

A filosofia e o declínio do Ocidente

Tradução de Juremir Machado da Silva

“O DECLÍNIO DO OCIDENTE”, de que fala o título deste ensaio, não coincide exatamente com aquilo que Spengler entendia com esse termo. Declínio do Ocidente significa, aqui, a dissolução da idéia 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.

A idéia de que a história tinha um sentido progressivo, sendo, por uma via mais ou menos misteriosa, guiada por uma racionalidade providencial, sempre se aproximando da perfeição final, estava na base da modernidade. Assim, pode-se dizer que constitui a essência da modernidade. Quanto a mim, propus¹ definir a modernidade como a época em que, mais ou menos explícita e conscientemente, o ser moderno foi tratado como valor básico. Definição que parece tautológica, mas, acredito, a única capaz de dar conta do aspecto fundamental do espírito moderno.

Pode-se pensar que o ser moderno seja um valor (sendo desvalor o reacionário, o retrógrado ou o conservador) somente se o tempo possui um sentido de emancipação implícito: quanto mais avançamos na linha da história, mais nos aproximamos da perfeição. A mesma noção artística de vanguarda — justamente em crise na última década — está impregnada dessa fé progressista.

O declínio do Ocidente e a dissolução da idéia de progresso e da historicidade “unilinear” são um fato complexo, antes social e político do que filosófico. Na filosofia, isso se manifesta no que Heidegger chamou de fim da metafísica — que hoje parece mais coincidir com o fim da filoso-

Gianni Vattimo

Filósofo

Prof. de Hermenêutica da Universidade de Turim

fia mesma. Esse processo de dissolução foi descrito com precisão por Wilhelm Dilthey num ensaio intitulado *A essência da filosofia*.² Dilthey observou que em todas as épocas da história do pensamento, na ocorrência de transformações profundas, as mutações das condições de existência não podem ser compreendidas à luz do sistema vigente. Em tais momentos, surge uma forma de pensamento não sistemático, mais livre e “subjativa”, que Dilthey chama de “filosofia da vida”.

Não se trata de uma metafísica vitalista — como no fundamento da filosofia de Spengler —, mas de uma forma de reflexão mais próxima da experiência vivida, mais móvel, similar à sabedoria do estóico e do epicurista, ao desencantado moralismo de Montaigne e, para retornar ao nosso tempo, ao pensamento aforístico de Nietzsche ou mesmo à visão da existência de escritores e poetas como Tolstói, Carlyle, Maeterlinck.³ Posição mais radical que, de resto, Dilthey não renega, pois a expôs no segundo volume da sua *Introdução à ciência do espírito*;⁴ a metafísica, mesmo quando se apresenta de forma sistemática, como em Hegel, Schopenhauer, Leibniz, Lotze, não seria muito diferente de uma visão subjativa do mundo, uma espécie de autobiografia do seu autor, formulada em termos mais abstratos que os da poesia.

Não há, porém, contradição, em definitivo, por trás dessa dupla posição de Dilthey: numa época de “transição”, a filosofia só consegue formular seu saber numa “weltanschauung” subjativa. Nem sempre se tem consciência disso. Estamos cientes porque vivemos numa época de transição, dita pós-modernidade. O grande filósofo norte-americano contemporâneo, Richard Rorty,⁵ soube sintetizar de modo exemplar as perspectivas e os resultados do pensamento pós-analítico anglo-saxão e do existencial e hermenêutico da Europa continental. Trata-se de uma filosofia que retoma quase literalmente a de Dilthey: Hegel e Nietzsche, assim como Proust, seriam autores de romances, pois mesmo a filoso-

fia não passa de uma grande descrição do mundo do ponto de vista de um sistema de imagens e de metáforas; expressões tão subjativas quanto a criação literária.

Proust, porém, segundo Rorty, foi superior a Hegel ao menos num ponto: ter a consciência de estar escrevendo um romance, enquanto os outros dois, mesmo Nietzsche, pretendendo enunciar a verdade, avançavam ainda para uma pretensa metafísica.

