



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS (CFCH)
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA INTEGRADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA-DOUTORADO
UFPE-UFPB-UFRN

MAURÍCIO SANDRO DE LIMA MOTA

NEGAÇÃO DA VERDADE E COMUNISMO HERMENÊUTICO:
A DIMENSÃO POLÍTICA DO PENSAMENTO DE GIANNI VATTIMO

RECIFE
2017

MAURÍCIO SANDRO DE LIMA MOTA

NEGAÇÃO DA VERDADE E COMUNISMO HERMENÊUTICO:
A DIMENSÃO POLÍTICA DO PENSAMENTO DE GIANNI VATTIMO

Tese apresentada ao Programa Integrado de Pós-Graduação em Filosofia (Doutorado) das Universidades Federais de Pernambuco – UFPE, da Paraíba – UFPB, e do Rio Grande do Norte – UFRN, como parte dos requisitos para a obtenção do título de doutor em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Prática

Orientador: Prof. Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira

RECIFE
2017

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

M917n Mota, Maurício Sandro de Lima.
Negação da verdade e comunismo hermenêutico : a dimensão política do pensamento de Gianni Vattimo / Maurício Sandro de Lima Mota. – 2017.
147 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira.
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa Integrado de Pós-graduação em Filosofia das Universidades Federais de Pernambuco, Universidade Federal da Paraíba e Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Recife, 2017.
Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Verdade. 3. Comunismo e filosofia. 4. Metafísica. 5. Vattimo, Gianni, 1936– . I. Oliveira, Érico Andrade Marques de (Orientador). II Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2017-210)

MAURÍCIO SANDRO DE LIMA MOTA

**NEGAÇÃO DA VERDADE E COMUNISMO HERMENÊUTICO:
a dimensão política do pensamento de Gianni Vattimo**

Tese apresentada ao Programa Integrado de Pós-Graduação em Filosofia (Doutorado) das Universidades Federais de Pernambuco – UFPE, da Paraíba – UFPB, e do Rio Grande do Norte – UFRN, como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Filosofia.

Aprovada em: 28 / 08 /2017.

BANCA EXAMINADORA

Profº. Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

Profº. Dr. Narbal de Marsillac Fontes (1º Examinador interno)
Universidade Federal da Paraíba - UFPB

Profº. Dr. Junot Cornélio Matos (2º Examinador interno)
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

Profº. Dr. Filipe Augusto Barreto Campello de Melo (1º Examinador externo)
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

Profº. Dr. Antônio Glaudenir Brasil Maia (2º Examinador externo)
Universidade Estadual Vale do Acaraú - UVA

A duas aguerridas mulheres: Celiana Pereira de Souza e Maria da Salete de Lima Mota, ao meu pai, Maurício Guedes Mota (*in memoriam*), e a todos e todas que sonham e lutam por um mundo menos desigual, DEDICO.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Érico Andrade pela acolhida, solicitude, gentileza, disponibilidade e atenção constantemente oferecidas ao longo do percurso de realização deste trabalho de tese. Sua orientação, somada à sua presteza e motivação cativante, foi fundamental nesta empreitada.

Aos professores membros da banca examinadora, antecipadamente, agradeço.

Aos professores do Programa Integrado de Pós-Graduação em Filosofia (Doutorado) da UFPE, UFPB e UFRN.

Aos amigos e companheiros de jornada acadêmica, especialmente, Francisco Almeida e Marcos Batista.

Aos também amigos, Antônio Lisboa e Mário José. (Este último, a quem agradeço pelas inúmeras vezes que me acolheu em sua casa, em Recife, ao longo de boa parte desse período de estudos, já não se encontra mais entre nós). A memória de seus gestos simples permanecerá.

A Euzênia Gregório (Zena), pelo auxílio na busca de textos e livros.

Ao amigo Elias Ramalho Gomes.

Aos meus familiares (minha mãe, Maria da Salete, e meu padrasto Francisco de Assis; meus irmãos e irmãs: Fláuber, Keu, Bequinha, Kilma, Fadja, Rosa e Sindo).

Com imenso carinho, a Celiana Pereira de Souza.

Ao meu avô Gumercindo Alves de Lima (*in memoriam*).

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão da bolsa de estudos para a realização da pesquisa.

“Não há verdade para além do diálogo entre os homens; no diálogo acontece o Ser. E este diálogo exige antes de tudo que sejam escutados os que durante muito tempo têm sido calados pelas estruturas de domínio. Dar a palavra aos excluídos é o único modo, não místico e tampouco mistificador, de escutar a voz do Ser para além da metafísica que a confunde com a ordem dada do ente”.

Gianni Vattimo

RESUMO

O objetivo da presente tese consiste na investigação e apresentação da dimensão política do pensamento de Gianni Vattimo que, tendo origem numa crítica recorrente ao fundacionalismo da tradição metafísica e de sua verdade, desemboca num comunismo tipificado como hermenêutico. A hipótese apresentada é a da possibilidade da compreensão da filosofia de Vattimo como tendo uma motivação eminentemente política. Assim sendo, defende-se que o *pensiero debole*, com a moessa contundente de abdicação em relação à força da razão, tem um inegável impulso político que subjaz ao reiterado distanciamento da filosofia vattimiana em relação ao realismo e ao objetivismo da verdade, emoldurada na metafísica desde Platão. Uma verdade enfraquecida, ao invés de uma verdade forte, graças às condições de uma ontologia *debole*, revela-se não apenas como umas das marcas do discurso filosófico oferecido sob a sigla do *pensiero debole*, mas como o lugar a partir de onde se elabora um projeto político potencialmente alternativo. O comunismo hermenêutico se apresenta como o resultado da leitura que Vattimo faz de Marx à luz de Nietzsche e de Heidegger, mais notadamente do niilismo provocado pela morte de Deus e pelo declínio da presença peremptória do ser. A ontologia *debole*, tanto em termos teóricos e especulativos quanto em termos práticos e políticos, traduz-se na renúncia à lógica da fundamentação última da metafísica e de sua verdade, em consequência do que Vattimo apresentará o comunismo hermenêutico como um projeto político marcadamente “debilitado”. A pesquisa bibliográfica pautada numa leitura interpretativa e no exercício da associação de ideias foi o caminho adotado em vista da tese aqui defendida. Para tanto, foi traçado um percurso visando apreender e mostrar elementos conceituais da filosofia de Vattimo, os quais, estabelecendo interlocuções entre as obras visitadas, pudessem referendar não só a pertinência, mas também a validade da tese. A feição de originalidade do trabalho está na apresentação da dimensão política como aspecto fundamental do pensamento do filósofo do *pensiero debole*. E já que a literatura filosófica não explorou suficientemente essa dimensão da filosofia de Vattimo, a presente tese tenciona oferecer algum contributo para os estudos de sua obra e para o incessante debate na ágora política do tempo presente.

Palavras-chave: Verdade. Política. Metafísica. Comunismo hermenêutico.

ABSTRACT

The aim of this thesis consists of the investigation and presentation of the political dimension of the thought of Gianni Vattimo which originating from a recurrent criticism to the foundationalism of the metaphysical tradition and to its truth, leads to a communism characterized as hermeneutic. The hypothesis presented is the possibility of comprehending the philosophy of Vattimo as having an eminently political motivation. Thus, it is argued that the *pensiero debole*, with the forceful blow of abdication in relation to the force of reason, has an undeniable political impetus that underlies the reiterated estrangement of Vattimo's philosophy from the realism and the objectivism of truth, framed by the metaphysics since Plato. A weakened truth, rather than a strong truth, due to the conditions of a *debole* ontology, reveals itself not only as one of the traces of the philosophical discourse offered under the acronym of the *pensiero debole*, but as the place from which a potentially alternative political project is elaborated. Hermeneutical communism presents itself as the result of Vattimo's reading of Marx in the light of Nietzsche and Heidegger, most notably of the nihilism caused by the death of God and the decline of the peremptory presence of being. The *debole* ontology, both in theoretical and speculative as well as in practical and political terms, translates itself in the waiver of the logic of the ultimate rationale of metaphysics and its truth, leading Vattimo to present hermeneutic communism as a markedly "weakened" political project. Bibliographic research based on an interpretive reading and in the task of ideas association was the path adopted in view of the thesis defended. In order to do so, a route was planned to apprehend and show conceptual elements of Vattimo's philosophy, which, by establishing interlocutions between the visited works, could ratify not only the pertinence, but also the thesis validity. The feature of the work originality lies in the presentation of the political dimension as a fundamental aspect of the thought of the *pensiero debole*'s philosopher. And since the philosophical literature has not sufficiently explored this dimension of Vattimo's philosophy, the present thesis intends to offer some contribution to the studies of his work and to the incessant debate in the nowadays political agora.

Keywords: Truth. Politics. Metaphysics. Hermeneutical communism.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 A RELAÇÃO ENTRE VERDADE E POLÍTICA	22
2.1 POLÍTICA E VERDADE NA TRADIÇÃO FILOSÓFICA	25
2.2 PLATÃO E O PROBLEMA DO PRINCÍPIO NO PRINCÍPIO DO PROBLEMA	30
2.3 CRÍTICA E DISTANCIAMENTO DO PENSAMENTO POLÍTICO CLÁSSICO.....	37
2.4 A FRAGILIDADE DA VERDADE SEGUNDO A FILOSOFIA DE VATTIMO	46
3 O PROJETO POLÍTICO DE VATTIMO	56
3.1 DA ONTOLOGIA <i>DEBOLE</i> AO COMUNISMO HERMENÊUTICO	57
3.2 A RELAÇÃO FILOSOFIA-POLÍTICA COMO ESPAÇO PARA O COMUNISMO ENFRAQUECIDO	63
3.3 COMUNISMO FRÁGIL COMO COMUNISMO HERMENÊUTICO	72
3.4 COMUNISMO HERMENÊUTICO E TRADIÇÃO MARXISTA.....	83
4 AS VERDADES DO CAPITALISMO NEOLIBERAL SOB A CRÍTICA DO COMUNISMO HERMENÊUTICO	91
4.1 O CAPITALISMO NA VERSÃO NEOLIBERAL DE MISES E HAYEK.....	94
4.2 O CARÁTER POLÍTICO DO NEOLIBERALISMO.....	102
4.3 CRÍTICA AO CAPITALISMO LIBERAL/NEOLIBERAL À LUZ DO COMUNISMO HERMENÊUTICO.....	108
4.4 A ‘FORÇA’ DA FRAQUEZA DO COMUNISMO HERMENÊUTICO	121
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	131
REFERÊNCIAS	136

1 INTRODUÇÃO

Siglada na expressão *pensiero debole*, a filosofia de Gianni Vattimo é elaborada ao longo de um processo marcado pelo afastamento em relação ao pensamento fundacionista da tradição metafísica, a partir da reapropriação de ideias centrais do arcabouço teórico deixado pela herança nietzschiano-heideggeriana. A exposição da debilidade do ser nos escritos do filósofo de Turim revela um discurso inserido no pós-modernismo europeu e propõe uma compreensão da tessitura contemporânea pós-moderna com base no efêmero, no transitório e na fraqueza. Para Vattimo, o fio condutor de sua filosofia nasce e permanece vinculado ao problema que resultou da leitura que Heidegger fez de Nietzsche e a partir daí procurou reconstruir, como ele mesmo diz, a história das ideias desde Platão, passando pela modernidade e desembocando no positivismo científico como ponto alto do esquecimento do ser e como realização e fim da metafísica ocidental¹.

Vattimo, sempre na companhia de Nietzsche e Heidegger, tece de maneira reiterada uma crítica contundente às estruturas e categorias fortes do pensamento metafísico, aquele que sempre pretendeu reter e impor uma ordem definitiva do mundo, da história do ser e da existência. Se há na sua filosofia uma evolução, pode-se afirmar que ela caminha nesta direção: assumir uma contínua criticidade em relação às filosofias fortes, descritivas, objetivas e realistas e propor um *pensiero debole*, fraco, interpretativo, como pensamento alternativo, mas sem o intento de se apresentar como a verdade atual sobrepondo-se àquela que teria sido definitivamente ultrapassada².

Com a produção de uma considerável obra filosófica que começa basicamente com *Il concetto di fare in Aristotele* (1961) e continua até os tempos atuais, Vattimo percorre os campos temáticos da Estética, Ontologia, Hermenêutica, Ética, Religião e Política. A obra *Il pensiero debole* (1983) organizada com Pier Rovatti, a mais propalada, constitui-se como uma referência no quadro do seu pensamento já que marca o passo a partir do qual direciona o itinerário filosófico a ser percorrido, sem que seja jamais abandonado. O texto não representa

¹ Em relação a esta questão apontada aqui como central, Vattimo diz em *Non Essere Dio* que começou a se preocupar em torno deste problema que depois se tornou o fio condutor de todo seu trabalho filosófico. Cf. Vattimo, 2006a, p. 27.

² “Para argumentar a verdade da hermenêutica como teoria antifundacionista que libera o conflito das interpretações não se pode fazer referimento a uma ‘ordem’- mesmo babélica- objetiva do ser; se pode somente recontar, ou propor a interpretação de um evento” [...] (VATTIMO, 2003, p.101).

uma ruptura entre um antes e um depois, mas a exposição de uma sigla filosófica³ construída ao longo de uma vida acadêmica e também de inserção no mundo da política. Num período de mais de cinco décadas de produção, os livros de caráter mais propriamente político aparecem, falando aqui apenas de modo geral, depois dos anos 2000, portanto na fase mais recente ou tardia da filosofia de Vattimo. Essa pode ser uma das razões pelas quais, por parte da maioria dos estudiosos do filósofo do *pensiero debole*, prevaleceu quase que unanimemente a ênfase no seu aspecto propriamente filosófico e especulativo.

Não tendo a sistematicidade como uma das suas principais características, a filosofia de Vattimo aparece inúmeras vezes em forma de ensaio, abrangendo temáticas variadas e marcando o passo na perspectiva de um diálogo constante com a tradição filosófica do passado e do presente. A aproximação ao pensamento de Vattimo é feita não raramente por meio da escolha de temas e problemas específicos ou através do esforço de apontar distintas etapas ou fases ao longo de sua elaboração. Independente da escolha por um tema ou por uma determinada fase (esses caminhos de aproximação não são apenas possíveis, mas também legítimos) é preciso dizer, que em relação à filosofia de Vattimo, Nietzsche e Heidegger jamais estão ausentes⁴; este é um dado digno de nota e não pode ser transcurado.

Sem se prender a um tema específico, mas também sem o intuito exclusivo de se fixar a uma fase apenas do pensamento de Vattimo, o que se persegue nas páginas da construção deste trabalho de tese é a apresentação de uma leitura a partir da qual seja possível vislumbrar o elemento político (entendido não como um tema ao lado de outros), que embora se explicita numa fase mais recente perpassa como um fio contínuo toda a sua filosofia. O problema a ser enfrentado se apresentaria então da seguinte maneira: é possível enxergar uma propositura de caráter político que não se restrinja ao período tardio da produção filosófica do filósofo de Turim? Postula-se na nossa proposta que a crítica voraz e permanente do filósofo do *pensiero debole* à metafísica e à sua verdade, não é apenas uma tomada de posição filosófico-teórico-especulativa, mas um posicionamento eminentemente político.

O embate teórico contra um conceito de verdade atrelado ao pensamento descritivo e objetivista de teor metafísico e a proposta de uma compreensão da verdade menos afeita à força hercúlea que a tudo se impõe, não tem como objetivo apresentar uma outra filosofia

³ “O *pensiero debole* chamou-se assim somente no outono de 1979 e tornou-se um título de um livro coletivo [...] organizado por Pier Aldo Rovatti e por mim em 1983” (VATTIMO, 2006a, p. 106).

⁴ Além de presentes ao longo de toda produção filosófica de Vattimo, os nomes de Nietzsche e Heidegger estão nos títulos de vários livros do filósofo desde a primeira metade dos anos 1960 até textos bem recentes. A título de informação: *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (1963); *Ipotesi su Nietzsche* (1967); *Introduzione ad Heidegger* (1971); *Introduzione a Nietzsche* (1985); *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000* (2001); *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx* (2011).

acompanhada de uma outra verdade teoricamente mais coerente e mais logicamente fundamentada⁵. O *pensiero debole* e a verdade debilitada que a ele se liga, no modo como aqui se sugere, carrega um conteúdo fortemente político, pois tem como uma de suas motivações básicas a inserção num processo de busca por emancipação. Emancipação em relação à imposição violenta que toda verdade (definitivamente posta) porta consigo; há, como se tentará mostrar, algo de político no discurso em torno da verdade. Numa ligação estreita com o niilismo resultante da morte de Deus como apresentado por Nietzsche e com o declínio da metafísica e da compreensão do ser como evento no modo apresentado por Heidegger, o *pensiero debole* se constitui como pensamento anti-fundacional e apresenta as condições que se abrem para uma perspectiva política capaz de propor a redução da força e da violência.

Se Nietzsche e Heidegger constituem o arsenal teórico usado como instrumento com o qual se desfere o golpe crítico à metafísica, as inúmeras e constantes referências a Platão autorizam afirmar ser ele um dos alvos privilegiados da crítica de Vattimo. Eleger Platão como sistematizador do pensamento metafísico coloca a perspectiva Vattimiana em inteira consonância com Nietzsche que via nos filósofos antigos, de modo especial em Sócrates e Platão, a origem mesma da noção de verdade como princípio único e inflexível de fundamentação última do real. Além de instaurar um tipo de pensamento que será a marca da metafísica, Platão é também considerado como primeiro clássico do pensamento político. Por isso mesmo, antes de ser apresentado o distanciamento crítico de Vattimo em relação ao conceito metafísico de verdade sugere-se uma reflexão inicial com o intuito de apresentar uma leitura de alguns textos de Platão para compreensão de uma proposta política alicerçada numa noção de verdade aos moldes da tradição metafísica, em vista da evidenciação do contraste com um projeto político respaldado numa verdade enfraquecida.

Afastando-se de Platão e do tipo de filosofia por ele representada⁶, incluindo as consequências que o apego à verdade forte da tradição metafísica acarreta para o mundo da política⁷, Vattimo lançando mão de uma noção de verdade pouco afeiçoada à noção de

⁵ “A refutação da metafísica não pode, de fato, ser inspirada em Nietzsche pela constatação dos erros sobre os quais ela é baseada; já que o erro como tal é necessário à vida, e não existe nenhuma ‘verdade’ a que se possa fazer apelo para nos situarmos fora, e que ‘valha’ mais do que o erro” (VATTIMO, 1990, p. 80).

⁶ “Primeiro com Platão, as verdades das coisas são postas nas ideias: isto é, naquelas essências transcendentais que se fazem modelo imutável das várias realidades e que garantem a possibilidade mesma de falar sensatamente. Depois com o cristianismo, a verdade das coisas é posta no além, que conheceremos apenas quando vermos a Deus na outra vida. Kant, ao invés, faz residir a verdade na mente, nas estruturas estáveis com as quais a razão organiza um mundo de fenômenos, dos quais não sabe, porém, como sejam ‘em si mesmos’”(VATTIMO, 2009a, p. 20)

⁷ “Igual a Platão, o ocidente crê que possui a verdade, quer dizer, o conhecimento apropriado capaz de guiar o interesse de todos [...]” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 38-39).

violência e de poder a qualquer preço, aquela com a marca da hermenêutica, construirá seu itinerário político teórico (e prático) com base em Marx e no marxismo, só que desta feita lido à luz de Nietzsche e de Heidegger⁸. Sendo assim, propõe-se então o caminho que aponta para o pensamento filosófico-político de Vattimo como sendo construído num percurso caracterizado por um acentuado distanciamento em relação ao que Platão simboliza e por uma aproximação e defesa de Marx e da tradição marxista, com a peculiaridade do lastreamento teórico do *pensiero debole*.

Marx, considerado o último dos clássicos da política, pode ser visto como o oposto em relação a Platão, embora pleiteie de certa forma a reivindicação da verdade. O projeto político de Vattimo resultará da leitura niilista (Nietzsche-Heidegger) de Marx. À luz do niilismo hermenêutico, Marx será interpretado despido das pretensões e da força que a verdade comporta, para ser apresentado apenas com o potencial de sua fragilidade. O que se propõe na filosofia política vattimiana é uma leitura não metafísica, não científica (no sentido positivista) e nem objetiva de Marx, já que esta, pelo seu caráter dogmático conduziria à pretensão metafísica da unidade e da totalidade. Num marxismo ortodoxo, dogmático, científico e hermético, até mesmo a “emancipação” se tornaria instrumento de atentado contra a liberdade, pois assumiria a postura do pensamento metafísico, impondo-se como verdade inquestionável. Para Vattimo, na época das reivindicações plurais, aquilo de que precisamos é de um Marx debilitado.

No percurso que desaguará numa proposta de projeto político, o passo da crítica à tradição metafísica que começa com Platão e caracteriza o pensamento ocidental até o fim da razão forte, é seguido em Vattimo pelo passo da interpretação da herança marxiana. O seu esforço consistirá em apresentar uma leitura da proposta teórica de Marx diferente da interpretação feita por grande parte dos marxistas; ele sugere na sua filosofia política uma aproximação de Marx fora da tentação do realismo, isto é, sem o determinismo da metafísica e de sua ambiciosa verdade.

Já que ao longo da tradição do pensamento político é possível apontar a existência de uma relação entre política e verdade, toma-se aqui como ponto de partida para a construção da proposta de tese, as companhias de Platão e Marx. Uma das razões para tal escolha estaria respaldada no fato de que estes dois filósofos são pensadores extremamente caros a Vattimo. O *pensiero debole* é a imagem nítida de um pensamento construído num embate contínuo

⁸ “Por incrível que possa parecer, é propriamente aprofundando Heidegger que se pode chegar facilmente a Marx. O esquecimento do Ser de Heidegger pode corresponder a alienação em Marx e a reificação em Lukács” (Vattimo, 2006a, p. 75).

contra a metafísica e a sua verdade tão bem representadas na filosofia platônica. Mas o *pensiero debole* não se reduz a pura crítica, ele é também propositivo no campo teórico e no campo político. O resultado político de tal pensamento deriva de uma leitura niilista, hermenêutica e enfraquecida da herança deixada por Marx, possibilitada por uma nova noção de verdade com as marcas inconfundíveis de Nietzsche e de Heidegger.

O distanciamento em relação à verdade forte (Platão) produzirá uma política “fraca”, um comunismo (Marx) tipificado de hermenêutico. Mas, e esta é uma das propostas apontadas aqui, mais do que interpretar a perspectiva política de Vattimo apenas como resultado posterior do *pensiero debole*, aposta-se em favor da ideia de que a crítica à verdade, no filósofo de Turim, já é uma tomada de posicionamento político. Em outros termos, o *pensiero debole* descamba naquilo que o impulsiona, a motivação política.

A negação da verdade e o comunismo hermenêutico expressam implícita e explicitamente a dimensão política do pensamento do filósofo do *pensiero debole*. O comunismo hermenêutico é o resultado prático de um posicionamento teórico elaborado num processo de egressão em relação à verdade configurada na tradição metafísica. Mas o afastamento da verdade, entendida como consequência de apreensão noética de essências objetivamente dadas, já firma desde o início uma atitude política. Afastar-se da metafísica significa, principalmente, afastar-se do domínio ou da dominação (do poder) que tanto flerta com um embasamento teórico capaz de lhe oferecer verdades sólidas.

Vislumbrar a partir de Nietzsche e de Heidegger (e de Marx) que o ideal platônico (metafísico) de universalidade e totalidade não passa de uma argumentação histórica e culturalmente situada (e por isso interessada, ideologizada), significa enxergar no niilismo (morte de Deus e declínio da metafísica) o seu potencial emancipatório. Dessa forma, o processo de emancipação passaria pelo desprendimento dos vínculos fortes da verdade, da razão e de todo modelo ou esquema filosófico, cultural ou político que se impõe a todo custo.

Depois de apontar o projeto político de Vattimo como resultado coerente de sua filosofia ‘enfraquecida’, resultado de uma compreensão de verdade com a marca indelével da hermenêutica de Nietzsche e Heidegger, e da sua tomada de posição política que tem Marx como referência teórica, o outro intento que aqui se busca será o de apresentar e enxergar a inserção do *comunismo hermenêutico* (proposta política vattimiana) na discussão política atual e a defesa da possibilidade de uma incidência no embate travado contra as verdades reivindicadas pela força do sistema do capital na sua versão hegemônica atual.

O projeto político de Vattimo, apresentado num período tardio de sua filosofia, será uma consequência do teor político que esteve sempre presente (implicitamente) em seu

percurso filosófico como um todo. Em outros termos, o que se pretenderá mostrar é que o itinerário filosófico, mesmo que nem sempre de modo explícito, é ao mesmo tempo itinerário político que desemboca numa proposta alternativa àquela que hoje está posta na forma de um capitalismo que se impõe de modo peremptório e sem reservas.

Há, na leitura aqui sugerida, uma motivação de cunho político que pulsa no embate travado reiteradamente por Vattimo contra a verdade entendida no seu aspecto (metafísico) de objetividade e fundamentação última. A negação da verdade seria, de algum modo, o corolário teórico da luta contra toda forma de poder que se impõe como dominação e violência. A crítica à pujança da razão metafísica como filosofia hegemônica é, por parte do *pensiero debole*, reveladora, em última instância, do seu caráter eminentemente político. Deste modo, o pensamento político de Vattimo já está presente, mesmo que de forma embrionária, na sua postura de constante distanciamento em relação à verdade quando emoldurada na petulância da força. Assim, a crítica constante à metafísica não é reduzida a um abaloamento de discussão filosófica desinteressada em relação às condições históricas e concretas do homem. O enfrentamento da metafísica é seguido por um vislumbre de processo de emancipação, de libertação dos laços sedimentados “desde sempre” pela história da dominação da natureza e dos homens respaldada por uma razão cientificista. Para Vattimo, esse vislumbre está na base da própria motivação para saída em direção ao distanciamento do pensamento impositivo da tradição realístico-objetivista.

O acesso à verdade na sua forma definitiva e inquestionável, alicerçada nas filosofias ancoradas em princípios de fundamentação última acaba por resultar, no modo de pensar de Vattimo, em violência e autoritarismo políticos. Ao invés de sugerir a eliminação cabal do conceito metafísico de verdade, ele apresenta como alternativa um conceito vinculado a um pensamento de cunho hermenêutico. Enveredando pelo caminho da hermenêutica na maneira como foi possibilitada pela influência de Nietzsche e de Heidegger, o filósofo encontrará um meio de se esquivar das malhas do fundamentalismo metafísico que incidem não apenas no campo teórico-filosófico, mas também na ética, na religião, na política. Diferente da imagem de imobilidade própria da fixidez das verdades definitivas, a hermenêutica sugere uma concepção de mundo e de sociedade como pluralidade de interpretações conflituosas. Pensar a política a partir da hermenêutica como saída (e alternativa) significa então prescindir de uma filosofia cujo intento seja a descoberta de uma verdade incrustada num fundamento eterno e, por isso, irrefutável.

A hermenêutica em Vattimo acaba por assumir a dupla finalidade de, por um lado, se apresentar como instrumento de crítica à objetividade da verdade e, por outro, de abrir espaço

para o surgimento de alternativas no modo de pensar e de fazer política. Não é por acaso que argumenta que a proximidade entre a tradição política de esquerda (por ele assumida) e a hermenêutica consiste no fato de não oferecerem argumentos propriamente metafísicos, mas apenas argumentos de filosofia da história, em outras palavras, de interpretações sempre situadas.

Vale ressaltar que hermenêutica e política, assim como a ontologia, não se reduzem em Vattimo a categorias puramente temáticas, elas são fios nevralgicos do seu arcabouço teórico filosófico. A política por ele proposta nasce da situação de uma ontologia *debole*, que por sua vez se constitui como a condição mesma onde se dá todo processo de interpretação. O pensamento político (e também a sua práxis) insere-se numa hermenêutica fincada na ontologia da atualidade, do tempo presente, do fim das categorias vigorosas da metafísica. Ontologia fraca e hermenêutica acompanham o teor político no desenvolvimento da filosofia vattimiana embora a política só se exponha de modo clarividente num período tardio de sua produção textual. Assim, é com um projeto político de inspiração hermenêutica⁹ que se oferece um modo de pensar (e de agir) alternativo em relação à truculência dos projetos políticos inspirados na metafísica. A motivação política, presente na filosofia de Vattimo desde o seu início, mas que só se apresentará como proposta num período tardio, desemboca num *comunismo hermenêutico*, isto é, numa revisão do comunismo capaz de apontar caminhos possíveis frente às verdades políticas que hoje estão postas.

Todos estes aspectos que compõem o arco no qual se insere a dimensão política do pensamento de Vattimo são pressupostos indispensáveis para a leitura dos seus textos com teor explicitamente político. Embora sejam encontrados recortes com marcas políticas em textos anteriores, e no conjunto da sua filosofia como um todo, é possível apontar *Nichilismo ed Emancipazione* (2003), *Il socialismo ossia l'Europa* (2004), *Ecce Comu* (2007) e *Hermenutic Communism* (2011) como obras dedicadas à reflexão propriamente política.

Em *Nilismo ed Emancipazione* Vattimo se propõe à reflexão sobre emancipação, entendida como processo de desprendimento de vínculos em busca de uma maior possibilidade de escolha, de mais autonomia e liberdade, relacionando-a aos conceitos de nihilismo e hermenêutica, tomados por ele como sinônimos. Neste sentido, a relação entre nihilismo e emancipação se torna estreita na medida em que ambos significariam a dissolução da metafísica ou libertação dos fundamentos últimos. *Il socialismo ossia l'Europa* é o

⁹ “O projeto comunista deve ter sempre em conta sua inspiração hermenêutica frente a todas aquelas tentações metafísicas e aos horrores daqueles universalismos que têm derramado sangue em todo mundo” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 196).

resultado de textos (pronunciamentos, entrevistas, artigos, intervenções) de 2001 a 2004, época da sua primeira passagem pelo parlamento europeu (1999-2004); o filósofo político defende que nas condições daquele período um programa socialista assemelha-se e até identifica-se com a integração da união europeia, que neste caso funcionaria como um programa realístico de esquerda.

Já *Ecce Comu* e *Hermeneutic Communism* são livros em que se pode vislumbrar algo próximo de uma sistematização de uma proposta de projeto político onde Vattimo apresenta a retomada do comunismo, só que desta feita, desprovido de ambição totalitária. A apresentação do projeto político vattimiano será feita aqui tendo estes dois livros como parâmetros balizadores. No primeiro, cuja motivação maior consiste em reencontrar a esperança comunista, o filósofo diante da pergunta sobre a possibilidade de alguém se tornar comunista depois da queda do socialismo real, responde que não apenas se pode, mas se deve. Por paradoxal que pareça à primeira vista, agora é preciso se tornar comunista outra vez, exatamente porque o comunismo real não existe mais. Já em *Hemeneutic Communism* escrito com Santiago Zabala, em 2011, época de sua segunda passagem pelo parlamento europeu (2009-2014), Vattimo apresenta a dissolução da metafísica, tema recorrente ao longo de seus livros, ensaios, artigos e entrevistas, como o que existe em comum entre o comunismo e a hermenêutica. O comunismo hermenêutico é também caracterizado como anárquico, isto é, sem a obediência em relação às estruturas estáveis e ‘verdadeiras’ das instituições fortes. Nestes dois últimos livros, Vattimo aponta o exemplo de alguns países da América latina¹⁰ como possibilidade de experiência de um comunismo de tipo hermenêutico.

Inserida no quadro político da atualidade, a proposta de um comunismo hermenêutico, com toda ‘fraqueza’ que lhe é peculiar, se mostra como alternativa ousada e capaz de dizer não ao sistema do capital e às verdades por ele reivindicadas na sua versão neoliberal. A crítica que subjaz no cerne do projeto político hermenêutico de Vattimo e que atinge também o realismo do próprio comunismo é direcionada principalmente a um tipo de capitalismo que segundo ele se tornou insuportável. Neste sentido, a pergunta pelo impacto do *pensiero debole* e do seu desvelar-se no modo de ser político (*comunismo hermenêutico*) no confronto e na crítica em relação às verdades realísticas do neoliberalismo se torna inevitável.

O capitalismo hegemônico com a sua face neoliberal seria então o símbolo da força de um modelo que contrastaria com o projeto político debilitado de um comunismo hermenêutico e, neste sentido, a possibilidade de um confronto entre os dois projetos pode se

¹⁰ O livro *Hermeneutic Communist. From Heidegger to Marx* é dedicado a Castro, Chávez, Lula e Morales.

revelar como sendo de considerável relevância dentro do quadro das discussões políticas recentes. Confrontar o comunismo hermenêutico com o projeto neoliberal seria uma maneira de perscrutar o alcance da crítica de Vattimo que, com sua proposta política resultante de um abandono da verdade na sua feitura metafísica, procura apontar na direção de um projeto alternativo frente ao modelo capitalista neoliberal e suas verdades.

Não sendo o neoliberalismo uma expressão propriamente monolítica e para não tratá-lo de modo puramente genérico, foi feita aqui a escolha de Ludwig von Mises e Friedrich von Hayek por serem considerados autores que estão na origem teórica do neoliberalismo e por representarem tão bem as vozes da defesa do liberalismo como sendo o mais científico modelo econômico político, já que assentado em bases racionais sólidas capazes de oferecer a verdade na sua limpidez. A crítica de Vattimo, com o seu comunismo hermenêutico construído a partir da situação niilista de uma ontologia débil, poderia no nosso entender, apontar para o neoliberalismo de Mises e de Hayek com a acusação de pretensão metafísica, já que afeito ao realismo e ao objetivismo das filosofias descritivas que querem a verdade a todo custo. O grande problema, segundo Vattimo, é que juntamente com a verdade que pretende oferecer, o neoliberalismo se impõe de modo truculento e com a violência característica própria dos que a detém.

Assim, ao fim e ao cabo, considerando as influências constantes de Nietzsche e Heidegger, o afastamento em relação a Platão e a proximidade a Marx, a ontologia *debole* e a hermenêutica como marcos balizadores necessários para a compreensão do pensamento de Vattimo, a tese aqui desenvolvida será caracterizada principalmente pela defesa da ideia de que a crítica àquela verdade que encontra guarida na metafísica é o traço permanente que liga a dimensão teórico-especulativa, já ‘politicamente’ motivada, a um projeto apresentado como comunismo hermenêutico. Este último pode se constituir tanto como crítica ao capitalismo na sua versão neoliberal como na tentativa de uma proposta política alternativa viável.

