outros filósofos da sua época é a sua pretensão em dizer que as matemáticas descrevem o mundo tal como ele é na realidade e “não somente tal como ele

²⁰ Nos apropriando dos estudos de Giovanni Reale e Dario Antiseri (2004, p. 292), podemos definir de modo claro e sucinto o “*cogito, ergo sum*” como o “princípio teórico primeiro da filosofia cartesiana, originado da dúvida radical: ‘Do próprio fato de duvidar das outras coisas’, diz Descartes, ‘segue-se de modo mais evidente e certo eu existo’, porque ‘se vê claramente que para pensar é preciso existir’. A proposição ‘*Eu sou, eu existo*’ é uma verdade sem nenhuma mediação; embora seja formulada como um silogismo qualquer, a preposição ‘*penso, logo existo*’ não é um raciocínio, mas intuição pura, ato intuitivo graças ao qual percebo minha existência como ser pensante. Esta existência é uma *res cogitans*, sem nenhuma ruptura entre pensamento e ser: a substância pensante é o pensamento em ato, e o pensamento em ato é uma realidade pensante”.

aparece ao espírito humano ou como a ciência chega a interpretá-lo” (SCRIBANO, 2011, p. 199-200). Assim, Descartes não se limitou à tentativa de estabelecer uma metodologia complexa que se limitasse em face das ciências: a sua ocupação se deu na tentativa de estabelecer um fundamento metafísico elaborado, mediante o que “Deus, a alma e relação da alma com o corpo constituem o objeto de uma ampla reflexão que marcará os desenvolvimentos vindouros da filosofia moderna, pelo menos tão profundamente quanto sua contribuição científica” (SCRIBANO, 2011, p. 200).

De modo conciso, Chauí (2000) aponta alguns dos traços característicos dessa nova metafísica elaborada por Descartes. Primeiro, temos a afirmação da incompatibilidade entre fé e razão²¹, o que acaba acarretando a separação de ambas, de maneira que a religião e a filosofia acabam seguindo caminhos próprios. Posteriormente, temos a redefinição do conceito de *ser* ou *substância*²², pela qual Descartes considera a existência, primeiramente, de três seres ou substâncias, a saber: substância infinita (Deus), substância pensante (alma) e a substância extensa (corpo). Ele ainda propõe uma redefinição do conceito de *causa* ou *causalidade*, onde *causa* pode ser entendido como algo que produz um efeito, e este efeito pode vir a ser produzido por uma ação anterior ou por uma finalidade posterior.

²¹ Para Descartes (1983), o racionalismo é compreendido como a teoria que afirma que o nosso conhecimento provém da razão e que a razão é capaz de conhecer verdadeiramente as coisas. Portanto, segundo o pensamento cartesiano, a razão é a faculdade de racionar, ponderar, compreender.

²² Segundo Giovanni Reale e Dario Antiseri (2004, p. 293), para Descartes, existem apenas dois tipos de substâncias, que se apresentam claramente distintas e irreduzíveis uma à outra, a saber: a *substância pensante* (*res cogitans*) e a *substância extensa* (*res extensa*). A *res cogitans* é a “existência espiritual do homem sem nenhuma ruptura entre pensar e ser, é a alma humana como realidade pensante que é pensamento em ato, e como pensamento em ato que é realidade pensante”. Enquanto a *res extensa* é o “mundo material (compreendendo obviamente o corpo humano), do qual, justamente, se pode predicar como essencial apenas a propriedade da extensão”. Portanto, a atividade cognoscitiva, além de se ocupar em fundamentar suas conquistas em sentido metafísico, deve procurar também a clareza e distinção, que se colocam como traços típicos da primeira verdade que se impôs à nossa razão e que devem ser a marca de qualquer outra verdade. Pois, “como a nossa existência enquanto *res cogitans* foi aceita como indubitável com sabe na clareza e na distinção e não com base em outros fundamentos, então toda outra verdade só poderá ser acatada se exibir os traços da clareza e da distinção”. Portanto, para alcançá-los, é necessário seguir o itinerário da análise, da síntese e da verificação, tendo ciência que uma afirmação com tais características não poderá mais se colocar sujeita à dúvida. Assim sendo, a filosofia se apresente não mais como a ciência do ser, mas como doutrina do conhecimento, e, por esse percurso, a filosofia se torna, inicialmente, gnosologia.

Daí, temos a ideia de *causa eficiente* e *causa final*, onde a primeira é aquela em que a ação anterior é responsável por determinar como consequência necessária a produção de um efeito; já a segunda se refere àquela que determina, nos seres pensantes, a realização ou não-realização de determinada ação. Chauí (2000) acrescenta ainda, como traço característico da nova metafísica proposta por Descartes, o fato da metafísica de campos do conhecimento lidar com realidades semelhantes a ela, em que se observa que: a teologia se coloca como conhecimento diferente da metafísica, ainda que, semelhante a mesma, se ocupe do estudo da substância infinita; a psicologia racional é apresentada como um conhecimento que se difere da metafísica, embora estude ainda a substância pensante; e a cosmologia que, também, se apresenta como diferente da metafísica, embora, assim como a própria metafísica, se ocupa do estudo da substância extensa.

Nesta direção, compreende-se que *substância infinita* para Descartes (2007) perpassa pela ideia racional de um fundamento ou princípio absoluto que, por vezes, é responsável por produzir a essência e a existência de tudo aquilo que existe. Já a *substância pensante* deve ser compreendida como a ideia racional de uma faculdade intelectual e volitiva, que concebe pensamentos e ações por meio de normas, regras e métodos postos por ela mesma enquanto poder de conhecimento – “é a consciência como faculdade de reflexão e de representação da realidade por meio de ideias verdadeiras” (CHAUÍ, 2000, p. 291). Por outro lado, a *substância extensa* deve ser entendida como a ideia racional de um realidade físico-geométrica que, em sua magnitude, produz os corpos como figuras e formas velado de massa, volume e movimento – “é a Natureza como sistema de leis necessárias definidas pela mecânica e pela matemática” (CHAUÍ, 2000, p. 291). Nessa perspectiva, pode-se dizer que o ponto de partida da metafísica moderna, a partir de Descartes, é

a teoria do conhecimento, isto é, a investigação sobre a capacidade humana para conhecer a verdade, de modo que uma coisa ou um ente só é considerado real se a razão humana puder conhecê-lo, isto é, se puder ser objeto de uma ideia verdadeira estabelecida rigorosa e metodicamente pelo intelecto humano. Assim, a metafísica não começa com a pergunta: “O que é realidade?”, mas com a questão: “Podemos conhecer a realidade?”. (CHAUÍ, 2000, p. 291).

Essa é uma das reviravoltas que Descartes imprime à filosofia, que, como disse Reale e Antiseri (2004, p. 293), passa a se orientar “no sentido de encontrar ou fazer emergir, a propósito de qualquer proposição, os dados da clareza e da distinção, que, alcançados, tornam desnecessários outros suportes ou outras garantias”. Assim, como já abordamos, entende-se que três ideias operam na metafísica: a ideia da *substância infinita* como causa eficiente da Natureza e do homem; a ideia da *substância pensante* como causa eficiente dos pensamentos, dos conceitos e das ações humanas e, por fim; a ideia da *substância extensa* ou Natureza como *causa eficiente* que, pelas relações de movimento e repouso, produz todos os corpos. E, como pontuou Chauí (2000, p. 291), a *substância infinita* ou Deus é “a causa da existência e da essência das substâncias pensante e extensa; e é causa das relações entre ambas, no caso do homem (já que este é uma substância mista)”.

Assim, temos, como objetos dessa metafísica moderna, a figura de Deus, homem e Natureza, e os princípios primeiros de que essa metafísica se ocupa dizem respeito ao infinito, finito, causa eficiente e causa final. Os fundamentos dela, como ciência verdadeira ou Primeira Filosofia (CHAUÍ, 2000), são compreendidos como as ideias verdadeiras produzidas pelo intelecto humano, com as quais o sujeito do conhecimento não apenas representa, mas também conhece a realidade que o circunda.

De maneira precisa, pode-se dizer que sobre essa nova compleição de metafísica, feita por René Descartes, como já debatemos, reside o princípio do racionalismo moderno. Tal constatação é possível observar no seu segundo livro, intitulado *Discurso do Método*²³, no qual ele se ocupa em discutir sobre os preceitos necessários para a verificação da verdade das coisas. O próprio Descartes (2007, p. 32-33. Grifos nossos.) afirma que:

[...] E, como a multiplicidade de leis frequentemente fornece desculpas aos vícios, de modo que um Estado é muito mais bem regrado quando, tendo pouquíssimas leis, elas são rigorosamente observadas; assim, em vez desse

²³ Aos quarenta anos de idade, em 1637, Descartes publica a sua primeira e célebre obra, intitulada *Discurso do método* ou *Discurso sobre o método*. Segundo Scribano (2011, p. 200), Descartes julgava que as regras do método “descrevem o processo natural do espírito que exerce sua atividade cognitiva, assim como testemunham principalmente as matemáticas: e como elas se beneficiam do estatuto de ciências exatas, estão em condição de trazer à luz os procedimentos de pesquisa que permitem alcançar a verdade”.

grande número de preceitos de que a lógica é composta, *acreditei que me bastariam os quatro seguintes, contanto que tomasse a firme e constante resolução*²⁴ *de não deixar uma única vez de observá-los.*

Esses quatros preceitos – ou regras metodológicas – citados acima por Descartes, servem, conforme ele, para o desenvolvimento dos procedimentos científico-rationais. Pois, para esse filósofo, o intuito é estabelecer regras certas e fáceis que, perfeitamente observadas, conduzirão ao conhecimento verdadeiro de tudo aquilo que se pode conhecer, visto que constituem propriamente como um método.

Deste modo, Descartes procurou indicar um método que pudesse ser apreendido como universal, ainda que inspirado pelo rigor matemático e em suas “longas cadeias de razão”, daí ele percorrer as seguintes regras:

O primeiro era de nunca aceitar coisa alguma como verdadeira sem que a conhecesse evidentemente como tal; ou seja, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e não incluir em meus juízos nada além daquilo que se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida.

O segundo, dividir cada uma das dificuldades que examinasse em tantas parcelas quantos fosse possível e necessário para melhor resolvê-las.

O terceiro, conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos; e supondo certa ordem mesmo entre aqueles que não se precedem naturalmente uns aos outros.

E, o último, fazer em tudo enumerações tão completas, e revisões tão gerais, que eu tivesse certeza de nada omitir. (DESCARTES, 2007, p. 33-35).

Podemos aferir que as quatros regras são a *evidência*, a *análise*, a *síntese* e o *controle*. Reali e Antiseri (2004), de modo preciso, dizem que a *evidência* racional é aquela que se alcança mediante um *ato intuitivo* que se autofundamenta; a *análise*, uma vez que para a intuição é necessária a simplicidade, é aquela que se alcança mediante a decomposição do complexo em

²⁴ Faz-se necessário frisar que, nesse contexto, “o juízo depende da vontade; nossos preconceitos são, pois, hábitos inveterados de julgar mal, adquiridos pela vontade; para nos libertar de nossos preconceitos, não bastaria conhecer as regras do método, nem mesmo saber aplicá-las: é necessário ainda uma firme resolução da vontade, que luta contra esses hábitos e se obriga a bem julgar” (DESCARTES, 2007, p. 33, nota 43).

partes elementares; a *síntese*, que deve partir de elementos absolutos ou não dependentes de outros, e proceder em direção aos elementos relativos ou dependentes, é aquele que acaba dando lugar a uma cadeia de nexos coerentes; e, por fim, o *controle*, que é aquele “efetuado mediante a enumeração completa dos elementos analisados e a revisão das operações sintéticas” (REALI; ANTISERI, 2004, p. 288). Em resumo, para proceder com integridade em qualquer pesquisa, é necessário repetir o movimento de simplificação e rigorosa concatenação, característico do procedimento geométrico.

Percebemos, pois, que no *Discurso do método*, Descartes mostrou-se preocupado, de maneira especial, com a ciência, ao passo em que discorre sobre as regras metodológicas, que, outrora, já haviam sido enumeradas em seu tratado inacabado sobre as *Regras para a Orientação do Espírito*²⁵ (*Règle pour la direction de l'esprit*, 1628). Entretanto, seu pensamento filosófico exerce, até hoje, enorme influência sobre a compreensão acerca da realidade discursiva resultante das pesquisas, inclusive a exercida pela teologia. Para melhor compreendermos o seu pensamento, sobretudo no que diz respeito a sua epistemologia metafísica, se faz necessário lermos, concomitantemente ao *Discurso do método*, as *Meditações*²⁶.

Descartes deu início ao seu itinerário espiritual com a dúvida. O seu processo de dúvida voluntária e sistemático de tudo, faz parte do percurso proposto por ele, com o fim de encontrar algo inequívoco a que se pudesse apegar no processo de conhecimento da verdade. No *Discurso do método* ele diz que,

[...] como então deseja ocupar-me somente da procura da verdade, pensei que precisava fazer exatamente o contrário, e rejeitar como absolutamente

²⁵ Na obra *Regras para a Orientação do Espírito*, Descartes ainda está distante da sua constituição da metafísica, que, como apontou Huisman (2001, p. 270), não se encontra na referida obra, mas já apresenta certos números de problemas. Contudo, ele demonstrou-se preocupado em cultivar aquilo que nos permite chegar à verdade, ou seja, o *ingenium* e, mais especificamente, o *ingenium mathematicum*, que vem a ser o meio possível para se chegar à descoberta fecunda. Descartes faz, então, “uma distinção, a partir da qual nascerá o futuro método: a intuição simples e a intuição composta, dedução, são os dois meios mais seguros para se chegar à verdade. Mas a especificidade de Descartes está já contida nessa obra: ele não propõe aos seus leitores uma ‘chave da arte de inventar’, segundo expressão de Leibniz, mas a educação de nossa faculdade inventiva”.

²⁶ Nesse ensaio, Descartes “adota o caminho do pensador solitário, da dúvida e desorientação à certeza e ao conhecimento fidedigno” (MAUTNER, 2011, p. 199). A edição a que nos referimos nessa tese é a de 1983, da coleção *Os Pensadores* (da editora Abril Cultural).

falso tudo em que pudesse imaginar a menor dúvida, a fim de ver se depois disso não restaria em minha crença alguma coisa que fosse inteiramente indubitável. Assim, porque os nossos sentidos às vezes nos enganam²⁷, quis supor que não havia coisa alguma que fosse tal como eles nos levam a imaginar. (DESCARTES, 2007, p. 57-58).

Portanto, entendemos que, no *Discurso do método*, a condição elementar para se chegar à capacidade de conhecer a verdade é duvidando de todos os elementos que compõem a vida ordinária, especialmente dos sentidos, tendo em vista que, para Descartes, eles são responsáveis por frequentemente levarem ao engano. Este estado argumentativo em relação ao ordinário é refletido por Descartes, nas *Meditações*, ao dizer que nunca podemos ter certeza de estarmos sonhando ou despertados.

Todavia, Descartes (2007), a partir do percurso da dúvida à possibilidade do conhecimento, apresenta algo do qual não é possível duvidar, afirmando que, embora que tudo que pensemos seja falso, ainda assim, resta a certeza sobre aquilo que pensamos. Ele diz:

[...] Mas logo depois atentei que, enquanto queria pensar assim que tudo era falso, era necessariamente preciso que eu, que o pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade – *penso, logo existo* – era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cépticos não eram capazes de abalar, julguei que podia admiti-la sem escrúpulo como o primeiro princípio da filosofia que buscava. (DESCARTES, 2007, p. 58-59).

Percebemos, pois, que Descartes trata o *eu penso* não apenas como um objeto do processo de conhecimento, mas como algo que se mostra enquanto uma dimensão integrante ao próprio ser. Assim, temos a interpretação de “eu penso, logo sou”, em perspectiva inversa: eu sou à medida que penso.

A filosofia, por sua vez, deve doravante acolher apenas verdades evidentes. E, para que uma verdade seja totalmente evidente, é necessário que o espírito não tenha nenhuma

²⁷ É importante frisar que, os conhecidos primeiros argumentos que Descartes empresta dos cépticos dirigem-se, sobretudo, contra os conhecimentos de origem sensível; motivo pelo qual eles salientam a evidência do conhecimento puramente intelectual, bem como o de nossa própria existência, como substância pendente. (Cf. DESCARTES, 2007, p. 58, nota 4).

oportunidade de colocá-la em dúvida. A exemplo desse caso, não é possível colocá-la em dúvida sem a demonstrar. Pois, se duvido dela, penso, e, por isso, afirma-se a ideia de que também existo. A força que apresenta esse argumento, que já foi apontado também por santo Agostinho (2008) contra os cétricos, está justamente no fato de que, mesmo considerando todas as hipóteses deles, a verdade de sua conclusão continua imutável. E é na ocasião mesma em que o espírito acumula as razões de duvidar mais excessivas que ele verifica que, para duvidar, é necessário ser – logo, “*duvido, logo existo*”.

Em Descartes, portanto, pensar deve ser encarado, nesse percurso, como um ato, mais do que o simples fato de conhecer algo, é “ser alguém”, o “*cogito, ergo sum*” cartesiano. Assim sendo, não se resume ao ato de nascimento do que, em filosofia, se intitula por idealismo – estamos nos referindo ao fato de que o sujeito pensante e suas ideias devem ser compreendidos como o fundamento de todo conhecimento –, mas como a descoberta do domínio ontológico. E os objetos, que abrangem as evidências matemáticas, remetem a este ser que é meu próprio pensamento. Daí Descartes dizer que,

[...] por isso reconheço que eu era uma substância, cuja única essência ou natureza é pensar, e que, para existir, não necessita de nenhum lugar nem depende de coisa alguma material. De sorte que este eu, isto é, a alma pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo, e até mais fácil de conhecer que ele, e, mesmo se o corpo não existisse, ele não deixaria de ser tudo que é. (DESCARTES, 2007, p. 60).

Por isso, compreende-se que temos pensamentos diferentes, todavia, eles possuem em comum o fato de todos constituírem pensamentos. A *substância pensante* deve ser entendida como o pensamento do qual todas as nossas ideias particulares são apenas modificações diversas. E, em detrimento do método (primeiro preceito), só é admissível conferir às coisas o que se reconhece evidentemente como algo que lhes compete; ora, o ser discernido pelo *cogito* define-se completamente separado do corpo, logo o pensamento é totalmente distinto do corpo. Transpor o método matemático para a metafísica, pode-se dizer, aqui, é fazer com que a cada definição corresponda a um ser.

É perceptível, pois, ao analisarmos a sua filosofia do *método*, a exemplo do fragmento citado acima, a presença de um Descartes solipsista, uma vez que ele demonstra ter certeza apenas do seu ser, ou seja, de seu ser pensante, deixando de lado o *corpo* enquanto objeto. A alma, entretanto, ele diz ser mais fácil de ser conhecida como tal. Entendemos ainda a presença de um Descartes dualista quando ele diz que,

[...] E, embora talvez (ou, antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele. (DESCARTES, 1983, p. 134).

Nessa perspectiva, compreende-se, como pontuou Rocha (2011, p. 26), que a distinção feita por Descartes entre *possuir* um corpo e *ser* uma alma (razão, *res cogitans*) constitui, assim, a base para a afirmação de uma racionalidade estreita, que é consumada em certa dimensão da existência (alma/razão – *res cogitans*) que “pode prescindir sem nenhuma hesitação de outras dimensões (corpóreo-afetivas – *res extensa*)”.

Portanto, essa visão dualista apresentada por Descartes reifica a razão em detrimento da corporeidade e de seus sentidos, pois, como ele mesmo apresenta, muitas experiências podem anular, paulatinamente, todo critério que foi dado aos sentidos, uma vez que foram detectados equívocos baseados nos juízos exteriores e, ainda, nos juízos interiores. Daí o próprio Descartes chegar a reduzir o corpo à figura de uma máquina. Segundo ele, nas *Meditações*:

E como um relógio composto de rodas e contrapesos não observa menos exatamente todas as leis da natureza quando é mal feito, e quando não mostra bem as horas, do que quando satisfaz inteiramente ao desejo do artífice; da mesma maneira também, se considero o corpo do homem como uma máquina, de tal modo construída e composta de ossos, nervos, músculos, veias, sangue e pele que, mesmo que não houvesse nele nenhum espírito, não deixaria de se mover de todas as mesmas maneiras que faz

presentemente, quando não se move pela direção de sua vontade, nem, por conseguinte, pela ajuda do espírito, mas somente pela disposição de seus órgãos, reconheço facilmente que seria tão natural a este corpo, sendo, por exemplo, hidrópico, sofrer a secura da garganta que costuma significar ao espírito o sentimento da sede, e dispor-se por esta secura a mover seus nervos e suas outras partes da forma requerida para beber e assim aumentar seu mal e prejudicar-se a si mesmo, quanto lhe é natural, quando não tem nenhuma indisposição, ser levado a beber para sua utilidade por semelhante secura da garganta. (DESCARTES, 1983, p. 138).

Deste modo, o *res cogitans* enquanto visão de superioridade da alma pensante frente ao corpo destituído da dignidade, conferida pela *res extensa*, fica compreensível a partir da imagem do relógio como máquina que ele faz uso para dizer do corpo humano. Esse caminho, que nos leva a uma distinção entre *substância pensante* (*res cogitans*) e a *substância extensa* (*res extensa*), conforme Descartes, mostra também o caminho às ideias claras e distintas. A superioridade aqui apontada fica perceptível quando ele diz que,

E as faculdades de querer, sentir, conceber, etc., não podem propriamente ser chamadas suas partes: pois o mesmo espírito emprega-se todo em querer e também todo em sentir, em conceber, etc. Mas ocorre exatamente o contrário com as coisas corpóreas ou extensas: pois não há uma sequer que eu não faça facilmente em pedaços por meu pensamento, que meu espírito não divida mui facilmente em muitas partes e, por conseguinte, que eu não reconheça ser divisível. E isso bastaria para ensinar-me que o espírito ou a alma do homem é inteiramente diferente do corpo, se já não o tivesse suficientemente aprendido alhures. (DESCARTES, 1983, p. 139).

Diante do exposto, percebemos que a metafísica do *Discurso do método* parece-nos ser um esboço do que veio a ser a metafísica das *Meditações*. Ao apresentar as provas da existência de Deus²⁸, Descartes nos possibilita afirmar também a existência da *extensão*, necessária à

²⁸ A prova da existência de Deus aparece no pensamento cartesiano de forma, aparentemente, simples. Descartes “apresenta três argumentos para provar a existência de Deus: nos dois primeiros procede a partir dos efeitos (da ideia de Deus presente no sujeito e do sujeito que possui a ideia de Deus), causalmente; no terceiro, em que procede a priori, chamado desde Kant de argumento ontológico, deduz da ideia de Deus a sua existência. A questão de Deus é exposta em vários escritos: na quarta parte do *Discurso do método* (DM); na terceira (os dois primeiros argumentos) e na quinta (o terceiro argumento) das *Meditações metafísicas* (M) (na quarta, cujo título é *Do verdadeiro e do falso*, Deus aparece como garantia do conhecimento verdadeiro); na primeira parte dos *Princípios da Filosofia* (PF) e nas *Respostas às objeções* (especialmente nas primeiras e segundas)” (JESUS, 1998, p. 347).

física matemática, “e suspender definitivamente a dúvida quanto a nossas ideias que ‘devem ter algum fundamento de verdade’” (HUISMAN, 2001, p. 273). Por sua vez, o conhecimento da alma, que é obtido independentemente do conhecimento dos corpos (inclusive do corpo de cada um), é a premissa do dualismo cartesiano (SCRIBANO, 2011).

Analisando essas perspectivas filosóficas do pensamento de Descartes, levando em consideração também as relações entre o criador e suas criaturas, Moltmann (1992) nos atenta acerca dos fundamentos do domínio do homem sobre a natureza, indicando como motivo fundamental a exclusividade do papel de sujeito que este homem se incumbe a partir de sua capacidade racional. É assim que Descartes “entende a alma não mais como uma substância superior, mas como o verdadeiro sujeito no corpo humano, como no mundo das coisas” (MOLTMANN, 1992, p. 358). Portanto, falar que há um sujeito no corpo humano é atribuir a esse corpo a condição reduzida de objeto, de tal modo que o corpo, assim como as demais ideias não pensantes, se enquadra na esfera do objetivável.

Precisamente, no sentido apresentado acima, é que Moltmann (1992) nos apresenta o principal problema do *cogito* cartesiano. Ele diz que “se o sujeito humano se conscientiza de si próprio através do pensar e não através da percepção física, então o corpo humano, com suas percepções físicas, entra no campo das coisas objetivas” (MOLTMANN, 1992, p. 358), do qual sua característica fundamental em rol ao sujeito pensante não é nada mais do que a extensão do corpo. Deste modo, percebemos que, no sistema cartesiano, o corpo é denominado de “matéria extensa” para, em seguida, ser readmitido como máquina na perspectiva do seu automatismo funcional, ou seja, o corpo é máquina porque é matéria extensa, não pensante. A relação aqui estabelecida entre o pensante e o não pensante expõe uma outra relação, agora de domínio da razão sobre o corpo humano e os demais corpos.

Moltmann (1992, p. 359), mediante uma perspectiva prática sobre esse domínio, diz categoricamente que “a relação do sujeito-espírito não-extensível, pensante com seu objeto-corpo não-pensante, extensível é descrita por Descartes como sendo uma relação unilateral de domínio e de propriedade”, isso porque, conforme o próprio Descartes, *eu sou* um sujeito pensante e *eu tenho* o meu próprio corpo. Assim, “o *Eu* se encontra como mandatário e usuário

em relação a seu corpo, como sendo este a sua propriedade”. Nas *Meditações*, essa via para uma nova corporeidade se apresenta quando Descartes diz que (e como já mencionamos anteriormente), “e, embora talvez [...] eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa” (DESCARTES, 1983, p. 134), e acrescenta afirmando: “e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa” (DESCARTES, 1983, p. 134). Portanto, é certo que este eu, segundo Descartes, é minha alma (pela qual sou o que sou), e é inteira e verdadeiramente distinta do corpo e que ela pode ser ou existir sem ele.

Nesse sentido, como pondera Moltmann (1992), podemos aferir que essa coisificação do corpo que está estabelecida sobre o conceito do *Eu pensante* elaborou uma racionalidade estreita e reducionista responsável por orientar uma parte considerável das ciências no período da modernidade. E, como afirmou Rocha (2013, p. 29), esse domínio da razão na modernidade “– que gera a categorização sujeito-objeto para dirigir o processo de conhecimento – sobre as demais expressões humanas produziu uma abordagem instrumental e mecânica sobre o mundo dos fenômenos”, que conhecemos hoje como razão instrumental²⁹.

²⁹ Devemos, aqui, lembrar do filósofo alemão Max Horkheimer, que foi participante da Escola de Frankfurt. Em seu livro *Eclipse da razão*, ele discute sobre o conceito de racionalidade instrumental, apresentando-a de dois modos: a razão subjetiva, enquanto faculdade que torna viável as nossas ações, que possibilita o “funcionamento abstrato do mecanismo de pensamento” (HORKHEIMER, 1974, p. 11), e que está relacionada com os meios e fins, se revelando como “a capacidade de calcular probabilidades e desse modo coordenar os meios corretos com um fim determinado” (p. 13); e a razão objetiva, que está direcionada mais aos conceitos “– por mais mitológicos quer eles hoje nos soem – sobre a ideia do bem supremo, sobre o problema do destino humano e sobre a forma de realização de fins últimos” (p. 13), é a faculdade do mundo objetivo, num sentido de que há uma harmonia na sociedade em que a razão (racionalidade) se manifesta. Entretanto, o autor chama atenção para o fato de que, no desenvolver da modernidade, a faculdade subjetiva acabou traçando um caminho que a levou a mera instrumentalização, isso porque estabeleceu uma luta contra a razão objetiva, denunciando-a como falsa objetividade, mas se ‘formalizando’ como ela, transformando, portanto, o pensamento em um mero instrumento. Fato esse que, junto com Adorno (1985), no livro *Dialética do esclarecimento*, eles evidenciam que a razão emancipatória objetiva acabou por se converter em instrumental objetiva, em um mundo em que o progresso técnico e científico a razão se autodestruíu, ou, melhor dizendo, se transformou no triunfo da máquina, da natureza útil, em prol do capital. Assim, a principal consequência dessa instrumentalização da razão foi à perda da autonomia do sujeito, eliminada pela própria técnica. Gilbert Hottois (2008), em seu livro *Do renascimento à pós-modernidade*, faz uma reflexão crítica a respeito da racionalidade instrumental. Conforme o autor, “a razão instrumental é a razão que define os meios para realizar um determinado fim. Ela se interessa

É importante destacar que existe uma formidável distinção entre racionalização e racionalidade. Nesse sentido, Morin (2006, p. 23) nos apresenta a racionalização como algo que se crê racional por possuir um sistema lógico e perfeito, outrora fundamentado na dedução ou na indução, mas que, entretanto, “fundamenta-se em bases mutiladas ou falsas e nega-se à constatação de argumentos e à verificação empírica”. O procedimento de racionalização é fechado, enquanto a racionalidade é aberta. O autor acrescenta ainda que, nessa perspectiva, podemos compreender que a racionalização se nutre das mesmas fontes da racionalidade, porém “constitui uma das fontes mais poderosas de erros e de ilusões”. Assim, uma doutrina que segue um modelo mecanicista e determinista para considerar o mundo não pode ser percebida como racional, mas como racionalizadora.

No mote desse modelo de racionalidade, que pode, também, ser assinalada como racionalização, as coisas são interpretadas como objetiváveis, na medida em que tudo pode ser escalpelado de modo frígido pelas mãos discursivas daqueles que propõem a verdade, e que, estabelecendo uma ideia de desencantamento no mundo³⁰, são capazes de manipulá-lo

exclusivamente pelos instrumentos ou utensílios e calcula o procedimento mais eficaz para atingir um determinado objetivo. A racionalidade instrumental, que o homem que trabalha e age sempre utilizou, encontrou sua expressão culminante em nossa civilização tecnológica, sendo expressa por meio de dois aspectos: o reino da *lógica* e do *formalismo*: o pensamento lógico formal determina os meios conceituais, os encadeamentos necessários, para estabelecer uma verdade. Ele é operativo, calculador e estabelece relações estreitas com as matemáticas. É o aspecto teórico da racionalidade instrumental, já criticado por Husserl, que denuncia sua distância em relação à subjetividade e ao mundo da vida (*Lebenswelt*); o reino da *técnica*: a atividade técnica determina meios *físicos* eficazes para realizar concretamente um objetivo. É o aspecto *prático* da razão instrumental que reduz a ação humana ao trabalho técnico organizado. A Escola de Frankfurt não nega a utilidade e a necessidade da racionalidade instrumental. Ela faz parte da condição humana: raciocinar e agir eficazmente, inventar utensílios e instrumentos, determinar o caminho mais seguro e mais rápido em vista de um resultado, trabalhar e se organizar são indispensáveis em um mundo que não é um paraíso. A sobrevivência da humanidade tem esse preço. Mas a sobrevivência pura e simples não basta para definir uma vida verdadeiramente *humana*. Garantir as condições da sobrevivência não diz nada sobre o sentido da vida nem sobre os fins da existência. Estes não dependem do pensamento instrumental, lógico, utilitário e técnico. Ora, os mantenedores da Escola de Frankfurt constatarem que hoje a razão e a atividade instrumentais se estenderam a tal ponto que não deixam mais lugar para outras formas de pensamento e de ação.” (HOTTOIS, 2008, p. 496-497).

³⁰ Aqui, atribuímos ao sentido de *Entzauberung der Welt*, do sociólogo alemão Max Weber. Esse termo, que ganhou bastante força em sua sociologia, é traduzido geralmente por “desencantamento do mundo”. Com ele, Weber (1982), analisou a realidade da modernidade evidenciando o quanto a racionalização existente nessas sociedades recebeu forte influência do contexto metafísico-religioso e moral. Podemos dizer que o ‘desencantar’ se refere, como afirmou Pierucci (2003, p. 7) em sua obra *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*, “[...] em sentido estrito [...] ao mundo da magia e quer dizer literalmente: tirar o feitiço, desfazer um sacrilégio,

com o intuito de instaurar o desenvolvimento alardeado, a fim de dar continuidade à manutenção do ideal de progresso. Em consequência dessa matriz da racionalidade (ou racionalização), nos deparamos com um resultado ambíguo, visto que, de um lado, nos temos o avanço da ciência e da técnica que proporcionaram melhorias à sociedade; de outro lado, reparamos a forte presença da devastação da natureza, de uma sociedade que apresenta uma especialização fragmentadora do conhecimento³¹ e da própria existência humana, o que resulta também no processo da coisificação das relações inter-humanas e interculturais.

Nessa perspectiva, o *ethos pós*, tal qual propõe Vattimo (1992) em sua filosofia pós-moderna se enquadra numa busca pelo problema da existência no mundo, que está ligado a uma sociedade de comunicação generalizada – regida pelos *mass media*, em que não é mais possível conceber a existência humana por uma perspectiva estritamente ligada ao modelo da ontologia do ser e da metafísica tradicional, e muito menos segundo a perspectiva racionalizante da filosofia moderna, como vimos tratando até aqui, em que a existência humana se limitava à dimensão racional.

A pós-modernidade, então, traz à discussão o fato de a modernidade estar em declínio pela ocorrência unívoca de sustentar suas bases num aspecto da razão autônoma, que chamamos também de racionalização, e da própria ideia de progresso, como afirma Lyon (1998). Nesse aspecto, o pensamento cartesiano é “exemplar daquilo que chamamos hoje (como K. O. Apel), para criticá-lo, de *monologismo*: a concepção monológica da razão e da verdade” (HOTTOIS, 2008, p. 97). Segundo essa concepção, o sujeito dotado de razão (que é universal e idêntica em todos) não possui qualquer necessidade dos outros (de diálogos, de discussões, de confrontações etc.) para desenvolver o saber e ter acesso ao verdadeiro. Portanto, correspondendo à imagem do pensador ou do intelectual isolado “em sua torre de

escapar da praga rogada, derrubar um tabu, em suma quebrar o encanto”. Portanto, o desencantamento [do mundo], consiste, especificamente, alertar ao fato de que a vida e a natureza social, que inseridos dentro do contexto da instrumentalização-racionalização do mundo moderno, são passíveis de domínio.

³¹ Edgar Morin é considerado um dos pesquisadores importantes que denunciaram um dos traços mais perversos da racionalização, a saber: a fragmentação, ou o disciplinarismo (QUELHAS, 2013).

marfim e desprovido de preocupações sociais ou políticas, que são sentidas como distrações prejudiciais a busca da verdade” (HOTTOIS, 2008, p. 97).

Destarte, a epistemologia da modernidade que fora arquitetada sobre o hierarquizado princípio do sujeito-objeto, figura-se em uma debilidade que vai, gradativamente, abrindo caminho para outras epistemologias, mais enigmáticas e intersubjetivas. Denunciando os limites dessa racionalização, Morin (2006), que articula ser a racionalidade aberta por natureza, diz que:

A verdadeira racionalidade, aberta por natureza, dialoga com o real que lhe resiste. Opera o ir e o vir incessante entre a instância lógica e a instância empírica; é o fruto do debate argumentado das ideias, e não a propriedade de um sistema de ideias. O racionalismo que ignora os seres, a subjetividade, a afetividade e a vida é irracional. A racionalidade deve reconhecer a parte de afeto, de amor e de arrependimento. A verdadeira racionalidade conhece os limites da lógica, do determinismo e do mecanicismo; sabe que a mente humana não poderia ser onisciente, que a realidade comporta mistério. Negocia com a irracionalidade, o obscuro, o irracionalizável. É não só crítica, mas autocrítica. Reconhece-se a verdadeira racionalidade pela capacidade de identificar suas insuficiências. (MORIN, 2006, p. 23).

Podemos dizer, pois, que o pós-moderno se apresenta diante da modernidade como uma sabedoria, na medida em que se coloca enquanto capacidade de autocrítica que, por sua vez, acaba assumindo a tarefa de desdogmatizar uma epistemologia, além dos discursos que se apresentam como legitimadores e que estão emprenhados nela. Portanto, “começamos a nos tornar verdadeiramente racionais quando reconhecemos a racionalização até em nossa racionalidade e reconhecemos os próprios mitos, entre os quais o mito de nossa razão todopoderosa e do progresso garantido” (MORIN, 2006, p. 24).

Deste modo, como afirmou Lyotard, ainda na introdução da sua obra *A condição pós-moderna*, o saber pós-moderno não é “somente o instrumento dos poderes. Ele aguça nossa sensibilidade para as diferenças e reforça nossa capacidade de suportar o incomensurável” (LYOTARD, 2015, p. XVII). Deste modo, o pós-moderno requer, a princípio, uma definição em oposição à época e ao mito da modernidade, que fora cristalizado nos séculos XVII e XVIII, como já discutimos. De modo sucinto, a modernidade, segundo Hottois (2008, p. 579), se

caracteriza pelo universalismo racionalista; pela fé na ciência e na técnica; pela dominação-exploração da natureza pela humanidade; pela fé no fato de a humanidade se encarregar de si mesma: humanismo progressista; pelo desprezo do passado ou por sua integração ao modo de etapas históricas prévias que preparam ou anunciam a modernidade (os ‘grandes relatos’); pelo utopismo.

Por fim, é viável compreender que o pós-moderno prefere o *pensamento análogo*, plurívoco, flexível, móvel, “fraco” etc., ao raciocínio unívoco e normativo. Ele, o pós-moderno, rompe com as grandes ideologias da História que foram prolongadas por outras correntes de pensamento, por exemplo, pela nova Escola de Frankfurt, a partir de Habermas e Apel. Portanto, tomando distância em relação a qualquer reivindicação da Razão e do Absoluto, o pós-moderno postula a regulação dos conflitos por meio da discussão e da negociação. Como eloquentemente afirmou Hottois (2008), o pós-moderno é a favor da elaboração de *consensos* e de *solidariedades suficientes* com o desígnio de enfraquecer a engrenagem da violência. Por isso, no ponto seguinte, abordamos como a pós-modernidade problematiza as questões em torno da racionalidade moderna, na medida em que se procura distanciar dos seus sistemas racionalizantes.

1.3 Abandono à mentalidade moderna e a “racionalidade” pós-moderna

Sabemos, pois, que a corrente de pensamento pós-moderna foi, e até hoje é, até certo ponto, alvo de objeções que decorrem, ao mesmo tempo, daqueles que anseiam conservar as ideias modernas e daqueles que nunca aderiram a elas. Nesse sentido, entendemos o quanto os racionalistas progressistas e os integristas (aqueles que querem manter a integridade das doutrinas) fundamentalistas foram igualmente impactados pela mentalidade pós-moderna (HOTTOIS, 2008).

Com o intuito de expormos esse novo saber, voltado ao posicionamento da pós-modernidade perante tal racionalização colocada pela modernidade, iremos trabalhar algumas das principais rejeições à epistemologia da modernidade, além de apresentarmos

uma afirmação como resposta às rejeições aludidas. As rejeições a que nos referimos são as seguintes: (1) a da visão dualista de mundo; (2) a do fundacionalismo e; (3) ao da totalização e do papel das metanarrativas.

Como resposta às rejeições, temos a argumentação de que a epistemologia moderna, expressa nas características referidas nas rejeições, é a centralização da relacionalidade como passagem a uma razão aberta em contraponto. Esse percurso expositivo das rejeições pós-modernas às ideias da epistemologia moderna nos proporcionará traçar um caminho teórico sobre a temática da racionalização da racionalidade praticada na modernidade, e nos ajuda, em seguida, na articulação sobre aquilo o que chamamos de ampliação da razão – num sentido emancipador e que considera a libertação das diferenças e dos dialetos, presentes, acreditamos, na filosofia de Vattimo.

1.3.1 Da visão dualista de mundo

A primeira rejeição pós-moderna em relação à modernidade, que é a visão dualista de mundo, surge a partir da crise da epistemologia criada sobre a objetivação permitida pela abordagem metodológica sujeito-objeto, que, como víamos anteriormente, estava ligada à distinção cartesiana de *res cogitans* e *res extensa*, ocasionando uma turva cosmovisão dualista, radicada, especialmente, na filosofia e nas ciências. Os motivos que vieram a criar tal rejeição, se deram a partir de questões que se desdobraram no interior da modernidade. É necessário perceber que a própria modernidade acabou produzindo alguns traumas e crises que, em consequência, colocaram a visão a respeito da realidade em cheque. Westhelle (2008) corrobora com essa ideia ao propor que a modernidade acabou produzindo em seu próprio interior alguns traumas que, por consequência, geraram a pós-modernidade. O autor elenca quatro traumas para justificar tal fato, a saber: trauma cosmológico; do sujeito; histórico e; de legitimidade.

Para Westhelle (2008), o trauma do sujeito está sob três pontos fundamentais que tem responsabilidade na ascensão e na queda da visão dualista do sujeito-objeto, que são: o *cogito*

ergo sum de Descartes; a revolução biológica de Darwin e; o inconsciente de Freud. O autor afirma que

Trata-se agora de reconhecer Deus dentro dos limites mesmo da consciência. É a prova de Descartes que afirma Deus como a possibilidade de pensar uma ideia clara e distinta e, portanto, infinita: *cogito, ergo sum* (...) Este sujeito que se demarca contra o objeto no binarismo fundamental do Ocidente sabe agora que Deus não é o objeto de seu conhecimento como *res extensa*, mas só pode manifestar-se como a própria luz que permite ao sujeito se saber como tal, como sujeito (...) Se o sujeito, sua emergência, salvou Deus da morte cósmica, então o sujeito é Deus. Esta é, por assim dizer, a dupla morte de Deus que agora se afirma como a imagem refletida do Narciso Ocidental que afirma, na verdade, não o *cogito* cartesiano mas: *ego cogito ergo Deus est*. Quer dizer, Deus é a constituição de minha própria subjetividade. (WESTHELLE, 2008, p. 16-17).

Portanto, o sujeito cartesiano aqui abordado é aquele constituído a partir do que chamamos por princípio da razão, que transitoriamente se afirma no âmbito do eclipsamento do Deus *primum mobile*³², e que encontra sua decadência nos dois traumas seguintes, próprios ao desenvolvimento da racionalização moderna. Em relação ao trauma produzido pela teoria da seleção das espécies de Darwin, que é o primeiro a se apresentar aqui, Westhelle (2008) argumenta que

[...] ao estabelecer a origem das espécies retira o ser humano seu caráter único e absoluto ao relativizá-lo biologicamente, ao colocá-lo em uma genealogia que não permite reconhecimento de qualquer origem específica e cuja ascendência perde-se em obscuras e primitivas formas de vida. (WESTHELLE, 2008, p. 17).

Assim sendo, Westhelle (2008) afirma que o pressuposto psicanalítico da existência do inconsciente está diretamente relacionado ao primeiro trauma, do qual a capacidade de intervir na existência não se deixa ser controlado pela consciência do que sou. Pois, “o que sou

³² Esse termo se fere a concepção de Aristóteles (2021) de *primeiro motor* [imóvel], e em sua filosofia significa que Deus é a causa eficiente e final do universo. Ele complementa dizendo que o *primeiro motor imóvel* é o ser que possui características plenamente perfeito (*ato puro*), que é imutável e ainda a causa primeira absoluta de todo o movimento que existe no mundo.

ou o que virei a ser não pode nem mesmo ser estabelecido pelo que penso ser. Eu não sou o que sou, é a revelação psicanalítica que nos tira da sarça ardente da auto-deificação do sujeito” (WESTHELLE, 2008, p. 18).

Ainda no tocante à rejeição pós-moderna sobre a visão dualista de mundo, notadamente a dimensão epistemológica, Mardones (2006, p. 223), dentre muitas coisas que aborda, aponta a epistemologia racionalista da modernidade. Sobre esse tema, ele afirma que “a incerteza epistemológica pode ser considerada uma das consequências de maior contribuição do conhecimento do século XX. Isto é, o conhecimento dos limites do conhecimento”. Assim, essa característica da epistemologia pós-moderna é, conforme o mesmo autor, uma forma que evidencia ainda mais a crise que está instaurada na modernidade e que, por sua vez, foi criada por ela mesma – sendo, assim, essa crise abordada por dois vieses complementares: o primeiro é a crise do paradigma da filosofia da consciência (ou do sujeito) e o segundo se constitui na crise do pensamento metafísico.

Sobre essa primeira crise, é situado Kant, Marx, Freud e Wittgenstein como os principais estudiosos e filósofos. O que vai caracterizar essa crise da filosofia da consciência (ou do sujeito) é o fato de que, em primeiro lugar, “a própria evolução do pensamento questiona o paradigma sujeito-objeto, especialmente a concepção solipsista, abstrata e ideal do pensamento” (MARDONES, 2006, p. 229). Posteriormente, temos a presença dos delineamentos que recorrem às chamadas *terceiras categorias* implicadas no pensamento: a sociedade, a linguagem, o corpo, a ação. Portanto, são elementos ignorados ou esquecidos pela própria filosofia da consciência e que acabam se revelando como possuidores de relevância e estima enormes para o pensamento. Por fim, vemos surgir uma razão ainda mais situada, “contextualizada e mediada pela linguagem, sempre em vista de uma ação ou solução de problemas. Finalmente, vai se abrindo um horizonte no qual cada vez é mais difícil imaginar um pensamento capaz de proporcionar ideias definitivas e integradoras” (MARDONES, 2006, p. 229). Ou seja, nos deparamos às portas do denominado pensamento pós-metafísico.

Ao que se refere à crise do pensamento metafísico, Mardones (2006, p. 230) discorre sobre alguns traços desse pensamento, que são: *identitário*, aquele que é “referido ao uno e ao todo”; *idealista*, com “relação interna entre pensamento abstrato e o ser das coisas”; *filosofia da consciência*, que está direcionada ao “sujeito fugir do condicionamento e obter representações absolutamente seguras dos objetos”; *conceito forte de teoria*, que se refere a “uma espécie de concepção elitista da teoria, acima da práxis, desvinculada da realidade dos interesses e experiências cotidianos”.

Em relação a essa última crise, é possível sintetizar dizendo que a crise da metafísica evidencia

[...] a passagem da razão abstrata e anistórica para uma razão situada e contextual, assim como de uma filosofia da consciência para uma filosofia da linguagem, e de um pensamento fixado em operações teóricas e desvinculado dos contextos práticos para um pensamento que toma consciência crescente do mundo da vida, da ação e da comunicação: afinal, da práxis. (MARDONES, 2006, p. 232).

Assim, foi com o dualismo cartesiano que se observou uma abordagem da realidade fundamentada no método sujeito-objeto, estabelecendo uma distinta e hierárquica divisão entre aquilo que conhecemos por *res cogitans* e *res extensa*. Tal fato evidencia que, a partir de então, a razão humana, compreendida metafisicamente por aquela que possui a sua sede na alma, ficou livre para sujeitar objetivamente toda realidade extensiva e não pensante. Como pontuou Teixeira (2005, p. 11-12), “toda a realidade fora do sujeito (...) torna-se objeto de análise científica do sujeito”. Nessa perspectiva, entende-se que a “realidade é isto que é mensurável pelo sujeito”, o “eu” vem a ser o centro e o ponto de partida do conhecimento teórico da realidade.

Como resultado da centralização do “eu”, temos a presença de um sujeito moderno que “se compreende não somente único e original, mas também como individual, ou ainda como solitário” (TEIXEIRA, 2005, p. 24). É por esse ângulo que Teixeira (2005) argumenta a figura de um ser humano que acaba sendo reduzido à sua capacidade de racionalização instrumentalizada – da sua razão – num jogo dual que, por vezes, se volta contra ele. Daí

termos uma razão instrumental que se propõem a tornar-se um modelo de “sujeito” e que “se apoia numa concepção antropológica que ameaça o equilíbrio da experiência humana” (PALÁCIO, 2001, p. 68).

Portanto, como afirmou McLaren (2008), em sua obra *Uma ortoxia generosa*, ao discutir sobre a igreja nos tempos pós-modernos, percebe-se que não há uma unidade subjacente no cosmo ou no ser humano, mas a presença de duas “coisas” que estão relacionadas de modo antitética. Tal oposição, colocada de modo extremo, veio a criar associações à realidade empírica, física, objetiva, ou seja, à ciência e, de outro lado, à realidade subjetiva, imaterial e espiritual na figura da pessoa humana. Embora ambos possuam seu lugar e valor, em última análise, é impossível que se unam ou se mantenham numa relação mútua. Daí se colocar a dificuldade do pensamento pós-moderno em tentar estabelecer uma separação entre a esfera subjetiva e objetiva que abarca a realidade humana (BURKHARD, 2008).

Tal dificuldade deve ser vista como uma herança da observação moderna no século XIX e XX, e não dos novos sistemas teóricos que vieram a se estabelecer posteriormente. Por isso Burkhard (2008, p. 184) diz que “a ameaça da aniquilação nuclear e a crise ambiental pela qual estamos passando parecem ser o resultado direto de uma rígida separação do mundo em objetos e sujeitos”. Nessa perspectiva, a ciência moderna acaba sendo responsabilizada por esses e outros motivos catastróficos que atravessam a sociedade. Em resposta e à procura de uma possível solução, a ciência pós-moderna se mostra em busca de uma nova metodologia, que seja adequada ao mundo e suas circunstâncias, situando-se para além do dualismo herdado da referida modernidade.

Por isso Maffesoli (2004) nos apresenta, em sua obra *Elogio da razão sensível*, a distinção entre inteligência moderna e inteligência pós-moderna. Para ele, a primeira se apresenta como abstrata, aquela que surge infalivelmente para o dogmatismo, a escolástica e a intolerância. A inteligência pós-moderna, entretanto, é aquela encarnada, e que se mostra “atenta ao sensível, à criação natural, e se empenha o mais possível em evitar a separação” (MAFFESOLI, 2004, p. 41). A partir dessas diferenças acentuadas, o autor chega à conclusão de que, de modo claro e objetivo, a despeito de privilegiarmos a inteligência pós-moderna,

não implica em preconizar uma “abdição do intelecto”, mas em prevenir um estreitamento da faculdade de compreender, fugindo do “pecado da inteligência: aquele que mais separa”.

1.3.2 Do fundacionalismo

O fundacionalismo, segunda rejeição pós-moderna em relação à modernidade, que aqui apresentamos, diz respeito a uma concepção epistemológica que nasceu na ocasião do Iluminismo com a finalidade de estabelecer um discurso certo e universal quanto à realidade. É importante frisar que, “embora colocando esse marco inicial para o fundacionalismo, posturas epistemológicas semelhantes já poderiam ser encontradas na metafísica grega e, em sua incidência sobre o pensamento cristão primitivo (patrístico)” (ROCHA, 2013, p. 27-28). Portanto, a sua proposta para obter um conhecimento “objetivo” do universo e de mundo sobre a verdade (e entendemos, aqui, universo como objeto) recorreu à tese do fundamento único e imutável³³ a partir do qual seria possível deduzir a verdade, como explica Burkhard (2008).