Deve-se admitir que faz certo efeito pôr um filósofo como Hegel ou Nietzsche, mas mesmo Aristóteles ou Platão, no mesmo plano de um romancista, ainda que da estatura de Proust. A nossa relutância em aceitar tranqüilamente essa “redução”, ou como se queira chamá-la, não vem somente da convicção de que a filosofia não pode ser identificada com uma criação poético-literária. Pode-se explicá-la mesmo em termos mais objetivos e “neutros”, de respeito ao que temos diante de nós. Podemos tentar compreender uma página de Hegel, de Nietzsche, de Aristóteles se, já de início, não levamos a sério o objetivo principal de escrever filosofia (verdade argumentativa, “cientificidade”, ao menos na sua perspectiva) e não pura poesia ou prosa?

Rorty não aceitará provavelmente esse argumento, que lhe parecerá falsamente neutro: nossa dificuldade em considerar Hegel como romancista não dependeria do fato de respeitar ou não a sua intenção, mas de sermos vítimas do preconceito que pensa a filosofia como metafísica, como discurso objetivo, verdadeiro; mesmo que isso não seja mais válido hoje. Em todo caso, não é aqui o lugar para uma discussão mais aprofundada da tese de Rorty. Referi-me a ela apenas para mostrar um exemplo particularmente significativo de uma concepção da filosofia que hoje me parece bastante difundida, correspondendo, acima de tudo, à prática de muitos filósofos.

Mesmo filósofos que não teorizaram de forma explícita essa questão, praticam a filosofia mais como discurso poético do que como argumentação racional. É o caso de Jacques Derrida, pensador pelo qual tenho

enorme admiração e devoção, embora, a exemplo do que sinto por Rorty, de quem também estou muito próximo, reste alguma insatisfação. O discurso de Derrida é poético, no meu entender, não por exprimir-se em poesia ou romance, mas porque, contra um requisito essencial da filosofia, recusa-se pragmaticamente a começar de alguma “introdução”. Derrida não explica mais a razão da escolha dos seus temas. Propõe belíssima meditação sobre termos e conceitos de filosofia da história, reconstruída de modo subjetivo, sem porém teorizar a necessidade “lógica” da utilização dos argumentos.

A posição de Derrida e de Rorty, guardadas as diferenças, representa de forma exemplar a atual filosofia pós-metafísica. Não toda a filosofia contemporânea. A citação de Dilthey que fiz acima permite situar no nosso quadro a outra via que a filosofia atual tomou. As filosofias que não se deixam descrever, nos termos de Dilthey, como filosofia da vida, ou como atividade poética e literária, desenvolvem-se hoje de outra forma, que Dilthey mesmo privilegiava e propunha-se a praticar, a da gnosiologia e da teoria do conhecimento. No momento em que a metafísica parece transformar-se ou revelar-se como pura descrição poética e subjetiva do mundo, uma filosofia autêntica, rigorosa, disposta a não ceder ao relativismo das múltiplas “Weltanschauungen”, tem apenas uma possibilidade: tornar-se uma espécie de tipologia da metafísica subjetiva.

Hoje, fala-se antes de tudo de ciência cognitiva, ou de filosofia da mente, ou de lógica e de epistemologia. Nesse campo, exercita-se a filosofia que não aceita prosseguir na via aberta por Nietzsche e Heidegger, como fazem Derrida e Rorty. O objetivo dessa filosofia que se concebe como “ciência

rigorosa”, encontra o que Dilthey, com consciência histórica, perseguia: superar o puro relativismo das múltiplas descrições fazendo uma espécie de teoria geral e, em alguma medida, sistemática, esforçando-se para estabelecer, à maneira de Kant, as condições transcendentais de possibilidade; ou, em sintonia com Dilthey, tentando construir um panorama racional da forma de um tema na história do pensamento.