Em vista do objetivo almejado, o trabalho está articulado dentro de uma estrutura composta por três capítulos. Inicialmente se propõe uma reflexão a respeito da relação entre política e verdade com o intuito de oferecer o terreno ou campo teórico no qual se situa o embrião da proposta do pensamento político do filósofo de *pensiero debole*. Num segundo momento intenta-se apresentar o projeto político de Vattimo e o seu modo de articulação argumentativa no interior de uma filosofia “enfraquecida” cujo resultado desemboca num comunismo hermenêutico. Por último, o esforço é direcionado no sentido de tentar mostrar como o comunismo hermenêutico comporta uma dimensão crítica em relação às verdades do

capitalismo hegemônico na sua face neoliberal, além de pretender se apresentar como alternativa política possível.

O primeiro capítulo procura mostrar como a relação entre política e verdade, que acaba por permear muitos dos escritos de Vattimo, já se faz presente de algum modo no pensamento político clássico. Em Platão, considerado o primeiro clássico do pensamento político e o primeiro grande sistematizador da metafísica, a verdade na sua acepção objetiva e estabelecida num plano que se encontra para além dos limites efêmeros da história, é a guia segura para construção da verdadeira República. Já Karl Marx, talvez o último dos clássicos, repudia a ideia de uma verdade cuja natureza estivesse incrustada no puro inteligível ou suprassensível. A verdade, que para ele só pode ser estabelecida no aquém, é tarefa destinada única e exclusivamente à história. A escolha de Platão e Marx como ponto de partida da presente reflexão não é de modo algum meramente casual. Primeiro porque nos escritos de Vattimo as referências a Platão e a Marx são abundantes, depois porque a sua filosofia tem, por um lado, o traço da tomada de distância à noção de verdade guarnecida na tradição metafísica, da qual Platão é uma representação emblemática e, por outro, ela possui, sobretudo na sua vertente política, a moeda do pensamento de Marx, embora não deixe de olhar com certa desconfiança para o apego da tradição marxista à verdade do aquém. Crítico, em relação à verdade forte modelada na metafísica, mas sem abandonar definitivamente a noção de verdade, Vattimo a conceberá, a partir das influências de Nietzsche e de Heidegger, numa perspectiva enfraquecida e hermenêuticamente debilitada. É à luz do pensamento enfraquecido e da verdade fraca, concebidos com as armas teóricas oferecidos por Nietzsche e Heidegger, que Vattimo proporá uma releitura de Marx, cujo resultado será um projeto político denominado de Comunismo hermenêutico.

O segundo capítulo consiste na apresentação do projeto político de Vattimo e da base teórica que o sustenta. Com uma motivação de cunho emancipatório, a sua proposta passa pelo resgate e apropriação do comunismo, só que desta feita, desprovido da força do seu caráter científico-positivista. Como versão e consequência política do *pensiero debole*, o comunismo hermenêutico é desprovido de interesse pelas categorias ontológicas fortes do pensamento metafísico. Assim, o ideário comunista é repensado a partir da hermenêutica que interpreta o comunismo dentro da situação de uma ontologia *debole*. Sendo o niilismo consumado e o declínio da metafísica as expressões da herança de Nietzsche e de Heidegger assimilada e apropriada por Vattimo, o seu comunismo hermenêutico se constitui numa espécie de projeto político niilisticamente orientado. Desse modo, a edificação dessa proposta política assenta suas bases no *pensiero debole* e na verdade enfraquecida que lhe é

correspondente, aquela que não nutre muita afeição pela objetividade realística e nem pela simples correspondência entre enunciados e coisas. Um comunismo que resulta tanto de um pensamento quanto de uma verdade debilitada também se propõe como enfraquecido, mas isso não significa incapacidade de justificar uma posição política no confronto com projetos hegemônicos. A debilidade, longe de significar incapacidade, se constitui como espaço teórico e prático de resistência e de alternativa política, já que enfraquecimento, na perspectiva vattimiana, corresponde ao distanciamento da força atrativa da metafísica e de sua verdade. O comunismo hermenêutico, além de oferecer ao comunismo “original” a contribuição da necessidade de uma ininterrupta interpretação em relação à verdade, ainda preserva deste último o apego inegociável à resistência frente às desigualdades que o sistema do capital produz sistematicamente. Assim sendo, o comunismo hermenêutico se insere na tradição marxista, mas com um veio autocrítico especialmente em relação ao anseio desenfreado pela verdade. Sem o ultimato da verdade, restará um marxismo enfraquecido, ou nas palavras de Vattimo, um Marx debilitado, como suporte para um projeto político alternativo.

O terceiro capítulo trata das verdades do capitalismo na versão neoliberal de Mises e Hayek sob a mira da crítica do comunismo hermenêutico de Vattimo. A força do projeto econômico-político do neoliberalismo é colocada no confronto com a “fraqueza” do comunismo hermeneuticamente concebido. A contribuição teórica de Mises e de Hayek para o renascimento do liberalismo é uma das razões pelas quais se optou pela escolha de seus nomes. Os dois pensadores, representantes da doutrina liberal, se propõem a abraçar uma racionalidade forte na defesa das teorias e argumentos que defendem, além de considerarem pouco racionais as posturas dos defensores de projetos políticos coletivistas. Partindo de uma praxeologia, Mises elege como essência humana o desejo de ter sempre mais e acaba defendendo o liberalismo como a resposta mais adequada à busca empreendida pelo homem, já que na sua visão a doutrina liberal é a única capaz de oferecer os meios apropriados em vista do fim a que se destina a ação humana. Em Hayek, a razão de que lança mão na construção teórica do neoliberalismo leva necessariamente à livre concorrência e ao equilíbrio espontâneo do mercado. A verdade defendida pelos neoliberais será expressa na defesa intransigente do domínio absoluto por parte do mecanismo do mercado. Hayek acredita na razão do mercado e no mercado como o espaço do desenvolvimento da razão. A ideologia neoliberal, em grande parte ancorada nas teorias econômicas de Mises e Hayek, possui também uma força política já que transfere e estende a sua lógica para o conjunto da vida social e além do mais se apresenta como projeto único. O comunismo hermenêutico de

Vattimo faz frente às verdades e às razões potencialmente fortes do modelo neoliberal. Há uma tomada de posição teórica contra o pensamento realístico do tipo evocado nas posições de Mises e Hayek, e um posicionamento político em defesa dos debilitados da história. É no confronto crítico em relação à verdade do modelo capitalista hegemônico e na possibilidade de se apresentar como projeto alternativo que o comunismo hermenêutico poderá mostrar a “força” da sua fraqueza.

Não obstante esta apresentação resumida do conteúdo que compõe a estrutura da tese, optou-se por oferecer também um exórdio no início de cada capítulo com o intuito de se apontar antecipadamente na direção das questões a serem tratadas em cada um deles. Desta maneira torna-se possível um vislumbre geral do que em seguida será apresentado e refletido de modo mais detalhado.

Quanto ao procedimento metodológico, a investigação é conduzida dentro dos parâmetros referenciais da pesquisa bibliográfica e segue uma leitura reflexiva ou crítico-interpretativa a partir do contínuo exercício de comparação e associação de ideias com o objetivo visado pela tese. A escolha dos textos ou das obras seguiu o critério da relação com o objeto central do estudo sem deixar de considerar outros temas que lhe são diretamente correlatos. Assim sendo, dentre os vários textos de Vattimo que serviram como referencial teórico, *Ecce Comu* (2007) e *Hermenutic Communism* (2011) ocupam um lugar de destaque em vista do objetivo aqui pretendido, sem que com isso se relegue a um plano meramente secundário as suas outras diversas obras consultadas e citadas ao longo deste trabalho.

No que diz respeito às obras de Vattimo, as citações tiradas das fontes da língua original italiana, e que constituem a maioria das referências registradas no presente texto, são traduções de responsabilidade nossa. Dos 26 títulos de Vattimo referenciados e citados neste texto de tese, 15 são em italiano, 6 em português, 3 em espanhol e 2 em língua inglesa.¹¹

¹¹ As citações extraídas dos textos de Vattimo em língua inglesa e as de língua espanhola também são traduzidas para o português pelo autor da presente tese, assim como as poucas citações tiradas de outros autores cujos títulos aparecem na referência bibliográfica em italiano, inglês ou espanhol.

2 A RELAÇÃO ENTRE VERDADE E POLÍTICA

Embora exista margem para uma compreensão diversa, não é de maneira nenhuma incomum estabelecer um parâmetro no qual o pensamento político clássico tem a sua origem em Platão e o seu ponto de conclusão em Karl Marx. A reflexão filosófica que se segue ao longo das páginas deste trabalho mantém certo contato com estas duas margens “opostas”, conquanto o seu interesse esteja voltado para uma discussão que incide em questões presentes no âmbito da filosofia política contemporânea.

O contato com Platão se dá a partir da menção e da interpretação de alguns de seus textos que no nosso entendimento justificam uma leitura segundo a qual a separação entre dois mundos, como emblema fundador da sistematização da metafísica¹², e a predileção por um princípio único e imutável, onde a verdade encontra guarida, pode ser o princípio do problema da relação desta última com a política. Já em relação a Marx, o ponto de toque não deixa de ser indireto, na medida em que a possibilidade de pensar uma concepção de verdade diferente daquela moldada pela metafísica tradicional e suas consequências para a política se fará seguindo a senda do pensamento de Vattimo, filósofo italiano, que tendo a influência da tradição originada por Marx, tem a sua proposta de projeto político condicionada pela leitura das filosofias de Nietzsche e Heidegger, dois pensadores, à primeira vista, não propriamente amantes da política. A crítica que estes dois teceram ao pensamento metafísico resvala diretamente no pensamento político de Vattimo, aporte teórico para a leitura e reflexão aqui propostas.

Duas imagens encontradas na filosofia de Platão, uma no *Fédon* (2001a, p. 107) e que se refere à segunda navegação como metáfora da passagem para a metafísica, e outra na *República* (livro VII), onde a valorização daqueles que saem da caverna evidencia-se na contraposição e em detrimento dos que se mantêm na ignorância do seu interior, apresentam-se como sugestivas, na nossa leitura, da passagem do campo da ação (política) para o campo da filosofia que se completa quando o filósofo contempla finalmente a verdade. De outro lado, em Marx, mais precisamente, na *11ª tese sobre Feuerbach*,¹³ a ideia de que os filósofos somente interpretaram (ou contemplaram) o mundo em perspectivas diversas e finalmente é chegada a hora de transformá-lo, indica um processo inverso, sugerindo ao mesmo tempo a

¹² “A metafísica tem evidentemente dominado a filosofia ocidental desde Platão. Nas palavras de Vattimo a metafísica é ‘a crença em uma ordem objetiva do mundo’” (BACON, 2015, p. 3).

¹³ Referindo-se a Marx, Weffort (2001, p. 320) escreve: “O lugar de relevo ocupado em seu pensamento pela política é enfatizado por uma de suas famosas teses sobre Feuerbach: ‘até aqui os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; trata-se agora de transformá-lo’”.

passagem da contemplação (da verdade) para uma ação efetiva de transformação e a precedência da política em relação à filosofia. É a partir daquilo (e de muito mais) que as duas mencionadas imagens de Platão chegam a sugerir e do indicativo provocado pela afirmação de Marx, que deve se entender a expressão denominada, no parágrafo acima, de margens opostas.

Sem que se negue a oposição, já que entre as duas perspectivas filosóficas existem acentuadas diferenças inconciliáveis, o intento perseguido na presente reflexão é o de apontar para a problemática, que no campo da política deriva, no nosso entender, de algo comum encontrado tanto no início quanto no “fim” da tradição da filosofia clássica, nos limites do parâmetro anteriormente sugerido. A ânsia pela verdade, em maior ou menor grau, tanto na metafísica tradicional, quanto no pensamento que se coloca como crítico em relação a ela é uma característica com marca registrada no pensamento político. Mesmo na margem oposta a Platão não é difícil verificar uma resistência a um eventual abandono pela verdade que tendo sido “encontrada” precisa de alguma forma (e a todo custo) ser transmitida. Se o filósofo que contemplou a verdade (sempre fora da caverna) vendo as coisas como realmente são, tem o dever de contribuir, retornando para a escuridão do mundo no qual se encontram acorrentados sob o peso da ignorância, os que não tiveram contato com o sol, como símbolo da ideia, única capaz de desvelar (fazer vir à tona a verdade),¹⁴ também aquele que se engaja na transformação do mundo (já que contemplá-lo é insatisfatório e insuficiente), é investido da incumbência de conscientizar os eventuais agentes de tal transformação. O ponto de partida será a força da verdade (também teórica) que finalmente logrará o êxito de mudar efetivamente o mundo. Não é sem propósito a afirmação de um dos mais autorizados seguidores do pensamento de Marx, e que consta entre aqueles situados numa ancoragem teórica ortodoxa, segundo a qual “a teoria marxista é onipotente porque é verdadeira” (LENIN, 1966, p. 23).

A defesa da ideia da permanência do anseio de verdade como algo comum que permearia a tradição política ocidental e ligaria de algum modo Platão e Marx, aqui defendida, não deixa de ser, em alguma medida, tocada pela vulnerabilidade, visto que seria plausível apontar como elemento decisivo, não para a aproximação, mas para o distanciamento que colocaria os dois filósofos em extremos opostos, a ruptura estabelecida pela modernidade em relação ao mundo antigo e que, na interpretação política da filósofa

¹⁴ “Embora Platão pensasse provavelmente que seus diálogos pudessem servir aos melhores interesses dos escravos, o fato de que considerasse necessário ‘arrancar o escravo à força até a luz do sol’ se este não se convencesse (mediante o diálogo) implica que o próprio Platão estava servindo a outros interesses. Mas, quais? Os interesses da verdade [...] (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 39).

Hannah Arendt, em *A condição humana*, se expressa bem na inversão de posições entre contemplação e ação. Com a modernidade, a prevalência do fazer em relação ao pensar acabou por mitigar o valor da contemplação. “A rigor, essa inversão tinha a ver apenas com a relação entre o pensar e o fazer, ao passo que a contemplação, no sentido original de contemplar a verdade, foi inteiramente abolida” (ARENDT, 2008, p. 304). Assim sendo, a modernidade como ponto de ruptura, ao inverter a prevalência da contemplação (a segunda navegação de Platão com o objetivo de se atingir a verdade) para priorizar a ação tornou-se terreno fértil para acolher uma perspectiva política segundo a qual a transformação pelo agir se torna uma espécie de palavra de ordem, tão bem representada pela 11ª tese sobre *Feuerbach*. Mas, a distinção verificada entre a política como um ideal utópico e aquela que conclama à luta em vista de uma mudança com o objetivo de transformar, não obstante a marca contundente da ruptura que a modernidade imprimiu, não desferiu o golpe definitivo contra toda e qualquer possibilidade de semelhança. A verdade, mesmo na sua lividez, não foi de tudo extinta do dicionário da filosofia política.

A ligação entre as duas pontas (as margens opostas) representativas da origem e do fim do pensamento político clássico se dá através de um fio comum capaz de revelar o teor escondido sob a máscara da fixação inarredável na verdade: a demanda pelo poder. Se, como pensava Lênin, a teoria marxista encontra a robustez do seu poder na identificação com a verdade, na *República* de Platão, “a melhor *politeia* é caracterizada, antes de mais nada, pelo poder absoluto e plenipotenciário dos sábios” (OLIVEIRA, 2013, p.136), os únicos habilitados à contemplação da verdade. Precisamente neste ponto, em que o discurso centrado na verdade (aquilo que se propõe como resposta-solução para a *pólis*) pode ser usado como justificativa-base da sustentação do poder, a oposição entre as margens (início-fim, Platão-Marx) acaba por entrar numa processo de dissolução em que a nitidez da diferença (entre as margens) parece ficar comprometida.

A filosofia de Vattimo, por sua vez, é elaborada num processo de contínuo distanciamento em relação à metafísica e à verdade que lhe é congênere. O afastamento crítico em relação a Platão em vista da apresentação de uma filosofia *debole* não é tão somente resultado de uma especulação teórica desinteressada. Há uma motivação política embutida na crítica à metafísica, entendida antes de tudo como pensamento violento. “Todas as categorias metafísicas (o ser e os seus atributos; a causa primeira; o homem como ‘responsável’; mas também a vontade de poder, se for lida metafisicamente como afirmação e tomada de poder sobre o mundo) são categorias violentas” (VATTIMO, 1988a, p. 13). No pensamento filosófico-político de Vattimo não há dúvida de que a verdade por ele combatida

se constitui como uma das categorias centrais da tradição do pensamento metafísico. Com o instrumental teórico oferecido por Nietzsche e Heidegger, o filósofo propõe uma noção de verdade despotencializada, debilitada mesma. A proposta política de Vattimo passa pela leitura do pensamento de Marx visando tolher-lhe os resquícios da verdade forte da metafísica assim como foi configurada desde Platão.

2.1 POLÍTICA E VERDADE NA TRADIÇÃO FILOSÓFICA

Estaria a vontade de verdade restrita ao âmbito do campo especulativo da metafísica do ser ou extrapolaria tal universo, assentando também suas bases no vasto mundo da política? Uma tentativa de resposta parece exigir no mínimo a pressuposição do que seja e para que serve a verdade pois, só desse modo, é possível perscrutar a sua essência e a sua função. A questão pode ser apresentada considerando-se uma via de mão dupla: deduzindo-se sua função a partir de sua essência ou invertendo o ponto de partida e colocando a prioridade na finalidade como condição necessária em vista da possibilidade de uma definição. Pensar numa finalidade prática e, portanto, lançar a verdade no espaço político, significaria, contudo, atentar contra o seu caráter metafísico-universal já que distorceria, no âmago, o seu ser. Interpõe-se aqui, entre a política e a verdade, entendida metafisicamente, uma distância vista por muitos como insuperável e de impossível conciliação.¹⁵ A razão para tal distanciamento poderia ser encontrada, em termos aristotélicos¹⁶, na divisão dos saberes teóricos e práticos que exigem por causa da diferença dos objetos com os quais lidam, métodos distintos. Diferenciados também são os fins, já que o da ciência teórica é a verdade e o da ciência prática é a ação. Deste modo se estabeleceria uma nítida divisão que colocaria a verdade e a política em lados opostos, cabendo a esta última um conhecimento puramente relativo. Outro argumento em favor da separação consiste na defesa da imutabilidade da verdade¹⁷ por parte da tradição metafísica, o que a torna incompatível com a situação de contínua mutação, própria do campo político.

¹⁵ “Jamais alguém pôs em dúvida que verdade e política não se dão muito bem uma com a outra, e até hoje ninguém, que eu saiba, inclui entre as virtudes políticas a sinceridade” (ARENDT, 2014, p.283).

¹⁶ Existem diferentes saberes que se relacionam com diferentes objetos que por sua vez exigem diferentes métodos. Essa diferenciação é apresentada no Livro VI da metafísica: “[...] todo conhecimento racional é ou prático, ou produtivo ou teórico” (ARISTÓTELES, 2005, p. 271).

¹⁷ “Ora a verdade não muda ao se modificarem as coisas verdadeiras, visto que, mesmo desaparecendo as coisas verdadeiras, a verdade em si mesma permanece, conforme demonstram Agostinho e Anselmo (livro *sobre a verdade* capítulos VIII e XII). Logo, a verdade é totalmente imutável” (TOMÁS DE AQUINO, 2000, p. 97).

Relacionar à verdade uma racionalidade teórica e à política uma racionalidade prática, como fez Aristóteles, não significou ao longo da tradição filosófica ocidental, uma pura e simples delimitação de esferas distintas, mas também revelou a predileção de uma sobre a outra. E embora, a sua obra *A Política* seja um dos marcos da origem do pensamento político ocidental, a sua preferência pela filosofia primeira, como a ciência das ciências parece inquestionável. Se esta leitura é razoável, justifica-se então a afirmação segundo a qual “a felicidade política e prática só é felicidade, aos olhos de Aristóteles, de modo secundário. Já a filosófica encontra-se na ‘vida segundo o espírito’ que se situa na excelência e na virtude mais elevada do homem, subtraída aos inconvenientes que comporta a vida ativa” (HADOT, 2010, p. 121). O mesmo diga-se em relação a Platão, autor de *A República*, a outra obra clássica da tradição política antiga, para quem o mundo das ideias, por ser imutável, deve ser o objeto de contemplação do filósofo em detrimento do mundo efêmero dos sentidos.

Pensar a relação entre verdade e política a partir da distinção feita pelos pensadores que estão na base da sistematização da metafísica e que também são considerados os primeiros grandes nomes da reflexão política, talvez seja algo mais do que voltar a atenção para um objeto qualquer sobre o qual o filósofo pode se debruçar. A relação entre política e verdade, para além de uma temática isolada, carrega consigo a possibilidade de ser vista como uma conflitante tensão que espelha e reflete a própria história da filosofia (metafísica) ocidental, marcada pela bipolaridade do embate entre o mundo das ideias e do pensamento puro, de um lado, e o mundo efêmero das aparências, de outro.

A filosofia política tem o seu nascedouro cravado no meio deste confronto entre as exigências de uma razão universal e o emergir das demandas da ação no cotidiano da vida na *pólis*.¹⁸ É crucial, porém, para o intento aqui perseguido, lançar um olhar de desconfiança crítica capaz de “subverter” a ordem das prioridades platônico-aristotélicas buscando resquícios de intenção política embutidos por trás da predileção dos conceitos e dos princípios que salvaguardam a verdade na sua inexorável condição de estabilidade. “Quando Platão e Aristóteles organizaram os conceitos segundo a sua prioridade lógica, eles deduziram isso menos das secretas afinidades entre as coisas do que, inadvertidamente, das relações de poder” (HORKHEIMER, 2007, p. 186).

¹⁸ “A filosofia política emergiu, a partir da constituição da pólis, como o esforço para confrontar o agir dos cidadãos na cidade e suas instituições com as exigências universais da razão” (OLIVEIRA, AGUIAR; SAHD, 2003, p. 7).

Ancorar definitivamente a reflexão filosófica num princípio primeiro e imutável, identificando-o como fundamento e como verdade¹⁹ (filosofia primeira, ideia), assim como colocar em um plano distinto e, em certa medida “secundário”, o mundo da *pólis*, constitui-se uma das marcas da tradição do pensamento metafísico. Essa distinção ganha contornos de nitidez já que “a essência da verdade ‘em si’ reina ‘acima’ do homem. Ela é tida pela metafísica como eterna e imperecível e jamais poderá ser edificada sobre a fugacidade e fragilidade do ser humano” (HEIDEGGER, 2008, p. 199). Nesta leitura de Heidegger a essência da verdade no modo como foi metafisicamente pensada possui um caráter eminentemente objetivo, já que está acima, fora, para além do ser do homem. Contudo, a alma humana, no sentido platônico pode contemplar o que está fora do plano da sensibilidade estabelecendo em tese uma ligação vinculativa do mundo aparente com a verdade límpida. O problema, porém, não se resolve visto que a *pólis* (real), o *embaixo*, que contrasta com o “lugar” onde reina a verdade, na expressão heideggeriana, é a situação de exílio do homem. E assim, a distinção pode desembocar em antagonismo, visto que a contemplação da verdade sendo privilégio de alguns (é o caso dos filósofos da *República*), não é algo que se destina ao conjunto da *pólis*, sendo possível apenas à experiência singular, pessoal, mantendo-se desta forma aquém da fronteira da convivência em comum com os outros. A ruptura entre o objeto de contemplação do filósofo e o espaço vital de convivência entre os homens estaria então estabelecida. “Visto que a verdade filosófica concerne ao homem em sua singularidade, é, por natureza, não-política” (ARENDT, 2014, p. 304).

A tradição do pensamento político ou da filosofia política ocidental tendo estabelecido seu início a partir dos escritos de Platão e Aristóteles, que são também os pensadores onde a metafísica encontra sua sistematização primeira, sugere-nos de imediato uma problemática que precisa ser enfrentada no campo de tensão da relação entre a verdade e a política: os dois grandes pensadores da filosofia antiga são os dois grandes nomes do pensamento político na sua origem. Existindo em ambos uma predileção pelo princípio único, seja pela ideia, seja pelo motor imóvel, seja pela verdade, a reflexão política, na sua fonte mesma, embora pertença a um setor distinto tanto do suprasensível quanto da racionalidade teórica (que são o lugar próprio da verdade), nasce como reflexão segunda, mas paradoxalmente num vínculo direto com a verdade. A questão aqui enfrentada parte da constatação de que a verdade (metafísica), que está no polo oposto da política (esta pertence ao mundo sensível e da práxis),

¹⁹ Em uma nota, presente no prefácio para a terceira edição (1949) de *A essência do Fundamento* (1929), referindo-se ao problema do princípio (archê) em Aristóteles, Heidegger escreve: “a questão acerca da essência do fundamento é a questão acerca da verdade do ser mesmo” (HEIDEGGER, 2008, p. 135).

é o ponto a que esta última está vinculada desde a sua origem mesma. Oposição e vínculo de dependência apareceriam assim como uma caracterização primeira da relação entre política e verdade e esse paradoxo (talvez aparente) justificaria a seguinte pergunta: verdade e política, em última instância, são amigas ou inimigas? Seriam complementares ou simplesmente antagônicas?

Mais uma vez é possível, a partir do que acima se denomina de paradoxo entre a verdade e a política, afirmar na especificidade desta temática o problema presente na tradição filosófica metafísica ocidental. E assim como cabe a pergunta a respeito da possibilidade ou não de um mundo sensível sem o mundo das ideias (o seu oposto direto, mas também a luz, sem a qual a sombra não é possível), pode-se perguntar se seria possível (e também viável) a política sem a verdade. Afinal, a política se opõe à verdade ou está nela fundada? Colocar a questão nestes termos significaria assumir o ponto de vista metafísico, pois desta forma a própria pergunta pressupõe ou ao menos sugere que o mundo sensível teria como fundamento o mundo suprassensível, assim como a política, por sua vez, encontraria sua fundamentação última no seu oposto, na verdade.

Uma mudança significativa ocorre, contudo, se o questionamento for conduzido da perspectiva da política, que manteria a mesma pergunta, porém invertendo os polos: é possível pensar um mundo ideal sem a realidade efêmera e fugaz da práxis? A verdade é opositora da política ou dela depende como espaço onde encontra o seu último e derradeiro abrigo? A *pólis* é construída idealmente ou é a base real de onde se edifica o seu conceito ideal? Eliminar o teor político presente na busca pela verdade pode ser tão difícil²⁰ quanto a resistência em relação ao abandono da verdade por parte da política. Não deixa de ser curioso notar que “tanto Platão quanto Aristóteles se utilizaram de conceitos pré-políticos para análise do problema ao transferirem, por analogia, para o campo da política, as relações pais-filhos, senhor-escravo, pastor-rebanho, etc...” (LAFER, 2014, p. 27). Esses conceitos pré-políticos a que Lafer se refere não são extraídos de um ideal abstrato, mas derivam da experiência concreta e cotidiana de populações da Grécia antiga. Se existe sentido na pergunta a respeito de quem funda quem, na relação verdade e política (ou política e verdade), então ela se torna crucial para o debate filosófico que de certa forma está presente, embora nem sempre de maneira explícita, ao longo da tradição da filosofia política.

²⁰ Segundo Cordero (2011, p. 161-162), “O caráter universal dos estudos localizados na academia (na qual havia cursos de matemática, geometria, geologia, etc) não pode dissimular seu verdadeiro caráter ‘político’. De acordo com a proposta da *República*, para Platão o filósofo deve estar preparado para governar, e para isso deve seguir uma sólida formação científica; assim, vários foram os membros da academia, a começar por seu diretor, que tentaram orientar a política de governantes amigos.”

A discussão presente ao longo das páginas desse trabalho tenciona defender a ideia segundo a qual o problema da relação entre política e verdade que remonta a Platão não se restringe à tradição do pensamento filosófico antigo, mas produziu consequências que respingam, talvez de modo um tanto quanto velado, em propostas políticas presentes no mundo contemporâneo. Evidentemente a problemática da relação entre política e verdade aparece no âmbito da filosofia política com contornos diferentes, dependendo da acepção que se tem da mesma. Norberto Bobbio, por exemplo, faz menção a quatro diferentes significados de “filosofia política”, e a classifica inicialmente como a descrição ou teorização da república ou edificação de um modelo ideal de Estado. Numa segunda acepção ela é compreendida como procura pelo fundamento e pela justificação última do poder. Um terceiro significado estaria ligado à ideia de autonomia da política em relação à moral, à religião e mesmo à economia e, por último, uma compreensão de filosofia política como reflexão crítica em relação à pretensa objetividade ou condições de verdade em trono da linguagem ou do discurso político.²¹ O pensamento político de Platão (*A república*) se encaixa perfeitamente no primeiro significado, assim como o de Thomas Hobbes (*Leviatã*) no segundo e o de Maquiavel (*O príncipe*) no terceiro.

Não obstante a aceitação sem resistências das diferentes acepções em torno da filosofia política como acima referida (embora outras classificações distintas possam e devam ser feitas), parte-se aqui do acento naquilo que no nosso entendimento é comum à tradição do pensamento político antigo e moderno (a descrição da república a partir de um modelo ideal platônico e o esforço de Hobbes em apresentar teoricamente os fundamentos para uma justificação última do poder pretendem-se assentados numa irremovível base metafísica) e até mesmo contemporâneo: uma ânsia pela verdade que permeia o universo da política e um interesse político, que se revela em torno da defesa desenfreada da verdade a todo e qualquer custo. A verdade como conceito universal, absoluto e único (duas verdades seriam uma contradição em termo)²² possui um caráter político maior do que se costumou pensar ou admitir, ao menos no âmbito da tradição metafísica. Mas o desejo de verdade não se restringe a esta última, na medida em que pode ser apontada como uma das características da política com consequências não pouco danosas para projetos políticos sensíveis a reivindicações plurais e com feições mais democráticas. Em outros termos, a ânsia pela verdade não é apenas

²¹ Em relação a estas quatro concepções de filosofia política, Cf. BOBBIO, N. *Teoria Geral da Política*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000, p. 67-69.

²² “A verdade só pode ser ‘única’ ou será falsa; para recorrer à ideia de verdade, é necessário que a falsidade de qualquer outra convenção seja implícita, enquanto ‘verdade’ no plural é uma contradição em termo” (BAUMAN, 1999, p. 13).

a marca da metafísica, mas está arraigada como uma cicatriz indelével (ou quase) no universo da política, e, este talvez seja o seu grande problema e um dos grandes entraves para processo de construção da democracia²³ mesmo quando o discurso da defesa dos ideais democráticos seja quase unanimidade.

2.2 PLATÃO E O PROBLEMA DO PRINCÍPIO NO PRINCÍPIO DO PROBLEMA

Adequar a organização da cidade, entendida como projeto político, a uma forma preestabelecida, corresponderia, sem mais, à pretensão de reger a política a partir de um princípio irremovível e exterior. Caso este princípio, que numa leitura platônica poderia ser denominado de modelo, se apresente como irrenunciável com a justificativa de que não sofre as mutações próprias das experiências históricas concretas, seu “lugar” não é outro senão o da metafísica, aquele mesmo que abriga uma concepção de verdade que, ao nosso ver, termina por ser problemática quando penetra a todo custo o âmbito do político. Embora, a filosofia platônica dê margem às mais variadas interpretações, o que só indica a sua grandeza e importância para tradição filosófica e política, aqui se parte da possibilidade da afirmação crítica, segundo a qual a república ou a cidade em Platão é forjada no universo da verdade.

Eis a conversa entre Sócrates e Glauco na conclusão do livro IX da *República*:

Glauco – Compreendo. Tu falas da cidade cujo plano traçamos e que se fundamenta apenas nos nossos discursos, visto que, tanto quanto sei, não existe em parte alguma da terra. **Sócrates** – Mas talvez haja um modelo no céu para quem quiser contemplá-lo e, a partir dele, regular o governo de sua alma. Aliás, não importa que esta cidade exista ou tenha de existir um dia: é somente às suas leis, e de nenhuma outra, que o sábio fundamentará a sua conduta (PLATÃO, 2000, p. 319).

Longe de expressar o desejo de uma eventual aplicação prática na *pólis* concreta, o diálogo entre Sócrates e Glauco, acima mencionado, parece apontar na direção de uma predileção da parte de Platão pela contemplação de um modelo estabelecido, cuja fixidez dificultaria a transição do céu para a terra, por assim dizer. Neste sentido, a *República*, num esforço de descrição da cidade perfeita prescinde do intento de uma finalidade prática, já que o fator “culminante do discurso socrático consiste no reconhecimento de que a *pólis* perfeita, elaborada pelo *lógos*, na verdade não existe e talvez jamais existirá no plano da vida política

²³ “A conclusão a que procuro chegar é que o adeus à verdade é o início, e a base mesma, da democracia” (VATTIMO, 2009a, p. 16)

efetiva, constituindo, antes, um modelo erguido no céu para os que quiserem contemplá-la” (OLIVEIRA, 2011, p. 57). Se a *República* é uma construção discursiva a respeito da cidade justa e perfeita com o objetivo primordial de ser contemplada, já que a possibilidade de sua existência efetiva se torna irrelevante, acaba por responder muito mais a um interesse filosófico do que ao interesse propriamente político. A imagem socrática do céu como “lugar” de abrigo do modelo ideal aparece sugestivamente como a medida certa do contraste com a cidade efetiva, a *pólis* real, imperfeita, o lugar apropriado dos embates e das discussões políticas.

Frente a esta interpretação, abre-se o espaço para a pergunta a respeito do local do texto *A República* na filosofia de Platão e pode-se questionar se o seu lugar entre os clássicos da política²⁴ é o mais adequado ou se estamos muito mais diante de um clássico da metafísica, antes de tudo. Não sendo tarefa simples a remoção da *República* do seu lugar-tenente, a solução comumente encontrada seria a de mantê-la lá onde se encontra, pois mesmo que o texto não trate da cidade efetiva e, portanto, da política em primeiro lugar, acaba por incidir sobre ela, na medida em que apresentando a descrição de um modelo ideal já se põe de antemão como crítica em relação à *polis* real. Caso se considere a razoabilidade de nossa leitura, mesmo que a pretensão da *República* seja eminentemente filosófica, não deixa de revelar a intervenção da metafísica (e da verdade que lhe acompanha) no mundo concreto da política.