³³ O professor e pesquisador Vinícius Freitas (2021, p. 16), recorrendo ao pensamento de Thomas Reid, que apresenta uma compreensão do modelo de ciência a ser seguido nas investigações filosóficas, diz que o autor também apresenta, “do ponto de vista de sua epistemologia, uma compreensão fundacionalista da estrutura do conhecimento. O fundacionalismo é uma teoria da justificação epistêmica. De modo conciso, uma teoria da justificação epistêmica é uma teoria filosófica que se propõe a explicar, a partir da pressuposição que os seres humanos não possuem a capacidade de alcançar a verdade de modo ‘imediato’ e ‘não problemático’, em que medida uma crença pode ser assumida legitimamente pelo indivíduo como crença verdadeira, de que modo ele estaria justificado em assumir essa crença como conhecimento. Por isso, uma teoria da justificação epistêmica pode ser entendida como uma tentativa de explicar como os indivíduos podem reconhecer que suas crenças alcançam a verdade. A justificação epistêmica é oferecida, pode-se dizer, em termos de garantias, provas ou indícios de que determinada crença pode conduzir à verdade. Ao indicar os meios adequados ao objetivo de alcançar a verdade e evitar o erro, a justificação epistêmica de uma crença autoriza a dizer legitimamente ‘eu sei que p’. Uma teoria fundacionalista é uma teoria desse tipo”. Outro teórico que apresenta uma compreensão sobre o fundacionalismo é Michael De Paul (2011, p. 236), que segundo ele, “fundacionalistas acerca de alguma propriedade epistêmica defendem que as crenças que possuem esta propriedade são estruturadas como blocos em um edifício. Isto é, fundacionalistas acerca da justificação reconhecem que muitas de nossas crenças dependem, no tocante à sua justificação, de outras crenças justificadas. Contudo, eles também insistem que algumas de nossas crenças justificadas não dependem, no que diz respeito à justificação, de outra crença justificada. Estas crenças são “básicas” ou “fundacionais”. Finalmente, tais fundacionalistas defendem que cada uma de nossas crenças justificadas é básica ou parte da superestrutura, com todas as crenças da superestrutura, justificada eventualmente por uma ou mais crenças básicas”.

Para esse autor, de acordo com os modos como se emprega hoje, entende-se que o termo fundacionalismo faz referências a princípios absolutamente irreduzíveis do conhecimento e da ação, “cuja verdade se impõe com irrefutável poder de prova” (BURKHARD, 2008, p. 185). Dessa forma alocada, percebemos que há um acordo como que com um princípio primeiro, pelo fato de que não se supõe nada que os anteceda, assim, se colocando num lugar que impossibilita questionamentos.

Essa versão, que pode ser conhecida também por *fundacionalismo forte*, é um legado de Descartes. Entretanto, encontramos em escritos mais antigos a presença, a existência de crenças básicas e a justificação por cadeia desse fundacionalismo, a exemplo de Aristóteles (2004), em sua obra *Segundos Analíticos*, ao dizer que

De nossa parte, afirmamos que nem todo conhecimento científico é demonstrativo, mas que o dos imediatos é indemonstrável (que isto é necessário, é manifesto, pois, se é necessário conhecer cientificamente os itens anteriores, dos quais procede a demonstração, e se os imediatos em algum momento se detêm, é necessário que eles sejam indemonstráveis) – dizemos que isto é assim e afirmamos que há não apenas conhecimento científico, mas também certo princípio de conhecimento científico, pelo qual reconhecemos as definições. (ARISTÓTELES, 2004, p. 18).

Entretanto, é importante frisar que, como pontuou Feldman (2003), essa versão clássica do fundacionalismo que foi atribuída a Descartes, certamente não receberia sua concordância, mesmo que, em parte, com algumas das características que lhes foram apresentadas. Ao mencionarmos, assim, o fundacionalismo cartesiano, estamos considerando as referências que historicamente foram atribuídas a ele, deixando de lado a presunção de que elas, de fato, estejam explicitadas em sua filosofia.

Em relação ao modelo cartesiano do conhecimento, Etcheverry (2009, p. 35) afirma que, na Modernidade, ele “é estruturado segundo uma cadeia de relações inferencial-dedutivas, em cujo ponto de terminação estão crenças básicas que são auto-evidentes e infalíveis”. Sobre esse aspecto da exigência cartesiana de infalibilidade da crença, Bonjour (1985) afirma que, ao assegurarmos a possibilidade de existir um tipo específico de crença básica infalível, estaríamos alegando que é impossível alguém sustentar tal crença e ela ser

incorreta, na medida em que haja uma impossibilidade tanto lógica como nomológica. Assim sendo, no plano cartesiano, “as crenças fundacionais são justificadas apenas porque as proposições, que são seus objetos, são incorrigíveis, ou seja, não podemos estar errados ao crê-las” (ETCHEVERRY, 2009, p. 35).

Percebemos, pois, que, como pontuou Burkhard (2008), a tradição que teve um papel importante na concepção de mundo pré-moderna, cedeu lugar aos princípios fundacionais, inquestionáveis e absolutos. E quando nos referimos ao contexto da modernidade, fica perceptível tal colocação no axioma do *cogito ergo sum*. Nesse sentido, tem-se a razão como fundamento. Assim, recorrendo aos estudos de Pannenberg (2008), o fundamento da razão reside na ideia do *cogito* como fundamento da própria verdade que pode ser compreendida numa perspectiva teológica, tendo em vista que o fundamento do *cogito* está na própria ideia de Deus. Ao analisar as meditações de Descartes, Pannenberg (2008) estabelece uma relação com essas ideias dizendo que as

[...] *Meditações* constituem ‘um tratado metafísico teocêntrico [...]’ que, já pelo seu título, visa tratar primordialmente da existência de Deus e da imortalidade da alma. O famoso *ego cogito, ergo sum* da segunda meditação representa apenas um passo no caminho da fundamentação da ideia de Deus a partir da intuição do infinito, que, segundo a terceira meditação, constitui o fundamento transcendental (nos termos de Kant) do *ego* (...) a introdução da autocerteza do eu pensante, que alude a Agostinho, proporcionou o acesso à ideia de Deus, mas esta, em termos de realidade, é fundamental tanto para a auto-apreensão do eu quanto para o conhecimento das coisas do mundo. Tudo o que é finito, inclusive o próprio eu só pode ser pensado como limitação do infinito. (PANNENBERG, 2008, p. 135).

No contexto pós-moderno, a relação entre o *cogito* como fundamento, que está estabelecida numa dinâmica metafísica com um fundamento em certo sentido na concepção de Deus (o *primum mobile* aristotélico), encara duras limitações. Nessa perspectiva, Burkhard (2008), ao analisar questões do fundacionalismo, logo após chegar ao entendimento de que o conhecimento humano e todo o seu esforço está assentado sobre esses fundamentos,

apresenta uma conclusão de que tudo passa a ser questionado, uma vez que se coloca em dúvida os próprios fundamentos³⁴.

É assim que podemos encadear a ideia de que o fundacionalismo tem enfrentado um sinistro percurso de decadência desde o anúncio nietzschiana da “morte de Deus”. Em suas reflexões filosóficas sobre o assunto, Vattimo (2004) se apropria do pensamento de Nietzsche sobre a morte de Deus e da tese de Heidegger sobre o fim da metafísica para dizer que, a partir deles, temos as últimas consequências que levaram a des-fundacionalização de qualquer discurso sobre a realidade, daí ele afirmar:

De forma muito simplificada, creio poder dizer que a época na qual vivemos hoje, e que com justa razão chamamos de pós-moderna, é aquela em que não mais podemos pensar a realidade como uma estrutura fortemente ancorada em um único fundamento, que a filosofia teria a tarefa de conhecer e a religião, talvez, a de adorar. O mundo pluralista em que vivemos não mais se deixa interpretar por um pensamento que deseja unificá-lo a qualquer custo, em nome de uma verdade definitiva [...]. (VATTIMO, 2004, p. 11).

Diante de tal questão apresentada pelo filósofo, é natural que surjam objeções sobre o projeto pós-moderno de des-fundacionalização, tendo em vista que, supostamente, pode-se pensar que estaríamos adentrando em um terreno movediço da irracionalidade, largando a impossibilidade do dizer racional. Entretanto, Vattimo (2004, p. 11-12) responde a esta possibilidade de questionamento dizendo que “é possível perguntarmos, por exemplo, como ainda argumentamos racionalmente uma vez que renunciamos à pretensão de encontrar um fundamento definitivo cuja validade ultrapasse as diferenças culturais”. Acrescenta afirmando que, “neste caso, a resposta poderia ser a seguinte: o valor universal de uma afirmação se constrói estruturando o consenso no diálogo e não pretendendo ter direito ao consenso por termos a verdade absoluta”. Para Vattimo, então, este consenso dialético está estruturado a partir do reconhecimento daquilo que temos em comum como patrimônio cultural, histórico e, até mesmo, das aquisições técnico-científicas.

³⁴ Nessa perspectiva pós-moderna, Westhelle (2008) apresenta um problema da identificação entre fundamento finito e infinito criado pela própria metafísica cartesiana, como vimos anteriormente.

Assim, a pós-modernidade tem como principal crítica à modernidade a sua epistemologia (moderna) de racionalização. Como afirmou Scopinho (2008), a ideia epistemológica metafísico-essencialista da própria verdade, como consonância da realidade com o intelecto na concepção compreensiva objetiva da realidade, é rebatida pela tese de que não há uma única verdade e um único modo de ser, além de se opor a ideia de uma visão unitária e universal da história.

Na condição pós-moderna figura-se uma multiplicidade de verdades e seres, uma variedade (talvez infinita) de histórias distintas e particulares. Motivado por essa característica, é que Scopinho (2008) afirma que diante da concepção pós-moderna é impossível a existência de uma verdade que se coloque como fundamento último de compreensão da realidade. Conforme o autor, tudo está disposto e disponível numa dinâmica que é compreendida a partir de um jogo de interpretações, dentro de um contexto de finitude e fraqueza das estruturas.

Esse é o contexto articulado no pensamento pós-moderno para abdicar das ideias do fundacionalismo moderno. Há, pois, como pontuou Teixeira (2005), uma convergência quando se afirma que não existe uma fundação última, única e normativa do conhecimento. Entretanto, é importante frisar que essa crise de fundamentos não pode ser interpretada como uma “má verdade” que precisa ser superada em detrimento de uma “boa verdade”, ou seja, por um fundamento que se coloque como válido. Nessa esteira, o que se coloca é sobre a importância de uma hermenêutica continuada como pensamento da diferença no que concerne à pretensão metafísica de oferecer com primazia uma compreensão da realidade.

1.3.3 Da totalização e do papel das metanarrativas

A partir daqui, iremos discutir a terceira rejeição pós-moderna à modernidade, que se refere à totalização e ao papel das metanarrativas. Contextualizando, é importante lembrar que a intenção da modernidade de tentar abranger racionalmente toda a realidade acarretou esforços que estavam designados a capturar totalmente a realidade por meios de fórmulas e

preposições universais, como disse Burkhard (2008). Assim, a modernidade trilhando por meio de uma perspectiva epistemológica que assegurava ser exequível a adequação da mente à realidade e sendo, ainda, possível capturá-la, culminou fixando esta realidade de modo normativo, criando um acesso único e que só seria expresso adequadamente em sua totalidade, e ainda de modo universal e unívoca³⁵. Essa discursividade sobre a epistemologia moderna é o que chamamos de metanarrativa.

O filósofo responsável por apresentar a problemática das metanarrativas para os discursos acerca do pós-moderno foi Jean-François Lyotard. Professor de filosofia desde 1950, em seu primeiro livro, intitulado por *A Fenomenologia* (de 1954), Lyotard (2008) escreve sobre “Compreender a história: não há tarefa mais verdadeira para o filósofo”. Essa obra é tida como o ponto de partida para seus escritos filosóficos. Segundo Enaudeau e Thébaud (2001, p. 636), logo após a sua participação enquanto militante no grupo *Socialisme ou barbarie*, a crítica a essa atividade levou Lyotard ao que mais tarde denominou de um estado à “deriva”, “tal que torna impossível, sem profunda revisão, a teoria da história projetada”.

Em seu primeiro grande livro, *Discurso, Figura* (1971, ano da primeira publicação), o autor já sugere que a arte surja no lugar da história e da política. Nessa obra, Lyotard (1979) almeja contribuir para as discussões críticas da ideologia. A justificava dada pelo autor sobre o motivo de encaminhar essa discussão pelo viés da arte é porque ele acredita que o próprio desvio da arte seja a principal oportunidade de questionar a supremacia que o Ocidente concede ao discurso desde o platonismo. Com isso,

[...] não se trata, porém, de estabelecer uma alternativa ingênua – discurso ou figura –, mas sim de fazer justiça a um “outro discurso”, que está presente no discurso: esse “espaço figural”, heterogêneo e irreduzível, que marca o discurso com seus efeitos, também subverte a representação. A crítica do

³⁵ Essa questão pode ser identificada nas diversas áreas do conhecimento que se estabeleceu na modernidade. A exemplo da filosofia, essa ocorrência pode ser percebida nos escritos de Marx (a exemplo da obra *O Capital*) e Hegel, que apresentaram abordagens universais e totalizantes. Já na política, a totalização tomou formas diferentes, a exemplo do militarismo, colonialismo e imperialismo. De modo ainda mais categórico, temos os totalitarismos nacionalistas como o Nazismo, Socialismo Real e o Fascismo. Conforme Burkhard (2008), o que há de comum nestes sistemas filosóficos e políticos pode-se dizer que são a eloquência e as narrativas fortes e totalizadoras que eles sustentam, o que lhes caracterizam como sistemas legitimados a partir de metanarrativas.

discurso, feita em nome da figura, será ao mesmo tempo uma crítica das imagens. (ENAUDEAU; THÉBAUD, 2001, p. 636).

Em linhas gerais, pode-se dizer que Lyotard (1979) pretendia com essa obra propor uma ruptura com as boas formas. Uma das características essenciais que podemos encontrar em sua filosofia reside em sua nova forma de apreciação dos fenômenos da modernidade. “A arte moderna cinde o sujeito, o belo e o gosto; é a arte do capital, que impossibilita a vivência, precipitando o ideal em suas águas geladas” (ENAUDEAU; THÉBAUD, 2001, p. 637). Entretanto, diferente do filósofo Adorno, Lyotard não enxerga essa destruição em termos de perda e de dor, em seu entendimento, essa é uma questão profundamente religiosa e relativas.

Para Lyotard, “modernidade significa uma nova forma de pujança do espírito. Assim, a arte moderna contribui para a crítica prática da ideologia, crítica que tem contrapartida na crítica revolucionária das coerções econômicas, sociais e políticas” (ENAUDEAU; THÉBAUD, 2001, p. 637). De tal modo, podemos entender que, com a sua obra *Discursos, Figuras*, Lyotard propõem uma perspectiva energética, libidinal, que fica marcada pelo reconhecimento da força e do desejo³⁶, tal força é o que motiva a filosofia afirmativa que esse filósofo engaja posteriormente.

³⁶ Foi na obra *Economie Libidinale*, publicada pela primeira vez em de 1974, que Lyotard desenvolveu essa filosofia de modo mais extenso e radical. Conforme Enaudeau e Thébaud (2001, p. 637-638), nessa obra, “o sujeito fenomenológico do doador de sentido desaparece em favor daquilo que Lyotard chama de ‘a grande película efêmera’. Nela não há mais regiões, não há mais zonas. O desejo se volta para qualquer parte da faixa e investe os lugares mais inesperados. Essa película não unifica nunca as intensidades que a ativaram. A energia, as entidades encontram, contudo, com se ‘ligar’ (no sentido em que Freud fala de ‘energia ligada’ ou ‘não ligada’ num dispositivo dito pulsional ou libidinal. [...] A problemática do libidinal se apresentará, para Lyotard, como um impasse filosófico. A problemática libidinal se apresentará, para Lyotard, como um impasse filosófico. De fato, uma vez que se reporte a formação dos conjuntos pulsionais a um princípio único (energia), estes só se distinguirão entre si por diferenças de velocidade. Com isso, fica-se impedido de conceber um princípio de discriminação que respeite a irredutibilidade dos ‘signos’ políticos, econômicos, estéticos etc., de distinguir o justo do in justo. Essa constatação vai orientar Lyotard para uma reflexão sobre o incomensurável (1974). já implícita na *Economie Libidinale*. Incomensurabilidade, de fato, da ‘grande narrativa’ legitimadora dos pensamentos e dos poderes que têm o nome de marxismo, em relação às ‘pequenas narrativas’ das revoltas operárias, de que ‘Socialisme ou barbarie’ fez-se eco. Assim, para Lyotard, as multiplicidades narrativas atacam o que ele chama de ‘as grandes narrativas da legitimação’ (2015, 1993) (narrativa da religião, narrativa da emancipação e das luzes, narrativa da ciência), do mesmo modo que a grande película efêmera é atacada pela multiplicidade das intensidades. Para explicar esses efeitos de narração, J. F. Lyotard analisa a ‘pragmática das narrativas’. Com isso é designado ‘o conjunto das relações, complicadíssimas, que há entre aquele que narra e aquilo de que fala, aquele que narra e aquele que ouve, e entre este último e a história de que o primeiro fala’. A pragmática dos relatos haure sentido numa reflexão mais geral sobre os jogos de linguagem que se alimenta

Foi em *A condição pós-moderna*³⁷ (de 1979) que Lyotard (2015) escreveu de maneira mais contundente a respeito do fim das metanarrativas como traço característico da pós-modernidade. Esse estudo foi resultado de uma encomenda feita pelo Conseil Universités do governo de Quebec, no Canadá, que teve como objetivo fazer uma investigação sobre a mudança epistemológica que aconteceu ao longo do século XX³⁸. Na introdução dessa obra o autor nos apresenta o viés epistemológico de sua pesquisa, dizendo que este estudo

[...] tem por objeto a posição do saber nas sociedades mais desenvolvidas. Decidiu-se chamá-la de "pós-moderna". A palavra é usada, no continente americano, por sociólogos e críticos. Designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX. Aqui, essas transformações serão situadas em relação à crise dos relatos. (LYOTARD, 2015, p. XV).

Para esse estudo, ele começou tecendo algumas críticas contemporâneas das ideias modernas, como a fenomenologia de Husserl, o marxismo, a Escola de Frankfurt (especialmente com Adorno e Horkheimer), a filosofia da linguagem (com Wittgenstein³⁹),

provisoriamente da leitura de Wittgenstein. Cada jogo deve ser jogado segundo suas regras. Ora, observa-se o tempo todo a contaminação de um jogo de linguagem por outro (ex.: contaminação do jogo do justo pelo verdadeiro). Por conseguinte, a questão da justiça debatida em *Com Justeza (Au juste)* apresenta-se como a condição da possibilidade de haver uma filosofia dos jogos de linguagem. Nesse sentido, ser justo é garantir a pureza de cada um dos jogos, realizar o encadeamento correto ou, ao contrário, desfazer encadeamentos impróprios. O filósofo pós-moderno respeita a incomensurabilidade dos jogos, impede o avanço ou os excessos de um sobre o outro, mantendo a justa distância, o 'abismo' que existe entre cada um dos jogos de linguagem. Essa preocupação não se inspira apenas em Wittgenstein, mas, com ainda maior nitidez, em Kant. É a preocupação do 'crítico' kantiano como juiz de um 'tribunal' que decide ou transige sobre 'o território', 'o domínio', em que são validados frases e jogos de linguagem. Em outro sentido: 'Ser justo é aventurar-se a emitir uma hipótese sobre o que há para fazer'. Essa 'hipótese' implica 'uma ideia e uma prática da justiça que não [é] a do consenso. Ela requer, por conseguinte, uma 'política do juízo' cuja indicação encerra *A Condição Pós-moderna*. Essa política implica que se deve 'julgar antes de toda e qual quer regra'. Nessas condições, julgar se mostra uma faculdade política e não apenas jurídica. É toda a problemática kantiana que é reexaminada por Lyotard".

³⁷ O título original da obra, publicada no ano de 1979, é *La Condition Postmoderne*. Posteriormente, Lyotard publicou especificamente as obras *Le différend (O diferente)*, de 1983) e, depois, *Le postmoderne explique aux enfants (O pós-moderno explicado às crianças)*, de 1988).

³⁸ Essa motivação, que levou Lyotard à escrita de *A condição pós-moderna*, "foi suficiente para que ele realizasse um retrato breve e simplificado, embora muito preciso, da civilização atual, apelando à relação existente entre saber, sociedade e poder, e mostrando as implicações sociais, econômicas e políticas que resultam da aparentemente inocente perspectiva epistemológica positivista" (OÑATE; ARRIBAS, 2015, p. 23).

³⁹ É importante destacar que o pensamento de Ludwig Wittgenstein, um dos mais influentes filósofos do século XX, costuma dividir-se em duas grandes etapas, cada uma delas marcada por uma obra de referência. Assim, o

dentre outros, da qual, a seguir, veio também denunciar as possíveis cumplicidades modernistas⁴⁰. Como afirmou Hottois (2008, p. 583), “sua abordagem associa de modo original a filosofia política e a filosofia da linguagem”.

Destarte, Lyotard (2015) teceu críticas às metanarrativas, como já anunciamos anteriormente, evidenciando-as como um dos traumas, como já apontamos, que a modernidade acabou produzindo em seu interior, a saber, o trauma histórico. Esse trauma histórico, que pode ser compreendido também como a perda de um significado único, diz respeito à decadência daquilo que ficou conhecido por grandes narrativas ou metanarrativas que foram responsáveis pela fundação e sustentação do pensamento Ocidental.

Lyotard (2015) ao analisar a situação do conhecimento ante as novas circunstâncias históricas no contexto da contemporaneidade, não se limita apenas à perspectiva crítica ao realismo objetivista que pretendeu descrever a realidade como ela é, mas, além disso, o que o coloca como impactante e inovador em *A condição pós-moderna*, leva em consideração, devido à perda da confiança na objetividade do saber, o corte no devir da História, de tal modo que se

“primeiro Wittgenstein”, decisivo para a escola lógico-positivista do Círculo de Viena (que inclui pensadores da relevância de Moritz Schlick, Rudolf Carnap: ou Otto Neurath), argumenta que a Filosofia deve se dedicar unicamente a resolver os problemas lógicos, pois deles depende o conhecimento exaustivo do mundo. De fato, nessa obra, Wittgenstein afirma que todo problema que não seja suscetível de ser traduzido para uma linguagem formal deve ser descartado do âmbito do conhecimento, por não ser possível dizer nada com sentido acerca dele. No entanto, na segunda etapa do seu pensamento, definida pela obra *Investigações Filosóficas*, será o próprio Wittgenstein a tornar-se o maior crítico de tal concepção. Nesse texto, já não se defende uma concepção unitária da linguagem, representada pelo formalismo lógico, mas a diversidade das linguagens, que passam a ser entendidas como jogos que têm as suas próprias regras semânticas, sintáticas e pragmáticas. Já não importa tanto a estrutura interna da linguagem, mas a análise do que se faz com ela, do seu uso e finalidade no quadro da comunidade que a elabora. Essa posição será um ponto de referência imprescindível para o pensamento analítico e pragmático contemporâneo.

⁴⁰ O problema em relação ao valor filosófico da pós-modernidade foi um dos principais objetos de reflexão por parte dos mais importantes filósofos contemporâneos (sendo quase obrigatório, no contexto do pensamento da última década do século XX, defender uma posição determinada em relação a ela). De fato, sob o arco da pós-modernidade foram incluídos pensadores tão relevantes e, ao mesmo tempo, tão distantes como Deleuze, Derrida, Foucault, Baudrillard, Negri, Jameson, Rorty ou os próprios Lyotard e Vattimo, é claro. No entanto, mesmo reconhecendo a indubitável relevância das propostas desses autores, muitos foram os que viram no desenvolvimento da pós-modernidade mais perigos do que benefícios. Os seus principais detratores, como o filósofo alemão Jürgen Habermas, veem na pós-modernidade o fracasso do projeto moderno, incapacitando o ser humano de tomar uma decisão firme sobre o que é válido ou não e, por isso, deixando-o à mercê dos que têm o poder para manipular a realidade a seu bel-prazer. Em contrapartida, os pós-modernos entendem que a falta de objetividade implica precisamente a oportunidade de as minorias silenciadas pelo relato autoritário ocidental poderem, por fim, falar.

inaugura, ao menos de forma teórica, uma nova etapa da história do pensamento, a saber: a pós-modernidade, que emerge quando os “grandes relatos” passam a não possuir mais tanto sentido. Assim, segundo o autor, “a condição pós-moderna é, todavia, tão estranha ao desencanto como à positividade cega da deslegitimação” (LYOTARD, 2015, p. XVII).

Os grandes relatos (ou metarrelatos, em francês *métarécit*) para Lyotard, como afirmou Hottois (2008), podem ser compreendidos como as histórias e as representações mais gerais e mais fundamentais das que admitimos deter o sentido último e a justificação última daquilo a que os homens aderem e daquilo que empreendem. A principal função desses metarrelatos é a legitimação das práticas morais, sociais e principalmente políticas. Tendo chegado a esse entendimento, Lyotard (2015) aponta e diferencia dois gêneros: o primeiro são os Mitos que justificam em função da Origem e fundam assim o presente, ao mesmo tempo em que o futuro; o segundo são as Histórias, que procuram a justificação não no início, porém no Fim.

Assim, Lyotard percebeu que a modernidade produziu grandes histórias, que giravam todas ao redor da ideia de emancipação da humanidade. A exemplo dessas grandes histórias ou narrativas, Hottois (2008), tomando como referência essa discussão levantada por Lyotard, destaca:

o meta-relato mais característico da modernidade europeia é o das Luzes (*Enlightenment, Aufklärung*): é a história do progresso da humanidade, graças ao desenvolvimento das ciências e das técnicas, à luta contra o obscurantismo pelo ensinamento para todos, em vista de uma sociedade igualitária e fraterna, liberta das escravidões da natureza, da ignorância e da injustiça. O Fim da história coincide com a vinda de uma sociedade emancipada e universal. Esse meta-relato do triunfo do racionalismo moderno continua a funcionar bem. ou mal ainda hoje para justificar a PDTC;

sob uma forma mais idealista e espiritualista, o meta-relato da emancipação progressiva aparece em Hegel como a história da Ideia sobre o caminho do Espírito Absoluto. Essa história é racionalização – uma reformulação conceitual e filosófica do grande relato judaico-cristão, que ocupa um lugar intermediário entre o mito e a história;

a mesma estrutura se encontra ainda, mas sob uma forma totalmente secularizada, antropológica e materialista, no marxismo, que combina elementos tomados das duas formas precedentes. (HOTTOIS, 2008, p. 584-585).

Entende-se, pois, que essas grandes narrativas foram responsáveis por estruturarem e justificarem as instituições sociais, práticas políticas, leis, questões éticas, e até mesmo o modo de pensar na vida cotidiana e na relação com o outro. Elas, as *métarécit* (metanarrativas), baseiam-se numa epistemologia que está alicerçada sobre a ideia do indivíduo racional como sujeito do conhecimento pleno. Provavelmente, esse seja o fator predominante e mais importante que levou o pensamento moderno ao seu declínio, segundo as concepções pós-modernas⁴¹. Ao passo que a filosofia da consciência entra em colapso, pois teve forte apelo ao *cogito* cartesiano de Descartes, sua forma discursiva – metanarrativas – encara o mesmo efeito desconstrutor.

Portanto, “considera-se ‘pós-moderna’ a incredulidade em relação aos metarrelatos” (LYOTARD, 2015, p. XVI). Com isso Lyotard (2015) afirma o quando o pensamento pós-moderno rejeita tal ótica totalizante da realidade. Pois, para o autor,

O saber pós-moderno não é somente o instrumento dos poderes. Ele aguça nossa sensibilidade para as diferenças e reforça nossa capacidade de suportar o incomensurável. Ele mesmo não encontra sua razão de ser na homologia dos *experts*, mas na paralogia dos inventores. (LYOTARD, 2015, p. XVII).

O que Lyotard (2015) acorda como hipótese, a partir desses argumentos, é que o próprio saber acaba mudando de estatuto na medida em que as sociedades entram na idade dita pós-industrial e as culturas na idade dita pós-moderna⁴². A modernidade, que se desenvolveu sobre o princípio do sujeito racional, acabou se “restringindo” aos sistemas totalitários e a descrições absolutas da realidade (os metarrelatos). A sociedade pós-moderna inaugura o descrédito desses grandes relatos, apostando numa epistemologia onde os

⁴¹ É importante dizer ainda que existem outros “relatos-moldura”, como pontuou Hottois (2008), a exemplo da hermenêutica progressiva do sentido do ser, que matizam as narrativas dominantes.

⁴² Para Lyotard (2015, p. 3), essa transição teve início pelo menos a partir do fim dos anos 50, “marcando para a Europa o fim de sua reconstrução. Foi mais ou menos rápida conforme os países e, nos países, conforme os setores de atividade: donde uma discronia geral, que não torna fácil o quadro de conjunto. Uma parte das descrições não pode deixar de ser conjectural. E sabe-se que é imprudente conceder um crédito excessivo à futurologia”.

pequenos relatos são a forma por excelência do saber, e isto em muitos sentidos, ou seja, “o ‘pequeno relato’ continua a ser a forma por excelência usada pela invenção imaginativa, e antes de tudo pela ciência” (LYOTARD, 2015, p. 111).

O que se observa nesse contexto da pós-modernidade é o fato de que a legitimação das narrativas, para Lyotard (2015, p. 112), não atravessa pela capacidade de totalização dos metarrelatos, mas por um conjunto de regras necessárias, que leva sempre em consideração a determinação local⁴³. O autor expressa de forma objetiva o princípio legitimador dos pequenos relatos ao dizer que,

[...] se existe consenso sobre as regras que definem cada jogo e os “lances” que aí são feitos, este consenso deve ser local, isto é, obtido por participantes atuais e sujeito a uma eventual anulação. Orienta-se então para as multiplicidades de metaargumentações versando sobre metaprescritivos e limitadas no espaço-tempo. (LYOTARD, 2015, p. 119).

Temos, portanto, como consequências práticas desse princípio legitimador, que diz respeito ao consenso local, a presença de uma multiplicidade de meta-argumentações na contemporaneidade. Essa crítica feita por Lyotard sobre as metanarrativas é estendida por Vattimo (2011), em sua obra *La società trasparente*, para se falar da liberação dos “dialetos”⁴⁴, decorrente da afirmação positiva da diferença. Para Vattimo,

Se falo o meu dialeto, finalmente, num mundo de dialetos entre outros, se professo o meu sistema de valores religiosos, estéticos, políticos, étnicos neste mundo de culturas plurais, terei também uma consciência intensa da historicidade, contingência, limitação, de todos estes sistemas, a começar pelo meu. (VATTIMO, 2011, p. 18).⁴⁵

⁴³ Ao adotar essas regras, Lyotard (2015, p. 113) “exclui em princípio a adesão a um discurso metafísico, requer o abandono de fábulas, exige espíritos claros e vontades frias, coloca o cálculo das interações no lugar da definição de essências, faz com que os “jogadores” assumam a responsabilidade não somente dos enunciados que eles propõem, mas também das regras às quais eles os submetem para torná-los aceitáveis. Coloca em plena luz as funções pragmáticas do saber na medida em que elas pareçam se dispor sob o critério de eficiência: pragmáticas da argumentação, da administração da prova, da transmissão do conhecido, da aprendizagem por imaginação”.

⁴⁴ Sobre essa questão, trataremos com maior profundidade nos capítulos posteriores.

⁴⁵ Tradução nossa. No original: “Se parlo il mio dialetto, finalmente, in un mondo di dialetti, sarò anche consapevole che esso non è la sola ‘lingua’, ma è appunto un dialetto fra altri. Se professo il mio sistema di valori

Assim, o reconhecimento às pequenas narrativas – racionalidades locais – como feito de recusa aos discursos totalizantes (*métarécit*) coloca o pensamento e a tarefa de produção de conhecimento perante uma irreduzível condição plural que caracteriza e identifica a condição pós-moderna. Em um mundo, agora, onde a presença dos dialetos tem força, nos descobrimos não com um discurso axiomáticamente universal, mas com uma propositura discursiva com aspirações universais, as quais só se mostrarão possíveis à medida de incontáveis consensos locais efetivamente realizados não pela força da doutrina, porém pela sedução de uma estética existencial.

Nessa esteira surge, claramente, o desafio da aproximação e identificação com as pequenas narrativas, o que nos leva ao questionamento sobre quais delas devemos nos aproximar. Como resposta a esta problemática, segundo Burkhard (2008, p. 190), os pensadores pós-modernos colocam, como já pontuamos, a renúncia aos metarrelatos com o intuito de privilegiar o que Lyotard chama de *petits récits* (pequenas narrativas). Nesse caso, é levado em consideração

[...] a história de cada pessoa: indivíduos, pequenos grupos, tribos, nações pequenas e grandes, principais religiões e suas denominações religiosas, mulheres, oprimidos etc. Que tipo de narrativa exige mais atenção, a narrativa dos escravos negros americanos cristãos, aspirando pela liberdade, ou a narrativa recitada pelos senhores cristãos brancos daqueles escravos? A narrativa de sul-africanos cristãos negros, ou a narrativa cristã feita pelos cristãos brancos que apoiavam o apartheid? A narrativa das origens dos cristãos primitivos que nos desafia a considerar a igualdade dos homens e mulheres na comunidade, ou a narrativa que afirma a superioridade do homem e a rígida hierarquia das funções? As narrativas e suas memórias podem ser perigosas e subversivas. (BURKHARD, 2008, p. 190).

Lyotard (2015), portanto, confiou em sua fundamentação filosófica sobre o pós-moderno poder constatar que a presença dos metarrelatos da modernidade é algo que veio obtendo cada vez menos o consentimento dos homens; eles não são mais, de fato, toleráveis, ainda que permaneçam a funcionar de um modo mecânico. Eles permanecem, “portanto,

– religiosi, estetici, politici, etnici – in questo mondo di culture plurali, avrò anche un’acuta coscienza della storicità, contingenza, limitatezza, di tutti questi sistemi, a cominciare dal mio.”.

ainda com frequência, implicitamente, a referência que legitima *in fine* e para a qual não dispomos de qualquer alternativa” (HOTTOIS, 2008, p. 585). Entretanto, os metarrelatos modernos não possuem mais tanta força, pois se encontram em um estado de desmotivação, isso porque não foram capazes de manterem suas promessas, que seria a de um mundo “progressivamente produzido e no qual vivemos não é o éden de liberdade, de fraternidade e de igualdade universais anunciado” (HOTTOIS, 2008, p. 585). Assim,

[...] as ciências conheceram evoluções radicais (na física, na biologia) e se tornaram “tecnociências”, associando-se estreitamente ao capitalismo. O que aconteceu no decorrer da Segunda Guerra Mundial-Auschwitz não pode ser recuperado por nenhuma razão (ainda que dialética: não há “Aufhebung” possível) nem assimilado por qualquer sentido. Além de exceder toda história aceitável pelos seres humanos, as abominações nazistas aniquilaram o próprio sentido da história. (HOTTOIS, 2008, p. 585).

Nessa perspectiva, como afirmou Lyotard (1993) em sua obra *O pós-moderno explicado às crianças*, Auschwitz⁴⁶ é o crime que abre a pós-modernidade. E esse fato da desagregação dos metarrelatos da modernidade nos apresenta problemas importantes de legitimação (e de sentido). Entretanto, conforme Lyotard, ela não é obrigatoriamente desoladora e não deve inclinar à nostalgia. Pois, como vimos, o seu propósito de unidade, de universalização, de totalidade e de totalização foi um fator que levou à legitimação do dogmatismo, do fascismo e do totalitarismo. Foram usados em pró de tantos males e abusos perpetrados em nome de uma única Verdade e de um único Progresso concebíveis por aqueles que foram subjugados por esses grandes relatos. Portanto, a ruína dos metarrelatos modernos é um caminho que preza pela tolerância, pela pluralidade e liberdade⁴⁷. Essa ruína encoraja o respeito daquele

⁴⁶ Auschwitz foi uma rede de campos de concentração, localizada em Oświęcim, Polônia, durante o período da Segunda Guerra Mundial. Nesse contexto, conforme Hottois (2008, p. 585), pode dizer que “a história moderna é uma linha interrompida: as ciências conheceram evoluções radicais (na física, na biologia) e se tornaram ‘tecnociências’, associando-se estreitamente ao capitalismo. O que aconteceu no decorrer da Segunda Guerra Mundial-Auschwitz não pode ser recuperado por nenhuma razão (ainda que dialética: não há ‘Aufhebung’ possível) nem assimilado por qualquer sentido. Além de exceder toda história aceitável pelos seres humanos, as abominações nazistas aniquilaram o próprio sentido da história.”

⁴⁷ No entender de Lyotard (2015), as narrativas que incluem a história da humanidade em um marco unitário já não nos servem, uma vez que foram desmentidas por diversos acontecimentos históricos que as refutam. O relato iluminista, que via no avanço do conhecimento e da tecnologia a ela associada o caminho para alcançar

que se mostra diferente ou marginal, considera o singular e o particular, e o reconhecimento da indeterminação e da contingência do acontecimento. Este – o *métarécit* – não se encontra já sempre inserido na trama de uma história necessária, que terminaria bem ou mal, irremediavelmente.

Em resposta a tais rejeições apresentadas até aqui, por Lyotard e outros autores, temos a argumentação de que a epistemologia moderna expressa, nas características referidas nas rejeições, é a centralização da relacionalidade como uma passagem a uma razão aberta. Esse percurso expositivo das rejeições pós-modernas às ideias da epistemologia moderna, nos possibilita dizer que temos um percurso teórico sobre a temática da racionalização da racionalidade praticada na modernidade. Isto nos ajuda, em consequência, na articulação sobre aquilo que chamamos de ampliação da razão – num sentido emancipador que considera a libertação das diferenças e dos dialetos, como apresentou Lyotard e como iremos mostrar em Vattimo. Tanto que, o pós-moderno não pode ser entendido estritamente a partir de uma posição meramente reativa – como uma simples negação das posições universais e absolutas, visto que implica certa positividade, ou seja: o fato de não ser mais válida a ideia de uma Razão de história universal, acarretou o aparecimento das racionalidades “locais”, que se apresentam não como grandes relatos, mas como narrativas descentradas de validade limitada.

Como disse Lyotard (2015), a realidade possui diferença, e é ao mesmo tempo mostrável, significável e nomeável. Do *eu* compenetrado e infértil da modernidade, fruto do racionalismo fechado e de sua separação sujeito-objeto, passamos com a pós-modernidade a experimentar um *eu* fértil e regenerativo que compõe a relacionalidade sustentada por uma

uma sociedade livre, próspera e pacífica, fica invalidado dado o potencial destrutivo e coercivo de certos usos da ciência e da tecnologia (a bomba atômica, por exemplo). O relato idealista fica impugnado pela terrível experiência de Auschwitz: a barbárie do holocausto não pode ser integrada em nenhum projeto que entenda a História como um desenvolvimento da razão. Finalmente, o marxismo já não é válido como relato de emancipação se levarmos em consideração as consequências totalitárias do comunismo soviético. Em conclusão, as grandes posições culturais que tinham dado uma explicação unitária (e racional) à História deixam de ser válidas. Por isso, a pós-modernidade constitui-se como a época que muda a percepção do tempo e do seu decurso, já que a História não progride, não avança rumo a um futuro melhor nem conduz à emancipação humana.

racionalidade aberta. A relacionalidade se apresenta no percurso da condição pós-moderna como sendo uma das ferramentas possíveis para restaurar a dimensão dialogal da razão. Ela se coloca em um modo de “ser no mundo” que não se resume a um “estar num novo mundo”, ou seja, é um estar transformado no mesmo mundo (um “estar em relação”).

Por isso, ao falarmos sobre essa nova forma de “ser no mundo”, seria o mesmo que aventarmos a questão a respeito da possibilidade de ampliação do conceito de racionalidade. Assim, a filosofia se coloca como capaz de elaborar discursos racionais sem, no entanto, precisar defender a existência de uma racionalidade única. A partir do debate feito até aqui, Vattimo se insere na discussão sobre a Pós-Modernidade por apresentar, de modo mais estruturado e bem articulado, um pensamento de como ler o mundo em que o sujeito deve interpretá-lo a partir da sua própria experiência, em que se abdica qualquer princípio racionalizante e fundacionalista, como veremos a seguir.

1.4 A concepção vattimiana de pós-moderno

O contexto apresentando anteriormente, nos proporciona um panorama sobre a discussão em torno do pós-moderno (ou da pós-modernidade) e direciona para aquilo que nos interessa, nesse momento (e para o que será apresentada nos próximos capítulos), sobre a ideia ou concepção do filósofo Gianni Vattimo de pós-moderno. Seguindo a premissa de *desconstrução* do fundacionalismo, da visão dualista de mundo, da totalização e do papel das metanarrativas, ou de qualquer outra forma que se apresentou até a modernidade enquanto estrutura *forte* de pensamento ou ideário único a ser seguido como verdadeiro, assim é construído um novo momento da filosofia na contemporaneidade com o *ethos* pós.

Na obra *O fim da Modernidade*, Vattimo chama atenção para o fato de a modernidade caracterizar-se

[...] por ser dominada pela ideia da história do pensamento como uma “iluminação” progressiva, que se desenvolve com base na apropriação e na reapropriação cada vez mais plena dos “fundamentos”, que frequentemente são pensados também como as “origens”, de modo que as revoluções teóricas

e práticas da história ocidental se apresentam e se legitimam na maioria das vezes como “recuperações”, renascimentos, retornos. (VATTIMO, 2007, p. VI).

Em contraponto à afirmação acima, o pós-moderno em Vattimo, portanto, deve ser compreendido como um pensamento que dispõe de uma reflexão filosófica “anti-metafísica”. Antes de qualquer coisa, fazemos a leitura desse período [pós-moderno] a partir da ideia de uma sociedade em que não é mais cabível a imagem de um *pensamento forte* enquanto possibilidade para sustentação das verdades absolutas e últimas, como aconteceu na modernidade. Nessa esteira, entendemos que, para Vattimo, o contexto filosófico que se apresenta na pós-modernidade não leva em consideração uma ideia única de ser, conseqüentemente, muito menos uma ideia única de verdade, de um único modo possível de se ler ou interpretar o mundo. Com isso, fugindo da concepção unitária da história e se abrindo para uma pluralidade de seres, de verdades e de histórias particulares.

Na leitura de Vattimo, essa concepção nova de pensamento é posta, também, em detrimento (e se distanciando) da noção de “superação” que a modernidade adotou e deu tanta importância em sua filosofia, fato que, segundo a interpretação vattimiana, acabou concedendo ao curso do pensamento como um desenvolvimento progressivo (ideia de progresso), em que aquilo que se apresenta como novo acaba tendo que se identificar com o valor “através da mediação da recuperação e da apropriação do fundamento-origem” (VATTIMO, 2007, p. VII).

Nesse sentido, compreendemos o porquê – ao propor uma nova leitura de mundo a partir do pós-moderno – Vattimo mantém-se distante do pensamento ocidental enquanto pensamento do fundamento, e formula um novo modo de filosofar contemporâneo sem que, na forma como ele articula o seu pensamento, se apresente como mais um fundamento ou como sendo o “mais verdadeiro”. Porém, oferecendo-se como uma possibilidade e confronto para os diversos tipos de saberes que se apresentam na atual condição da sociedade, ou seja, de manifestação e proliferação de verdades múltiplas.

Com isso, acreditamos ter destacado, em Vattimo, o que implicaria o *pós* (de pós-moderno). Porém, ainda em *O fim da Modernidade*, ele acrescenta dizendo que:

O pós de pós-moderno indica, com efeito, uma despedida da modernidade, que, na medida em que quer fugir das suas lógicas de desenvolvimento, ou seja, sobretudo da ideia da “superação” crítica em direção a uma nova fundação, busca precisamente o que Nietzsche e Heidegger procuraram em sua peculiar relação “crítica” com o pensamento ocidental. (VATTIMO, 2007, p. VII).

Ou seja, o *ethos* pós, aqui, é aquele que estabelece, para a filosofia pós-moderna, a nossa posição na história, e, nesse curso, a negação das estruturas estáveis do ser que prevaleceram durante grande parte da filosofia dos séculos XIX e XX, fato contestado desde Nietzsche e Heidegger. Esses filósofos são fundamentais à concepção vattimiana de pós-moderno por evidenciarem, em suas respectivas filosofias, o ser como *evento*, o que implica, para podermos falarmos do ser, precisamos antes compreendê-lo em que ponto nós e ele próprio estamos.

O esforço de Vattimo ao trazer Nietzsche e Heidegger para a discussão em torno do pós-moderno, entendemos por alguns motivos: (a) por terem vivido a cultura Moderna, Nietzsche e Heidegger mostraram, em suas respectivas filosofias – ao passo em que presenciavam as transformações técnicas-científicas e teóricas –, reflexões pertinentes que já evidenciam um momento de virada para um novo modo como se pensar e fazer filosofia, das concepções de verdades, de um novo modo de viver a experiência; (b) por oferecerem instrumentos de diagnósticos teóricos hermenêuticos que puderam ajudar no entendimento do sujeito com a técnica e de suas possibilidades emancipatórias; são pensadores que lançam as bases da construção de uma imagem da existência nessas novas condições de ‘*não-historicidade*’ ou ‘*pós-historicidade*’.

Outros autores são invocados por Vattimo no percurso de sua argumentação, porém Nietzsche e Heidegger são referenciais assumidos, pelo próprio autor, e perceptíveis em nossas leituras, como os mais importantes e que tiveram fortes influências em sua filosofia, especificamente, aqui, ao que chamamos de pós-modernidade, enquanto nomenclatura que caracteriza uma virada de época e de pensamento filosófico. Conforme o filósofo italiano, em muitos dos seus ensaios, a recorrência àqueles dois, relacionando-os às problemáticas por eles levantadas – como, por exemplo, a discussão em Nietzsche do “eterno retorno” e, depois, a de Heidegger em torno do ultrapassamento da metafísica – tem o fito de apontar “que as

esparsas e nem sempre coerentes teorizações do pós-moderno adquirem rigor e dignidade filosófica” (VATTIMO, 1996, p. 5).

Entretanto, o que Vattimo enxerga nesses conceitos – *eterno retorno* e *ultrapassagem da metafísica* – que seria possível indicar um momento de ‘passagem’ – ou uma contribuição filosófica inicial – para o pós-moderno? Para compreender o motivo, vejamos, por exemplo, como ele expressa o conceito do *eterno retorno*.

Nas argumentações de Nietzsche, o *eterno retorno* – ou *ewige Wiederkunft*, em alemão – é recorrente em sua filosofia e a primeira menção, de forma explícita, aparece na sua obra *A Gaia Ciência* (1882), no aforismo 341:

O maior dos pesos. – E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!”. Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela? (NIETZSCHE, 2012, p. 205).

A partir do fragmento acima, percebemos que, embora como questão hipotética, Nietzsche acaba professando que o desejo pelo *eterno retorno* de todos os eventos é aquele que marcaria a declaração ‘final’ da vida. Ele é o “*novo peso*” porque se apresenta como a nova medida de valor para todos os valores. Aparentemente, percebe-se que o *eterno retorno* pode ser interpretado de modos diferentes.

Uma das primeiras interpretações possíveis é de que ele trata da ideia de que o futuro do universo não teria uma ordem racional, muito menos fins e etapas sucessivas, se

resumindo a “nenhum sentido”, e, portanto, não criaria nada de novo, um ‘eterno ciclo infinito’. Outro significado que podemos atribuir é de que o *eterno retorno* não é um fato inelutável, que deseja ser reconhecido quanto uma tarefa de eternização que precisa ser realizada. Deixando de lado o modo aforismo na escrita nietzschiana, compreendemos também que há um critério que nos direciona para a escolha moral, principalmente quando ele diz: “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”. Ou seja, devemos agir de maneira que queiramos que qualquer instante das nossas vidas se repita eternamente.

Há, nitidamente, uma problemática nesses significados do que seria o *eterno retorno*, isso também foi evidenciado pelo próprio Vattimo em suas obras *Introdução a Nietzsche* (1985) e *Diálogo com Nietzsche* (2000). Contudo, não podemos reduzir esse conceito à questão cosmológico e à moral, pois compreendemos o principal problema que Nietzsche, de fato, se propôs a resolver, em curso desde as suas primeiras obras: da posição do ser (homem) diante do seu tempo⁴⁸.

De tal modo, Nietzsche propôs uma mudança de cosmovisões, ao passo que promoveu uma transformação nos paradigmas éticos da tradição filosófica (e aqui identificamos a principal relação com a transvaloração dos valores), “pois as ações humanas, pensadas a partir do eterno retorno, não poderiam ser guiadas nem por uma esperança de redenção no além, nem pelo medo do castigo eterno no inferno” (MELO NETO, 2017, p. 96). À vista disso, o *eterno retorno* é uma maneira de combater a *décadence* outrora produzida pelas cosmovisões dualistas e pela noção do além-mundo que, na ótica de nietzschiana, promovem a negação da vida.

Esse sentido, certamente, despertou o olhar de Vattimo para se pensar no pós-moderno como um momento que deve enaltecer e enxergar o *ser* dentro da sua época, pois o

⁴⁸ Na obra *Diálogo com Nietzsche*, Vattimo (2010a, p. 11-12) argumenta que esse tempo “não se trata do tempo em seu significado gnosiológico ou metafísico, mas no sentido que se pode chamar existencial”. Ele é existencial, pois não se pode separar o itinerário da vida e da história de cada sujeito, portanto, a relação presente-passado-futuro não deve ser resumida ao esquema de “mais cedo - mais tarde”. O tempo da existência, assim, é finito, e os eventos situados entre um começo e um fim têm apenas um valor de posição, o que nos permite dizer que o tempo da existência, nesse caso, não seria quantitativo, porém qualitativo (STRAUS, 2010). A ideia desse tempo certamente não foi descoberta pela filosofia contemporânea, entretanto, foi na pós-modernidade que ganhou uma nova interpretação, de maneira especial a partir de Heidegger com a sua obra *Ser e Tempo*, dando ênfase a tema como *possibilidade*, *finitude* (morte) e *Nada*.

eterno retorno não é, exatamente, a repetição cíclica do que já aconteceu, mas é um alerta a seu tempo, e ao nosso, sobre os processos enrijecidos das formas fundacionalistas e dualistas de visão de mundo, do modo unitário de interpretar a vida e o universo, que devem ser deixados no passado. Portanto, asseveramos que vivenciamos com a pós-modernidade – a partir do binômio Nietzsche- Heidegger⁴⁹, numa relação vattimiana –, uma *ontologia* do presente que é capaz de interpretar – da melhor forma e por múltiplas visões – a nossa condição ou situação, já que o sujeito (ser) está precisamente dentro do seu “evento”, que acontece no seu e nosso (pós)historicizar-se.

Contudo, o *pós-historicizar* deve ser compreendido, no contexto da pós-modernidade, como um momento de ‘dissolução’ da história. A dissolução, como afirmou Vattimo (2007, p. XIV), constitui “antes de tudo, ruptura da unidade, e não fim puro e simples da história. Percebeu-se que a história dos eventos – políticos, militares, dos grandes movimentos de ideias – é apenas uma história entre outras”. Acrescenta-se ainda que,

A ela pode-se contrapor, por exemplo, a história dos modos de vida, que caminha muito mais lentamente e se aproxima quase de uma “história natural” dos fatos humanos. Ou então, e mais radicalmente, a aplicação dos instrumentos de análise da retórica à historiografia mostrou que, no fundo, a imagem da história que nós temos é toda ela condicionada pelas regras de um gênero literário; em suma, que a história é muito mais uma “estória”, um relato, do que geralmente se está disposto a admitir. A consciência dos mecanismos retóricos do texto foi acompanhada da consciência do caráter ideológico da história, proveniente de outras matrizes ideológicas. (VATTIMO, 2007, p. XIV).