Não se pode considerar tal inventário tipológico como completo ou definitivo, mas a sua intenção é de aproximar-se sempre mais de um conhecimento “total” do mundo do qual a metafísica ofereceu diversas “versões” pessoais, nenhuma, porém, exaustiva.

Pode-se dirigir a Dilthey a questão



que vem em mente quando se considera a teoria da descrição de Rorty: se hoje a filosofia é uma descrição do mundo, a teoria da descrição é unicamente uma entre outras? A gnosiologia ou psicologia, ou tipologia de Dilthey, tem uma metafísica ou se apresenta como uma metate-

oria que deve ser considerada uma metafísica com a mesma pretensão ao definitivo e ao sistemático? É verdade que, em tal quadro, não parece fácil situar a posição de Derrida, mas somente porque mescla ambas as posições filosóficas descritas por Dilthey: no estilo sem fundamento parece haver só uma “weltanschauung”, mas enquanto atividade desconstrutiva configura-se uma posição metateórica próxima à gnosiologia e à psicologia da visão de mundo.

Cabe aplicar a Derrida (e mais ainda a Rorty) uma frase de a *Essência da filosofia*: “Não está na relatividade de toda intuição do mundo a última palavra do espírito, que lhe envolve, porém é através da autonomia do espírito, face a cada um e ao tempo mes-

mo da consciência positiva do fato, pelas diversas concepções, que existe para nós a realidade única do mundo".⁶ A última parte é pouca derridiana — mas até que ponto? Se para Derrida o mundo aparece somente como intertextualidade e interpretação, é certo que a desconstrução se pensa e se justifica, ao menos implicitamente, como uma forma de emancipação, logo de autonomia, contra todas as pretensas evidências da metafísica do passado, do senso comum, do superficial pretendendo-se compacto, fim do início, fratura da "differance".

Pouco derridiana, na frase de Dilthey, são certamente palavras como "autonomia" e "espírito". Todavia, ao menos me parece, isso indica uma postura não de toda estranha a de Derrida e de Rorty: se isso é verdade, significa que diante da filosofia radicalmente apresentada como pós-metafísica, pós-moderna e, definitivamente, pós-ocidental, permanecemos, de alguma forma, no horizonte da metafísica, sem corresponder realmente ao declínio do Ocidente, do qual, em muitos sentidos, nos reclamamos.

Neste ponto, parece que podemos definir um pouco menos vagamente o problema tratado aqui e que pode ser formulado assim: como deve configurar-se uma filosofia que leve realmente em consideração o declínio do Ocidente e corresponda-lhe sem equívocos, reservas, nostalgia e recaídas metafísicas? A persistência de uma postura metafísica — logo de autonomia — é evidente na posição explicitamente formulada como gnosiologia, epistemologia, lógica e que se concebe como discurso de validade universal no senso mais clássico da tradição filosófica (coloco aqui, obviamente, mesmo o neokantismo comunicativo de pensadores como Habermas e Apel...).

Mas com o neopragmatismo de Rorty e o desconstrucionismo derridiano não se daria o mesmo, a menos de uma continuação da autonomia do espírito: seja porque se apresenta como metateoria (caso de Rorty) ou, implicitamente, legitima-se, como a desconstrução, enquanto libertação do erro do que Derrida chama de logocentrismo

metafísico.

A metafísica, dizia Heidegger num célebre ensaio no qual discutia a problemática possibilidade de "superá-la",⁷ não pode ser colocada de lado como uma roupa velha. Os leitores de Heidegger sabem que ele tenta resolver o problema da impossível superação da metafísica — e, por extensão da autonomia do espírito e da supremacia do Ocidente — elaborando uma problemática noção chamada em alemão de "Verwindung" — não superação ("Ueberwindung"), mas distorção, reinterpretação, aceitação irônica. De que se trata? Herança da metafísica e logo do Ocidente e da sua supremacia, assim como da noção de universalidade.