Deste modo, a compreensão da cidade ou estado ideal como modelo forjado num princípio imutável, apontando os limites inerentes à *polis* histórica, respaldaria o caráter ao mesmo tempo filosófico e político da *República*. Por outro lado, as palavras de Glauco no trecho do diálogo com Sócrates, acima exposto, referem-se à cidade construída apenas no discurso, visto que não existe em nenhum lugar da terra, sendo por isso mesmo desprovida de um *tópos* e, neste sentido, à república platônica, justificadamente, caberia o tão mencionado status de utópica. Interpõe-se como tensão o questionamento da relação entre filosofia, entendida no sentido socrático-platônico de contemplação do modelo imutável no qual o sábio fundamenta sua conduta, e a política propriamente dita, já que afinal a cidade modelo se constitui como utopia. O caráter utópico da *República* se apresentaria, então, como elemento de distanciamento definitivo em relação à política, pois estaria mais próximo de uma ideal

²⁴ “...enquanto o objetivo da *República* é não a organização da vida política como tal, mas sua limitação essencial, sua natureza, desembocando em um elogio da filosofia, o objetivo das *Leis* é político do princípio ao fim [...] Eis por que, em nossa opinião, contrariamente a uma exegese mais tradicional, é nas *Leis* e não na *República* que devemos buscar a obra verdadeiramente política de Platão” (OLIVEIRA, 2011, p. 58).

paradisiaco de perfeição.²⁵ Mas, se a utopia, pelo contrário, for compreendida exatamente como fator de aproximação? “Com efeito, é a utopia que faz a junção da filosofia com sua época... É sempre com a utopia que a filosofia se torna política, e leva ao mais alto ponto a crítica de sua época” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 130).

Apontar para a existência de uma interpretação dupla que oscila entre o caráter crítico cuja possibilidade se vislumbra por trás do idealismo da república utópica e a posição que a distancia de qualquer relação com a situação precária do devir histórico e das condições limites da convivência humana, é apenas um dado em torno da discussão acerca da *República* e da sua relação com o mundo contingente da política. Caso se adote a posição em prol do distanciamento entre a cidade ideal (ela é antes de tudo um elogio à filosofia) e a cidade histórica, tendo em vista que a primeira é utópica e, portanto, não encontra lugar entre os mortais, surge o problema da ruptura e da impossibilidade de uma leitura política da *República*. O céu, onde se encontra o modelo de que fala Sócrates, nada teria a dizer à terra na qual Glauco não encontra nada parecido com a cidade forjada no discurso, na filosofia, na razão, na fixidez irremovível da verdade. Quando a propensão se dá para o lado da interpretação cuja defesa da proximidade entre a cidade fundada no discurso filosófico e a cidade real, justifica-se na crítica que a primeira acaba por estabelecer em relação à segunda, é preciso enfrentar a questão da razoabilidade da crítica a uma *pólis* existente, com base em uma inexistente, ao menos, empiricamente falando.

Além disso, se a *República* como ideal constitui-se numa referência (filosófica) cuja contemplação conduz à consciência da impossibilidade da realização do anseio de justiça e do governo perfeito na *pólis* historicamente fundada, em contraposição àquela do discurso, então mesmo na aproximação, assim como no distanciamento, o fim é sempre o da exaltação da filosofia e a preservação da verdade. Aqui o filósofo teria a nobre incumbência de “recordar que a escória de Rômulo não deve fazer esquecer a república de Platão; que a realidade histórica não deve se absolutizar até o ponto de se perder no esquecimento do ser e na traição à verdade” (PAREYSON, 2005, p. 206). A política, instaurada no plano efêmero do devir histórico, é por natureza relativa, cabendo unicamente à verdade a adjetivação de absoluta. O acento na diferença entre a *pólis* ideal e a *pólis* histórico-concreta, ou nos termos de Luigi Pareyson, entre Platão e Rômulo, cabendo a um o elogio da fidelidade à verdade e ao outro os termos depreciativos de escória e traição, não dissipa por completo os resquícios de algo

²⁵ “Para os relativistas, o paraíso de Platão, onde as leis eternas da razão correta, ou *logos*, subsistem não está em lugar nenhum, não passando de uma fantasia ininteligível (BLACKBURN, 2006, p. 63).

comum: o termo *pólis* é o elemento comum que insiste em está presente seja no discurso ideal seja no espaço de sociabilidade e convivência entre os homens.

Não deixa de ser curioso que no diálogo entre Glauco e Sócrates, a *pólis* esteja presente de alguma modo, tanto na terra (política) quanto no céu (filosofia-metafísica), e isto nos conduz à desconfiança de que talvez o filósofo em última instância não consiga mesmo escapar à cidade, não consiga ser apolítico. De acordo com Minayio (2001, p.17), “nada pode ser intelectualmente um problema se não tiver sido, em primeiro lugar, um problema da vida prática”. A inquietação filosófica põe de imediato a questão do porquê de tanto interesse do filósofo pela cidade e, para o intuito da reflexão aqui apresentada, a crucial pergunta pelo interesse de Platão em fundar a *República* no discurso racional filosófico, único capaz de possibilitar à alma a contemplação da verdade. Neste caso, o interesse da filosofia pela cidade também se deixa acompanhar de certo interesse da cidade pela filosofia e consequentemente pela verdade²⁶. Entrecruzam-se no conjunto da filosofia de Platão o interesse da Verdade pela política (quando se assume a posição da interferência do modelo estável como instância crítica do devir da cidade imperfeita) e o da política pela verdade, único lugar em que se “realizaria” a justiça de modo perfeito.

O liame da filosofia com a política, central em alguns textos de Platão, atravessa a tradição do pensamento filosófico ocidental, e exige uma reflexão para além da simplificação que por vezes restringiu absurdamente a relação entre teoria e práxis à mera relação entre racionalidade e irracionalidade. A presença da *cidade*, mesmo como objeto discursivo de pura contemplação, não deixa de remeter o filósofo, de alguma forma, à cidade efetiva que por ser imperfeita precisa ser negada e isso se dá não porque a política seja por natureza irracional, mas pelo interesse de que ela seja guiada pela razão mesma. Os reis filósofos saberiam finalmente, e como ninguém, guiar a *pólis* conduzindo-a pelos trilhos da razão e da normatividade da verdade. “A verdade é então uma norma tanto teórica quanto prática: aquele que conhece o que é sabe o que deve ser. E é, portanto, muito naturalmente àqueles que sabem, no caso aos filósofos, que Platão confia o governo da Cidade” (MAYET, 1999, p. 90-91).

A questão colocada aqui para a discussão não é tão somente a da relação da filosofia com a política no *corpus* platônico e na tradição filosófica que lhe segue, mas mais precisamente o problema derivado do modelo filosófico assumido para se estabelecer o vínculo com a política. Esse modelo se constitui com base numa concepção de verdade cujo

²⁶ “O alcance político da posição do filósofo consiste nisto, portanto: que ele quer ser guardião da verdade também na ação, não paladino da ação sem verdade” (PAREYSON, 2005, p. 208).

lugar de repouso é erigido sobre a noção de fundamento último. O que apropriadamente se denomina de metafísica encontra a sua grande e primeira sistematização em Platão e mete-se de permeio como um fio a atravessar a tradição filosófica do ocidente, sustentando-se na ideia de um princípio imutável, fixo e irremovível. O móbil da política se regulamenta submetendo-se a um modelo filosófico construído sobre o princípio da mais rígida imutabilidade. As palavras de Sócrates no livro VI da *República*, dirigindo-se a Glauco, são as seguintes:

Como estabelecemos que são filósofos aqueles que podem chegar ao conhecimento do imutável, ao passo que os que não podem, mas erram na multiplicidade dos objetos variáveis, não são filósofos, cumpre nos ver a quem escolheríamos para governar o Estado... Admitamos, no que concerne ao caráter dos filósofos, que eles amam sempre a ciência porque esta pode dar-lhes a conhecer a essência eterna que não está sujeita às vicissitudes da geração e da corrupção (PLATÃO, 2000, p. 191-192).

O princípio filosófico encontrado na base da reflexão de um dos maiores clássicos do pensamento político está sedimentado na estrutura metafísica do conjunto do pensamento de Platão. As afirmações de caráter metafísico presentes na *República* remetem a outros textos da obra platônica em que o filósofo apresentando um modo de ser sensível e outro suprassensível, acaba por instaurar de modo sistemático a dualidade que para posteridade se constituirá propriamente como metafísica. O problema do princípio (metafísico) a partir do qual se lança luz sobre o universo político se reverte, no nosso modo de pensar, no princípio ou na origem do verdadeiro problema para a política: aquele do poder que pretende se justificar tendo no fundamento último da verdade a sua verdade última e definitiva. O viés político que pulsa no interior desta concepção filosófica vem à tona na medida em que se compreende a demanda exagerada por um ponto de fixidez irremovível e exterior²⁷ como sendo a mais astuta providência tomada em vista do poder e da sua manutenção.

A instauração de dois planos no âmbito da metafísica como um todo (e das duas cidades no campo da discussão da filosofia política), aquele do ser sensível e o do ser inteligível descamba na árdua questão da modalidade da relação entre eles. O enfrentamento deste problema é resolvido, platonicamente falando, com a noção de ideia, entendida como modelo eterno das coisas, como pura forma. A ideia, como essência de tudo o que existe,

²⁷ “A *República* de Platão, imagem proverbial de um ideal vazio, se limita essencialmente a apreender a natureza da moralidade grega. Teve Platão a consciência de um princípio mais profundo cuja falta era uma brecha nessa moralidade mas que, na consciência que dele possuía, apenas podia consistir numa aspiração insatisfeita e tinha portanto de aparecer como princípio corrupto. Arrebatado por esta aspiração, procurou Platão um recurso contra isso; mas tal recurso, tal socorro só podia vir do alto e, por isso, nada mais podia fazer do que procurá-lo numa forma posterior e particular daquela moralidade” (HEGEL, *Prefácio de Princípios da Filosofia do Direito*, 1997, p. xxxv).

acaba por se constituir como a base última de sustentação da estrutura da coisa em si, e neste sentido possui o status de objetividade que a coloca como o real por excelência. Buscar uma explicação racional capaz de dar conta da multiplicidade do existente e da situação embaraçosa do mundo sensível, no qual se encontra a política, exige a contemplação da unidade da ideia, onde se encontra resposta para os porquês da multiplicidade das ideias e da multiplicidade corruptível do mundo sensível. Ultrapassando a barreira do efêmero mundo temporal das relações entre os homens e colocando-se para além de toda transitoriedade, a ideia existe de modo independente, ela é realidade substancial imutável, princípio sem princípio. A independência da ideia, em relação ao mundo dos acontecimentos (também políticos), faz emergir a noção de completa exterioridade e com ela a exigência da instauração de um “lugar” adequado para a dimensão do *em si mesmo*. No *Fedro*, texto permeado de elementos que compõe a sua metafísica, Platão lança mão da imagem do lugar hiperurânio (*hiperouranós*) ou supraceleste que se encontrando numa esfera para além do sensível se constitui como uma espécie de não-lugar físico, como “espaço” do puramente inteligível. No pensamento metafísico de Platão o hiperurânio é o “lugar” do abrigo da verdade. Eis o que diz o filósofo:

O hiperurânio, o lugar supraceleste, nenhum poeta aqui debaixo jamais o recitou, nem jamais o recitará de modo digno... O ser que realmente é, desprovido de cor, privado de figura e não visível e que pode ser contemplado unicamente pela condução da alma, ou seja, do intelecto, e em torno do qual gira o conhecimento verdadeiro ocupa tal lugar... Ora, uma vez que a razão de um deus é nutrida de uma inteligência e de uma ciência pura, também, aquela de cada alma para qual importa conhecer o que convém, quando vê o ser se enche de alegria e contemplando a verdade dela se nutre e dela se beneficia (PLATÃO, 2001b, 556).

A alma, na concepção platônica, só se alimenta da verdade quando contempla o que se coloca para além do espaço do corruptível, e esse privilégio é restrito aos filósofos. Há aqui uma nítida aproximação entre os diálogos *Fedro* e *República*, e vale a pena fazer menção mais uma vez ao diálogo entre Sócrates e Glauco, em que o primeiro faz referência ao céu como lugar onde se contempla a cidade ideal. Já no *Fedro*, os que não são capazes de fruir (os não filósofos) da contemplação do ser se nutrem apenas do alimento da mera opinião. Mas quando se refere aos contemplativos, o filósofo afirma que “o motivo pelo qual esses se empenham tanto para ver a planície da verdade é o seguinte: o nutriente adequado à parte melhor da alma provém do prato que lá está e a natureza da asa com que a alma pode voar se nutre exatamente disto” (PLATÃO, 2001b, p. 557). A imagem-modelo da cidade ideal que se contempla no céu, como indicado na *República* e o hiperurânio somado à planície da verdade

onde está o prato para o alimento da alma como aparecem no *Fedro* parecem não deixar dúvidas do vínculo entre a verdade, no sentido propriamente metafísico, e a filosofia política entendida como reflexão que se volta para a cidade. Mesclam-se numa espécie de unidade os elementos da *pólis* com aqueles do hiperurânio, de tal modo que na *República* (clássico da política) a cidade terrena deveria ser guiada pela razão e pela verdade que pertencem pela sua natureza ao puro inteligível, ao suprassensível. O *Fedro*, que por sua vez não deixa de ser emblemático como texto em que se vislumbra uma estrutural dual característica da metafísica, não é totalmente desprovido de elementos da política, pelo menos de modo indireto. Aguça a curiosidade, o fato de que neste diálogo de Platão a escolha das duas metáforas se dê exatamente em torno de elementos tão básicos e necessários à constituição da cidade, a moradia (lugar hiperurânio) e a nutrição (a verdade como alimento da alma). Se o texto de filosofia política (*República*) está de tal forma estruturado, que não pode ser lido fora do vínculo estreito com a metafísica, o texto de metafísica (*Fedro*) acaba chamando a atenção por apresentar metáforas, que não por acaso, estabelecem laços de proximidade com a política. Tanto na *República* quanto no *Fedro* há uma verdade que se contempla e que como modelo-ideal se constitui como elemento comum que perpassa a esfera do político e aquela da metafísica.

Na filosofia de Platão sobressai-se o inegociável apego à verdade na sua forma imutável, há nela uma demanda por fixação em algo que é “naturalmente” estável, posto, dado desde sempre em definitivo, já que a verdade existe para ser contemplada, jamais para ser discutida. De acordo com Perelman e Olbrechts-Tyteca (2002, p. 63), “um fato estabelecido, uma verdade evidente, uma regra absoluta trazem em si a afirmação de seu caráter indiscutível, que exclui a possibilidade de defender os prós e os contras”. A verdade estará sempre para além de um eventual acordo, ela jamais se restringirá ao mero consentimento de alguns que sobre ela cheguem a emitir algum parecer. Mesmo no embate das interpretações que divergem quanto ao fato de existir ou não um dualismo em Platão, uma ruptura ou uma unidade entre o mundo das ideias e o mundo sensível, um distanciamento ou uma proximidade entre a república ideal e as imperfeições da política na cidade onde convivem os homens de carne e osso, a verdade no seu caráter eminentemente metafísico terá seu lugar resguardado e intocável.²⁸

²⁸ “As filosofias primeiras nutrem-se das ideias de perfeição e de necessidade; negligenciam, por isso, o aspecto social do conhecimento, o seu condicionamento histórico e são solidárias de uma concepção da razão como razão eterna” (GRÁCIO, 1993, p. 41).

Nestes termos, a relação entre verdade e política no pensamento de Platão se mostra problemática, na nossa interpretação, porque a defesa da impossibilidade da aproximação entre as duas acabaria por enfatizar um vácuo criado pela dualidade de instâncias expressamente distintas, já que “a metafísica reivindica o objetivo irrealizável de preencher o vazio entre dois mundos, aquele do discurso e aquele do Ser, que ela previamente separou ou, antes, cuja separação ela pressupôs” (LACROIX, 2009, p. 32). Por outro lado, uma eventual defesa da proximidade entre verdade e política acentuando a predileção pela primeira como instância absoluta e imutavelmente intocável, além de submeter a política à metafísica, também poderia justificar uma posição política mesquinha, aquela que respaldaria a nossa desconfiança de que o anseio por fixação nada mais seria do que a providência tomada em vista da perpetuação do poder, pura e simplesmente. Falando de modo poético, Rubens Alves (2002, p. 115) se expressa da seguinte forma: “Política é caçada. Políticos são caçadores cuja presa é o poder. Mas todo caçador sabe que o segredo da caçada depende da capacidade de ocultar, dissimular, enganar”. Seria então a verdade, que tanto se anseia no discurso político, algo semelhante a uma espécie de embrulho que ocultaria inverdades e talvez até mesmo as mais deslavadas mentiras em nome do poder a qualquer preço?

Precisamente aqui, verdade se tornaria basicamente sinônimo de poder, com um agravante a mais: a ela e conseqüentemente a ele, apenas alguns têm o privilégio do restrito acesso. As conseqüências da defesa da verdade única dentro do universo da política se constituem como danosas visto que “a história está cheia de massacres e homicídios cometidos em nome da única verdade. Ao contrário é difícil individuar um ato de crueldade perpetrado em nome da pluralidade e da tolerância” (BAUMAN, 1999, p. 13). A busca de um pensamento que prescindisse da defesa da verdade na sua expressão de unicidade teria então uma motivação fundamentalmente política, já que o problema do universo metafísico no qual a verdade repousa não é propriamente de incoerência lógica.

2.3 CRÍTICA E DISTANCIAMENTO DO PENSAMENTO POLÍTICO CLÁSSICO

A alternativa a um pensamento político que tem como base a fixação da verdade como sendo o seu princípio e fundamento último, ao modo de Platão, parece implicar de antemão uma negação ou abandono da verdade no sentido tradicional-clássico. Por outro lado, a um pensamento alternativo se impõe a necessidade de que seja também propositivo, e numa proposta que se apresenta num contexto de distanciamento da metafísica é preciso perguntar

se na relação entre a verdade e a política, a verdade deve ser totalmente deixada de lado (o que eliminaria a própria ideia de relação) ou se é possível compreendê-la a partir de outra perspectiva. Tolher da verdade o seu teor metafísico e despi-la da sustentação do princípio último significa transpô-la do campo do absoluto e lançá-la no risco da relatividade. Pensar a relação entre política e verdade fora do universo da metafísica tradicional não deixa de ser uma alternativa arriscada, mas não pensá-la poderá significar o abandono de um pensamento político alternativo e um retorno à intolerância dos princípios absolutos capazes de tudo abarcar. “Visto que sujeito e objeto, palavra e coisa, não podem se integrar sob as condições atuais, somos levados, pelo princípio da negação, a tentar salvar as verdades relativas do naufrágio dos falsos princípios fundamentais” (HORKHEIMER, 2007, p. 187).

Distanciando-se das verdades metafísicas sustentadas no que denomina de princípios fundamentais, um pensamento como o de Horkheimer, acima referido, salvaguarda a noção de verdade na relatividade de sua aceção e no âmbito da política ela só pode ter espaço se desprovida de qualquer resquício de pretensão absoluta. Já Hannah Arendt, por exemplo, em um ensaio intitulado *verdade e política* procura estabelecer uma diferenciação entre o que chama de verdade factual e verdade racional ou filosófica. Se a verdade, no sentido filosófico por ela aplicado é apolítica, a verdade factual é política por natureza.²⁹ Verdade factual é uma expressão que já indica por si só a renúncia de uma visão unitária capaz de atingir num só golpe a abrangência da problemática inerente às relações no mundo da política. Numa perspectiva de renúncia à ideia que tudo unifica, e até restringindo a importância que deve ser dada à verdade, o filósofo Richard Rorty com o seu pragmatismo e o acento na contingência procura desferir um golpe na noção de verdade objetiva substituindo o que é, por aquilo que parece ser, numa notória inversão da concepção metafísico-platônica. “O que importa é a nossa capacidade de falar com outras pessoas sobre o que nos parece verdade, e não sobre o que de fato é verdade. Se cuidarmos da liberdade, a verdade poderá cuidar de si mesma” (RORTY, 2007, p. 292). Na visão política que deriva de tal opção filosófica são deixados pra trás tanto a relevância da verdade absoluta³⁰ quanto o modelo unitário, “pois Rorty quer se livrar do que identifica como um desejo de sua infância e juventude: reunir *verdade e justiça* em uma visão unitária- reunião que é a tarefa da filosofia como o platonismo a formulou” (GHIRALDELLI, 2005, p. 7).

²⁹ A verdade fatual “diz respeito a eventos e circunstâncias nas quais muito são envolvidos; é estabelecida por testemunhas e depende de comprovação; existe apenas na medida em que se fala sobre ela, mesmo quando ocorre no domínio da intimidade. É política por natureza” (HARENDT, 2014, p. 295).

³⁰ “Nós, pragmáticos, temos em relação à Verdade Absoluta e à Realidade, a mesma escassa consideração que o iluminismo tinha pela ira e pelo julgamento de Deus” (RORTY, 2003, p. 72).

Os traços comuns presentes nas referências de Horkheimer, Arendt e Rorty (filosofias do sec XX) em relação à verdade, remontam de algum modo ao compartilhamento da crítica do pensamento contemporâneo às chamadas meta-narrativas ou conjunto unitário da filosofia.³¹ Assim sendo, podem somar aos seus traços comuns, não obstante as suas diferenças, a crítica à ideia de sistema filosófico aos moldes da metafísica platônica. Estas três expressões filosóficas, citadas aqui a título de exemplo ou de sugestão de possibilidade de pensamento político alternativo àquele fixado na verdade única e no princípio de fundamentação última, curiosamente não rechaçam a verdade de modo a excluí-la completamente do seu vocabulário, mas a consideram de alguma forma, mesmo que usando uma nova roupagem para caracterizá-la e significando com isso uma diminuição da afeição para com ela. Por que o pensamento político contemporâneo, mesmo com todo o seu arcabouço crítico no que diz respeito à tradição do corpo filosófico sistemático-unitário, não deixa de fazer menção à verdade, já que esta foi por tão longo período abrigada no lar da metafísica?

A este respeito, pode-se encontrar uma pista em Karl Marx a quem nos referimos no início deste capítulo, como sendo a margem “oposta” a Platão, assumido também como parâmetro em quem se encontra o ponto de conclusão do denominado pensamento político clássico. O último dos clássicos não deixa de ser também o primeiro a romper com o pensamento que tem origem no autor de *A República*. A crítica de Marx, dirigida explicitamente ao idealismo hegeliano, não tem como não desembocar numa crítica a Platão e ao pensamento metafísico por ele sistematizado. A crítica do céu, para usar uma terminologia marxiana, visa minar os alicerces de sustentação de uma concepção de verdade musculada no *hiperouranós* platônico. Na medida em que seja possível pensar a relação entre verdade e política no pensamento de Marx, essa relação pressupõe, num movimento oposto a Platão (onde se pensa a política a partir da verdade), que a verdade esteja restrita ao universo terreno da política, dentro dos limites do aquém da história.

A tarefa da história, depois de desaparecido o além da verdade, é estabelecer a verdade do aquém. A tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação humana, desmascarar a autoalienação nas suas formas não sagradas. A crítica do céu transforma-se assim na crítica da terra, a crítica da religião na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política (MARX, 2013, p. 152).

³¹ “Trata-se de um fim por *desmembramento*: ‘o corpo’ unitário da filosofia, com os seus ‘problemas’ (o homem, o conhecimento, a moral, a verdade, a lógica, o pensamento, a justiça), desarticulou-se e desconectou completamente” (D’AGOSTINI, 2002, p. 44).

Esse trecho do jovem Marx, começando com uma referência ao desaparecimento da verdade desvinculada da história e apontando para o aquém, como situação na qual será estabelecida, rompe com o dualismo característico da estrutura do sistema metafísico, tanto hegeliano³² como platônico, e faz cair as máscaras das formas sagradas da autoalienação, para estabelecer como tarefa do pensamento filosófico a tecitura da crítica da alienação na sua modalidade histórico-política. A crítica da política, diferente do modelo de Platão cuja forma se encontra na república ideal, tem sua elaboração no campo das relações sociais da *pólis* concreta. Prestando serviço à história e esquecendo o além, a filosofia direciona a arma da crítica para o mundo real da política com o objetivo de superar a autoalienação do homem, de modo efetivo e transformador. “A arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica da arma, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria também se torna força material quando se apodera das massas” (MARX, 2013, p. 157).

A filosofia, que não mais se compreende como contemplação da verdade, se constitui, para além da sua instrumentalidade crítica, como fator de transformação no mundo da política. Com Marx, a relação entre verdade e política ganha novos contornos, já que deve ser pensada a partir da reivindicação de uma instância antimetafísica, caracterizada pela materialidade das condições da existência. Resta da verdade, apenas a possibilidade de se estabelecer única e exclusivamente no aquém do terreno das relações concretas entre os homens.

Se cabe à história estabelecer a verdade, esta última ficará situada numa relação de dependência em relação à política, numa espécie de inversão da visão clássica originada pelo idealismo da metafísica platônica. A “antimetafísica” de Marx é no campo da política, a margem oposta em relação ao idealismo, pois se com Platão a possibilidade de uma crítica à política real se fundamenta, por assim dizer, na verdade própria de uma política ideal, de uma república perfeita, agora a verdade é tarefa da história com todos os condicionamentos que lhe são inerentes. A verdade não é mais uma luz numa instância superior, capaz de tornar visíveis os erros, limites e falhas do embate político na *pólis* dos homens reais; ela não é anterior à história, ela é histórica antes de tudo. A imperfeição da política não se regula por uma imagem ideal de uma república perfeita, verdadeira e justa; a busca pela justiça e o estabelecimento da verdade se dão na própria esfera do mundo político. Se com o idealismo

³² “Hegel, impõe como *Diktat* hermenêutico uma metafísica idealista que distorcia a compreensão científica do processo histórico e, simultaneamente enerva e impossibilita toda atitude teórico-prática de tipo crítico e revolucionário: tudo é sacro porque tudo é momento do absoluto” (DOTTI, 2003, p. 13).

tanto de Platão quanto de Hegel³³ se pretendeu dar um fundamento último para a política fora dela mesma, com Marx, a política está fundada nas condições materiais da existência concreta e histórica e assim sendo, o fundamento da política só pode ser, enfim, histórico. A instância antimetafísica é o lugar mesmo da verdade, que estando fora do além, não mais se coloca como reguladora última da política. A verdade, nesta perspectiva, mantém com a política uma relação de dependência que surge como consequência da inversão do idealismo hegeliano³⁴ e platônico, pois perdendo seu caráter metafísico e o seu vínculo com a ideia absoluta, perderia também a força suficiente para justificar a política/Estado como encarnação da razão ou como razão em si (Hegel)³⁵ e seria também insuficiente na sua pretensão de regular a política partindo de um modelo ideal (Platão). Nem a verdade pode se encarnar na política, nem pode ser vinculada a uma forma ideal metafísica, pois isso pressuporia a sua existência ontológica anterior à historicidade das relações sociais efetivas entre os homens, pressuporia um alguém já desaparecido, segundo a crítica de Marx.

A crítica de Marx se constitui como marco na história do pensamento político, na medida em que rompe com a metafísica clássica e oferece as bases para uma nova maneira de se enxergar a relação entre política e verdade, não mais sob a tensão causada por um eventual dualismo entre o ideal irrealizável de perfeição e os limites da vida real e nem unificado numa razão que tudo abarca a ponto de justificar a situação real como manifestação fenomênica da mais pura racionalidade. Com Marx, a reiteração de que a questão crucial consiste em transformar e não apenas em compreender o mundo³⁶ (distância do idealismo metafísico de Hegel e de Platão) afeta diretamente a relação entre a atividade filosófica e a atividade política. É a partir do impacto e das influências produzidas pela crítica do jovem Marx que a política na época coeva, contemporânea, resiste ao enquadramento em um sistema hermético e logicamente impecável. A possibilidade da presença da verdade no discurso político hodierno só pode ser veiculada fora dos quadros da metafísica tradicional.

³³ “Mostrou Platão o grande espírito que era pois, precisamente, o princípio em volta do qual gira tudo o que há de decisivo na sua ideia é o princípio em volta do qual gira toda a revolução mundial que então se preparava: *o que é racional é real e o que é real é racional*” (HEGEL, 1997, p. XXXV-XXXVI).

³⁴ Como afirma Bobbio (2006, p. 153) “[...] uma vez aplicada a crítica do método especulativo à filosofia política de Hegel, Marx deduz daí a refutação não somente do método hegeliano mas também dos resultados que Hegel acreditava poder obter por esse método em relação aos problemas do Estado”.

³⁵ Referindo-se ao texto *Princípios da filosofia do direito*, Hegel diz: “esse nosso tratado sobre a ciência do Estado nada mais quer representar senão uma tentativa para conceber o Estado como algo racional em si” (HEGEL, 1997, p. XXXVII).

³⁶ “[...] Marx reafirma a primazia do pensamento: a coruja de Minerva (a filosofia contemplativa alemã) deveria ser substituída pelo cacarejar do galo gaulês (o pensamento revolucionário francês), que anuncia a revolução proletária; no ato revolucionário proletário, o pensamento precederá o ser. Portanto, Marx vê no tema da coruja de Minerva um indício do positivismo secreto da especulação idealista de Hegel. Este deixa a realidade como é” (ZIZEK, 2012b, p. 183).

Se com a filosofia de Marx, por um lado, ainda é possível captar algum odor exalado pela verdade, o que o colocaria de alguma maneira em continuidade com o pensamento político clássico, não se deve negligenciar que com ele se tem uma ruptura com esse mesmo pensamento e o anseio de verdade que protagoniza a aproximação desempenha um papel fundamental também no divórcio. “Ao pretender estudar Marx como um pensador clássico no mesmo plano que Aristóteles e Hegel, ao tentar entender as teses marxianas, cumpre não se esquecer de que se está recusando um dos pontos fundamentais dessa doutrina, a tese de que a verdade não é questão teórica, mas prática” (GIANNOTTI, 2011, p. 13).

A defesa da crítica de Marx contra um pensamento político moldado numa filosofia de base metafísica corresponde apenas ao primeiro passo em vista de um projeto político alternativo, já que com a crítica preenche-se a lacuna de uma condição necessária de distanciamento, restando ainda a condição suficiente ou propositiva, para que a alternativa demonstre o seu impacto e a viabilidade de sua efetivação. Com o abandono da verdade do além, levanta-se a questão a respeito da natureza da verdade do aquém, aquela que resta como tarefa da história a quem a filosofia presta serviço com o intuito do desmascaramento das formas não sagradas de autoalienação, no dizer de Marx.

Se com a crítica que reitera a reivindicação de uma antimetafísica como lugar próprio da verdade, fica evidente o abandono do além em prol de um plano de imanência, o mesmo não se pode dizer em relação à clareza do sentido mesmo desta verdade que a história se encarrega de estabelecer. Assim sendo, a conclusão a que se chega neste ponto específico é a seguinte: em Marx sobram críticas em relação às supostas verdades concebidas no ideal metafísico, falta talvez, uma reflexão direcionada à consistência da natureza mesma da verdade estabelecida no aquém da história. Afinal, em que consiste a verdade fora da áurea celeste do aquém? Qual a essência da verdade produzida sempre no embate político historicamente condicionado? Procurar em Marx uma resposta exaustiva a essa questão poderia significar, nestes termos, uma exigência em sobrepor a metafísica sobre a política, o que desembocaria na estranheza de apontar para a natureza da verdade antes de sua produção histórica. Neste sentido não há em Marx, nem poderia haver, sob o risco de comprometimento de toda sua crítica, um esforço de definição teórica do conceito de verdade do aquém em substituição à verdade metafisicamente concebida. O que se pode afirmar é que há uma diferença naquilo que Marx compreende como verdade ao longo da tradição do pensamento

clássico e a verdade que será estabelecida, já que não se trata da mesma verdade.³⁷ A própria ideia de uma verdade estabelecida pela história acabaria por inviabilizar o seu caráter absoluto ou definitivo.

Da crítica de Marx ao idealismo, restam duas consequências imediatas para a subsequente reflexão filosófica a respeito da relação entre política e verdade: o abandono da verdade na sua acepção ideal-metafísica e a sua possibilidade de existência no âmbito exclusivamente histórico. Sendo assim, estão postas as condições que apontam na direção de uma ruptura com o pensamento da filosofia política clássica. Por outro lado, não se pode transcurar a importância da exigência filosófica de uma maior clareza em relação à verdade cujo critério será puramente histórico-político. Do texto de Marx, *Crítica da filosofia do direito de Hegel-Introdução*, tomado aqui como ponto de referência a partir do qual se abre um vislumbre de compreensão de base para projetos políticos alternativos, pode-se haurir a força de uma presença, aquela da crítica persistente e vigorosa aos sistemas metafísicos com o intuito de debilitar a força coercitiva da verdade, mas também se constata, no nosso entender, a lacuna de uma ausência, verificada na falta de uma reflexão daquela verdade que resta sem a garantia do arcabouço conceitual do ideal metafísico.

Desvincular a verdade da estrutura metafísica que lhe dá sustentação, como sugere o jovem Marx na sua crítica, já é uma tomada de posição política em vista da construção de um projeto emancipador, pois “como se vê, a metafísica ocidental é a *fons et origo* de toda espécie de colonialismo- interno, externo, e se pudesse, eterno (intemporal)” (CASTRO, 2015, p. 27). Mas uma posição política precisa ser também propositiva na medida em que deve oferecer alternativa que preencha o espaço que a crítica se ocupou de varrer. Em que consiste a verdade, fora dos parâmetros da metafísica, com a qual a política de alguma forma se relaciona? O que se pode dizer a partir do legado de Marx, numa interpretação propalada por Engels, é a afirmação da práxis como o lugar mesmo da verdade. “Uma tese sobre a práxis tornou-se conhecida e difundida (e nesse caso devido a Engels), ou seja, a de que a práxis é uma garantia de conhecimento fidedigno e o critério último da verdade” (PETROVIC, 2012, p.434). Resta se perguntar se a verdade ancorada na práxis não se confundiria com uma

³⁷ “Nos escritos de Marx e Engels, ‘verdade’ normalmente *significa* ‘correspondência com a realidade’, ao passo que o critério para a avaliação das pretensões à verdade é ou envolve a prática humana. Ou seja: Marx e Engels subscrevem um conceito clássico (aristotélico) e um critério praticista da verdade (ROY, 2012, p.594).

resposta metafísica com o intuito de preencher a lacuna deixada pelo desaparecimento da própria metafísica³⁸ na sombra da qual a verdade tradicionalmente se pôs.