Ou seja, estabelecendo uma relação ao que Benjamin (1994) falou sobre a “história dos vencedores”, entendemos que os instrumentos de análise da retórica nos permitem compreender que o curso unitário da história existe apenas no ponto de vista dos ‘vencedores’, pois eles possuem o ‘poder’ totalizador, legislador e totalitário. Fato que, por sua vez, suprime

⁴⁹ Nos capítulos posteriores, apresentaremos, com profundidade, como esses filósofos contribuíram de modo incisivo nos vários momentos da filosofia de Gianni Vattimo. Portanto, nesse momento, iremos trazer apenas algumas questões que acreditamos serem importantes ao percurso da nossa análise e argumentação.

até mesmo os ‘vencidos’ de perceberem tal situação, pois seus fatos e suas lutas foram fortemente e violentamente eliminados da memória coletiva.

Por isso, confiamos que a ‘dissolução’ da história é um dos atributos marcantes da concepção pós-moderna de Vattimo, uma vez que ela é a característica que distingue, de maneira mais nítida, a história contemporânea da história moderna, como ele mesmo já disse. A contemporaneidade, embora se configure como uma época favorável para o aperfeiçoamento da realização de uma ‘história universal’, é uma época em que essa história se torna impossível, tendo em vista que se apresenta como palco no qual se verifica uma sociedade evoluída em instrumentos de coleta e transmissão de informação, precisamente por isso.

O mundo da mídia disseminada nas sociedades pós-modernas é, portanto, o mundo fértil às multiplicações dos ‘centros’ de história. Nessa esteira, compreendemos que em Vattimo é uma possibilidade de descentralização da ideia de verdade, de história. Por outro lado, temos que perceber que pode ser, mais uma vez, um instrumento a favor dos ‘vencedores’, das “potências capazes de recolher e transmitir as informações com base numa visão unitária, que também é sempre o resultado de opções políticas” (VATTIMO, 2007, p. XVI).

Os meios de comunicação de massa, ou *mass media*, como chama Vattimo (1992) na sua obra *Sociedade Transparente*, indicam, assim, a impossibilidade de realização de uma ‘história universal’. Isto é: graças à ausência, de certa forma, das próprias condições para uma história universal como efetivo curso unitário dos eventos no contexto da comunicação globalizada. Certamente, isso levou Vattimo a dizer:

O que legitima e torna dignas de discussão as teorias pós-modernistas é o fato de que sua pretensão de uma “reviravolta” radical com respeito à modernidade não parece carecer de fundamento, se forem válidas as constatações sobre o cará ter pós-histórico da existência atual. Essas constatações, que se referem não apenas a elaborações teóricas, mas que têm, também, correspondências mais concretas – na sociedade da informação generalizada, na prática historiográfica e, também, nas artes e na autoconsciência social difusa –, mostram a modernidade tardia como o lugar em que, talvez, se anuncie uma possibilidade de existência diferente

para o homem. Aludem a essa possibilidade, na interpretação que sustentamos aqui, doutrinas filosóficas prenhes de tons “proféticos”, como as de Nietzsche e de Heidegger, as quais, desse ponto de vista, se revelam menos apocalípticas e mais referíveis à nossa experiência. (VATTIMO, 2007, p. XVII).

Entendemos que a referência vattimiana a Nietzsche e Heidegger, nesse momento, é como uma abertura à discussão sobre o desenvolvimento da hermenêutica e à retomada da retórica e do niilismo na filosofia atual, o que consiste, especificamente, na possibilidade que eles permitem de passar da descrição meramente crítico-negativa da condição pós-moderna à sua consideração como possibilidade e chance positiva. Assim, essa chance positiva é reflexo de uma sociedade pós-moderna que passa a ser compreendida como uma sociedade dos *mass media*, desinteressada em encontrar um novo fundamento do ser, de razão, de pensamento único, mas interessada em discutir e desenvolver uma filosofia do presente que leva consigo a pluralidade de relatos e diversas manifestações culturais.

Na concepção vattimiana, essas questões foram anunciadas ainda em Nietzsche, “decerto de maneira um tanto obscura, em sua teoria do niilismo ativo e passivo” (VATTIMO, 2007, p. XVII). Heidegger alude à mesma coisa a partir da ideia de uma *Verwindung* da metafísica, “que não seja uma superação crítica do sentido ‘moderno’ do termo”. Esses conceitos serão desenvolvidos nos capítulos posteriores desta tese, pois são de grande importância ao argumento de Vattimo. Porém, adiantamos que, em ambos, o que os ajudou a colocarem seus pensamentos de maneira construtiva na condição pós-moderna, tem a ver com o modo como Vattimo propôs, a partir do seu ensaio *As aventuras da Diferença* e, especificamente, em *Dialética, diferença, pensamento fraco*, chamar de ‘debilitamento do ser’. Entretanto, no tocante às chances positivas, que encontramos nas próprias condições de existência pós-modernas, é algo que nos parece possível se, de fato, levados a sério os êxitos da ‘destruição da ontologia’, outrora iniciada em Heidegger e, um pouco antes dele, por Nietzsche.

Mas o que isso quer dizer? Implica que, enquanto o homem e o ser continuarem sendo pensados a partir do modelo da metafísica tradicional – platonicamente, em termos de

estruturas estáveis que conferem ao pensamento e à existência a tarefa de "fundar-se", de estabelecer-se no domínio do 'não-deveniente', refletindo-se em toda uma mitificação das estruturas fortes em qualquer campo da experiência, é impossível ao pensamento viver de maneira positiva a verdadeira idade pós-metafísica que se assinala na (com a) pós-modernidade. No entanto, esse viver na pós-modernidade não quer dizer que "tudo seja aceito como uma via de promoção do humano", afirmou Vattimo (2007, p. XVII).

Entendemos, porém, partindo do pensamento vattimiano, que esse momento propõe uma abertura para a capacidade de escolhas e de discriminações entre as possibilidades dadas pela condição pós-moderna, e que só se ergue com base em uma análise apropriada dessa condição e que a interprete em suas características próprias, reconhecendo-a como um campo fértil de possibilidades, e não com o campo infernal da negação humana.

Nesse percurso, os meios de comunicação de massa, ao modo como Vattimo desenvolve seu pensamento, especificamente nas obras *O fim da Modernidade* e em *A sociedade transparente*, sustenta, ainda mais, essa condição pós-moderna, de que não há um sentido único da realidade, de interpretação. Como falou Scopinho (2004, p. 106), em referência ao pensamento vattimiano, "o momento atual torna possível fazer uma interpretação dessa mesma realidade, considerando que também essa afirmação já é uma interpretação".

Nesse sentido, tudo que nos é apresentado no mundo é interpretado, porém é necessário interpretar e argumentar não apenas mostrando o objeto, mas, de forma precisa e contundente, a forma como ele foi interpretado. A propositura vattimiana com o *ethos pós*, da filosofia pós-moderna, é, assim, interpretar a história, o ser e a linguagem que se fazem presentes na época atual em diferentes culturas, potencializadas no contexto da comunicação generalizada. Ou seja, praticamente tudo deve ser colocado em um jogo de interpretações, em uma perspectiva de *finitude* e *fraqueza* das estruturas. Certamente, por isso, Vattimo vai dizer em *A tentação do realismo*, que "a palavra de ordem da multiplicidade das culturas, que, com a sua mesma consistência de códigos capazes de durar, desmentem uma ideia unitária, progressiva, de racionalidade" (VATTIMO, 2001, p. 27).

Portanto, a pós-modernidade de Vattimo deve ser percebida, ainda, como uma possibilidade de reinterpretação da verdade, que se preocupou em descaracterizar-se da concepção ontológica (metafísica) da tradição do Ocidente. A verdade, aqui, não pode ser percebida como ‘estável’, mas como um saber “débil” (ou fraco) fruto do confronto entre outros muitos saberes, isso em prol de um relativismo ético.

Na atmosfera do pós-moderno, essa concepção de saber “fraco”, que pressupõe a ideia de uma *ontologia fraca*, que em Vattimo conhecemos por *pensamento fraco* (*pensiero debole*), é o início, de modo mais ou menos estruturado, da compreensão de dado modo de pensamento novo da Filosofia Pós-Moderna, desenvolvida em muitas de suas obras. Por isso, no próximo capítulo, iremos nos aprofundar nesse conceito, especificamente porque ele, também, nos direciona para aquilo que temos chamado de *pós-modernidade vattimiana*, nos direcionando para as próximas discussões.

CAPÍTULO 2

DIALÉTICA E PENSAMENTO DA DIFERENÇA: ONTOLOGIA DA ATUALIDADE NA PÓS-MODERNIDADE – O *PENSIERO DEBOLE* DE GIANNI VATTIMO

A experiência no período da Modernidade sobre o modo de *ser* e sobre razão (racionalidade) e conhecimento, levou Lyotard, assim como Vattimo, a revistar suas posturas mediante a análise e a proposta de uma condição humana pós-moderna. A pós-modernidade filosófica, tomada como pós-metafísica e como pós-histórica, encontra os seus expoentes máximos nesses dois filósofos, que emergem de igual forma contra as vertentes mais violentas do Positivismo, justamente na época global do niilismo cumprido e do capitalismo de consumo, na medida em que se entende que os limites e as condições de possibilidade racional da Modernidade não são mais cabíveis em face do mundo atual.

Hoje, o que predomina como uma das principais características da pós-modernidade é a multiplicidade de saberes, de racionalidades, ou seja, “o debate filosófico atual tem pelo menos um ponto de convergência: não existe um fundamento único, último e normativo” (VATTIMO; ROVATTI, 2011, p. 7)⁵⁰. Assim, devemos nos perguntar: Qual é a tarefa do pensamento no contexto da pós-modernidade? Vattimo se insere nesse debate propondo, a princípio, um dado modo de leitura dessa época a partir do *pensiero debole* (*pensamento fraco*).

Neste capítulo, iremos nos deter, especificamente, ao percurso filosófico de Gianni Vattimo, mediante a análise do conceito de *pensiero debole*, o que nos leva à raiz do “irracionalismo filosófico e cultural” e a uma compreensão da multiplicidade das formas do saber, o qual está longe de uma tendência para a totalidade e que é “débil”, atento ao tempo

⁵⁰ Tradução nossa. Texto original: “Il dibattito filosofico ha oggi almeno un punto di convergenza: non si dà una fondazione unica, ultima, normativa.”.

(pós-moderno) e postado em defesa de uma ‘nova ontologia’, que, em minha leitura, terá um desdobramento para um pensamento e uma ética pós-metafísica.

2.1 Justificação do *pensiero debole*

A obra *Il pensiero debole*, publicada pela primeira vez no ano de 1983, é uma antologia organizada pelos filósofos Gianni Vattimo e Aldo Rovatti. Ela reúne uma série de ensaios de vários autores que se dispõem a discutir questões, a partir do viés cultural italiano das últimas décadas, sobre a crise da razão que, através dela, destacou o fato de que existe um fio unificador da História, um conhecimento global que é capaz de coordenar conhecimentos particulares em uma adequada visão do mundo. Entretanto, percebe-se ao longo da História que isso, muitas vezes, foi levado em conta apenas para instituir apressadamente novas formas parciais de racionalidade ou para endossar “retornos a valores antigos” improváveis.

Il pensiero debole, no entanto, procurou ir mais longe. Com muitas vozes e as evidências de diferentes campos disciplinares, não necessariamente consonantes entre si, sugere uma abordagem mais radical, o que aqui tem sido chamado de “pensamento fraco”⁵¹. Esse *pensamento fraco* é, justamente, a tentativa de romper com as resistências que as imagens “fortes” da razão continuam a suscitar. Com ele, passamos a galgar um terreno livre dos fantasmas da irracionalidade e começamos, de fato, a perceber uma ideia de verdade mais móvel, mais irregular e mais tolerante, talvez menos tranquilizadora, mas, seguramente, mais próxima da nossa realidade, portanto, mais útil.

Logo no prefácio do *Il pensiero debole*⁵², Vattimo e Rovatti (2011) nos atentam para o acontecimento de que o próprio debate filosófico da atualidade possuiria um ponto de convergência: o fato de não existir um fundamento único, último e normativo. Os anos de

⁵¹ Em algumas traduções para o português brasileiro feitas por pesquisadores, com maior frequência, é possível encontrar, para *pensiero debole*, a tradução: “pensamento débil” ou “pensamento fraco”.

⁵² A edição que iremos referenciar é a segunda edição, publicada pela editora Feltrinelli, em Milão, no ano de 2011.

1960⁵³ já apresentavam a procura de uma outra justificação, pois, se um sentido de conhecimento se demonstrava cristalizado,

[...] a filosofia foi encarregada de enfrentar esta 'crise' e foi mobilizada para tentar mudar o cenário, para reunir as disciplinas, e em particular o conhecimento humanista, com uma nova trama: estruturalista ou fenomenológica. A alternativa, resumindo, era ou recorrer a estruturas sem centro ou propósito, numa palavra sem sujeito, ou tentar pisar o solo de uma subjetividade não-substancialista, piedosa, fluida, em devir. O exemplo mais marcante foi dado pela discussão em torno dos fundamentos do marxismo. Enquanto a redescoberta do "filósofo" Marx significava que as categorias económico-políticas eram rastreáveis a partir de um sentido filosófico-existencial, a partir de uma ideia do homem como sujeito em processo de constituição e disposição finalista para uma realização (pense-se em Sartre), por outro lado, e predominantemente, o anti-humanismo estruturalista rejeitou a simplificação científica em favor de uma ideia complexa de estrutura multidimensional, com muitos centros, com muitas camadas temporais relativamente autónomas, dotadas de relações causais não lineares. (VATTIMO; ROVATTI, 2011, p. 7, tradução nossa).⁵⁴

Nesse panorama, o sujeito e o objeto são aqueles que procuram se esquivar de uma hipostatização redutora, como analisaram Vattimo e Rovatti (2011), do subjetivismo consciente ou do objetivismo científico, procurando, a seu modo, redefinir-se por si próprios, porém, mantendo-se longe de qualquer possibilidade de aproximação ou semelhança com a metafísica esquemática.

⁵³ Nesse período – fim dos anos sessenta –, “com percursos e termos originais, também a filosofia italiana se inseriu, assim, substancialmente no mais amplo debate internacional. A fase mais aguda e inovadora da mudança de perspectivas corresponde ao declínio de tendências outrora hegemônicas na Península, em particular, as várias famílias da dialética e do historicismo. O *pathos* pela história e pelo valor salvífico da política transforma-se, então, seja em desencanto, seja em levar a sério o ‘nihilismo’” (BODEI, 2000, p. 264).

⁵⁴ Texto original: “[...] la filosofia si incaricava proprio di affrontare questa “crisi” e si mobilitava per tentare di cambiar scena, di ricucire le discipline, e in particolare i saperi umanistici, con una nuova trama: strutturalistica o fenomenologica. L’alternativa, schematizzando, era: o ricorrere a strutture prive di centro e di finalità, in una parola senza soggetto, oppure cercare di battere il terreno di una soggettività non sostanzialistica, pia fluida, in divenire. L’esempio più lampante veniva fornito dalla discussione intorno ai fondamenti del marxismo. Mentre la riscoperta del Marx “filosofo” voleva dire che le categorie economico-politiche erano ripercorribili a partire da un senso filosofico-esistenziale, da un’idea di uomo come soggetto in via di costituzione e disposto finalisticamente verso una realizzazione (si pensi a Sartre), d’altra parte, e in modo predominate, l’anti-umanismo strutturalistico rifiutava la semplificazione scientifica per valorizzare un’idea complessa di struttura a più dimensioni, con molti centri, con molti strati temporali relativamente autonomi, dotati di rapporti causali non lineari.”.

O contexto dos anos seguintes, agora na década de 1970, nos apresenta um cenário marcado por um menor otimismo em relação aos fundamentos com pretensões totalitárias dos anos anteriores. O que caracteriza esse cenário é a presença de um olhar penetrante e impiedoso de um pensamento sem redenção, “negativo”, possibilitando-nos trilhar um novo caminho a partir de uma visão que nos auxilia a discernir os muitos resíduos metafísicos os quais permaneceram ativos e escondidos. Temos a presença de um reagente que é “[...] transmitido através das teorias estruturalistas e através das filosofias da nova subjetividade: assumem cor, revelam as reivindicações totalizantes, a lei nelas ainda funciona com astúcia da ‘*reductio ad unum*’” (VATTIMO; ROVATTI, 2011, p. 8)⁵⁵.

A “crise” das fundações, apresentada nesse cenário, não cabe mais ser resumida como uma “má verdade” que pode ser derrocada por uma nova (uma “boa verdade”), ao contrário, ela – a crise – “passa para a própria ideia de verdade” (VATTIMO; ROVATTI, 2011, p. 8)⁵⁶. A partir daí, o tom do debate toma outras proporções, pois percebemos a presença de um elemento trágico que irrompe permanentemente, mesmo não sendo “bem-vindo”, e todas as posições acabam por ser (involuntárias ou não) maneiras de elaborar ou manter à distância este elemento, o qual, segundo Vattimo e Rovatti (2011), é uma linguagem tornada opaca, a qual, por um longo hábito, continuamos a chamar de “irracional”.

Um ponto que toma dimensão nessa década é o debate sobre se é preciso renunciar à verdade ou se podem ser invocadas “novas razões” que sejam menos pretenciosas para preencherem as lacunas das fundações [com pretensões universalizantes], de forma que a teoria não perca o seu poder. Segundo Vattimo e Rovatti (2011), um exemplo ocorreu na França, onde

[...] Foucault tentou, a fim de ir além do seu estruturalismo anterior, dissolver o conhecimento numa multiplicidade de estratégias racionais, dispositivos locais, horizontais, renunciando sistematicamente à questão de

⁵⁵ Tradução nossa. Texto original: “[...] viene fatto passare attraverso le teorie strutturalistiche e attraverso le filosofie della nuova soggettività: esse prendono colore, rivelano le pretese totalizzanti, la legge in esse ancora astutamente fungente della “*reductio ad unum*”.

⁵⁶ Tradução nossa. Texto original: “[...] la crisi si sposta infatti dentro l’idea stessa di verità.”.

"quem? (que assunto) e "por quê?". (segundo o *telos*), ou seja, colocando o assunto e o significado da história fora de jogo, como produtos secundários e enganosos. (VATTIMO; ROVATTI, 2011, p. 8, tradução nossa).⁵⁷

Destarte, o debate sobre a “crise da razão” na Itália estava acontecendo e, em vez de fazer a razão funcionar, a discussão levava ao caminho de uma tentativa de “salvação” da razão do fantasma irracionalista, que ainda precisava ser “exorcizado”. Autores como “Nietzsche, Benjamin, Heidegger e o próprio Wittgenstein entraram no debate, primeiro furtivamente e depois abertamente, produzindo todo tipo de misturas e combinações, certamente sintomáticas”⁵⁸, mas que, provavelmente, não chegaram a vencer a resistência de uma atitude em teoria a qual, talvez, pudesse ser chamada de “política” – ou seja, uma teoria passível de ser entendida como poder, capacidade de controle, implicação e totalização. O abandono a qualquer fundamento metafísico, aqui, deve ser compreendido sempre como uma forma equilibrada pela tentativa de salvaguardar a própria capacidade de síntese, o poder generalizante da razão.

A partir da leitura de Vattimo, podemos dizer que, na década de 1970, evidencia-se um período quando houve pouco otimismo do pensamento sem redenção, mediante uma identificação com os resíduos da metafísica tradicional em vista de suas pretensões totalizantes. A problemática da crise da razão é tida por Vattimo e Rovatti como circunscrita, designadamente, pela finalidade de salvaguardar a competência sintetizadora e totalizadora que eram creditadas à razão por algumas propostas filosóficas da época.

Entretanto, essa orientação parece ter sido deixada ao largo pelos autores, ainda que eles tenham considerado ser inevitável ponderar sobre uma nova racionalidade no cenário da Filosofia contemporânea. O que podemos destacar aqui é a renúncia à pretensão de uma

⁵⁷ Texto original: “Foucault tentava, per oltrepassare il suo stesso precedente strutturalismo di sciogliere il sapere in una molteplicità di strategie razionali, dispositivi locali, orizzontali, rinunciando sistematicamente a chiedersi “chi?” (quale soggetto) e “perché?” (secondo quale *telos*), cioè mettendo fuori gioco il soggetto e il senso della storia come prodotti secondari e ingannevoli.”.

⁵⁸ Tradução nossa. Texto original: “Nietzsche, Benjamin, Heidegger e lo stesso Wittgenstein entravano prima di soppiatto e poi palesamente nel dibattito producendo ogni sorta di impasti e di miscele, certo sintomatiche [...]”. (VATTIMO; ROVATTI, 2011, p. 8).

(re)constituição da racionalidade fundamentada na Metafísica, “caracterizada pela legitimação totalizante e pela esquematização do pensamento em torno de um fundamento último-absoluto” (MAIA, 2021, p. 27). Por isso, pode-se articular que a crise posta pela racionalidade metafísica acaba sendo acolhida em seu caráter positivo, como um movimento de (auto)debilitamento da razão (forte), da ruína do fundamento “luminoso” (único, estável), ou seja, do abandono e enfraquecimento das estruturas da Metafísica moderna.

Com isso, temos as principais representações e intencionalidades ao que se propõe o *pensiero debole*, que não abarca o sentimento de nostalgia em relação à razão universal (ou totalizadora), levando, porém, até as últimas consequências a tese nietzscheana do anúncio da “morte de Deus” e da declaração heideggeriana, como denúncia, da experiência do *esquecimento do ser* pela Metafísica. Portanto, o título da obra *Il pensiero debole* – “pensamento fraco” –, após apresentada toda essa discussão, indica algumas ideias no percurso dos caminhos (pós)crise da razão.

A primeira delas, segundo Vattimo e Rovatti (2011, p. 9), é que devemos “levar a sério a descoberta nitzscheana, e talvez também a marxista, a descoberta do nexo entre a evidência metafísica (e, portanto, a cogência da fundação) e as relações de dominação, dentro e fora do sujeito”⁵⁹. Entretanto – o que nos leva a outra ideia –, sem declinar de imediato esta descoberta numa filosofia de emancipação através da “desmacaração” e desmistificação, mas, antes, “tornando-a mais nova e amigável, pois mais relaxada e menos metafisicamente angustiada, olha para o mundo das aparências, procedimentos discursivos e ‘formas simbólicas’, vendo-os como o lugar de uma possível experiência de ser”⁶⁰.

Outra ideia seria o fato de que isso não implica na ideia de espírito de uma “glorificação da simulacra”⁶¹, que “acabaria dando-lhes o mesmo peso que os *ontos* metafísicos, mas na

⁵⁹ Tradução nossa. Texto original: “[...] si debba prender sul serio la scoperta nietzschiana, e forse anche marxiana, del nesso tra evidenza metafisica (e dunque cogenza del fondamento) e rapporti di dominio, dentro e fuori il soggetto.” (VATTIMO; ROVATTI, 2011, p. 9).

⁶⁰ Tradução nossa. Texto original: “[...] rivolgendo un nuovo e più amichevole, perché più disteso e meno metafisicamente angosciato, sguardo al mondo delle apparenze, delle procedure discorsive e delle “forme simboliche”, vedendole come il luogo di una possibile esperienza dell’essere.” (VATTIMO; ROVATTI, 2011, p. 9).

⁶¹ No sentido atribuído por Deleuze, presente em suas obras *Diferença e Repetição* (2018) e *Lógica do Sentido* (1974). Para contextualizar a que me refiro ao aludir o termo deleuziano, digo: No livro *Lógica do Sentido*, Deleuze

direção de um pensamento capaz de se articular (portanto de ‘raciocínio’) na meia-luz (de acordo com um dos prováveis sentidos do *Lichtung* heideggeriano)”⁶².

Por fim, a última ideia aponta para a possibilidade de compreender que a identificação (altamente problemática) do ser e da linguagem, que a Hermenêutica toma de Heidegger – não no sentido de redescobrir o ser original, a verdade, que a Metafísica pareceu ter esquecido nos seus resultados científicos e tecnológicos –, porém “como uma forma de reencontrar o ser como um vestígio, uma memória, um ser consumido e enfraquecido (e por esta razão apenas digno de atenção)”⁶³.

Enumerar as ideias acima, desta maneira, segundo Vattimo e Rovatti (2011, p. 10), foi importante para não cair no erro da interpretação de que a “fraqueza” do pensamento seja erroneamente entendida como uma abdicação de um tipo histórico-cultural, ou ainda uma apologia indireta da ordem existente “das coisas”, “na qual a direção da história parece ser confiada a agentes bastante diferentes da meditação filosófica”⁶⁴.

Entende-se, pois, que a fraqueza do pensamento em relação ao mundo, assim como também à sociedade,

[...] é provavelmente apenas um aspecto do *impasse* em que o pensamento se encontrava no final de sua aventura metafísica. O que importa agora é repensar o sentido dessa aventura e explorar os caminhos para ir além dela: precisamente, através da negação – não principalmente no nível das relações sociais, mas no nível dos conteúdos e modos de pensar em si

argumentou sobre as imagens herdadas da filosofia platônica que acabaram ocupando o pensamento ocidental. Assim com aparece na filosofia de Nietzsche, ele propôs a reversão do platonismo e do seu legado que a filosofia ocidental havia herdado, tal pensamento que foi desenvolvido, com maior especificidade, na sua obra *Diferença e Repetição*. Nessa última obra, Deleuze afirma que o simulacro é visto como a cópia da cópia e estando a três graus da verdade/fundamento, por isso, na arte simulada “não existe mais nem mesmo opinião justa, mas uma espécie de refrega irônica que faz às vezes de modo de conhecimento, uma arte de refrega exterior ao saber e à opinião” (DELEUZE, 1974, p. 264).

⁶² Tradução nossa. Texto original: “[...] finirebbe per conferir loro lo stesso peso dell’ontos on metafisico, ma nella direzione di un pensiero capace di articolarsi (dunque di “ragionare”) nella mezza luce (secondo uno dei verosimili sensi della *Lichtung* heideggeriana)” (VATTIMO; ROVATTI, 2011, p. 9).

⁶³ Tradução nossa. Texto original: “come una via per incontrare di nuovo l’essere come traccia, ricordo, un essere consumato e indebolito (e per questo soltanto degno di attenzione)” (VATTIMO; ROVATTI, 2011, p. 9).

⁶⁴ Tradução nossa. Texto original: “[...] nel quale la direzione della storia sembra affidata ad agenti assai diversi dalla meditazione filosofica.” (VATTIMO; ROVATTI, 2011, p. 10).

– dos traços metafísicos do pensamento, antes de tudo a “força” que sempre acreditou que deveria atribuir a si mesmo em nome de seu acesso privilegiado ao ser como fundamento. (VATTIMO; ROVATTI, 2011, p. 10, tradução nossa).⁶⁵

Ainda assim, tais apontamentos não expressam tudo sobre a caracterização do *pensiero debole* (*pensamento fraco*). Sobre essa expressão, podemos dizer que ela funciona, sobretudo, “fracamente” como uma ideia de *slogan* polivalente, possuindo fronteiras deliberadamente não marcadas, porém nos indicando algo: ou seja, que a racionalidade precisa abrandar-se, cedendo terreno para as novas possibilidades de pensamento (razão), e não ter medo de recuar à sua zona de sombra, de maneira que não fique, também, estática pela perda da referência cartesiana iluminista, única e estável.

Ao modo do *pensiero debole*, portanto, apontamos um entendimento, ainda, segundo a concepção vattimiana, como sendo uma proposta de filosofia do ‘debilitamento’, enquanto possibilidade que está se abrindo em detrimento do enfraquecimento das estruturas fortes da Metafísica tradicional, uma espécie de chamado para a atitude do filosofar que, agora, tem em conta o ‘fim da Filosofia como Metafísica’, em que a metafísica não significaria mais ‘nenhuma’ opção. Esse *debilitamento*, que aqui chamamos também por “fraqueza” do pensamento, representa aquilo que já falamos, a rejeição da “força” que sempre acreditou que deveria conferir a si mesmo em nome de seu acesso privilegiado ao ser como fundamento. Conforme Maia (2021, p. 27-28),

[...] aqui, ressalta-se a intenção de Vattimo, em especial, quanto ao desenrolar de suas reflexões, da evolução de seu pensamento nas obras *Al di là del soggetto* [1981], *Le Avventure della Differenza* [1980] até aos êxitos do *Pensiero Debole* [1983], que vai na direção radicalizante da lógica de fundamentação metafísica: sua reflexão, que leva a sério a descoberta ‘marxiana-nietzscheana’ das ligações entre evidência metafísica do fundamento e relações de domínio, não busca se encaminhar por um prisma

⁶⁵ Texto original: “[...] è probabilmente solo un aspetto della *impasse* in cui il pensiero si è venuto a trovare alla fine della sua avventura metafisica. Ciò che conta adesso è ripensare il senso di quella avventura ed esplorare le vie per andare oltre: appunto, attraverso la negazione – non anzitutto a livello di rapporti sociali, ma a livello di contenuti e modi del pensare stesso – dei tratti metafisici del pensiero, prima fra tutti la “forza” che esso ha sempre creduto di doversi attribuire in nome del suo accesso privilegiato all’essere come fondamento.” (VATTIMO; ROVATTI, 2011, p. 10).

dialético-emancipativo do pensamento em função de, no fim, apresentar-se como outro fundamento, que se reproporia da imposição da razão clássica como ‘razão global, totalizadora.

Essa direção nos leva ao entendimento sobre como a *debilidade* do pensamento em relação ao mundo representa o resultado a que chegou a Filosofia, ao final de sua aventura metafísica. Por isso, é preciso averiguar o verdadeiro significado intuído à aventura do pensamento, e examinar os caminhos que irão possibilitar chegar mais longe, de modo que evite (ou minimize ao máximo) o risco de (re)assumir os antigos traços da metafísica (VATTIMO; ROVATTI, 2011).

Nessa esteira, o *pensiero debole* encara o efeito da *debilidade* (ou, como já se disse, do “debilitamento”) como sendo uma (auto)limitação positiva, tendo em vista que ele é decorrência da crise e, conseqüentemente, do ‘fim’ da Metafísica. Assim, o *pensiero debole* não pode se apresentar como uma corrente de pensamento que se coloca como sendo a mais adequada, como uma possível nomenclatura de um sistema de pensamento, com limites pré-estabelecidos. Devemos entendê-lo como uma alternativa à época da crise que vivenciou (e vivencia) as estruturas ‘fortes’, tendo em vista que, além de propor um pensamento ‘novo’ para a filosofia, o consideramos como a forma mais adequada de pensar sobre o mundo e o sujeito em seu tempo.

A partir do reconhecimento da insuperabilidade da lógica da fundamentação e de verdades absolutas no âmbito da Metafísica, abre-se um caminho para a denúncia, pelo viés ético da razão, sobre a carência de liberdade e a violência que fazem parte da configuração das estruturas totalizadoras da referida Metafísica. Uma compreensão heideggeriana de Metafísica que, em particular, o próprio Vattimo – em seu texto *Definir a Metafísica* – interpreta como um

[...] pensamento que identifica o ser e o ente, e reduz assim a existência humana à objetividade, prepara – e mesmo determina – uma prática ética e política que pensa poder planificar e manipular os homens exatamente como os objetos. Não são, sobretudo, razões teóricas as que levam Heidegger a recusar e criticar a Metafísica; são razões ético-políticas, as mesmas que

inspiraram as vanguardas artísticas e intelectuais do começo do século, por exemplo, o expressionismo ou Ernest Bloch. (VATTIMO, 1996, p.152).

Contudo, o projeto não é que, de fato, deva-se ‘sair’ da Metafísica. O percurso filosófico heideggeriano após *Sein und Zeit* direciona para o sentido do reconhecimento de que não se é possível sair da Metafísica, por algumas razões⁶⁶. Por isso, Vattimo e Rovatti (2011) chegam a dizer que o *pensiero debole* é, “portanto, certamente uma metáfora, e num certo sentido, um paradoxo”⁶⁷. Entretanto, não pode

tornar-se o acrônimo de alguma nova filosofia. É uma forma provisória, talvez mesmo contraditória, de dizer. Mas marca um caminho, indica uma direção de viagem: é uma estrada que bifurca em relação ao domínio da razão, por mais retraduzida e camuflada que seja, no entanto, de onde sabemos que uma licença definitiva é igualmente impossível. Um caminho que terá de continuar a bifurcar. (VATTIMO, ROVATTI, 2011, p. 10).⁶⁸

⁶⁶ Sobre essas razões, conforme Vattimo (1996, p. 153), “[...] de início, porque o ser não é um objeto diante de nós, ao qual se trata somente de ‘descrever’ de uma maneira ‘adequada’ pois isso seria ainda uma maneira metafísica de pensar. Não se pode pensar o ultrapassamento da metafísica como a correção de um erro, ou como o abandono de uma ‘falsa’ atitude. Dessa constatação ele mentar derivam uma série de consequências: sobretudo, o fato de reconhecer que a metafísica tem para o pensamento da filosofia, quer dizer, de Ocidente, o caráter de um destino, de uma condição da qual não se escapa, mas que se pode, mesmo assim - segundo Heidegger -, viver de uma maneira ‘diferida’, resignando-se a ela e aceitando-a com uma atitude ‘distorcente’, atitude que a faz desviar, que talvez a ‘perverta’. Evoco aqui termos que foram, de fato, usados por numerosos pensadores contemporâneos que se inspiraram em Heidegger, mais ou menos diretamente, e em Nietzsche, e que nos levam ao próprio tema dessa comunicação: se a metafísica pode apenas ser diferida, distorcida, pervertida, isso fará, verdadeiramente, alguma diferença? Antes de prosseguir na discussão dessa questão, gostaria de sublinhar a importância que, bem além dos limites da escola heideggeriana, possui a noção de distorção e de perversão na cultura de nosso século, uma importância que tem provavelmente a ver, do lado mais evidente, com as desilusões dos intelectuais – mas, não somente – perante as revoluções políticas e sociais de nossa época. Mas ainda, antes disso, a importância dessa noção está relacionada à condição de mal-estar no sentido de exclusão, condição própria dos artistas e intelectuais ‘humanistas’ a partir do século XIX. Quero dizer que na modernidade tardia, na qual nos encontramos há decênios, o ‘mal-estar da civilização’ e a necessidade de renovação dão lugar, cada vez mais, a um esforço de transformação que se pensa como um movimento ‘obliquo’, muito mais do que como uma novidade radical”.

⁶⁷ Tradução nossa. Texto original: “Pensiero debole’ è allora certamente una metafora, e in certo modo un paradosso.” (VATTIMO; ROVATTI, 2011, p. 10).

⁶⁸ Tradução nossa. Texto original: “Non potrà comunque diventare la sigla di qualche nuova filosofia. E un modo di dire provvisorio, forse anche contraddittorio. Ma segna un percorso, indica un senso di percorrenza: è una via che si biforca rispetto alla ragione-dominio comunque ritradotta e camuffata, dalla quale, tuttavia, sappiamo che un congedo definitivo è altrettanto impossibile. Una via che dovrà continuare a biforcarsi.” (VATTIMO; ROVATTI, 2011, p. 10).

O primeiro passo para esse caminho com suas bifurcações, tendo em vista o *pensiero debole*, provavelmente, deve começar pelo sentido de perda, dito de outra maneira, com uma renúncia. De partida, podemos ainda descobrir que é também *um afastamento de uma obrigação, a remoção de um obstáculo*. Melhor dizendo, temos, com isso, a tomada de uma atitude que apresenta uma tentativa de se dispor como uma ética de “fraqueza”, o que parece não ser fácil, mas muito mais dispendioso, e menos tranquilizador. Se constitui em um equilíbrio difícil e que está entre a contemplação indolente do negativo e o cancelamento de todas as origens, a re-tradução de tudo em práticas, em “jogos”, em técnicas válidas localmente. Posteriormente, em segundo lugar, esse caminho bifurcado trata-se da experiência, como “uma tentativa de análise de desenho, de deslocação do terreno”⁶⁹.

Deste modo, o fato de o *pensiero debole* se orientar a partir do enfraquecimento das estruturas ‘fortes’, sem ambicionar estabelecer normas últimas e fundamentos absolutos, como pretendeu a Metafísica moderna, nos leva às consequências para pensarmos e dizermos sobre a ética como seu fator motivacional. Pois, como também analisou Maia (2021, p. 30), o *pensiero debole* e os traços que o caracterizam devem ser compreendidos, “de início, apesar dos riscos de uma ‘recaída’ na lógica de fundação absoluta da Metafísica, como abandono do pensamento ‘forte’, inspirando-se nas *ontologias [niilistas]* de Nietzsche e de Heidegger como antimetafísicas”.

Ao se reportar ao passado, portanto, o *pensiero debole* aborda-o “através daquele filtro teórico que pode ser chamado de ‘*pietas*’”⁷⁰. Uma variedade de mensagens produzidas e enviadas pela tradição, agora podem ser escutadas por um ouvido que se demonstrou disponível. Ao presente, caberia observar o quanto o olhar totalizador pode ajudar àqueles excluídos (campos e objetos). A limitação dos objetos foi (e é) um alto preço pago por uma razão poderosa totalizante, que limita quem pode ser visto e de que se pode falar.

⁶⁹ Tradução nossa. Texto original: “[...] un tentativo di tracciare analisi, di muoversi sul terreno.”. (VATTIMO; ROVATTI, 2011, p. 11).

⁷⁰ Tradução nossa. Texto original: “[...] attraverso quel filtro teorico che si può chiamare ‘pietas’”. (VATTIMO; ROVATTI, 2011, p. 11).

Vislumbrando o futuro⁷¹, parece haver – ainda mais – certa resistência por parte das estruturas da razão totalizadoras em relação ao *pensiero debole*, justamente pelo fato dele poder oferecer um encontro diferente do território normativo e disciplinar, em que todos os nossos “acordos” podem ser normalmente estipulados.

Essa perspectiva teórica foi escrita por Vattimo e Rovatti no ano de 1983. Contudo, é interessante perceber como o *pensiero debole* está presente – e atualizado – e, talvez, mais forte atualmente. Em uma entrevista⁷² concedida no ano de 2018, mas que foi publicada em 2019 na *Pensares Revista*, Vattimo foi convidado para falar sobre a política brasileira das últimas décadas e apontar novos caminhos. Naquela ocasião, ele argumenta, de modo convicto, que o fato de pregar o *pensiero debole*, que é efetivamente uma coisa simples, porém, colabora para transformar a cultura agressiva, competitiva, capitalista que se tem conhecimento até agora e que, nos tem sido, constantemente, forçada para uma cultura mais cristã, mais respeitosa do outro, mais democrática. Fato este que justifica também, em nosso ponto de vista, a sua constante recorrência às filosofias de Nietzsche e Heidegger, exatamente por acreditarmos, assim como o próprio Vattimo, que esse momento [do pensamento pós-moderno] tenha iniciado com eles.

É o que veremos a seguir, a partir de algumas discussões conceituais nietzschiana-heideggeriana que principiam, na filosofia vattimiana, o caminho daquilo que temos chamado por *pensamento fraco*.

⁷¹ Essa perspectiva teórica foi escrita por Vattimo e Rovatti no ano de 1983. Contudo, é interessante perceber como o *pensiero debole* está presente – e atualizado – e, talvez, mais forte nos dias atuais. Em uma entrevista condida no ano de 2018, mas que foi publicada em 2019 na *Pensares Revista*, Vattimo foi convidado para fala sobre a política brasileira das últimas décadas e apontar novos caminhos. Na ocasião, ele argumenta que está “[...] convencido de que pregar o ‘pensamento débole’, que é efetivamente uma coisa simples, contudo, contribui para transformar a cultura agressiva, competitiva, capitalista que conhecemos até agora e que, nos tem sido, continuamente, imposta para uma cultura mais cristã, mais respeitosa do outro, mais democrática. Mas, tudo isso tem também um preço.” (VATTIMO, 2019, p. 187).

⁷² Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/pensaresemrevista/article/view/41292>>. Acesso em: 28 de março de 2022.

2.2 *Pensiero debole* como prenúncio da “morte de deus” e a ultrapassagem como *Verwindung*

Na obra *As aventuras da diferença: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche*⁷³, Vattimo (1998, p. 9) aponta, novamente, para o fato de os filósofos Nietzsche e Heidegger serem os principais responsáveis, no nosso horizonte cultural, por modificarem “de uma maneira substancial a própria noção de pensamento, pelo que, depois deles, ‘pensar’ assume um significado diverso do de antes”. Especificamente em Nietzsche, isso é colocado a partir do tema da “morte de Deus”⁷⁴ e do “ultra-homem”⁷⁵.

Ao trazer Nietzsche para a discussão, Vattimo (1998, p. 10) o toma enquanto uma proposta original e radical da unidade que ele estabelece entre teoria e práxis, mediante a qual “o novo pensamento que Nietzsche quer elaborar exerce-se à luz do eterno retorno do igual”, ou seja, de uma unidade que se dá entre a essência e a existência, e também entre a existência e o significado, o qual advém em detrimento de uma radical transformação acontecida nas relações sociais, na parte interior do indivíduo antes de atuar no seu exterior. Por isso,

O pensamento, tal como a tradição o concebeu e exerceu, surge, nesta perspectiva, como uma “doença”, na medida em que é marcado por uma separação tida como insuperável entre ser e valor, evento e sentido; mas esta separação, anuncia Nietzsche, é apenas um efeito das relações de domínio ou, como já havíamos demonstrado, da “estrutura edipiana do tempo”. Assim, porém, a questão “que significa pensar” não é remetida apenas para a práxis, para a transformação revolucionária das relações sociais, uma vez que esta transformação apenas pode ser eficaz e dar lugar ao novo pensamento se, simultaneamente, forem demolidas as estruturas onde estas têm as suas raízes mais resistentes, na “gramática”, isto é, no próprio cerne das categorias que ordenam a nossa experiência elementar do mundo: por exemplo, a relação sujeito-predicados (propriedades), sujeito-objeto, substância-acidente. (VATTIMO, 1998, p. 10).

⁷³ O título original da obra é *Le avventure della differenza: Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, publicado pela primeira vez em 1980, pela Garzanti Editore.

⁷⁴ A primeira vez que Nietzsche enunciou o dito “Deus morreu” foi no terceiro livro da obra *A Gaia Ciência* (título original: *Die fröhliche Wissenschaft*), em 1882. Segundo Deyve Redyson (2014, p. 38-39), o filósofo que primeiro anunciou “Deus morreu”, antes de Nietzsche, foi Hegel (2014, p. 527), ao dizer, na obra *Fenomenologia do espírito*: “A morte é o sentimento dolorido da consciência infeliz, de que *Deus mesmo morreu*”.

⁷⁵ Esse tema é explorado por Gianni Vattimo em seu livro *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione* (1979).

O pensamento novo apresentado por Nietzsche (2016) com o anúncio do “ultra-homem” (*Übermensch*), na obra *Assim falava Zaratustra: livro para toda a gente e para ninguém*, é também ele percebível como “aventura da diferença”, principalmente quando se percebe que é um pensamento “capaz de se abandonar (sem medos metafísicos, sem as atitudes de defesa que se exprimem na redução de tudo a um único princípio, na posse do qual nada pode acontecer) à multiplicidade das aparências libertas da condenação platônica” (VATTIMO, 1998, p. 10), que faz delas cópias de um original transcendente, o qual prontamente atribui hierarquias e asceses. Já em relação à “morte de Deus”, Heidegger (2014a), em seu ensaio *A palavra de Nietzsche “Deus morreu*, escrito em 1943, já atentava para o fato de que o pensar de Nietzsche se dava sob o signo do *niilismo*. Tal *niilismo* pode ser compreendido como o movimento histórico reconhecido pelo próprio Nietzsche, e que já vinha se fazendo presente há alguns séculos, bem como determinando o século atual. Para Heidegger (2014a), portanto, Nietzsche resume a sua interpretação nessa breve fala – de que “Deus morreu”.

Tais apontamentos levantados até aqui, nos direcionam ao cerne do plano de desenvolvimento do *pensiero debole*. Portanto, recorreremos nesse momento ao ensaio *Dialettica, Differenza e Pensiero Debole*, texto de Vattimo publicado na obra *Pensiero Debole*. Com isso, pretendemos compreender certas problemáticas que se dão em torno das intenções já destacadas em relação ao *pensamento fraco*, na medida em que vamos mostrando, também, como Vattimo se insere na questão ao trazer Nietzsche e Heidegger para o debate.

De início, é importante dizer que a constituição teórico-filosófica, aqui, não se aproxima da ideia de uma historiografia filosófica, tendo em vista que pretendemos apontar as principais fontes que acabaram influenciando e levando Vattimo a conceber o *pensiero debole*. E, nos parece, que todo o plano anteriormente apresentado passa por uma delimitação dos horizontes e campos discursivos em relação à Dialética e ao pensamento da diferença que sublinharam o período moderno, especificamente o século XX. É tanto que,

O pensamento fraco [...] tem uma relação com a dialética e a diferença que não é primariamente ou apenas uma de “superação”, mas sim será definido através do termo heideggeriano *Verwindung*, um termo que só por si é compreensível dentro de uma visão “fraca” do que significa pensar. Não se

pode, contudo, ler a relação entre os três termos como um itinerário, uma passagem de para: o pensamento fraco não deixou simplesmente a dialética e o pensamento diferente para trás; para ele, eles constituem um passado no sentido de *Gewesenes* heideggeriano, que tem muito a ver com envio e destino. (VATTIMO, 2011, p. 12, tradução nossa).⁷⁶

Nesse sentido, percebemos que não há uma linha teórico-determinista entre o pensamento da diferença, a Dialética e o *pensamento fraco*, como se existisse um sentido fundamental que se apresentaria como fundamento de ‘superação’, pela qual se define a passagem linear e necessária de um termo para outro. Entretanto, o que temos revelado na passagem é a condição de que o próprio *pensamento fraco* não poder abandonar, por completo, a Dialética e o pensamento da diferença, exatamente porque são seus pontos de referência, como diz Vattimo (2011), ‘dados’ do destino, projeção ‘herdada’ pelo *pensamento fraco* à luz da *Verwindung*, contrário ao sentido de *Überwindung*.

Mas o que significa dizer que *Verwindung* é contrário – e em certo momento análogo – a *Überwindung*? Como já anunciamos, *Verwindung* é um termo heideggeriano, não comum em suas obras, mas que possui – na concepção vattimiana – um pensamento destituído de fundamentação que, antes disso, quer indicar o ‘ultrapassamento’ da metafísica. *Überwindung*, palavra de origem alemã e traduzida para o nosso idioma português, de forma literal, por “superação”, é um termo usado por Heidegger (2012) para indiciar uma ‘superação’ da metafísica. Ao usar esse termo para repensar a metafísica – a construção da noção de história do ser –, o próprio Heidegger identificou algumas problemáticas – que ele intitula de obscuras – em seu uso por se ‘aproximar’ ao modo da concepção tradicional da metafísica. Por isso, como forma de retirar-lhe as obscuridades, ele utiliza a terminologia *Verwindung* como a saída para clarificar o real sentido de *Überwindung*. Isso porque, se levarmos ao sentido literal

⁷⁶ Texto original: “Il pensiero debole, di cui si cercano i tratti in questo saggio, ha con dialettica e differenza una relazione che non è principalmente o soltanto di “superamento”, ma piuttosto si definirà mediante il termine heideggeriano di *Verwindung*, termine esso stesso comprensibile solo entro una visione “debole” di che cosa significhi pensare. Non si può, comunque, leggere il rapporto fra i tre termini come un itinerario, un passaggio da a: il pensiero debole non si è lasciato semplicemente alle spalle la dialettica e il pensiero della differenza; essi costituiscono per lui, invece, un passato nel senso del *Gewesenes* heideggeriano, che ha molto da fare con l’invio e il destino.” VATTIMO, 2011, p. 12).

de *Überwindung*, que seria o de *superação*, estaria ele, ao invés de ‘superar’ a metafísica, reconstruindo o pensamento dentro da própria categoria metafísica (sendo contraditório à sua crítica ao pensamento metafísico-moderno), pois é sabido que a metafísica “enquanto concebe o ser como presença, ou seja, como passível de apreensão, leva à seguinte compreensão: supera seu antecessor aquele que se aproxima da verdade do ser” (BALEEIRO, 2010, p. 40).

Deste modo, entendemos a *Überwindung* como sendo a possibilidade a que Heidegger caminha para indicar a ‘superação’ da metafísica, e, conseqüentemente, o *pensar* histórico do *ser*. A *Überwindung* presente no projeto de ‘superação da metafísica’, como Heidegger (2000) descreve em *Überwindung der Metaphysik*, reflete-se, portanto, sobre uma elaboração de metafísica fruto de um “entendimento histórico”. Dito de outra forma, esse projeto que propõe uma superação (*Überwindung*) está designado, inicialmente, ao entendimento sobre a ideia de metafísica, tomando-a “como um produto da construção do pensamento em um horizonte histórico. Ou ainda, um projeto de superação, aos olhos de Heidegger, não se faz sem antes compreender que relações há entre metafísica e história” (MARQUES, 2017, p. 81).

Nesse contexto, a *Überwindung* será aquilo que nos proporcionará uma compreensão histórica, um olhar sobre a história sob a perspectiva do *ser*, cotejada como uma espécie de “ontologia da história”. A *Verwindung* será aquela que, para além de interpretar *Überwindung* da melhor maneira, de modo a distanciá-lo de possíveis interpretações ‘obscuras’, irá definir a posição da metafísica, estabelecendo uma ideia da tarefa do pensamento no momento-contemporâneo, “do fim da filosofia em sua forma de metafísica” (VATTIMO, 2007, p. 180).

Essa ideia nos leva à noção de rememoração (*An-denken*), em que o próprio pensamento pós-metafísico aparece e se define como rememoração, retomada, repensamento. Portanto, o pensamento “não tem nenhum outro ‘objeto’ [...], a não ser as errâncias da metafísica, re-memoradas numa atitude que não é nem a do ultrapassamento crítico, nem a da aceitação que retoma e prossegue”⁷⁷ (VATTIMO, 2007, p. 180). Nessa direção, dizer *Verwindung* contrário (e

⁷⁷ Texto original: “[...] il pensiero non ha alcun altro ‘oggetto’ (con molte virgolette) se non le erranze della metafisica, ri-memorate in un atteggiamento che non è né quello dell’oltrepassamento critico, né quello dell’accettazione che riprende e prosegue” (VATTIMO, 2011c, p. 181).

análogo) a *Überwindung*, é indicar um ultrapassamento que possui em si as características da aceitação e do aprofundamento. E, como diz Vattimo, em sua obra *O fim da Modernidade*,

Por outro lado, o significado léxico da palavra no vocabulário alemão contém duas outras indicações: a da convalescença (*eine Krankheit verwinden*: curar, recuperar-se de uma doença) e a de (dis)torção (um significado bastante marginal, ligado a *winden*, torcer, e ao significado de alteração desviante que, entre outros, o prefixo *ver* possui). Liga-se ao sentido de convalescença também o de “resignação”: não se *verwindet* apenas uma doença, mas se *verwindet* também uma perda, uma dor. Se voltarmos com essas informações de vocabulário à *Verwindung* do *Ge-Stell*, ou à da metafísica (de que o *Ge-Stell* é a forma final), veremos que, para Heidegger, a possibilidade de uma mudança que nos leve a um *Ereignis* mais de princípio – ou seja: fora, além, da metafísica – está ligada a uma *Verwindung* desta. Traduzamos: a metafísica não é algo que “se possa pôr 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; ou, ainda, poderíamos dizer, jogando com a polivalência do termo italiano *rimettersi*, é algo de que alguém se restabelece, se recupera, a que alguém se remete, que alguém remete (que envia). Além de todos esses significados, também há o de distorção, que, de resto, já se pode ler no significado da convalescença-resignação: não se aceita a metafísica pura e simplesmente, como ninguém se dá sem reservas ao *Ge-Stell* como sistema da imposição tecnológica; pode-se viver a metafísica e o *Ge-Stell* como uma chance, como a possibilidade de uma mudança em virtude da qual, aquela e este, se torcem numa direção que não é a prevista por sua essência própria, mas que a ela está relacionada.⁷⁸ (VATTIMO, 2007, p. 179-180).