Entendo que a filosofia, para "corresponder" ao declínio do Ocidente — e para falar da nossa experiência sem se entregar ao discurso evasivo —, deve levar em consideração a herança universal do pensamento; não tentando se atrelar a essa herança como se nada mudasse, fossilizando Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger... Mas tampouco crendo na solução do problema pela afirmação do pluralismo das visões de mundo ou da liberação desconstrutiva. Rorty e Derrida exortaram a não se falar mais do ser. Mas Heidegger dedicou todo o seu pensamento para recordar o esquecimento do ser como o erro da metafísica do passado.

A atualidade do esforço rememorative de Heidegger provou de fato que a questão da universalidade aparece agora, depois do ocaso do Ocidente, como uma espécie de fantasma que retorna mesmo nos pensadores convencidos de sua libertação; volta sobretudo fora do terreno da filosofia, no sentido estrito, nos problemas existenciais enfrentados pela modernidade tardia. Abordarei apenas alguns aspectos deste problema, não por estar em condições de apresentar a solução, mas para que se possa tomar criticamente consciência da questão que a filosofia deve tentar responder.

O conteúdo da questão todos conhecemos: a crise da "centralidade", e mesmo

da hegemonia política, do Ocidente liberou as múltiplas culturas e visões de mundo. Não aceitamos mais ser considerados como momentos ou partes de uma civilização humana compreensível e envolvente da qual o Ocidente seria o depositário. Mesmo quando a supremacia do Ocidente se reduz a uma concepção histórica, antropológica ou psicológica, à maneira de Dilthey ou das atuais ciências humanas, configura-se uma pretensão hegemônica, ainda mais evidente na filosofia que se reclama mais rigidamente da herança de Kant, propondo-se como teoria das condições de possibilidade do multiculturalismo.

Por outro lado, a simples afirmação do pluralismo das visões de mundo, à maneira de Rorty, ou o procedimento desconstrutivo derridiano, parecem não levar suficientemente em consideração que a pluralidade das visões de mundo não significa a convivência pacífica dos múltiplos estilos, artísticos ou de vida, num museu imaginário, mas implica conflitos, reivindicações de validade, afirmações de pertença, etc. Espera-se da filosofia alguma indicação de critérios racionais para evitar que a diferença degenera em verdadeira guerra de culturas. É impossível não ver que a filosofia atual não responde a essa demanda.

Pode ser que a filosofia, justamente, tenha redimensionado as suas pretensões e que, por outro lado, a política, em suas várias formas, tenha deixado de conceber-se como aplicação de um programa racional dotado de validade filosófica universal. É um fato, porém, apesar de certa popularidade e sobretudo da permeabilidade e da fome omnívora da mídia em muitos países, a contribuição da filosofia para a racionalização e para a humanização de nossa existência no mesquinho mundo tardo-industrial.

Os filósofos obstinados pelo discurso de fundamentação — a linha que prossegue a investigação transcendental de Kant — parecem viver em outro mundo, ignorando os aspectos teóricos e até mesmo práticos e políticos da decadência do Ocidente.

Os filósofos que celebram a dissolução da pretensão universalista da razão, por outro lado, apoiam com demasiada tranqüilidade tal diluição e correm o risco de reduzir a filosofia ao puro jogo estetizante.

E se tomássemos a idéia de declínio, mais uma vez, sem nenhuma simpatia por Spengler e pelo seu biologismo? Ocidente, de resto, significa terra do ocaso. Devemos atrelar a esse termo outras palavras associadas de modo intuitivo, mais do que logicamente: por exemplo, secularização, enfraquecimento, nostalgia. Ou mesmo o belíssimo título de um ensaio de Benedetto Croce, *Porque não podemos não nos dizer cristãos*,⁸ transformando-o, se Deus quiser, em “porque não podemos não nos dizer ocidentais”.