Propõe-se, na leitura aqui perseguida, que a ausência constatada em Marx a respeito de uma reflexão mais acurada e com maior desvelo a respeito da verdade que a história se encarrega de estabelecer, pode ser encontrada em alguma medida na filosofia de G. Vattimo. Estando no encalço de Marx e compartilhando de sua crítica, o pensamento filosófico de Vattimo apresenta uma interpretação do conceito de verdade que prescinde da reivindicação dos fundamentos últimos, possibilitando uma visão política desvencilhada das exigências metafísicas. “A filosofia descobre por conta própria, que a realidade não se deixa compreender em um sistema logicamente compacto, aplicável, nas suas conclusões, também às escolhas políticas; e a política, por sua vez, faz a experiência da própria impossibilidade de conformar-se à verdade” (VATTIMO, 2003. p 89). Àquela verdade que Marx afirma ter desaparecido, o filósofo italiano diz adeus³⁹, mas não abandona de todo a possibilidade de uma experiência com a verdade, só que desta feita, ela estará desprovida de sua carga metafísica, já que será pensada no interior de uma ontologia *debole*. “O título *pensiero debole* alude essencialmente à ideia de que se deve levar a sério a descoberta nietzschiana e talvez também marxiana do nexos entre evidência metafísica (e logo da irrefutabilidade do fundamento) e as relações de domínio [...] (VATTIMO; ROVATTI, 2010, p. 9).

No conjunto da obra de Vattimo é possível encontrar uma discussão e também o processo de construção de uma concepção de verdade, que sendo estabelecida nos ditames da história pode respaldar a construção de uma proposta de política alternativa aos modelos apresentados ao longo do pensamento político clássico. Despida do além-ideal da metafísica, o que a história estabelece só pode ser, na concepção vattimiana, uma verdade desprovida da força e da veemência capaz de se impor a todo custo, restando apenas “uma maneira, embora ‘fraca’ da experiência com a verdade, não como objeto que pode ser apropriado e transmitido, mas como um horizonte e um pano de fundo no qual nos movemos com cautela” (VATTIMO, 1988b, p. 13).

O distanciamento crítico em relação à metafísica e o abandono da verdade desafeiçoada das tramas da história, como caminho para uma trajetória política emancipadora apontada por Marx, formam a trilha por onde Vattimo elabora um pensamento filosófico

³⁸ “Se Marx se limitasse a propor um projeto revolucionário como a resposta metafísica ao vazio metafísico deixado pela ‘morte de Deus’ jamais se teria tornado o pai espiritual do mais importante movimento político moderno” (FENIZI, 2003, p.150).

³⁹ *Addio alla verità* é o título de um dos livros de Vattimo, que entre outras coisas, trata também de questões políticas.

político, mas com a ajuda teórica de dois pensadores que não são propriamente ‘amantes’ da política em sentido geral e, parece que, menos ainda no sentido específico de uma política com feições mais democráticas. Sem Nietzsche e sem Heidegger faltariam as bases referencias teóricas com as quais Vattimo dá sustentação à proposta do que denominará de comunismo hermenêutico, numa versão de um projeto político que pretende unir Marx com o teórico da morte de Deus (e do fundamento, e da metafísica) e o autor de *Ser e Tempo*. A condição para um projeto político que compartilha do arsenal crítico oferecido por Marx em *Crítica da filosofia do direito de Hegel-Introdução* é a exigência do desferimento de um golpe na metafísica e na verdade que lhe acompanha invariavelmente. Vattimo, ao fazê-lo, estabelece uma crítica ao conceito tradicional de verdade assumindo uma postura nietzschiana, ao passo que quando propõe uma ressignificação desse conceito abre-se em direção à senda heideggeriana. O comunismo hermenêutico será possível, na leitura aqui apresentada, na medida em que a crítica de Marx, muito mais do que uma ancoragem inflexível a partir da qual todas as luzes são lançadas na direção de projetos políticos alternativos, precisa ser relida (reinterpretada), à luz dos acontecimentos históricos que lhe sucedem. Com isso estar-se dizendo que o instrumental teórico de Vattimo, tomado de empréstimo na presente reflexão, sugere que Marx, seja lido à luz de Nietzsche e de Heidegger, e não o contrário.

O desaparecimento do além, do mundo verdadeiro aonde a verdade se esconde, encontra no martelo demolidor de Nietzsche o seu abalo mais ferrenho. “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? o aparente, talvez? ... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o aparente!*” (NIETZSCHE, 2008, p. 32). Essa ideia de Nietzsche, presente no *Crepúsculo dos ídolos*, na medida em que disfare um ataque ao mundo verdadeiro visa corroer os alicerces da metafísica, mas não deixa de ter um teor político, pois o mundo aparente, aquele que se opõe ao ideal pode erigir seus próprios ídolos⁴⁰. “O pensamento do último Nietzsche, parece simplesmente extrair todas as consequências do fato de, com o mundo verdadeiro, termos eliminado também o aparente” (VATTIMO, 1990, p. 68).

As pancadas das marteladas nietzschianas não soam apenas no além do mundo ideal platônico, elas se fazem ouvir no aquém onde, nas palavras de Marx, a verdade é estabelecida pela história. Com Nietzsche o dualismo metafísico deve ser superado não com a eliminação de um dos mundos, mas com a liquidação dos dois. A crítica de Nietzsche é radical e tem

⁴⁰ “Os ídolos que a diferença metafísica entre as pessoas havia estabelecido são derrubados sem exceção [...] Há muito estamos tranquilamente convictos de que nada nos falta se a nós não se mostram reis-deuses, encarnações, avatares e iluminados” (SLOTERDIJK, 2002, p. 95).

consequências políticas porque aponta para o perigo de um dualismo às avessas, aquele de substituir o dualismo que acentua a grandeza do mundo real em detrimento do mundo efêmero das aparências por aquela da exaltação do mundo das aparências em detrimento do mundo verdadeiro das pretensões metafísicas. A sacada de Nietzsche fez com que ele enxergasse o problema teórico da manutenção da metafísica no mundo das aparências, pois a crítica pode desembocar numa simples inversão, que deixaria o dualismo intacto. A eliminação dos dois mundos, não deixa de modo algum de impactar no mundo das relações políticas. O problema do dualismo se dá, não apenas “porque qualquer dicotomia conceitual seja pernicioso por princípio, mas porque, em particular, exige, como condição da unificação de dois mundos, um apartheid radical” (CASTRO, 2015, p. 54). O desaparecer do mundo verdadeiro que comporta consigo o sumiço daquele aparente, sugere o rompimento com o princípio estável de fundamentação última, não só na transcendência dos conceitos e ideias, mas também na sua versão histórico-imanente⁴¹. A verdade como pretensão de conhecimento objetivo perdeu espaço não só no além, o aquém, da mesma forma, fecha-lhe as portas.

O comunismo hermenêutico, como projeto político de Vattimo, pressupõe a construção de um conceito de verdade ‘debilitada’, cuja influência de Heidegger se fará notar, mas que só se tornou possível pelo ímpeto destrutivo e desconstrutivo da radical postura de Nietzsche em relação ao dualismo dos sistemas metafísicos. É com base na política não política de Nietzsche que se evitará o impulso quase irrenunciável de transformar qualquer projeto político numa verdade robusta.

2.4 A FRAGILIDADE DA VERDADE SEGUNDO A FILOSOFIA DE VATTIMO

Se o apego à verdade na sua moldura metafísica, como anteriormente foi sugerido, não passa, politicamente falando, de uma providência em defesa da perpetuação do poder centralizado, caberia então indagar a respeito da possibilidade de uma (outra) verdade (um modo diferente de compreendê-la ou ressignificá-la) capaz de auxiliar uma proposta de projeto político em que o poder seja efetivamente compartilhado. Em oposição à verdade robusta da tradição metafísica, a filosofia de Vattimo apresentando uma concepção debilitada

⁴¹ “O escrito sobre a verdade e a mentira também diz respeito à história, ou seja, às produções espirituais do homem. Tais produções não passam de metáforas, algumas das quais são consideradas a ‘realidade’ porque um certo grupo social as escolheu como base da própria vida comum. Ora não é difícil perceber que justamente desse caráter metafórico das produções espirituais também deriva a impossibilidade do conhecimento histórico como conhecimento objetivo” (VATTIMO, 2010b, p. 101).

da verdade, pode apontar pra direção de uma experiência política cujas exigências plurais evocam a necessidade da descentralização do poder.

O pensamento de Vattimo, assim como outras propostas filosóficas da contemporaneidade, questiona de modo contundente a tradição da razão de tipo metafísica na medida em que esta anuncia verdades inquestionáveis e absolutas. Como conceito que domina todo o curso da filosofia ocidental “a verdade é a propriedade de uma proposição verdadeira que se refere e informa exhaustiva e fielmente a respeito do estado das coisas, que ‘reflete’ sem deformação a realidade” (VATTIMO, 2007a, p.209). Distanciando-se deste tipo de realismo e ancorando-se sob o signo do *pensiero debole*, expressão bem característica de sua filosofia, o filósofo pensa a verdade na sua vinculação com uma visão débil da realidade. Sem renunciar em absoluto à verdade, é possível evocar novas razões menos pretensiosas em relação a ela.

O acontecer – o *Ereignis* nos diversos sentidos que Heidegger assinala ao termo – é aquilo que deixa subsistir os traços metafísicos do ser pervertendo-os mediante a explicitação da sua constitutiva caducidade e mortalidade. Recordar o ser quer dizer recordar esta caducidade; o pensamento da verdade não é o pensamento que “funda”, como pensa a metafísica, também na sua versão kantiana; mas é aquele que, exibindo a caducidade e a mortalidade própria como aquilo que faz o ser, opera um afundamento (VATTIMO, 2010, p. 23).

Trilhando o caminho de Heidegger, o filósofo do *pensiero debole* defende a ideia de uma relação de vínculo entre o ser, na sua manifestação declinante e a sua correspondente verdade, que desta feita só pode ser apresentada na sua moldura de caducidade e finitude. Pensar a verdade numa perspectiva frágil,⁴² significa pensá-la sem o cerco do fundamento sólido: não se dispensa a verdade, pura e simplesmente, mas se abandona a expectativa da existência de uma verdade última, estabelecida perenemente em alicerces irremovíveis. O pensamento, que não se prende aos ditames da metafísica tradicional, não “funda”; ele realiza muito mais uma espécie de ruptura e de rompimento com o fundo (fundamento) estável que pode lançar o ser e a verdade na direção do precipício, com a consequente insegurança de não ter onde se agarrar. Desse modo, o *grund* (fundamento) dá lugar ao *abgrund* (abismo).

A procura pela verdade não se dá através da noção de fundamento último e de princípios primeiros, mas por meio da ideia de abertura que a passagem do *grund* ao *abgrund* deixa entrever: à desestabilidade do ser corresponde a não estabilidade da verdade. Quando o pensamento abandona a verdade na sua versão absoluta e definitiva, a experiência política,

⁴² Aqui, retoma-se parte de uma reflexão presente no nosso livro *A verdade frágil. Gianni Vattimo, leitor de Nietzsche e de Heidegger*. Cf (MOTA, 2013, p. 147-169).

por sua vez, enfrenta o desafio de viver abrigada em um contínuo desabrigo, lançada na areia movediça da instabilidade e da insegurança.

A noção de verdade, cuja consequência para o pensamento político consiste no impedimento de se agarrar às certezas absolutas, elaborada sob a influência de Heidegger e dentro de uma ontologia frágil, já aparece na abertura do texto *Il pensiero debole*. Para Vattimo, em *Dialettica, differenza e pensiero debole* (2010): (1) aquilo que pode ser denominado de verdadeiro não se reduz a objeto de apreensão no âmbito ‘noético’ (como no caso da evidência), mas está muito mais próximo de um processo de verificação resultante do respeito em relação a procedimentos que se oferecem (o projeto de mundo que nos constitui enquanto ser-aí: o lugar estratégico onde construir nossa morada, a forma de construção da convivência; a possibilidade de pensar enquanto se habita –politicamente- o mundo). Dizendo de outro modo, não há propriamente uma natureza metafísica ou essencial (por exemplo, uma propriedade privada como direito natural), mas o que existe é antes de tudo relação retórica⁴³ com o ‘real’, um fazer valer do ponto de vista político os interesses pelos quais se luta; 2) aquilo que se verifica na procura pela verdade ocorre dentro das condições de um horizonte regente: o espaço de abertura de que fala Heidegger em seu *Vom Wesen der Wahrheit* (sobre a essência da verdade), como condição de possibilidade da liberdade das relações entre pessoas, entre gerações e entre culturas; no espaço da abertura nunca se começa a partir do zero, todo movimento se dá dentro de um horizonte que antecipadamente se oferece. Assim, o horizonte retórico ou hermenêutico da verdade se constitui como livre, porém impuro, sem a pureza da verdade reivindicada pela metafísica. Sendo impuro, o caráter hermenêutico da verdade possui já um veio político (na medida em que se oferece como lugar de exposição dos interesses públicos e ‘escusos’); 3) a verdade resulta da hermenêutica, e isso não porque por meio do processo interpretativo se chegue a uma apreensão objetiva, direta e última do verdadeiro, mas porque é apenas dentro de um processo de interpretação que a verdade vai se constituindo (a derradeira palavra jamais será a última, ela só tem validade na medida em que é fruto de uma decisão da assembleia, isto é, do conjunto da interpretação política); 4) Nesta compreensão “retórica” da verdade o ser faz a experiência da sua evanescência, do seu ocaso, da sua opacidade (vale lembrar a leitura heideggeriana do ocidente como terra do crepúsculo do ser) até a extremidade do seu enfraquecimento. No dizer de Vattimo *vive fino in fondo la*

⁴³ “Provavelmente pode ser dito que a pós-moderna - em termos heideggerianos, pós- metafísica- experiência da verdade é uma experiência estética e retórica” (VATTIMO, 1988b, p. 12).

sua debilidade; como na ontologia hermenêutica de Heidegger, se torna agora apenas envio, algo que se transmite, esfumando-se por fim em pura “retórica”.⁴⁴

Não é na evidência incontroversa que a verdade se mostra de uma vez por todas, ela não se deixa aprisionar em uma estrutura lógica que teria eventualmente a capacidade de apreendê-la. Acontece com a verdade o mesmo que acontece com o ser, nem ela e nem ele permitem exaurir-se quando se mostram. Um projeto político, poderia se afirmar, jamais é expressão da verdade definitiva e absoluta. Num projeto político ela se mostra inevitavelmente questionável e vulnerável. Neste sentido, a política (com suas propostas), assim como a verdade, sempre se mostrará fragilizada, sempre passível de voltar a não ser. Só é possível ter “acesso” à verdade dentro do horizonte de um mundo no qual o homem é constituído, enquanto ser aí, como um animal eminentemente político. Essa verdade a que só se “chega” através do homem enquanto ser político tem a debilidade como seu atributo característico.

O mostrar-se e o retrain-se da verdade revelam que como acontece com o ser, ela se dá (acontece) e se envia escapando das malhas do objetivismo. O movimento da verdade revela uma espécie de campo aberto para a negociação, como acontece com a política. Só é possível verificar o verdadeiro, na maneira sugerida pela filosofia de Vattimo, porque o ser e a verdade se dão como abertura: na ausência de abertura o diálogo não existe; sem o diálogo acaba-se o espaço da retórica; sem esta última, a política simplesmente inexistente e sem a política não tem como se negociar decisões. Faltando negociação toda verdade acaba se esvaindo. Aqui parece ressoar aquilo que no texto *Sobre a essência da verdade* (de Heidegger) constitui a verdade enquanto liberdade. Sendo assim, é na abertura em que a verdade aparece como liberdade que se pode pensar a verdade no âmbito hermenêutico: negociar significa, antes de tudo, interpretar. Em nosso entender e na leitura que aqui propomos do filósofo do *pensiero debole*, em última instância, é exatamente nisso que consiste o que Vattimo nomeia como caráter hermenêutico da verdade: seu aspecto político. Uma hermenêutica da verdade se faz necessária e é urgente em vista de projetos políticos alternativos.

O exercício do processo de interpretação tem uma relevância muito maior do que aquilo que resulta do processo, já que todo resultado carrega as marcas da provisoriedade. Na procura pelos sinais deixados pela verdade, o processo interpretativo se oferece como horizonte contínuo de exercício do poder, mas desta vez (diferente do que acontece com a metafísica) desprovido da ansiedade por encontrar definitivamente o fundamento estável para

⁴⁴ Acerca destas indicações referentes à noção de verdade em uma ontologia débil, ver (VATTIMO, 2010, p. 25-26).

manter o poder intocável. A hermenêutica, como suporte de uma noção retórica da verdade, é segundo a filosofia *debole* de Vattimo, o lugar onde o ser experimenta o seu ocaso, o seu evanescer: cada verdade que se encontra exige tomada de decisão, contudo, toda decisão é de alguma maneira, uma espécie de precipitação ao abismo. A verdade encontrada e defendida (na retórica das negociações e das assembleias) nunca se constitui como absoluta e a controvérsia (a oposição política) sempre existe para exigir que a verdade não seja engessada com tanta facilidade.

Na situação em que o ser se oferece no período epocal da hermenêutica (bem diferente, no dizer de Vattimo, da época das reivindicações metafísicas), a verdade porta consigo os caracteres da fraqueza, da fugacidade e da finitude. Quando propõe uma noção de verdade a partir de uma filosofia *debole*, Vattimo se apropria, por assim dizer, da crítica de Heidegger em relação ao conceito tradicional de verdade e permanece na trilha heideggeriana ao procurar entendê-la na sua dimensão de abertura. Em seu *Il pensiero debole*, ele dá a sugestão de uma releitura, à luz de expectativas débeis, do escrito de Heidegger *Sobre a essência da verdade*. E diz, já apontando sua preferência pela noção de verdade apresentada por Heidegger: “Dos dois significados do verdadeiro – o verdadeiro como conformidade da proposição à coisa e o verdadeiro como liberdade, como abertura dos horizontes nos quais cada conformidade se torna possível – é certamente conveniente privilegiar este último” (VATTIMO, 2010, p. 24). Discordando, sempre na companhia de Heidegger, da visão metafísica tradicional que elege a essência da verdade entendida como a correspondência exata entre a coisa e o intelecto⁴⁵ ou entre a proposição que se emite sobre a coisa e a coisa em si, Vattimo aposta na liberdade como base da essência da verdade.

É justo – e as leituras recentes de Heidegger o fazem sempre com mais frequência – esperar que o esclarecimento destes dois significados de verdade libere finalmente os verdadeiros singulares em sua essência de resultados de procedimentos; procedimentos que longe de serem desvalorizados em nome de um acesso mais originário ao ser, vêm finalmente reconhecidos como as únicas vias disponíveis para uma experiência da verdade. A liberdade que o escrito de Heidegger indica como essência da verdade é provavelmente também, ou talvez exclusivamente, a liberdade no sentido literal da palavra, aquela que vivemos e exercitamos como indivíduos em uma sociedade. O apelo à liberdade funciona então, aqui, como pura e simples destituição das pretensões “realísticas” do critério da conformidade (VATTIMO, 2010, p. 24-25).

⁴⁵ “A metafísica deve ser superada – ou ao menos, não se deve 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 na qual a liberdade e a originalidade da existência humana são canceladas. Em *Sein und Zeit* Heidegger já está muito longe da ideia de verdade como correspondência ao dado” (VATTIMO, 2009a, p. 44).

Nesta citação, as palavras do filósofo tornam nítida a sua postura de tomada de distância crítica frente ao conceito de verdade na sua acepção tradicional e a sua aproximação a uma concepção presente na filosofia de Heidegger. Colocar a liberdade como essência da verdade, como advoga Vattimo em favor da linha heideggeriana, aponta, ao nosso ver, para o seu caráter não apenas e exclusivamente hermenêutico, mas também político. Se, por exemplo, as autoridades instituídas podem apresentar dados estatísticos (verdadeiramente comprovados) que mostrem a dificuldade (real) ou mesmo a impossibilidade de solucionar a curto prazo os problemas dos que são vitimados pelo sistema excludente, as vítimas por sua vez podem evocar o que aconteceu em 1968 e gritar: “sejamos realistas, exijamos o impossível”. A citação do texto de Vattimo faz referência ao que ele denomina de *procedimento* como caminho que conduz a uma experiência da verdade. O termo que aqui aparece, encontra-se em outro texto seu que tem como título *A tentação do realismo*; neste último ele escreve: “só um ser que procede indefinidamente (e não “infinitamente”) para o seu próprio enfraquecimento legitima a afirmação da ideia de verdade como interpretação e não como correspondência” (VATTIMO, 2001, p. 30). A expressão *procedura* (em italiano) significa procedimento, mas também significa algo processual. O filósofo apresenta então uma noção de verdade que deriva (procede) de um ser que se oferece, enquanto aparece e se mostra, dentro de um processo de envergamento ou declinação. A esta verdade só se chega por meio de constante procedimento hermenêutico (mas também político). Procedimento e liberdade tornam-se as marcas características de uma noção de verdade distinta daquela em que o acento cai exclusivamente sobre a ideia de correspondência.

A concepção de verdade que declina e procede na direção do enfraquecimento do ser (ontologia *debole*) e traz a liberdade como marca de sua essência implica em consequências diretas para o mundo da política. A perspectiva ontológica de Heidegger, acentuada positivamente na filosofia vattimiana, é vista como o lugar a partir do qual se repensa o sentido do ser e esse repensar se oferece como esforço de compreensão de uma noção de verdade entendida como liberdade. Esta liberdade presente na essência da verdade terá consequências no universo da política. Na medida em que é constituído como *Dasein*, como um aí-lançado, o ente que é o homem é o lugar próprio aonde a essência da verdade encontra seu apoio e “embasamento”: o homem na historicidade do seu ser aberto⁴⁶ (desvelado) faz a experiência da liberdade na medida em que deixa ser o ente naquilo que o ente propriamente

⁴⁶ “Este aberto foi concebido pelo pensamento ocidental, desde o seu começo, como *ta aléthea*, o desvelado [...] O deixar-se, isto é, a liberdade, é, em si mesmo, exposição ao ente, isto é, ek-sistente. A essência da liberdade, entrevista à luz da essência da verdade, aparece como ex-posição ao ente enquanto ele tem o caráter de desvelado” (HEIDEGGER, 2000, p. 161).

é, e o ente só é propriamente ente na instabilidade e na insegurança das inúmeras decisões que precisam ser tomadas no abrangente universo político. No desvelar-se da verdade mostra-se também o ponto de encontro de outras duas aberturas que se desvelam: a que se refere ao homem enquanto *Dasein* que como ente possui o caráter de desvelado e aquela que remete ao mundo enquanto abertura das possibilidades políticas.

Como animal político o homem se apresenta como abertura para os outros e como aberto para o mundo. Mas a liberdade, assegurada pela visão heideggeriana e pela leitura de Vattimo referente ao texto *Sobre a essência da verdade*, da qual aqui se compartilha, nas pegadas de uma visão *debole*, não é de maneira nenhuma uma propriedade (privada) do homem entendida como algo que dela dispõe e a ela se apegam desenfreadamente porque de alguma maneira a possui; pelo contrário, a liberdade originária, o ser-aí desvelante, é que dispõe do homem: ele não é o criador da liberdade, mas é lançado como abertura, a partir da liberdade de que é constituído, para o emaranhado mundo dos possíveis, onde se tomam as decisões (políticas). A verdade como um desvelamento, como aparecer, é oferecida à liberdade do ser no cenário cotidiano das questões prementes da experiência do homem inserido na *pólis*.

A essência da verdade se constitui como liberdade; aquela liberdade do mostrar-se imediato e originário do ser (o ser se dá livremente) e aquela outra do homem na mediada em que sendo constituído como abertura é convocado a deixar ser o ser do ente naquilo que ele é, isto é, um leque de inúmeras possibilidades. Se a verdade é entendida como liberdade, como Heidegger propõe e Vattimo assimila, então não se pode aceitar uma concepção de verdade reduzida à pura correspondência entre o enunciado e a coisa⁴⁷. A correspondência entendida como juízo pronunciado por um *sujeito*, entre um *objeto* e aquilo que ele é, não pode simplesmente corresponder à essência da verdade porque essa conformidade encontra sua possibilidade de ser em uma verdade mais original. A essência da verdade não se encontra na correspondência ou concordância entre enunciado e coisa (algo fechado), mas remete ao aberto da liberdade.

Na luta da discussão política, por vezes se retorna satisfeito para casa depois da decisão tomada na *Ágora* (no centro da *pólis*) em conformidade com a coisa decidida e

⁴⁷ “Essa noção de ‘visão correta’ inaugura, segundo Heidegger, a tradição metafísico-epistemológica. A verdade passa a ser agora definida como adequação do olhar ao objeto, como correspondência entre o modo de ver e a natureza da coisa, encontrada, por exemplo, na fórmula aristotélico-escolástica, segundo a qual a verdade é a adequação do intelecto com a coisa. Isso levou à perda do sentido originário de manifestação/revelação do ser. A verdade torna-se assim uma relação sujeito-objeto, base de toda nossa concepção de epistemologia, central no pensamento moderno, mas originando-se, de acordo com essa interpretação, já na teoria platônica do conhecimento” (MARCONDES, 2007, p. 271).

decifrada, mas somente porque, antes disso, vive-se no aberto onde a decisão foi tomada. Além do mais, a satisfação é sempre passageira, outras decisões precisam ser tomadas e as mesmas questões antes decifradas devem ser retomadas em vistas de novos embates. A correspondência entre o enunciado e a coisa já é algo derivado. “Heidegger não rejeita redondamente a concepção da verdade como conformidade; antes a assume como o modo fenomenológico do dar-se originário e imediato da experiência da verdade” (VATTIMO, 1996, p. 79). Assim sendo, a concordância seria um momento posterior ao mostrar-se da verdade mais originária. O cotidiano, a Ágora, o lugar da política, da discussão, dos interesses, do embate é esse originário. “Heidegger parte da concepção comum na tradição metafísica, da verdade como conformidade. Mas esta conformidade só é possível se o próprio ente for já acessível, só se estiver aberto um âmbito dentro do qual o estar-aí pode relacionar-se com o ente” (VATTIMO, 1996, p. 78).

Enveredando pelo caminho da crítica já elaborada por Heidegger, e tolhendo da conformidade entre a proposição e a coisa o seu pretendido caráter de essência da verdade, Vattimo, ao reapresentar a verdade como essência da liberdade, o faz com o intuito de destituir as ambiciosas pretensões realísticas do critério de correspondência. Deste modo, a verdade não se reduziria à descrição objetiva da coisa (em si), como se o sujeito alcançasse finalmente a verdade pelo fato de descrever algo do objeto que corresponde com exatidão àquilo que o objeto é na sua essência. No horizonte do *pensiero debole*, a verdade não pode ser compreendida pura e simplesmente como reflexo objetivo da essência das coisas, como uma descrição que espelhasse com nitidez uma suposta realidade da “coisa em si” mesma.

Em vista de alternativa em relação à verdade objetiva da tradição metafísica, Vattimo propõe uma noção de verdade a partir de uma ontologia hermenêutica e, para a leitura que aqui está sendo feita, também política. A compreensão do modo de aparecer da verdade enquanto abertura não se dá por um processo de descrição infalível dos fatos, mas se expressa no âmbito da interpretação, e esta é pública, aberta, destituída de autoridade única e última.

No *pensiero debole*, portanto, a verdade que é pensada a partir da ideia de um ser que não se mostra como presença peremptória (forte), mas como evento que se abre e se retrai (fraco), tem como ponto de partida uma compreensão do ser como abertura e encontra na abertura do ente e do ser-aí, aquele lançado nas condições limitantes da história, o caráter de liberdade que se constitui como a essência mesma da verdade. É o homem enquanto ser lançado na sua condição de historicidade e de abertura que está remetido a uma atitude de interpretação da verdade no seu aparecer. A possibilidade da experiência com a verdade no

seu modo de ser originário é oferecida pela estreita ligação existente entre o desvelamento e o velamento, entre o revelar-se e o ocultar, entre a luminosidade e a penumbra.

Não existe, na nossa interpretação, experiência mais privilegiada e com maior capacidade para flagrar a dimensão luz/sombra (claro/escuro) da verdade do que a experiência política. A política é provavelmente o lugar onde a verdade na sua pretensão de limpidez se mostra do modo mais opaco. O itinerário que se desenha na filosofia de Vattimo em relação ao problema da verdade, não resulta, em última instância, de um interesse meramente especulativo, com o intento de sugerir, baseado no pensamento fraco, uma noção de verdade capaz de suplantar uma noção mais tradicional da mesma. De modo algum ele propõe a busca de um conceito de verdade com o requinte de uma reflexão filosófica mais elaborada e mais logicamente fundamentada. O *pensiero debole* e o conceito de verdade que dele deriva estão ligados de modo estreito a uma leitura atenta aos problemas histórico-sociais e ao propósito de oferecer uma contribuição para o processo de luta pela emancipação humana. Deste modo, a crítica à concepção metafísica de verdade (com a influência marcante de Nietzsche) e o esforço teórico pela resignificação da noção de verdade no horizonte do pensamento enfraquecido (sob influência de Heidegger), pulsam constantemente ao longo do pensamento de Vattimo e incidem no seu interesse de cunho prático-político-emancipatório.

A verdade enfraquecida expressa o resultado de um itinerário seguido por Vattimo na companhia de Nietzsche e de Heidegger. Nestes últimos, a política talvez tenha permanecido na sombra, o que não significa que não estivesse lá; afinal a penumbra é o lugar onde se faz presente aquela verdade que não se deixa aprisionar nas malhas da luz da razão forte. Um pensamento fraco foi a condição encontrada para se enxergar à meia luz uma centelha de teor político de onde, talvez, não se esperasse. Foi a companhia de Nietzsche e de Heidegger que levou Vattimo a uma releitura de Marx, cujo resultado desembocou num comunismo hermenêutico, e por isso mesmo debilitado, como intuição de proposta de projeto político.

Colocando-se na senda do pensamento de Nietzsche e de Heidegger e lendo o marxismo à luz de uma concepção hermenêutica da realidade, em consonância com o seu *pensiero debole*, Vattimo se distancia dos pensadores que leem Marx e o interpretam na perspectiva da objetividade “absoluta”.⁴⁸ Para Vattimo, esse olhar objetivo é próprio da metafísica e acaba por levar inevitavelmente ao dogma. Ao dogma da pretensão de se ter finalmente encontrado a verdade. Assim, o comunismo só vislumbraria suas chances na medida em que se distanciasse da pretensão da verdade finalmente desvelada. Neste caso

⁴⁸ “A esquerda parece ter afinidade em relação à hermenêutica no seguinte: que não pode, nunca pôde talvez, oferecer argumentos metafísicos, mas apenas de filosofia da história”. (VATTIMO, 2003, p. 102).

surge um questionamento que se coloca como inevitável: o comunismo seria apenas mais uma interpretação? Existe alguma verdade no projeto comunista? Em que consiste tal verdade? A resposta de Vattimo parece clara: “É uma verdade que se pode argumentar historicamente, apelando para experiências compartilhadas e compartilháveis. Nunca com uma argumentação apodítica” (VATTIMO, 2007b, p. 122).

3 O PROJETO POLÍTICO DE VATTIMO

Em seu *A hipótese comunista*, Alain Badiou (2012) faz referência a uma conferência realizada em Londres entre 13 e 15 de março de 2009 cujo título geral era “A ideia do comunismo”. Dirigindo-se aos conferencistas, e entre eles encontrava-se Gianni Vattimo, denominou-os de os grandes nomes da verdadeira filosofia contemporânea. Para além da menção elogiosa de Badiou, é a própria trajetória de Vattimo como militante de esquerda e o seu projeto filosófico-político que o respaldarão ou não como um pensador de influência marcadamente reconhecida.

O projeto político de Vattimo assenta suas bases na convicção de que a emancipação passa pelo resgate da proposta comunista, desde que despida de sua pretensa força hercúlea, já que a bancarrota do chamado socialismo real não tolheu o caráter emancipatório inerente à marcha socialista e assim a morte do que é “real” não sepultou consigo o ideal de uma sociedade erigida fora dos parâmetros e ditames do capitalismo. O uso do slogan “O comunismo real está morto, viva o comunismo ideal” (VATTIMO, 2007b, p. 36) coloca o filósofo de Turim entre aqueles que se impõem a necessidade de um reexame da tradição político-filosófica iniciada pela obra de Marx. Deste modo, o retorno ao comunismo, só que desta feita “fragilizado” no seu caráter científico-positivista, é a alternativa apresentada por Vattimo frente a um mundo que parece tender ao encanto do discurso da via única. “De fato, os defensores acríticos da ordem estabelecida antecipam confidencialmente que não apenas o séc XXI, mas todo o próximo milênio está destinado a se conformar às regras incontestáveis da Pax Americana” (MÉSZÁROS, 2012, p. 15). A volta ao comunismo, aos moldes de Vattimo e de tantos outros, torna-se expressão da continuidade do espírito de contestação dos que não se acomodam frente à cômoda verdade que anuncia que a história chegou ao seu ápice e, portanto, ao seu fim.⁴⁹

A leitura aqui proposta é a de que o percurso do pensamento político de Vattimo mantém um vínculo indissolúvel com o conjunto de sua filosofia, com o pressuposto do *pensiero debole* como algo irrenunciável, “sem concessões” para uma eventual negociação, já que a situação em que a política está lançada é marcada pelo niilismo consumado e pelo declínio da metafísica. A sua produção de textos filosóficos começa basicamente nos anos

⁴⁹ “Com as revoluções francesa e americana, Hegel concluiu que a história chega ao fim porque a aspiração que impulsionou o processo histórico – a luta pelo reconhecimento – está agora satisfeita numa sociedade caracterizada pelo reconhecimento universal e recíproco. Nenhum outro ajuste das instituições sociais humanas é mais capaz de satisfazer essa aspiração e, portanto, não é possível nenhuma outra mudança histórica progressiva” (FUKUYAMA, 1992, p. 19).

sessenta com publicações voltadas para o campo da estética e da poesia, período em que também começam suas pesquisas referentes ao pensamento de Heidegger e Nietzsche, no rastro de quem vai erigir o seu arcabouço filosófico, sem jamais abandoná-los. Dos anos 1980 em diante, principalmente depois da publicação de *Il pensiero debole* (1983), expressão com a qual sua filosofia passa a ser conhecida, sua produção textual é direcionada para uma interpretação que propõe o trânsito da modernidade para a pós-modernidade como a substituição da unidade robusta pela pluralidade ou multiplicidade frágil, como época da passagem dos totalitarismos para o período das reivindicações plurais e democráticas. Já os textos voltados especificamente para a política aparecem depois da virada do século e surgem no período em que o filósofo atua como deputado do parlamento europeu, militando também por partidos da esquerda italiana.