⁷⁸ Texto original: “D'altra parte, il significato lessicale della parola nel vocabolario tedesco contiene due altre indicazioni: quella della convalescenza (*eine Krankheit verwinden*: guarire, rimettersi da una malattia) e quella della (dis)torsione (un significato abbastanza marginale, legato a *winden*, torcere, e al significato di alte razione deviante che possiede, tra gli altri, il prefisso *ver*). Al senso della convalescenza è legato anche quello di ‘rassegnazione’; non si *verwindet* solo una malattia, ma si *verwindet* anche una perdita, un dolore. Se torniamo con queste informazioni di vocabolario alla *Verwindung* del *Ge-Stell*, o anche a quella della metafísica (di cui il *Ge-Stell* è la forma finale) troviamo che, per Heidegger, la possibilità di un cambiamento che ci conduca verso un *Ereignis* più principale – ossia: fuori, oltre, la metafísica – è legata a una *Verwindung* di questa; traduciamo: la metafísica non è qualcosa che ‘si possa metter da parte come un’opinione. Né si può lasciarsela alle spalle come una dottrina in cui non si crede più’; essa è qualcosa che rimane in noi come le tracce di una malattia o come un dolore al quale ci si rassegna; o ancora potremmo dire, giocando sulla polivalenza del termine italiano ‘rimettersi’, è qualcosa da cui ci si rimette, a cui ci si rimette, che ci si rimette (ci si invia). Oltre a tutti questi significati, c’è ancora quello di dis-torsione, che si può del resto leggere già nel significato della convalescenza-rassegnazione: non si accetta la metafísica puramente e semplicemente, come non ci si dà senza riserve al *Ge-Stell* come sistema dell’imposizione tecnologica; si può vivere la metafísica e il *Ge-Stell* come una *chance*, come la possibilità di un cambiamento in virtù del quale essi si torcano in una direzione che non è quella prevista dalla loro essenza propria, e tuttavia vi è connessa.”. (VATTIMO, 2011c, p. 180-181).

O caráter de distorção que encontramos presente na *Verwindung* deve ser compreendido como aquilo que recusa o simples ato de repetição da metafísica, e, quando isso ocorre – a repetição –, significa que não tem mais o objetivo de aceitá-la como é. Mas no que isso implica? Me apropriando do exemplo apresentado por Vattimo, implica que não podemos mais repensar Platão colocando-se o problema de se é ou não verdadeira a doutrina das ideias, mas buscando rememorar a *Lichtung*⁷⁹, a abertura de destino preliminar dentro da qual algo como a doutrina das ideias poderia se apresentar (VATTIMO, 2011c). A consequência dessa atitude, incidirá em um efeito de libertação, pois, conforme Heidegger, dirá Vattimo (2011c), pensar à luz do *Ge-Schick* do ser significa “confiar-se ao vínculo libertador da *Ueberlieferung*”.

Assim, a *Verwindung* – que em Heidegger é usado para indicar a relação (que não é de simples superação [dialética] ou negação, porém de aceitação-distorção) que o pensamento pós-filosófico preserva da metafísica – parece indicar que o ‘ultrapassamento da metafísica’ acontece em um sentido de aceitação-aprofundamento do ser. Portanto, não há um ‘desaparecimento’ da metafísica, mas têm-se um retorno dela de modo diferente, e o termo *Verwindung*, ainda que possua um nexo literal com *Überwindung*, de ‘superar’, ele alude – devido os significados possíveis a ele atribuído – à recuperação de uma doença, que nesse

⁷⁹ Esse é um dos termos centrais no léxico de Heidegger, que Vattimo faz uso também no desenvolver do seu pensamento filosófico. Em alemão podemos traduzir, primeiramente, por “clareira”, “abertura” ou “ponto de alargamento”, ou seja, como escreveu Giovanni Fornero (2012, p. 707) em um verbete do *Dicionário de Filosofia*, é “um lugar que foi aberto à luz por uma operação de desbastamento (donde certa associação morfológica, se não semântica e etimológica, entre *Lichtung* e *Licht*, luz). Em *Ser e Tempo*, *Lichtung* remete à abertura do *Dasein*, que “como ser-no-mundo, é luminoso em si mesmo, não recebe a luz de outro ente, é ele mesmo iluminação”. Nos textos subsequentes alude ao jogo de luz e de escuridão, presença e ausência, distância e proximidade que qualifica o ser no seu dar-se-subtrair-se epocal e na sua vizinhança originária ao *Dasein*: “O ser é o destino da abertura”. Como horizonte de visibilidade dos entes e raiz do “Ai” do “Ser-aí” (*Dasein* = ser-na-L.) esta última não é, ela mesma, um ente, mas está integrada com o modo de ser do ser como luminoso esconder-se, ou seja, como fonte de luz a que pertence um fundo escuro que nunca pode ser iluminado. Por isso, junto à nota da luminosidade, a *Lichtung* heideggeriana, ao contrário do que ocorria na tradicional metafísica da luz, hospeda em si mesma a nota complementar da escuridão (cf. L. AMOROSO, *La Lichtung di Heidegger come lucus a (non) lucendo*, em *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milão, 1983, pp. 137-63). Da dificuldade de “dizer a *Lichtung*”, ou seja, de focalizar os múltiplos valores filosóficos de um termo inusitado, que remete ao inaparente aparecer do ser – dificuldade que Heidegger é o primeiro a reconhecer e ressaltar – dão testemunho também as numerosas e igualmente insatisfatórias propostas de tradução: “iluminação”, “clareira”, “clareira luminosa”, “abertura”, “abertura iluminada”, “alargamento”, “lucos”, “claro” etc.”.

contexto se refere à metafísica, uma doença presente na consciência resignada de que estamos destinados de alguma maneira a carregar seus vestígios.

Vattimo, ao fazer uso desse conceito (*Verwindung*), utiliza-o para evidenciar a ideia de uma ‘superação’ que não tem por objetivo propor a chegada a um *telos* ou a um rompimento crítico, mas para acentuar a importância de retomar a metafísica com o intuito de exautorar as suas categorias objetivantes, distorcendo-as em sentido *fraco* e pós-metafísico, *niilista*. Em Vattimo, portanto, entendemos que *Verwindung*, a partir das análises apresentadas até o momento, é onde encontramos as possibilidades que indicam o significado do prefixo ‘pós’ de pós-moderno, uma vez que está se remetendo [também, e precisamente] ao abandono de um ciclo de ‘superação’ (metafísica) e ‘tecnificação’. Certamente, por isso, ele afirma que esse termo carrega a ideia de “ultrapassamento que tem em si as características da aceitação e do aprofundamento” (VATTIMO, 2007, p. 179), e diz em sua obra *La fine della modernità (O fim da Modernidade)* que

Verwindung é a palavra que Heidegger usa, de resto bastante raramente (uma página de *Holzwege*, um ensaio de *Vorträge und Aufsätze* e, sobretudo, o primeiro dos dois ensaios de *Identität und Differenz*), para indicar algo análogo à *Ueberwindung*, a superação ou ultrapassamento, mas que se diferencia desta por nada possuir da *Aufhebung* dialética, nem do “deixar para trás” que caracteriza a relação com um passado que não tem mais nada a dizer-nos. (VATTIMO, 2011c, p. 172).⁸⁰

A partir desse entendimento, Vattimo estabelece uma comparação ao processo de modernização do Ocidente, numa analogia de “conservação-distorção-esvaziamento”, fazendo crítica à Modernidade e propondo a sua ‘superação’ a partir da crise da ideia de história como progresso linear, que é também a crise do pensamento da época, questão esta que já vinha sendo tratada por ele a partir da ideia de um *pensamento fraco* (*pensiero debole*).

⁸⁰ Tradução nossa. Texto original: “*Verwindung* è la parola che Heidegger usa, del resto abbastanza raramente (una pagina di *Holzwege*, un saggio di *Vorträge und Aufsätze*, e soprattutto il primo dei due saggi di *Identität und Differenz*) per indicare qualcosa che è analogo alla *Ueberwindung*, il superamento o oltre passaggio, ma che se ne distingue perché non ha nulla della *Aufhebung* dialettica, né del ‘lasciarsi alle spalle’ che caratterizza il rapporto con un passato che non ha più nulla da dirci.” (VATTIMO, 2011c, p. 172).

Podemos, portanto, pensar em uma definição para o *pensiero debole* como uma possibilidade que se apresenta enquanto “terceira via” ante o pensamento da diferença e a Dialética, uma possibilidade que abre um caminho isento do transcendentalismo, das estruturas “fortes”, ou seja, um caminho “contaminado” pelas condições culturais que procuram entender as situações locais sem a necessidade, a princípio, de recorrer aos cânones metafísicos. O pensamento “forte”, o da cogência dedutiva, nessa esteira, é que deve ter “medo” de perder o “movimento” inicial, após o qual o jogo estaria então em alta.

Porém, não podemos ignorar, por completo, a questão mesma do ponto de vista que se apresenta como “fraco” em face do pensamento. Conforme Vattimo (2011a), essa ideia de “fraco” é constituída precisamente por supor a possibilidade de ir contra uma abordagem metafísica “dura” do problema do início – a partir dos primeiros princípios do ser –, ou ainda de uma metafísica-histórica – onde temos a presença de Hegel (2014), em que o *ser* é destituído de princípios primeiros, mas que possui um processo providencial, em que pensar significa chegar à altura dos tempos. É assim que se vai apresentando uma terceira via de caminho “empírica”, sem a pretensão de colocar como ponto de partida alguma experiência pura, ou purificada, de qualquer condicionalmente histórico-cultural. Por isso, a experiência de partida para essa discussão

[...] é a do primeiro e, em grande parte, do cotidiano, também sempre historicamente qualificada, culturalmente densa. Não há condições transcendentais para a possibilidade da experiência, que pode ser alcançada por meio de alguma redução ou *epochè* que suspende nossa adesão a horizontes histórico-culturais, linguísticos, categóricos. As condições de possibilidade de experiência são sempre qualificadas; ou, como diz Heidegger, o *ser-ai* é um projeto lançado, de tempos em tempos. (VATTIMO, 2011, p. 13).⁸¹

⁸¹ Tradução nossa. Texto original: “[...] è quella dell'innanzitutto e per lo pit quotidiano, che è anche sempre storicamente qualificata, culturalmente densa. Non ci sono condizioni trascendentali di possibilità dell'esperienza, che sia possibile raggiungere mediante una qualche riduzione o epochè che sospenda la nostra adesione a orizzonti storico-culturali, linguistici, categoriali. Le condizioni di possibilità dell'esperienza sono sempre qualificate; o, come dice Heidegger, l'Esserci è progetto gettato, *di volta in volta* gettato.” (VATTIMO, 2011, p. 13).

Assim, percebemos que o princípio de envio do discurso não pode ser nada além de uma fundação hermenêutica⁸². Até mesmo lógica – com a qual o discurso procede, uma vez que sabemos que ela existe e que, de repente, o seu desenvolvimento acaba sendo não arbitrário, incidindo em uma lógica inscrita na situação, constituída de procedimentos de controle que acontecem de tempos em tempos, da mesma forma *não pura* em que as condições histórico-culturais são determinadas. O modelo a ser pensado, nessa esteira, e que estará sempre alinhado com o processo filosófico, ainda quando ocorre de ser interpretado de forma diferente, é o apresentado na crítica literária e artística, pelo qual, segundo Vattimo (2011, p. 12), “discursos e avaliações críticas sempre se movem de um conjunto de cânones que são historicamente constituídos pela história das artes e do gosto”⁸³.

Desta maneira “não pura”, temos uma reflexão vattimiana sobre o conceito de dialética – preocupado em filosofar sobre o hoje e o agora, no contexto italiano e com suas ligações à filosofia continental europeia totalizadora –, ainda que com muitas características problemáticas. Por isso, Vattimo toma a posição de ‘abandonar’ a filosofia [dialética] da história por perceber que nela ainda existe a presença do horizonte metafísico, do qual ele procura se distanciar, a saber: uma estrutura do pensamento dialético que tem forte caracterização com o princípio de *superação*, pela visão globalizante, totalizadora e excludente. Sobre esse fato, Vattimo (1989, p. 25) já apontou em sua obra *Al di là del soggetto: Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, ao afirmar que a Dialética, em sua última manifestação de *ratio* metafísica, “ainda pensa em referência a uma possível presença ‘plena’, final, totalizante, do ser”, e por esse motivo, “corre o perigo de não nos liberar totalmente”⁸⁴.

Essas considerações sobre a [refutação da] dialética são articuladas por Vattimo (2011) em seu ensaio *Dialettica, differenza e pensiero debole*, no qual, para compreender tais refutações,

⁸² Aqui, estamos nos referindo a Vattimo (1984) quando ele trabalha com esse conceito de *função hermenêutica* em seu ensaio *Rumo a uma Ontologia do Declínio*, incluído na obra *Al di là del soggetto*.

⁸³ Tradução nossa. Texto original: “[...] discorsi e valutazioni critiche muovono sempre da un insieme di canoni che sono storicamente costituiti dalla storia delle arti e del gusto.” (VATTIMO, 2011, p. 12).

⁸⁴ Tradução nossa. Texto original: “[...] pensa ancora sempre in riferimento a una possibile presenza ‘piena’, finale, totalizzante, dell’essere [...]; e rischia dunque di non liberarci affatto”.

ele recorre a duas obras emblemáticas sobre a presença da dialética no contexto do pensamento contemporâneo. A primeira obra é a *Crítica da Razão Dialética: precedido por questões de método* (de 1960), do filósofo francês Jean-Paul Sartre; a outra obra, é um ensaio do filósofo judeu alemão Walter Benjamin, intitulado *Sobre o conceito de história* (de 1940), que Vattimo também faz uso para articular as suas ideias a respeito da refutação do universo teórico-filosófico da Dialética. Analisando criticamente essas obras, ele aponta uma mudança que já vinha acontecendo na esfera da dialética e que, por sua vez, se desenvolve no desenrolar do *pensiero debole*. Em relação a Sartre, em *Crítica da Razão Dialética*, Vattimo aponta que a dialética é caracterizada em detrimento a duas noções principais, a saber: a noção de totalidade e a de reapropriação.

Sartre (2002) constrói um percurso filosófico em que retoma os caminhos da dialética tais quais foram percorridos por Hegel⁸⁵: “o verdadeiro é o todo; e a formação autêntica do homem consiste em colocar-se no ponto de vista do todo”⁸⁶. É importante destacar, ainda, que Sartre começou a desenvolver o seu percurso em direção à *Crítica da Razão Dialética* na obra *O Ser e o Nada* (de 1943). Neste primeiro momento, a realidade é interpretada por Sartre (2011) a partir de uma dicotomia, em que o *Para-si* é representado como a consciência e o *Em-si* retrata a materialidade. São essas extremidades que criam uma relação dialética, em que o *Para-si* ao procurar sentido no *Em-si*, buscar sua inteligibilidade na própria materialidade. Materialidade, aqui, deve ser entendida como a própria realidade social, pois Sartre (2011) tece uma crítica recriminando ao que Engels critica sobre Hegel ao dizer sobre uma dialética que tem uma comprovação a partir da natureza por meio de leis físico-químicas. Entretanto, o

⁸⁵ Segundo Cezarini (2008, p. 2), “a dialética elucidada por Hegel é, sem sombra, de dúvida um marco para a filosofia posterior bem como para a análise da filosofia anterior. Toda tradição filosófica tem como obrigatoriedade o estudo dos conceitos hegelianos, sejam eles considerados positiva ou negativamente. Portanto, uma análise do pensamento dialético hegeliano sob a ótica da *Crítica da Razão Dialética* só pode ser desenvolvida a partir da explanação – ainda que superficial – do método dialético de Hegel. As raízes de seu método despontam no pensamento antigo, mas seu pensamento é essencialmente não imposto, ou seja, procura seguir um automovimentar dos conceitos”.

⁸⁶ Tradução nossa. Texto original: “[...] il vero è l'intero; e la formazione autentica dell'uomo consiste nel porsi nel punto di viste del tutto” (VATTIMO, 2011, p. 14).

próprio Sartre não afirma e nem nega sobre tal contatação dialética, mas diz, segundo Sucupira Filho (2005, p. 152), que

[...] no mundo histórico e social, [...] trata-se verdadeiramente de uma razão dialética; transportando-a para o mundo “natural”, gravando-a aí à força, Engels retira-lhe sua racionalidade; já não se trata de uma dialética que o homem faz fazendo-se e que, em retorno, o faz, mas de uma lei contingente da qual só é possível dizer o seguinte: é assim e não de outra forma.

Percebemos, pois, que Sartre começa sua crítica sobre a dialética a partir de Engels (2020) para chegar, posteriormente, a Hegel, de onde propõe uma revisão sobre o tema, dizendo que as ideias não impõem seus pensamentos à matéria. Isto é o que Sartre (2011, p. 142) aponta e reivindica do idealismo hegeliano, tendo em vista que a dialética “não tem necessidade de apresentar suas provas”. Entretanto, se Hegel (2014) – em *Fenomenologia do Espírito* – tece críticas a Platão pela sua falta de sistematicidade em estabelecer um começo em seu pensamento [dialético]⁸⁷, Sartre (2011) recrimina a dialética hegeliana por carecer de fundamentos comprobatórios do seu idealismo. Segundo Cezarini (2008, p. 3), “Platão, na visão hegeliana, peca ao tornar sua teoria muito negativa, pois nela o saber científico não é adaptável, porquanto em Platão não há, segundo Hegel, a existência de um começo para seu pensamento”. E é nesse ponto, segundo Manfredo Oliveira (2002, p. 40), que se enquadra a dialética hegeliana: “ela pretende desenvolver, sistematicamente, todos os conceitos fundamentais de nosso pensamento, pois eles são todas determinações do conceito, isto é, são as determinações do Absoluto”.

A crítica sartriana sobre o entendimento de que “o verdadeiro é o todo”, na dialética hegeliana, tem relação direta com as determinações do *Absoluto*. E, conforme análise

⁸⁷ Manfredo de Oliveira (2007, p. 161), ao falar sobre a noção de metafísica que se estabeleceu na tradição moderna, diz que, “para Hegel, um mérito fundamental da metafísica moderna, como ela se articulou a partir de Descartes, constitui em ter feito do pensamento o princípio universal da filosofia, o que significa afirmar que tudo recebe sua validade através do pensamento, portanto, que o pensamento é a instância de validade enquanto tal, que ele está na base de tudo. A metafísica racionalista moderna põe no seu cerne o pensamento como ‘princípio do mundo’, ou seja, retoma a tese platônica de que a apreensão verdadeira da realidade se faz através de conceitos e ideias, que captam o ser mesmo de tudo, a realidade como ela é em si mesma, em suas notas essenciais, e assim se torna capaz de articular uma visão racional do universo.”.

vattimiana, essa premissa pode ser mais bem compreendida se for trazida para próximo de nós, não tanto reconstruindo Hegel, mas nos atentando à prática da crítica da ideologia ainda presente na atualidade. Esta crítica não se propõe a ‘desvendar o oculto’, mas a empreender algo “como um esforço para recompor um ponto de vista não partidário, capaz, portanto, de captar a totalidade como tal” (VATTIMO, 2011, p. 14)⁸⁸. A ideologia, indica Vattimo, não se resume a um pensamento falso, porque expressa de forma (inconsciente) mascarada a verdade que está por trás, mas o fato dela (a ideologia) “mascarar” se deve ao modo como se pode ser um pensamento parcial. Por isso é que “a reconstituição da totalidade também significa reapropriação: somente se o panorama for totalmente explicado é que realmente o temos” (VATTIMO, 2011, p. 14)⁸⁹.

A crítica vattimiana à dialética sartreana está, como já pontuamos anteriormente, na ênfase que Sartre deu à própria dialética (de totalidade e de reapropriação). Ao fazer tal apontamento, percebe-se que Vattimo procura explicitar a importância de Sartre nessa discussão, ao dizer que ele teria antecipado a crítica contemporânea do caráter ideológico da totalidade, quando o caráter mitológico das soluções dos problemas da dialética foi denunciado. Dentre as soluções denunciadas, temos a de Georg Lukács, que atribuiu, com Marx,

[...]. a capacidade de uma visão totalizadora do significado da história ao proletariado expropriado como expropriado, e depois garantiu, leninisticamente, a confiabilidade desta visão totalizadora, identificando a consciência de classe com a vanguarda do proletariado - o partido e sua burocracia. (VATTIMO, 2011, p. 15, tradução nossa)⁹⁰.

⁸⁸ Tradução nossa. Texto original: “[...] come sforzo di ricomposizione di un punto di vista non parziale, capace dunque di cogliere la totalità come tale”. (VATTIMO, 2011, p. 14).

⁸⁹ Tradução nossa. Texto original: “Ricostituzione della totalità significa anche riappropriazione: solo se il panorama è tutto spiegato, noi ne disponiamo davvero”. (VATTIMO, 2011, p. 14).

⁹⁰ Texto original: “la capacità di una visione totalizzante del senso della storia al proletariato espropriato in quanto espropriato, e garantiva poi, leninisticamente, l’attendibilità di questa visione totalizzante identificando la coscienza di classe con l’avanguardia del proletariato – il partito e la sua burocrazia.” (VATTIMO, 2011, p. 15).

Percebe-se, pois, que o que é central em Sartre e na dialética que foi desenvolvida no século XX, é, exatamente, a natureza problemática da relação entre *totalidade* e *reapropriação*. A crítica da razão dialética colocada por Sartre, nos dizeres de Vattimo (2011), é uma “crítica no sentido kantiano do termo: procura classificar as condições nas quais a constituição de um ponto de vista total, não ideológico, é possível na prática”⁹¹. Ou seja, a crítica sartreana de atitude ideológica da dialética é colocada em incumbência das condições de possibilidade de conceber uma orientação não ideológica e não mascarada da totalidade. A solução apresentada por Sartre, assim, ao problema, consiste, ainda que de modo não definitivo, segundo Vattimo (2011), na defesa da possibilidade de “um conhecimento efetivamente total-reapropriado que se realiza na consciência do grupo-em-fusão, o grupo revolucionário em ação, no qual a teoria e a práxis são uma só, e a perspectiva do indivíduo coincide plenamente com a de todos os outros”⁹².

Apesar dessa solução e de possíveis outros problemas⁹³ presentes na crítica dialética sartreana, Vattimo (2011) analisa a intenção de Sartre como positiva, justamente por trazer em sua companhia um aspecto fundamental para o desdobramento do *pensiero debole*, a saber: “a verificação da relação entre o ideal do conhecimento total-reapropriado e a estrutura de dominação que ele, precisamente, deveria derrubar”⁹⁴. Entretanto, a crítica e renúncia de Vattimo à reapropriação do saber totalizador se dá pelo fato dele não conduzir o *pensamento* à

⁹¹ Tradução nossa. Texto original: “[...] critica nel senso kantiano del termine: cerca di chiarire a quali condizioni è possibile, concretamente, la costituzione di un punto di vista totale, non ideologico.” (VATTIMO, 2011, p. 14).

⁹² Tradução nossa. Texto original: “[...] un sapere effettivamente totale-riappropriato si attua soltanto nella coscienza del gruppo-in-fusione, il gruppo rivoluzionario in azione, nel quale teoria e prassi fanno tutt’uno, e la prospettiva del singolo coincide pienamente con quella di tutti gli altri”. (VATTIMO, 2011, p. 14).

⁹³ Vattimo (2011) chama atenção sobre uma recaída possível na alienação do inerte prático logo após os movimentos revolucionários ‘quentes’. Ele acrescenta que “o regresso do inerte prático após os momentos quentes da revolução significa apenas que o conhecimento total-apropriado não pode subsistir se não como uma nova forma de propriedade (também e sobretudo no sentido linguístico da palavra: o domínio do próprio contra a metáfora...)” (VATTIMO, 2011, p. 15, tradução nossa). Ver o texto original: “[...] Il ritorno del pratico-inerte dopo i momenti caldi della rivoluzione significa solo che il sapere totalizzante-riappropriato non può sussistere se non come una nuova forma di proprietà (anche e soprattutto nel senso linguistico della parola: il dominio del proprio contro la metafora...)”.

⁹⁴ Tradução nossa. Texto original: “[...] la verifica del rapporto tra ideale del sapere totale-riappropriato e la struttura di dominio che esso, proprio, dovrebbe rovesciare.” (VATTIMO, 2011, p. 15).

dimensão de liberdade, mas, pelo contrário, poder vir a fortalecer as antigas estruturas de domínio que se enraizaram no pensamento *dialético-totalizador*.

Ainda no contexto do pensamento dialético contemporâneo, o outro ensaio que Vattimo (2011) analisa é o conjunto das teses de Walter Benjamin, intitulado *Sobre o conceito de história*, que é o seu último escrito, só publicado após a sua morte⁹⁵, em 1940. Antes de nos aprofundarmos na análise vattimiana sobre essas teses, é fundamental (re)lembrar (ou dizer) que Benjamin é, para a *escola materialista*, um marxista⁹⁶, por vez, um materialista consequente, e devemos compreender as suas formulações teológicas como metáforas, “como uma forma exótica que acoberta verdades materialistas” (LÖWY, 2005, p. 36). Na primeira tese, Benjamin (1994) já anuncia um dos temas centrais do seu ensaio, dizendo:

Conhecemos a história de um autômato construído de tal modo que podia responder a cada lance de um jogador de xadrez com um contralance, que lhe assegurava a vitória. Um fantoche vestido à turca, com um narguilé na boca, sentava-se diante do tabuleiro, coloca o numa grande mesa. Um sistema de espelhos criava a ilusão de que a mesa era totalmente visível, em todos os seus pormenores. Na realidade, um anão corcunda se escondia nela, um mestre no xadrez, que dirigia com cordéis a mão do fantoche. Podemos imaginar uma contrapartida filosófica desse mecanismo. O fantoche chamado “materialismo histórico” ganhará sempre. Ele pode enfrentar qualquer desafio, desde que tome a seu serviço a teologia. Hoje, ela é reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostrar-se. (BENJAMIN, 1994, p. 222).

⁹⁵ Michel Löwy (2005, p. 33) esclarece que “o documento *Sobre o conceito de história* foi redigido no começo de 1940, pouco antes da tentativa de seu autor de escapar de uma França vichysta em que os refugiados alemães judeus e/ou marxistas eram entregues às autoridades da Gestapo. Como sabemos, essa tentativa fracassou: interceptado pela polícia franquista na fronteira espanhola (Port-Bou), Walter Benjamin optou, em setembro de 1940, pelo suicídio. A primeira referência ao documento aparece em uma carta de Benjamin a Adorno, escrita em francês em 22 de fevereiro de 1940, na qual explica a seu amigo o objetivo do texto: ‘Estabelecer uma cisão inevitável entre nossa forma de ver e as sobrevivências do positivismo’ que povoam até mesmo as concepções históricas da esquerda’. O positivismo aparece assim, aos olhos de Benjamin, como o denominador comum das tendências que ele vai criticar: o historicismo conservador, o evolucionismo social-democrata, o marxismo vulgar.”.

⁹⁶ Walter Benjamin, segundo Michel Löwy (2005, p. 36), para a *escola teológica* “é antes de tudo um teólogo judeu, um pensador messiânico. Para ele, o marxismo é apenas uma terminologia, uma utilização abusiva de conceitos como o de ‘materialismo histórico’. É o ponto de vista de seu amigo Gershom Scholem;” para a *escola da contradição* [...] Benjamin tenta conciliar marxismo e teologia judaica, materialismo e messianismo. Mas como todos sabem, os dois são incompatíveis. Daí o fracasso de sua tentativa. É a leitura que fazem tanto Habermas quanto R. Tiedemann.”.

Ou seja, Benjamin anuncia a existência de uma associação paradoxal que há entre o materialismo e a teologia. Para tanto, percebe-se que ele faz uso de uma linguagem marcada pela presença da alegoria irônica, mas que aponta para significados reais. A princípio, podemos destacar que o *autômato*, conforme pontuado por Benjamin, é aludido para se referir ao fantoche, a saber, o “materialismo histórico”. Conforme Löwy (2005, p. 41), ao fazer uso das aspas e a esse estilo da frase, Benjamin sugere que esse *autômato* não é o “verdadeiro” “materialismo histórico, mas aquele que se *costuma* chamar assim”. Assim, ele está se referindo aos “porta-vozes” do marxismo do seu tempo, isto é, “[a]os ideólogos da II e da III Internacional”.

Para Benjamin (1994), portanto, o materialismo histórico, no domínio desses porta-vozes, torna-se um método que percebe a história como sendo um “instrumento-ferramenta” ou máquina que conduz “automaticamente” ao triunfo do socialismo. Para esse materialismo mecânico,

[...] o desenvolvimento das forças produtivas, o progresso econômico e as “leis da história” levam necessariamente à crise final do capitalismo e à vitória do proletariado (versão comunista) ou às reformas que transformarão gradualmente a sociedade (versão social-democrata). Ora, esse autômato, esse manequim, esse boneco mecânico, não é capaz de ganhar a partida. (LÖWY, 2005, p. 41).

Esse “ganhar a partida” para Benjamin (1994), nos apropriando da leitura de Löwy (2005), pode assumir um duplo significado, que seria: 1) fazer uma leitura correta da história, lutar contra a visão da história dos opressores; 2) vencer o próprio inimigo histórico, as classes dominantes – que, naquela época, em 1940, estaria alocada na irrupção do fascismo. Na visão benjaminiana, entendemos, assim como Vattimo, que esses sentidos estão ligados de maneira direta à unidade indissolúvel entre teoria e prática: sem que haja uma interpretação correta da história, a luta contra o fascismo⁹⁷ se torna praticamente uma tarefa quase que impossível

⁹⁷ Walter Benjamin escreveu as suas teses *Sobre o conceito de história* no momento em que acontecia a Segunda Guerra Mundial, na Europa. Nesse período, Adolf Hitler, juntamente com o regime nazista, tentou criar um império no leste europeu, eliminando populações lá existentes, criando um “espaço vital” (*Lebensraum*) para que os alemães se fortalecessem enquanto uma “raça superior” germânica, ainda que perseguindo e assassinando

de ganhar. Por isso, no horizonte benjaminiano, para que o materialismo histórico consiga “ganhar a partida” é indispensável a contribuição da teologia, que, na primeira tese, é referida alegoricamente como um anão corcunda que está escondido na mesa⁹⁸ (máquina). Assim, percebe que a *tese* sugere que o “anão corcunda” é o elemento capaz de revitalizar o materialismo histórico, e, por isso, pode agir de forma oculta em seu interior. O termo teologia, para Benjamin (1994), remete a dois conceitos fundamentais, a saber: a rememoração (*Eingedenken*) e a redenção messiânica (*Erlösung*), que são peças importantes para aquilo que o autor vai estabelecer como novo “conceito de história” com as suas teses.

Da primeira à última tese, de forma alegórica, Benjamin (1994) tece uma crítica ao historicismo e a outros temas, como a ideia de progresso, que é criticado conjuntamente com o materialismo histórico. O fato de o materialismo histórico ter em sua base a “acumulação de bens culturais”, como uma espécie de cultura petrificada, levou Benjamin ao entendimento disso como algo que não faz mais sentido. Como apresentou em suas *teses*, a *ontologia* do pensamento Ocidental tem raiz na teologia – ou seja, no pensamento cristão –, que se caracteriza por apresentar uma crença estabelecida no ideal de *progresso moral da humanidade*. Embora tenha ocorrido uma significativa secularização do mundo, tal crença religiosa ontológica do progresso permaneceu.

milhões de judeus, além de outros grupos tidos como inferiores. Por isso, para Benjamin (1994), “a derrocada do movimento operário marxista diante do fascismo – na Alemanha, na Áustria, na Espanha, na França – demonstra a incapacidade desse boneco sem alma, desse autômato vazio de sentido, de ‘ganhar a partida’ – uma partida em que se decide o futuro da humanidade” (LÖWY, 2005, p. 42).

⁹⁸ Michel Löwy (2005, p. 42) diz que “essa alegoria foi inspirada, como se sabe, em um conto de Edgar Allan Poe – traduzido por Baudelaire – que Benjamin conhecia muito bem: ‘O jogador de xadrez de Maelzel’. Trata-se de um autômato jogador de xadrez, apresentado em 1769 à corte de Viena pelo barão Wolfgang von Kempelen, que vai acabar, depois de diversas peripécias, nos Estados Unidos, em uma turnê organizada por um inventor-empresendedor vienense, Johann Nepomuk Maelzel. Poe descreve esse autômato como uma figura ‘vestida no estilo turco’, cuja ‘mão esquerda segura um cachimbo’ e que, sendo uma máquina, ‘deveria ganhar sempre’ as partidas de xadrez. Uma das hipóteses de Poe é que um ‘anão movimentava a máquina’, um anão previamente escondido nela. A similaridade – quase literalmente – com a tese I é evidente. Michel Löwy acrescenta ainda que, em sua opinião, “a relação entre o de Poe e a tese de Benjamin não é somente pitoresca. A conclusão filosófica de ‘O jogador de xadrez de Maelzel’ é a seguinte: ‘É absolutamente certo que as operações do automato são regula das pelo espírito e não por alguma outra coisa.’ O espírito de Poe torna-se, em Benjamin, a teologia, ou seja, o espírito messiânico, sem o qual o materialismo histórico não pode ‘ganhar a partida’, nem a revolução pode triunfar.”.

As *teses* benjaminianas esclarecem que a confiança da ilustração num progresso em linha reta, sem que se achem rupturas, onde os oprimidos da(s) história(s) são esquecidos, deve ser encarada como falsa. Cabendo, ainda, advertir para o fato do materialismo histórico e da teoria da história materialista clássica terem ficado presos na confiança de que as forças da história estariam a seu favor. Enquanto para Marx (2011) a história se relacionava com as etapas da produção (aqui, entende-se também como: distribuição, troca e consumo) a partir do trabalho, ganhando destaque a *teoria do valor* e a luta de classe entre capital e força de trabalho, Benjamin (1994) vê na análise da história, mesmo que não se distanciando dessas perceptivas levantadas por Marx, como algo que agrega certa consideração centrada na crítica da cultura (ou ideologia burguesa e, ainda, falsa consciência), quer diz sobre a racionalidade da vida moderna ou sobre a superestrutura.

Por fim, podemos dizer que Benjamin (1994) procura, a partir de sua exposição alegórica das *teses*, propor uma reflexão sobre uma teoria e uma prática histórica que permitam, de fato, enxergar a catástrofe que circunda a vida moderna, o poder hierárquico que os vencedores possuem na sociedade e as possibilidades de redenção dos vencidos, pois, só assim, será possível elaborar um projeto invés de resistência e tenacidade. Portanto, uma história sem separações e hierarquias, que proporcionará a libertação das esperanças que foram oprimidas no passado, mas também no presente.

Portanto, Vattimo (2011) se reporta a esse ensaio benjaminiano motivado pela crítica que ele faz sobre o conceito de história como processo homogêneo, como falamos anteriormente, como história dos vencedores, que consegue se estender ao longo dos tempos. Na leitura de Vattimo,

Benjamin critica a imagem do tempo histórico como uma progressão homogênea – a que está subjacente à crença no progresso, mas também à expectativa do evento “necessário” de revolução. A ideia de um curso progressivo do tempo, e basicamente a ideia de que existe algo como a história, é uma expressão da cultura dos governantes: a história como linha unitária é na verdade apenas a história do que ganhou; é constituída ao preço da exclusão, primeiro na prática e depois na memória, de uma multidão de possibilidades, valores e imagens: é a indignação por esta liquidação, e não o desejo de assegurar um destino melhor para os que virão, que realmente

impulsiona, segundo Benjamin, a decisão revolucionária. A decisão revolucionária visa uma redenção que vinga, ou seja, devolve a palavra ao que foi excluído e esquecido na história linear dos vitoriosos. Deste ponto de vista, a revolução deveria redimir todo o passado, e de facto isto parece ser o seu direito, a sua superioridade sobre a cultura dos governantes. (VATTIMO, 2011, p. 15-16, tradução nossa).⁹⁹

Conforme Vattimo aponta no excerto acima, a sua leitura sobre Benjamin não se restringe ao tema sobre a história, leva ainda em consideração as experiências estéticas benjaminianas na contemporaneidade. O dilema de Benjamin (1994), segundo a concepção vattimiana, deriva da investida de se conservar no horizonte da Dialética, não sendo cabível redimir todo o passado excluído, o que, porventura, se torna admissível por meio de novos atos de exclusão. Por isso, para Vattimo, Benjamin não conseguiu se desvincular do dilema dialética-revolução. Esse momento-dilema pode ser identificado na *tese 6*:

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “como ele de fato foi”. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. Pois o Messias não vem apenas como salvador; ele vem também como o vencedor do Anticristo. O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer. (BENJAMIN, 1994, p. 224-225).

⁹⁹ Texto original: “Benjamin sottopone a critica l’immagine del tempo storico come procedere omogeneo – quella che sta alla base della fede nel progresso ma anche dell’attesa dell’evento “necessario” della rivoluzione. L’idea di un corso progressivo del tempo, e in fondo l’idea che si dia qualcosa come *la storia*, è espressione della cultura dei dominatori: la storia come linea unitaria è in verità solo la storia di ciò che ha vinto; essa si costituisce a prezzo dell’esclusione, prima nella pratica e poi nella memoria, di una moltitudine di possibilità, valori, immagini: è lo sdegno per questa liquidazione, più che il desiderio di assicurare un destino migliore a quelli che verranno, ciò che davvero muove, secondo Benjamin, la decisione rivoluzionaria. La quale dunque mira a una redenzione che vendichi, cioè ridia la parola a, ciò che è stato escluso e dimenticato nella storia lineare dei vincitori. Da questo punto di vista, la rivoluzione dovrebbe riscattare *tutto* il passato, e anzi proprio in ciò sembrerebbe consistere il suo buon diritto, la sua superiorità sulla cultura dei dominatori.” (VATTIMO, 2011, p. 15-16).

Alguns intérpretes tiveram dificuldade na leitura dessas *teses* e, de forma concordante, certamente refletem em problemas que são relativos à dialética como um todo, diz Vattimo (2011). Afunilando essa afirmação, na concepção vattimiana, pode-se dizer que esses problemas, que circundam o pensamento dialético de natureza materialista que vigorou durante o século XX, são refletidos nos verdadeiros *pathos* ‘micrológicos’ que atravessam as *teses*. Por isso, Vattimo (2011) nos atenta ao dilema benjaminiano que se faz presente nessas *teses*, principalmente ao momento em que Benjamin (1994) procurou discutir de forma ‘piedosa’ sobre as ruínas da história, quando se direciona aos que não tiveram oportunidade de ‘fazer parte’ dela, “até mesmo de tudo aquilo que não existiu e, conseqüentemente, não originou ‘autênticos efeitos históricos’” (MAIA, 2011, p. 36). Como sabemos, ao afirmar isso, Vattimo está tomando como referência, especificamente agora, a fala de Benjamin sobre o anjo da pintura de Klee, na *tese* 9, que diz:

Há um quadro de Klee que se chama Angelus Novus. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso. (BENJAMIN, 1994, p. 226).

Entende-se, portanto, porque Vattimo interpreta a figura do anjo como algo que é movido por uma grande e piedosa pena pelas ruínas que a história conseguiu acumular junto a si desde o passar dos anos, pelo que deveria ter sido e (ou) não é mais, e que não foi capaz de produzir verdadeiros *Wirkungen* (efeitos históricos). Assim, esse enfoque – do *pathos micrológico* – nos leva ao entendimento de que o dilema de Benjamin é uma das formas mais expressivas que temos, recentemente, sobre uma contribuição crítica e urgente a respeito da crise do pensamento dialético na contemporaneidade. Assim,

A importância e o fascínio de pensadores como Benjamin, Adorno e Bloch não consiste tanto em ter repensado a dialética incorporando nela as exigências críticas da micrologia, mas em ter imposto estas exigências mesmo à custa da dialética e da própria coerência e unidade do seu próprio pensamento. Eles não são pensadores da dialética, mas da sua dissolução. (VATTIMO, 2011, p. 16-17).¹⁰⁰

Nesse sentido, compreende-se que, para Vattimo, Benjamin, assim como Adorno e Bloch (2005), são pensadores importantes na discussão sobre questões da dialética atualmente. Entretanto, eles propõem uma crítica no sentido de dissolução da própria dialética, ou seja, apresentam contribuições críticas no sentido da dissolução da natureza totalizadora da Dialética e, ao mesmo tempo, apresentam as temáticas que estão próximas do pensamento da *diferença*.

Ao trazer Sartre e Benjamin para essa discussão, Vattimo (2011) propõe um esquema, a saber: O fato do pensamento dialético que a sociedade presenciou no século XX ter levado em consideração as razões de derrube do idealismo marxista, fez com que ele (o pensamento dialético) se colocasse como um *pensamento de totalidade* e *pensamento de reapropriação*, demandando, como o materialismo, a redenção-libertação daquilo que foi excluído-rejeitado-esquecido pela cultura dos dominadores.

Porém, “a parte amaldiçoada” – termo utilizado por Vattimo –, deixada de lado pela cultura dos dominadores, não é simples de incluir em uma totalização: “os excluídos experimentaram que a própria noção de totalidade é uma noção senhorial, dos dominadores”¹⁰¹. Assim, na inversão materialista da dialética hegeliana, “uma tendência permanente que pode ser chamada de ‘dissolutiva’, que tem a sua expressão peculiar na

¹⁰⁰ Tradução nossa. Texto original: “L’importanza e il fascino di pensatori come Benjamin, Adorno, Bloch non consiste tanto nell’aver ripensato la dialettica incorporando in essa le esigenze critiche della micrologia; ma nell’aver fatto valere queste esigenze anche a scapito della dialettica e della stessa coerenza e unità del proprio pensiero. Essi non sono pensatori della dialettica, ma della sua dissoluzione.”. (VATTIMO, 2011, p. 16-17).

¹⁰¹ Tradução nossa. Texto original: “[...] gli esclusi hanno fatto esperienza del fatto che la stessa nozione di totalità è una nozione signorile, dei dominatori.”. (VATTIMO, 2011, p. 17).

dialética negativa de Adorno, na mistura de materialismo e teologia de Benjamin, na utopia de Bloch”¹⁰².

A partir desse ponto, podemos apontar para uma das ideias-chaves que estabelece um distanciamento entre o *pensamento fraco* (*pensiero debole*) e a dialética. Esse distanciamento diz respeito ao fato de que o pensamento não pode mais incorporar as diferenças em uma proposta totalizadora, visto que têm conhecimento da estrutura de força e de domínio que governa na totalidade, na ‘força da unidade’. Isso motivou Vattimo (2011) a apresentar uma espécie de *dilema da Dialética*, já exposto em Benjamin (1994) e Sartre (2011), como sua crise e ‘dissolução’. A ideia de totalidade presente na dialética é algo abandonado no *pensiero debole*, porém não se restringe unicamente a uma análise sobre essa tendência ‘dissolvente’, já que está preocupada, também, em tirar os efeitos do processo de ‘dissolução’ do feitiço totalizador da Dialética para o contexto filosófico na atualidade.

Assim – por esta tendência ‘dissolvente’¹⁰³ –, situam-se as temáticas que mais se aproximam do pensamento da *diferença*, e é nesse momento também que Vattimo (2011) direciona-se a ele. A maneira como Vattimo faz as ligações teórico-filosóficas sobre o tema, nos leva a uma ideia- problematização de que o *pensamento fraco* se apresenta nesse cenário – também – como crítica do pensamento da Diferença.

Podemos dizer, então, que, para Vattimo (2011), a justificativa das temáticas do pensamento da *diferença* não é uma simples ‘inserção’ causal, tendo em vista que elas possuem numerosos laços ao nível da história real que aproximam vários autores – filósofos críticos –, dos quais provém o pensamento da *diferença*. Nessa perspectiva, a tese vattimiana, que leva

¹⁰² Tradução nossa. Texto original: “[...] una permanente tendenza che si può chiamare ‘dissolutiva’, che ha la sua peculiare espressione nella dialettica negativa di Adorno, nella mistura di materialismo e teologia di Benjamin, nell’utopismo di Bloch.”. (VATTIMO, 2011, p. 17).

¹⁰³ Para Vattimo (2011, p. 17), “sobre esta tendência dissolvente e sobre as questões que ela reflete e se abre, insere-se o pensamento da diferença. (Isto significa: um itinerário de pensamento que, sem negar a sua própria característica pessoal, se esforça por se orientar pela ‘coisa em si’, encontra precisamente em relação a este problema da tendência micrológica-dissolvente da dialética os temas da diferença).”. Texto original: “Su questa tendenza dissolutiva e sulle questioni che essa riflette e apre si inserisce il pensiero della differenza. (Si inserisce vuol dire: un itinerario di pensiero che, senza negare la propria caratteristica personale, si sforzi di farsi guidare dalla “cosa stessa”, incontra proprio in relazione a questo problema della tendenza micrológico-dissolutiva della dialettica le tematiche della differenza.)”.

em consideração também os aspectos da ‘dissolução’ da *dialética*, afirma que, no desenvolvimento do pensamento dialético do século XX, surge uma tendência ‘dissolutiva’ incapaz de ser controlada pelo esquema dialético; podemos observar essa tendência na microbiologia de Benjamin, na ‘negatividade’ adorniana, e no utopismo de Bloch.

Mas em que consiste o significado dessa tendência? Conforme análise vattimiana, consiste em repararmos no fato de que a abordagem dialética do problema da alienação e da reapropriação ainda é profundamente cúmplice da alienação que é suposto combater, ou seja, “a ideia de totalidade e a de reapropriação, pedras angulares de todo o pensamento dialético, ainda são noções metafísicas não criticadas”.¹⁰⁴

Como replicação a tais situações apresentadas acima, as contribuições críticas do filósofo Nietzsche parecem ser fundamentais, no pensamento de Vattimo (2011), para uma consciência da derrocada das estruturas fortes da Metafísica. Mais especificamente, a sua análise da subjetividade metafísica em termos de dominação e sobre o anúncio da “*morte de Deus*”, momento em que Nietzsche apresenta uma dimensão ‘dissolutiva’ da consciência forte da Metafísica como possibilidade de abertura para um novo horizonte ainda mais aberto, ou, como Vattimo diz: menos ‘mágico’ garantido.

Nessa perspectiva, o que Nietzsche (2001) nos apresenta e estabelece enquanto crítica, diz respeito aos conceitos estruturantes da própria Metafísica, a ideia de um curso progressivo de tempo que faz parte do seu itinerário formativo¹⁰⁵ – *totalidade do mundo, sentido unitário da história, sujeito autocentrado* –, e que, por sua vez, é uma expressão bastante presente na cultura dos governantes (dominadores), dos que ‘venceram’ à custo da exclusão de uma multidão, ao usarem como meios de ‘disciplina’. Com esses termos, Nietzsche (2001) denuncia

¹⁰⁴ Tradução nossa. Texto original: “[...] idea di totalità e quella di riappropriazione, capisaldi di ogni pensiero dialettico, sono ancora nozioni metafisiche non criticate”. (VATTIMO, 2011, p. 17-18).

¹⁰⁵ Para Vattimo (2011, p. 18), “os conceitos reinantes da metafísica – como a ideia de uma totalidade do mundo, de um sentido unitário da história, de um sujeito autocentrado capaz de eventualmente se apropriar dela – revelam-se como meios de disciplina e tranquilidade que já não são necessários no contexto da atual capacidade de disposição da tecnologia”. Texto original: “I concetti reggenti della metafisica – come l’idea di una totalità del mondo, di un senso unitario della storia, di un soggetto autocentrato capace eventualmente di appropriarsene – si rivelano come mezzi di disciplinamento e rassicurazione non più necessari nel quadro delle attuali capacità di disposizione della tecnica.”.

uma suposta ‘superficialidade’¹⁰⁶ da Metafísica. Entretanto, essa ‘descoberta’ pode vir a ser um problema na reformulação para uma nova metafísica ao passo que ela pode, quiçá, limitar-se a uma substituição de um “*ser verdadeiro*” por aquele que outrora fora criticado como falso. Este perigo recai diretamente sobre o pensamento dialético (dialética negativa ou utópica), e, conforme Vattimo (2011), a maneira de evitá-la é fazendo com que a crítica da metafísica como ideologia – que está ligada, nesse caso, à dominação que dela deriva –, associe-se ao renascimento radical do problema do ser iniciado por Heidegger (2005) em sua obra *Ser e Tempo*.

Vattimo (2011) encontra – em *Ser e Tempo* – semelhanças heideggerianas na retomada sobre a questão do *ser* com as intenções da crítica da ideologia. Assim, parece que tanto Heidegger e demais críticos da ideologia, apontam que esta “é uma questão de reapropriação das condições de possibilidade, do que está por trás do obviou- objetivo e o determina como tal”¹⁰⁷. A (re)descoberta do problema do *ser* desse filósofo alemão,

[...] não conduziu a uma [re]apropriação da estrutura transcendental [que se identifica em Kant e Husserl] ou da totalidade dialética [Hegel ou Marx como expoente]. A proposta de Heidegger se contrapõe à concepção metafísica do ser – pensado como estabilidade na presença, eternidade, entidade ou *ousia* – com a denúncia do ‘*esquecimento do ser*’ em função do ente, do abandono da *diferença ontológica*. (MAIA, 2021, p. 38-39).

O fato de Heidegger suscitar o discurso sobre a diferença de *ser* de entidades, que se refere à ‘diferença ontológica’, o levou a um longo caminho, em que a essa ‘diferença’ nos é permitido dizer que o *ser*¹⁰⁸ ‘não é’, que são ‘entidades’ e que ‘acontece’. Entretanto, segundo

¹⁰⁶ Essa palavra é usada por Vattimo (2011), nesse contexto, nos termos marcusianos, que faz referência à repressão adicional.

¹⁰⁷ Tradução nossa. Texto original: “[...] si tratti di riappropriarsi delle condizioni di possibilità, di ciò che sta alle spalle dell’ovvio-obiettivo e lo determina come tale”. (VATTIMO, 2011, p. 18).

¹⁰⁸ Para Vattimo (2011, p. 19), “dizemos ‘ser’, distinguindo-o verdadeiramente das entidades, apenas quando pensamos no acontecimento histórico e cultural, no estabelecimento e transformação dos horizontes dentro dos quais as entidades se tornam acessíveis ao homem e o homem a si próprio. Não está sobre os dados sensatos no seu imediato, claro; mas nem sequer sobre o transcendental, tal como pretendido pelo neo-Kantianismo generalizado na filosofia com que Heidegger se mediu a si próprio. A análise do Ser, da sua franqueza, do seu carácter sempre situado emocionalmente e qualificado, leva Heidegger a temporalizar radicalmente o a priori.”. Texto original: “Noi diciamo essere distinguendolo veramente dagli enti solo quando pensiamo come l’essere

Vattimo (2011), o que podemos falar sobre o *ser* diz respeito aos seus atributos metafísicos que o diferenciam do *ente*, ao fator de ‘trans-missão’ (*Ueber-lieterung*) e ‘envio’ (*Geschick*). São essas categorias que possibilitam a experiência no mundo, e, quando inseridas em horizontes histórico-culturais, é perceptível a ressonância de uma linguagem que carrega questões do passado, a exemplo de culturas. Esse aspecto desconstrutivo heideggeriano sinaliza, assim que o ‘ser verdadeiro não é’, mas ‘é enviado’ (aquele que se coloca na estrada e envia-se a si mesmo). Portanto, declarada a diferença ontológica existente entre *ser* e *ente*, a proposta filosófica de Heidegger (2005) assegura a “abertura para a linguagem [relação do ser e linguagem], ou melhor, a radicalidade que Vattimo identifica em Heidegger implica o descobrimento do caráter linguístico do acontecer do ser, ser como linguagem, livre dos traços fortes que a tradição metafísica lhe atribuía” (MAIA, 2021, p. 39).