Ao falar de declínio, e com os termos que pretendo associar-lhe, entendo que a filosofia pode contribuir para repensar os problemas existenciais do mundo tardo-moderno, assumindo a herança do Ocidente e da sua decadência: o melhor do Ocidente NO seu declínio. As duas posturas filosóficas que esbocei acima, no rastro de Dilthey, ignoram o espírito do declínio, seja porque prosseguem o universalismo metafísico como se não tivesse ocorrido nenhuma crise, seja porque o consideram definitivamente morto e aceitam como fato pacífico o pluralismo das visões de mundo (aceitação, entretanto, irremediavelmente aparentada à autonomia do espírito). O trabalho atual do pensamento, na reconstrução de uma idéia de universalidade racional distinta da do racionalismo e da metafísica, passa por uma descrição fraca e secularizada.

A secularização, no seu significado conexo à experiência e à existência histórica da religião, possui um modelo de pensamento. O título citado de Benedetto Croce exprime uma relação secularizada com a tradição cristã e com o Ocidente. Sabemos que a modernidade não seria concebível (começamos a compreender isso com os estudos de Max Weber) sem a presença ativa da herança do dogma e da ética cristã. Reconhecer isso, porém, para muitos, não

quer dizer voltar à religiosidade medieval, ou à fé ortodoxa e à disciplina da Igreja. Todavia significa redescobrir um legado, uma origem, um parentesco. A secularização que atingiu, consumando e não destruindo, a tradição do dogma e da ética cristã na modernidade tornou-se o modelo do devir do Ocidente, e não somente no que se refere à fé religiosa.

Esse é o sentido mais importante e radical da descoberta de Max Weber a respeito da origem do capitalismo (e da racionalização social moderna) na ética calvinista e ainda mais no monoteísmo judaico-cristão. O Ocidente, pode-se dizer, declina porque declinar constitui a sua vocação histórica. Em outras palavras, a história, no único modo que o Ocidente consegue concebê-la e vivê-la, é a história da secularização. Assim, um dos pais do historicismo moderno, Gianbattista Vico, vê o sentido da evolução da civilização humana como uma passagem da era dos deuses à era dos heróis e, enfim, à era dos homens.

Vico não é um pensador ateu, mas, ao contrário, proclama-se um fiel cristão. O próprio Hegel, como se sabe, construiu o seu sistema com base no modelo da progressiva apropriação do mundo pelo homem, embora pense isso como uma história "divina". Em todo o historicismo moderno, a emancipação e o aperfeiçoamento do homem comportam um distanciamento do horizonte sagrado da origem, sem ser necessariamente uma eliminação da religião, mas pensado, freqüentemente, como uma revelação da verdade mais autêntica do divino, por assemelhar-se profundamente ao humano (Cristo é a encarnação de Deus).

Se pensamos no quanto o cristianismo contou, mesmo contra a posição explícita da Igreja, para a invenção moderna da democracia, da igualdade, dos direitos sociais e políticos, podemos ter uma idéia de como generalizar a noção de secularização, na via aberta por Max Weber quanto à estrutura econômica. Não é absurdo, nem blasfêmia, sustentar que a verdade do cristianismo não está na dogmática eclesial, mas

no sistema moderno dos direitos, na humanização das relações sociais (onde isso ocorreu), na dissolução do direito divino de toda forma de autoridade, desdobrada pela descoberta freudiana do inconsciente que tolheu na voz da consciência (através da qual sempre falaram os piores fanatismos) a sua pretensão finalista, a sua "sacralidade" indiscutível.

O que obtém a filosofia ao pensar o Ocidente em termos de ocaso e de secularização? Também a "crise da razão" — a dissolução da metafísica e do pensamento "fundacional" — deve ser pensada como um fenômeno de secularização, no sentido amplo que atribuímos ao termo. A primeira consequência desse modo de ver é a consciência de que com o fim da metafísica não estamos alcançando uma visão mais verdadeira da realidade — o que seria outra metafísica. Já Nietzsche vira claramente que não se pode substituir a crença em Deus pela crença em uma verdade objetiva capaz de desmentir o erro e de libertar da mentira dos padres.