Na perspectiva de Badiou (2012) Vattimo está entre aqueles cuja filosofia não se reduz ao puro exercício acadêmico ou ao apoio da ordem dominante. É de 2003 o livro *Nichiilismo ed Emancipazione* cuja segunda parte é dedicada à política; em 2004 publica *Il socialismo ossia l'Europa* que consiste num conjunto de textos que resulta de suas intervenções no parlamento europeu para o qual foi eleito pela primeira vez em 1999 e exerceu a função até 2004; *Ecce Comu. Come si ridiventa ciò che si era*, publicado em 2007 expõe a argumentação de Vattimo em defesa do retorno ao comunismo, tentando responder como é possível se tornar comunista depois de 1989. Juntamente com Santiago Zabala publica em 2011 *Hermeneutic communism. From Heidegger to Marx*. Essa breve exposição cronológica de parte do itinerário filosófico de Vattimo justifica-se pelo propósito que se intenta neste capítulo referente à leitura do seu projeto político, que se constitui como expressão e continuação coerente do percurso de sua filosofia *debole*.

3.1 DA ONTOLOGIA DEBOLE AO COMUNISMO HERMENÊUTICO

O comunismo hermenêutico, como versão política da filosofia de Gianni Vattimo, renuncia à ideia de força que se impõe a todo custo, assim como dispensa de imediato o interesse pela hegemonia própria das categorias ontológicas fortes da metafísica. O projeto político de Vattimo que só aparecerá de modo explícito no período tardio de sua produção filosófica tem suas raízes já na época em que apresentou o *pensiero debole* como sigla do seu filosofar. “Desenvolvendo uma certa leitura de Heidegger e Nietzsche, e de Renè Girard, eu pensei (mas muito cedo, ainda nos anos oitenta) que o enfraquecimento devesse significar

também um fio condutor emancipativo na história do ser” (Vattimo, 2004, p. 47). O esvair-se das estruturas fortes da metafísica, que as filosofias de Nietzsche e Heidegger fazem vislumbrar, contém um impulso emancipatório, pois enuncia a diluição dos absolutismos nas teorias e nos projetos políticos. “Vattimo tenta enfatizar o fio comum entre Nietzsche e Heidegger, o que ele denomina de secularização da filosofia; ou seja, a dissolução de fundações absolutas” (ROSE, 2002, p. 66).

Na época do enfraquecimento das estruturas sólidas do pensamento, enrijecido pelo caráter dogmático da verdade, a exigência que se põe para a filosofia não é mais a da contemplação do ser eterno e imutável⁵⁰. É no declinar das estruturas robustas da metafísica que um modo débil de pensar se oferece como espaço para o surgimento de uma nova maneira em que se apresenta a política. “Enfraquecimento das fundações’ [...] não é (apenas) um slogan filosófico, mas em primeiro lugar um imperativo político” (GINEV, 2010, p. 246). Não há dúvida de que na proposta política de Vattimo, tanto em *Ecce Comu* (2007) como em *Hermeneutic Communism* (2011)⁵¹ ressoa aquilo que ele havia apresentado como modo de pensar na perspectiva de uma filosofia *debole* já em 1983, no texto *Dialettica, differenza, pensiero debole*. Eis o que diz:

Um pensiero debole, que o é antes de tudo e principalmente por causa dos seus conteúdos ontológicos, do seu modo de conceber o ser e a verdade, é também um pensamento que, de consequência, não tem mais razões para reivindicar a soberania que reivindicava o pensamento metafísico no seu confronto com a práxis (VATTIMO, 2010, p. 26-27).

No modo como é sugerido por Vattimo, o comunismo hermenêutico difere dos projetos políticos que se pretendem hegemônicos e fortes (e únicos) por prescindir do *a priori* (do fundamento) das estruturas da razão robusta da metafísica. “A ontologia absoluta [...] aquela que prevê uma conclusão, está sempre exposta à ideia de ter chegado ao cume e ao dever de impor aos outros ou de impor-se como final” (VATTIMO, 2000a, p. 62). Muito mais do que uma verdade a que se chega, o *pensiero debole* e a proposta política a ele vinculada encontram no confronto com a práxis a necessidade de um processo contínuo de interpretação. Como consequência, “a implicância será aquela da conotação hermenêutica do pensamento, onde pensar, mais do que saber, é interpretar” (TEIXEIRA, 2005, p. 154). A noção de verdade que nasce daí não se identifica com a correspondência entre o enunciado e a

⁵⁰ “O pensamento pós-metafísico visa principalmente uma ontologia do enfraquecimento que reduza o peso das estruturas objetivas e a violência dos dogmatismos. A tarefa do filósofo parece ser, hoje, o avesso do programa platônico: o filósofo conclama os homens à sua historicidade mais do que conclamá-los para aquilo que dura eternamente” (ZABALA, 2006, p. 31).

⁵¹ O primeiro texto foi publicado em Inglês. O texto que aqui será usado/citado é a versão em espanhol de 2012.

coisa como tradicionalmente se compreendeu. Na hermenêutica da época pós-metafísica “a experiência da verdade é antes de tudo escuta e interpretação de mensagens” (VATTIMO, 2006b, p. 34).

Opondo-se ao modo de pensar baseado numa ontologia forte e tendo em vista a construção de uma maneira alternativa de ver a política, Vattimo entende a situação niilista⁵² como a condição sobre a qual se caminha na busca de um projeto político que não flerte com o anseio da verdade finalmente posta. Em *Niilism as Emancipation* ele escreve; “Niilismo é entendido no sentido inaugurado por Nietzsche: a dissolução de todos os fundamentos últimos, a consciência de que – na história da filosofia e da cultura ocidental em geral – ‘Deus está morto e o mundo real tornou-se uma fábula’” (VATTIMO, 2009b, p. 20). Deste modo, o intuito de se apresentar como verdade última, acaba sendo o grande problema dos projetos sócio-político-econômicos que têm nas suas bases de construções teóricas a busca de fundamentos absolutos. A alternativa política passa então pelo *pensiero debole* que sempre remete “ao niilismo de Nietzsche e ao ser como ‘evento’ de Heidegger, gerando uma concepção de pensamento anti-fundacional que admite seus limites e propõe politicamente a redução da violência” (NETO, 2010, p. 43).

Aquilo que se denomina de niilismo, carregando a influência da herança deixada por Nietzsche⁵³, é um termo usado por Vattimo relacionado a expressões tais como ontologia da atualidade ou do presente ou ainda ontologia hermenêutica, que nada mais é do que a situação de declínio da metafísica sobre a qual se ergue a proposta do *pensiero debole* no qual se insere o comunismo hermenêutico. Na sua visão, compartilhada por Zabala em *Comunismo hermenêutico* (2012, p. 170), esse declínio das estruturas fortes da metafísica se traduz politicamente no colapso do socialismo real, simbolizado no vir abaixo do muro de Berlim e na crise recente do capitalismo. Fim do socialismo (rígido) e crise sistêmica do capitalismo são a evidente expressão político-econômica do niilismo como situação do enfraquecimento do ser, do pensar, da verdade objetiva e dos projetos políticos fortes. As reivindicações científicas rigorosas do comunismo soviético e a verdade das leis de mercado tão evocadas como argumentos irrefutáveis pelos capitalistas indicam a tentativa de se apegar às colunas

⁵² “Apenas na condição de atravessar a experiência do niilismo é possível planejar uma sociedade onde a liberdade não seja apenas um termo amplo: a verdade sempre deve ser construída e assim os valores devem ser sempre inventados de novo” (VATTIMO, 2009b, p. 23).

⁵³ Segundo Teixeira (2006, p. 210), “O niilismo é aquela corrente do pensamento que não aceita a certeza como possibilidade de conhecer a realidade em si. Nietzsche, que se proclama o primeiro niilista completo, que viveu até o fim o niilismo¹, fala de um niilismo passivo e outro ativo. O primeiro acontece devido o processo do cristianismo, que nos ensinou um mundo além. O niilismo ativo diz respeito a uma “transmutação de todos os valores” que consiste basicamente em dois aspectos: mascaramento da falsidade dos valores cristãos; oposição dos novos valores conforme a vida”.

sobre as quais se erguem um pensamento forte com a sua correspondente ontologia robusta, quando o que resta são os escombros postos sobre a situação de uma ontologia niilista.

Em Vattimo, a ontologia *debole* (fraca, pálida, hermenêutica, niilista) é a base de compreensão da situação da política no tempo presente. No prefácio aos ensaios que compõem a obra *Al di là del soggetto* (1980)⁵⁴ e, portanto, antes do texto *Il pensiero debole* (1983), Vattimo escreve o seguinte:

Uma concepção diversa, débil, do ser, além de a mais adequada aos resultados do pensamento de Nietzsche e de Heidegger, me parece também, sobretudo, a que pode ajudar-nos a pensar de maneira não só negativa, não só de devastação do humano, de alienação, etc., a experiência da civilização de massas. A total intenção filosófica (se se permite) a que estes ensaios querem responder é, em definitivo, precisamente esta: propor uma leitura ontológica, e não apenas sociológica, psicológica, histórico-cultural, da existência humana tardomoderna, pós-moderna [...] (VATTIMO, 1992, p. 9).

A leitura ontológica proposta por Vattimo em *Al di là del soggetto* (1980), obra que somada a *Nichilismo ed Emancipazione* (2003), possibilita, no nosso entendimento, a compreensão de uma clara relação entre a condição niilista do tempo presente e a situação aberta ao campo da política em vista da emancipação, refere-se ao que ele chama de ontologia do declínio numa clara e aberta alusão a Nietzsche e a Heidegger. O fim da metafísica, constatada na filosofia destes dois autores, produz uma situação, que no horizonte do pensamento de Vattimo, não se reduz a puro niilismo passivo e nem ao irracionalismo, como risco sempre presente. O ser e a verdade como noções encontradas nos escombros do colapso do fim da metafísica não se extinguem de uma vez por todas⁵⁵. O terreno que sobra na experiência de uma ontologia niilista⁵⁶ se oferece como condição de possibilidade de um novo espaço para o pensamento filosófico e também para a política. Mas o novo não pode ser um substituto mais autêntico, mais verdadeiro, pois se assim o fosse nada mais seria do que a busca por outros fundamentos em que a verdade e o ser se estabeleceriam. O problema da ontologia forte da tradição metafísica é que oferece à fábula, incluindo a do discurso político, a impressão de ser a realidade, a verdade posta. O novo exige o inverso, pois “o niilismo

⁵⁴ O texto aqui citado é da versão em espanhol, traduzido como *Más allá del sujeto*, 2ª edição 1992.

⁵⁵ “Vattimo acredita na possibilidade de uma ontologia fraca; na possibilidade de ainda poder falar do ser e da verdade” (PECORARO, 2003, p. 18).

⁵⁶ “O termo niilismo, também quando se trata de niilismo consumado, logo não passivo ou reativo, na terminologia de Nietzsche, mantém como aquele de ‘fábula’ alguns dos traços que possui na linguagem comum: o mundo em que a verdade tornou-se fábula é, de fato, o lugar de uma experiência que não é ‘mais autêntica’ do que aquela aberta pela metafísica. Esta experiência não é *mais* autêntica porque a autenticidade – o próprio, a reapropriação- desvaneceu com a morte de Deus” (VATTIMO, 1991, p. 33-34).

consumado como o *ab-grund* heideggeriano chama-nos a uma experiência fabulizada da realidade, que é, também, nossa única possibilidade de liberdade” (VATTIMO, 1991, p. 38).

O niilismo consumado e o declínio da metafísica são a herança nietzschiano-heideggeriana da qual Vattimo se apropria ao longo de sua filosofia, e sobre a qual assenta as bases (sempre provisórias) para se repensar o ser e a verdade, que estarão posteriormente na apresentação do seu comunismo hermenêutico como projeto político. Um trecho de *Al di là del soggetto* apresenta de modo bastante claro uma concepção de verdade que se distancia daquela platônica (forte, hercúlea) e que comporá um dos conceitos característicos do *pensiero debole* desembocando mais posteriormente ainda no comunismo débil, fraco, hermenêutico. Eis como se expressa o filósofo:

Porém, se não é um valor absoluto, uma norma ideal de tipo platônico, o que é mesmo a verdade? [...] não se deve rechaçar uma noção de verdade que a considere também como aquele enunciado que baseado em determinados critérios de verificação, se confirma e se demonstra e, por conseguinte se impõe, como a solução de um problema, a resposta correta a uma pergunta. [...] Só que como sabe, qualquer um que tenha lido Heidegger, e por outro lado, tenha presente a teoria marxista da ideologia, o enunciado se verifica sempre, como correto ou equivocado, em base a regras que, por sua vez, não são, em resumo, objeto de demonstração. Elas não são mais bem “dadas” do que nos é dado na linguagem comum na base da qual, apenas, se pode construir todas as linguagens reguladas e formalizadas. A verdade, em um sentido menos “formal” e mais profundo, é um assunto que se joga neste nível. É isto o que entendia Heidegger quando falava de desvelamento: são verdadeiros os enunciados verificados segundo determinadas regras, porém verdade é primeiramente o instituir-se, o abrir-se, o dar-se histórico-destinal. [...] Com esta verdade não podemos ter uma relação “científica”: não a podemos demonstrar ou falsificar experimentalmente. [...] A novidade do pensamento do século XX, sobretudo de Heidegger consiste em ter visto que estas estruturas, que Kant acreditava serem iguais para a razão em todos os tempos e lugares, são elas mesmas eventos histórico-destinais (VATTIMO, 1992, p. 17-18).

A referência, no início do texto citado, ao ideal do tipo platônico apresentado na pergunta a respeito da verdade e a menção, no final, a Kant com as estruturas perenes da razão indicam que ao longo da tradição ocidental, desde Platão até antes de Nietzsche⁵⁷, predominou uma concepção do pensamento filosófico como um contínuo avanço progressivo da ideia de verdade objetiva e universal. O resgate da filosofia de Heidegger e o seu acento na compreensão de verdade como desvelamento e como contínuo abrir-se, juntamente com a apropriação da teoria da ideologia de Marx, que apontam o caráter finito, limitado ou

⁵⁷ Fazendo referência a um trecho do texto *O viandante e a sua sombra* em que Nietzsche aponta sua mira para o caráter ilusório da metafísica ocidental, Vattimo (1990, p. 49) escreve: “À ideia de um saber ‘objetivo’ corresponde ainda a exigência de alcançar as *essências* de coisas e fatos: a ilusão de agarrar essências e estruturas externas tranquiliza porque fornece uma espécie de ponto firme sobre o qual assentar.”

interesseiro dos critérios a partir dos quais se julgam o correto ou o falso, leva Vattimo a assumir ao longo do seu pensamento uma noção de verdade dentro dos parâmetros das coordenadas históricas, ou histórico-destinais como costuma se expressar. No tempo presente, na ontologia da atualidade, no niilismo consumado e no declinar da metafísica, pensar uma concepção de verdade a partir de sua força perene, objetiva e universal, não passaria, de um contrassenso.

Niilismo consumado (como perda da credibilidade no mundo em que a verdade se estabelece)⁵⁸ e declínio da metafísica constituem o solo em que são dadas as condições para se repensar a filosofia, o ser, a verdade. É a partir daí que se vislumbra o nascedouro do *pensiero debole* de Vattimo sem o qual não seria possível pensar um projeto político com as características que serão marcantes na construção teórica do comunismo hermenêutico. O projeto político de Vattimo, formulado mais sistematicamente a partir de *Ecce Comu* (2007) e *Hermenutic communism* (2011), será o resultado da leitura dos textos de Marx à luz de Nietzsche e de Heidegger que acompanham Vattimo ao longo de toda sua produção filosófica⁵⁹. Tal projeto não seria possível sem que se compartilhasse com Nietzsche a crítica à tradição metafísica como apego irrecusável a princípios supremos. “Quando Nietzsche fala da metafísica como de um intento de tomar posse do real à força, não descreve um caráter marginal, mas indica sua essência [...] onde o saber é definido em relação à posse dos princípios” (VATTIMO, 1992, p. 49). Em relação a Heidegger, o filósofo do *pensiero debole* e posteriormente do *Comunismo hermenêutico* não deixa de sugerir uma leitura de cunho político em relação à crítica ao objetivismo da verdade e da ciência. “O pensamento de Heidegger pode ser lido também como crítica da época em uma perspectiva fundamentalmente política. Seu pensamento era motivado principalmente pela refutação do objetivismo científico, não porque não fosse verdadeiro, mas porque não era justo” (VATTIMO, 2006a, p. 47).

Situação niilista e declínio da metafísica exigem uma ontologia de caráter hermenêutico que reinterpreta não apenas o que é dado na realidade, também naquela política, mas que questiona o próprio real (realismo) como expressão da verdade pretensamente imune a ulteriores questionamentos. “O sentido ontológico da hermenêutica não é aquele de teorizar

⁵⁸ Em *Diálogo com Nietzsche* Vattimo (2010b, p. 39) assim se expressa: “Uma vez que com o devir não se atinge nenhum objetivo, e que sob a multiplicidade das coisas não se esconde nenhuma unidade total, surge a concepção do caráter ilusório do devir e a fé em um outro mundo, no mundo estável da verdade. Mas, com o passar do tempo, também esse mundo se revela construído pelo próprio homem segundo suas necessidades psicológicas: estamos na última e extrema forma de niilismo, a perda de fé no mundo metafísico, ou seja da própria verdade, ao menos em sua acepção tradicional”.

⁵⁹ Eis o que diz Vattimo em *Credere di credere*: “[...] construí uma filosofia inspirada em Nietzsche e em Heidegger e à luz desta tenho interpretado a minha experiência no mundo atual” (VATTIMO, 1999, p. 24)

genericamente a finitude da existência, respeitando os direitos do ‘real’, mas de anular, como duvidosos esses pretensos direitos e propor um repensamento radical da noção mesma de realidade” (VATTIMO, 2000b, p. 322). O lugar possível para eventuais projetos políticos alternativos é encontrado por Vattimo em uma hermenêutica da verdade que só se “instaura” numa ontologia que nasce dos destroços da metafísica. Um comunismo de tipo hermenêutico repensa o ideário comunista consciente do tombo e do infortúnio da sua versão real. O comunismo hermenêutico de Vattimo se constrói, antes de tudo, como projeto político nihilisticamente orientado.

3.2 A RELAÇÃO FILOSOFIA-POLÍTICA COMO ESPAÇO PARA O COMUNISMO ENFRAQUECIDO

Dois eventos epocais, nas palavras de Vattimo, devem ser considerados na problemática da relação atual entre filosofia e política.⁶⁰ Por um lado, a constatação do processo de dissolução da metafísica (a questão filosófica que não deve de modo algum ser transcurada) e por outro a evanescência e consequente colapso do socialismo real (o fato político de impacto inegável tanto no âmbito da teoria quanto da prática). Qualquer reflexão a respeito do socialismo no século XXI está implicada com a necessidade premente de se pronunciar a respeito do que aconteceu com ele no final do século XX. Embora a relação entre os dois eventos acima mencionados não seja de causalidade, eles estão ligados um ao outro de alguma forma, e na leitura que aqui se faz essa ligação não é de modo algum meramente casual.

Sem que exista uma dependência causal entre um e outro, os dois eventos são obviamente conexos. Já antes da queda do socialismo real, além disso, a crise da metafísica (no sentido que Heidegger atribui a este último termo) se desenvolveu também em conexão com a queda das condições políticas de um pensamento universalístico – o fim do colonialismo, a tomada da palavra por parte das outras culturas, com o paralelo constituir-se da antropologia cultural, o descrédito, antes prático que teórico (primeira guerra mundial), do mito do progresso unilateral da humanidade guiado pela civilização ocidental. (VATTIMO, 2003, p. 87).

⁶⁰ Este é o enunciado apresentado por Vattimo no início do primeiro de cinco ensaios que compõem a parte dedicada especificamente à política, no livro *Nichilismo ed Emancipazione*. Os cinco textos são denominados respectivamente de: a) Filosofia, metafísica, democrazia; b) Ermeneutica e democrazia; c) Sinistra di progetto; d) Il socialismo, cioè l'Europa; e) Globalizzazione e attualità del socialismo.

Nesta ocasião, Filosofia e política andam de mãos dadas rumo ao precipício da queda inevitável e a reflexão vattimiana acaba por constatar um paralelismo entre o tombo de uma e de outra. O diluir-se da razão forte do pensamento metafísico e o evadir-se do que ele chama de condições políticas do pensamento universalístico (único, totalitário), têm em comum o fato da necessidade de serem ultrapassados tanto por uma razão menos pretensiosa quanto pela ânsia que emana de reivindicações pluralistas. O que parece restar do duplo evento epocal ou dos dois macro-eventos que constituem o horizonte atual é a certeza de que a política é tão frágil quanto a filosofia e vice-versa. Seria a queda do socialismo real um puro sintoma da dissolução da metafísica? Uma espécie de quadro político pintado com as cores desbotadas de uma filosofia em declínio? Se para Vattimo, como acima foi mencionado, não existe uma dependência causal entre um e o outro evento, na leitura que aqui se faz não dá pra não afirmar que o que caiu com a queda do socialismo real foi o seu caráter pretensamente metafísico. O real do socialismo, a partir das luzes lançadas pela perspectiva vattimiana, nada mais seria do que a identificação pura e simples com a objetividade essencialista que caracteriza toda filosofia afeita aos fundamentos inabaláveis. Aquilo que desanda, enfraquece e desaba na experiência política não se distingue, em sua “essência”, do que ocorre no âmbito de uma tradição filosófica milenar.

A estreita conexão que a política mantém com a filosofia acaba se desvelando pelo desejo de verdade que pulsa em ambas e assim elas se tornam companheiras inseparáveis não só na vitória, mas também na derrocada. Esse diagnóstico, feito a partir da esteira do pensamento de Vattimo, indica que as duas padecem de um defeito comum: a tentação do realismo. Esta última expressão que intitula um pequeno livro de Vattimo, resultado da transcrição de uma conferência por ele proferida no Instituto italiano de Cultura do Rio de Janeiro em agosto de 2000, refere-se à pretensão de objetividade de toda perspectiva filosófica que enxerga na coisa em si (real) a verdade finalmente posta. Identificar a verdade dada de modo definitivo numa experiência histórica consiste em esgotar (em termos heideggerianos) o ser no próprio ente. É possível entender desse modo que a crítica de Heidegger à metafísica respinga de maneira evidente na construção do pensamento político presente na filosofia vattimiana. As palavras do próprio filósofo parecem não deixar resquícios de dúvida em relação a isto.

Esta inspiração é uma refutação do que Heidegger chama de metafísica, isto é, do pensamento que identifica o ser “verdadeiro” (O *ontos on* de Platão e Aristóteles) com os entes e com a objetividade presente, mensurável e manipulável dos objetos da ciência moderna. A refutação da identificação do

ser com o ente, por sua vez, é motivada não por razões puramente teóricas, mas por exigências ético-políticas. (VATTIMO, 2003, p. 100).

A impossibilidade da verdade finalmente desvelada é um dado respaldado no campo das disputas teóricas e compartilhado pelo espaço do embate político. A afirmação de que uma teoria é verdadeira só tem sentido dentro do âmbito restrito em que é pronunciada. De fato ela é apenas uma teoria, mesmo que “verdadeira”. O mesmo princípio, na linha de raciocínio que aqui se persegue, aplica-se ao mundo da política. Seria estranho, depois do que a história tem ensinado, identificar uma experiência política com a verdade última e definitiva. Isso equivaleria ao fim da política e ao fim da própria história como defendem alguns. Toda verdade que se apresenta na filosofia e na política é marcada pelo caráter da transitoriedade, ela vale enquanto responde a questionamentos e aspirações que por sua vez também são situados historicamente. O que parece restar no âmbito do pensamento e da política é o espaço para o desenvolvimento de uma verdade débil, despretensiosa, em última instância, frágil.

Essa verdade enfraquecida, que Vattimo tanto cultivava ao longo da construção do seu pensamento filosófico, está na base mesma da sua proposta de projeto político. O *pensiero debole* se constitui assim como o pressuposto imprescindível sobre o qual a política alicerça o seu edifício. Diante disso uma pergunta parece inevitável: Como pretende se sustentar algo erigido a partir de fundamentos instáveis? Uma política construída sobre um pensamento fraco parece que precisa assumir as consequências de sua própria fraqueza. Mas um projeto que se apresenta como frágil não estaria anunciando já de antemão o seu próprio fracasso? Esses questionamentos, entendemos, devem ser considerados com toda seriedade e, longe de parecerem desprovidos de sentido, enfrentam o cerne mesmo da filosofia política vattimiana. Vattimo não usa subterfúgios diante de questões como essas e o seu projeto político pode ser vislumbrado no seu comunismo enfraquecido.

Os projetos políticos que se fundamentam numa concepção de verdade como objetividade (a maioria dos projetos ao longo da tradição ocidental) e que, portanto, estão ancorados na metafísica e nas filosofias de tipo descritivas não respondem às reivindicações plurais na época do debate multicultural. Para Vattimo, muitas democracias no mundo contemporâneo têm como base discursos filosóficos de tipo descritivos. Diante deste quadro, qual seria a alternativa que se poderia vislumbrar?

Como alternativa política, Vattimo vai assumir a perspectiva de um comunismo hermenêutico que consiste num retorno ao comunismo despido do seu caráter dogmático ou

da sua pretensão de verdade definitiva. O retorno ao comunismo consistiria, em última instância, numa volta ao ideal comunista. Aqui o ideal se apresenta como crítico do real (do socialismo real). Tornar-se novamente (*ri-diventare*) comunista como defende Vattimo em seu *Ecce Comu*, implica uma espécie de revisão, um aprender com a história. “Uma vez, conhecida a experiência soviética dos anos de Stalin e seguintes, ninguém pode mais em boa fé identificar o comunismo com esta sua imagem deformada”. (VATTIMO, 2007b, p. 108). A imagem deformada, enquanto resultado proveniente da experiência (real), não é suficiente para desbancar o ideal do comunismo. Assim, se o comunismo não se esgotou na experiência do socialismo real, as suas chances permanecem vivas. O ideal apresenta-se, deste modo, como garantidor da chance comunista, é ele que mantém viva a sua hipótese.⁶¹ O termo *ideal*, contudo, não significa de modo algum uma instância abstrata ou uma instância fixa dada, não significa algo perfeito e irretocável aos moldes daquela verdade objetiva tão cara à tradição metafísica. O ideal comunista, segundo Vattimo, até se contrapõe à noção de perfeição.

O que se trata de fazer, portanto, é repensar o comunismo como ideal de sociedade “justa”, que porém, como tal, não se pode pensar como sociedade “perfeita”, isto é, completa, a ponto de excluir qualquer transformação ulterior, qualquer renovação de baixo, com os instrumentos da democracia. Uma sociedade justa não é uma sociedade perfeita, pelo contrário, é uma sociedade onde os conflitos se exercitam também como opiniões diversas [...] onde os interesses não são necessariamente todos iguais; na qual somente não domina, como fator resolutivo, a diferença de classe, de riqueza, de poder conexo com a posse. (VATTIMO, 2007b, p. 108).

Em Vattimo, o projeto de um suposto comunismo perfeito, que viesse a excluir uma possível transformação provocada pelas eventuais circunstâncias do dado histórico, não passaria de uma verdade objetiva aos moldes daquela da tradição metafísica ocidental. Sendo assim, um projeto comunista ou o comunismo ideal precisa se precaver do risco, diríamos, não pequeno, e do perigo de se transformar numa metafísica, numa verdade forte. No comunismo hermenêutico estaria implicada, necessariamente, uma ressalva em relação ao que diz o jovem Marx nos *manuscritos econômicos filosóficos* (2010, p. 105) a respeito do comunismo: “Ele é a verdadeira dissolução do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução do conflito entre existência e essência, entre objetivação e autoconfirmação, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero. É o enigma

⁶¹ Em seu *Hipótese Comunista*, Alain Badiou escreve: “Combinando as construções do pensamento, que são sempre globais e universais, e as experimentações de fragmentos de verdades, que são locais e singulares, mas universalmente transmissíveis, podemos garantir a nova existência da hipótese comunista [...] Podemos inaugurar o terceiro período de existência dessa Ideia. Nós podemos. Logo devemos” (BADIOU, 2012, p. 148).

resolvido da história”. Deste modo, Vattimo enxergaria num comunismo forte um nítido paralelo com a verdade robusta. Mas para o filósofo do *pensiero debole* o comunismo não se coaduna com a força peremptória da verdade definitiva⁶². A ideia de força (em oposição ao *debole*) distorceria então, no âmago, a proposta comunista. É a força ou a imposição, própria da verdade ou daqueles que a encontraram, o fator, segundo Vattimo, responsável pela deformação mesma do comunismo.

Distanciando-se da força, e da atração que esta exerce, especialmente no campo da política, o que restaria ao comunismo? Nas pegadas de Vattimo, a resposta a tal questão não parece difícil. Sem um comunismo “forte”, mas também sem abandonar o comunismo, o que resta, parece lógico, é um comunismo “frágil”, isto é, sem a ânsia desenfreada de ter encontrado finalmente a verdade. Aqui as chances do comunismo se apresentam e o mesmo pode ser novamente colocado como “ideal”, como projeto, como alternativa, como hipótese.

Além de atrativa, a defesa de um comunismo “frágil” não deixa de ser também provocativa. Provocativa enquanto capaz de provocar a reflexão e consequentemente muitos questionamentos. Um deles talvez possa se colocar como inquietante: É possível apresentar como alternativa a um capitalismo “forte,” um projeto comunista “frágil”? A “fragilidade” da alternativa não tornaria ainda mais robusto o sistema do capital? A inquietação poderia ser arrefecida com a posição dos que se distanciando de Vattimo apostassem num comunismo “forte”, pois este seria capaz de responder muito melhor ao funcionamento do sistema do que o capitalismo. As palavras de Vattimo, no entanto, parecem não deixar margem de dúvidas em relação à sua posição.

E se chegamos também a criticar as estruturas econômicas do mundo capitalista não é em nome do fato que um governo comunista saberia fazer funcionar ‘economicamente’ melhor (sem crise, sem desocupação, etc), mas só porque pensamos, com base em fundamentos, que uma economia diferente seria mais capaz de assegurar uma vida ‘boa’ a um maior número de pessoas. (VATTIMO, 2007b, p. 108).

Assim, as chances do comunismo se vislumbram com mais clareza na medida em que este se põe com consciência dos seus próprios limites. Só o pensamento forte, peremptório, dogmático, metafísico, da verdade objetiva parece não conhecer e nem admitir limite algum.

⁶² A proposta do comunismo hermenêutico está mais próxima da senda daquilo que diz Marx no mesmo *Manuscritos econômico-filosóficos* apenas algumas páginas depois da citação acima mencionada, com as seguintes palavras: “O comunismo é a figura necessária e o princípio enérgico do futuro próximo, mas o comunismo não é, como tal, o termo do desenvolvimento humano – a figura da sociedade humana” (MARX, 2010, p. 114).

E este talvez seja exatamente o seu maior limite. O maior limite do capitalismo não estaria na sua pretensão de não ter limites? Não é por acaso que os defensores do modelo capitalista na sua moldura neoliberal detectam como perigoso qualquer resquício de intervenção externa ao sistema, já que o intervencionismo limitaria de alguma forma a ânsia de um poder sem restrições. É aqui que se encontra a possibilidade de uma maior chance de um comunismo “frágil”? No horizonte da filosofia de Vattimo torna-se possível enxergar a viabilidade da fragilidade em detrimento da robustez da força. E pode-se arriscar a seguinte afirmação: o comunismo tem chance. E quem sabe pudéssemos perguntar ao filósofo do *pensiero debole* se sua “força” não estaria exatamente na sua fraqueza. Se a força é o fator responsável, em última instância, pela deformação do comunismo (a experiência do socialismo real), a debilidade passa a ser a condição na qual o seu resgate torna-se possível.

O *pensiero debole* e o projeto político “debilitado” que dele deriva como consequência de uma proposta filosófica que se pretende coerente, ao nosso ver, de modo algum se reduz a puro slogan de um modismo filosófico. A leitura crítica de Vattimo em relação ao comunismo forte (ou comunismo científico), aquele com a pretensão de ter finalmente encontrado a verdade na sua forma definitiva, respalda a busca por um projeto alternativo a qualquer proposta política que se apresente como única. E embora a posição de Vattimo não deixe de ser polêmica (a proposta de um comunismo frágil, inquieta muitos marxistas), ele procura fundamentar o seu posicionamento na própria tradição que começa com Marx. Na herança que dele provém encontra-se também uma crítica à noção de uma verdade peremptória, impositiva, única. “Não devemos reconhecer como uma sempre válida herança marxiana, e de qualquer modo socialista, trazer à luz o caráter ideológico de todas as pretensões de “verdade” sobre as quais os autoritarismos se fundam”? (VATTIMO, 2007b, p. 11). Com uma inspiração de base marxista, a proposta política vattimiana aponta para o fato de que a verdade, a ideologia e o autoritarismo terminam por compor a tríade de sustentação do pensamento forte e de todo e qualquer projeto político por ele lastreado.

Verdade, ideologia e autoritarismo são marcas indelévels do capitalismo que de modo algum estiveram ausentes na experiência do socialismo real. Estas duas vertentes econômico-políticas não apenas se opõem naquilo que propõem, mas têm em comum a mesma ânsia desenfreada pela cientificidade, pela identificação de seus projetos políticos com a verdade finalmente desvelada e encontrada; sistema capitalista e socialismo real (a experiência do sistema soviético que começa com Lênin) não podem ser reduzidos a uma interpretação que

parte do princípio da oposição absoluta entre si.⁶³ Os dois projetos políticos, com suas evidentes diferenças e propósitos acabam por encontrar um ponto de sincronia na tentação do realismo a que acabam cedendo. Eis o que diz o filósofo:

O autoritarismo comunista “real” deriva da persistente fé de Marx e de muitos marxistas na existência de uma verdade objetiva da história... Se existe uma verdade absoluta sobre a história, o estado, a natureza, é fatal que se constitua uma nova classe privilegiada de espertos, vanguardistas, expoentes do proletariado “autêntico” contra o proletariado “empírico” (expressão, creio, de Lukács) [...] A direita é o máximo do naturalismo; nascemos desiguais e é bom que desfrutemos as desigualdades naturais para promover a competição, o desenvolvimento, enfim o mercado. Nós queremos uma sociedade não de “natureza”, mas de cultura; a igualdade nós queremos conquistar. Certamente sem violência, até onde for possível. (VATTIMO, 2007b, p. 37).

A ânsia pela verdade objetiva (realismo), que desemboca inevitavelmente em alguma forma de autoritarismo constitui-se como elemento comum, compartilhado sem reservas tanto pelo socialismo real como por aqueles de direita a quem Vattimo se refere como sendo os defensores do naturalismo na sua expressão máxima. É essa realidade comum que se torna alvo da crítica alcançada por um tipo de filosofia não muito afeita à sedução da verdade tão cara à tradição metafísica. A consequência do distanciamento crítico em relação à força autoritária da verdade consistirá na apresentação de um projeto político cuja base filosófica carregará as marcas da debilidade.