O aspecto dissolutivo da dialética heideggeriana, que leva em consideração o *ser* ‘distinto’ da concepção metafísica, favoreceu Vattimo(2011) a tecer sua reflexão se apoiando nesse filósofo em oposição à dialética-metafísica. Por isso, a concepção vattimiana, nessa direção, reconhece que o pensamento da diferença pode ser herdeiro, e, ao mesmo tempo, radicalizador, das tendências dissolutivas da dialética. Com isso, ele não pretendeu resolver os problemas da Dialética por meio de uma ‘suposição da teologia’ – como pretendeu a concepção benjaminiana ao materialismo histórico –, mas trazer a questão radicalizadora, que ultrapassa e distorce a tradição metafísica, e a dialética, por ser apresentada como a última tese metafísica e nela está expressa a atitude da *Verwindung*.

Por fim, na percepção vattimiana, o percurso que se apresenta como possível para a solução do dilema da dialética, está nas proposituras de Heidegger (2005), tendo em vista que leva em consideração o sentido da *Verwindung* enquanto o que melhor assimila o lugar que ocupa o pensamento da diferença ante a intenção totalizadora da dialética. Além disso, motiva em sua reflexão do interesse pelo *pensiero debole* – que “gostaria de articular essas repercussões

l'accadere storico-culturale, l'istituirs e il trasformarsi, degli orizzonti entro cui di volta in volta gli enti divengono accessibili all'uomo e l'uomo a se stesso. Non è ontos on il dato sensibile nella sua immediatezza, certo; ma nemmeno il trascendentale, come voleva il neokantismo diffuso nella filosofia con cui Heidegger si misurava. L'analisi dell'Esserci, della sua gettatezza, del suo carattere sempre di volta in volta emotivamente situato e qualificato, conduce Heidegger a temporalizzare radicalmente l'a priori”.

e, assim, preparar uma nova ontologia”¹⁰⁹, movimento que sai em defesa de uma nova ontologia hermenêutica-niilista, como veremos a seguir.

2.3 Em defesa de uma nova ontologia hermenêutico-niilista: o *pensiero debole*

Entendemos, até aqui, que o filósofo italiano Gianni Vattimo traçou um percurso crítico-filosófico de distanciamento em relação ao pensamento metafísico tradicional – e à compreensão de verdade (do ser) a ele vinculada – a partir do *pensamento fraco* (*pensiero debole*). Essa formulação pode ser compreendida como uma orientação filosófica que se desenvolve a partir da ideia de ‘desconstrução’. Nos apropriando dos dizeres de Mota (2013), podemos proferir que

O distanciamento crítico, decorrente desta desconstrução, refere-se à recusa do modo como a verdade fora concebida ao longo da tradição metafísica ocidental, e tem, na filosofia de Vattimo, os traços característicos das marcas indeléveis do pensamento de Nietzsche. Como leitor de Nietzsche, o proponente do “pensamento frágil” enxerga no problema do princípio de fundamentação última a origem da problemática de uma noção de verdade entendida como objetividade e como adequação da representação (relação sujeito/objeto) a uma ordem dada e estabelecida num princípio não apenas último, mas também único. (MOTA, 2013, p. 25).

Ao trazer a filosofia nietzschiana para o debate, Vattimo (2011) interpreta Nietzsche como sendo o primeiro responsável por tecer uma reflexão crítico-filosófica sobre a tradição metafísica ocidental¹¹⁰, que se desenvolve a partir de uma sistematização socrático-platônica. A crítica nietzschiana de “Deus morreu”, como já pontuamos anteriormente, desembocou nas

¹⁰⁹ Tradução nossa. Texto original: “[...] vorrebbe articolare queste ripercussioni, e così preparare una nuova ontologia.” (VATTIMO, 2011, p. 20).

¹¹⁰ Nietzsche, a partir da sua postura crítica, “acaba por desembocar num processo de pensamento desconstrutivo (segunda fase), que antecede o período das chamadas ‘teses filosóficas’ (terceiro e último período da filosofia de Nietzsche, segundo a leitura de Vattimo). Percorrendo um caminho similar ao do autor de *Assim falou Zaratustra*, Vattimo se apresenta como crítico da tradição metafísica e do conceito de verdade que se mantém ao longo desta tradição; e, como em Nietzsche, esta mesma crítica se apresenta como o pressuposto de base sobre o qual se apresenta um projeto filosófico alternativo” (MOTA, 2013, p. 26).

ideias de que não há mais verdade, ser, *ousia*, fundamento e princípio, noções que nortearam o início de sua crítica à metafísica como tentativas de enfraquecê-la e ultrapassá-la. Por isso, a pergunta sobre o que fazer então com a Metafísica Moderna é levada por Vattimo ao debate, notadamente quando ele afirma que “não se pode tratar nem de uma superação (*Aufhebung*, *Überwindung*) da Modernidade, nem da assunção acrítica da sua violência”, tendo em vista que, então, “não ficaria aberta nenhuma passagem que desate as duas vias asfixiantes da aporia, salvo a *Verwindung*: distorção, deslocamento, deslocação imanente e dissolução debilitadora, niilista, da modernidade, que se mantém nela como na convalescença de uma doença” (OÑATE; ARRIBAS, 2017, p. 108).

O *pensamento fraco* (*pensiero debole*), ao articular essas repercussões, abre um caminho de possibilidade para uma *nova ontologia*, e a *Verwindung*¹¹¹ heideggeriana é, para Vattimo (2011), a possibilidade de reconhecimento da Dialética e da Diferença, concomitantemente. A atitude da *Verwindung*, do *ser*, direciona a um novo pensamento em relação à tradição filosófica, o que possibilita ao *pensamento fraco* se assegurar enquanto uma *nova Ontologia* que “constrói-se não só através da realização do discurso da diferença, mas também através da recordação da dialética. A relação dialética-diferença não é uma rua de sentido único: não há apenas um abandono das ilusões da dialética para o pensamento da diferença”¹¹².

Por isso, em Vattimo (2011), *Verwindung* é a declinação da ‘diferença’ no *pensamento fraco* que só pode ser pensada se a herança da Dialética for, de igual modo, admitida. Para Vattimo,

[...] isto é feito, em primeiro lugar, tomando literalmente a sugestão de Sartre na *Question de méthode* [...]: deve chegar ‘o momento em que a história terá apenas um significado, e quando tenderá a dissolver-se nos homens concretos que a farão em comum’. Sartre certamente não acentua explicitamente o sentido ‘dissolvente’ da tese; mas também não a exclui, e talvez o seu pensamento após a Razão Dialética, especialmente a nível ético,

¹¹¹ É importante lembrar que, *Verwindung* “não é uma expressão corrente na obra de Heidegger. Aparece de maneira clara por três vezes: em um ensaio de *Sendas perdidas* (1977), em um ensaio de *Ensaio e conferências* (2001) e na primeira parte de *Identidade e diferença* (2018), sendo que Vattimo recorre principalmente a este último para justificar seu uso” (BALEEIRO, 2010, p. 40).

¹¹² Tradução nossa. Texto original: “si costruisce non solo svolgendo il discorso della differenza, ma anche rammemorando la dialettica. Il rapporto dialettica-differenza non è a senso unico: non c’è solo un abbandono delle illusioni della dialettica per il pensiero della differenza.” (VATTIMO, 2011, p. 20).

dê razão à interpretação aqui proposta. Talvez a estetização da dialética de Marcuse tenha também este significado dissolutivo, em que a reapropriação pode finalmente ter lugar sem que o servo se torne mestre, herdando o armamentário das fortes categorias da metafísica. (VATTIMO, 2011, p. 20-21).¹¹³

Assim, a reformulação de Vattimo sobre a tese heideggeriana não direciona especificamente para uma superação do niilismo; ao contrário, o niilismo se apresenta como sendo a entrada possível da *nova* ontologia. A *nova* possibilidade de ontologia é aquela que estuda e analisa os efeitos dissolutivos da Dialética com o intuito de conseguir o *enfraquecimento* do ser, na intenção de libertá-lo das consignações da metafísica tradicional.

Portanto, *Verwindung* é um termo utilizado por Heidegger (2000), que assume o lugar da *Ueberwindung*, tendo em vista a sua possibilidade de ‘superação’ característica da dialética. Tal constatação levou Vattimo (2011) a uma articulação de que, entre o *pensamento da diferença*, a Dialética e o *pensamento fraco*,

A herança dialética ao assumir que o pensamento da diferença se declina (*verwindet*) em pensamento fraco é condensada na noção de *Verwindung*. É verdade, pois, como sabemos, *Verwindung* é o termo que Heidegger adota no lugar de *Ueberwindung*, da superação característica da dialética. Não só a *Verwindung*, a declinação-distorção, e a remessa (remessa de, remessa para, remessa no sentido de se enviar) é a atitude que caracteriza o pensamento ultrametafísico em relação à tradição transmitida pela metafísica – portanto, antes de mais nada, da última grande tese metafísica, a da dialética Hegel-Marxiana –, mas também é precisamente na noção e ‘prática’ de *Verwindung* como é dado em Heidegger que o legado da dialética (e portanto da metafísica) continua a viver em pensamento diferente. A superação heideggeriana da metafísica tem a aparência de uma superação dialética e em vez disso é pensada como diferente precisamente porque é *Verwindung*;

¹¹³ Tradução nossa. Texto original: “Ciò, anzitutto, si esplica prendendo alla lettera la suggestione di Sartre nella *Question de méthode* a cui si accennava: deve venire “il momento in cui la storia non avrà che un solo senso, e in cui tenderà a dissolversi negli uomini concreti che la faranno in comune”¹¹³. Sartre non accentua certo esplicitamente il senso “dissolutivo” della tesi; ma nemmeno lo esclude, e forse il suo pensiero dopo la *Ragione dialettica*, soprattutto sul piano etico, dà ragione alla interpretazione che qui si propone. Forse anche l’estetizzazione della dialettica pensata da Marcuse ha questo significato dissolutivo, nel quale la riappropriazione può finalmente accadere senza che il servo si faccia padrone, ereditando l’armamentario delle categorie forti della metafísica.” (VATTIMO, 2011, p. 20-21).

mas como tal, também continua algo que é próprio da dialética. (VATTIMO, 2011, p. 21).¹¹⁴

Percebemos, pois, que a forma e o conteúdo da *Verwindung* se apresentam enquanto aspectos dialéticos e que acabam sendo herdados pelo *pensamento fraco* (*pensiero debole*), porém ligam-se por intermédio do pensamento da diferença. O abandono às estruturas fortes da tradição metafísica é o caminho que possibilita ao *pensamento fraco* uma abertura da ‘nova’ ontologia vattimiana, no sentido de que, agora, será possível conhecermos a existência sem necessariamente conferirmos um sentido universal, distanciando-se da ideia de um conhecimento válido como único-absoluto-universal. Assim, o *pensamento fraco* se inaugura como o caminho ante a unilateralidade entre a dialética e o pensamento da diferença, isto é, “ao processo de transformação ainda permeado pelo autoritarismo da Dialética e a contemplação da inalcançável origem perseguida pelo pensamento da Diferença” (MAIA, 2021, p. 41).

Ao passo em que a *Verwindung* heideggeriana é compreendida como um esforço radical de pensar sobre o ser, em termos de uma ‘atualização’ que acontece a todo momento e, por isso mesmo, está constantemente ‘atualizada’, ela também caracteriza o que chamamos aqui de pensamento *ultrametafísico* (pós-metafísico) e que se estabelece em oposição a *Überwindung*. Este estado de oposição, então, diz respeito à ‘ultrapassagem’ própria da Dialética, aos aspectos que constituem a Metafísica Tradicional, e, ainda que reconhecendo o que ‘herdou’ da Dialética, não se propõem a estabelecer fundamentos e/ou certezas absolutas. Assim, é

¹¹⁴ Tradução nossa. Texto original: “L’eredità dialettica assumendo la quale il pensiero della differenza si declina (*verwindet*) in pensiero debole è condensata nella nozione di *Verwindung*. A giusta ragione, giacché, come si sa, *Verwindung* è il termine che Heidegger adotta¹¹⁴ al posto della *Ueberwindung*, del superamento caratteristico della dialettica. Non solo la *Verwindung*, la declinazione-distorcimento, e il rimettersi (rimettersi da, rimettersi a, rimettersi nel senso di inviarsi) è l’atteggiamento che caratterizza il pensiero ultrametafisico nei confronti della tradizione trasmessa dalla metafisica – dunque, anzitutto, dell’ultima grande tesi metafisica, quella della dialettica hegel-marxiana –, ma anche: proprio nella nozione e nella “pratica” della *Verwindung* come si dà in Heidegger si concentra l’eredità della dialettica (e quindi della metafisica) che vive ancora nel pensiero della differenza. L’oltrepassamento heideggeriano della metafisica ha l’apparenza di un superamento dialettico e invece si pensa come diverso proprio in quanto *Verwindung*; ma in quanto tale, prosegue anche qualcosa che è proprio della dialettica.” (VATTIMO, 2011, p. 21).

admissível compreendê-lo [*Verwindung*] como a assimilação de um *evento* que, com distinção, têm por objetivo o acabamento das estruturas [fortes] estáveis do ser.

Nos dizeres de Vattimo, “*Verwindung* é a forma como se pensa sobre a verdade de ser entendida como *Ueberlieferung* e *Ge-schick*”¹¹⁵. Nesta acepção, é também sinônimo de *An-denken*, que, conforme Vattimo (2011), é o termo mais frequentemente usado por Heidegger para designar o pensamento *ultrametafísico*, “pensamento que rememora o ser: mas que, precisamente, nunca o torna presente, mas que sempre o recorda como já ‘desaparecido’ (é preciso ‘deixar ir o ser como fundamento’, diz a palestra *Zeit und Sein*)”¹¹⁶. Logo, o sentido atribuído ao *ser* por Heidegger (2005) é o mesmo utilizado pelo do *pensamento fraco* (*pensiero debole*), que seria referente aos modos do ser enquanto ‘evento’ que é ‘recordado-rememorado’. O fato do *ser* fazer-se enquanto ‘transmitido’ e nunca definido como que ele é, possibilita ao pensamento *ultrametafísico* pelo viés da *Verwindung*, ainda assim, trabalhar com as concepções de metafísica referindo-as a elas como um esforço enorme de repensar, recordar e declinar a tradição metafísica da presença.

Portanto, esse esforço heideggeriano, ao menos no sentido que aqui temos, propõe com a *Verwindung* a exclusão dessas categorias daquilo o que as constituíam como metafísicas, ou seja, a ‘reivindicação’ de acesso a um *ontos on*. Nessa perspectiva, uma vez excluídas essas ‘reivindicações’, o *pensamento fraco* (*pensiero debole*) adota uma atitude de *pietas* que se deve aos vestígios (agora heranças) do que se experimentou na Dialética, no pensamento da Diferença e na Metafísica, assumindo uma atitude de *Verwindung* enquanto prática filosófica contemporânea¹¹⁷, estabelecendo, assim, as bases para uma nova ontologia [hermenêutica-

¹¹⁵ Tradução nossa. Texto original: “*Verwindung* è il modo in cui il pensiero pensa la verità dell’essere inteso come *Ueberlieferung* e *Ge-schick*.” (VATTIMO, 2011, p. 22).

¹¹⁶ Tradução nossa. Texto original: “il pensiero che rammemora l’essere: ma che, per l’appunto, non lo fa mai presente, bensì sempre lo ricorda come già “andato” (bisogna “lasciar andare lessere come fondamento” dice la conferenza *Zeit und Sein*). (VATTIMO, 2011, p. 22).

¹¹⁷ Sobre esse assunto, Maia (2021, p. 43) contribui dizendo que o “o *pensiero debole* não busca ser uma superação crítica da Dialética tampouco do pensamento da diferença, pois procura abandonar tal lógica como um saber entre outros. Tendo como base a reflexão sobre *Verwindung*, Vattimo delinea os traços de uma nova ontologia: pensar o ser não mais como fundamento, mas como evento, como Heidegger e Nietzsche fazem, não deixa as coisas intactas, mas apresenta as bases para uma ontologia fraca ou do enfraquecimento. O *pensiero debole* vattimiano não é nada mais que essa nova ontologia”.

niilista] fraca. Em outros termos, trazemos a leitura de Franca D'Agostino (2003, p. 581) sobre o assunto dizendo que, “conforme se viu, Vattimo utiliza a noção heideggeriana de *Verwindung* (*enredamento*) para clarear a relação do pensamento hermenêutico-niilista com a tradição filosófica: isso significa que diante do destino da metafísica é mantida uma atitude de secundamento”. A autora acrescenta ainda que “a ‘descrição’ das condições pós-modernas tem como pressuposto a adoção de um ponto de vista antiprojetual, um ‘remeter-se’ ao que nos é apresentado na forma de um ‘apelo’ do ser, ou seja, da contingência histórica”.

A *pietas* é outro termo que Vattimo (2011) traz para a discussão, tendo em vista que, ao lado da *An-denken* e *Verwindung*, permite ainda mais a caracterização do *pensamento fraco* (*pensiero debole*) da *ultrametafísica*. Entretanto, o *pensamento fraco* não é algo que se apresenta na intenção de postular novos fundamentos, ao contrário, segue a ideia de ‘transmissão’ e ‘escuta’ heideggeriana, e a terminologia *pietas* vem a contribuir justamente pelo fato dela evocar o signo da mortalidade, finitude e transitoriedade. Estar sob este signo é, de tal modo, galgar os caminhos de uma *ontologia fraca*, da forma [radical] de pensar o *ser*, com implicações éticas, e que já foram anunciadas desde o anúncio da “morte de Deus”.

O *transcendental* é a ‘transitoriedade’ nessa nova aventura ontologizante ‘fraca’ de experiência no mundo, e o *ser* é o que acontece (cai). Certamente, é este o motivo que leva Vattimo (2011) a afirmar que o que institui a objetividade dos objetos é o fato deles acontecerem em detrimento de uma abertura que é concedida como tal (a exemplo da análise existencial de *Sein und Zeit*). O ‘acontecer’ (*Ereignis*, nos diversos sentidos heideggerianos) é a possibilidade de permanência dos traços metafísicos do ser, pervertendo-os através da explicação da sua transitoriedade e mortalidade constitutiva, e ‘recordar’ o ser é rememorar esta ‘transitoriedade’.

Por isso, o pensamento da verdade, aqui, não é o pensamento que está disponível para estabelecer fundamentos universais e absolutos, como pretendeu a metafísica tradicional, a exemplo de Kant (2013a), porém é o pensamento que mostra um avanço por exhibir a

‘transitoriedade’ e a ‘mortalidade’ precisamente como aquilo que faz do ser¹¹⁸, pretensões essas que são levadas ao *pensamento fraco* (*pensiero debole*). Nesse sentido, assimila-se que o *pensamento fraco*, nas concepções vattimianas, acaba sendo afetado por outra ‘fraqueza’¹¹⁹, uma vez que apresenta

[...] a falta de um projeto autêntico próprio, o retraçar parasitário puro do que já foi pensado, com um propósito essencialmente edificante e estético: reviver o passado como o passado apenas com o propósito de o apreciar numa espécie de degustação antiquária. Muito do pensamento atual sobre a desconstrução pode ser associado a esta acusação, o que, naturalmente, é ainda mais convincente quando se assume como óbvio que a tarefa do pensamento é algo mais, a tarefa da construção, de uma funcionalidade histórica (e política) sobre a qual se pode abrigar muitas dúvidas, pelo

¹¹⁸ Para Vattimo (2018, p. 20-21), “Heidegger retoma substancialmente [...] ‘a’ reconstrução nietzscheana da história da cultura ocidental. Mas, para ele, isso significa que, com o niilismo (tomar explicitamente conhecimento de que o ser e a realidade são posição, produto do sujeito), a metafísica acabou, ou seja - este é o sentido que o termo assume em Heidegger -, o pensamento que identifica o ser com o dado objetivo, com a coisa diante de mim, diante da qual nada posso senão assumir a atitude de contemplação, do silêncio admirado etc. Para Heidegger, tal identificação é inaceitável, não por poder-se desvelar como um erro a ser substituído por uma visão mais verdadeira, mas sempre “objetiva”, do que o ser é realmente. Então estaríamos ainda totalmente dentro da metafísica da objetividade. Os motivos para recusar a metafísica, para Heidegger, são os mesmos que valem para muitos pensamentos de vanguarda, não só filosófica, mas também literária e artística, do início do século XX (penso, p. ex., em Ernst Bloch e em seu *Espírito da utopia*, publicado em 1918. que é uma espécie de suma da mentalidade expressionista da vanguarda); a metafísica da objetividade conclui-se num pensamento que identifica a verdade do ser com a calculabilidade, mensurabilidade e, decididamente, manipulabilidade do objeto pela tecnociência. Ora, nessa concepção do ser como objeto mensurável e manipulável escondem-se as bases do mundo que Adorno chamaria de aquele da ‘organização total’, no qual até o sujeito humano tenderia fatalmente a se tornar puro material, parte da engrenagem geral da produção e do consumo. A partir dessa crítica da metafísica-que, repito, não possui bases principalmente teóricas, e sim ético-políticas (não se trata de opor à visão do ser como objeto de uma concepção mais adequada e verdadeira, que ainda seria objetiva, mas de sair de um horizonte de pensamento que, no fim, se mostra inimigo da liberdade e da historicidade da existência) –, Heidegger constrói uma filosofia que se esforça para pensar o ser em termos diferentes daqueles da metafísica. Comparada a outros desenvolvimentos que o espírito da vanguarda no início do século XX teve na filosofia desse século (o marxismo crítico de Lukács, a teoria crítica da Escola de Frankfurt, as várias correntes existencialistas etc.), a posição de Heidegger parece-me a mais radical e consequente - obviamente, não direi a mais ‘verdadeira’, pelo menos não no sentido da adequação descritiva a um objeto, o ser, dado diante de nós.”.

¹¹⁹ Isso implica que, “tanto o conteúdo – os traços do ser metafísico reconsiderado e quebrado – como a forma de pensamento de *Verwindung* – uma legitimação que não apela à estrutura do ser e nem sequer a uma lei lógica da história, mas a um ‘reconhecimento’, portanto, em certo sentido ainda historicista – são formas em que o pensamento fraco assume e continua o legado da dialética, combinando-o com a diferença.” (VATTIMO, 2011, p. 23). Texto original: “Sia il contenuto – i tratti dell’essere metafisico ripensati e sfondati – sia la forma del pensiero della *Verwindung* – una legittimazione che non si appella alla struttura dell’essere e nemmeno a una legge logica della storia, ma a una ‘presa d’atto’, dunque in qualche senso ancora storicistica – sono modi in cui il pensiero debole assume e prosegue l’eredità della dialettica coniugandola con la differenza.”.

menos no que diz especificamente respeito à filosofia. (VATTIMO, 2011, p. 23-24).¹²⁰

A ‘fraqueza’ do *pensamento fraco* (*pensiero debole*) implica, deste modo, na rejeição em vista da adoção de um projeto com propositura universalizante de pensamento (do ser), da função legitimadora-edificadora. Assim, o *pensamento fraco* estabelece uma ligação também com a hermenêutica, abrindo um caminho em que a razão-dominação é incapaz de desempenhar o papel de ‘autoridade’, tendo em vista que, agora, o *ser* é ‘transmitido’ e o pensamento tem a “tarefa” de ‘re-pensar’ o pensamento do *ser*. Esse ‘re-pensar’ é, pois, conforme o entendimento vattimiano, o pensar autêntico, que não procede – como a ciência e a organização da técnica – com uma lógica de verificação e rigor demonstrativo, mas por meio do eminentemente estético instrumento da intuição. É importante destacar que a *intuição* não é uma criação do *pensamento fraco* (*pensiero debole*), mas “está intimamente ligada a uma concepção metafísica da evidência, do alcance da verdade da iluminação interior, da apreensão dos primeiros princípios”¹²¹.

Assim, essa ligação – do *pensamento fraco* com a hermenêutica – valida a aspiração de Vattimo (2011) de *ser* a leitura da *pietas* gerada pelas condições historicamente diferentes, que abandona todas as linhas de natureza metafísica, preservando o pensamento-conhecimento de ‘verdades’ (no plural) que não tem a presunção de ter acesso ‘ao original’ (como pretendia o pensamento da Metafísica moderna) em função de privilegiar a ‘liberdade’. Este apelo à liberdade, que em Heidegger (2005) acontece no sentido literal da palavra sobre aquilo que vivenciamos em sociedade, no *pensamento fraco*, funciona como uma “desarmação” das reivindicações ‘realistas’ do critério de conformidade, portanto como uma proposta de

¹²⁰ Tradução nossa. Texto original: “[...] la mancanza di un autentico progetto proprio, il puro ripercorrimento parassitario di ciò che è già stato pensato, con un proposito sostanzialmente edificante ed estetico: il rivivere il passato come passato unicamente allo scopo di goderne in una sorta di degustazione antiquariale. Molto pensiero attuale della decostruzione può essere accomunato in questa accusa; la quale, naturalmente, è tanto più convincente quanto più si suppone come ovvio che il compito del pensiero sia un altro, il compito di una costruzione, di una funzionalità storica (e politica) su cui è lecito nutrire molti dubbi, almeno per quanto riguarda specificamente la filosofia.”

¹²¹ Tradução nossa. Texto original: “[...] è strettamente legata a una concezione metafisica dell'evidenza, della portata di verità della illuminazione interiore, del coglimento dei primi principi.” (VATTIMO, 2011, p. 24).

formular as concepções dos jogos de linguagens¹²² de Wittgenstein (2017), inserindo a ‘veroconformidade’ no horizonte aberto do diálogo entre indivíduos, grupos, época. Com isso, nos dizeres vattimianos, essas várias línguas da razão não são apresentadas mais em nome de algum fundamento ontológico delas mesmas e nem na intenção de restaurar procedimentos ‘normativos’ básicos, mas simplesmente em virtude de uma *pietas* para o que foi ‘recebido’ como herança.

Ademais, presenciamos em Vattimo (2011) uma *ontologia fraca* (*niilista e hermenêutica*) com a noção de *verdade* em quatro perspectivas que dialogam com a propositura do *pensamento fraco* (*pensiero debole*), a saber:

a) a verdade não é o objeto de uma apreensão *noética* do tipo de evidência, mas o resultado de um processo de verificação, que a produz em conformidade com certos procedimentos que são sempre dados de tempos a tempos (o projeto do mundo que nos constitui como sendo); por outras palavras, não tem uma natureza metafísica ou lógica, mas uma natureza retórica; b) as verificações e estipulações ocorrem num horizonte regente, cuja abertura fala *Vom Wesen der Wahrheit*, que é o espaço de liberdade das relações interpessoais, das relações entre culturas e gerações; neste espaço, nunca ninguém se move de zero, mas sempre já de lealdades, pertences, laços. O horizonte retórico da verdade (ou também podemos dizer: hermenêutico) é constituído desta forma livre, mas “impura”, em analogia

¹²² Vattimo (2011, p. 25) argumenta que “as regras dos jogos linguísticos não são impostas nem em nome de uma funcionalidade demonstrada (mesmo que apenas a função de assegurar o bem que é a coexistência ordenada com outros, ou a organização do trabalho social para nos defendermos da natureza hostil), nem em nome da sua fundabilidade em algum tipo transcendental de meta-regra, que é o “funcionamento natural” da razão, mas apenas em nome desse irreduzível sentimento de respeito pelos monumentos, que nos falam de transitoriedade e duração na transmissão. Este sentimento não é “um”; tal como a beleza que indivíduos, grupos, sociedades e épocas reconhecem como tal ao se reconhecerem a si próprios nele (constituindo assim grupos) é diferente de tempos a tempos, também os *pietatos* são historicamente diferentes, e a sua possível extensão a outros conteúdos e outras tradições, em que consiste então o devir da verdade, é produzida apenas com base em operações concretas de persuasão: é com isto que a hermenêutica, que em Heidegger se tornou sinónimo de filosofia, se preocupa.”. Texto original: “Le regole dei giochi linguistici non si impongono né in nome di una loro dimostrata funzionalità (fosse anche solo la funzione di assicurarci quel bene che è la convivenza ordinata con gli altri, o l’organizzazione del lavoro sociale per difenderci dalla natura ostile) né in nome di una loro fondabilità in una qualche meta-regola di tipo trascendentale, che sia il “funzionamento naturale” della ragione, ma solo in nome di quell’irriducibile sentimento di rispetto per i monumenti, che ci parlano insieme di caducità e di durata nella trasmissione. Questo sentimento non è poi “uno”; come il bello che individui, gruppi, società ed epoche riconoscono come tale riconoscendosi in esso (dunque, costituendosi come gruppi) è di volta in volta diverso, così le *pietates* sono storicamente differenti, e il loro possibile allargarsi ad altri contenuti e ad altre tradizioni, in cui consiste poi il divenire della verità, si produce solo in base a concrete operazioni persuasive: è di questo che si occupa l’ermeneutica che, in Heidegger, è diventata sinonimo stesso di filosofia.”.

com o senso comum do qual Kant fala na Crítica do Julgamento. Os laços, os respeitos, os pertences são a substância das *pietas*: isto esboça juntamente com uma retórica lógica da verdade “fraca”, também as bases para uma possível ética, na qual os valores supremos – aqueles que funcionam como bens em si mesmos, e não tendo em vista qualquer outra coisa – são as formações simbólicas, os monumentos, os vestígios dos vivos (tudo o que se oferece e estimula a interpretação; uma ética de “bens” em vez de uma ética de “imperativos”); c) a verdade é fruto da interpretação, não porque o processo interpretativo leva a uma apreensão direta da verdade (por exemplo, onde a interpretação é entendida como decifração, desmascaramento, etc.), mas porque é apenas no processo interpretativo, entendido principalmente com referência ao sentido aristotélico de hermenêutica, expressão, formulação, que a verdade é constituída. (por exemplo, onde a interpretação é entendida como decifração, desmascaramento, etc.); d) em tudo isto, na concepção “retórica” da verdade, sendo que experimenta o extremo do seu ocaso (de acordo com a visão Heideggeriana do Ocidente como a terra do ocaso do ser), experimenta ao máximo a sua fraqueza; como na ontologia hermenêutica Heideggeriana, torna-se agora apenas *Ueber-lieferung*, trans-missão, dissolvendo-se mesmo em procedimentos, em “retórica”. (VATTIMO, 2011, p. 25-26).¹²³

Este horizonte retórico em que se apresenta a *verdade* é o próprio horizonte filosófico em que se desenha a [nova] hermenêutica Vattimiana, constituído de formas ‘livres’, destituído das concepções fundadoras da metafísica do ser como ‘simples-presença’ e pensamento-fundamento ‘último-absoluto’. A *debilidade* ou “*fraqueza*” do *pensiero debole* como

¹²³ Tradução nossa. Texto original: “a) il vero non è oggetto di una prensione noetica del tipo dell’evidenza, ma risultato di un processo di verifica, che lo produce nel rispetto di certe procedure già sempre di volta in volta date (il progetto di mondo che ci costituisce in quanto esserci); esso, in altri termini, non ha una natura metafisica o logica, ma retorica; b) verifiche e stipulazioni accadono in un orizzonte reggente, l’apertura di cui parla *Vom Wesen der Wahrheit*, che è lo spazio della libertà dei rapporti interpersonali, dei rapporti tra le culture e le generazioni; in questo spazio, nessuno muove mai da zero, ma sempre già da fedeltà appartenenze, legami. L’orizzonte *retorico* della verità (o possiamo anche dire: ermeneutico) si costituisce in questo modo libero ma “impuro”, in analogia a quel senso comune di cui Kant parla nella *Critica del giudizio*. I legami, i rispetti, le appartenenze sono la sostanza della *pietas*: questa delinea “insieme a una logica-retorica della verità “debole”, anche le basi di una possibile etica, nella quale i valori supremi – quelli che fungono da beni in sé, non in vista di altro – sono le formazioni simboliche, i monumenti, le tracce del vivente (tutto ciò che si offre e stimola l’interpretazione; un’etica dei “beni” prima che un’etica di “imperativi”); c) la verità è frutto di interpretazione non perché attraverso il processo interpretativo si giunga a un coglimento diretto del vero (per esempio, là dove interpretazione è intesa come decifrazione, smascheramento ecc.); ma perché è solo nel processo interpretativo, inteso anzitutto in riferimento al senso aristotelico di *hermeneia*, espressione, *formulazione*, che la verità si costituisce; d) in tutto ciò, nella concezione “retorica” della verità l’essere esperisce l’estremo del suo tramonto (secondo la visione heideggeriana dell’Occidente come terra del tramonto dell’essere), vive fino in fondo la sua debolezza; come nell’ontologia ermeneutica heideggeriana, esso diventa ormai soltanto *Ueber-lieferung*, trasmissione, dissolvendosi anche nelle procedure, nella ‘retorica’.”.

pensamento da *Verwindung* (aceitação-distorção), almeja deslegitimar a ideia do fundamento em seu aspecto forte, autoritário e, em específico, a estrutura de domínio que outrora serviu de alicerce para o disciplinamento social, que triunfou na tradição metafísica.

Portanto, o *pensamento fraco* propõe uma forma de (re)pensar o problema do significado do *ser*, ou seja, da Metafísica, por meio da *Verwindung* como categoria ‘chave’ da teoria da *ultrapassagem* heideggeriana que é elaborada a partir da reflexão nietzschiana (de “Deus está morto”) e sobre a ontologia. Por isso, na reflexão vattimiana, essa categoria se direciona às práticas da Filosofia contemporânea (ou Filosofia da *atualidade*) que se preocupam em manter certa distância do passado, de modo que não venha a cair nas aporias do pensamento crítico e da Filosofia pluralista da diferença. Ou seja:

a *Verwindung* é um princípio que delimita o modo em que devem ser interpretadas e usadas as categorias da Metafísica. Por fim, ela também pode ser considerada o princípio ético-prático pelo qual se indica o comportamento teórico a ser assumido diante do declínio da Metafísica. O *pensiero debole* como ontologia [*debole*], que pensa o ser como transmissão e monumento, tende evidentemente a privilegiar o cânone sobre as exceções, o patrimônio constituído e transmitido sobre as iluminações proféticas. (MAIA, 2021, p. 46).

Por isso, o *pensamento fraco* é o saber que possibilita – da melhor forma possível – pensar sobre o *ethos* da pós-modernidade com base no *enfraquecimento* do *ser* como conclusão do *enfraquecimento* dos discursos racionais universais-fortes. Este fato caracteriza os principais motivos do modo de se pensar na pós-modernidade como pensamento filosófico da atualidade, e estabelece um ponto de virada de pensamento em relação à Modernidade. Além disso, com o *pensamento fraco*, Vattimo indica, da maneira como ele construiu sua argumentação sobre o *ethos* da Metafísica e as estruturas fortes da razão-pensamento, uma filosofia da história (*ontologia da atualidade*, nos termos dele) concisa na ideia do ‘enfraquecimento’ do *ser* como a única via que possibilitará a *emancipação*.

Essas questões vão, como defendemos, incidir em uma concepção de ética *pós-metafísica*, tendo em vista que “é reconhecível uma ‘ética’ da razão pós-moderna (ou até as reconhecíveis razões do pensamento pós-moderno são éticas, antes que políticas)”

(D'AGOSTINI, 2003, p. 582), e mostrar-se-ão como uma ética da tolerância, do pluralismo, da *pietas* nos confrontos dos resíduos históricos e da tradição, o que faz entrar tematicamente numa fase de construção teórica ulterior, naquela que tem sido marcada como a 'virada ética' da pós-modernidade, questões essas atualizadas também na concepção vattimiana sobre a função política do pensamento na *ontologia da atualidade*.

2.4 A função política do pensamento na *Ontologia da Atualidade* vattimiana

O percurso feito até aqui, nos permite dizer, com clareza, que Vattimo esteve preocupado também com a questão da Ontologia, e que a sua reflexão filosófica sobre o tema teve seu prenúncio e desenvolvimento no legado nietzscheano-heideggeriano, resultando em uma proposta de *ontologia do declinar* ou *ontologia fraca* (ou ainda *ontologia debole*, *niilista*, *hermenêutica*). A *ontologia fraca*, apresentada por Vattimo como a da nossa época, tem o intuito de elucidar a concepção do *ser* que, para além de sustentar a hermenêutica do nosso tempo, se propõe a investigações daquilo que falamos desde o início: uma concepção não mais metafísica do *ser*, portanto, *fraca* (*debole*); do papel que a Filosofia assume com o 'fim da Metafísica'; da ocasião do *Ge-Stell*; e do anúncio da "morte de Deus".

Sem dúvida o binômio Nietzsche-Heidegger é de suma importância para Vattimo no desenvolvimento do seu pensamento filosófico, porém ele faz uma reflexão mais acurada sobre o tema da Ontologia, situando-a em nosso tempo, enquanto um dado modo de interpretação que não se restringe a uma leitura sociológica, psicológica, histórico-cultural da experiência do sujeito na condição pós-moderna, tecnológica, como ele disse em sua obra *Al di là sogget* (1980). Assim, a intenção reflexivo-filosófica vattimiana foi de ir além do modo de pensar desses filósofos, de maneira a 'afastar-se' deles e 'inaugurar' um novo olhar sobre como ler-interpretar o mundo e o *ser* na atual condição pós-moderna. Por isso, identificamos tal fato na reelaboração da Ontologia que Vattimo iniciou a partir da obra *As aventuras da Diferença*, redimensionando o seu pensamento enquanto atitude da *Verwindung*, forma que atualiza o pensamento filosófico contemporâneo.

A reelaboração ontológica é, em Vattimo, o que temos chamado por *ontologia da atualidade*, um caminho percorrido por ele que, como está escrito em sua obra *Adeus à Verdade*,

De acordo com uma espécie de círculo hermenêutico que mesmo em casos como esse a filosofia não pode evitar, o fato de propor um caminho que vai da fenomenologia à ontologia da atualidade já é um modo de percorrer explicitamente esse caminho. Mas a decisão de empreender esse percurso não é motivada por nenhuma razão teórica geral, por nenhuma exigência lógica que levaria a fenomenologia a tornar-se algo diferente daquilo que comumente tem sido no propósito de Husserl e dos mais ortodoxos seguidores da escola. Portanto, é a “atualidade” que requer esse esforço de transformação. (VATTIMO, 2016, p. 37).

É importante dizer que essa expressão adotada por Vattimo faz referência ao último Foucault, “que opunha esse modo ‘histórico’ de filosofar àquele que, por sua vez, chamava de ‘analítica da verdade’” (VATTIMO, 2016 37-38). Para Vattimo, Foucault ao usar esse último termo procurou definir as condições e os conteúdos de uma verdade não mais sujeita às mudanças das condições históricas, semelhante a verdade na tradução filosófica que procurou ser uma instância crítica suprema a favor da razão em relação à história. Porém, o fato de o próprio Foucault ter esclarecido o sentido dos dois termos – ontologia, atualidade –, e ainda da *ontologia da atualidade* tornar-se para ele “ontologia histórica”, fez com que, em Vattimo, tivesse mais liberdade ao usar e tratar sobre tais termos.

Para Vattimo (2016, p. 38), então, *ontologia* deve ser compreendida no sentido extraído de Heidegger, “para quem ela indica o pensamento de ser no duplo sentido, subjetivo e objetivo, do genitivo”. Com esse direcionamento conceitual sobre o uso do termo, Vattimo estabelece uma profunda diferença de significado adotado por ele em relação a outros ontólogos que, como ele aponta, chegaram a reduzir a teoria dos objetos. Quanto ao termo *atualidade*, deve ser entendido, no contexto filosófico do italiano, como algo referente à condição comum da nossa vida atual, e que repercute, especialmente, no emprego do termo por parte das línguas neolatinas *actualité*, *actualidad*, daí ser mais complexo encontrar uma definição mais exata, diz Vattimo (2016, p. 38) e acrescenta: “Tem a mesma generalidade e vagueza de palavras como ‘modernidade’, pós-modernidade, e semelhantes. Porém, chamo a

atenção para o fato de que, também quando os empiristas falam de ‘experiência’, não usam a palavra em um sentido muito mais preciso”. Certamente, essa questão levou Vattimo a tomar a *ontologia da atualidade* num sentido mais literal, “pelo qual a abertura à historicidade do pensamento não requer necessariamente o abandono da epistemologia, da lógica e da análise” (MAIA, 2021, p. 56), porém se apresenta como um “discurso que procura esclarecer que coisa significa o ser na situação presente” (VATTIMO, 2003, p. 15).

Portanto, em um mundo em que a atualidade não é simplificada filosoficamente, mas também histórico-social, a hipótese de Vattimo é, assim, de que seja necessário ir além das fronteiras da fenomenologia para se chegar a uma *ontologia da atualidade*. Tal abordagem vattimiana não leva em consideração unicamente os problemas que sempre foram e são discutidos na filosofia, ele fala sobre o presente no mundo no qual todos nós, seres, nos movemos e vivemos. Essa questão faz o próprio Vattimo se interrogar se estaria ele se “descambando” para a sociologia, assim como fiz o mesmo questionamento ao me deparar com essa propositura filosófica. Porém, ciente de suas pretensões – assim como também temos dessa pesquisa –, ele elucida a sua argumentação no ensaio *Da fenomenologia à ontologia da atualidade*, presente no livro *Adeus à Verdade*, justificada por dois vieses, a saber:

[...] uma é a definição que Lukács aplicou no necrológio a Simmel, chamando seu trabalho “impressionismo sociológico”. Outra é a concreta prática de alguns grandes filósofos do século XX, antes de tudo Adorno, Horkheimer, Benjamin e Heidegger. Sobre tudo este último me parece um exemplo importante a reparar, porque o interesse pela condição atual da existência humana amadurece nele mesmo em consequência daquela virada do seu pensamento que aponta também a passagem a uma meditação francamente ontológica. (VATTIMO, 2016, p. 38-39).

O próprio Vattimo acena para o fato de que nenhum desses filósofos citados acima tenham construído um quadro exaustivo sobre a condição humana, inclusive, para a questão de que o termo “impressionismo” usual por Lukács para Simmel abarca, ainda, um grau de parcialidade sobre o tema. Compreendo, pois, que a opção em Vattimo de dedicar-se a este problema seria, portanto, um apelo que emana do mundo contemporâneo e que foge à lógica

do discurso filosófico tradicional, o que justifica trazê-los esses outros filósofos para a discussão.

Heidegger é um desses filósofos – em especial – trazidos à tona por Vattimo, “para quem a escuta do apelo do mundo é exatamente o que constitui o interesse ontológico maturado nele, sobretudo (mas não apenas), depois da virada dos anos de 1930” (VATTIMO, 2016, p. 39). Por esse motivo, nos parece, Vattimo relembra a relação entre Heidegger e Husserl como forma de elucidar questões sobre a *ontologia da atualidade*. Husserl provavelmente porque se propôs em ‘resolver’ a filosofia em uma sequência de *ontologias regionais* que se mostram não preocupadas com a ontologia fundamental.

A maneira como Vattimo nos apresenta o seu pensamento, e como vimos apresentando até aqui, permite-nos dizer que a sua ‘reivindicação’ pós-moderna de *Ontologia da atualidade*, que é uma reivindicação em prol do *ser*, é um pensamento disposto a reenviar à condição comum de vida com intuito de fornecer uma interpretação da atualidade histórico-social mais próximo do *ser*. Nesse ‘reenvio’ não cabe mais o pensamento que se restringe unicamente aos muros da Filosofia: tal constatação podemos perceber quando o próprio Vattimo fala – no livro *Adeus à verdade* – que, ao se debruçar sobre os dias atuais, devemos tecer um olhar para além daquilo que sempre foi um problema de discussão na Filosofia – fazendo, nitidamente, uma crítica à Metafísica (tradicional). Com isso, ele propõe e fala sobre um olhar [filosófico-social] que agora está preocupado e disposto em tratar sobre ‘mundo’ no qual todos os seres [claro, incluindo nós filósofos] nos movemos e vivemos.

A partir desse princípio vattimiano, em que o *ser* é resgatado do ‘mundo das ideias’ e colocado para investigação e análise a partir do ‘mundo físico’, percebo que há em Vattimo um duplo sentido presente em sua *Ontologia*. E qual seria esse duplo sentido? O primeiro deles diz ao fato de termos, agora, a consciência do paradigma [filosófico] no qual ‘estamos gestados’; e, tendo ciência desse estado, a *Ontologia* do presente coloca em suspensão toda e qualquer ideia de pretensão de validade definitiva [tautologia] em benefício da escuta do *ser* como não-dito.

Corroborando com a nossa reflexão, temos a afirmação de Maia (2021, p. 57) dizendo, pois, que a *Ontologia da atualidade* – em Vattimo – almeja estabelecer um distanciamento da “pretensão de definir as condições e o conteúdo da verdade, como fez Kant, por exemplo, não sujeitas às determinações históricas”. Ao se apropriar de Heidegger, especificamente da sua obra *Ser e Tempo*, Vattimo constrói um arcabouço teórico que o ajuda evidenciar e dissertar sobre o *ser* outrora esquecido e abandonado ao longo do tempo pela Metafísica. Por essa razão, assumindo nitidamente uma dimensão *rememorante* do pensamento, assimilamos a *ontologia* vattimiana como aquela que possui na experiência do *presente* o pressuposto de sua legitimação, portanto a inviabilidade da existência de qualquer fundamentação absoluta capaz de garantir uma reflexão privilegiada (e/ou única) da historicidade da situação do presente.

Essa afirmação nos leva ao entendimento da tese assumida por Vattimo, da *epocalidade do ser* brandida em Heidegger, na qual podemos encontrar as bases da ontologia que estamos abordando nele. Tal qual, se apresenta diferente de qualquer metafísica já posta, suas características são de interpretação do nosso cotidiano e das situações que nos cercam, exatamente, como já mencionamos em outro momento, por que o *ser* é aquele que acontece dentro do seu ‘evento’, no seu historicizar-se.

O caráter vattimiano de ir além da fenomenologia é por pensá-la enquanto *eidética* e à sua ‘tentação’ “de resolver a filosofia em uma série de ontologias regionais que tendem a não se preocupar com a ontologia fundamental” (VATTIMO, 2016, p. 39). Ou seja, percebe-se que, assim como em Vattimo, parte significativa da filosofia contemporânea tem como característica o abandono à lógica do discurso filosófico tradicional com o objetivo de estabelecer um diálogo com a lógica do mundo presente. A esse dado modo de observação do tempo atual, Vattimo (2016) chama de *impressionismo sociológico*: o qual está na atitude de procurar compreender o mundo a partir dos impactos advindas da modernização (tem a ver com a teoria da modernização), que se apresenta como um olhar sociologismo ante a disposição total da sociedade.

Por isso, em Vattimo, entendemos que a identificação que acontece da Filosofia com a Sociologia é do ponto de vista dialético da totalidade, ao menos naquilo que se apresenta na tradição hegeliano-marxista. Essa atitude é reconhecida por Vattimo em Adorno ao argumentar que o aspecto ‘sociologizante’ da Filosofia é justificado a partir da obra adorniana *Dialética do Esclarecimento*, no momento em que foi denunciado que a atual sociedade é responsável por realizar a totalização (ou integração) daquilo que Hegel considerou o momento de chegada do desenvolvimento da razão, processo que julga um desacerto, pois ‘o todo é falso’ (VATTIMO, 2003).

Por isso, a Dialética do tipo hegeliano-marxista, por vez, acaba tomando a característica da Filosofia que se dissolveu em uma espécie de Dialética não mais totalizante da história, como aquela que abdica da Ontologia. Tal condição é refutado por Vattimo, pois, assim como ele vem propondo, desde a ideia de *pensamento fraco* e o *pensamento da diferença*, estaríamos, mais uma vez, caindo sobre uma ideia totalizante do pensamento [da razão, do *ser*], consequentemente, fechando os horizontes para uma identificação da Filosofia com a Sociologia.

A opção por abandonar a Dialética da totalidade, outrora já tentada por Adorno, Lyotard¹²⁴ e outros filósofos (VATTIMO, 2003) com o intuito de salvaguardar a *diferença*, é um caminho que, como já se demonstrou, não é exitoso, pois, ao não tematizar essa dimensão da metafísica, reproduziam, de igual modo, uma reflexão filosófico-dialético ‘totalizante’, inviabilizando, consequentemente, uma provável ‘identificação’ da Filosofia com a Sociologia. Esse motivo levou Vattimo a conduzir suas implicações teóricas a partir das reflexões de Heidegger sobre o caráter ‘epocal’ do *ser*. Por isso, então, Vattimo se destina na defesa de Heidegger como aquele que lhe forneceu arcabouço teórico-filosófico capaz de construir uma

¹²⁴ Na obra *Nichillismo ed emancipazione*, Vattimo (2003, p. 17) argumenta que Lyotard está inserido na discussão sobre o impressionismo sociológico quando concerne à tese do fim das metanarrativas, “[...] das grandes interpretações da história que estão na base das ideologias dominantes do nosso século, é por sua vez (e talvez inconscientemente) fundada sobre um *grand récit*, aquilo que reconhece que foi a transformação pós-moderna das condições de existência a desvalorizar a credibilidade das grandes narrações ideológicas”. Texto original: “[...] delle grandi interpretazioni della storia che stanno alla base delle ideologie dominanti del nostro secolo, è a sua volta (e forse inconsapevolmente) fondata su un *grand récit*, quello che riconosce che è stata la trasformazione postmoderna delle condizioni di esistenza a svuotare le grandi narrazioni ideologiche della loro credibilità.”.

dialética que irá deslegitimar a tese do *ser* como fundamento único e absoluto e, concomitantemente, negar a ideia de totalidade-totalizadora, por sugerir que o *ser* não é mais objeto, ao contrário, é “a abertura entre da qual homem e mundo, sujeito e objeto, podem entrar em relação. Uma vez que a abertura não se pode atribuir a estabilidade do objeto (que se dá somente entre abertura específicas)”¹²⁵ (VATTIMO, 2003, p. 18), o *ser* virá pensado como ‘evento’: portanto, o *ser* não é, propriamente, mas, de maneira oposta, se ‘dá’, acontece, como já abordamos em outro momento.

A esse ponto, onde falamos sobre a tese da *eventualidade do ser* [em Heidegger], verificamos, em Vattimo, a maneira como ele conduz a sua argumentação para que possamos compreender, minimamente que seja, a possibilidade de ‘identificação’ que há da Filosofia com a Sociologia. Tal identificação é anunciada por ele ao trazer à discussão a expressão *Ontologia da atualidade*, aquela que, como já citamos, tem referência foucaultiana, e que seria, portanto, a eventualidade que permite esse feito, e que não mais irá pensar o *ser* como um dado objetivo que precede a pretensa aplicação de artifícios conceituais de natureza metafísica.