Essa verdade mais verdadeira do Deus dos padres seria então o verdadeiro Deus, ainda mais perigoso e inaceitável que o da tradição eclesial. Se o fim da metafísica é um fenômeno de secularização, e não a descoberta da verdade verdadeira que desmente a mentira da ideologia, o problema da racionalidade se põe de um novo modo, mas não nos termos dispersivos do relativismo. A história da dissolução da metafísica, e por extensão da redução do sagrado à dimensão humana, tem a sua lógica, à qual pertencemos e que fornece, na ausência da verdade eterna, o único fio condutor para argumentar racionalmente e orientar-se também na escolha ética.

A vinculação à história do Ocidente como secularização nada tem que possamos reconhecer como base de demonstração; não possui a necessidade da verdade metafísica; mas não se trata tampouco da inscrição arbitrária num clube ou da estipulação de um acordo para o uso de determinada língua artificial. Pode-se, porém, indicá-

la com o termo destino — não no sentido de fatalidade, mas no de destinação para a qual nos dirigimos pelo simples fato de existirmos. Em relação aos nossos antepassados e ao nosso mesmo passado, podemos ter posições diferentes nos confrontos do destino, mas sempre dentro de um âmbito delimitado; nos critérios básicos, com os quais fazemos escolhas, devemos encontrar uma interpretação da própria origem, não alhures (ainda numa verdade eterna, não histórica). Quando Croce diz que “não podemos não nos dizer cristãos”, exprime tudo isso e indica — mesmo se não necessariamente no sentido que defendo — uma via para a reconstrução da racionalidade fora da metafísica e fora do relativismo.

A elevação da herança do Ocidente no espírito da expressão de Benedetto Croce implicará, por exemplo, uma aceitação explícita do mundo atual como mistura, mestiçagem, logo de identidade frouxa e de dogmática (religiosa, filosófica, cultural) diluída e “liberal”. É algo mais do que um espírito de genérica tolerância, o qual, com muita frequência, coincide com a indiferença ou com o minimalismo e confina-se no *apartheid*. Cada um pode ficar em casa, sem participar realmente de discussões, já que todos temos os mesmos direitos. Uma filosofia universalista secularizada e fraca argumenta, discute, “provoca distúrbio”, em nome mesmo dos critérios de frouxidão e de secularização.

Se, como indicam muitos sinais, a tendência difundida no mundo atual é de reagir à Babel do pluralismo pós-moderno com a recuperação de uma identidade forte (étnica, religiosa, de classe, de *lobbies* e associações de vários tipos), a filosofia do declínio oferece argumentos não para exaltar essa identidade recuperada nem para desconstruir tudo do ponto de vista do espírito soberano. Chama à filiação comum do Ocidente, ao destino da ocidentalização do qual não participam as outras culturas se não escaparam da condição colonial e da etiqueta de primitivas.

O Ocidente, assim como se difunde

hoje sobre a face da terra, não agrada aos povos das ex-colônias; mas não agrada tampouco os ocidentais. É um tipo de civilização, mais ainda uma condição do espírito, da qual, sob muitos aspectos, queremos libertar-nos; e com a qual, entretanto, não podemos deixar de contar; ocidentais e ocidentalizados — submetidos à invasão da tecnologia, do mercado, do ideal de consumo. A filosofia da secularização acompanha essa ocidentalização frouxa do mundo tentando evidenciar um fio condutor que permita não aceitar passivamente os seus aspectos perversos, mas que ajude a discernir o que “serve” e o que “não serve”, apesar do caráter vago dessa expressão.

O exemplo do ressurgimento dos diversos tipos de fundamentalismo parece-me eloqüente: é verdade que também isso representa um aspecto do mundo secularizado tardo-moderno, mas à luz do fio condutor da secularização como enfraquecimento e redução do sagrado, podemos claramente criticá-los. Em geral, uma filosofia que reconheça a vocação do Ocidente para a decadência e para o enfraquecimento da identidade forte, pode ajudar a conceber a inevitável ocidentalização do mundo em termos, digamos, leves, fracos, *softs*. Isso significaria, muito concretamente, a aceitação dos limites comuns do desenvolvimento mais do que a exaltação da lógica da concorrência como único modo de promovê-lo.