A relação entre uma filosofia débil e uma política que carrega a marca indelével dos acontecimentos do século XX é a condição apresentada como espaço de possibilidade para uma proposta de projeto político que vinculado à tradição marxista estabelece uma crítica contundente ao modelo capitalista vigente, sem, contudo, deixar de ser crítico ao socialismo na sua vertente real. Nos termos acima mencionados, a filosofia de Vattimo só pode ser crítica em relação ao sistema capitalista na medida em que também mantém uma distância crítica frente à experiência do socialismo real. É a coerência interna da aplicação do *pensiero debole* ao campo da política que inevitavelmente produz como consequência essa criticidade dupla. Torna-se evidente que o posicionamento crítico, contudo, não é equânime já que Vattimo propõe e abraça um projeto político de cunho socialista.

⁶³ “Teimosamente, a esperada revitalização do sistema do capital ocidental graças à ‘vitória’ sobre o Leste e à concomitante ‘natural’ e feliz mercantilização da parte pós-revolucionária do mundo deixou de se materializar. Os ideólogos do ‘capitalismo avançado’ gostavam de pensar que o sistema soviético era diametralmente oposto ao seu. Tiveram de ser despertados pela desconcertante verdade: era apenas o outro lado da mesma moeda” (MÉSZÁROS, 2011, p. 93).

Resultante de uma tomada de posição filosófica aplicada ao campo da política, a proposta de um *Comunismo frágil*, na nossa interpretação, carrega uma *forte* marca que talvez paradoxalmente o diferencie tanto do socialismo real (a força que esmaeceu) quanto do projeto capitalista (a força que “ainda” se mantém de pé). No *comunismo frágil* a única força que se mantém é a da renúncia. Na leitura que aqui se propõe só se pode vislumbrar a possibilidade do projeto apresentado por Vattimo, se na base de sua construção algo venha a ser renunciado. O comunismo frágil necessita de uma força capaz de renunciar à própria noção de força. É precisamente aqui que se pode enxergar que o *pensiero debole* que está na base da proposta política do filósofo de Turim, acaba por respaldar uma posição política de cunho socialista. Mesmo com as inúmeras ressalvas, do socialismo real, depois da derrocada histórica, acaba “sobrando”, ainda que como esperança, o socialismo (sem o real, sem a força, sem a violência, isto é, sem a verdade). O *comunismo frágil* resultaria assim de uma renúncia à força robusta e peremptória da verdade. Em relação ao capitalismo o princípio da renúncia é inconcebível⁶⁴, na medida em que renunciar à noção de força significaria renunciar a si mesmo e, portanto, anular-se. Uma proposta filosófica que renuncia à pretensão da verdade definitiva se torna incompatível com um sistema de base capitalista.

O *comunismo fraco*, resultante coerente de um *pensiero debole*, seria então a “sobra”, o “resto” que deriva dos projetos políticos que marcaram o século XX e que foram colocados à prova da tentação do realismo. Rastreado a filosofia política de Vattimo, a afirmação a que se chega é que nenhum projeto de base capitalista resistiria a tal prova, pois ser real é algo próprio do sistema do capital. Sem o realismo (sem a verdade, sem a força, sem a imposição, sem a violência) não daria pra se pensar um projeto político que tivesse o capitalismo como base econômica. Já o socialismo real (a própria expressão parece não deixar dúvidas) cedeu à tentação do realismo, e acabou cedendo em duplo sentido, pois a adesão significou literalmente queda, desabamento. Se não dá pra pensar e muito menos projetar o capitalismo fora do realismo e se o socialismo dentro do realismo perdeu exatamente o seu caráter de real, resta a esperança de um socialismo marcado pela nudez da verdade também real, objetiva, científica, definitiva. Abre-se a possibilidade, a partir do pouco que sobrou como sintoma da fragilidade do que se pretendia forte, para um comunismo pensado a partir da debilidade mesma.

⁶⁴ “Não existe um capitalismo governado pelo poder popular, não há capitalismo em que a vontade do povo tenha precedência sobre os imperativos do lucro e da acumulação, não há capitalismo em que as exigências de maximização dos lucros não definam as condições mais básicas da vida” (WOOD, 2011, p. 8).

Desprovido da pretensão do realismo, não apenas por opção, mas condicionado pela lição imposta pela história, restaria ao comunismo, nada mais que sua ideia. É aqui que o comunismo enfraquecido de Vattimo se constitui como ideal e isso significa que ele não foi forte o suficiente para resistir ao realismo da história, ao realismo que toda verdade parece exigir. Se o socialismo real caiu, e se caiu exatamente por causa do seu realismo (da sua verdade), a ideia do comunismo se mantém viva e assim se manterá na medida em que conseguir imprimir um distanciamento considerável em relação à verdade. O ideal do comunismo não deve ser abandonado pelo fato do fracasso do seu realismo. Assim, “a experiência histórica do século XX deve nos servir para reconhecer que os fracassos de uma ideia não implicam seu abandono, mas maior consciência de sua falibilidade” (SAFATLE, 2014, p. 83).

Uma filosofia frágil, aos moldes de Vattimo e em oposição ao pensamento forte, é uma filosofia que possibilita uma maior compreensão do caráter falível das ideias que lastreiam todo e qualquer projeto político. O resgate de um projeto comunista, como o que o filósofo nos propõe, coloca no seu próprio cerne a consciência de sua própria fragilidade. Essa fragilidade, entendemos, não é, contudo, sinônimo de fracasso, mas uma alternativa razoável em busca de respostas (nunca definitivas) aos impasses da hegemonia do atual sistema político econômico. “Um Marx ‘fragilizado’, é disso que temos necessidade, para descobrir sem pudor liberal a verdade do comunismo” (VATTIMO, 2007b, p. 41). A expressão *Marx fragilizado* traduz o intento do comunismo frágil a que Vattimo se propõe a apresentar para que o espaço reservado a alguma alternativa não se restrinja simplesmente ao vazio. A “debilidade” de Marx e da consequente proposta comunista que dele deriva aparece como resultado do *pensiero debole* transposto ao campo de batalha da política. A transposição do pensamento frágil do âmbito da filosofia para o espaço da política resulta, em Vattimo, no comunismo adjetivado como frágil, debole, despretensioso em relação à verdade e à imparcialidade. Esse pensamento não apenas admite, mas acaba por assumir um caráter de ‘ideologia’ entendida como aquilo que “veicula interesses e visões de mundo historicamente construídas e se submete e resiste aos limites dados pelos esquemas de dominação vigentes” (MINAYO, 1994, p. 21). O *pensiero debole* é, politicamente falando e em última instância, um esforço na tentativa de encontrar respostas históricas para questões historicamente situadas.

Inútil dizer que estes “desenvolvimentos” do *pensiero debole* são conscientemente “ideológicos”- acompanham e exprimem experiências históricas precisas destes últimos decênios. Nem mesmo o *pensiero debole* –

obviamente- acredita ser a verdade. É a resposta que penso ser a mais razoável às condições determinadas em que estamos (VATTIMO, 2007b, p. 41).

A proposta de um comunismo frágil se constrói ao longo do pensamento de Vattimo a partir da leitura do estreito nexos existente entre filosofia e política. A construção por sua vez é precedida por um processo de desconstrução que consiste numa atitude de distanciamento em relação à toda forma de pensar afeita ao mundo perfeito que se projeta por trás da ânsia filosófica do modelo que se inicia com Platão e que a filosofia *debole* sob a influência de Nietzsche e Heidegger coloca no epicentro de sua crítica mais contundente. Se o modelo metafísico platônico está na base de um modelo político que anseia pela verdade a todo custo, o elemento comum inerente aos dois modelos (o filosófico e o político) é a busca do poder pelo poder, da força pela força, da verdade pela verdade. Ora, poder, força e verdade não deixam de ser categorias políticas respaldadas num tipo de filosofia que encontra na noção de fundamento último a sua razão de ser (os adeptos deste modo de pensar, não deixam de olhar com um grau elevado de desconfiança para as filosofias que não se propõem a colocar em suas bases alicerces sólidos e verdades robustas). Na esteira do pensamento de Vattimo, o processo de dissolução da metafísica acaba por oferecer o espaço a partir do qual se pode construir um projeto político alternativo. O comunismo frágil é antecedido por uma queda que se verifica na filosofia e na política, ele nasce como que dos escombros sobre os quais se ergue e dos quais deve aprender o tamanho do risco a que se expõe a força e a verdade que se impõem a todo e a qualquer custo.

3.3 COMUNISMO FRÁGIL COMO COMUNISMO HERMENÊUTICO

A filosofia de Vattimo, ao longo do seu desenvolvimento, se constitui como um pensamento construído sobre uma base marcadamente hermenêutica. Sendo assim, o *pensiero debole* sustenta-se num lastro formado por uma razão interpretativa que por isso mesmo se diferencia de uma razão de tipo descritiva. A hermenêutica, em relação à verdade, indica que esta possui uma “natureza” interpretativa e não um status de natureza eminentemente impositiva. O caráter hermenêutico como traço característico do conjunto do pensamento do filósofo de Turim evidencia-se como uma marca indelével da sua reflexão política de tal modo que esta pode ser denominada de comunismo hermenêutico. Tal expressão, no nosso entendimento, para além de um vocábulo capaz de despertar curiosidade e interesse, acaba por

revelar a tomada de posição de Vattimo como pensador filósofo-político. O comunismo como substantivo é a perspectiva política assumida por ele, já a hermenêutica, como adjetivo, é reveladora de sua posição teórica. Adjetivar o comunismo de hermenêutico corresponderia, então, ao esforço contínuo de justificar racionalmente (com uma razão despretensiosa em relação à ânsia de ser o fundamento último e definitivo) uma escolha política. No *pensiero debole*, com a sua imprescindível nota hermenêutica, encontra-se o lastro teórico sobre o qual se assenta a posição política (a escolha do comunismo, mesmo depois do “desastre” da tentativa de sua implantação).

Assim como a filosofia *debole* resulta de um percurso marcado pelo distanciamento em relação à tradição metafísica clássica, o comunismo hermenêutico ou comunismo frágil exige um decisivo afastamento em relação à pretensão de um comunismo forte, científico, desenvolvimentista, totalitário.

Aqui se trata de acompanhar o ideal comunista com a refutação do economicismo, juntamente com pretensões científicas, colocados lado a lado na sua formulação marxista-soviética. Segundo uma razoável visão das coisas é só quando o comunismo herda o ideal do progresso associado ao desenvolvimento, que se torna comunismo totalitário e disciplinar [...] Hoje, quando o desenvolvimento indefinido das possibilidades de desfrute dos recursos do planeta orienta-se na direção mesma da destruição da vida humana sobre a terra, este erro não é mais perdoável (VATTIMO, 2007b, p. 108-109).

O comunismo, em termos hermenêuticos, teria como característica uma tomada de distância frente ao sistema capitalista e à ideia de progresso vinculada à ideia de desenvolvimento (irrestrito) que lhe é inerente, já que continua atualíssima a “verdade” segunda a qual quanto mais capitalismo mais crescimento. “A possibilidade de um comunismo libertário exige a tomada de consciência dos limites do desenvolvimento e da diferença entre qualidade humana de vida e produtividade do sistema social” (VATTIMO, 2007b, p. 109). Aqui o comunismo é tomado como alusão que aponta para a possibilidade, em termos teórico-práticos, de uma alternativa diante do modelo capitalista. A ideia que subjaz à expressão *comunismo hermenêutico* tem a ver com a defesa (político-filosófica) da impossibilidade de que a vida, a sociedade, a existência sejam conduzidas puramente em termos científicos positivistas (objetivos, realistas). Em última instância, o conjunto da realidade sócio-existencial, com as suas mais variadas facetas, se submete invariavelmente a uma interpretação. Não há sistema (capitalista ou socialista real) que alcance a última palavra, a verdade definitiva, o fim da história; A realidade sócio-política-econômica-existencial não se reduz, pela sua própria dinâmica, a uma espécie de modelo que teria chegado enfim a um

grau de verdade tão elevado que não mais se submeteria a nenhum tipo de interpretação. A hermenêutica conferiria então, à toda tomada de posição política, a consciência de que deve ser sempre interpretada, leia-se, questionada, avaliada, debatida, repensada.

Toda escolha política acaba por pressupor uma interpretação, e toda interpretação termina por ser uma escolha, uma posição política em última instância. Um projeto político que não se pauta pela consciência de que não tem a última e definitiva palavra a respeito das relações entre os homens, acaba por desembocar em formas ditatoriais e totalitárias, como a história frequentemente tem testemunhado. Uma proposta que se apresenta como comunismo hermenêutico não apenas parte da convicção que sua verdade é apenas histórica e, portanto condicionada, mas se posiciona criticamente em relação a qualquer projeto com pretensão definitiva. Como diz o próprio Vattimo em seu *Ecce comu*: “O revolucionário comunista é também, assim como seu adversário burguês, apenas um partidário, nunca um representante do humano autêntico” (VATTIMO, 2007b, p. 122).

Diríamos, nesta linha de raciocínio, o comunista hermeneuta é ciente da impossibilidade de uma visão capaz de abarcar a totalidade do real; sua postura política é uma tomada de posição sempre parcial, e por isso mesmo “fraca”, já que carrega os condicionamentos inerentes à marcha da história. Mesmo o comunismo ideal ou como hipótese (usando a linguagem de Badiou), acaba por se tornar uma interpretação, na medida em que a passagem de uma hipótese ou de um ideal para a sua efetivação implica em assumir o peso do ônus da história. As razões apresentadas em defesa de um comunismo ideal (lembrando que este termo é entendido como aquilo que resta depois da queda do socialismo real) são razões que se oferecem sempre como alternativa em relação a outras⁶⁵, e como as outras também são razões parciais na medida em que são invariavelmente motivadas.

Sendo assim, o comunismo ideal de Vattimo, só pode se constituir como comunismo hermenêutico, interpretativo, lançado ao tabuleiro do jogo contínuo das circunstâncias dadas. Se o comunismo ideal ou o ideal do comunismo no filósofo de Turim se traduz em comunismo hermenêutico, o ideal longe de ser uma instância utópica circunscrita fora do âmbito da possibilidade de sua efetivação, é algo que só pode ser concebido no campo da interpretação, das escolhas político-parciais. Aqui se encontra propriamente o elemento débil, “fraco”, fragilizado, do projeto político do comunismo hermenêutico. A debilidade

⁶⁵ Eis o que diz Vattimo em *Ecce Comu*: “... também o ideal do comunismo é só uma interpretação que tem boas razões com as quais pode convencer muitos adversários. Mas são razões de uns contra as de outros e não miram instaurar uma sociedade sem conflitos; antes, como também ocorre em certas páginas de Nietzsche, desvelam que as razões em conflito não são a verdade contra o erro, mas interpretações contra outras interpretações” (Vattimo, 2007b, p. 122-123).

(“fraqueza”) do comunismo hermenêutico não deve se confundir com uma espécie de incapacidade de justificar ou fundamentar uma prática política que se confronte ou se apresente como alternativa em relação à hegemonia do poder sob o prisma do capital aos moldes do liberalismo corrente (econômico e político). A situação de enfraquecimento, como sintoma do niilismo e da crise da metafísica, é o espaço propício, em um *pensiero debole*, para o surgimento e a apresentação de uma proposta política cujo comunismo vem adjetivado como hermenêutico. “Não se dá comunismo libertário sem niilismo e sem a refutação da metafísica” (VATTIMO, 2007b, p. 121-122). A metafísica, como a história do ocidente narrada como força peremptória e como potência indestrutível, vai testemunhar no niilismo o sintoma do seu arrefecimento, o sinal nítido de seu crepúsculo. É, portanto, na condição de fraqueza de uma situação epocal que o *pensiero debole* vattimiano se apresenta como capaz de fundamentar um projeto político teórico-prático ou, dito de outro modo, de fundamentar uma prática política que portando consigo a denominação de comunismo hermenêutico também pode ser denominado de comunismo enfraquecido.

O pensamento político de Vattimo começa a aparecer de modo mais sistemático e abrangente no seu *Ecce Comu. Come si ridiventa ciò che se era* (2007), texto no qual o filósofo se pergunta como é possível se tornar novamente comunista depois da queda do socialismo real, além de apontar as falhas e limites do capitalismo e a necessidade do retorno ao comunismo como alternativa possível. Mas, o texto que expressa o caráter de uma prática política como alternativa ao capitalismo e às democracias formais que o acompanham sobre o plano institucional, foi escrito em 2011, juntamente com o filósofo Santiago Zabala, intitulado: *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*.⁶⁶ Neste texto, a metafísica e a política das descrições que a acompanham se identificam com a filosofia dos vencedores, que procuram manter as coisas como estão, enquanto o pensamento frágil da hermenêutica passa a ser o pensamento dos fracos na sua busca por alternativas.⁶⁷ Já na introdução, apontando para o caminho teórico-prático que vão trilhar, os autores afirmam que “se os filósofos marxistas não lograram êxito em transformar o mundo até o momento, isso não se deve ao fato de que seu enfoque político esteja errado, mas ao fato deste ter se estabelecido dentro da tradição metafísica” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 12). O problema, portanto, se dá quando se flerta com o pensamento da imposição (forte) e, com ele encantado, dele não se quer mais afastar. O comunismo hermenêutico, aos moldes de Vattimo, mantém o enfoque

⁶⁶ O texto aqui usado foi traduzido para o espanhol por Miguel Salazar e publicado em 2012 pela editora Herder de Barcelona.

⁶⁷ Conferir Vattimo e Zabala, 2012, p. 12.

político da tradição marxista, mas com uma atitude de postura crítica e de distanciamento no que se refere ao dado metafísico.

A expressão *comunismo hermenêutico*, além de surgir como resultado do enfraquecimento de algo que se pretendeu forte (socialismo real) e, portanto, como indicador do “fracasso” de uma experiência prático-política, pretende se justificar sobre uma base teórica, também fraca, e por isso mesmo pode ser denominado de comunismo fraco, débil, portador, digamos, de certa palidez que lhe é própria. A “debilidade” tanto teórica quanto prático-política é a marca característica que constitui o comunismo hermenêutico na sua pretensão de se colocar como projeto político alternativo e como resistência em relação às desigualdades produzidas pelo sistema capitalista. Mas, como é possível vislumbrar uma fraqueza resistente? Mais do que ousada, tal empreitada parece inevitavelmente fadada ao fracasso na medida em que a vitória da força no confronto com a debilidade não foge daquilo que é, antes de tudo, óbvio. Já que a fraqueza é prático-teórica, prático-teórica é também a derrota à qual tal projeto parece fatalmente destinado. Contudo, a alternativa política que se constrói com o auxílio de um *pensiero debole* vai encontrar na “fraqueza” a sua maior fonte de inspiração e a derrota longe de ser motivo para depor as armas, se constitui como o ponto de partida para novas batalhas.

Entendemos que a fraqueza que constitui o *pensiero debole*, não é unicamente a situação em que se encontram os derrotados e nem a derrota se reduz a mera consequência dos que são fracos. Fraqueza significa antes de tudo distanciamento em relação à força atrativa da metafísica. É esse tipo de fracasso, na nossa leitura, que pode fundar e que funda um projeto político denominado, em termos vattimianos, de comunismo hermenêutico.

Eis o que dizem Vattimo e Zabala, referente ao ponto de unidade entre comunismo e hermenêutica:

O que une o comunismo à hermenêutica? A resposta: a dissolução da metafísica, quer dizer, a desconstrução das demandas objetivas da verdade, o ser e o logocentrismo, que Nietzsche, Heidegger e Derrida circunscreveram em suas filosofias. Contudo, se o comunismo representa hoje em dia uma alternativa ao capitalismo, não é só por causa de sua debilidade como força política nos governos contemporâneos, mas também devido à sua debilidade teórica. Com o triunfo do capitalismo, o comunismo perdeu tanto o poder efetivo como também todas aquelas reivindicações metafísicas que caracterizavam sua formulação marxista original com o ideal do desenvolvimento que inevitavelmente conduz a uma lógica de guerra (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 13-14).

A proposta do comunismo hermenêutico é elaborada a partir dos escombros, da derrocada prático-teórica de uma experiência que se pretendeu definitiva (a ânsia que caracteriza a metafísica), já que com o fracasso do socialismo real, fracassa também o esforço de justificativa teórica como modelo último e definitivo para a vida do homem como ser social. Um comunismo que não objetiva a verdade, como algo finalmente desvelado de modo definitivo, encontra na hermenêutica o aporte teórico capaz de recolocá-lo como alternativa possível. Tirar do comunismo o apelo às reivindicações metafísicas significaria, então, deixá-lo desprovido de força, de poder, e em última instância desprovido de “razão” e de verdade. Sem poder, sem força, sem “razão” e sem verdade, resta ao comunismo e ao caráter hermenêutico que agora o constitui, uma razão fraca, uma verdade que não ultrapassa a efemeridade da história.

A verdade que por si mesma se impõe carrega no seu bojo ares de agressividade, traduzindo-se sempre em violência. Aquilo que os filósofos no texto acima citado denominam de comunismo na sua formulação marxista original, descamba em violência ou em guerra porque preso nas malhas da metafísica não se desvencilha de modo algum da sede voraz pela verdade. A busca pela verdade única, no entanto, parece não ser mais suficientemente convincente para dar suporte a qualquer projeto político que incida efetivamente no mundo das reivindicações plurais. O comunismo hermenêutico se coloca como crítico em relação a qualquer discurso que se pretenda hegemônico ou que se imponha com a sua verdade como se fosse a única (e também a última). Não é desprovida de propósito a necessidade de lembrar sempre que “a queda do projeto de história unitária torna possível a consciência do jogo das interpretações” (CEDRINI; MARTINENGO; ZABALA, 2007, p. 38). O mundo demanda atenção em relação ao pluralismo que não se satisfaz com respostas prontas e definitivas. E desse modo, “[...] embora o cenário ideológico esteja fragmentado numa miríade de posições que brigam por hegemonia, há um consenso subjacente: a era das grandes explicações acabou, precisamos do pensamento fraco, oposto a todo fundamentalismo, atento à textura rizomática da realidade” (ZIZEK, 2011a, p. 19). O pensamento fraco e o consequente projeto político por ele sugerido, atentos às reivindicações múltiplas, vão na contramão de projetos políticos hegemônicos, já que estes últimos são, antes de tudo, sinônimos de pura força.

O comunismo frágil como comunismo hermenêutico preserva do projeto comunista “original” o aspecto da resistência diante das desigualdades produzidas em escala sempre crescente pelo sistema do capital, e acrescenta o elemento da contínua interpretação em relação à verdade. Assim, tal projeto, enquanto comunista, enfatiza a luta e o esforço que têm como mira uma sociedade menos desigual, e, enquanto hermenêutico, sinaliza o caráter

interpretativo que inviabiliza a finalização da história em modelos unitários e definitivos. É precisamente aqui que as filosofias de Marx e de Heidegger se encontram na proposta política do teórico do *pensiero debole*.

A expressão *de Heidegger a Marx* que subtitula o livro escrito a quatro mãos, por Vattimo e Zabala, faz transparecer com nitidez a leitura sugerida pelo comunismo hermenêutico: não é Heidegger que é lido à luz de Marx; Marx deve ser lido à luz da filosofia de Heidegger. Isto equivale a dizer que, iluminando o comunismo, a hermenêutica produziria no mesmo aquela torção (podemos perguntar a Vattimo se não seria também uma distorção) constatada no fim da metafísica. Na perspectiva vattimiana, o que existe em comum nas filosofias de Heidegger e de Marx consiste no fato de ambas serem adeptas de um tipo de pensamento a partir do qual se pode vislumbrar um projeto de emancipação em relação à metafísica e à verdade que esta inevitavelmente comporta. A este respeito, não seria sem propósito uma menção à tão citada tese n. 11, das *Teses sobre Feuerbach* de Marx, segundo a qual os filósofos apenas interpretaram o mundo de diversas maneiras, mas é preciso agora transformá-lo.⁶⁸ Esta tese apontaria para o caráter de emancipação em relação à metafísica na medida em que qualquer transformação do mundo desestabilizaria aquilo que está posto como definitiva e objetivamente dado e, como se sabe, uma das marcas contundentes da metafísica e do mundo organizado à sua volta (sociedade, cultura, política) é a sua explícita afeição pela estabilidade.

É preciso ressaltar que Vattimo e Zabala defendem a ideia de que a crítica de Marx ao fato de os filósofos terem apenas interpretado o mundo não é uma crítica à noção de interpretação em si, mas valeria tão somente para uma interpretação incapaz de transformar. Eis o que dizem: “contrariamente à maioria dos intérpretes clássicos de Marx, nós não cremos que com essa afirmação estivesse desacreditando da hermenêutica, mas apenas manifestando que, para que funcione a interpretação, deve se produzir uma transformação” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 15). Aquilo que os denominados intérpretes clássicos viriam como fator de descrédito (a dimensão interpretativa da filosofia) apontado por Marx, os defensores do *pensiero debole* enxergam como sendo o elemento crucial para a possibilidade do comunismo, mas desta feita adjetivado, sem mais, de hermenêutico.

O que torna possível essa leitura de Vattimo em relação a Marx é a influência marcadamente heideggeriana que se constata em sua filosofia. É partindo de Heidegger em direção a Marx que se dá a construção de um comunismo hermenêutico (enfraquecido),

⁶⁸ Literalmente: “Os filósofos só *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; do que se trata é de transformá-lo”. Marx e Engels in *A ideologia alemã*, Martins Fontes, 2007, p. 103.

erigido num processo de constatação da desconstrução de um suposto comunismo metafísico (verdadeiro, forte, robusto, ‘imbatível’). Dizer que a hermenêutica contribui para um redirecionamento da política, significaria, na senda de Vattimo, que a influência do pensamento de Heidegger redirecionou a sua leitura em relação ao marxismo. O trecho a seguir parece dizer algo a esse respeito:

Se Marx sublinhou a importância de manter nossos pés no solo, foi Heidegger quem indicou por meio do pensamento do ser como esse solo não para de se mover e se transformar, sempre em conflito. A tarefa da filosofia hoje em dia não é descrever tal movimento, mas aprender a interpretá-lo de maneira produtiva. Quem sabe tenha chegado o momento, depois da desconstrução da metafísica, de reformular a afirmação de Marx com a finalidade de sublinhar até que ponto “os filósofos só tenham *descrito* o mundo de maneiras diversas; chegou o momento de *interpretá-lo*”. (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 16).

A imagem do solo que se move e no qual os pés estão fincados, desvela, como que num arremate, o propósito dos autores de fundamentarem um discurso político que vincula sem arroubos as filosofias de Heidegger e de Marx. Mas, a imagem, para além da evidência invocada pelo próprio texto revelaria, no nosso entendimento, uma certa metáfora que apontaria para a ideia mesma de um comunismo hermenêutico como projeto político. Não se dá comunismo sem inserção no solo da história, fora do campo da práxis; mas o solo de tal campo é sempre e continuamente conflitante. A hermenêutica associada ao comunismo “desautorizaria”, por assim dizer, a sua suposta pretensão de se implantar definitivamente, no sentido de anular o conflito inerente à realidade da história. “Comunismo não é um *estado* a ser implantado, um *ideal* a que se sujeitará a realidade, o ponto ômega de uma teleologia” (GORENDER, 2007, p. 34).⁶⁹ Se assim fosse chegaríamos com ele ao estágio do fim da história, que segundo Fukuyama, a quem julgamos equivocado, já havia sido alcançado pelas revoluções burguesas (francesa e americana) que tendo alcançado o ápice da aspiração da vida em sociedade impossibilitariam qualquer progressão nas instituições sociais humanas.

Um projeto comunista precisaria então se esquivar do sonho ou talvez da ilusão de atingir também ele o fim da história, de alcançar a eliminação das tensões. Assim, “[...] também o ideal do comunismo é só uma interpretação, que tem boas razões da sua parte com as quais pode convencer muitos adversários e que não miram instaurar uma sociedade sem mais conflitos.” (VATTIMO, 2007b, p. 122-123). Desse modo, a hermenêutica tolheria do comunismo a aspiração por implantar a verdade finalmente desvelada na história, o que seria

⁶⁹ O texto citado encontra-se na introdução feita por Jacob Gorender para *A ideologia alemã* da editora Martins Fontes.

também o seu fim e consequentemente a sua negação. Por outro lado, associado à hermenêutica, o comunismo como projeto político assume a condição conflitante da história que imprescindivelmente exige atenção à pluralidade de vozes e de aspirações que compõem o conjunto multifacetado das interpretações.

Necessário se faz atentar, em vista de uma melhor compreensão da leitura de Vattimo em relação a Marx naquilo que se refere à ideia exposta na última tese sobre Feuerbach, para a distinção que o filósofo do *pensiero debole* faz entre descrição e interpretação. Se na visão de Marx, os filósofos apenas interpretaram o mundo e é chegado o momento de transformá-lo, na interpretação vattimiana o que os filósofos fizeram não passou de uma descrição da realidade. O esforço para descrever o mundo da maneira mais fiel e objetiva possível é o traço indelével da filosofia na sua vertente metafísica, já que a verdade nada mais seria do que a descrição perfeita daquilo que é a realidade em si. Ao que Marx denominou de interpretação, Vattimo atribui um valor de descrição e pergunta sem mais, se não teria chegado a hora, propiciada pela constatação da desconstrução da metafísica em que o mundo que até então fora descrito pelos filósofos precisa ser agora interpretado e consequentemente transformado.⁷⁰ As tentativas de descrição do mundo agrupariam todos os sistemas filosóficos e projetos políticos que de um modo ou de outro se “apropriaram” da verdade, pois quem a tem se arroga ao direito de impô-la a todo custo, já que ela é impositiva por natureza.

Descrição e interpretação são termos recorrentes usados por Vattimo no seu propósito de firmar uma perspectiva política, ao mesmo tempo crítica e alternativa, já que associa ao realismo metafísico toda filosofia de tipo descritiva (aquelas que pretendem descrever uma suposta essência da verdade por trás dos projetos que apresentam) e, por outro lado, denomina de hermenêutico o pensamento que se distanciando do interesse pelo fundamento último e definitivo se volta para o exercício interpretativo que não permite que nenhum projeto se arrogue ao direito de ser detentor da verdade de uma vez por todas. Se a crítica de Marx se dirige ao fato de os filósofos terem apenas interpretado o mundo, a leitura vattimiana sugere que o problema se encontra exatamente na falta de interpretação ao longo da tradição filosófica ocidental. Ao invés disso, o que os filósofos fizeram consistiu num laborioso esforço de descrição do mundo e o embate entre eles deve muito à tentativa de cada um de descrevê-lo da melhor maneira possível, como se isso os aproximasse sempre mais da tão almejada verdade. A procura pela verdade, que na perspectiva crítica de Marx corresponderia à interpretação do mundo por parte dos filósofos e que na visão de Vattimo se traduz como

⁷⁰ “Não há teste melhor para a teoria e condição melhor para a alteração da realidade concreta do que sua compreensão como objeto de transformação” (SADER, 2007, p. 161).

descrição, revelaria o anseio de se chegar ao que o filósofo americano Richard Rorty (2005) denominou em *Pragmatismo e política* de lugar legendário para “além das hipóteses”.

O que há em comum entre Marx, Vattimo e Rorty é uma crítica contundente à tradição filosófica que remonta a Platão como filósofo símbolo da sistematização da fundação metafísica. Uma crítica de inspiração marxiana diria então que os filósofos ligados a essa tradição não fizeram mais do que interpretar o mundo e que essa interpretação não foi capaz de incidir na vida prática já que tais filósofos parecem por demais ocupados numa espécie de êxtase da contemplação das ideias fixas.⁷¹ As ideias fixas de Platão nada mais seriam do que o correspondente adequado ao que Rorty critica e ironicamente chamou de o “além das hipóteses” e, não sendo este propriamente um filósofo amante da verdade⁷², classificou tal além de legendário, ilusório, fantasioso. Ultrapassar as hipóteses significaria então chegar às ideias fixas, à verdade almejada por tantos ao longo da tradição do pensamento filosófico. Na perspectiva Rortyana tal passagem seria desprovida de sentido já que a verdade não gozaria de uma propriedade substancial que deveria ser, a todo custo, alcançada.

Na linguagem de Vattimo o querer ir além das hipóteses na tentativa de se agarrar à estabilidade que só a verdade imutável possibilitaria é a nota característica de todo realismo presente nas filosofias de tipo descritivas, nas filosofias que pretendendo ir além das hipóteses ou, mais propriamente, indo além das interpretações alcançariam objetivamente a verdade. “O realismo é conservadorismo puro: toma o dado como objetividade que a ciência deve conhecer e que a moral deve respeitar. Por isso Rorty é tão importante pra mim, porque é um pragmático, ou seja, alguém para quem é verdadeiro aquilo que nos convém, que é um bem para nós” (VATTIMO, 2006a, p. 188).

Os projetos políticos que têm como base de justificação teórica as filosofias descritivas, verdadeiras, realistas, fortes, acabam se impondo de modo truculento, violento, peremptório. A alternativa, na senda de Vattimo, em relação ao realismo das filosofias descritivas é a interpretação das filosofias narrativas e, se as primeiras são sinônimo de robustez, resta às últimas o apelo à possibilidade de esperança de encontrar alguma alternativa na própria debilidade. Nestes termos, pra ser alternativo, o comunismo hermenêutico só pode se constituir como fraco, pois de outro modo cairia facilmente nas garras atrativas da verdade

⁷¹ Eis o que diz Sócrates num diálogo com Admanto no texto *A República*: “[...] aquele cujo pensamento se entrega realmente à contemplação da essência das coisas não julga agradável contemplar a conduta dos homens, declarar-lhes guerra e encher-se de ódio e animosidade; com a visão dominada por objetos fixos e imutáveis, que não comportam nem suportam mútuos preconceitos, mas estão todos sujeitos à lei da ordem e da razão, esforçam-se por imitá-los e, tanto possível, torna-se semelhante a eles” (PLATÃO, 2000, p. 210).

⁷² “Não tenho muito como usar noções como ‘valor objetivo’ e ‘verdade objetiva’. Penso que os chamados pós-modernistas estão certos na maioria de suas críticas á conversa filosófica sobre razão.” (RORTY, 2005, p. 31-32).

e descambaria em violência, imposição e força. E, sendo assim, não transformaria o mundo (como queria Marx), já que querendo ir além das hipóteses e fechando o campo das possibilidades das variadas interpretações só lhe restaria ser denominado de legendário.