Assim, ao conceber que o ‘pensamento *rememorante*’ acaba superando o esquecimento do *ser*, Vattimo nos apresenta, conseqüentemente, “uma ideia de como a filosofia pode e deve falar de atualidade, isto é, da modernidade e da pós-modernidade, em suma, da situação do presente”¹²⁶ (VATTIMO, 2003, p. 18). Tal atitude, conjecturamos como sendo um esforço envidado por ele para tentarmos (re)pensar e (re)aprender o sentido que o *ser* possui hoje, de modo a conectarmos este sentido como *Ge-Schick*. Certamente esse entendimento influenciou diretamente na afirmação do italiano Gaetano Chiurazzi, em *Pensare l'attualità, cambiare il mondo: confronto con Gianni Vattimo* – livro que reúne as intervenções de estudiosos italianos e

¹²⁵ Tradução nossa. Texto original: “[...] l’apertura entro la quale soltanto uomo e mondo, soggetto e oggetto, possono entrare in relazione. Poichè all’apertura non si può attribuire la stabilità dell’oggetto (che si dà solo entro specifiche aperture) [...]”.

¹²⁶ Tradução nossa. Texto original: “[...] dà un’idea di come la filosofia possa e debba parlare dell’attualità, cioè della modernità e della post-modernità, insomma della situazione presente [...]”.

estrangeiros na Conferência Internacional realizada em Turim no mês maio de 2007 em homenagem a Gianni Vattimo –, ao dizer que

[...] a proposta de Vattimo se define como hermenêutica: a ideia de atualidade que está em jogo implica uma complexa definição de historicidade, na qual passado, presente e futuro se compõem de maneira não linear nem reciprocamente excludente, e, aquela de mundo, alude a dimensão significativa da realidade, na qual nos encontramos a viver. [...] se trata de uma compreensão do presente que enfraquece a força impositiva a favor de uma historicização e, portanto, de uma sua possível transformação.¹²⁷ (CHIURAZZI, 2008, p. 3).

Destarte, temos em Vattimo uma função política do pensamento direcionada pela *ontologia da atualidade* que nos permite pensar a Filosofia como aquela que irá interpretar a atualidade como compreensão do sentido ontológico do *ser* na atualidade-presente. Esse *modus operandi* nos direciona a um pensamento que não identifica mais o *ser* com os *entes*, como procurou fazer (e fazem) as estruturas tradicionais da Metafísica. As questões sociologizantes da Filosofia, assim, acontecem na esfera da história do ser, pois “o único modo de falar de ontologia é falar de história do ser, e não se limitar a falar do ser”¹²⁸ (VATTIMO, 2000, p. 96). Desde modo, na concepção vattimiana sobre a experiência do presente, podemos esclarecer o ‘declínio’ da Filosofia em Sociologia enquanto traço de nossa época.

Trazer Vattimo para pensarmos o nosso tempo presente é fundamental, pois é inevitável o prenúncio que ele apresenta com a expressão *Ontologia da atualidade* para compreensão dos dias atuais. Contudo, é perceptível que essa sua teoria filosófica não abarca todas as situações do presente, entretanto tem como objetivo trazer para discussão e colocar em evidência outros saberes, discursos e culturas que outrora foram ‘marginalizados’ ou tidos como ‘escória’ na/pela sociedade. Como bem pontuou Maia (2021, p. 61), “o próprio ‘itinerário

¹²⁷ Tradução nossa. Texto original: “[...] la proposta di Vattimo si definisce come ermeneutica: l’idea di attualità che vi è in gioco implica una complessa definizione della storicità, in cui passato, presente e futuro si compongono in maniera non lineare né reciprocamente escludente, e quella di mondo allude alla dimensione significativa della realtà in cui ci troviamo a vivere. [...] si tratta di una comprensione del presente che ne indebolisce la cogenza impositiva a favore di una storicizzazione, e quindi di una sua possibile trasformazione”.

¹²⁸ Tradução nossa. Texto original: “[...] l’unico modo di parlare di ontologia è parlare di storia dell’essere, e non limitarsi a parlare dell’essere.”.

do pensamento de Vattimo prossegue em direção de uma ininterrupta resposta atualizada à situação histórico-política da época presente”.

Em *Nichilismo ed emancipazione*, o filósofo turinense argumenta que a Ontologia, conforme a via traçada no pensamento heideggeriano, tem por desígnio encontrar uma teoria que se ateuve a falar de atualidade (genitivo objetivo) e que, portanto, compete a ela no sentido subjetivo do genitivo. Desenvolvendo tal pensamento, Vattimo (2003, p. 19) acrescenta dizendo que, uma vez que não dispomos de um modo de apreender o ser como algo estável para além de seu *evento*, ou seja, “da específica abertura histórica na qual ele se dá deixando aparecer os *entes*, uma teoria da existência presente é também uma teoria que não tem outra fonte, de informação e de legitimação, senão esta mesma condição presente”¹²⁹.

Assim sendo, identificamos no pensamento vattimiano que os conteúdos da *Ontologia da atualidade* residem, primeiramente, em termos consciência da ‘declinação’ que existe da Filosofia em Sociologia, traço que, conforme percebemos, é o primeiro momento constitutivo da atualidade com o qual nos encontramos a levar em conta, como ele afirma. As razões que levam a tal ‘declínio’, aqui, não são limitadas aos panoramas da Filosofia, aquilo que já conhecemos e temos como ‘comum’ à área, porém se ampliam as consequências da racionalização tecno-científica do mundo, sociedade.

À vista disso, aquilo que temos chamado de ‘sociologização’ da/na filosofia, é também a tentativa de abordar a realidade não mais pelo viés filosófico-metafísico tradicional, atitude que representa, acima de tudo, a rejeição à ‘organização total’ do mundo e das coisas que vinha sendo difundido e universalizado desde o século XX. No texto *O pensamento dos fracos*, o próprio Vattimo (2007b) evidencia o seu interesse pela filosofia política, além de evidenciar o seu apreço pela reflexão religiosa. Assim, ao falarmos sobre a ‘organização total’ do mundo, evidenciamos com essa expressão a privação da liberdade individual e do mundo dos sentidos, compreendida como o resultado da produção massificada da sociedade capitalista (MAIA,

¹²⁹ Tradução nossa. Texto original: “[...] dellla specifica apertura storica nella quale esso si dà lasciando apparire gli enti, una teoria dell’esistenza presente è anche una teoria che non ha altra fonte, di informazione e di legittimazione, se non questa stessa condizione presente.”.

2021), fato contestado pela filosofia contemporânea por considerar esse fenômeno a consequência do processo de racionalização da sociedade.

No contexto da produção massificada – de uma sociedade da informação e tecnológica –, a função política do pensamento vattimiano reside, assim, em um ‘declinar’ ‘fraco’ das estruturas ‘fortes’, relação estabelecida a partir do diálogo filosofia-ciências humanas. O que Vattimo coloca em jogo, e que trazemos à tona, é que

A metafísica deve ser superada – ou ao menos, não devemos aceitá-la – não porque não inclua o sujeito da teoria e seja, portanto, incompleta, mas porque, com o seu objetivismo, legitima uma ordem histórica e social em que a liberdade e a originalidade da existência humana são canceladas. (VATTIMO, 2016, p. 44).

Por isso, Vattimo amplia seu argumento apresentando, em sua obra *Adeus a verdade*, a seguinte afirmação:

Um pensamento que se esforça para sair do esquecimento do ser em favor do ente (e, assim, da identificação do ser com o objeto) é o único que empenha e envolve antes de tudo o ente que se esforça para realizar essa operação. Tal pensamento não pode ser senão uma ontologia da atualidade – mesmo se Heidegger nunca o chamou assim. (VATTIMO, 2016, p. 45).

A afirmação acima, assim como já apresentamos anteriormente, nos direciona, mais uma vez, ao entendimento em torno do pensamento político vattimiano da *atualidade*: àqueles que foram vencidos (lembrando, aqui, Benjamin), calados pela “metafísica porque essa é a base da racionalização tecnológico-científica da terra” (VATTIMO, 2019^a, p. 207), diante desse novo cenário pós-moderno, de pensamento, as suas ‘verdades particulares’ engrenam um novo jogo, em que a marca do pensamento político (e do ser) é a emancipação. A rejeição do pensamento da metafísica como ideologia do mundo da *totale Verwaltung*, exemplificado em Vattimo pelo *pensiero debole* (*pensamento fraco*), descrito por Lyotard como *condição pós-moderna*, apresenta uma perspectiva em que

[...] a multiplicação das linguagens especializadas das ciências que, além disso, refletia também o fenômeno social da divisão e especificação das diferentes esferas de existência já descrito por Max Weber, mostrava uma tendência da sociedade e da cultura moderna a se deslocarem na direção da "perda do centro", que Nietzsche indicara como o próprio sentido do niilismo (o homem rola do centro para X). (VATTIMO, 2019a, p. 209).

Nessa perspectiva, inspirada em Heidegger (ensaio sobre a *Época da imagem do mundo*), entendemos o sentido de cumprimento e do 'fim' da metafísica, a saber, da impossibilidade que temos de encerrar o mundo em uma imagem unitária, a ponto de descrevê-lo por meio de uma única linguagem racional. Portanto, toda experiência de verdade, no contexto pós-moderno, consegue, de algum modo, emancipar-se, isso em um sentido de libertação niilista que tem sua importância no dia a dia da vida social e política.

Tais questões, acreditamos, aparecem com maior evidência na obra vattimiana *A Sociedade transparente*, a qual é caracterizada pela presença dos *mass media*. A sociedade os meios de comunicação de massa – ou *medias*, que parece ser um momento 'ideal' de realização do *pensamento fraco*, de um 'declinar' da *ontologia* [hermenêutica] *da atualidade*, nos apresenta um caminho em direção a um ideal de "emancipação que tem antes sua base na oscilação, a pluralidade, e por fim o desgaste do próprio 'princípio de realidade'" (VATTIMO, 1992, p. 13). Assim, temos questões que nos direcionam à tese aqui proposta e que serão tratadas no capítulo seguinte, ao discutirmos o problema da presença de um *ethos* pós-moderno na sociedade da comunicação generalizada, que traça um percurso para aquilo a que chamamos (e que acreditamos apresentar), a partir do pensamento vattimiano, uma ética pós-metafísica circunscrita à sociedade dos *mass media*.

CAPÍTULO 3

DE UM *ETHOS* PÓS-MODERNO À ÉTICA PÓS-METAFÍSICA VATTIMIANA

A filosofia vattimiana erige um pensamento tido enquanto necessário ou adequado para tomarmos o *ser* a partir do seu momento atual. A pós-modernidade é, assim, esse tempo presente, não como superação da Metafísica, na intenção de designar algo novo, mas no sentido de (re)pensarmos o modo atual de ser e de estar no mundo. As características principais para esse momento, revisitando o pensamento de Vattimo, são: um pensamento da fruição (da rememoração, *Andenken*), tendo em vista que não temos mais fundamentos últimos necessariamente; um pensamento de contaminação, visto que agora trata-se mais do interpretativo – enquanto possibilidade interpretativa da história do ser e da abertura ao diálogo entre culturas, incluindo saberes múltiplos, das artes às ciências, e, portanto, estabelecendo uma abertura para a descentralização da verdade única às verdades fragmentadas (múltiplas); um pensamento de *Ge-Stell*, que segue o princípio do desenvolvimento técnico, situação em que a Metafísica cede lugar a uma Ontologia do *presente* e a uma Hermenêutica (não instrumentalizada), ou seja, um pensamento com inclinação *fraca* e que propõe o fim das estruturas ‘fortes’.

Doravante, iremos aprofundar este debate sobre a dissolução da metafísica, tal qual proposta por Vattimo, que incide em um *pensamento fraco* e em uma *ontologia do presente*, e que nos direciona ao percurso do pós-moderno circunscrito à presença dos *mass media*. Assim como em Vattimo, acreditamos ser os *medias* aqueles que desempenham um papel determinante na sociedade pós-moderna e, acrescentamos, embora não tornem o atual momento mais *transparente*, favorecem aquilo a que vimos chamando de uma ética pós-metafísica.

3.1 Sociedade dos *media*: uma sociedade transparente?

No contexto das sociedades pós-modernas, há muita discussão sobre os meios de comunicação de massa, ou os *mass media* nos termos do Vattimo, e como eles têm afetado diretamente a sociedade. Entre os muitos temas discutidos, poderíamos citar o papel que os *media* desempenham há décadas na formação da opinião na esfera pública, bem como na maneira como eles operam com as ciências. Sem dúvidas, logo após o desenvolvimento da imprensa móvel por Gutenberg, nos meados de 1440, tivemos um aumento expressivo da divulgação e proliferação de ideias que passaram a chegar a outros lugares e pessoas com maior facilidade e rapidez. Assim, estamos aqui abordando ainda sobre um modo rudimentar de compartilhamento de informação, se comparado aos meios de comunicação da atualidade; entretanto, com um grande impacto àquela altura. De lá para cá, verificamos um desenvolvimento apressado da tecnologia, oferecendo invenções muito mais eficazes à (re)produção de ideias, conteúdos, informações.

A televisão, por exemplo, teve (ou ainda tem?) um importante papel dentre esses meios de comunicação surgidos desde o desenvolvimento das tecnologias de comunicação, se tornando, por décadas, a principal mídia de massa consumida pela sociedade. Segundo Raymond Williams (2016, p. 28),

A invenção da televisão não foi um evento isolado nem uma série de eventos, mas dependeu de um conjunto de invenções e de desenvolvimentos em eletricidade, telegrafia, fotografia, cinema e rádio. Pode-se dizer que o invento se destacou como um objetivo tecnológico específico entre 1875 e 1890 e, em seguida, após um intervalo, desenvolveu-se, a partir de 1920, como um empreendimento tecnológico específico até os primeiros sistemas de televisão pública na década de 1930. Mesmo assim, em cada um desses estágios, a invenção dependeu, em parte, de alguns inventos concebidos inicialmente para outros fins.

Nesse contexto é que surge o termo *mass media*, em meados da década de 1920, exatamente para nomear as tecnologias de comunicação provenientes do desenvolvimento tecnológico que vinha acontecendo naquelas últimas décadas. A *internet*, como ‘último’ e atual fruto desse processo, é uma síntese dos vários meios de comunicação de que a sociedade

usufrui. A sociedade da informação passa a ser marcada a partir desse processo, quando acontece a intensificação do processo comunicativo, resultado do desempenho categórico cumprido pelos *media* no presente histórico.

Tal fenômeno moveu Vattimo (1992), em sua obra *A sociedade transparente*, a caracterizar esse momento histórico do presente como uma sociedade da comunicação generalizada, em que os *medias* passam a estabelecer um novo paradigma das formas de relação entre os indivíduos, e na qual o cotidiano passa a ser noticiado como “fatos” pelos meios de comunicação massivos. Portanto, estamos tratando de um presente em que “a intensificação dos fenômenos comunicativos, o aumento da circulação das informações até à simultaneidade da reportagem televisiva em directo (e à ‘aldeia global’ de McLuhan) não seja apenas um aspecto entre outros da modernização” (VATTIMO, 1992, p. 22). Contudo, é, de algum modo, o centro e o inerente sentido deste processo. Vattimo refere-se às teses de McLuhan,

[...] segundo o qual uma sociedade é definida e caracterizada pelas tecnologias de que dispõe, não em sentido genérico, mas no sentido específico de tecnologias da comunicação; eis porque falar de uma “galáxia Gutenberg” ou de um mundo tecnotónico não equivale a sublinhar apenas um aspecto, embora essencial, da sociedade moderna e da contemporânea, mas indica, pelo contrário, o carácter essencial destes dois tipos de sociedade. Quando falamos de civilização da técnica, no sentido mais amplo e “ontológico” a que alude a noção heideggeriana de *Gestell*, temos de compreender que aquilo a que aludimos não é apenas o conjunto dos aparelhos técnicos que mediam a relação do homem com a natureza, facilitando-lhe a existência através de todo o género de utilização das forças naturais. [...] a tecnologia que domina e modela o mundo em que vivemos é certamente feita de máquinas ainda entendidas no sentido tradicional do termo, que fornecem os meios para “dominar” a natureza externa; mas é sobretudo definida, e de modo essencial, por sistemas de recolha e transmissão de informações.¹³⁰ (VATTIMO, 1992, p. 22).

¹³⁰ Tradução nossa. Texto original: “[...] secondo il quale una società è definita e caratterizzata dalle tecnologie di cui dispone, non però in senso generico, ma nel senso specifico di tecnologie della comunicazione; ecco perché parlare di una “galassia Gutenberg” o di un mondo tecnotonico non equivale a sottolineare solo un aspetto, sia pure essenziale, della società moderna e di quella contemporanea, ma indica invece il carattere essenziale di questi due tipi di società. Quando parliamo di civiltà della tecnica, nel senso più ampio e “ontologico” a cui allude la nozione heideggeriana di *Ge-Stell*, dobbiamo capire che ciò a cui alludiamo non è solo l’insieme degli apparati tecnici che mediano il rapporto dell’uomo con la natura, agevolandogli l’esistenza attraverso ogni genere di utilizzazione delle forze naturali. Benché questa definizione della tecnologia valga in generale per tutte le epoche, oggi essa si rivela troppo generica e superficiale: la tecnologia che domina e foggia il mondo in cui viviamo è certo fatta anche di macchine nel senso tradizionale del termine, che forniscono i mezzi per “dominare” la natura

Ou seja, vivenciamos um cotidiano marcado pelas dinâmicas dos meios, sejam eles a televisão ou a *internet*, nos quais a relação travada entre os sujeitos se dá, com sabemos, na mediação realizada pelos *media*. Ao afirmarmos isso, temos conhecimento de que Vattimo “atenta para o movimento de criação da revolução tecnológica, que é, em suma, a busca do desenvolvimento e aperfeiçoamento das tecnologias de informação” (ARAÚJO, 2012, p. 83). Essas tecnologias são, pois, responsáveis por também transmitirem um mundo em forma de produto, por meio de suas imagens e informações. Deste modo, temos a presença dos *media* como aqueles que, com “fragmentos” do cotidiano, (re)constroem um acontecimento da experiência concreta vivida pela sociedade, reduzindo-os, muitas vezes, aos sons e imagens, como proposta de narrar um evento.

Em encadeamento às questões apresentadas acima, em *La fine della modernità*, Vattimo argumenta que

Já agora, na sociedade de consumo, a contínua renovação (das roupas, dos utensílios, dos edifícios) é fisiologicamente requerida para a pura e simples sobrevivência do sistema; a novidade nada tem de "revolucionário" e perturbador, ela é o que permite que as coisas prossigam do mesmo modo. Há uma espécie de “imobilidade” de fundo do mundo técnico, que os escritores de ficção científica representaram com frequência como a redução de toda experiência da realidade a uma experiência de imagens (ninguém encontra de verdade ninguém; vê tudo em monitores de TV, que comanda sentado em sua sala) e que já se percebe, para sermos mais realistas, no silêncio abafado e climatizado em que os computadores trabalham. (VATTIMO, 2011c, p. 15).¹³¹

esterna; ma è soprattutto definita, e in modo essenziale, da sistemi di raccolta e trasmissione di informazioni. Ciò diventa sempre più evidente a mano a mano che il divario tra paesi avanzati e paesi arretrati si precisa come divario nello sviluppo dell'informatica.” (VATTIMO, 2011b, p. 25-26).

¹³¹ Tradução nossa. Texto original: “Già ora, nella società dei consumi, il rinnovamento continuo (degli abiti, degli utensili, degli edifici) è fisiologicamente richiesto per la pura e semplice sopravvivenza del sistema; la novità non ha nulla di “rivoluzionario” e sconvolgente, è ciò che permette che le cose vadano avanti nello stesso modo. C’è una specie di “immobilità” di fondo del mondo tecnico, che gli scrittori di fantascienza hanno spesso rappresentato come la riduzione di ogni esperienza della realtà a un’esperienza di immagini (nessuno incontra davvero nessuno, vede tutto sui *monitor* televisivi che comanda stando seduto nella sua stanza), e che già, più realisticamente, si percepisce nel silenzio ovattato e climatizzato in cui lavorano i computer.”.

Nesse novo cenário do cotidiano, (re)construído pela presença e mediação dos *media*, recebemos uma torrente de informações e imagens, o que pode ser interpretado também como uma problemática gerada a partir dessa sociedade da comunicação generalizada, a qual se propõe, ao seu modo, a traçar um caminho semelhante à mensagem da caverna platônica, tal qual exposta no livro VII da *República*. Nessa alegoria, encontramos uma intenção filósofo-pedagógica, em que se diz ser a condição dos homens no mundo semelhante à dos escravos presos na caverna, onde só conseguem enxergar sombras de seres e coisas postos do lado de fora da caverna e que são, mediante jogo de luz e sombras, projetadas no seu interior.

Relacionando-nos ao mundo dos *media*, enxergamos a real problemática existente nesse novo processo de ‘organização’ social – em que a torrente de imagens e informações, embora criem um cenário de “autotransparência”, multiplicidade de saberes, de culturas e artes – pode ser, ainda, a reconfiguração das sombras projetadas no interior da caverna platônica. Por outro lado, é implícito o caráter ilimitado dos aspectos “transparentes”, embora recortados, que são (re)produzidos pela mesma sociedade. Assim, a “autotransparência” se caracteriza na sociedade, segundo Vattimo, como um aspecto ideológico, em seu caráter metafísico: e a vinculação entre ciências humanas e sociedade da comunicação é, pois, o momento de interação em que os sujeitos “se encontram em um modelo social que lhes permite uma posição reflexiva em relação ao mundo, dissolvendo o sentido da história na ação cotidiana” (ARAÚJO, 2012, p. 84). Para que isso chegasse à sua efetivação, seria necessário que os meios de comunicação de massa, “[...] que são os modos em que a autoconsciência da sociedade se transmite a todos os seus membros, não se deixassem já condicionar por ideologias, interesses de sectores etc., e se tornassem de alguma forma ‘órgãos’ das ciências sociais” e, ainda, que “se sujeitassem à medida crítica de um saber rigoroso, difundissem uma imagem ‘científica’ da sociedade, precisamente aquela que as ciências humanas estão já em condições de construir” (VATTIMO, 1992, p. 28).

Assim sendo, na condição pós-moderna da sociedade caracterizada pelos *media*, diferente do que acontecia no período da Modernidade, os *pequenos* relatos, acontecimentos e fazeres do cotidiano assumem uma posição de importância na construção de um pensamento

que irá interpretar o presente. Ou seja, é nessa esfera de renovação social mediada pela efervescência técnico-tecnológica da comunicação, que os *grandes* relatos, como vimos também em Lyotard, são diluídos em meio aos outros: na medida em que os *media* torna-os “banais” ao dissolvê-los em acontecimentos diários de verdade(s) do cotidiano.

Estamos falando de um momento da sociedade em que a ideia de verdade toma um *novo* sentido, caracterizada por sua dissolução decorrente do processo travado nos meios de comunicação massivos. Esse processo, que nos oferece ‘fragmentos’ de verdades, recortes, inunda o contexto do presente de possibilidades múltiplas de produção de informação, fato que, conseqüentemente, impede a própria sociedade de pensar o mundo por um único viés, como estrutura instável e ‘sistemática’. Logo, podemos fazer o seguinte questionamento: É possível estabelece um ideal único e ordenado de pensamento, quando o mundo é transmitido ao redor da Terra, dos lugares mais longínquos possíveis, sob uma tempestade de imagens e sons?

Ligeiramente, podemos responder ao questionamento acima dizendo que não. Mas em que sentido? Vamos trazer um acontecimento do cotidiano para refletirmos sobre essa questão: no ano de 2020, o mundo presenciou e vivenciou uma pandemia que se intensificou e espalhou-se rapidamente por todos os lugares, até aqueles mais remotos possíveis, em face do novo coronavírus, causador da COVID-19, uma doença infecciosa causada pelo vírus SARS-CoV-2, como foi confirmado pela ciência. As pessoas tomaram conhecimento desse fato, praticamente ao ‘mesmo tempo’ e quase que simultaneamente, por meios dos *media*, principalmente por meio dos telejornais e da *internet*: esse último, como sabemos, proporciona uma maior velocidade na transmissão das informações, portanto, teve um maior impacto na difusão generalizada sobre o tema. Deste modo, esse é um efeito mais imediato e perceptivo da sociedade da comunicação de massa, a saber: a simultaneidade dos fatos, de múltiplas narrativas acontecendo ao mesmo tempo e sendo transmitidas; diferentemente da concepção historicista da Modernidade, em que o mundo foi [e é] ‘transmitido’ como uma concatenação ‘lógica’ dos acontecimentos, ou seja, em que a ‘realidade’ é concebida em uma relação de causa-efeito.

O contexto da sociedade dos *media* é, pois, no pensamento vattimiano, um dos fenômenos que auxilia na compreensão do que significa “sociedade”, no instante em que a compreendemos enquanto distinta do Estado e dos modos de organização. Vattimo (1992) chama atenção para o fato de a sociedade existir, bem como do seu desenvolvimento, não ter consequência direta dos *media*. Entretanto, leva em consideração a importância da opinião pública possibilitada por esses meios, que cumprem um papel, ‘determinando’ um contexto do presente histórico.

A sociedade da comunicação generalizada, na concepção de Vattimo, assim, proporcionou também o surgimento das “ciências humanas”, enquanto ciências descritivas dos fenômenos sociais e culturais, e aqui nos referimos especificamente à Sociologia e à Antropologia; como também o desenvolvimento das ciências dos fenômenos particulares dos sujeitos, como a Psicologia, que, embora ainda provenientes da Modernidade, “são condicionadas, para além de uma relação de determinação recíproca, pela constituição da sociedade moderna como sociedade da comunicação” (VATTIMO, 1992, p. 20-21). Essa conjuntura leva Vattimo a afirmar que,

As ciências humanas são, ao mesmo tempo, efeito e meio de ulterior desenvolvimento da sociedade da comunicação generalizada. Embora não se possa pretender dar uma definição exaustiva nem das ciências humanas nem da sociedade da comunicação – dois termos que permanecem indeterminados exatamente devido à sua peculiar evidência no discurso da nossa cultura – pode geralmente convir-se que chamemos ciências humanas a todos aqueles saberes que fazem parte (ou tendem a fazer parte: por exemplo, a psicologia) do âmbito daquela que Kant chamou antropologia pragmática – isto é, que dão uma descrição “positiva”, não filosófico-transcendental, do homem, não a partir do que ele é por natureza, mas daquilo que ele fez de si; portanto, das instituições, das formas simbólicas, da cultura.¹³² (VATTIMO, 1992, p. 21).

¹³² Tradução nossa. Texto original: “Le scienze umane sono insieme effetto e mezzo di ulteriore sviluppo della società della comunicazione generalizzata. Benché non si possa pretendere di dare una definizione esaustiva né delle scienze umane né della società della comunicazione – due termini che restano indeterminati proprio per la loro preliminare ovvietà nel discorso della nostra cultura – si può generalmente convenire che chiamiamo scienze umane tutti quei saperi che rientrano (o tendono a rientrare: esempio la psicologia) nell’ambito di quella che Kant ha chiamato antropologia prammatica una descrizione “positiva”, non filosofico-transcendentale, dell’uomo, a partire però non da ciò che egli è per natura, ma da ciò che egli ha fatto di sé; dunque dalle istituzioni, dalle forme simboliche, dalla cultura.”. (VATTIMO, 2011b, p. 23-24).

Uma possível definição das ciências humanas pode abrir um caminho marcado por muitos problemas, “[...] e antes de mais aquele que diz respeito à antropologia de um Arnold Gehlen”. Entretanto, o que aqui nos interessa não é encontrar uma definição epistemológica das ciências humanas, “mas sim a relação destas formas de saber (quaisquer que sejam os limites exatos do seu âmbito) com a sociedade da comunicação generalizada” (VATTIMO, 1992, p. 21). Por isso, “se supusermos muito em geral que as ciências humanas são aquelas que descrevem ‘positivamente’ aquilo que o homem faz de si na cultura e na sociedade”, poderemos, então, consentir que a própria ideia de uma tal descrição é “essencialmente condicionada pelo desenvolvimento, de forma visível e acessível a análises comparativas, de uma tal positividade do fenómeno humano” (VATTIMO, 1992, p. 21); o que, de modo mais evidente, se dá a partir do desenvolvimento da sociedade moderna nos seus parâmetros comunicativos.

Contudo, é preciso frisar que a sociedade dos *media* comporta ainda a hipótese de que a intensificação dos fenómenos comunicativos, juntamente com a ebulição da circulação das informações que acontecem, simultaneamente, às reportagens televisivas, por exemplo, é o sentido da ‘modernização’ do presente. Retomando o pensamento lyotardiano, encontramos também essa identificação da modernização atrelada à crescente circulação das informações. Em *A condição pós-moderna*, ele afirma que “o saber tornou-se nos últimos decênios a principal força de produção, que já modificou sensivelmente a composição das populações ativas nos países mais desenvolvidos” e, ainda, que constitui “o principal ponto de estrangulamento para os países em vias de desenvolvimento” (LYOTARD, 2015, p. 5). Lyotard expressa nitidamente sobre como o ‘saber’ se transformou em algo categórico para diferenciar um país que é desenvolvido ou não, por exemplo. Nesse contexto, sua argumentação é de que o saber – como também acreditamos – é o objeto da sociedade da comunicação de massa, agora, personificado enquanto mercadoria. Sendo assim, temos um ‘saber’ que é frequentemente produzido com o objetivo de ser vendido, cenário em que ele é e passa a ser consumido para ser valorizado em uma nova produção.

Acreditamos que o pensamento vattimiano concorda com tal colocação ao pronunciar que uma sociedade deve ser definida e caracterizada, também, a partir dos dispositivos tecnológicos de que ela dispõe, não em um sentido ‘genérico’ (termo utilizado por Vattimo), mas, especificamente, relativo ao sentido atrelado às tecnologias da informação e comunicação. No contexto heideggeriano, ao se abordar sobre tecnologia, indubitavelmente, ele aludia ao ‘motor’: como aquele demonstrava uma força de dominação da natureza. Na atualidade, podemos dizer que a experiência trazida pela tecnologia está na atmosfera da possibilidade ao acesso a informações, dinâmica travada mediante a ação/interação de dispositivos que atuam com sistemas que recolhem e transmitem essas informações.

No contexto do pensamento vattimiano, proferimos que a sociedade moderna

[...] essencialmente a sociedade da comunicação e das ciências sociais não significa, assim, esquecer a importância das ciências da natureza e da tecnologia que elas tornaram possível na determinação da estrutura desta sociedade; mas antes constatar que: a) o “sentido” em que se move a tecnologia não é só o domínio da natureza através das máquinas, mas o desenvolvimento específico da informação e da construção do mundo como “imagem”; b) esta sociedade em que a tecnologia tem o seu apogeu na “informação” é também, essencialmente, a sociedade das ciências humanas – no duplo sentido, objetivo e subjetivo, do genitivo: aquela que é conhecida e construída, com o seu objeto adequado, pelas ciências humanas; e aquela que se exprime, como num aspecto determinante, nestas ciências.¹³³ (VATTIMO, 1992, p. 23).

Essas hipóteses, apresentadas por Vattimo, nos apoiam na afirmação de que as tecnologias informacionais têm ganhado e desempenhado papel de destaque nas sociedades tardo-industriais, atuando como “o órgão dos órgãos” (expressão de Vattimo) que, de algum modo, é o lugar também ocupado pelo sistema tecnológico com presunções tendenciosas para

¹³³ Tradução nossa. Texto original: “[...] essenzialmente la società della comunicazione e delle scienze sociali non significa dunque mettere tra parentesi la portata delle scienze della natura e della tecnologia che esse hanno reso possibile nella determinazione della struttura di questa società; ma piuttosto constatare che: a) il “senso” in cui si muove la tecnologia non è tanto il dominio macchinico della natura, ma lo sviluppo specifico dell’informazione e della costruzione del mondo come “immagine”; b) questa società in cui la tecnologia ha il suo culmine nella “informazione” è anche, essenzialmente, la società delle scienze umane – nel doppio senso, oggettivo e soggettivo, del genitivo: quella che è conosciuta e costruita, come loro oggetto adeguato, dalle scienze umane; e quella che si esprime, come in un suo aspetto determinante, in queste scienze.”. (VATTIMO, 2011b, p. 26-27).

o seu desenvolvimento. Entretanto, as formas informacionais disponíveis nela são percebidas, na atualidade, como um processo de simultaneidade dos fatos – não necessariamente de modo cronológico –, sob a égide da ‘telecrônica narrativa’ advindos dos meios de comunicação que criam um seu “agir comunicativo”, na sua maneira de falar-narrar dos acontecimentos da sociedade.

O artifício da ‘teletrônica’, conforme Vattimo, tem o ‘poder’ de reduzir a história ao plano da simultaneidade, apresentando, como efeito, a negação do ideal de autotransparência almejado por uma sociedade da comunicação generalizada. A situação reflete, assim, um momento de abertura para uma maior ampliação da consciência do mundo mediante a ação dos *media*, porém, o que se nota, antes de tudo, é um “caos relativo”. Isso porque esse momento apresenta a transmissão do mundo por meio de uma torrente de imagens veiculadas pelos vários meios de comunicação de massa, fazendo com que, antes de proporcionar a sociedade mais *transparente* ou esclarecida, a deixa mais complexa.

Sobre esse assunto, Vattimo alerta que, se procurarmos avaliar a contexto atual [dos *media*] com o padrão semelhante, “[...] isto é, do ideal normativo da autotransparência, encontramos-nos perante um conjunto de fatos paradoxais: os mesmos fatos, por exemplo, que encontram os historiadores do mundo contemporâneo”¹³⁴. Citando Nicola Tranfaglia, ele acrescenta que,

[...] “paradoxalmente, no momento em que o enorme desenvolvimento da comunicação e da troca de informações culturais e políticas, tornavam possível um projeto de história autenticamente mundial, o declínio da Europa e o nascimento de mil outros centros de história anulavam essa possibilidade e levavam a historiografia ocidental e europeia a confrontarem-se com a necessidade de uma transformação profunda na própria concepção do mundo”.¹³⁵ (VATTIMO, 1992, p. 29).

¹³⁴ Tradução nossa. Texto original: “[...] cioè dell’ideale normativo dell’autotrasparenza, ci troviamo però di fronte a un insieme di fatti paradossali: quegli stessi fatti, per esempio, che incontrano gli storici del mondo contemporaneo.”. (VATTIMO, 2011b, p. 34).

¹³⁵ Texto original: “[...] “paradossalmente, nel momento in cui l’enorme sviluppo della comunicazione e dello scambio di informazioni culturali oltre che politiche rendevano possibile un progetto di storia autenticamente mondiale, il declino dell’Europa e la nascita di mille altri centri di storia annullavano quella possibilità e spingevano la storiografia occidentale ed europea a confrontarsi con la necessità di un mutamento profondo nella propria concezione del mondo”. (VATTIMO, 2011b, p. 34).

Embora vivenciemos e presenciemos o desenvolvimento intensificado das ciências humanas e a intensificação da comunicação social nas condições pós-modernas, ainda assim, parece não haver um aumento da autotransparência da sociedade, ao contrário, como diz Vattimo, tudo parece trabalhar em sentido contrário. E, no entanto,

[...] a impossibilidade de fazer verdadeiramente uma história universal, por exemplo, perante a qual se encontram os historiadores da contemporaneidade, não parece ligada principalmente a limites deste tipo, mas a razões opostas; há uma espécie de entropia ligada à própria multiplicação dos centros de história, isto é, dos lugares de recolha, unificação e transmissão das informações. A ideia de uma história mundial, nesta perspectiva, revela-se aquilo que de facto sempre foi: a redução do curso dos acontecimentos humanos sob uma perspectiva unitária que é também sempre função de um domínio, seja ele de classe, domínio colonial etc. Algo do género, provavelmente, será válido também para o ideal de autotransparência da sociedade: ele funciona apenas do ponto de vista de um sujeito central, e que se torna porém cada vez mais impensável à medida que, no plano técnico, se tornaria “possível” realizá-lo efetivamente.¹³⁶ (VATTIMO, 1992, p. 29-30).

O mundo dos *media* estabelece uma dinâmica de envio e proliferação de informações de maneira que desconstrói qualquer paradigma de uma história universal, esse acontecimento, em si, deve ser entendido como um fator positivo, assim como para Vattimo. Caso fosse diferente, em quase nada se diferenciaria dos modelos totalitários de pensamento que prevaleceram em outros séculos, quando se presava uma visão unitária e reducionista da história enquanto instrumento de dominação. Tal carácter levou Vattimo a não interpretar de maneira negativa a ausência de “transparência” circunscrita à sociedade dos *media*. Para ele, assim como também acreditamos, esta sociedade nos coloca em mundo menos unitário e mais

¹³⁶ Texto original: “L'impossibilità di fare davvero una storia universale, per esempio, a cui si trovano di fronte gli storici della contemporaneità, non sembra però legata principalmente a limiti di questo tipo, quanto piuttosto a ragioni opposte; c'è una specie di entropia legata alla stessa moltiplicazione dei centri di storia, cioè dei luoghi di raccolta, unificazione e trasmissione delle informazioni. L'idea di una storia mondiale, in questa prospettiva, si rivela ciò che di fatto è sempre stata: la riduzione del corso degli eventi umani sotto una prospettiva unitaria che è anche sempre funzione di un dominio, sia esso dominio di classe, dominio coloniale, ecc. Qualcosa del genere, probabilmente, vale anche per l'ideale dell'autotrasparenza della società: esso funziona solo dal punto di vista di un soggetto centrale, il quale però diventa sempre più impensabile a mano a mano che, sul piano tecnico, diventerebbe “possibile” realizzarlo effettivamente.”. (VATTIMO, 2011b, p. 35).

disponível para as várias possibilidades de interpretação do presente, e nos faz confiar em uma efetivação ontologizante [*fraca*] do ser no mundo.

A sociedade dos *media*, portanto, deve ser entendida, nesse sentido, enquanto sociedade ‘transparente’: um mundo em que a verdade é marcada pela comunicação globalizada e pela generalização da informação; pelo ensejo da ‘libertação’ e surgimento de novos centros da história que inviabilizam o curso unitário dela mesma, e isso se torna possível graças à “fabulação do mundo”, caracterizado pela possibilidade aberta de globalização pelos *media* que favorecem uma ‘hermenêutica *fraca*’ de como narrar o cotidiano; além de um ideal de *emancipação* que possui base na oscilação, na pluralidade, e, por fim, o *enfraquecimento* do próprio “princípio de realidade”.

3.2 Crise do sentido (razão) na sociedade dos *media*

Nas sociedades pós-modernas temos observado, até aqui, o processo de desfundamentação do pensamento que Vattimo nomeia por *pensiero debole* (*pensamento fraco*), bem como o *declínio* do princípio de realidade. Tal constatação tem ativado e atuado no processo de ruptura da ideia de um sentido unitário da existência: essa afirmação se legitima, ainda mais, com a abertura dos *media*, ou seja, de uma sociedade em que a comunicação está baseada na comunicação generalizada, ao contrário das convicções da Modernidade. Podemos afirmar, ainda, que esse processo de ‘renovação’ em transe na sociedade está relacionado ao efeito do historicismo, do *fim da história*, que prevaleceu durante a Modernidade com a ideia de um curso universal, e até como um período em que as *grandes* narrativas se legitimavam, atuando no intuito de fundamentarem a finalidade da história na busca por uma emancipação do ser, seja indo em busca do progresso seja propondo qual seria o apropriado uso da razão humana.

Como analisamos anteriormente, a partir do entendimento de Vattimo, parte do pensamento filosófico que perdurou durante o século XX evidenciou uma certa mudança no que diz respeito ao objeto característico da tradição. Ou seja, nesse período os aspectos práticos do cotidiano tiveram maior enfoque, as reflexões em torno da vida social tomaram

um papel que outrora não havia sido percebido em outros momentos anteriores da sociedade. Deste modo, a filosofia novecentista é perpassada por uma reflexão baseada pela ideia de dissolução do sentido unitário e global da história¹³⁷.

Essa abertura deve ser compreendida, hoje, sobre como se deve pensar o sentido da existência, do ser, na *atualidade*, no contexto de uma sociedade mediatizada, dos *media*, da efervescência de múltiplos saberes e coisas circunscritos ao contexto da Pós-modernidade, tendo em vista que, como Vattimo afirmou em *Filosofia al presente*, “se não é possível indicar um sentido global da história, parece também que o sentido da existência se perdeu”¹³⁸ (VATTIMO, 1990a, p. 9).

O filósofo italiano justifica o seu argumento, sobre as razões pelas quais lhe parece que a filosofia do século XX criticou a ideia de um significado global da história, dizendo:

[...] Dois casos, que podemos considerar exemplares, me parecem adequados para demonstrar tal crítica e suas boas razões. A filosofia depois de Hegel – o existencialismo nas suas várias formulações, mas também a fenomenologia e a hermenêutica – objetaram a Hegel que a única condição pela qual se possa nos colocar no ponto de vista do absoluto (que quer dizer: a história tem tal sentido único, global) é aquela que supõe que o homem pode identificar-se com o ponto de vista de Deus. Mas, já que nenhum homem particular é Deus, e todos têm seus interesses, preferências que o qualificam como indivíduo particular, é difícil falar do significado global da história, que se torna então um conceito do qual é melhor dizer: não há um sentido global da história, e seja como for, se há, nós não sabemos. A segunda crítica contra a ideia de uma história dotada de um significado global vem de Walter Benjamim (...) que viveu entre o século XIX e a Segunda Guerra Mundial. Pois bem, Benjamim dizia: a ideia de uma história com significado unitário, racional, individual, descritível, é uma invenção das classes dominantes. São aqueles que escrevem a história: a ideia de uma

¹³⁷ Sobre a filosofia desenvolvida nessa época, Vattimo fala em sua obra *A tentação do realismo* que “no século XX, depois de Heidegger, estas estruturas vêm reconhecidas na sua radical historicidade. Não só não conhecemos nunca a não ser fenômenos; mas esses se dão somente no quadro do que Heidegger chama um projeto jogado. Conhecer, já a nível das puras e simples percepções espaço-temporais, significa construir um fundo e um primeiro patamar, ordenando as coisas com base numa pré-compreensão que exprime interesses, emoções e que herda uma linguagem, uma cultura, formas históricas de racionalidade. As coisas aparecem – se dão como entes, “vêm ao ser” –, só no horizonte de um projeto, senão não se deixam nem mesmo distinguir do fundo e entre elas.”

¹³⁸ Tradução nossa. Texto original: “[...] l’esistenza ha senso soltanto collocata nel senso della storia. Ma se il senso globale della storia non si può indicare, sembra che anche il senso dell’esistenza sia andato perduto”.

racionalidade do devir histórico funciona para legitimação dos dominadores de hoje; a classe dominante legitima o próprio poder. É como dizer: ‘veja como é racional a história que chega a me pôr em posição de domínio, de privilégio’, e assim por diante. E esta, como a primeira, é uma crítica muito radical nos confrontos do curso unitário da história.¹³⁹ (VATTIMO, 1990a, p. 9-10).

Examinando tais apontamentos críticos, assim como em Vattimo, podemos nos perguntar, então, sobre o modo como devemos significar a nossa existência. O que significa existir em uma sociedade Pós-moderna – dos *media* – na qual não existe mais uma situação totalizante da história como fio unitário? O *pensamento fraco* é, então, um caminho em construção e que deve ser percebido – como já percebemos – como pensamento crítico às concepções unitárias e totalizantes do mundo, sejam elas expressas à maneira da metafísica e histórica, ou, ainda, estéticas.

Em Vattimo, por exemplo, percebemos que ele justifica o sentido da nossa existência em contraponto à Modernidade, mediante os princípios característicos do historicismo tradicional. Como vimos, se de fato a história não é mais imaginada como metanarrativa, porém como multiplicidade de saberes, temos uma sociedade – com os *media* – diversificada pela presença de relatos que abalizam nosso presente. Portanto, o sentido da *história* não pode ser mais o mesmo, “[...] e este consiste na dissolução do sentido, aquilo que é um fio condutor

¹³⁹ Tradução nossa. Texto original: “Due casi, che si possono considerare esemplari, mi sembrano particolarmente adatti a illustrare tale critica e le sue buone ragioni. La filosofia di Hegel – l'esistenzialismo nelle sue varie formulazioni, ma anche la fenomenologia e l'ermeneutica – ha obiettato a Hegel che l'unica condizione perché ci si possa collocare nel punto di vista dell'assoluto (e cioè dire: la storia ha questo senso totalmente, globalmente) è quella di supporre che l'uomo si possa identificare con il punto di vista di Dio. Ma poiché naturalmente ciascun singolo non è Dio, e ognuno ha interessi, passioni, preferenze che lo qualificano come individuo particolare, è difficilissimo parlare del significato globale della storia, che diventa allora un concetto di cui è meglio fare a meno: con c'è un senso globale della storia, e comunque, se c'è, non ne sappiamo nulla. La seconda critica contro l'idea di una storia dotata di un significato globale ci viene nel Novecento da Walter Benjamim, un pensatore tedesco vissuto tra le fine dell'Ottocento e gli inizi della seconda guerra mondiale. Ebbene, Benjamim diceva: l'idea che ci sia un significato unitario, razionale, individuabile, descrivibile, della storia, è un'invenzione delle classi dominanti. Sono quelli che vincono a scrivere la storia: l'idea di una razionalità del divenire storico è funzionale alla legittimazione dei dominatori di oggi; la classe dominante legittima il proprio potere. Come dire: ‘vedete, com'è razionale la storia che arriva a mettermi in posizione di dominio, di privilegio’, e così via. E anche questa, come la prima, è una critica molto radicale nei confronti del corso unitario della storia”.

na história da ‘queda progressiva’, no ‘declinar’, podemos dizer, dos vários significados globais que são atribuídos à história”¹⁴⁰ (VATTIMO, 1990a, p. 10).

Devemos, ainda, fazer uma crítica analítica a essa ‘nova’ ideia de história no contexto das sociedades pós-modernas, tendo em vista que não podemos concebê-la exclusivamente pelo viés das experiências isoladas vivenciadas pelos sujeitos. O que agora está em jogo, assim como em Vattimo, é a percepção de valor criada – a partir dos *media* – em relação às novas visões de mundo construídas e compartilhadas na sociedade, ou seja, concepções de razões múltiplas e “*fracas*”, as quais, porém, não implicam em simples exclusão de uma história unitária em favor de outra.

Como sabemos, o próprio Vattimo considera ser impossível isolarmos por completo a esfera da experiência individual, pois ele teme

[...] que esta, quando sozinha, não seja suficiente. Daí porque sustento que, não obstante a ideia de uma história dotada de um sentido global deva ser criticada, legitimamente criticada, não podemos renunciar a *certa* ideia de sentido global dela, e insisto que tal ideia do sentido global pode ser apenas uma ideia paradoxal, a ideia de uma dissolução do sentido global da história como significado daquilo que acontece.¹⁴¹ (VATTIMO, 1990a, p. 14).

Embora pareça (e seja) paradoxal esse significado ‘daquilo que acontece’, e ainda pareça soar como ‘falta de sentido’, segundo Vattimo, este é o caminho que contém a real possibilidade de sentido. Ele argumenta que “[...] na base da ideia de que o sentido, as grandes crenças dogmáticas, os grandes horizontes metafísicos tenham se destinado à dissolução, podemos realizar escolhas, tomar decisões”. Assim sendo, “podemos orientar concretamente

¹⁴⁰ Tradução nossa. Texto original: “[...] e questo consiste nella storia della ‘caduta progressiva, nel ‘declinare’ potremmo dire, dei vari significati globali che alla storia sono stati attribuiti”.

¹⁴¹ Tradução nossa. Texto original: “[...] che questa, da sola, non sia sufficiente. Ecco perché sostengo che nonostante l’idea di una storia dotata di un senso globale sia stata criticata, legittimamente criticata, i realtà, di una certa idea di senso globale non possiamo fare a meno, e insisto sul fatto che una tale idea del senso globale può essere soltanto un’idea paradossale, l’idea di una dissoluzione del senso globale della storia come significato di ciò che accade.”.

a nossa existência sobre esta base. Nesse sentido recuperaremos um significado verídico para a existência”¹⁴² (VATTIMO, 1990a, p. 14).

Isso constitui o que estamos falando sobre um momento no qual se observa o declínio do Ocidente, o que Vattimo evidenciou, também, em seu ensaio *A filosofia e o declínio do Ocidente*, argumentando ser este declínio “[...] a dissolução da ideia de um significado e de uma direção unitária da história da humanidade, espécie de alicerce, na tradição moderna, do pensamento ocidental” (VATTIMO, 1999, p. 55). Nesse período, tinha-se a ideia da civilização como nível máximo evolutivo da sociedade até então e, acreditando nisso, sentiam-se chamados a civilizar, ainda que colonizassem, convertessem, submetessem todos os povos com os quais entravam em contato.

O pensamento vattimiano nos leva à compreensão de que se basearmos um sentido da história meramente na afirmação da existência, estaríamos, tão-somente, atribuindo uma ideia de valor relativo à fé em um sentido da história. Portanto, conceber a redenção da existência no contexto contemporâneo equivale a recorrer a uma ideia relativa ao modelo das metanarrativas. Desta maneira, não estaríamos recorrendo, subitamente, à existência particular com o desígnio de compreender o sentido na experiência do presente, tendo em vista que esse sentido pressupõe, de fato, uma apropriação expressa como um ‘*tomar consciência*’. Esse ‘*tomar*’ tem o sentido literal vattimiano, a saber: só compreendemos o sentido de alguma coisa quando nos apropriamos, o tornamos como nosso. Vattimo expressa tal pensamento da seguinte forma:

É uma ideia apropriada de significado, que às vezes também expressamos dizendo “tomar consciência”, onde “tomar” também deve ser entendido literalmente: nos apropriamos, entendemos o significado de algo quando o apropriamos, o fazemos nosso.¹⁴³ (VATTIMO, 1990a, p. 16).

¹⁴² Tradução nossa. Texto original: “[...] In base all’idea che il senso, le grandi fedi dogmatiche, i grandi orizzonti metafisici siano destinati a dissolversi, possiamo compiere delle scelte, prendere delle decisioni: possiamo orientare concretamente la nostra esistenza su questa base. In questo senso recuperiamo un significato veridico all’esistenza”.

¹⁴³ Tradução nossa. Texto original: “È un’idea appropriativa del senso, che esprimiamo talvolta anche dicendo ‘prendere coscienza’, onde ‘prendere’ va inteso anche letteralmente: ci appropriamo, comprendiamo il senso di qualcosa quando ce ne appropriamo, lo facciamo nostro.”.

Esse contexto nos levanta uma interrogação, pois, se pensarmos que estamos falando de um momento no qual o sentido da história parece se dissolver, ainda que não seja possível abandonar por total a compreensão da história como curso, como poderíamos pensar esse mesmo sentido na história de uma outra maneira? A resposta para tal pergunta vem do próprio pensamento vattimiano, visto ser impossível pensarmos no sentido da história exclusivamente pelo viés da existência individual, caso isso adviesse, estaríamos – mais uma vez – estabelecendo um sentido aos modos unitário do pensamento moderno, ainda que, aqui, seja um sentido específico.