Penso em questões que voltam com frequência à cena, sempre com atualidade, como a destruição da floresta amazônica ou do patrimônio dos recursos naturais não renováveis. O Ocidente desenvolveu-se consumindo tais recursos até os limites da destruição do planeta. Agora, pede aos países do Terceiro Mundo que não prossigam pelo mesmo caminho. Demanda que para ser decente deveria implicar a aceitação dos limites e a divisão dos custos com os países industrializados, obviamente....

É provavelmente só esta — mas não é pouco — a conclusão, embora provisória, da reflexão que proponho sobre Filosofia e Ocidente na atual situação. A filosofia nun-

ca esteve separada nem foi independente das transformações sociais e políticas do Ocidente (já que o fim da metafísica não é concebível sem o fim do colonialismo e do eurocentrismo). Descobre-se que o sentido da história da modernidade não é o progresso rumo à perfeição final da plenitude, da transparência total, da presença finalmente realizada da essência do homem e do mundo.

Percebemos que a emancipação e a liberação sempre buscadas pelo homem passam pelo enfraquecimento das estruturas fortes e pela redução das pretensões, implicando, em geral, mais atenção ao qualitativo do que ao quantitativo, mais atenção à palavra do outro do que uma visão precisa do objeto. Também a verdade, em todos os campos, inclusive o da ciência, tornou-se uma questão de consenso, mais do que de correspondência direta com a pura e dura objetividade da coisa: esta só é concebível como resultado de um trabalho social que deve mais ao humano do que à “realidade” do objeto (este é um dos sentidos, ou o sentido estrito, da passagem da consciência à autoconsciência na *Fenomenologia do Espírito* hegeliana). Esse movimento só pode realizar falando da passagem da *veritas* a *caritas*, para usar termos cristãos.

Diante das transformações do Ocidente, e também dos problemas políticos e sociais atuais, a filosofia do enfraquecimento não tem uma posição neutra ou puramente desconstrutiva. Afirma que no decorrer da maturação da modernidade, as escolhas políticas e também a mentalidade coletiva foram dominadas pelo ideal desenvolvimentista, em detrimento da qualidade de vida e também ao custo da própria vida de indivíduos, de comunidades e de povos inteiros. Agora, essa lógica não deve mais ser aceita.

É curioso observar que para mitigar o temor (por vezes excessivo) que temos face ao problema provocado pela globalização da economia (com a ameaça do desemprego generalizado que ronda o Ocidente), muitos economistas liberais esforçam-se

em demonstrar que a crise atual não difere de outras conhecidas e superadas pela economia capitalista, na cíclica história do seu desenvolvimento. Afirma-se que a perda de empregos numa parte do mundo será compensada com a geração de postos em outra parte. Na longa duração, promete-se, a mão invisível do mercado restabelecerá condições de equilíbrio aceitáveis e um nível de emprego mais alto para todos.

Mesmo diante de raciocínios como esse, a filosofia admite, com certo orgulho, não ser uma ciência, mas somente a expressão, ainda que formalizada, do “mundo da vida”, com as suas necessidades, expectativas, esperanças e reivindicações de direitos. A idéia da mão invisível, atrelada ao custo da infelicidade de muitos que, por pouco ou longo tempo, perderam o trabalho, é uma típica noção metafísica da qual a filosofia do século XX tenta libertar-se. Fazer valer o direito de cada um a uma existência significativa, ou, caso se queira, à “felicidade” é uma tarefa que a filosofia esforça-se em realizar reencontrando na história um sentido que não coincide com o desenvolvimento quantitativo, mas com a intensa disseminação do sentido de existência, que implica solidariedade mais do que concorrência, redução de toda forma de violência mais do que afirmação dos princípios metafísicos ou da adesão a modelos científicos de sociedade.