Na medida em que acrescenta a hermenêutica ao comunismo, Vattimo estaria então propondo uma leitura do projeto político de Marx no intuito de afastá-lo do perigo dos resquícios do platonismo. Assim, o que há no esforço teórico do filósofo de Turim é uma tentativa de superação do desejo de ultrapassar as interpretações plurais e de se atingir uma interpretação única que então se apresentaria como a verdade alcançada. A verdade única é antiplural tanto no campo da discussão puramente teórica como no âmbito prático-político e esse perigo parece bem presente na cultura do marxismo.⁷³ Ao longo da história do marxismo o embate entre os que se consideravam seguidores ortodoxos de Marx e os que foram acusados de distorcerem o seu projeto deixou marcas que de modo alguma se restringiram ao campo da discussão teórica. Os defensores ferrenhos da ortodoxia, no sentido estrito, imbuídos da “verdade” a que finalmente “chegaram” e revestidos da força e do poder que tal verdade parece sempre proporcionar, acabaram por se tornar promotores da intolerância e da aversão pela pluralidade de visões.

No comunismo hermenêutico se sobressai não só o intuito teórico da releitura de um projeto que remonta a Marx e que ao longo da história do marxismo esteve no centro de disputas que pretendiam a seu modo se apresentar, cada uma, como se fosse a verdadeira interpretação (o comunismo hermenêutico não pretende ser uma interpretação mais hábil e com instrumentos mais eficazes para uma compreensão autêntica em relação ao que Marx escreve e propõe), mas o propósito prático político de responder às demandas urgentes de uma cultura que tem as reivindicações plurais no seu cerne. As demandas urgentíssimas para as quais o projeto vattimiano se volta são aquelas dos débeis da história de hoje que, ao nosso ver, não deixam de ter algo em comum com os débeis da história de sempre. Os mais fracos, em termos políticos, mantêm-se a certa distância do poder e da verdade por ele reivindicada. Talvez não seja suficiente dizer que a expressão “poder dos fracos” se reduz a pura utopia, é preciso enfatizar que ela soa muito mais como um verdadeiro contrassenso político. A história, com uma frequência quase ininterrupta, tem sido testemunha de que a vitória é atributo dos poderosos, enquanto cabe aos fracos, aos débeis, degustar o gosto sempre amargo das derrotas. Não faltaram, de modo algum, ao longo da história do pensamento político,

⁷³ “Paralelamente ao estatismo e, em alguma medida imbricado com ele, as concepções deterministas na cultura do marxismo, entendendo-o como consciência histórica real do processo de transformação ou como ‘ciência da revolução proletária’, impulsionam logicamente um antipluralismo político” (GUIMARÃES, 1999, p. 258).

vozes que em nome da tão almejada verdade se colocaram à disposição para justificar a vitória dos vitoriosos e a derrota dos derrotados, como se a prática política consistisse em puro reflexo derivado de uma verdade desde sempre inscrita nos princípios fundamentais da razão.

O comunismo hermenêutico de Vattimo é frágil, não apenas porque abdica do intento de alcançar a verdade objetiva (neste caso será entendido à luz dos defensores da razão forte como uma teoria fraca), mas porque, do ponto de vista da tomada de posição política, se coloca como voz reflexiva dos débeis, dos fracos, dos fragilizados. Na nossa leitura, o grande diferencial do comunismo hermenêutico do filósofo do *pensiero debole* em relação a outros teóricos de esquerda se encontra precisamente na proposta de apresentar não uma teoria forte em defesa dos fracos, mas uma teoria “fraca” em defesa dos débeis.

3.4 COMUNISMO HERMENÊUTICO E TRADIÇÃO MARXISTA

A trajetória do marxismo, desde a obra produzida por Marx até os dias hodiernos, tem deixado uma marca indelével na história dos últimos 150 anos. Esta marca parece oscilar, ao longo deste período, entre a evidência peremptória de sua força (o que aconteceu na Rússia e no leste europeu, mas também em outros lugares no século XX) e uma espécie de inevidência, a ponto de alguns vaticinarem um certo ostracismo a que o marxismo estaria destinado. (O que ocorreu em 1989 teria decretado o seu fim?). Contra toda profecia determinista, os últimos anos parecem estar apontando numa direção diferente daquela em que se vislumbrava a morte do marxismo. Sejam marxistas ou não, não são poucos os que hoje apontam a necessidade de se retomar os textos de Marx. Qual a razão deste retorno a Marx? Que impacto o marxismo pode causar nas atuais leituras do fenômeno político-econômico presente? Como o comunismo hermenêutico de Vattimo se insere nessa tradição política? Quais as suas chances?

O que comumente se denomina de tradição marxista⁷⁴ parece comportar, além da tomada de posição em favor de Marx e de sua crítica contundente ao modo de produção capitalista, um emaranhado de interpretações (e interpretação de interpretação) do arcabouço

⁷⁴ “Há, ao menos, uma concordância entre os autores -marxistas ou não- que nos conduz a uma conclusão comum: o marxismo é a teoria de Marx que envolve uma concepção do mundo em que se encontra uma crítica ao capitalismo e sua superação através da luta dos trabalhadores, isto é, através de uma prática revolucionária que se convencionou chamar de práxis” (MAGALHÃES, 2011, p. 48).

teórico por ele produzido. As posições distintas presentes no interior do marxismo⁷⁵, entre elas, e de modo emblemático, aquela defendida pelos revolucionários em oposição aos chamados reformistas, acabam por reforçar a ideia da defesa da possibilidade de uma interpretação plural da própria obra de Marx. Historicamente falando, essa diversidade de visões como algo que se constata, acaba por ratificar a existência factual do pluralismo no cerne mesmo do marxismo.

Vinculada à constatação da interpretação plural do legado de Marx ancora-se a evidência de que o adjetivo “plural” tornou-se sinônimo de disputas, rompimentos e divisões que desaguarão em embates com consequências que ultrapassam em muito o campo da pura discussão teórica. Não foram poucos aqueles que reivindicaram para si o reconhecimento de “verdadeiros” intérpretes dos textos de Marx, relegando para a categoria de dissidentes quem se colocasse para além das fronteiras do esquadro da ortodoxia ou do marxismo ortodoxo. O argumento mais invocado pelos adeptos da ortodoxia é o do perigo de se distorcer a “doutrina” correta do autêntico marxismo⁷⁶. Mas, o que seria um marxismo autêntico? O que significa um marxismo ortodoxo? Em *História e consciência de Classe* escrito em 1922 o filósofo húngaro Georg Lukács já enfrenta a polêmica questão das diferentes tomadas de posição em relação aos textos de Marx e se coloca como um dos defensores da ortodoxia. Lukács, porém, faz questão de explicitar o sentido da ortodoxia aplicada ao marxismo e o faz em meio ao que ele chama de desacordo que parecia reinar entre os “socialistas”. Para ele, um marxista ortodoxo não é alguém que não possa ter uma postura crítica em relação a textos de Marx, pois a ortodoxia não diz respeito a teses particulares, mas centra-se especificamente no método. “Em matéria de marxismo, a ortodoxia se refere antes e exclusivamente ao método” (LUKÁCS, 2012, p. 64).

A consequência da posição lukacsiana parece ser a de que um marxista será necessariamente ortodoxo já que um adepto da filosofia de Marx seria aquele com a convicção de ter encontrado o método científico capaz de investigar corretamente as relações materiais da existência. Assim, em termos propriamente lukacsiano, o que faria com que alguém perdesse o título de marxista ortodoxo não seria o questionamento em relação a teses específicas de Marx, mas a rejeição ou até mesmo o questionamento do seu método, já que

⁷⁵ “O marxismo é uma teoria polêmica, onde tudo, ou quase tudo, é passível de alguma controvérsia” (WEFFORT, 2001, p.231).

⁷⁶ Eis o que escreve Lukács em 1922 no prefácio de *História e consciência de Classe*: “Trata-se, pois – e essa é a convicção fundamental destas páginas –, de compreender corretamente a essência do método de Marx e de aplicá-lo corretamente, sem nunca ‘corrigi-lo’, em qualquer sentido que seja. Se algumas páginas contêm alguma polêmica contra certas declarações de Engels, como deve notar todo leitor compreensivo, é em nome do espírito de conjunto do sistema, partindo da concepção, correta ou não, de que a respeito desses pontos *particulares* o autor representa, contra Engels, o ponto de vista do marxismo ortodoxo”. (LUKÁCS, 2012, p. 53-54).

este seria o seu verdadeiro ponto de ancoragem. Esse modo de pensar não deixou de acarretar problemas e perseguição por parte dos que se consideravam os autênticos herdeiros de Marx e que, portanto, falavam em nome de um ‘verdadeiro marxismo’. “O *pravda* de 25 de julho de 1924 reúne na mesma condenação Lukács, Korsch, Fogarasi e Revai, e opõe-lhes o que denomina o *abecê* da filosofia marxista, ou seja, a definição da verdade como ‘acordo entre a representação’ e os objetos que estão fora dela” (PONTY, 2006, p. 71).

Apesar de muitas críticas recebidas⁷⁷, a postura filosófica de Lukács acaba por deixar espaço para uma espécie de ortodoxia aberta. Esta expressão quer indicar aqui a possibilidade de conciliação de visões plurais dentro do seu marxismo ‘ortodoxo’. Tal filosofia, lançando luzes sobre o pluralismo como sinônimo de divisão, de ruptura e de rompimento poderia verter o adjetivo plural (de interpretação plural) de uma perspectiva antinômica numa espécie de vislumbre sem o qual não se compreende a tradição marxista propriamente dita. Enxergar um espaço de aspirações plurais a partir da torção no campo da pura antinomia nada mais é do que extrair as consequências da herança deixada por Marx. Talvez a possibilidade de se falar em marxismos, assim mesmo no plural, longe de expressar qualquer conotação fragmentária e redutiva da herança marxiana (expressão preferida por muitos, não sem justificativa), revela a grandeza do legado do filósofo de Trier. Se esta linha de raciocínio se justifica do ponto de vista da reflexão filosófica, então postulamos, não sem eventuais resistências (elas são sempre possíveis e estimuladas numa perspectiva de pensamento que prima pela pluralidade de visões) que o comunismo hermenêutico de Vattimo não implicaria em ruptura, mas se insere sem reservas dentro da tradição genuinamente marxista.

Desde a década de 1920, quando os textos de Marx são lidos (sempre interpretados) à luz dos acontecimentos que se sucedem à revolução russa de 1917, os contornos de interpretações divergentes em relação à sua obra parecem ficar cada vez mais evidentes. Só para mencionar, por exemplo, a problemática da função do partido ao longo do processo de implantação do socialismo, vale a pena atentar para o que diz o filósofo Slavoj Žižek em *Às portas da revolução*:

Quando, após a morte de Lenin, o marxismo se dividiu em marxismo oficial soviético e no chamado marxismo ocidental, ambos interpretaram de forma errada essa externalidade do partido como designando a posição de

⁷⁷ Entre muitos críticos encontra-se Béla Kun que refere-se à obra de Lukács como sendo alheia ao marxismo (GUIMARÃES, 1999, p. 117). Num prefácio de 1967 Lukács escreve: “[...] como membro da direção do Partido Húngaro, tornei-me um adversário obstinado do sectarismo de Kun. Isso ficou particularmente flagrante na primavera de 1921. Internamente como seguidor de Landler, eu defendia uma política energeticamente anti-sectária [...]” (LUKÁCS, 2012, p. 12-13).

conhecimento objetivo neutro – nos passos de Kaustky, o marxismo soviético simplesmente adotou esta posição, enquanto os marxistas ocidentais a rejeitavam como a legitimação teórica do domínio do partido “totalitário” (ZIZEK, 2005, p. 202).

Esse pequeno trecho do filósofo sloveno condensa e ao mesmo tempo pontua elementos centrais da questão aqui tratada. A referência à divisão entre marxismo oficial soviético e marxismo ocidental aponta na direção de uma divergência interpretativa em relação ao papel do partido ao longo do processo de implantação da experiência socialista. O que Zizek no texto denomina de externalidade do partido como posição de conhecimento objetivo neutro corresponde sem menos, na nossa leitura, à verdade a que a filosofia vattimiana se refere como tendo uma base eminentemente metafísica. Externalidade, verdade e neutralidade tem algo em comum: elas são eminentemente objetivas e impolutas em relação a traços de historicidade e de elementos subjetivos. Os membros do partido teriam, entre outras, a sublime missão de transmitir uma verdade objetiva e neutra, já que são conhecedores por excelência de uma mensagem irretocável. Se na perspectiva de Kautsky, os intelectuais fornecem de fora⁷⁸, por assim dizer, a consciência aos proletários, eles transmitem um conhecimento objetivo e, portanto, uma visão verdadeira da história. Em princípio, estão fora da luta (externalidade no dizer de Zizek), já que sendo neutro, o conhecimento não pode ser condicionado pelo perspectivismo subjetivista (dos que estão empenhados na transformação histórica). Mas o texto, não deixando de revelar um embate interpretativo, menciona a postura do chamado marxismo ocidental que, se contrapondo a Kautsky, enxerga em sua posição nada mais nada menos do que a justificação teórica do partido totalitário. Sendo assim, o conhecimento (a verdade) “objetivo” não tem nada de neutro. O que sustentaria a suposta objetividade e neutralidade do conhecimento e também da verdade seria uma prévia tomada de posição em que o dado histórico, que se pode aqui chamar de interno, para contrastar com o termo externalidade usado por Zizek, condicionaria a suposta visão neutra da realidade. Se a verdade e o conhecimento de que dispõem (têm acesso) os intelectuais do partido não passa de uma justificação teórica de uma postura totalitária, então em contraste com a tradição metafísica do pensamento filosófico, o a posteriori, paradoxalmente, e por incrível que pareça, precede o a priori.

⁷⁸ Vale ressaltar que o próprio Lenin tinha uma posição diferente de Kautsky em relação a isso. “[...] para Kautsky, não há lugar para a política propriamente, apenas a combinação do social (a classe operária e sua luta, da qual os intelectuais estão implicitamente excluídos) e o conhecimento puro, neutro, não ligado a nenhuma classe e não subjetivo desses intelectuais. Para Lenin, pelo contrário, os próprios “intelectuais” são apanhados no conflito de ideologias (ou seja, a luta de classes ideológica) que é inevitável” (ZIZEK, 2005, p. 193).

O *pensiero debole* que aplicado por Vattimo ao campo da política resultará na formulação do comunismo hermenêutico tem em comum com a posição do marxismo ocidental, em relação ao posicionamento de Kautsky (no que diz respeito ao papel dos intelectuais do partido) e do chamado comunismo oficial soviético, a astúcia de perceber por trás do discurso da verdade universal, neutra e objetiva, um inevitável teor de vontade de dominação⁷⁹. A ânsia de domínio aparece, portanto, como o fio inquebrantável que liga a política “totalitária” (violenta) à razão forte detentora da verdade, tendo em vista que se coloca como a única capaz de alcançá-la. O comunismo hermenêutico, inserido num marxismo capaz de autocrítica e tendo como suporte teórico uma razão enfraquecida, pode ser apresentado como possibilidade de alargamento da visão política já que “o preço pago pela razão potente é uma impressionante limitação dos objetos que podem ver e dos quais se pode falar” (VATTIMO, 2006a, p. 107).

Este princípio ancorado no *pensiero debole* e que vale para os objetos em geral, encontra no objeto particular da política um lugar privilegiado pra a sua exposição. Uma política fundada na verdade pode até se vangloriar de sua visão aguçada a respeito do poder e do modo como conduzir a história como farol que ilumina o destino de todos, mas a consequência inevitável será a miopia em relação às reivindicações plurais que não se enquadram no campo visual da unidade, da objetividade e da neutralidade própria da razão forte. O comunismo hermenêutico de Vattimo elaborado à luz da razão fragilizada exige o abandono crítico em relação ao marxismo hermético⁸⁰ dos pretensos guardiões da verdade na sua forma ortodoxo-dogmática que necessariamente desemboca na convicção de uma infalibilidade intelectual.

Colocando-se contra uma política que tem seu fundamento na verdade última, um comunismo de tipo interpretativo visa o combate à violência que daí deriva e das consequências que desembocam no mundo real. “O projeto comunista deve ter sempre em conta a sua inspiração hermenêutica frente a todas aquelas tentações metafísicas e os horrores daqueles universalismos que derramaram sangue em todo o mundo” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 196).

⁷⁹ “Os escritos de Marx constituem um dos momentos fundadores na história do pensamento anti-imperial” (CHAKRABARTY, 2000, p. 47).

⁸⁰ O que denominamos de marxismo hermético encontra ideia correspondente num texto que diz o seguinte: “Os marxistas, pois, recorriam às obras de Marx e Engels como os cristãos em seu apego à Bíblia. Caso houvesse contradições em *O Capital* ou em *Anti-Duhring*, tinham que ser negadas ou fazê-las passar como algo insignificante ou relevável. Mesmo quando ainda embrionário, o marxismo fomentou o desenvolvimento de ‘teóricos’ em seu meio. Abundaram tentativas de provar que Marx e Engels haviam assentado as bases de um edifício conceitual que não era passível de revisão, nem mesmo de acordo com possíveis exigências de circunstâncias posteriores” (SERVICE, 2015, p. 48).

Só um marxismo autocrítico, como o que se constata nos escritos políticos de Vattimo, pode viabilizar um projeto em cuja base se encontra um comunismo de tipo hermenêutico. De modo algum, a crítica vattimiana à leitura essencialista dos escritos de Marx (leitura que respaldaria afirmações tais como: marxismo oficial, originário, verdadeiro, autêntico) lhe distancia da tradição marxista. Na senda de Marx, o comunismo hermenêutico do filósofo turinense não apenas se coloca numa postura de distanciamento crítico em relação ao capitalismo, mas se propõe a apresentar uma proposta alternativa ao capitalismo na versão neoliberal. A peculiaridade da proposta de Vattimo, contudo, (no esforço de viabilizar tal alternativa) encontra-se, segundo a leitura aqui sugerida, na dimensão política da hermenêutica. No *comunismo hermenêutico* o dado político não se encontra única e exclusivamente no aspecto do comunismo, mas também no elemento hermenêutico propriamente dito.

A possibilidade do comunismo hermenêutico de Vattimo encontra-se no seu marxismo hermenêutico e isso significa que o projeto político por ele apresentado se estrutura a partir de uma base teórica que começa com um Marx “fragilizado”. Esta expressão corresponde à tomada de consciência de um marxismo conhecedor dos seus próprios limites já que “se professo o meu sistema de valores - religiosos, estéticos, políticos, étnicos- neste mundo de culturas plurais, terei uma aguda consciência da historicidade, contingência e limitação destes sistemas, a começar do meu” (VATTIMO, 2000c, p.18). Se um suposto marxismo autêntico, originário, verdadeiro e, por isso mesmo forte, sempre esteve presente como suporte teórico de discursos (e eventos) revolucionários e da luta por emancipação, essa mesma luta pode ser travada pela via de um marxismo fragilizado, hermenêutico, que nem por isso perde o seu teor revolucionário. A fragilidade que se traduz em consciência da finitude e da historicidade de um projeto político não significa redução de potencial emancipatório e nem recuo diante de uma eventual necessidade de revolução; pelo contrário, ela indica as possíveis vantagens políticas inerentes ao uso do instrumento da hermenêutica em vista da compreensão e da colaboração no processo de transformação da realidade.

Mais que filosofias descritivas, a interpretação supõe frequentemente um chamado em favor da emancipação, o qual é politicamente revolucionário; em outras palavras, se opõe ao estado de coisas objetivo. Por isso a hermenêutica tem sido sempre a espinha dorsal latente das revoluções culturais contra quem possui o poder, quer dizer, os movimentos mais fecundos contra a verdade imposta. (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 126).

A hermenêutica, deste modo, produz consequências políticas já que possui no seu cerne um caráter político de cunho emancipatório e revolucionário. Emancipatório na medida

em que não se deixa aprisionar por uma verdade definida (por alguém a quem essa verdade interessa) e, revolucionário porque se opõe e não se enquadra nas malhas daquilo que o texto acima denomina de estado objetivo de coisas. Um marxismo fragilizado como suporte teórico do comunismo hermenêutico prescinde da ancoragem do porto seguro que só uma fundamentação metafísica poderia garantir. “Na prática, toda metafísica como necessidade de referimento às noções últimas, além das quais não se vai, e que explicam, justificam, em síntese colocam o sujeito como possuidor da situação, reporta a esta originária busca de segurança” (VATTIMO, 1974, p. 113-114). Na limpidez de um projeto definitivo em que a verdade fosse alcançada não haveria possibilidade de mudança nem de emancipação, também porque delas não se teria mais necessidade. Eis uma das razões do distanciamento da *filosofia debole* em relação à metafísica e do distanciamento crítico de uma proposta política respaldada por esta filosofia em relação aos projetos ou sistemas políticos afeitos às teorias fortes que sustentam de modo intransigente as noções de fundamento último e de verdade objetiva. “A metafísica surge de uma instância de justificação (sombra do princípio de razão suficiente!?) teórica de segurança existencial, jogada sobre o registro da objetividade e da verdade” (DOTOLO, 1999, p. 347). Quem supostamente encontrou a verdade (também na política), nada mais teria a fazer, além de cessar a busca. Sem a hermenêutica, o projeto comunista (forte) corre o sério risco de encantamento pela verdade e pela clareza oferecida pelas filosofias capazes de descrever as coisas como elas são na realidade.⁸¹

O comunismo hermenêutico, no rastro de um legítimo marxismo, postula o caminho da ousadia de desafiar o que é apresentado como verdadeiro ou como objetivamente posto, em vista de uma possível emancipação. A “debilidade” do *pensiero debole* e do projeto político por ele respaldado pode ser entendida como expressão reflexiva (enquanto pensamento e enquanto reflexo) da situação concreta de fragilidade e de fraqueza, dos que são desprovidos das mínimas condições materiais de subsistência. Na outra ponta se encontra a força do capitalismo, que como sistema econômico mantém a proeza de continuar produzindo riqueza e miséria ao mesmo tempo⁸². Inúmeros são os teóricos que sustentam (ideologicamente) a defesa do sistema do capital a ponto de não ser mais possível nenhuma alternativa em relação

⁸¹ “O comunismo seria diferente de todas as sociedades anteriores pelo fato de que não haveria falsa consciência. A falsa consciência envolve a impossibilidade de ver as coisas como elas realmente são. Isso acontece porque a superestrutura de uma sociedade pode ocultar a base real da sociedade- como a liberdade legal do trabalhador para vender seu trabalho para quem quiser nos termos que quiser oculta o fato de que ele na verdade é tão incapaz de evitar ser explorado pelos capitalistas quanto o servo, no feudalismo, de evitar trabalhar nas terras do senhor” (SINGER, 2003, p. 91-92).

⁸² “Desde os primeiros escritos sobre economia política de Marx não pode ser novidade para ninguém que o grande objetivo do sistema de produção capitalista é submeter a classe trabalhadora aos seus imperativos de produzir e acumular capital” (PINASSI, 2007, p. 25).

ao mesmo, visto que com o seu desenvolvimento e com o “sepultamento” do socialismo atingiu-se fukuiamamente o fim da história, e a verdade foi, final, política e economicamente alcançada. O comunismo hermenêutico, por sua vez, entendido como instrumento de interpretação da situação política e econômica, mantém viva a crítica feita por Marx ao capitalismo. Ele resiste, deste modo, ao conformismo que neutraliza a possibilidade de se vislumbrar alternativas viáveis. Como modalidade de atualização do marxismo, a resistência e persistência de um comunismo hermenêutico corresponderia, por exemplo, à análise de Stefan Sullivan quando escreve:

Se os abusos do capitalismo que Marx desafiou e mostrou persistem, se a corrupção e hipocrisia do poder dominante ainda existem debaixo do frágil véu da legitimidade da democracia, e se o mercantilismo desenfreado continua a ameaçar a cultura e o lazer, em síntese, se as imperfeições da economia, da política e da esfera cultural espalham-se amplamente, então o esforço para aposentar o marxismo juntamente como os Estados socialistas é prematuro” (SULLIVAN, 2002, p. 53).

A tentativa de varrer do mapa da história alternativas políticas que não se conformam com modelos estabelecidos, acaba por denunciar na própria fonte o caráter violento de toda forma de pensamento e de projeto político que se impõe. O inconformismo de um comunismo hermenêutico, sempre munido de um pensamento frágil, contra o dado da perene estabilidade da metafísica tem uma motivação na qual o fator político se sobrepõe ao teórico, por assim dizer. Em *Oltre l'interpretazione*, texto dedicado à reflexão voltada para hermenêutica e escrito bem antes da elaboração da sua proposta política (o texto foi publicado a primeira vez em 1994), referindo-se à hermenêutica nascida da polêmica anti-metafísica, Vattimo diz: “Depois de Heidegger e partindo de pressupostos diversos, mas que não estão longe dos seus, também Adorno e Levinás nos ensinaram a desconfiar da metafísica não como um erro teórico, mas antes de tudo como um pensamento violento” (VATTIMO, 2002, p. 39). O problema da metafísica não é de incoerência lógico-teórica e nem a hermenêutica contemporânea se apresenta como sendo mais capaz de desvelar a verdade de modo mais límpido do que a tradição filosófica até antes de Nietzsche e de Heidegger o fez. Enxergar na razão forte da metafísica antiga, medieval e moderna o dado da violência significa apontar para uma tomada de posição política que vê no abandono da força resquícios da possibilidade de uma alternativa em que as reivindicações dos fracos possam ser ouvidas.

4 AS VERDADES DO CAPITALISMO NEOLIBERAL SOB A CRÍTICA DO COMUNISMO HERMENÊUTICO

Friedrich von Hayek, um dos grandes pensadores da escola austríaca de economia e um dos mais autorizados expoentes do pensamento liberal, escreveu em seu livro *O caminho da servidão*, publicado em 1944 e considerado um dos clássicos da filosofia política do século XX, um capítulo que tem como título *O fim da verdade*. Para ele, o fim da verdade é uma consequência derivada da propaganda de toda política totalitária, a exemplo do socialismo real. “A busca imparcial da verdade não pode ser permitida num sistema totalitário e a justificação das ideias oficiais constitui o objetivo único, fato aliás amplamente confirmado pela experiência” (HAYEK, 2013, p. 197). A argumentação de Hayek, para além da crítica ao esforço de manipulação da verdade ou da sua impossibilidade dentro dos sistemas totalitários, termina por demonstrar a defesa da existência de uma verdade imparcial que só poderia se dar fora do totalitarismo.

Num período muito próximo, George Orwell, no romance *1984*, publicado em 1949, portanto, cinco anos depois de *O caminho da servidão*, lido por alguns como uma crítica às ditaduras belicosas nazifascistas da Europa e por outros como crítica direta ao comunismo stalinista (cada interpretação é uma tomada de posição política), dividiu o aparato governamental de Oceânia, lugar ‘fictício’ onde o poder total exerce sua força, da seguinte maneira: “O ministério da Verdade, responsável pelas notícias, educação e belas artes. O ministério da Paz, responsável pela guerra. O Ministério do Amor, ao qual cabia manter a lei e a ordem. E o Ministério da Pujança, responsável pelas questões econômicas” (ORWEL, 2009, p. 14-15). O ministério responsável pelas notícias, com toda sua carga de propaganda acaba por produzir mentiras que devem ser aceitas como se fossem a mais absoluta verdade, aquela que interessa aos que estão no poder. “Quando o totalitarismo detém o controle absoluto, substitui a propaganda pela doutrinação e emprega a violência não mais para assustar o povo, mas para dar realidade às suas doutrinas ideológicas e às suas mentiras utilitárias” (ARENDT, 1989, p. 390).

O economista (e filósofo político) e o romancista, nos respectivos textos, compartilham a ideia da indiscutível distorção da verdade que não passaria da adequação do discurso ao interesse do nefasto poder totalitário. A diferença entre eles, porém, é o que suscita um maior interesse filosófico e também político. Enquanto em *1984* a possibilidade da verdade é colocada na berlinda, na medida em que “a questão levantada por Orwell é se há algo que se possa denominar de verdade” (FROM, 2009, p. 373), em *O caminho da servidão*,

texto em que se desfere um ataque veemente contra qualquer limitação dos instrumentos do mercado por parte da intervenção estatal, acredita-se na verdade de modo objetivo e imparcial. Para Hayek, num confronto aberto com a perspectiva socialista, a busca da verdade mantém-se imparcialmente incólume, desde que se dê num projeto liberal, onde estaria superado o risco de ameaça fatal à liberdade tanto política quanto econômica. Em Orwell, a crítica à possibilidade de se alcançar algo parecido com uma verdade límpida, sem as manchas embotadas dos interesses ideológicos, não se direciona ao socialismo puro e simplesmente,⁸³ embora este seja repudiado na sua versão stalinista.⁸⁴ Para o autor de *A revolução dos bichos*, o socialismo não precisa ser necessariamente autoritário e o stalinismo acabou por se tornar sua expressão distorcida⁸⁵. Também os antissocialistas não escapam do ataque orweliano, pois como se afirma num dos *posfácios* de 1984: “Nos anos 1940 diz Goldstein⁸⁶, ‘todas as correntes de pensamento político eram autoritárias’. Todas as novas teorias políticas, seja lá como se autodenominassem, reeditavam as ideias de hierarquia e regimentação” (PIMLOTT, 2009 p. 392).

A agudeza e perspicácia filosófica de Orwell consistem, no nosso entendimento, em ele ser capaz de enxergar o problema da relação entre verdade e poder para além da versão política no regime totalitário ‘socialista’ e, neste sentido pra além do que enxergou Hayek. Em Hayek, a razão distorcida no âmbito do socialismo impossibilita a própria verdade⁸⁷. Para ele, “o aspecto trágico do pensamento coletivista é que ao tentar tornar a razão a instância suprema, acaba destruindo-a por interpretar de forma errônea o processo do qual depende o desenvolvimento dessa mesma razão” (HAYEK, 2013, p. 201). Assim, para o representante da escola austríaca aquilo que se confirma pela prática, como acima apontado, tem a sua base numa interpretação que por estar “errada” não enxerga a verdadeira dinâmica sobre a qual a razão se desenvolve. Muitos que exaltam os poderes da razão “não percebem que para haver

⁸³ “O ataque de Orwell não é direcionado ao socialismo, mas a pessoas crédulas ou egoístas que se dizem socialistas, e a algumas de suas ilusões. Uma ilusão- que ainda é parte da retórica da plataforma- é a de que, quaisquer que sejam os obstáculos e contratempos que apareçam no caminho, a classe trabalhadora irá inevitavelmente triunfar” (PIMLOTT, 2009, p. 392).

⁸⁴ “Orwell parece ter ficado particularmente incomodado com a fidelidade generalizada da esquerda ao stalinismo mesmo diante das evidências esmagadoras da natureza maldosa do regime” (PYNCHON 2009, p. 399).

⁸⁵ Num prefácio de 1947 à edição ucraniana de *A revolução dos bichos*, Orwell se expressa da seguinte forma: “Desde 1930, eu vi poucos indícios de que a URSS estivesse avançando na direção de algo que se pudesse chamar de socialismo. Pelo contrário, ficava chocado diante dos sinais claros de sua transformação em uma sociedade hierarquizada, em que os governantes não tem mais razão de desistir do poder que qualquer outra classe dominante” (ORWEL, 2007, p. 144).

⁸⁶ No romance 1984 Goldstein é figura representativa de Trotsky.

⁸⁷ “Não existe muita diferença entre a teoria da relatividade ser descrita como ‘um ataque semita aos fundamentos da física cristã e nórdica’ ou combatida porque ‘se opõe ao materialismo dialético ou ao dogma marxista’” (HAYEK, 2013, p. 197).

progresso, o processo social que possibilita a evolução da razão deve permanecer livre do seu controle” (HAYEK, 1983, p. 37).

Note-se que o erro do pensamento coletivista, a partir do qual se justificaria qualquer projeto político voltado para a coletividade (socialismo) estaria vinculado a uma forma equivocada do uso da razão. Isso leva a entender, que na visão hayekeana há na base dos projetos coletivistas, além dos problemas constatados na prática, uma anomalia teórica resultante do mau uso da razão. Com Hayek e a escola de pensamento liberal da qual é um dos representantes, reivindica-se um uso “correto” da razão que possibilitaria, diferente daquilo que ocorreu nos sistemas totalitários (tanto de direita quanto de esquerda), a busca imparcial pela verdade. Só a razão e a forma correta de interpretar o seu desenvolvimento robustecem os argumentos (razão forte) que por fim sairão vencedores. Na mesma linha, Ludwig von Mises num escrito que fornece as bases teóricas da sistematização da ideologia liberal,⁸⁸ e da racionalidade que lhe assiste afirma:

Nenhuma seita, nenhum partido político estaria disposto a abster-se de promover sua causa, por apelar aos sentimentos dos homens. Retórica bombástica, músicas e canções, bandeiras tremulantes, flores e cores servem como símbolos, e os líderes procuram ligar seus seguidores às suas próprias pessoas. O liberalismo nada tem a ver com tudo isso. Não tem flor alguma e cor alguma como símbolo partidário, nem canções ou ídolos, nem símbolos ou *slogans*. Tem a substância e os argumentos. Estes necessariamente, o levarão à vitória (MISES, 1987, p. 190-191).

Aqui a associação da vitória à força de argumentos substanciais é inevitável em mais um eminente representante da escola austríaca de economia.⁸⁹ O fundamento da doutrina liberal, diferente de outras propostas de projeto econômico e político, encontra-se numa racionalidade “pura”/purificada dos vícios da paixão e do sentimentalismo. O liberalismo que não recorre, segundo o autor, nem aos sentimentos e nem à retórica bombástica, divulga sua causa apelando única e exclusivamente para a razão. Como “uma doutrina política que, utilizando ensinamentos da ciência econômica, procura enunciar quais os meios a serem adotados para que a humanidade, de uma maneira geral, possa elevar o seu padrão de vida” (STEWART, 1995, p. 13), o liberalismo pretende-se, tanto em Hayek quanto em Mises, o

⁸⁸ “Até o princípio deste século, só se podia fazer uma ideia sobre o ideário liberal a partir do estudo das obras dos grandes mestres do liberalismo clássico e dos diversos autores que o seguiram. A primeira tentativa- e tanto quanto estamos informados, a única- de enunciar a doutrina liberal foi feita por Ludwig von Mises em 1927 (STEWART, 1995, p. 13).