Para fugir de tal recaída, o sentido possível no presente é aquele que está baseado na pluralidade, no próprio atributo oscilante da sociedade os *medias*, propriedades essas que produzem a sociedade da comunicação generalizada. Assim, temos, como atributo dessa ‘nova’ sociedade, a constante e presente diversidade de narrativas que, pelo seu modo de ser, proporcionam também uma nova experiência, uma nova possibilidade de se pensar o sentido da história, do ser. Por isso, Vattimo afirma que devemos mudar a perspectiva sobre como pensar o sentido em termos ‘unitários’ e, agora, pensá-los em termos de ‘os sentidos’, ou seja, da multiplicidade dos sentidos:

[...] a capacidade de sentir, de ver, de tocar e assim por diante. O sentido da existência, se não é mais a condensação de tudo o que acontece em uma espécie de ponto que possuímos, poderia ser a convocação em torno de cada evento de nossa existência múltiplos outros eventos; Em vez de condensar tudo em um, expanda o significado de cada evento através da multiplicação de referências a outros eventos e outros significados. Isto é o que realmente acontece, como, é claro, a nossa experiência nos faz manifestar: a história não é mais um fio condutor, mas sim uma quantidade de informações, crônicas, televisões que temos em casa, muitas televisões em uma casa. Isso pode se tornar um outro significado paradoxal de nossa existência.¹⁴⁴ (VATTIMO, 1990a, p. 17).

¹⁴⁴ Tradução nossa. Texto original: “[...] acha alla sensibilità, alla capacità di sentire, vedere, toccare, e così via. Il senso dell’esistenza, se non è più la condensazione di tutto ciò che accade in una specie di punto che possediamo, potrebbe invece essere il convocare intorno a ciascun evento della nostra esistenza molteplici altri eventi; invece di condensare tutto in uno, dilatare il significato di ogni accadimento attraverso la moltiplicazione dei riferimenti ad altri eventi ed altri significati. È ciò che di fatto accade, come, di nuovo, la nostra esperienza ci rende manifesto: la storia non è più un filo unitario conduttore, è invece una quantità di informazioni, di

Ao relacionar o pensamento acima com o momento presente, entendemos que, de fato, vivenciamos uma ocasião paradoxal da nossa existência, em que temos uma multiplicidade de sentidos da nossa existência enquanto fenômeno vinculado aos *media*, pelo modos da generalização da comunicação que se tem travado na sociedade. De fato, a partir da nossa coexistência vinculada aos meios de comunicação de massa, evidenciamos uma pluralidade de informações, conteúdos etc., que, em nenhum outro momento da história da sociedade, foi registrado.

Vattimo apresenta, por exemplo, a telecrônica – ou crônica televisiva – como um dos meios que proporcionou, em grandes dimensões, a transmissão de ideias de mundos que se revelam ausentes de sentidos, mas que, ao mesmo tempo, proporciona um sentido marcado por cada narrativa. Efetivamente, “o aparecimento das mais variadas formas de expressão cultural – o que significa também das visões de mundo – representa a impossibilidade de pensar um sentido unitário dos acontecimentos” (ARAÚJO, 2012, P. 93).

Portanto, tudo aquilo que se adensou ou tentou se apresentar como pensamento progressista marcando, por exemplo, as metanarrativas, bem como a Filosofia da História desenvolvida no período da Modernidade, até mesmo o evolucionismo; nesse novo cenário dos *media* revelam-se como sendo apenas mais um ponto de vista, de visão de mundo, entre muitos outros. Tal pensamento – e situação característica da pós-modernidade – pode e deve ser comparado ou analisado como aquilo o que também levou Vattimo a pensar e a falar sobre a *dissolução* da Metafísica, no ensaio *Definir a metafísica*, quando diz:

Pode-se conhecer que a dissolução da metafísica tem (tem tido) também essa significação; nós não voltaremos jamais nem à crença cientificista na verdade exclusiva do conhecimento experimental metódico, nem à fé historicista no progresso como esclarecimento da razão. (VATTIMO, 1996, p. 162).

cronache, di televisori che abbiamo in casa, molti televisori in una casa. Questo può diventare un paradossale altro senso della nostra esistenza.”.

Essa inflexão sobre a dissolução da metafísica, se não pode ser compreendida como a descoberta de uma estrutura objetiva do ser, é, portanto, resultado de um processo ao qual é preciso nos mantermos fiéis, diz Vattimo, tendo em vista que é o ‘único’ critério que nos resta. Seria este o fio condutor de uma *ontologia fraca* sob a compreensão da multiplicidade de sentidos produzidos pelos *media*, pois, como já analisamos, ambas perpassam o motor da oscilação, do desfundamento, abdicando ao princípio da estabilidade do evento. Se na sociedade pós-moderna, legitimamente (re)conhecida pela ação dos *mass media*, não pode ser admissível proferir sobre uma noção de sentido unitário – tendo em vista as novas dinâmicas que foram estabelecidas por eles –, porém, noções de propagações de sentidos, tal eventualidade deve ser examinada como um tipo de “desconstrução” do ser e do sentido.

Em Vattimo, devemos entender que desconstrução do ser e do sentido é compreendida como:

[...] uma certa mudança de atitude no discurso filosófico, bem como em outras práticas discursivas sociais: um pouco como professar uma opinião sabendo que existem muitas outras opiniões diferentes das nossas sobre a mesma questão. Isso não significa que estamos menos convencidos, mas nossa opinião é mantida, defendida, sustentada, nunca realmente a última palavra. Não porque não acreditemos ou não estejamos convencidos, mas porque podemos mudá-la posteriormente.¹⁴⁵ (VATTIMO, 1990a, p. 19).

Essa mudança de paradigma proporcionada pelo discurso filosófico da pós-modernidade coloca em crise a ideia de sentido, razão, que davam sustentação ao discurso da Modernidade. E, conseqüentemente, parece refutar a Metafísica, não por questões exclusivamente de cunho teórico-especulativo, mas por razões éticas. A Pós-modernidade representa, pois, “o fim da sociedade racionalizada, da sociedade com a racionalidade central, este sim é um desenvolvimento sério, em frente, da crise da razão” (VATTIMO, 2018, p. 103).

¹⁴⁵ Tradução nossa. Texto original: “[...] un certo mutamento di atteggiamento nel discorso filosofico, come anche nelle altre pratiche discorsive sociali: un po’ come professare un’opinione sapendo che ci sono molte altre opinioni differenti dalla nostra riguardo alla stessa questione. Non per questo ne siamo meno persuasi, ma la nostra opinione è mantenuta, difesa, sostenuta mai davvero che sia l’ultima parola. Non perché non ci crediamo o non ne siamo convinti, ma perché può sempre arrucchiarsi ulteriormente.”.

Portanto, a realidade do atual momento nunca é dada de antemão, de maneira *totalizante*, mas adquirida, gerada [*debilmente*] pelas engrenagens circunscritas à sociedade. Aqui, sobre outros domínios, já não estamos presos no espaço e no tempo absolutos, mas no espaço-tempo [*débil*] da realidade geral. A *desrealização* da Modernidade é a (re)construção de uma razão (pensamento) que exclui toda rigidez metafísica ao passo em que pensa na moralidade como estipulação, “[...] persuasão através de argumentação racional, não limitada por qualquer estrutura metafísica necessária”¹⁴⁶ (VATTIMO, 2020, p. 130).

Incessantemente, a sociedade dos *media* deriva de uma geração de realidade em *declínio*, através de um movimento de *desrealização* das estruturas *fortes*. Aqui, não há uma única realidade, mas realidades mais ou menos duráveis, mais ou menos estáveis, todavia nenhuma é definitiva. Acreditamos ser essa a *autotransparência* a que o conjunto dos *media* [e ciências humanas, como diz Vattimo] nos conduz, assumindo o seu próprio destino *niilista total*, a exposição da pluralidade, dos mecanismos e das armações internas da construção da nossa cultura. Esse sistema – quando funciona – opera com *emancipação* apenas enquanto nos posiciona num mundo menos unitário, menos certo, portanto, também menos tranquilizador que o do mito. Seria então o mundo em que nós, sujeitos, seres humanos, vivêssemos o *super-homem* nietzschiano, e ao qual a filosofia “*correspondesse*” à viragem hermenêutica (*débil-fraca*).

Agora, certamente, podemos ter mais clareza, dada a multiplicidade dos modos e jeitos de conceber o mundo, de sentido(s), realidade(s), racionalidade(s) e verdades não unitárias comuns na Pós-modernidade, um caminho que não tente mais “reencontrar” o *ser* original, portanto, um caminho de sentido enquanto sentidos, de abertura às racionalidades locais [marginais], a cultura dos dialetos, instruído pelas experiências individuais que encaminham as narrativas da *atualidade*, por meio do(s) sentido(s) da(s) sociedade(s) dos *media*.

¹⁴⁶ Tradução nossa. Texto original: “[...] persuasione attraverso l’argomentazione razionale, non limitata da alcuna struttura metafisica necessaria.”.

3.3 Experiência estética, emancipação e desrealização

Observamos, até aqui, que a Pós-modernidade é inscrita em uma sociedade marcada pela forte presença e participação dos *mass média*. Tal fato tem fortes implicações, dado o modo de reorganização de um mundo diferente daquele já existente até a Modernidade: um momento inspirado por uma *ontologia* da *redução (enfraquecida)* que leva até as últimas consequências a ideia heideggeriana de um ser que nunca pode se dar em presença, entretanto, como traço e memória – o que demonstra, portanto, uma abdicação aos fundamentos últimos, em favor de um “fundamento” normativo da moralidade em que a experiência, *a priori*, é possibilitada pela comunicação ilimitada. Assim, a própria hermenêutica, como disse Vattimo (2020), também escapa a um risco adicional que não parece totalmente excluído da ética da comunicação.

Em sua obra *A sociedade transparente*, Vattimo argumenta sobre esse fenômeno e contribui com essa ideia articulando que:

O problema da criticidade do pensamento – uma vez que este, embora apenas no sentido específico de que se falou, tenha reconhecido o processo de fabulação do mundo – coloca-se naturalmente de forma urgente; e para já existem poucos pontos de referência claros: antes de mais, que a lógica com base na qual se pode descrever e avaliar criticamente o saber das ciências humanas, e a possível “verdade” do mundo da comunicação mediatizada, é uma lógica “hermenêutica”, que procura a verdade como continuidade, “correspondência”, diálogo entre os textos, e não como conformidade do enunciado a um mítico estado de coisas. E esta lógica é tanto mais rigorosa quanto menos se deixa impor como definitivo, um certo sistema de símbolos, uma certa “narração”. Neste, o termo “hermenêutica” conserva também a sua referência à “escola do suspeito” (segundo uma outra expressão de Nietzsche): se (já?) não pudermos iludir-nos sobre a possibilidade de revelar as mentiras das ideologias e atingir um fundamento último e estável, podemos, porém, explicitar o carácter plural das “narrações”, fazê-lo agir como elemento de libertação da rigidez das narrações monológicas, dos sistemas dogmáticos do mito.¹⁴⁷ (VATTIMO, 1992, p. 32-33).

¹⁴⁷ Texto original: “Il problema della criticità del pensiero, una volta che questo, sia pure solo nel senso specifico che si è detto, abbia riconosciuto il processo di fabulizzazione del mondo, si pone naturalmente in maniera urgente; e per ora ci sono solo pochi punti di riferimento chiari: anzitutto, che la logica in base a cui si può descrivere e valutare criticamente il sapere delle scienze umane, e la possibile “verità” del mondo della comunicazione mediatizzata, è una logica “ermeneutica”, che cerca la verità come continuità, “corrispondenza”,

Portanto, a viragem de pensamento da qual estamos falando – com a Pós-modernidade – parte do princípio *unitário* à *multiplicidade* de saberes, da existência e coexistência das racionalidades locais que, agora, estão em posição de ‘igualdade’ com qualquer outra forma de pensamento-razão narrativo da *atualidade*. Representa, ainda, uma ruptura com a lógica tradicional moderna do pensar, porém, como crítica ‘vazia’ e ainda acompanhada a ela (lógica tradicional) por apresentar uma ideia de contingência enquanto pluralidade, marca de uma sociedade dos *media*.

Por isso devemos entender, a partir das argumentações de Vattimo sobre o pós-moderno, que a Pós-modernidade – como a sociedade da multiplicação dos sentidos, da publicidade e propaganda irrestritas, principalmente, como espaço da experiência mediatizada – é um período em que se admite a divulgação de diversas histórias (ao mesmo tempo). Como exemplo, e como já foi citado anteriormente, Vattimo (1992) se reporta ao conteúdo jornalístico, ao jornal, em que há diferentes notícias impressas em um único fascículo, o que se relaciona ao efeito emancipatório em relação ao sentido unitário da história, os quais estão vinculados à tradição Metafísica.

É importante ressaltar a existência de uma quase unanimidade de pensamento, vinculado à tradição dos

historiadores da filosofia [os quais] estimam que a modernidade se teria iniciado no século XVII, com Descartes, e terminado no final do século XVIII, com Immanuel Kant. Outros, ao invés, a consideram como um processo que ainda não se consumou. É o que pensam, por exemplo, Badiou, Jambet, Lardreau e, numa perspectiva patentemente conservadora, Habermas, para quem a modernidade se desenvolve como um “projeto inacabado”, ou em via de perfazer-se. Do outro lado da arena se colocam pensadores dos mais diversos matrizes – Heidegger, Deleuze, Lyotard, Derrida, Foucault, Kofman, Vattimo, Rorty, Nancy, Lacoue-Labarthe – cujo

dialogo fra i testi, e non come conformità dell'enunciato a un mitico stato di cose. E questa logica è tanto più rigorosa quanto meno si lascia imporre come definitivo un certo sistema di simboli, una certa “narrazione”. In questo, il termine “ermeneutica” conserva anche il suo riferimento alla “scuola del sospetto” (secondo un'altra espressione di Nietzsche): se non possiamo illuderci di svelare le menzogne delle ideologie raggiungendo un fondamento ultimo e stabile, possiamo però esplicitare il carattere plurale dei “racconti”, farlo agire come elemento di liberazione dalla rigidità dei racconti monologici, dai sistemi dogmatici del mito.”.

maioria vê em Nietzsche um chefe de fila e aos quais foi indistintamente aplicado o epíteto de “pós-moderno”. (ALMEIDA, 2012, p. 251).

Podemos dizer que estes últimos filósofos citados acima são aqueles que declaram ser a nossa época caracterizada pelo “signo da subjetividade”, e ela estaria, ademais, caminhando para a sua realização final. Pois é de nosso conhecimento que “foi, de fato, a partir do início do século XX que se intensificaram os debates e as análises em torno do conceito de modernidade” (ALMEIDA, 2012, p. 256). Assim, se em volta do conceito de “modernidade” há uma impossibilidade de encontrarmos uma definição que seja ‘completa’, precisa ou satisfatória de uma vez por todas, “a tarefa não se tornará menos difícil de encontrar um conceito não menos ambíguo de ‘pós-modernidade’” (ALMEIDA, 2012, p.268).

A hermenêutica (*enfraquecida e desfundamentada*) da atualidade tem um importante papel nesse contexto enquanto proposta de uma ideia de filosofia da cultura, isso significaria (e significa) em um momento aberto ao diálogo, como um dado modo de colocar em um mesmo jogo linguístico as múltiplas maneiras dos diferentes discursos culturais. Esse significado atribuído à hermenêutica, acreditamos, assim como Vattimo, que deve ser creditado ou responsabilizado pelos efeitos dos *mass media*, justamente porque é precisamente a partir de sua existência na sociedade que passamos a presenciar o surgimento de diversas culturas e subculturas na atmosfera do Ocidente.

O prefixo “pós” dessa atualidade, assim, é carregado inicialmente da impressão de que a Pós-modernidade não é, senão, um encadeamento cronológico da Modernidade. Essa ideia não é de todo incorreta, visto que não se pode engendrar-la sem o período que a encabeçara. O que estamos nos propondo a pensar é que não se trata de uma continuidade lógica ou de uma evolução imperativa e linear que estaria, por assim dizer, inscrita no destino mesmo do vir-a-ser. Conforme Almeida (2012, p. 268), esse contexto mediático e midiático dos *media* se apresenta mais como uma proposta de “exclusão interna”, a saber: “as rupturas e os ataques que se operam contra as ideias modernas da razão, de progresso, de finalidade, de universalidade, de igualdade e emancipação só puderam nascer do mesmo solo, das mesmas raízes”, ou, mais exatamente, das ínsitas forças que disseminaram essas ideias, mas que,

depois, “perderam a potência ou a capacidade de se imporem as forças” (ALMEIDA, 2012, p. 268). Daí, a despeito disso, ou ainda por causa disso mesmo,

[...] novas e diferentes forças ressurgem acarretando com elas um mundo variegado de metamorfoses e, portanto, de perspectivas, de releituras, de reinterpretação e revalorizações com as quais não se havia jamais sonhado. É nisto, repita-se, que reside a ambiguidade do niilismo: constroem novos valores na medida mesma, no momento mesmo, no átimo mesmo em que os antigos valores se destroem e as antigas forças que os criaram se veem exauridas, esgotadas, superadas, transformadas e, assim, *retornadas* contra si mesmas. (ALMEIDA, 2012, p. 268-269).

Se como já identificamos até aqui, segundo Vattimo (1996), a Modernidade representa uma concepção histórica unidirecional e progressiva; por outro lado, na sociedade dos *media*, portanto na Pós-Modernidade, esta mesma concepção passa a ser estabelecida por múltiplas visões [de mundo, de sentidos]. Nessa última, a ação dos *mass media* tem se tornado um fator categórico à concepção de mundo dessa nova sociedade, que ao irromper um dado novo de experiência, instaurou uma problemática pela qual temos, como pressuposta, a ação dos meios de comunicação na disseminação de uma comunicação generalizada e ‘sem limites’.

Sobre tal fato destacado acima, e corroborando com o nosso entendimento, ao passo que faz uma leitura da filosofia vattimiana, Reginaldo Silva (2011, p. 149) destaca que, “com Vattimo, o apelo à legitimação das culturas regionais ganha o auxílio dos *mass media*, de tal modo que ele pode sustentar que a época pós-moderna engendra uma sociedade de comunicação generalizada, a sociedade dos *mass media*”. A partir desse entendimento, o sentido de emancipação está aludido como aquele posto por esses mesmos *media* e dos seus reflexos na experiência artística da *atualidade*. Esse processo, que é também de emancipação da razão, dos sentidos, está para além

[...] daquilo que o idealismo e positivismo esperavam: vários povos e culturas tomaram a palavra na cena do mundo, e tornou-se impossível acreditar que a história seja um processo unitário, com uma linha contínua rumo a um

telos. A realização da universalidade da história tornou impossível a história universal.¹⁴⁸ (VATTIMO, 1992, p. 46).

Portanto, a partir dessa compreensão, em Vattimo, assim como também estamos propondo, nos *media*, os sentidos e os seus reflexos têm de ser entendidos como positivos para o contexto histórico-cultural designado, isto é, para a sociedade contemporânea da *ontologia* do presente. Tal aspecto demonstra, na medida em que dá evidência à posição que os *mass media* ocupam nessa nova reconfiguração de sociedade, o sentido de tal emancipação a partir da “exploração cultural” na atualidade, situando nossa sociedade como sendo, nos termos de Vattimo (1992, p. 7), como já dito, uma “sociedade da comunicação generalizada”.

É importante ressaltar, mais uma vez, que no seio do pensamento de Vattimo, os *media* devem serem vistos como aqueles determinantes para a efetivação do *fim* da história no sentido *moderno-metafísico-historicista*, tendo em vista que a modernidade “[...] termina quando – por múltiplas razões – já não parece possível falar de história como qualquer coisa de unitário. De facto, uma tal visão da história implicava a existência de um centro em torno do qual se recolhem e se ordenam os acontecimentos”¹⁴⁹ (VATTIMO, 1992, p. 8). Diante disso, Vattimo (1992) argumenta que a insurgência de culturas colonizadas coloca o tradicional ideal europeu de humanidade como sendo mais um dentre outros ideais – rompendo com a ideia do eurocentrismo.

Assim, além da atuação dos *media* ter efeito incontestável na demarcação da experiência *atual*, é também da expansão do horizonte das culturas particulares. Vattimo (1992, p.9) profere que,

se se desenvolvem observações como estas [segundo uma via iniciada, antes de Benjamin, por Marx e Nietzsche], chega-se à dissolução da ideia de história como um curso unitário; não há uma história única, há imagens do

¹⁴⁸ Texto original: “[...] di quello che idealismo e positivismo si aspettavano: molteplici popoli e culture hanno preso la parola sulla scena del mondo, ed è divenuto impossibile credere che la storia sia un processo unitario, con una linea continua verso un *telos*.” (VATTIMO, 2011b, p. 57).

¹⁴⁹ Tradução nossa. Texto original: “[...] finisce quando - per molteplici ragioni - non appare più possibile parlare della storia come qual- cosa di unitario. Una tale visione della storia, infatti, implica l'esistenza di centro intorno a cui si raccolgono e si ordinano gli eventi.”. (VATTIMO, 2011b, p. 8-9).

passado propostas por pontos de vistas diversos, e é ilusório pensar que existe um ponto de vista supremo, global, capaz de unificar todos os outros (como seria ‘a história’, que engloba a história da arte, da literatura, das guerras, da sexualidade etc.).¹⁵⁰

Ademais, é importante frisar que, ao falarmos de uma redução do discurso oriundo das culturas Ocidentais, não implica em uma ideia que procura estabelecer ou privilegiar exclusivamente as culturas emergentes, até porque, se assim o fosse, estaríamos comentando e percorrendo os mesmos caminhos daqueles que, aqui, julgamos rejeitar as múltiplas visões de mundo (das culturas ‘marginalizadas’).

O efeito da pluralização decorrente dos *mass media* é o resultado das multiplicações de vozes e manifestações culturais no mundo, um *evento* comunicativo e “informativo” que tem possibilitado a visibilidade de incontáveis sociedades, do Oriente ao Ocidente. Porém, é preciso lembrar que

[...] a atenção – se não total – dada às culturas ocidentais se deve ao fato de que, há bem pouco tempo, todo o Ocidente era modelado por um único ideal de homem, um ideal de racionalidade, de cultura: o homem moderno europeu. A própria regionalização do discurso filosófico reduziu-se, ao longo da tradição, àquela específica região do Velho Mundo – tal preconceito manifesta-se ainda hoje, quando pensamos a filosofia apenas em seu âmbito Ocidental; do Oriente, julgamos que não produzam mais do que sabedorias ainda muito vinculadas às expressões religiosas. O fato é que, não obstante tenhamos conhecimento por meio da informação propiciada pelos meios de comunicação das manifestações culturais, religiosas, políticas, sociais, estéticas etc., das civilizações orientais, o surgimento de culturas até então desconhecidas no seio da própria cultura ocidental revelou quão violento era o princípio de que o homem burguês moderno europeu como ideal a realizar-se por toda a humanidade. (ARAÚJO, 2012, p. 94-95).

Portanto, temos consciência de que o que pretendemos apontar também sobre a sociedade da comunicação globalizada é o seu aspecto situacional em face das novas condições

¹⁵⁰ Tradução nossa. Texto original: “Se si sviluppano osservazioni come queste (secondo una via iniziata, prima che da Benjamin, da Marx e Nietzsche), si arriva a dissolvere l’idea di storia come corso unitario; non c’è una storia unica, ci sono immagini del passato proposte da punti di vista diversi, ed è illusorio pensare che ci sia un punto di vista supremo, comprensivo, capace di unificare tutti gli altri (come sarebbe “la storia”, che ingloba la storia dell’arte, della letteratura, delle guerre, della sessualità, ecc.).”. (VATTIMO, 2011b, p. 9-10).

efetivas, que leva em consideração a técnica¹⁵¹ e o sistema de informação, vistos por uma ótica positiva para a humanidade. Esse contexto de renovação, mediado pelos *sentidos* dos *mass media*, tornou impensável a perspectiva de uma história universal, como era exposta no período da Modernidade, triunfando, como disse Vattimo, a irrupção de histórias destituídas de quaisquer aspirações metafísicas.

Além de denúncia aos discursos com pretensões totalitárias, esse fenômeno do advento da sociedade da comunicação é o próprio caráter *oscilante* que destitui quaisquer pretensões metafísicas. Parece, ainda, ser uma ideia estruturada a partir de um pensamento *enfraquecido*, e o é, mas aos modos como Vattimo também denominou o que seria um *pensamento fraco*, como já abordamos em outros momentos. Portanto, é um momento também de caos relativo [da razão] resultante da incumbência de transformar o mundo em sons e imagens, por meio dos *media*, provenientes das mais diversas culturas e subculturas.

Vattimo aponta tal pensamento também em sua obra *Filosofia al presente* quando afirma que estamos vivendo

[...] em uma sociedade na qual os significados da existência se multiplicam, se acumulam e são, por assim dizer, dispostos a venda como numa espécie de supermercado das formas de vida que é a publicidade. E publicidade aqui compreendida tanto como propaganda e promoção comercial que transmite *status symbols* e estilos de comportamento, quanto como mediatização da experiência por obra dos meios de comunicação, que engendram a multiplicação e a descontração do sentido (*dos sentidos*) por meio da proliferação das histórias.¹⁵² (VATTIMO, 1990a, p. 19-20).

¹⁵¹ Segundo Almeida (2005, p. 259), “para Heidegger, é a técnica que manifesta a essência do mundo moderno na medida em que o homem ocidental, pelo esquecimento, do Ser, se volta primeiramente para os entes naturais ou para as coisas na sua expressão ôntica. Nestas, ele exerce o seu primado e a sua maestria; pela técnica ele as transforma e as utiliza sistematicamente para a sua própria vantagem, mas, ao fazê-lo, é o ser próprio pensamento que também se torna tecnicizado, objetivando ou determinado por essas realidades suscetíveis de manipulação”.

¹⁵² Tradução nossa. Texto original: “[...] in una società in cui i significati dell’esistenza si moltiplicano, si accumulano e vengono per così dire messi in vendita in quella sorta di supermarket delle forme de vita che è la pubblicità. E pubblicità va qui intesa tanto come propaganda e promozione commerciale che trasmette status symbols e stili di comportamento, quanto soprattutto come mediatizzazione dell’esperienza, ad opera dei mezzi di comunicazione, che produce la moltiplicazione e l’alleggerimento del senso (dei sensi) attraverso la proliferazione di storie”.

Ao analisarmos o contexto dos *media*, no qual também estamos inseridos e do qual não podemos escapar, identificamos uma proliferação de informações que, de fato, se constituem enquanto um produto comercial, em sua maioria. Entretanto, esse conjunto de produções de ‘informações’ – tais quais as crônicas televisas e as produzidas pelas demais formas eletrônicas de comunicação, a que Vattimo chama atenção, que, em seu formato, permitem a simultaneidade entre acontecimento e notícia; bem como o fluxo incessante das informações que, pela “própria lógica do ‘mercado’ da informação exige uma contínua dilatação deste mercado, e exige, conseqüentemente, que ‘tudo’, de qualquer maneira, se torne objeto de comunicação”¹⁵³ (VATTIMO, 1992, p. 11-12) – é, arbitrariamente, um dado novo de experiência estética marcada pelos *media* e contexto ‘propício’ para a *emancipação* daqueles que estiveram (ou estão) à margem da construção histórica da cultura ocidental.

A situação apresentada acima é evidenciada no pensamento de Vattimo quando ele afirma que:

Estes meios – jornais, rádio, televi- são, em geral o que se chama hoje em dia telemática – foram determinantes no processo de dissolução dos pontos de vista centrais, daqueles que um filósofo francês, Jean François Lyotard, designa como as grandes narrativas. Este efeito dos *mass media* parece exatamente contrário à imagem que dele tinha ainda um filósofo como Theodor Adorno. Na base da sua experiência de vida nos Estados Unidos durante a Segunda Guerra Mundial, Adorno, em obras como *A Dialética do Iluminismo* (escrita em colaboração com Max Horkheimer) e *Minima Moralia*, previa que a rádio (e só mais tarde a TV) tivesse o efeito de produzir uma geral homologação da sociedade, permitindo e até favorecendo, por uma espécie de tendência demoníaca intrínseca, a formação de ditaduras e de governos totalitários capazes, como o “Grande Irmão” de 1984, de George Orwell, de exercer um controle minucioso sobre os cidadãos, através de uma distribuição de *slogans*, propaganda (comercial como política), visões do mundo estereotipadas. O que de facto aconteceu, porém, não obstante todos os esforços dos monopólios e das grandes centrais capitalistas, é que a rádio, a televisão, os jornais se tornaram elementos de uma grande explosão e

¹⁵³ Tradução nossa. Texto original: “[...] è però che la stessa logica del “mercato” dell’informazione richiede una continua dilatazione di questo mercato, ed esige di conseguenza che “tutto”, in qualche modo, diventi oggetto di comunicazione.”. (VATTIMO, 2011b, p. 13).

multiplicação de *Weltanschauungen*, de visões do mundo.¹⁵⁴ (VATTIMO, 1992, p. 11).

Contudo, não podemos ser presunçosos, arrogantes e negligentes a ponto de não percebermos ou apontarmos que os meios de comunicação de massa possam ser utilizados como amplificadores dos discursos totalitários, portanto, violentos e unitário. Se olharmos pela ótica da ação deles na sociedade, na forma como se “organizam”, podemos dizer que eles são um espaço para mediação do debate público, embora saibamos que a mídia não seja um espaço “aberto”. O ponto chave aqui seria, então, que, mesmo tendo esses entraves mediáticos, ainda assim, a ação dos *media* tem proporcionado um ponto de vista ‘construído’ por múltiplas culturas e dialetos.

A ‘minoría’, que na realidade é a ‘maioría’, que foi esquecida e marginalizada pelo pensamento da metafísica Moderna, na sociedade da comunicação incessante e generalizada, tem a tarefa de *debilitar* todas as narrativas que tentam se colocar de modo *forte*, totalitário, e fazem isso apresentando ao mundo os seus *relatos* em diálogo com muitos outros. E isso só é possível, como percebemos, pela ação dos *media* que, de alguma forma, “quebra” os paradigmas do historicismo eurocêntrico. Sobre isso, Vattimo diz que, nas últimas décadas, nos Estados Unidos,

[...] tomaram a palavra minorias de todo o género, apresentaram-se na ribalta da opinião pública culturas e subculturas de toda a espécie. [...] Esta multiplicação vertiginosa da comunicação, este “tomar a palavra” por parte de um número crescente de subculturas, é o efeito mais evidente dos *mass*

¹⁵⁴ Tradução nossa. Texto original: “Questi mezzi – giornali, radio, televisione, in generale quello che si chiama oggi telematica – sono stati determinanti nel produrre la dissoluzione dei punti di vista centrali, di quelli che un filosofo francese, Jean François Lyotard, chiama i grandi racconti. Questo effetto dei *mass media* appare esattamente contrario all’immagine che se ne faceva ancora un filosofo come Theodor Adorno. Sulla base della sua esperienza di vita negli Stati Uniti durante la seconda guerra mondiale, Adorno, in opere come *Dialettica dell’illuminismo* (scritta in collaborazione con Max Horkheimer) e *Minima moralia*, prevedeva che la radio (solo più tardi la TV) avesse l’effetto di produrre una generale omologazione della società, permettendo e anzi favorendo, per una specie di propria tendenza demoniaca interna, la formazione di dittature e governi totalitari capaci, come il “Grande Fratello” del 1984 di George Orwell, di esercitare un controllo capillare sui cittadini, attraverso una distribuzione di slogan, propaganda (commerciale non meno che politica), visioni del mondo stereotipate. Quello che di fatto è accaduto, però, nonostante ogni sforzo dei monopoli e delle grandi centrali capitalistiche, è stato piuttosto che radio, televisione, giornali sono diventati elementi di una generale esplosione e moltiplica- di *Weltanschauungen*, di visioni del mondo.”. (VATTIMO, 2011b, p. 12).

media, e é também o fato que relacionado com o fim, ou pelo menos com a transformação radical, do imperialismo europeu – determina a passagem da nossa sociedade à pós-modernidade. Não só relativamente aos outros universos culturais (o “terceiro-mundo” por exemplo), mas também ao próprio interior, o Ocidente vive uma situação explosiva, uma pluralização que parece irresistível, e que torna impossível conceber o mundo e a história segundo pontos de vista unitários.¹⁵⁵ (VATTIMO, 1992, p. 11-12).

Como resultado desse acontecimento apresentado acima, ou seja, da tomada de palavra pelas minorias, temos a ideia do que aqui estamos chamando por uma *libertação* e *emancipação* das culturas subalternizadas. Portanto, de uma *emancipação* alicerçada numa experiência sinalizada pelo mundo mediatizado que tem efeito *desenraizador* das diferenças, dos dialetos, de uma ética comunicativa (ou ética pós-metafísica).

É perceptível – quase redundante, embora seja preciso lembrar – que a sociedade da comunicação generalizada possibilita visibilidade para as minorias e suas culturas; e novas visões de mundo que acomodaram a reivindicação do fim dessa marginalização cultural. Apesar disso, o próprio Vattimo reconhece a existência de um desvio nos *media*, mas mantém um tom otimista quanto à interferência positiva deles na pós-modernidade, tendo em vista que este desvio é,

De fato, uma [...] possibilidade *que* parece ao alcance da mão: bastaria que os *mass media*, que são os modos em que a autoconsciência da sociedade se transmite a todos os seus membros, não se deixassem já condicionar por ideologias, interesses de setores, etc., e se tornassem de alguma forma ‘órgão’ das ciências sociais, se sujeitassem à medida crítica de um saber rigoroso, difundissem uma imagem ‘científica’ da sociedade, precisamente aquela que as ciências humanas estão já em condições de construir.¹⁵⁶ (VATTIMO, 1992, p. 28).

¹⁵⁵ Tradução nossa. Texto original: “[...] hanno preso la parola minoranze di ogni genere, si sono presentate alla ribalta dell’opinione pubblica culture e sub-culture di ogni specie. [...] Questa moltiplicazione vertiginosa della comunicazione, questa “presa di parola” da parte di un numero crescente di sub-culture, è l’effetto più evidente dei mass media, ed è anche il fatto che – intrecciato con la fine, o almeno la trasformazione radicale, dell’imperialismo europeo – determina il passaggio della nostra società alla postmodernità. Non solo nei confronti con altri universi culturali (il “terzo mondo”, per esempio), ma anche al proprio interno, l’Occidente vive una situazione esplosiva, una pluralizzazione che appare irresistibile, e che rende impossibile concepire il mondo e la storia secondo punti di vista unitari.”. (VATTIMO, 2011b, p. 13).

¹⁵⁶ Tradução nossa. Texto original: “Di fatto, una tale possibilità sembra a portata di mano: basterebbe che i *mass media*, che sono i modi in cui l’autoconsapevolezza della società si trasmette ormai a tutti i suoi membri, non si

Entretanto, é também a partir da atuação dos *media* que podemos ver a emancipação das culturas particulares, que consiste “mais no *desenraizamento*, que é também, e ao mesmo tempo, libertação das diferenças, dos elementos locais, daquilo que poderíamos chamar, globalmente, o dialeto” (VATTIMO, 1992, p. 14). Temos, deste modo, uma abundância de culturas particulares introduzidas no âmbito da comunicação generalizada, cada qual se expressando em suas condições próprias. Assim “o sentido emancipador da libertação das diferenças e dos ‘dialetos’ consiste mais no efeito global de desenraizamento que acompanha o primeiro efeito de identificação” (VATTIMO, 1992, p. 15).

Ademais, ao adotar o prefixo *pós* à Modernidade, àquela a qual o pensamento vattimiano chama de sociedade dos *media* (comunicação de massa), Vattimo (1992) nos apresenta a sua tese reconhecendo a partir [e com] desse prefixo a expressão de um horizonte que se abre como novo e positivo para o pensamento Ocidental, o que induzira o declínio do *pensamento moderno* do Ocidente¹⁵⁷. Em expressões do próprio filósofo turinense, o “pós-moderno tem um sentido; e que este sentido está ligado ao fato da sociedade em que vivemos ser uma sociedade da comunicação generalizada, a sociedade dos *mass media*” (VATTIMO, 1992, p. 7). Nesse contexto, o autor reconhece, assim como vimos tecendo, que a pós-modernidade tem o ‘poder’ de construir um novo momento cultural (o *ethos* da diversidade), que representa, além de outras coisas, a “destruição” das fronteiras culturais, o que agora é possível graças à intervenção das tecnologias informacionais.

O fim da marginalização cultural é, portanto, um resultado em decorrência dos novos sistemas de comunicação (VATTIMO (1992) que proporcionam uma nova experiência estética.

lasciassero più condizionare da ideologie, interessi di parte, ecc., e diventassero in qualche modo “organi” delle scienze sociali, si assoggettassero alla misura critica di un sapere rigoroso, diffondessero una immagine “scientifica” della società, quella appunto che le scienze umane sono ormai in grado di costruire.” (VATTIMO, 2011b, p. 34).

¹⁵⁷ Entende-se que o “declínio do Ocidente significa, aqui, a dissolução da ideia de um significado e de uma direção unitária da história da humanidade, espécie de alicerce, na tradição moderna, do pensamento ocidental. Este considerava a sua própria civilização como o nível máximo evolutivo alcançado pela humanidade em geral e, baseado nisso, sentia-se chamado a civilizar, mesmo a colonizar, converter, submeter todos os povos com os quais entrava em contato.” (VATTIMO, 1999, p. 43).

Tal feitio se dá porque os meios de comunicação de massa colocam em pauta os elementos de culturas locais, seus dialetos, as minorias, embora se saiba que, em certo sentido, eles também expandem e fortalecem hegemonias culturais. Assim, os meios de comunicação, ao favorecerem a dissolução das grandes narrativas¹⁵⁸ a partir de *dialetos* hermenêuticos do *presente* nas sociedades contemporâneas, fortalecem prontamente o *desenraizamento* do *ser* a partir do efeito de identificação, fato que nos possibilita falarmos sobre uma *ética pós-metafísica*.

3.4 *Media*, metafísica e violência: da ética da ontologia niilista à ética pós-metafísica

É muito importante recordar aqui que estamos submersos na análise de uma situação – a do presente substancialmente equívoca. Por isso insinuei no princípio que todos os rasgos atuais, e a rebelião das massas em especial, têm dois lados. Qualquer um deles não só tolera, mas reclama uma interpretação dupla, favorável e pejorativa. E essa duplicidade não reside no nosso juízo, mas na própria realidade. Não é que pareça boa por um lado e má por outro, mas que a situação presente em si mesma seja potência bilateral de triunfo e de morte. (ORTEGA Y GASSET, 2016, p. 151).

A citação acima, de José Ortega y Gasset, é um fragmento do seu livro *A rebelião das massas*. Ao o trazemos para a discussão, pretendemos evidenciar que no pensamento de Vattimo sobre os *mass media* há esse mesmo caráter bilateral de sua atuação nas sociedades pós-modernas. Assim como nós temos argumentado até aqui, Ortega y Gasset também não acredita na determinação absoluta da história. Ao contrário, ele acredita que toda a vida, e assim sendo a história, “seja composta de puros instantes, cada um dos quais está relativamente indeterminado em relação ao anterior, de modo que nele a realidade vacila, *piétine sur place*”, portanto “não sabe bem se decidir entre várias possibilidades, por uma ou por outra” (ORTEGA Y GASSET, 2016, p. 151).

Aquilo o que é próprio dos *media* seria, pois, a proliferação do presente em puros instantes (por meios de sons e imagens)? Essa hesitação metafísica dos *media* pode ser

¹⁵⁸ Diferente de Vattimo, Adorno criticava os *mass media* por acreditar que eles estavam em função da lógica econômica e produziam a homologação da sociedade capitalista (Cf. VATTIMO, 1992).

entendida como uma qualidade de vibração e estremecimento de uma virada ética [da comunicação] na contemporaneidade. Embora os *mass media*, assim como as rebeliões das massas em Ortega y Gasset (2016), tenham uma inclinação que pode levar a uma verdadeira catástrofe da humanidade, conseqüentemente do esquecimento total do *ser*, julgamos ser, talvez, ou coetaneamente, o [único] caminho para uma nova organização da humanidade.

Esse entendimento traz consigo uma ideia de progresso para a humanidade, contudo é preciso corrigi-lo a fim de torná-lo ‘seguro’. E como seria isso? Na realidade, acreditamos que a melhor opção será pensar que “não há nenhum progresso seguro, nenhuma evolução sem ameaça de involução e retrocesso” (ORTEGA Y GASSET, 2016, p. 152). Na *atualidade do presente*, das culturas em processo de comunicação generalizada, temos, de fato, uma abertura *débil* (criticamente forte, em Vattimo) de um processo em vias de emancipação. Aqui podemos, inclusive, falar da ideia baumaniana de emancipação, de

[...] uma genuína oportunidade emancipadora na Pós-Modernidade, a oportunidade de depor as armas, suspender as escaramuças de fronteira empreendidas para manter o estranho afastado, desmontar o minimuro de Berlim erigido diariamente e destinado a manter distância, separar. Essa oportunidade não se acha na celebração da etnicidade nascida de novo e na genuína ou inventada tradição tribal, mas em levar à conclusão a obra do ‘desencaixe’ da Modernidade, mediante a concentração no direito de escolher a identidade de alguém como a única universalidade do cidadão e ser humano, na suprema e inalienável responsabilidade individual pela escolha – e mediante o desnudamento dos complexos mecanismos administrados por estado ou tribo e que têm em mira despojar o indivíduo dessa liberdade de escolha e dessa responsabilidade. (BAUMAN, 1998, p. 46).

Tudo, tudo isso, é intensificado na [e pela] sociedade dos *mass media*, como tarefa de (re)pensar o sentido da emancipação na experiência do presente. A possibilidade de (re)pensá-la, talvez, pelo viés da experiência de um pensamento aberto a uma compreensão não-metafísica da verdade, “que a interprete não tanto a partir do modelo positivista do saber científico, quanto, por exemplo, (segundo a proposta característica da hermenêutica), a partir da arte e do modelo da retórica” (VATTIMO, 2007, p. XVIII-XIX).

Portanto, a estetização da vida (via os *media*) é o efetivo rompimento com o pensamento eurocêntrico, uma experiência baseada na oscilação e na distribuição de incessantes imagens e visões particulares sobre o “belo” que há no mundo, logo, um ideal de emancipação com presunções éticas. Uma ética não aos modos do racionalismo moderno, de imperativos fundamentais, mas de uma postura relativa à orientação baseada na experiência que é estética, que é uma *ontologia do enfraquecimento*, desfundamentada e hermenêutica, capaz de ‘solucionar’ conflitos da sociedade, ao passo que mantem o respeito às diferenças, portanto dialógica.

De certo, é entendível que estamos demonstrando uma visão otimista sobre a pós-modernidade, entretanto:

Estamos a viver aquilo a que se poderia chamar um ponto de viragem filosófico e crítico no que diz respeito às considerações filosóficas e críticas sobre o mundo dos meios de comunicação social. Nas últimas décadas, a difusão da hermenêutica na esfera filosófica e o grande progresso da tecnologia da comunicação a nível prático, a nível da cultura e da sociedade generalizadas, deram origem à imposição de um (embora relativo) “otimismo mediático”, razões pelas quais penso que seria útil refazer exatamente quando, por uma série de razões que tentarei analisar brevemente, está a tornar-se problemático ou pelo menos manchado.¹⁵⁹ (VATTIMO, 2011b, p. 101).

A citação acima está no capítulo que Vattimo inseriu na nova edição publicada da sua obra *A sociedade transparente* (*La società trasparente*), em 2001, onze anos depois da primeira publicação. A motivação que o levou a acrescentar esse capítulo, intitulado “I limiti della derealizzazione” – que em português traduzimos como “Os limites da desrealização” –, conforme ele alega, é a rapidez nas transformações tecnológicas e, sobretudo, políticas que

¹⁵⁹ Tradução nossa. Texto original: “Viviamo quello che si potrebbe chiamare un momento di svolta nella considerazione filosofica e critica del mondo dei mass media. Nei decenni recenti, la diffusione dell’ermeneutica nell’ambito filosofico e i grandi progressi della tecnologia delle comunicazioni sul piano pratico, della cultura diffusa e della società, hanno dato luogo all’imporsi di un (sia pur relativo) “ottimismo mediatico”, di cui penso sia utile ripercorrere le ragioni proprio quando, per una serie di motivi che cercherò brevemente di analizzare, sta divenendo problematico o per lo meno si sta appannando.”.

ocorreram nesse período, que “[...] não podem deixar de refletir sobre o sentido de muitas das teses apresentadas na primeira edição”¹⁶⁰ (VATTIMO, 2011b, p. 3).

O sentido vattimiano não foi o de modificar a sua inspiração básica sobre os *mass media* enquanto sociedade “mediatizada”¹⁶¹, o que sustentaria a nossa existência, mas no sentido de aprofundar, ainda mais, as transformações radicais do modo de viver a subjetividade, e dos acontecimentos que representam também verdadeiros pontos de inflexão no “sentido do ser”. Portanto, ele retoma, com esse último termo heideggeriano, de forma paradoxal, para, mais uma vez, reaver o mundo dos *media* como base para uma leitura não demonizada, porém também não puramente “humanista”, defensiva e nostálgica.

Ademais, durante esse intervalo de tempo, da primeira para a última edição de *A sociedade transparente*, o que percebemos foi um declínio do otimismo de Vattimo sobre a função emancipatória dos *media* nos últimos anos. Entretanto, não no sentido de desconstruir a abordagem filosófica subjacente, mas apontando para uma saída frente aos novos problemas – sobretudo políticos – colocados pelo desenvolvimento dos meios de comunicação e seu peso social: justamente empurrando a ideia de que é o próprio sentido do ser, da realidade, que o mundo mediático modifica, ou “[...] pelo menos pode ser modificado, no sentido de uma menos sujeição aos preconceitos de que Heidegger chama de metafísica”¹⁶². O que percebemos é que:

Desde o final dos anos 70 – mesmo que seja difícil estabelecer limites cronológicos precisos – [...] poderíamos finalmente emergir da *Stimmung*

¹⁶⁰ Tradução nossa. Texto original: “[...] che sono intervenute, non può non riflettersi anche sul senso di molte delle tesi esposte nella prima edizione.”

¹⁶¹ Nesse contexto, é preciso que não se confunda com o que chamamos de “sociedade os meios”, pois “[...] Nesta última, os meios se caracterizavam como instância de relativa autonomia exercendo duas formas de poder: o de natureza representacional, delegado pelas demais instituições e identificado por sua competência discursiva; e o de regulação social, em que sua pragmática visa afetar a organização social e suas práticas. A intensificação estabelecida pela mediatização da sociedade transforma o *status* dos *media*, retirando-lhes a dimensão central que ocupavam na “sociedade dos meios”, e enfraquecendo o seu lugar de *intermediação*. Ao afetar a organização social e suas práticas, a mediatização gera novas interações – de modo não homogêneo – sendo também por elas afetadas. A mediatização, fenômeno em processo, transcende assim o “campo mediático” propriamente dito, embora dele retire os elementos que vão instituir forma e dinâmica de uma sociedade em transformação.” (NETO; FERREIRA; GOMES, 2009. p. 326).

¹⁶² Tradução nossa. Texto original: “[...] in direzione di una minore soggezione ai pregiudizi di ciò che Heidegger chiama metafisica. Una scommessa arrischiata, ne sono ben cosciente.” (VATTIMO, 2011b, p. 4).

caracterizada pelo pessimismo da Escola de Frankfurt em relação à sociedade da comunicação de massas. As teses apocalípticas de Horkheimer e Adorno tinham perdido força por uma série de razões: em primeiro lugar, a erosão do humanismo que os condicionava (e que também foi criticada por Habermas, sob o nome de individualismo), causada pela imposição do estruturalismo como orientação cultural hegemónica nos anos 70. O sucesso do estruturalismo (com o lema emblemático de Lévi-Strauss: é preciso estudar os homens como se estuda as formigas...) estava também ligado ao fim dos últimos impérios coloniais (em França, a guerra argelina tinha acabado; e houve o conflito do Vietname...): 1. ...): o humanismo tinha-se revelado, ou pelo menos era geralmente considerado, como cúmplice de posições eurocêntricas e isto tinha tornado as grandes filosofias da história do século XIX impraticáveis: não só o idealismo hegeliano, mas também o positivismo e o marxismo.¹⁶³ (VATTIMO, 2011b, p. 101-102).

Nesse período, como destacou Vattimo, o humanismo que se fazia presente na sociedade significou uma certa concepção de *Bildung*¹⁶⁴, ou seja, de uma cultura – enquanto processo de educação ou de civilização – alicerçada no ensejo da autotransparência da consciência humana, no ideal de um sujeito que fosse capaz de se emancipar, na medida em que se reapropriou e se libertou de véus ideológicos, conquistando uma visão “objetiva” do mundo e da história.

¹⁶³ Tradução nossa. Texto original: “A partire dalia fine degli anni Settanta - anche se è difficile fissare limiti cronologici precisi – ci era parso di poter uscire finalmente dalla *Stimmung* caratterizzata dal pessimismo della Scuola di Francoforte nei confronti della società della comunicazione massificata. Le tesi apocalittiche di Horkheimer e Adorno avevano perso vigore per un insieme di motivi: anzitutto, l’erosione dell’umanismo che le condizionava (e che è stato criticato anche da Habermas, sotto il nome di individualismo), provocata dall’imporsi dello strutturalismo come orientamento culturale egemonico negli anni Settanta. Il successo dello strutturalismo (con il motto emblematico di Lévi-Strauss: bisogna studiare gli uomini come si studiano le formiche...) era anche legato alla fine degli ultimi imperi coloniali (in Francia, era da poco finita la guerra d’Algeria; e c’era il conflitto del Vietnam...): l’umanismo si era svelato, o comunque era generalmente considerato, come complice delle posizioni eurocentriche e ciò aveva reso impraticabili le grandi filosofie della storia di origine ottocentesca: non solo l’idealismo hegeliano, ma anche il positivismo e il marxismo.

¹⁶⁴ Aqui, entendido a partir da definição dada por Berman: “A palavra alemã *Bildung* significa, genericamente, “cultura” e pode ser considerado o duplo germânico da palavra *Kultur*, de origem latina. Porém, *Bildung* remete a vários outros registros, em virtude, antes de tudo, de seu riquíssimo campo semântico: *Bild*, imagem, *Einbildungskraft*, imaginação, *Ausbildung*, desenvolvimento, *Bildsamkeit*, flexibilidade ou plasticidade, *Vorbild*, modelo, *Nachbild*, cópia, e *Urbild*, arquétipo. Utilizamos *Bildung* para falar no grau de “formação” de um indivíduo, um povo, uma língua, uma arte: e é a partir do horizonte da arte que se determina, no mais das vezes, *Bildung*. Sobretudo, a palavra alemã tem uma forte conotação pedagógica e designa a formação como processo. Por exemplo, os anos de juventude de Wilhelm Meister, no romance de Goethe, são seus *Lehrjahre*, seus anos de aprendizado, onde ele aprende somente uma coisa, sem dúvida decisiva: aprende a formar-se (*sich bilden*).” (BERMAN, 1984, p. 142).

Essa reflexão atual da pós-modernidade no âmbito filosófico, resgata a sensibilidade do *ser* que fora roubado com os discursos totalizantes que tinham o poder de homogeneizá-los e, ainda, higienizá-los. Por isso,

Foi este tema, orientado para o ideal de uma apropriação total da verdade, que foi ameaçado pela força demoníaca dos meios de comunicação social tal como Adorno os concebeu. Mas era precisamente este ideal de autotransparência do sujeito como objetivo de emancipação que fora dissolvido pela crítica da ideologia, pela antropologia estrutural, pela própria difusão da psicanálise numa versão cada vez menos idealista. Paralelamente à erosão do ideal humanista de *Bildung*, o carácter demoníaco dos meios de comunicação também parecia ser desmentido pelo desenvolvimento real das tecnologias de comunicação.¹⁶⁵ (VATTIMO, 2011b, p. 102-103).