Como se vê, tudo isso está próximo da filosofia, ao menos daquela que pretende assumir a responsabilidade promovida pelo declínio do Ocidente, mais inclinado à religião do que à ciência; proximidade que muitos filósofos recusaram. Relembra-la e desenvolver as implicações disso é a tarefa do pensamento de hoje. Também nesse sentido, como dizia Croce, “não podemos não nos dizer cristãos” ■

Notas

- 1 Permito-me remeter a várias páginas de meu livro *La Fine*

-
- della modernità*, Milão: Garzanti, 1985.
- 2 "L'essenza della filosofia" (in *Gesammelte Schriften*, Teuber, Leipzig-Berlim, 1914-36, vol. V, pp. 339-416). Traduzido e publicado no volume de P. Rossi, *Critica della ragione storica*, Turim: Einaudi, 1954, pp. 387-487.
 - 3 Idem, p. 427.
 - 4 Introdução à ciência do espírito (1883), in *Gesammelte Schriften*, cit., vol I. Tradução italiana de G. A. de Toni, Florença: La Nuova Italia 1974, p. 519.
 - 5 Penso no capítulo cinco da Filosofia depois da filosofia (título original *Contingency, Irony and Solidarity*, 1989), tradução italiana de G. Boringhieri, com prefácio de Aldo G. Gargani, Roma: Bari, Laterza, 1989.
 - 6 "L'essenza della filosofia", tradução citada, pp. 473-74.
 - 7 Cf. o ensaio "Oltrepassamento della metafisica" in *Saggi e discorsi* (1950), tradução de G. Vattimo, Milão: Mursia, 1976, pp. 45-65.
 - 8 Publicado, pela primeira vez, na *Critica*, 20 de novembro de 1942, e depois no *Discorsi di varia filosofia*, Bari, Laterza, vol. I, 1945.

Observação

Certo, depois do fim da ideologia política derivada das posições metafísicas, não podemos pensar em "aplicar" uma filosofia à política, um programa de ação. A filosofia pode ajudar a promover um espírito e uma mentalidade abertos à difusão democrática de certas posições políticas mais do que de outras. Mesmo desse ponto de vista, e da presença e da eficácia pública da filosofia, a insistência na secularização (decadência, extinção, enfraquecimento) como essência do Ocidente parece-me importante para superar certa condição de impasse.

Nem a filosofia neo-racionalista nem a desconstrutivista parecem-me gozar de uma escuta pública semelhante a do positivismo no século XIX ou do marxismo no século XX. Estas filosofias se apresentavam como programas de transformação social, mas tinham também relação, polêmica mas viva, com a tradição religiosa. Ao menos a dimensão, de relação com a herança religiosa, estabelecida quando se reconhece, como Croce, que não podemos não nos dizer cristãos, ou ocidentais. Uma filosofia que, como

as atuais, deixa a religião no seu âmbito (respeita-a porque não a discute), corre o risco de não se comunicar fora das escolas e das academias, pois não se mescla com uma área de experiência espiritual que reúne ainda muitas pessoas (e que, na sua forma secularizada, diz respeito à maioria).

A neutralidade favorece, indireta mas fortemente, o ressurgimento de uma religiosidade dogmática, disciplinar, fundamentalista. A ocidentalização do mundo avançou no passado em paralelo com a cristianização, não raro forçada, dos pagãos. Agora, a transformação do Ocidente num ecumenismo secularizado e pluralista comporta também uma transformação do cristianismo, que não pode assentar-se somente numa posição de rejeição da modernidade e como potencial movimento fundamentalista. Se a filosofia aceita a essência do Ocidente como secularização e enfraquecimento da identidade, reabre também um diálogo legítimo com a religião e especificamente com a tradição cristã. Passa por esse diálogo o esforço da filosofia para corresponder sem reserva ao "declínio do Ocidente".