Aqui, ao lembrar de Adorno, Vattimo está se referindo a quando ele escreveu a respeito dos meios de comunicação social, parecendo ter sempre em mente a propaganda nazista e o Doutor Goebbels, como uma espécie de “irmão mais velho” que está constantemente falando às massas e impondo-lhes opiniões, comportamentos e consentimentos, como quem consegue hipnotizar, daí o seu olhar ‘negacionista’ sobre as sociedades dos *media*.

Entretanto, temos que compreender que essa sociedade – mediática e midiaticizada – é o mundo que vem tomando forma a partir dos anos de 1970. A sua formação é semelhante àquela da Torre de Babel, mas, diferentemente dela, os *mass media* se multiplicam cada vez mais, a ponto de provocar uma *desconstrução* dos centros totalitários e homogêneos, porque a sua lógica não é estritamente mecânica, onde um motor central determina os movimentos de todas as engrenagens periféricas.

Por isso, como em Vattimo, não só a filosofia, mas também a sociologia crítica, precisaram considerar essas transformações advindas da tecnologia desde a fase mecânica até à eletrônica ou informática. Esta última, como sabemos, a partir dos anos 2000, tem – nos

¹⁶⁵ Tradução nossa. Texto original: “Era questo soggetto, orientato all’ideale di una piena appropriazione della verità, quello che risultava minacciato dalla forza demoniaca dei mass media come Adorno li concepiva. Ma proprio questo ideale dell’autotrasparenza del soggetto come scopo dell’emancipazione era stato dissolto dalla critica dell’ideologia, dall’antropologia strutturale, dalla stessa diffusione della psicoanalisi in una versione sempre meno idealistica. Parallelamente all’erosione dell’ideale umanistico della *Bildung*, anche il carattere demoniaco dei media sembrava smentito dall’effettivo sviluppo delle tecnologie comunicative.”.

arriscamos a dizer, tendo como premissa os efeitos da *internet* – um importante papel na transição da hegemonia – ou centralidade – para um pensamento desenraizado, *transmitido* e *enviado* em ‘rede’, ou seja, não mais um pensamento impulsionado por um único centro.

Esse *presente*, com o *ethos* transformador do *pós*, nos fala então de um momento em que:

A publicidade, da qual depende o destino dos programas de televisão, e o seu diferente peso na programação e na distribuição dos recursos financeiros, não pode prescindir de uma referência à audiência, que, por muito manipulada e manipulável que seja, é sempre um interlocutor que não é totalmente previsível e condicionável. Além disso, as possibilidades de se tornarem intervenientes ativos no ‘mercado’ dos meios de comunicação, por exemplo através da criação de estações de rádio e televisão independentes, já não são apenas um privilégio para alguns – dependem do número de pessoas envolvidas. As oportunidades de se tornar intervenientes ativos no ‘mercado’ dos meios de comunicação social, por exemplo através da criação de estações de rádio e televisão independentes, já não são apenas privilégio de alguns – dependem mais de decisões políticas e legislativas do que de fatores económicos estritos. E as redes de comunicação baseadas em computador são já uma realidade interativa generalizada, com desenvolvimentos que são ainda imprevisíveis.¹⁶⁶ (VATTIMO, 2011b. p. 103).

Nesse contexto, a filosofia da *atualidade* – a da *ontologia do declínio* – mantém o seu otimismo em relação aos *mass media*, e, digamos, que existe uma expectativa não irrazoável, como disse Vattimo, de que o desenvolvimento da tecnologia eletrônica e da cultura possibilitada por esse meio pudessem tornar exequível a desconstrução de previsões sombrias outrora retratadas pela Escola de Frankfurt, de maneira que, ao mesmo tempo, abre novos caminhos à emancipação. Diria que estamos, com isso, falando e assimilando sobre uma ética ontológica niilista que está a ponto de se dissolver em uma ética pós-metafísica.

¹⁶⁶ Tradução nossa. Texto original: “La pubblicità, da cui dipende la sorte degli spettacoli televisivi e il loro diverso peso negli orari della programmazione e nella distribuzione delle risorse finanziarie, non può fare a meno di un riferimento all’audience; la quale, per quanto manipolata e manipolabile, rappresenta tuttavia sempre un interlocutore non totalmente prevedibile e condizionabile. Non solo: le possibilità di divenire soggetti attivi nel “mercato” mediatico, per esempio creando stazioni radio e, ormai, anche stazioni televisive indipendenti, non sono più soltanto privilegio di pochi – dipendono semmai più da decisioni politiche e legislative che non da stretti fattori economici. E le reti di comunicazione che si servono dei computer sono già una realtà interattiva molto diffusa e dagli sviluppi per ora imprevedibili.”.

Justificamos tal pensamento também a partir do que Vattimo discorre sobre o seu otimismo mediático, que seria a constituição das sociedades mediáticas graças (e pelo viés) da popularidade que a hermenêutica tem alcançado na nossa cultura, “o verdadeiro *koiné* hermenêutico” (VATTIMO, 2011b, p. 105). Vattimo (2011b, p. 105) afirma que “[...] na hermenêutica, como sabemos, também desaparece a desconfiança que ainda se encontra em Habermas, e que é uma herança adorniana, pela comunicação e pelo seu constante risco de distorção e manipulação”. Ele acrescenta ainda que “o facto é que a hermenêutica já não se deixa dominar pelo ideal da transparência, uma vez que já não acredita, como Habermas ainda acredita, na possibilidade e necessidade de um conhecimento ‘objetivo’ em vista da emancipação”. Portanto,

[...] Enquanto Habermas é, através de Adorno, o herdeiro do ideal (ainda objetivista, ainda metafísico) da autotransparência Hegeliana e Marxista, a hermenêutica é, ao invés, o herdeiro de Nietzsche: Para isso, não se trata de emancipar-se das interpretações, mas de emancipar interpretações do domínio e reivindicar uma verdade “verdadeira”, o que exigiria confiança nos cientistas, hierarquias religiosas, comités centrais políticos ou outras categorias de inteligência “não distorcida”, com todos os riscos que isso implica para a liberdade. O mundo da comunicação social pode, portanto, aparecer, e de facto já apareceu, aos teóricos da hermenêutica, como o mundo da liberdade de interpretação. Mesmo a conversa que, de acordo com o conhecido slogan de Richard Rorty, deve ser ‘continuada’, dificilmente poderia ser distinguida da Babel das mensagens que os *media* nos enviam constantemente...¹⁶⁷ (VATTIMO, 2011b, p. 105, tradução nossa).

O olhar que devemos ter sobre essa situação, que se assemelha a uma Torre de Babel, como previamente mencionado, é na visão do Vattimo – deixando de lado as pretensões

¹⁶⁷ Tradução nossa. Texto original: “Il fatto è che l’ermeneutica non si lascia più dominare dall’ideale della trasparenza, giacché non crede più, come invece crede ancora Habermas, alla possibilità e necessità di una conoscenza “oggettiva” in vista dell’emancipazione. Mentre Habermas è, attraverso Adorno, l’erede dell’ideale (ancora oggettivistico, ancora metafísico) di autotrasparenza hegeliano e marxiano, l’ermeneutica è invece l’erede di Nietzsche: per essa, non si tratta di emanciparsi dalle interpretazioni, ma di emancipare le interpretazioni dal dominio e dalle pretese di una verità “vera”, la quale richiederebbe di affidarsi a scienziati, gerarchie religiose, comitati centrali politici o ad altre categorie di intelligenze “non distorte”, con tutti i rischi che questo comporta per la libertà. Il mondo della comunicazione mediatica può apparire perciò, e di fatto è apparso, ai teorici dell’ermeneutica, come il mondo della libertà delle interpretazioni. Anche la conversazione che, secondo il noto slogan di Richard Rorty, bisogna che “prosegua”, difficilmente si potrebbe distinguere dalla Babele di messaggi che i media continuamente ci inviano...”.

hegelianas de absolutismo, mas mais próximo ao pensamento nietzschiano – um olhar hermenêutico sobre a existência atual, em que o intuito não é colocar um ponto de vista superior a outro, porém possibilitar um ‘autêntico’ diálogo em que a atitude não é ‘distorcida’. Portanto, no contexto da sociedade mediatiza, a ‘autenticidade’ parece se evidenciar porque é possível confrontar ideias, acontecimentos, diferentes por meio de múltiplas interpretações. Esse fato, agora em Vattimo, ao invés de possibilitar uma libertação delas, proporciona uma libertação – as ‘transparências’ – de interpretações, um abandono, lembrando o pensamento derridiano, a qualquer privilégio “próprio”.

Os *mass media*, ainda que possuam características propícias à *violência*, abrem caminho à hermenêutica como uma filosofia do diálogo, não enquanto um mero instrumento a favor de uma verdade objetiva, que segue, até ao fim, à deriva “*derealizante*” vislumbrada por Nietzsche, como diz Vattimo (2011b). Estas são, pois, as condições dela – a hermenêutica – existir nesse contexto como filosofia da comunicação generalizada, “e esta é, além disso, a sua única possibilidade de se argumentar como uma teoria que é, de alguma forma, ‘verdadeira’”¹⁶⁸ (VATTIMO, 2011b, p. 107).

Nessa direção, Vattimo argumenta que:

Como tentei deixar claro noutro lugar, uma vez que a tese de que “não há factos, apenas interpretações” é obviamente uma interpretação em si mesma (contrariar-se-ia se fosse apresentada como a descrição objetiva de um facto), a sua única possibilidade de reivindicar validade, de ser razoavelmente preferida em relação a outras teorias, consiste em apresentar-se como uma resposta dialogalmente “adequada” a um apelo, como uma forma de reagir “em tom” a um evento ou cadeia de eventos, que são identificados com o próprio desenvolvimento da sociedade moderna como uma sociedade de comunicação. Embora esta tese só possa ser aqui apresentada de uma forma muito sumária, proponho-me compreendê-la, no presente contexto, nos seguintes termos: a hermenêutica não pode ser uma filosofia metafísica que afirma a estrutura interpretativa “eternamente” do ser e da realidade; só pode apresentar-se como a filosofia que responde à situação do mundo da comunicação generalizada. Pois é neste mundo que se

¹⁶⁸ Tradução nossa. Texto original: “[...] e questa è, del resto, la sua sola possibilità di argomentarsi come teoria in qualche modo “vera”. ”.

torna razoável pensar que "não há factos, apenas interpretações".
¹⁶⁹(VATTIMO, 2011b, p. 108).

Ademais, temos então – mais uma vez – como ponto de viragem para a hermenêutica da filosofia da *atualidade*, pelo menos nos baseando em Vattimo, e como também acreditamos, o debate contra a tentativa de se estabelecer um ‘limite’ para a *desrealização* em qualquer caso. O olhar otimista que temos em relação à sociedade dos *media* se mantém em detrimento do lugar que a *desrealização* tem na experiência estética, ou seja, um efeito de choque e surpresa. Se não quisermos voltar à metafísica objetivista, não podemos nos opor a esse processo de *desrealização* com a argumentação de que precisamos ‘recuperar’ uma realidade perdida. Devemos, antes, compreender esse processo como pontos de fricção, pontos de resistências e possíveis critérios de distinção e julgamento.

Portanto, o que motiva Vattimo a escrever “Os limites da *desrealização*” é o fato de que a *desrealização* é caminho possibilitado pelas novas tecnologias da comunicação, mas que encontra um ‘limite’ imposto pela lógica “realista” do mercado. Por isso, o seu caráter vanguardista, ainda assim – e por isso mesmo –, no final, tem efeito de libertar a *desrealização* dos obstáculos “realistas” que o próprio mercado lhe impõe. Para que fique claro, assim como em Vattimo, não se trata de se opor à artificialidade e à irreabilidade construídas a partir do mundo dos *media* com um tipo de apelo realista, muito mesmo no sentido de restaurar a experiência supostamente ‘direta’ do mundo, ainda mais de idealizar uma autenticidade da comunicação em termos “existencialistas”.

Aqui, se trata de uma posição capaz de tomar a *desrealização* como um [único] possível meio condutor na pós-modernidade, e compreender que o que a trava de um funcionamento,

¹⁶⁹ Tradução nossa. Texto original: “Come ho cercato di chiarire altrove, dato che la tesi che “non ci sono fatti, solo interpretazioni” è ovviamente essa stessa una interpretazione (si contraddirebbe se si presentasse come la descrizione oggettiva di un fatto), la sua sola possibilità di rivendicare una validità, di farsi preferire ragionevolmente ad altre teorie, consiste nel presentarsi come risposta dialogicamente “adeguata” a un appello, come modo di reagire “a tono” a un evento o a una catena di eventi, che si identificano con lo stesso sviluppo della società moderna come società della comunicazione. Sebbene questa tesi possa qui esser presentata solo in modo molto sommario, propongo di intenderla, nel presente contesto, nei termini seguenti: l’ermeneutica non può essere una filosofia metafisica che afferma la struttura “eternamente” interpretativa dell’essere e della realtà; può solo presentarsi come la filosofia che cor-risponde alla situazione del mondo della comunicazione generalizzata. È infatti in questo mondo che diventa ragionevole pensare che “non ci sono fatti, solo interpretazioni”.

em um sentido emancipatório, é a persistência de “limites” realistas, a exemplo da prevalência que há da economia sobre a estética nos meios de comunicação de massas. Deste modo, estamos falando de um *telos* menos abstrato e utópico do que parece, e que a filosofia está cumprindo-o, ao preparar as bases para si na cultura atual, introduzindo a ideia que a *desrealização* não é uma perda a que se deva reagir com a neurose de um luto insuportável, mas, sim, enquanto um evento a partir do qual se podem aproveitar todas as oportunidades de emancipação, o que, em nosso entendimento, pode ser interpretado, também, como uma ética pós-metafísica da existência pós-moderna.

CONCLUSÃO

As páginas, até aqui escritas, refletem um ‘novo’ olhar para um novo tempo. Tal qual a proposta do *pensiero debole*, de Vattimo, não pretendemos nesse momento “final” da pesquisa escrever ‘conclusões’ finitas, únicas, acabadas e unitárias. É este um momento para olharmos o que já dissemos, a partir da filosofia vattimiana, e refletirmos de modo a construir um diálogo sobre tal pensamento em contraponto ao nosso modo de ser e estar no contexto da pós-modernidade.

A Pós-modernidade, como vimos, é um momento novo da sociedade, na qual os fenômenos dos *mass media* tem ganhado espaço como uma espécie de ‘remédios’ ao pensamento totalitário do Ocidente. Isso porque, na sociedade da comunicação generalizada, é estabelecida, a partir da atuação dos *media*, uma ideia de sociedade não mais dominável por um princípio único, fato rememorado em Vattimo a partir de Heidegger. No ensaio *A época da imagem do mundo*, a filosofia heideggeriana evidencia as ciências enquanto fenômenos especializados, característicos da época moderna, uma vez que essas ‘especializações’ constroem imagens do mundo que são inconciliáveis entre si. É este fato que leva Vattimo a justificar que o pós-moderno teria ‘surgido’ com Heidegger, mesmo sem ele saber.

Ademais, em termos conceituais, ditos de maneira direta, sabemos que a ideia de pós-moderno, como sociedade fragmentada, encontra-se, de fato, em Lyotard, que foi outra leitura muito importante para Vattimo e, conseqüentemente, para a ideia de uma *ontologia do presente*, com presunções *debilitantes* (*pensiero debole*, *pensamento fraco*) como resposta ou ‘remédio’ às estruturas ‘fortes’ postas pela Metafísica. Portanto, para a consumação da racionalidade *forte*, das racionalidades centrais da Modernidade que, com o advento dos *mass media*, fazem essa crise se assentar, na impossibilidade de não mais unificar as visões de mundo.

O modo que Vattimo diz ser possível não pensar mais a história como algo unitário e progressivo, não mais caminhando gradualmente para a completude, é, portanto, se pensarmos o *presente* como pós-moderno. E isso se realiza, nesse cenário, quando as sociedades colonizadas passaram a não mais aceitar os discursos eurocêntricos, ou qualquer perspectiva de uma linha unitária da história que foi (ou talvez ainda seja, em certo sentido) o fio condutor desenvolvido pelos europeus. Essa possibilidade foi (e é) dada graças aos dispositivos eletrônicos, do desenvolvimento tecnológico que potencializou vozes e visões de mundo, até mesmo do lugar mais remoto possível.

Se antes era impossível termos acesso a outras culturas, ou outras culturas entrarem em contato com outros centros, com diz Vattimo, hoje isso é exequível, o que, de certo modo, nos faz perceber a ruína do colonialismo (ou da época colonial). Exatamente por isso, também, não pensamos – e fazemos – mais a história enquanto processo linear e unitário, pois entende-se, necessariamente, a importância da pluralidade das culturas e dos diálogos estabelecidos a partir da tomada de palavra por elas.

A justificação do Pós-moderno corresponde exatamente a isso, ao ser que se relaciona à sua pluralização, nesse caso, como abordamos na nossa Tese, aos *mass media* (os meios de comunicação de massa). Esse ‘relacionar-se’ do ser com os *media* deve ser entendido, no contexto aqui apresentando, e acreditamos que em Vattimo também, como a possibilidade de *emancipação*. Seria, pois, como se nós, pós-modernos, quebrássemos a lógica que corresponde a todo e qualquer pilar de sustentação da racionalidade central.

Um exemplo prático sobre tal pensamento *emancipatório* [e de *desrealização*] – assim como de descentralização, e crise dos centros racionalizantes, do curso unitário e totalizante da história – é o caso mundialmente conhecido por Primavera Árabe, caracterizada como uma onda de manifestações e protestos que aconteceram no Oriente Médio e no Norte da África no ano de 2010. Estamos falando sobre um caso típico dos movimentos de massa contemporâneos e, nesse caso que iremos citar, pode-se dizer que foi esta a chama que deu início a uma série de outros protestos, a saber: a autoimolação do vendedor de frutas Mohamed Bouazzi, no dia 17 de dezembro daquele ano. Esse acontecimento se sucedeu em

um lugar totalmente inesperado por várias outras culturas, países: foi em Sidi Bouzid, cidade localizada na região da Tunísia, com aproximadamente de 40 mil habitantes, onde o cidadão Mohamed Bouazzi, de apenas 26 anos de idade, ficou gravado na história como aquele responsável por mudar – politicamente, inclusive – o destino do mundo árabe. Em frente ao prédio do governo daquele país, ele deu o seu último grito de protesto ateando fogo contra seu próprio corpo, enquanto forma de protestar contra a humilhação que, cotidianamente, – ele e muitos outros – sofria – e que era, nesse contexto, o repetido confisco de sua banca de frutas e verduras pela política local.

Essa ação de Mohamed Bouazzi, à guisa de protesto, foi gravada com um dispositivo móvel por seu primo Ali, que, logo após, distribuiu (compartilhou) o vídeo via internet. A partir daí, incidiu outros suicídios e tentativas de suicídios simbólicos que alimentaram a revolta e estimularam a coragem daquela população. Em alguns dias, ocorreram demonstrações espontâneas por todo o país, iniciando-se nas províncias e depois se ramificando para a capital, apesar da repressão selvagem da política, que matou pelo menos 147 pessoas e feriu outras centenas, diz Castells (2013).

Os vários atos incidentes combinados na grande rede Aldeia Global – como diz o filósofo McLuhan (1969) –, que envolve internet – *mass media* – e sociedade, sucedidos em praça pública levaram, em curto prazo, à exoneração do chefe do Estado-Maior das Forças Armadas tunisianas em janeiro de 2011. Esse fato serviu aos manifestantes como um estímulo para continuarem suas reivindicações, deixando-os a faísca necessária para pressionar o afastamento de todos os participantes do comando do regime, reivindicando liberdade de imprensa e política, além de um novo processo de eleições verdadeiramente democráticas, a partir de uma nova lei eleitoral.

O contexto fez com que os manifestantes continuassem seus protestos pelas ruas pedindo o afastamento de todos os políticos corruptos, especuladores financeiros, policiais violentos e mídia subserviente. Todo esse processo foi acompanhado pela ação dos *media*, pela difusão de vídeos na internet e telejornais. Essa “difusão em vídeo dos protestos e da violência policial pela internet foi acompanhada de convocação à ação nas ruas e praças das cidades de

todo o país, começando nas províncias centro-ocidentais e depois atingindo a própria Túnis”, dia Castells (2013, p. 29).

Chamando atenção para esse fato, relevante no âmbito da Tese aqui apresentada – e ao contexto da Pós-modernidade –, e assimilando o pensamento filosófico de Vattimo, podemos assegurar que tal acontecimento só foi possível graças aos processos desenvolvidos pelos *media* que, com conexões estabelecidas entre comunicação livre (*desenraizada*) exercida por intermédio de redes digitais, como a rede de emissora televisiva Al Jazeera¹⁷⁰, e o Twitter, Facebook e YouTube, conseguiram *emanciparem-se* de muitos regimes totalitário e não democráticos. Sociologicamente, o que existiu foi uma ocupação do espaço urbano que se expandiu, como um “híbrido espaço público de liberdade que se tornou uma das principais características da rebelião tunisiana, prenunciando os movimentos que surgiram em outros países” (CASTELLS, 2013, p. 29), e, filosoficamente, houve um processo de *desrealização* com oportunidades de emancipação, o que, em nosso entendimento, pode ser interpretado, também, como uma ética pós-metafísica da existência pós-moderna que só foi (é) capaz de ser alcançada no *presente* com a ação dos *media*.

Não podemos deixar de apontar que esses mesmos *media* são acusados de criarem uma *espetacularização* dos acontecimentos. Mas por quê? Sabe-se, pois, que a partir dos anos de 1950, com a popularização da televisão e os avanços tecnológicos que proporcionaram a produção de imagens em escala industrial, configura-se o que Guy Debord viria a denominar de uma *sociedade do espetáculo*, uma nova esfera pública, cuja lógica é a do capitalismo de consumo e a matéria estruturante é a *imagem*. A respeito de como se formou a *sociedade do espetáculo*, dialogando com Bosco (2015), acreditamos que ela esteja articulada por vários fatores, como a passagem do capitalismo de produção para o capitalismo de consumo¹⁷¹; a

¹⁷⁰ Sediada em Doha, é considerada a maior emissora de televisão jornalística de Catar e uma das redes de televisão mais importantes do mundo árabe.

¹⁷¹ Segundo Bosco (2015, p. 45), o sociólogo alemão Wolfgang Streeck observou que, “no começo dos anos de 1970, em seguida às décadas *idílicas* do pós-guerra, o capitalismo se deparou com uma crise estrutural. Os bens duráveis, padronizados, produzidos em massa, já haviam sido consumidos e, uma vez atendidas as necessidades básicas dos consumidores (e uma vez que se travava, na época, literalmente de bens duráveis), essa forma de produto e produção revelou-se incapaz de sustentar taxas altas de crescimento econômico. [...] A resposta do capitalismo a essa estagnação econômica foi transformar os bens padronizados em produtos diversificados”. Daí

deflagração do espírito público ou, inversamente, a formação de uma cultura mais individualista (e ao mesmo tempo de massa); e a evolução das tecnologias da imagem.

Portanto, ao percebemos esse fenômeno também com os *media*, não podemos nos esquecer de Debord (1997), que teve suas teses sobre a *Sociedade do Espetáculo* inseridas nas ideias que circularam os movimentos de 1968. Definido por ele mesmo como pensador radical, Debord foi um dos fundadores da Internacional Situacionista (na Itália, em 1957), um movimento internacional de cunho artístico e político, que almejava mudanças sociais, pois que este autor acreditava que se deve fazer críticas ao sistema através da criação de “situações significativas”. Mediante perspectiva marxista, e acreditando que o capitalismo se constitui como um dos maiores problemas da sociedade, ele tece uma crítica radical sobre a presença de imagens na sociedade, argumentado que elas levam os sujeitos à passividade e à alienação, através da manipulação ideológica e econômica, sendo o entretenimento um mecanismo de despolitização do público. Nesses aspectos, discutindo sobre a espetacularização midiática, o autor diz que “toda a vida das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção se apresenta como uma imensa acumulação de *espetáculos*.” E que “tudo o que era vivido diretamente tornou-se representação. [...] O espetáculo é ao mesmo tempo parte da sociedade, a própria sociedade e seu *instrumento de unificação*.” (DEBORD, 1997, p. 13-14).

Elementos da *espetacularização*, dentre os vários meios de comunicação e informação na atualidade, são percebidos claramente e cotidianamente no jornalismo. Os *media* – e o uso de *imagens*, de fato –, possui poder sobre a sociedade contemporânea em seus variados níveis. Ela é, certamente, o grande veiculador de sentidos e significados que vão operar no sentido de que as pessoas se experimentem enquanto sujeitos. Apesar disso, é importante ressaltar que a mídia não é detentora de um poder absoluto de influência, e há estudos que apontam as reapropriações que o público faz dos discursos e recursos midiáticos, de acordo com seus interesses, valores, seu universo referencial, entre outros.

o papel das tecnologias e a frenética utilização de *imagens* como potencializador dessa nova estrutura capitalista dominante.

Nesse contexto das mídias – com os *media* –, e em relação às técnicas de (re)produção sociocultural, Michael Foucault (1987) fala que o poder não é algo intrínseco de uma classe e, portanto, diz respeito ao efeito das posições estratégicas ocupadas por estas classes, e os indivíduos, por sua vez, desempenham um papel ativo nos processos infocomunicacionais. Assim, o público, mesmo não possuindo canais de interação direta com os emissores dessas imagens, consegue interagir com outros indivíduos e com os produtos midiáticos, até mesmo respondendo a tais produções, evidenciando a atitude relacional do poder (e espetacularização).

Por isso, acreditamos que o *ethos* ‘pós’ deve ser compreendido, a partir desse princípio abordado acima e que não cabe mais pensar sobre o ser humano fora da sua realidade, a partir de ‘princípios’ que não são os seus. É uma proposta de filosofia com uma abordagem que proporciona uma solução – reflexão – para a *atualidade* do sujeito com si próprio, com o outro e com o mundo. Assim, e somente assim, acreditamos poder, de fato, quebrar as correntes que nos prendiam (prendem) à mentalidade moderna de “razão”, da centralização da racionalidade fundacionalista e dualista do ser e do mundo.

O *pensiero debole* (*pensamento fraco*) é, pois, um percurso filosófico para uma compreensão melhor desse cenário atual da sociedade, assim acreditamos, e acreditamos exatamente por nos levar – de acordo com a maneira como foi proposto por Vattimo – a uma *ultrapassagem* do irracionalismo filosófico cultural e a uma compreensão da multiplicidade existentes de formas de saber localizado no mundo. Os *mass media*, enquanto comunicação mediática, cuja influência alastra-se sobre a nossa cultura, política e a arte, nos parecem como uma varinha mágica com a capacidade de transforma a inconcludência, a retratação, e o caos de fatores de fraqueza em provas de força, assim, de realização *pensiero debole*.

A sociedade da comunicação generalizada, embora tenha uma face absurda e imoral, é nela, como vimos até aqui, que reside a possibilidade também de enfrentar os resíduos absurdos e imorais da modernidade que ficou preso na epiderme pós-moderna. Nela, não há ‘delimitação’ dos horizontes e campos discursivos, prevalecendo – de alguma forma – o pensamento da diferença, que são dados do seu próprio ‘destino’, um caminho de

possibilidades que se abre para a ‘nova’ *ontologia* do presente em resposta à tradição filosófica. Embora podemos (e até devemos) enxergá-la também como um possível mecanismo de controle para o Estado e de regimes não democráticos – como lembra Foucault (2010, 1999, 1979) –, ainda assim, devemos entendê-la como sendo mais democrática por “perder de vista” a centralidade, ainda que por meio da violência.

Ademais, todo esse contexto trata do aspecto mais essencial da nossa tese, de onde continuamos a desenvolver uma leitura sobre o pensamento de Vattimo que nos leva à dimensão de um *ethos* pós-moderno e de uma ética *pós-metafísica*. Esse resultado nos é apresentado através dessa problematização que há a respeito da sociedade dos *mass media* – e damos destaque, nesse caso em específico, à obra *A sociedade transparente*, em diálogo, mais uma vez, com outras obras desse filósofo italiano –, que se apresenta como elemento característico dessa época [pós-moderna] estabelecendo uma crise do *sentido* (razão). O resultado desse fenômeno é uma nova experiência estética que direciona essa sociedade ‘transparente’ à *emancipação* pela *desrealização*, situação em que atestamos – num conflito entre os *media* e a violência metafísica – o desenvolvimento da ética da ontologia niilista para uma ética pós-metafísica.

Percorrido todo esse trajeto, entendemos a potencialidade que o pensamento filosófico vattimiano traz para a interpretação dos objetos e do sujeito na contemporaneidade, a qual inaugura-se e intitula-se *pós-moderna*. Para além de uma fenomenologia, Vattimo propõe uma leitura hermenêutica à prática e treino de interpretação da vida na atualidade no contexto dos meios de comunicação de massa que desempenham um papel determinante, afastando-se da ideia dominante [de razão] na modernidade e de qualquer ‘força’ dominadora-progressista e se aproximando daquilo que acreditamos ser hoje a prática filosófica emancipadora da existência na pós-modernidade.

Portanto, frente à crise da razão nas sociedades pós-modernas, temos um exemplo claro e *ontologizante* do presente, um desenvolvimento sério que tem como objetivo resgatar o ser que foi esquecido e abandonado pela metafísica. Assim como a onda de protestos da Primavera Árabe, esse momento é resultado, ainda, de uma experiência estética que direciona

tal sociedade *transparente* a um caminho que não é necessariamente ‘transparente’, mas que está inclinado e aberto a desenvolver-se enquanto ética pós-metafísica – o que inclui o diferente e que é dialógica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS DE VATTIMO

VATTIMO, Gianni. **Etica dell'interpretazione**. Torino: Rosenberg e Sellier, 2020.

VATTIMO, Gianni. **Vocazione e Responsabilità del filosofo**. Genova: il melangolo, 2000.

VATTIMO, Gianni. O pensamento "fraco" e a esquerda brasileira: entrevista com o filósofo italiano Gianni Vattimo. **Pensares em Revista**, São Gonçalo-RJ, n. 15, p.186-191, 2019. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/pensaresemrevista/article/view/41292>>. Acesso em: 27 abr. 2022.

VATTIMO, Gianni. **Da realidade**: finalidades da filosofia. Tradução de Klaus Brüscke. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019a.

VATTIMO, Gianni; PATERLINI, Piergiorgio. **Não ser Deus**: uma autobiografia a quatro mãos. Tradução de Federico Carotti. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

VATTIMO, Gianni. **Crer que se crê**: é possível ser cristão apesar da Igreja? Tradução de Klaus Brüscke. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018a.

VATTIMO, Gianni. O esquecimento impossível. In: YERUSHALMI, Yosef Hayim [et al.]. **Usos do esquecimento**: conferências proferidas no colóquio de Royaumont. Tradução de Eduardo Alves Rodrigues, Renata Chrystina Bianchi de Barros. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2017.

VATTIMO, Gianni. **O sujeito e a máscara**: Nietzsche e o problema da libertação. Tradução de Silvana Cobucci Leite. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017a.

VATTIMO, Gianni. **Adeus À verdade**. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

VATTIMO, Gianni. Dialettica, differenza, pensiero debole. In: VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo (org.). **Il pensiero debole**. 2. ed. Milano: Feltrinelli, 2011.

VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo (org.). **Il pensiero debole**. 2. ed. Milano: Feltrinelli, 2011a.

VATTIMO, Gianni. **La società trasparente**. Milano: Garzanti, 2011b.

VATTIMO, Gianni. **La fine della modernità**. Milano: Garzanti, 2011c.

VATTIMO, Gianni. **Magnificat**: un'idea di montagna. Turino: CDA & Vivalda Editori, 2011d.

VATTIMO, Gianni. Ontologia dell'attualità e pensiero debole. In: BORRELLI, Michele; FORNET-BETANCOURT, Raúl. (org.). **Filosofie contemporanee**. Cosenza: Luigi Pellegrini Editore, 2010.

VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**: ensaios 1961-2000. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

VATTIMO, Gianni; GIRARD, René. **Cristianismo e relativismo**: verdade ou fé frágil? Tradução de Antônio Bicarato. Aparecida, SP: Santuário, 2010b.

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade**: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Tradução de Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VATTIMO, Gianni. O belo como experiência estética. In: **O retorno da comunidade**: os novos caminhos do social. PAIVA, Raquel (Org.). Rio de Janeiro: Mauad X, 2007a.

VATTIMO, Gianni. **O pensamento dos fracos**. Revista de Filosofia A Parte Rei, Nº. 54, novembro, 2007b. Disponível em: <<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/debiles54c.pdf>>. Acesso em: 01 de junho de 2022.

VATTIMO, Gianni. **Introduzione a Nietzsche**. 22. ed. Bari: Laterza, 2007c.

VATTIMO, Gianni. O fim da filosofia na idade da democracia. In: PECORARO, Rossano. **Niilismo e pós-modernidade**: introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade**. Tradução de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VATTIMO, Gianni. **Nichilismo ed emancipazione**: Etica, política, diritto. Milano: Garzanti, 2003.

VATTIMO, Gianni. **A tentação do Realismo**. Tradução de Reginaldo Di Piero. Rio de Janeiro: Lacerda Editores; Instituto Italiano di Cultura, 2001.

VATTIMO, Gianni. A filosofia e o declínio do Ocidente. In: **Para navegar no século XXI**. MARTINS, Francisco Menezes; SILVA, Juremir Machado da. (Org.). Porto Alegre: Sulina/Edipurs, 1999.

VATTIMO, Gianni. **As aventuras da diferença**. Tradução de José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1998.

VATTIMO, Gianni. **Acreditar em Acreditar**. Tradução de Elsa Castro Neves. Lisboa: Relógio D'Água, 1998a.

VATTIMO, Gianni. Diferir a metafísica (tradução de Antonio Abranches). **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 8, n. 10.1, p. 151-163, oct. 1996. ISSN 0104-6675. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/98>>. Acesso em: 27 abr. 2022.

VATTIMO, Gianni. **Introduzione a Heidegger**. 23. ed. Bari: Laterza, 1996a.

VATTIMO, Gianni. **A sociedade transparente**. Tradução de Hossein Shooja, Isabel Santos. Lisboa: Relógio D'água, 1992.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Nietzsche**. Tradução de António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

VATTIMO, Gianni. **Filosofia al presente**: Conversazioni di Gianni Vattimo con Francesco Barone, Remo Bodei, Italo Mancini, Vittorio Mathieu, Mario Perniola, Pier Aldo Rovatti, Emanuele Severino, Carlo Sini. Milão: Garzanti, 1990a.

VATTIMO, Gianni. **Al di là del soggetto**: Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica. Milano: Feltrinelli, 1989.

VATTIMO, Gianni. **As aventuras da diferença**: o que pensar depois de Heidegger e Nietzsche. Tradução de José Eduardo Rodil. Lisboa, Edições 70, 1988.

OUTRAS FONTES

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

AGOSTINHO, Santo. **Contra os acadêmicos. A ordem. A grandeza da alma. O mestre**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. **A fragmentação da cultura e o fim do sujeito**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

ARAÚJO, Filipe Silveira de. **Estetização e emancipação**: as possibilidades éticas da pós-modernidade segundo Gianni Vattimo. 2012. 128 f. – Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Fortaleza (CE), 2012.

ARISTÓTELES. **Segundos Analíticos - Livro I**. Tradução de Lucas Angioni. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2004.

ARISTÓTELES. **Segundos Analíticos - Livro II**. Tradução de Lucas Angioni. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2004a.

ARÍSTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2021.

BALEIRO, Cleber Araújo Souto. Verwindung: A idéia de “superação” no pensamento de Vattimo. **Revista Eletrônica Correlatio**, v. 9, n. 18, p. 39-49, dez. 2010. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/COR/article/view/2400>>. Acesso em: 30 de abril de 2022.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BELAVAL, Yvon. **Leibniz, critique de Descartes**. Paris: Gallimard, 1978.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Tradução de Nélcio Schneider, Werner Fucks. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. UERJ, 2005.

BODEI, Remo. **A Filosofia do século XX**. Tradução de Modesto Florenzano. São Paulo: EDUSC, 2000.

BONJOUR, Laurence. **Externalist Theories of Empirical Knowledge**. Midwest Studies in Philosophy, v. 5, p. 53-73, 1980. Disponível em: <https://fphil.uniba.sk/fileadmin/fif/katedry_pracoviska/kfdf/Personal/Nuhli cek/Literatura/Teorie_zdovodnenia/BonJour_L._-Extern alist_Theories_of_Empirical_Knowledge_1980_.pdf>. Acesso em: 30 de março de 2022.

BORNHEIM, Gerd. **Sartre**: metafísica e existencialismo. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BURKHARD, John J. **Apostolicidade ontem e hoje**: igreja ecumênica no mundo pós-moderno. São Paulo: Loyola, 2008.

BOSCO, Francisco. Violência e sociedade do espetáculo. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Mutações**: fontes passionais da violência. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2015.

CASTELLS, Manuel. **Redes de indignação e esperança**: movimentos sociais na era da internet. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

CASTIÑEIRA, Angel. **A experiência de Deus na pós-modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1997.

CEZARINI (PUCRS), L. S. **Um olhar sobre Hegel**: Crítica da Razão Dialética de Jean Paul Sartre. Intuitio, v. 1, n. 2, p. 188-200, 21 nov. 2008.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 2000.

CHIURAZZI, Gaetano. (cura). **Pensare l'attualità, cambiare il mondo**: confronto con Gianni Vattimo. Milano: Bruno Mondadori, 2008.

D'AGOSTINI, Franca. **Analíticos e continentais**: Guia à filosofia dos últimos trinta anos. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

D'AGOSTINI, Franca. **Lógica do niilismo**: dialética, diferença, recursividade. Tradução de Marcelo Perine. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

De Paul, Michael. Foundationalism. In: **The Routledge Companion to Epistemology**. Sven Bernecker e Duncan Pritchard (eds.). London / New York: Routledge, 2011.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. Tradução Luiz Orlandi, Roberto Machado. São Paulo: Paz e Terra, 2018.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do Sentido**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva; Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Introdução, análise e notas de Étienne Gilson; tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão; tradução das notas Andréa Stahel M. da Silva; tradução da introdução e da análise Homero Santiago; revisão da tradução Monica Stahel. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DESCARTES, René. **Discurso do Método. Meditações. Objecões e respostas. As paixões da alma. Cartas**. Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores)

DICIONÁRIO DE NIETZSCHE. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

ENAUDEAU, Michel; THÉBAUD, Jean-Loup. Lyotard. In: HUISMAN, Denis. **Dicionário dos filósofos.** São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 636-639. Impresso.

ENGELS, Friedrich. **Dialética da natureza.** São Paulo: Boitempo, 2020.

ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. **Para entender pós-modernidade.** São Leopoldo: Sinodal, 2007.

ETCHEVERRY, Kátia Martins. **O fundacionismo clássico revisitado na epistemologia contemporânea.** Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2009. Disponível em: <<https://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/2812/1/410722.pdf>>. Acesso em: 30 de março de 2022.

FELDMAN, Richard. Reliability and Justification. **Monist**, v. 68, p. 159-174, 1985. Disponível em: <<https://academic-oup-com.eres.qnl.qa/monist/article-abstract/68/2/159/977052>>. Acesso em: 30 de março de 2022.

FERREIRA, Vicente de Paula. **Cristianismo não religioso no pensamento de Gianni Vattimo.** Aparecida, SP: Editora Santuário, 2015.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir.** Trad. Raquel Ramallete. 38. ed. Petrópolis - RJ: Vozes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade.** Trad. Mana Ermantina Galvão – São Paulo: Martins fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: edições Graal, 1979.

FREITAS, Vinícius França. O fundacionalismo de Thomas Reid . **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, v. 26, n. 1, p. 13-32, 2021. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v26i1p13-32>>. Acesso em: 30 de março de 2022.

GALIMBERTI, Umberto. **Psiche e Techne: o homem na idade técnica.** Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2006.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política.** Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento Pós-metafísico**. Tradução de Lumir Nahodil. São Paulo: Almedina, 2004.

HABERMAS, Jürgen. La modernidad: un proyecto inacabado. In: HABERMAS, Jürgen. **Ensayos políticos**. Tradução de Ramón García Cotarelo. Barcelona: Ediciones Península. 1988.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HANSEN, Beartrice. A Teoria Crítica e o pós-estruturalismo: Habermas e Foucault. In: RUSH, Fred (Org.). **Teoria crítica**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência de la lógica**. 6. ed. Buenos Aires: Solar, 1993.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. 9. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Introdução à História da Filosofia**. Lisboa: Edições 70, 2006.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Ícone, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Identidade e diferença**. Tradução e notas de Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

HEIDEGGER, Martin. **Caminhos de floresta**. 3. ed. Tradução de Irene Borges-Duarte, Filipa Pedroso, Alexandre Franco de Sá, Hélder Lourenço, Bernhard Silva, Vítor Moura, João Constâncio. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

HEIDEGGER, Martin. A palavra de Nietzsche “Deus morrer”. In: **Caminhos de floresta**. 3. ed. Tradução de Irene Borges-Duarte, Filipa Pedroso, Alexandre Franco de Sá, Hélder Lourenço, Bernhard Silva, Vítor Moura, João Constâncio. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014a.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo** (Parte I). 15. ed. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo** (Parte II). 13. ed. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Vozes, 2005a.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

- HEIDEGGER, Martin. **Vorträge und Aufsätze**. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. **Sendas perdidas**. 3. ed. Buenos Aires: Losada, 1979. (Col. Biblioteca Filosófica).
- HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. Tradução de Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- HOTTOIS, Gilbert. **Do renascimento à pós-modernidade: uma história moderna e contemporânea**. Tradução de Ivo Storniolo. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2008.
- HUISMAN, Denis. Descartes, 1596-1650. In: HUISMAN, Denis (org.). **Dicionário dos filósofos**. Tradução de Claudia Berliner, Eduardo Brandão, Ivone Castilho Benedetti, Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo, Martins Fontes, 2001.
- JESUS, Luciano Marques de. As provas da existência de Deus em Descartes. **Veritas** (Porto Alegre), v. 43, n. 2, p. 347-364, 30 dez. 1998. Disponível em: <<https://doi.org/10.15448/1984-6746.1998.2.35406>>. Acesso em: 30 abr. 2022.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013a.
- KANT, Immanuel. **Metafísica dos Costumes**. Tradução [primeira parte] Clélia Aparecida Martins, tradução [segunda parte] Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Escritos de filosofia: problemas de fronteira**. São Paulo: Loyola, 1986.
- LIPOVETSKY, Gilles. Tempo contra Tempo ou a Sociedade Hipermoderna. In: LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sébastien. **Os tempos hipermodernos**. Tradução de Luís Filipe Sarmiento. Lisboa, Edições 70, 2015.
- LOFONT, Ghislain. **História teológica da Igreja Católica: itinerário e formas da teologia**. São Paulo: Paulinas, 2000.
- LYON, David. **Pós-modernidade**. São Paulo: Paulus, 1998.
- LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Tradução Ricardo Corrêa Barbosa. 16ª. ed.. Rio de Janeiro: José Olympio, 2015.
- LYOTARD, Jean-François. **A Fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 2008.

LYOTARD, Jean-François. **O pós-moderno explicado às crianças**. Correspondência 1982-1985. Tradução de Tereza Coelho. Lisboa: Dom Quixote, 1993.

LYOTARD, Jean-François. **Discurso, Figura**. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1979.

LYOTARD, Jean-François. **Economie libidinale**. Paris: Minuit, 1974.

MAUTNER, Thomas (org.). **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Desidério Murcho, Sérgio Miranda, Vítor Guerreiro. Lisboa: Edições 70, 2011.

MCLAREN, Brian. **Uma ortodoxia generosa**: a igreja em tempos de pós-modernidade. Brasília: Editora Palavra, 2008.

MAFFESOLI, Michel. **Notas sobre a pós-modernidade**: o lugar faz o elo. Rio de Janeiro: Atlântica, 2004.

MAIA, Antonio Glaudenir Brasil. **Ontologia da Atualidade**: um estudo sobre ética, religião e política em Gianni Vattimo. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

MAIA, Antonio Glaudenir Brasil. Técnica e Existência: um mapa da Filosofia do século XX. In: MAIA, Antonio Glaudenir Brasil (org.). **Técnica e existência**: ensaios filosóficos. Sobral: Editora Caminhar; Edições Universitárias-UVA, 2012.

MAIA, Antonio Glaudenir Brasil. O fenômeno do retorno da religião e a questão da secularização: uma leitura a partir da reflexão de Gianni Vattimo. In: MAIA, Antonio Glaudenir Brasil; OLIVEIRA, Geovani Paulino (org.). **Filosofia, religião e secularização**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015.

MAIA, Antonio Glaudenir Brasil. Fenômeno religioso, crítica filosófica e secularização. In: MAIA, Antonio Glaudenir Brasil (org.). **Filosofia e religião**: fenômeno religioso no mundo (pós)secular. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

MAIA, Antonio Glaudenir Brasil. Do ocaso do Ocidente ao Comunismo Ideal: aspectos ético-políticos do pensamento de Gianni Vattimo. In: Filosofia política: emancipação e espaço público. ASSAI, José Henrique Sousa; SILVA, Ricardo George de Araújo; MAIA, Antonio Glaudenir Brasil. Curitiba: Juruá, 2013.

MARDONES, José María. **A vida do símbolo**: a dimensão simbólica da religião. São Paulo: Paulinas, 2006.

MARX, Karl. **O capital** (Livro 1). São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. **O capital** (Livro 2). São Paulo: Boitempo, 2014.

MARX, Karl. **O capital** (Livro 3). São Paulo: Boitempo, 2017.

MAUTNER, Thomas. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Desidério Murchó; Sérgio Miranda; Vítor Guerreiro. Lisboa: Edições 70, 2011.

MCLUHAN, Herbert Marshall. **Os Meios de Comunicação Como Extensões do Homem: Understanding Media**. São Paulo: Cultrix, 1969.

MOLTMANN, Jürgem. **Deus na criação**: doutrina ecológica da criação. São Paulo: Vozes, 1992.

MONTENEGRO, João Alfredo. **O cristianismo no Pensamento de Gianni Vattimo**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2012.

MORIN, Edgar. **Os Sete Saberes necessários à Educação do Futuro**. 11 ed. São Paulo: Cortes. Brasília: UNESCO, 2006.

MOTA, Maurício Sandro de Lima. **A verdade frágil**: Gianni Vattimo, leitor de Nietzsche e Heidegger. Campina Grande: Eduerpb, 2013.

NETO, Antonio Fausto; BRAGA, José Luiz; FERREIRA, Jairo; GOMES, Pedro Gilberto. Mediatização. In: MARCONDES FILHO, Ciro (Org.). **Dicionário de comunicação**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano demasiado humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Filosofia: lógica e metafísica. In: IMAGUINE, Guido; ALMEIDA, Custódio Luís S. de; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Metafísica contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2007.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Para além da fragmentação**: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

OÑATE, Teresa; ARRIBAS, Brais G.. **Pós-modernidade**: Jean-François Lyotard e Gianni Vattimo. Tradução de Filipa Velosa. São Paulo: Salvat, 2017.

ORTEGA Y GASSET, José. **A rebelião das massas**. Tradução de Felipe Denardi. Campinas, SP: Vide Editorial, 2016.

PALÁCIO, Carlos. **Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo**. São Paulo: Paulinas, 2001.

PANNENBERG, Wolfhart. **Filosofia e teologia**: Tensões e convergências de uma busca comum. São Paulo: Paulinas, 2008.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O Desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2003.

PLATÃO. **Fédon**. Tradução de Anderson de Paula Borge. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.

PLATÃO. **Timeu**. Introdução de José Trindade dos Santos. Tradução de Maria José figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

POPPER, Karl Raimund. **A lógica da pesquisa científica**. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2008.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: do humanismo a Descartes. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulis, 2004.

REDYSON, Deyve. **10 lições sobre Hegel**. 3. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

ROCHA, Alessandro Rodrigues. **Filosofia, religião e pós-modernidade**: uma abordagem a partir de Gianni Vattimo. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

RORTY, Richard. **Uma ética laica**. Introdução de Gianni Vattimo. Tradução de Mirella Traversin Martino. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

RORTY, Richard. "Pragmatismo, filosofia analítica e ciência". In: **Filosofia analítica, pragmatismo e ciência**. MARGUTTI P. R. P. *et al.* (org.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Tradução de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

RORTY, Richard. **Contingence, ironie & solidarité**. Trad. de Pierre E. Dauzat. Paris: Armand Colin, 1993.

RORTY, Richard. **Consequences of pragmatism**. The Harvest University Press, 1982.

RORTY, Richard. **Philosophy and the Mirror of Nature**. 3 ed. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

SARTRE, Jean-Paul. **Crítica da razão dialética**: precedido por questões de método. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira; apresentação da edição brasileira, Gerd Bornheim. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 20. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

SCOPINHO, Sávio Carlos Desan. Entre o trágico e o secularizado. Uma visão secularizada e não-sacrificial do cristianismo. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 68, n. 271, p. 570-596, 5 abr. 2008. Disponível em: <<https://doi.org/10.29386/reb.v68i271.1427>>. Acesso em: 30 de março de 2022.

SCOPINHO, Sávio Carlos Desan. **Filosofia e sociedade pós-moderna**: crítica filosófica de G. Vattimo ao pensamento moderno. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

SCRIBANO, Emanuela. René Descartes. In: PRADEAU, Jean-François. **História da filosofia**. Tradução de James Bastos Arêas, Noéli Correia de Melo Sobrinho. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2011.

SILVA, Reginaldo Oliveira. O Pós-moderno explicado às diferenças: a sociedade dos mass media em Gianni Vattimo. **Argumentos – Revista de Filosofia**. Ano 3, Nº. 6, p. 149-160, 2011.

SINGER, Peter. Ética prática. Tradução de Jefferson Luiz BODEI Camargo. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

STRAUS, Erwin Walter. Uma perspectiva existencial do tempo. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, v3, p.115-123. Jul-Sep, 2000. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rlpf/a/bzKS5sDsmWSnqKRc6rJvRdh/?lang=pt>>. Acesso em: 27 abr. 2022.

SUCUPIRA FILHO, Eduardo. **Introdução ao pensamento dialético**: o Materialismo, da Grécia Clássica à Época Contemporânea. 2. ed. São Paulo: Alfa Omega, 1991.

TEIXEIRA, Evilázio Borges. **Aventura pós-moderna e sua sombra**. São Paulo: Paulus, 2005.

UTZ, Konrad. **O método dialético de Hegel**. Veritas (Porto Alegre), v. 50, n. 1, 30 abr. 2005.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Raízes da modernidade**: escritos de filosofia VII. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

WEBER, Max. A ciência como vocação: In: **Ensaio de sociologia**. 5 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

WEBER, Max. A psicologia social das religiões mundiais: In: **Ensaio de sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEFFORT, Francisco Correia (org.). **Os clássicos da Política**: Burke, Kant, Hegel, Tocqueville, Stuart Mill, Marx. São Paulo: Editora Ática, 2001.

WESTHELLE, Vitor. Traumas e opções: Teologia e crise da modernidade. In: MARASCHIN, Jaci & PIRES, Frederico Piper (orgs). **Teologia e pós-modernidade**: novas perspectivas em teologia e ciências da religião. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

WILLIAMS, Raymond. **Televisão**: tecnologia e forma cultural. Tradução de Marcio Serell; Mário F. L. Viggiano. São Paulo: Boitempo; Belo Horizonte, MG: PUCMinas, 2016.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Tradução, apresentação e ensaio introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos; introdução de Bertrand Russel. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2017.