⁸⁹ “Carl Menger (1840-1921) e Eugen Bohm-Bawerk (1851-1914) deram início à chamada Escola Austríaca de Economia, da qual Mises tornou-se um dos nomes principais” (MORGENSTERN, 2015, p. 10).

mais científico modelo econômico e político, e assim sendo acaba por encarnar o mais absoluto realismo, próprio dos projetos que se enquadram nas filosofias descritivas.

Já na perspectiva crítica de Vattimo e do seu comunismo hermenêutico a razão nunca é evocada de modo desinteressado dentro do universo da política. As verdades a que se apegam os representantes defensores do modelo neoliberal são fruto de uma razão com as manchas de um posicionamento ideológico em favor do mercado da livre concorrência. Assim como o suprasensível de Platão é o lugar onde a verdade está instalada, o sistema do capital com o impulso do livre mercado termina por se constituir como abrigo onde se instauram a razão e a verdade. A distorção ideológica da verdade não se encontraria tão somente num modelo socialista como Mises e Hayek denunciam, mas também na doutrina liberal que apologeticamente apresentam como a mais racional: as razões e as verdades que lhes interessam são aquelas que mantêm intocável o sistema do livre mercado do capitalismo neoliberal e a política que lhe é correspondente.

Opondo o comunismo debilitado às imposições violentas do neoliberalismo, Vattimo propõe não apenas uma crítica a um modelo econômico-político e às filosofias realistas e descritivas que lhe servem de base, mas também intenta oferecer uma alternativa política que para além de uma justificativa teórica (*pensiero debole*, argumentos de filosofia de história), possa encontrar respaldo numa experiência concretamente viável.

4.1 O CAPITALISMO NA VERSÃO NEOLIBERAL DE MISES E HAYEK

As escolhas de Mises e de Hayek, como representantes da doutrina liberal, em vista do registro da verdade que defendem a todo custo e que a presente discussão aponta como problemática, se dão pelo fato de o primeiro sistematizar as ideias liberais de tal modo que a partir dos seus escritos se delineia uma concepção liberal capaz de “articular”⁹⁰ a diversidade

⁹⁰ Embora exista quem (como STEWART, 1995) defenda a ideia de que não há nada de novo no liberalismo, mas apenas um renascimento que se da na segunda metade do século XX, o fenômeno é por demais complexo pra que não se enxergue diferenças consideráveis ao longo da história do liberalismo. Pierre Dardot e Christian Laval falam do *laissez-faire* como princípio dogmático do liberalismo clássico, usam também a expressão “novo liberalismo” como correspondente ao kenesianismo, no qual a agenda do estado deve ir além do limite imposto pelo dogma do *laissez-faire* através de alguns mecanismo de intervenção, aparentemente opostos aos princípios liberais (leis de proteção do trabalho, imposto progressivo sobre a renda, auxílios sociais obrigatórios...) e ainda o “neoliberalismo” que se posiciona de modo contrário em relação a qualquer intervenção que dificulte a concorrência entre interesses privados. Aqui até se admite a intervenção do estado, desde que não pretenda corrigir o mercado, mas apenas purificá-lo no seu aspecto concorrencial por um enquadramento jurídico que a ele se ajuste. (ver DARDOT; LAVAL, 2016, p. 69).

de concepções que são evidenciadas pela investigação histórica desde Locke⁹¹ (1632-1704) até o início do século XX; já Hayek torna-se um marco teórico imprescindível com influência direta no que se denominará de neoliberalismo.⁹² É possível vislumbrar o percurso neoliberal “desde a sua gênese como projeto minoritário e marginalizado na chamada *escola austríaca* de Hayek e von Mises, até a sua afirmação como projeto econômico, social e político hegemônico” (FERNANDES, 1995, p. 54). As escolhas de tais autores, admite-se contudo, não elimina por completo os resquícios de certo grau de arbitrariedade, na medida em que sempre se pode perguntar porque estes e não outros.

Tanto Mises quanto Hayek contribuíram consideravelmente para o renascimento do liberalismo (depois do que pareceu ser “o fim do capitalismo” quando da ascensão dos sistemas totalitários no pós-primeira guerra) e para um neoliberalismo a partir dos anos 1970. Independentemente do prefixo *neo* corresponder a uma corrente distinta de liberalismo ou se referir pura e simplesmente a aplicação das verdades e preceitos liberais no contexto histórico de governos atuais (ditos neoliberais), a discussão de projetos políticos na atualidade não pode prescindir da observação das influências destes dois grandes teóricos da escola austríaca de economia.

A discussão aqui se volta para o esforço de enxergar nestes dois representantes da doutrina liberal a tentativa de colocar uma base racional forte nas suas posições e no liberalismo que representam⁹³, mas que no final das contas acabam por assumir posições políticas em que de alguma forma apresentam traços de dogmatismo e até do utopismo que criticam em outros projetos diferentes dos seus. Nos escritos de Hayek e de Mises, as teorias econômicas sempre apontam para uma posição política⁹⁴. Este último, “levado pela lógica de seu raciocínio científico à concussão de que uma sociedade liberal, com mercados livres, constitui o único caminho para paz e a harmonia, nacionais e internacionais, sentia-se compelido a aplicar à política governamental as teorias econômicas que expunha”

⁹¹ “Locke tornou-se célebre principalmente como autor do *Segundo tratado*, que, no plano teórico constitui um importante marco da história do pensamento político, e, a nível histórico concreto, exerceu enorme influência sobre as revoluções liberais da época moderna” (MELLO, 2000, p. 84).

⁹² “O neoliberalismo nasceu logo depois da II Guerra Mundial, na região da Europa e da América do Norte onde imperava o capitalismo. Foi uma reação teórica e política veemente contra o Estado intervencionista e de bem-estar. Seu texto de origem é *O caminho da Servidão* de Friedrich Hayek, escrito já em 1944. Trata-se de um ataque apaixonado contra qualquer limitação dos mecanismos de Estado, denunciadas como uma ameaça letal à liberdade, não somente econômica, mas também política” (ANDERSON, 1995, p. 9).

⁹³ “O liberalismo terá que ser adotado recorrendo-se à razão e ao convencimento das elites intelectuais e, por meio dessas, ao convencimento da maioria das pessoas. É um caminho mais difícil, mas é o único que poderá conduzir a resultados duradouros e não apenas a resultados provisórios e eventuais” (STEWART, 1995, p. 76).

⁹⁴ “Na teoria neoliberal economia e política não são questões separadas. Existe uma relação íntima entre ambas. A economia entretanto, é tratada como um fim em si mesmo e como um instrumento indispensável para a obtenção da liberdade política, ou seja, sem liberdade econômica não existe liberdade política” (HOLANDA, 2001, p. 62).

(GREAVES, 1987, p. XXI). Estas palavras condizem com o que afirma o teórico em questão: “a essência do liberalismo é justamente esta: o liberalismo visa a que se conceda à razão, na esfera da política social, a aceitação com que já conta, sem maiores disputas, em todas as outras esferas da ação humana” (MISES, 1987, p. 7). A política como uma das esferas da ação humana encontraria no liberalismo, e ao que tudo indica, somente nele, o instrumento da sua racionalidade.

Mises, com isso, procura compreender e fundamentar não apenas a economia, mas também a política que deriva de sua visão econômica, numa praxeologia. A ação humana é compelida pelo desejo de superar a insatisfação⁹⁵. “O incentivo que impele o homem à ação é sempre um desconforto. Um homem perfeitamente satisfeito com a sua situação não teria incentivo para mudar as coisas. Não teria nem aspiração, nem desejos; seria perfeitamente feliz” (MISES, 2010, p. 38). A esta ideia presente no tratado de economia *Ação Humana* corresponde o seu complemento presente no texto *Liberalismo* que possui um forte componente político. A uma necessidade natural de maior satisfação ou de menor insatisfação responde o componente político da doutrina liberal já que “o liberalismo é uma doutrina inteiramente voltada para a conduta dos homens neste mundo. Em última análise, a nada visa senão ao progresso do bem-estar material exterior do homem” (MISES, 1987, p. 6).

É no princípio da praxeologia e do liberalismo como resposta aos anseios da ação humana que Mises fundamenta a justificativa do exercício da liberdade do homem (um dos temas caros da tradição liberal) na liberdade econômica, naquela que, na sua opinião, somente o mercado livre possibilita. Eis o que ele escreve em *As seis lições*:

Quando falamos desse sistema de organização econômica – a economia de mercado- empregamos a expressão “liberdade econômica”. Frequentemente as pessoas se equivocam quanto ao seu significado, supondo que a liberdade econômica seja algo inteiramente dissociado de outras liberdades, e que estas outras liberdades – que reputam mais importantes- possam ser preservadas mesmo na ausência de liberdade econômica. Mas liberdade econômica significa, na verdade, que é dado às pessoas o poder de *escolher* o próprio modo de se integrar na sociedade (MISES, 2009, p. 27).

Todas as formas de liberdade estariam, deste modo, condicionadas à liberdade econômica, que por sua vez só é possível no livre mercado. Aquilo que defende Mises e o capitalismo liberal como um todo acaba por se colocar como *conditio sine qua non* para a

⁹⁵ A este respeito Mises mantém-se em inteira consonância com representantes do liberalismo clássico. “A posição de Stuart Mill[...] tem raízes na concepção utilitarista defendida por Bentham e James Mill. Para estes dois autores, a realidade da economia de mercado constitui-se num paradigma teórico para a construção de seus modelos de sociedade e de indivíduo. Desta forma, a natureza humana parece-lhes essencialmente pragmática. O homem é um maximizador do prazer e um minimizador do sofrimento” (BALBACHEVSKY, 2001, p. 197).

experiência da liberdade. O mercado livre é a condição para a liberdade econômica que por sua vez se coloca como base-fundamento de todas as outras liberdades. Não é por acaso que nada mais nada menos que Milton Friedman, notável expoente da doutrina liberal da escola de Chicago chega a afirmar que “a preservação da liberdade é a principal razão para a limitação e a descentralização do poder do governo” (FRIEDMAN, 1988, p. 13).

A praxeologia de Mises mostra que na fundamentação filosófica do liberalismo há uma estreita relação entre o agir humano e a liberdade. Pensando em termos de filosofia política, procura-se no conceito de liberdade o fundamento para a doutrina liberal, que historicamente manteve-se profundamente ligada ao empirismo inglês e, neste sentido, distante do idealismo metafísico com resquícios de platonismo. Não obstante a rejeição ao idealismo, a praxeologia, o empirismo e o realismo tão reivindicados nas escolas neoliberais acabam por se agarrar a algum fundamento, entendido como verdade inegociável. Em *A mentalidade anticapitalista* encontram-se as seguintes palavras:

Sob o capitalismo, o homem comum desfruta de confortos que, em épocas passadas, eram desconhecidos e inacessíveis até mesmo para as pessoas mais ricas. Mas, claro, automóveis, televisores e geladeiras não fazem um homem feliz. No instante em que o homem os adquire, ele se sente mais feliz que antes. Mas tão logo alguns desses desejos estejam satisfeitos, surgem novos. A natureza humana é assim [...] Seria inútil lamentar por esse apetite insaciável por mais e mais bens, pois essa ânsia é precisamente o impulso que leva o homem em direção à melhoria econômica [...] A marca mais característica do homem é que ele nunca cessa de esforçar-se para melhorar o seu bem estar, por meio da atividade intencional (MISES, 2015, p. 31-32).

Partindo da constatação (realismo) de que graças ao capitalismo, o homem comum de hoje vive em condições melhores do que muitos abastados de épocas anteriores, o autor de algum modo, com base na praxeologia da ação humana que sempre é impulsionada pelo desejo de mais (no sentido material principalmente) acaba apontando para a perspectiva evolutiva em que o futuro sob os auspícios do capitalismo será sempre melhor, na medida em que os obstáculos e entraves ao liberalismo forem⁹⁶ superados. “Somente se pode inferir, por considerações teóricas, o que o liberalismo e o capitalismo poderiam ter alcançado, se tivessem eles a possibilidade de reinar livremente” (MISES, 1987, p. 12).

⁹⁶ “Ao invés de falar do capitalismo em estreita ligação com a melhoria prodigiosa do padrão de vida das massas, a propaganda antiliberal menciona o capitalismo apenas ao referir-se aos fenômenos, cujo surgimento foi possível apenas em razão das limitações impostas ao liberalismo. Não se faz qualquer referência ao fato de que o capitalismo colocou à disposição das massas um bem de luxo tão delicioso quanto o açúcar” (MISES, 1987, p. 13).

Com isso, Mises acaba revelando a adesão a um princípio fundador (que não estaria, ao que tudo indica, disposto a discutir) como verdade básica à qual se agarra do ponto de vista da justificação filosófica, e também se apegua (quase) utopicamente à resposta pela qual o homem parece ansiar⁹⁷. A afirmação de que a natureza humana é marcada por um desejo insaciável por mais e mais bens e que os bens adquiridos projetam um desejo maior de felicidade que só se supre por mais bens ainda, levando a uma espécie de ciclo infundável, não deixa de ter um caráter de estabilidade própria da metafísica, com a consequente problemática apontada ao longo desta reflexão. Além disso, aquilo que Mises defende, possui um agravante, segundo a crítica que aqui se procura estabelecer: o princípio estável não está apenas no ponto de partida (já que não deixa de ser mais do que razoável assumir-se determinado pressuposto), mas também na resposta que se busca oferecer. O capitalismo, pode-se concluir a partir dos argumentos de Mises, acaba por se tornar a verdade, pois à natureza humana corresponde exatamente aquilo que ele pode suprir, já que na sua versão liberal e posteriormente neoliberal ofereceria os únicos meios apropriados para o fim a que a ação humana se destina. É como se dissesse que por antecipação a natureza humana estivesse direcionada ao que o capitalismo pode oferecer como suprimento.

Embora se posicione terminantemente contra a ideia da igualdade baseada no princípio da natureza, termina defendendo o argumento de que há na desigualdade humana uma base natural⁹⁸, além da afirmação, como acima mencionado, de que é da natureza o impulso por mais e mais bens. Nessa visão, há entre o capitalismo e a natureza humana uma simetria derivada de um elemento comum entre os dois. Assim como é próprio da natureza humana o impulso para mais, na tentativa da realização do desejo, por sua vez “o capitalismo tem um impulso único para autoexpansão. O capital não pode sobreviver sem acumulação constante” (WOOD, 2014, p. 30). Mises, mesmo tendo a praxeologia na base da construção do seu pensamento e se colocando contra a noção de igualdade natural (postura teórica que indicaria de modo claro um distanciamento em relação ao pensamento metafísico) parece em determinado ponto endossar o contrário. A sua argumentação em defesa da doutrina liberal começa com a praxeologia da ação humana, mas essa por sua vez se ancora no essencialismo da busca ininterrupta de bens em vista da satisfação cuja resposta só pode ser encontrada no

⁹⁷ “É exatamente a carência e a miséria que o liberalismo busca abolir e considera que os meios que propõe utilizar são os únicos apropriados para a consecução deste fim” (MISES, 1987, p. 11).

⁹⁸ “Em nenhum ponto fica mais claro e mais fácil demonstrar a diferença entre o raciocínio do velho liberalismo e o do neoliberalismo do que no tratamento do problema da igualdade [...] nada mais infundada do que a afirmação da suposta igualdade de todos os membros da raça humana. Os homens são totalmente desiguais [...] A natureza nunca se repete em sua criação; não produz nada às dúzias, nem são padronizados os seus produtos. Cada homem que nasce de sua fábrica traz consigo a marca do indivíduo, único e irrepetível” (MISES, 1987, p. 30-31).

livre mercado do capital como defende o liberalismo. A verdade do capitalismo liberal precisa tanto da verdade da essência humana como desejo de consumo, quanto da verdade da desigualdade natural entre os homens para ser endossada. Essa é a verdade encontrada por Mises e sendo ela a única, as alternativas se esvaem. Se tradicionalmente a verdade foi compreendida como sendo a correspondência entre o enunciado e a coisa mesma, e isso não deixa de ser a grande característica da sua força de atração, na teoria liberal de Mises a força da argumentação procura se sustentar na verdade da correspondência entre aquilo que o homem procura, enquanto indivíduo que vive em sociedade, e a resposta encontrada finalmente no capitalismo liberal, na livre concorrência, no livre mercado.

Hayek não deixa de levar adiante as ideias de seu professor e do projeto liberal representado pela escola austríaca quando nas suas reflexões acentua o valor da livre concorrência em vista da salvaguarda da liberdade do indivíduo. “A doutrina liberal baseia-se na convicção de que onde exista a concorrência efetiva, ela sempre se revelará a melhor maneira de orientar os esforços individuais” (HAYEK, 2013, p.67). A livre concorrência econômica exige por sua vez a defesa de uma política não intervencionista e esse constitui um ponto cuja ênfase será uma constante no pensamento deste que é considerado por muitos o guru do pensamento neoliberal. Ele está entre os autores para quem a intervenção política “uma vez iniciada, leva necessariamente à coletivização total da economia e ao regime policial totalitário, já que é preciso adaptar os comportamentos individuais aos mandamentos absolutos do programa de gestão autoritária da economia” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 77). Contudo, a rejeição à intervenção não é absoluta, desde que favoreça à livre concorrência. “Em nenhum sistema racionalmente defensável seria possível o Estado ficar sem nenhuma função. Um sistema eficaz de concorrência necessita, como qualquer outro, de uma estrutura legal elaborada com inteligência e sempre aperfeiçoada” (HAYEK, 2013, 70). A mesma racionalidade evocada em favor da livre concorrência e da não intervenção é também reivindicada como instrumento teórico em favor de certo intervencionismo, desde que favoreça o livre mercado.

A estrutura legal elaborada com inteligência, a que Hayek se refere, significa nada mais nada menos que o arcabouço jurídico do Estado em função dos interesses do capital. “Assim como os imperativos de mercado se tornaram um meio de manipular as elites locais, os Estados locais mostraram ser uma correia transmissora muito mais útil para os imperativos capitalistas” (WOOD, 2014, p. 29). O Estado que em princípio se apresenta como obstáculo, pode e deve se tornar veículo que impulsiona o desenvolvimento do sistema do capital, através da remoção de eventuais barreiras jurídico-legais que lhe sejam prejudiciais e em

favor de um sistema legal que o impulsiona.⁹⁹ A racionalidade, sempre com ares de imparcialidade, de que Hayek lança mão na construção teórica do seu liberalismo em defesa da livre concorrência e do equilíbrio espontâneo que deriva do mercado, sem uma intervenção que o limite, parece pender parcialmente em favor de uma intervenção desde que essa seja propensa ao sistema do capital.¹⁰⁰ Em última instância, o estado não pode ser simplesmente descartado em sua totalidade, pois “a economia capitalista *não* pode funcionar sem a intervenção estatal; por isso mesmo, o grande capital continua demandando essa intervenção” (NETTO; BRAZ, 2012, p. 239). O que sobra do Estado é aquilo que pode servir ao mercado, o fundamento último a quem também a razão se coloca como serva. Em Hayek e no projeto neoliberal que representa, a liberdade do mercado está fora de discussão já que se apresenta como a verdade a que é preciso se ater a todo custo. De fato, “a força atual do neoliberalismo radica em seu próprio dogmatismo. Os neoliberais defendem que só existe uma única alternativa para a crise: o domínio absoluto do mercado” (SALAMA, 1995, p. 52). A razão, no interior de tal raciocínio, torna-se legitimadora da verdade do mercado, ao ponto de enxergá-lo como sua expressão mais elevada e acabada.

Esta transformação do mecanismo de mercado e da concorrência em milagre parte da tendência ao equilíbrio que Hayek atribui a este mercado. Como tal, é visto como um mecanismo de alocação ótima dos recursos. Como mecanismo anônimo, o mercado pode realizar algo que o ser humano, ao planejar, jamais pode fazer. O planejador utópico não tem uma calculadora tão poderosa para realizar a tarefa que se propõe. Mas ele não vê, ou em seu orgulho não quer ver, que aquilo que busca confiando em seu próprio saber está já à sua frente na forma de mercado (HINKELAMMERT, 2013, p. 175).

Nesta leitura crítica, Hinkelammert, com quem estamos de acordo, aponta para o mercado, no modo como é visto por Hayek, como o lugar próprio da razão. O mercado é uma espécie de encarnação da própria razão que faz com que venha à luz aquilo que é impossível à pessoa na sua singularidade. Não é exagero algum afirmar que nesta perspectiva a razão se universaliza no mercado. “O mercado é transformado no lugar da razão. A razão, na visão liberal, é vista, portanto, como um mecanismo coletivo de produção de decisões, como resultado do próprio mecanismo do mercado” (HINKALEMMERT, 2013, p. 176-177). O mercado é em última instância o lugar em que a razão abarca de modo abrangente (universal)

⁹⁹ “Não basta que a lei reconheça o princípio da propriedade privada e da liberdade de contrato; também é importante uma definição precisa do direito de propriedade aplicado a questões diferentes. Infelizmente, até o momento tem sido negligenciado o estudo sistemático das instituições legais que farão o sistema competitivo funcionar de maneira eficiente” (HAYEK, 2013, p. 69).

¹⁰⁰ “Para acabar com os monopólios industriais, a receita é a não intervenção do Estado; para acabar com os monopólios trabalhistas, a receita é a intervenção estatal- através das reformas constitucionais- na eliminação de medidas que garantam direitos aos trabalhadores” (HOLANDA, 2001, p. 77).

aquilo que é impossível ser compreendido por um intelecto pessoal. Nenhuma pessoa ou grupo em particular pode ser capaz de um planejamento em que estejam incluídas todas as variantes sociais e individuais¹⁰¹. “Seria impossível a qualquer intelecto abarcar a infinita gama de diferentes necessidades de diferentes indivíduos que competem entre os recursos disponíveis e atribuir um peso definido a cada uma delas” (HAYEK, 2013, p. 91). O argumento contra o planejamento econômico (e aqui aparece uma posição que não deixa de ser política) tem a ver com o princípio da impossibilidade de Karl Popper contra o que ele denomina de pseudo-racionalismo na filosofia platônica.¹⁰² Neste sentido, os filósofos da república de Platão ou mesmo os comunistas responsáveis pelo planejamento econômico no pós revolução russa de 1917, além de autoritários, estavam equivocados por acreditarem ser possível a alguém ou a um pequeno grupo alcançarem o conhecimento capaz de governar, satisfazendo ao interesse de todos os indivíduos ou de toda sociedade. Compartilhando com Popper do princípio da impossibilidade de alguém chegar ao conhecimento completo e, portanto, rejeitando a pretensão de racionalidade por trás dos discursos teóricos dos pretensos “iluminados”, Hayek, contudo, acredita e confia na abrangente razão do mercado ou no mercado como razão. Sustentar isso, porém, não deixa de ser racionalmente problemático.

Von Hayek e os economistas neoliberais, seguidores da metodologia da ciência popperiana, rejeitam o planejamento econômico porque agiria, segundo eles, com a fatal arrogância daquele que pretende sabê-lo tudo, violando assim, um princípio de impossibilidade: não há seres humanos oniscientes; porém, aceitam a tendência espontânea dos mercados ao equilíbrio econômico, quando em realidade não há tal automatismo, expresso na célebre metáfora teológica de Adam Smith da ‘mão invisível’ da providência estoica. Por que a fé no conhecimento total é inválida no primeiro caso e não no segundo? (HIGGINS, 2013, p. 16).

O lugar da razão e consequentemente da verdade em que acredita Hayek e os defensores do neoliberalismo é o mercado com seu espontaneísmo que responderá aos anseios e desejos de todos os indivíduos. Aquilo que é negado à esfera do sujeito ou mesmo de um grupo na sua pretensão de um conhecimento do conjunto das relações entre indivíduos

¹⁰¹ “Hayek, finalmente, chegou à conclusão de que o conhecimento sobre como exatamente uma economia funciona era difícil, senão impossível, de descobrir, e que as tentativas de formar a política econômica com base em tal evidência era, como um barbeiro praticando cirurgia primitiva, fazer mais mal que bem”(WAPSHOTT, 2016, p. 61).

¹⁰² “O que chamarei de ‘pseudo-racionalismo’ é o intuicionismo intelectual de Platão. É a crença imodesta nos dotes intelectuais superiores de alguém e a reivindicação de ser um iniciado, de saber com certeza e com autoridade [...] Este intelectualismo autoritário, esta crença na posse de um instrumento infalível de descoberta, esta falha em distinguir entre as capacidades de um homem e o que ele deve aos demais por tudo quanto pode saber ou compreender, este pseudo-racionalismo é muitas vezes chamado de ‘racionalismo’, mas é diametralmente oposto àquilo a que damos tal nome” (POPPER, 1987, p. 235).

se atribui sem problema nenhum ao mecanismo do mercado, que por sua vez absorve e transmite o conhecimento,¹⁰³ tornando-se seu espaço privilegiado. O mercado passa a ser o *locus* da razão e da verdade na medida em que se constitui como fenômeno que recolhe e ao mesmo tempo oferece a totalidade do conhecimento.

Em Hayek e nos defensores do neoliberalismo a verdade jamais se encontrará num suposto *hiperuranós* (além) onde seria contemplada por uns poucos privilegiados, como em Platão; também não estaria no conjunto do aquém da história que tem a premente tarefa de estabelecê-la, como sugeriu Marx¹⁰⁴, mas no livre mercado que dá impulso ao sistema do capital. Por que razões o mercado é capaz de oferecer a razão que possibilita o conhecimento total? Se Hayek, com Mises e seus seguidores se propõem a oferecer uma razão convincente contra os que não foram suficientemente racionais na posição que defenderam, acabaram de alguma forma esbarrando no limite do dogma do mercado. Encontraram no mercado a verdade que tanto lhes agrada e dela (e dele) não se desvencilham já que também teoricamente teriam oferecido supostamente as melhores de todas as razões. Os argumentos do pensamento liberal e neoliberal não são tão desapaixonados e nem os mais racionalmente sustentáveis como defendem Mises e Hayek. O pensamento liberal/neoliberal é antes de tudo o pensamento do mercado que aparece como o fundamento e o conceito empírico central de todo seu arcabouço teórico. Nem o além, nem pura e simplesmente o aquém, mas no aquém o mercado que na sua máxima liberdade e espontaneidade¹⁰⁵ responderá a todas as demandas e desejos dos indivíduos. Eis a verdade defendida a todo custo pelos defensores do pensamento neoliberal.

4.2 O CARÁTER POLÍTICO DO NEOLIBERALISMO

A afirmação de Mises, segundo a qual, diferente dos outros programas políticos, o liberalismo não está maculado pelos sentimentos, pelas paixões e nem pela retórica

¹⁰³ “Hayek esclarece decisivamente o funcionamento do mercado, ao mostrar que a maior parte do conhecimento humano é conhecimento disperso, distribuído entre os bilhões de habitantes do planeta. A tarefa do mercado e do sistema de preços é a de transmitir e processar essas informações. O mal da intervenção no mercado reside precisamente em diminuir a transmissão de informações; em fazer com que sejam tomadas decisões baseadas num conjunto restrito de informações, quais sejam, as de que dispõe o interventor ou planejador central” (STEWART, 1995, p. 30).

¹⁰⁴ “As sociedades não se transformam na medida em que a mudança é necessária. As transformações econômico-sociais em condições político reacionárias, por mais necessárias que sejam, parecem impossíveis. A revolução parece, politicamente, uma extravagância de sonhadores, ou visionários. Essa antecipação histórica é, no entanto, o projeto intelectual do marxismo” (ARCARY, 2007, p.37).

¹⁰⁵ Diz Nozick (1991, p. 34): “Uma explicação de mão invisível mostra que o que parece ser produto do trabalho intencional de alguém não foi produzido pela intenção de ninguém”.

bombástica, já que se sustenta numa sólida substância e em argumentos igualmente sólidos, parece não passar de uma ideia tão apaixonada como as outras. De modo algum, os teóricos defensores da doutrina liberal e neoliberal estão imunes à inclinação de suas razões aos seus interesses e posições políticas.

Vale à pena evocar aqui as palavras de Robert Pippin que, interpretando um trecho de um capítulo da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel¹⁰⁶, cujo título sugestivo aparece como *A verdade da certeza de si mesmo*, pode sugerir algo com validade aplicável a qualquer posicionamento político que se pretenda o mais racional e objetivo. Eis o que diz:

Parece que Hegel está afirmando que o problema da objetividade daquilo que estamos dispostos a aceitar como reivindicação objetiva, é o problema de satisfação do desejo, que a verdade é totalmente relativizada por fins pragmáticos [...] É como se Hegel reivindicasse, como fizeram muitos nos séculos XIX e XX, que o que vale como explicações bem sucedidas depende dos problemas práticos que pretendemos resolver. (PIPPIN, 1989, p. 148).

O discurso de uma racionalidade desprovida de interesses e de “paixões”, que como em Mises, acaba sendo invocado por tantos outros defensores do liberalismo/neoliberalismo em nome de um instrumento mais apto a indicar a verdade sobre o homem e sobre a vida em sociedade, parece carecer de uma justificativa suficientemente convincente. Também na tomada de posição em defesa do capitalismo na sua versão neoliberal, “a razão configura seus procedimentos (ou seja, ela define o que é racional e legítimo) através dos interesses postos na realização de fins práticos” (SAFATLE, 2012, p. 30).

Se o pensamento liberal clássico é erigido com base na tomada de uma posição política de combate em relação às sociedades pré-capitalistas, os defensores da vertente neoliberal abrem fogo contra a sociedade socialista¹⁰⁷. Não é viável a vida social fora do capitalismo, já que “são inúteis todas as formas alternativas de organização social, as quais na prática se mostram auto-anuladoras. Se também se conclui que o socialismo é inviável, não se pode deixar de reconhecer que o capitalismo é o único sistema possível de organização social” (MISES, 1987, p. 85). A viabilidade do socialismo, na leitura dos defensores do

¹⁰⁶ O trecho, referindo-se à consciência de si diz o seguinte: “[...] o mundo sensível é para ela um subsistir, mas que é apenas um fenômeno, ou diferença que não tem *em si* nenhum ser. Porém, essa oposição entre seu fenômeno e sua verdade, tem por sua essência somente a verdade, isto é, a unidade da consciência-de-si consigo mesma. Essa unidade deve vir-a-ser essencial a ela, o que significa: a consciência-de-si é desejo, em geral” (HEGEL, 2013, p. 136).

¹⁰⁷ “Foi Mises quem semeou dúvidas na mente de Hayek sobre as virtudes do socialismo. Os Livros *Economic Calculation in the Socialist Commonwealth*, de 1920, e seu marco, em 1922, *Socialism, an Economical and Sociological Analysis* desarranjaram as crenças social-democratas de Hayek e ajudaram a convencê-lo de que o socialismo era um falso deus” (WHAPSHOTT, 2016, p. 45).

sistema capitalista, não passa de um sonho utópico.¹⁰⁸ Referindo-se ao socialismo, Hayek (2013, p. 62) afirma: “a grande utopia das últimas gerações, não só é irrealizável, mas o próprio esforço necessário para concretizá-lo gera algo tão inteiramente diverso que poucos dos que agora o desejam estariam dispostos a aceitar suas consequências”.

A busca da verdade sobre o homem nas suas relações sociais, que Mises e Hayek, por exemplo, empreendem, sempre envolta no discurso da imparcialidade da razão e que se torna forte exatamente pelo fato de ser “imparcial”, sustenta-se no mecanismo do mercado que para o primeiro é capaz de responder infinitamente às sucessivas manifestações dos desejos na direção do ter sempre mais; e para o segundo constitui-se como instância (a única) transmissora da razão que com sua espontaneidade, livre da coação intervencionista do estado, leva ao equilíbrio. A defesa do mercado, mesmo sob o esforço da justificativa da argumentação mais racional, por parte dos defensores do capitalismo neoliberal, não passa de uma escolha eminente política. Nos seus escritos, tanto Hayek como Mises defenderam o programa liberal, sem jamais relegar à lateralidade a crítica explícita e contundente à experiência socialista e ao seu arcabouço teórico doutrinário.¹⁰⁹ O embate no campo das ideias e no campo do confronto político torna-se evidente já que “o pensamento neoliberal do séc XX é um pensamento que busca evitar a superação da sociedade burguesa, pela sociedade socialista” (HINKALEMERT, 2013, p. 148).

Os defensores da liberdade total do mercado não apenas argumentam em favor da racionalidade de suas teorias econômicas, mas se posicionam politicamente em favor delas e contundentemente contra posições políticas em favor da limitação do mercado¹¹⁰. Nesse sentido, Walter Block, um dos defensores do libertarianismo, em oposição aos críticos do domínio do mercado, escreve: “na medida em que atacam o ‘lucro’ e a ‘obtenção de grandes lucros’, estão atacando, não só o direito dos indivíduos de atuarem livremente no domínio econômico, mas também o próprio fundamento da liberdade em todas as outras áreas da vida humana” (BLOCK, 2010, p. 177). Na mesma linha de Mises, o libertário Block defende a liberdade econômica como fundamento de toda liberdade, chegando ao ponto, não muito

¹⁰⁸ “O socialismo alcançado e mantido por meios democráticos parece pertencer definitivamente ao mundo das utopias” (CHAMBERLIN, 1937, p. 203).

¹⁰⁹ “[...] não devemos esquecer que o socialismo não é apenas a espécie mais importante de coletivismo ou de ‘planificação’; é também a doutrina que persuadiu inúmeras pessoas de tendências liberais a se submeterem mais uma vez ao rígido controle da vida econômica que haviam abolido, pois, segundo Adam Smith, tal controle faz com que os governos, ‘para se manterem, sejam obrigados a tornar-se opressores e tirânicos’”(HAYEK, 2013, p. 65).

¹¹⁰ “Há basicamente duas formas de conduzir a economia. A primeira, através do voluntarismo, com descentralização e confiança de que o sistema de lucros e perdas proporciona a informação e o incentivo necessários. A segunda, compulsoriamente, com planejamento, ordens e diretrizes econômicos centralizados, confiança na iniciativa de ditadores econômicos e a obediência de todos os demais” (BLOCK, 2010, p. 177).

racional, entendemos, de sugerir como consequência de sua afirmação que criticar o sistema de lucro no mercado significa opor-se a toda forma de liberdade. Isso equivaleria a dizer, então, que quem critica a obtenção de grandes lucros se torna simplesmente adepto e seguidor de déspotas e ditadores. Os “verdadeiros promotores” da liberdade humana, nas suas mais variadas expressões seriam desta forma, os que se posicionam em favor dos grandes lucros que impulsionam o sistema do capital. Os defensores do livre mercado (parece) finalmente chegaram à verdade, e na sua forma mais dogmática possível, já que não admitem o mínimo espaço para a crítica. A postura dogmática acaba sempre por revelar a tomada de um posicionamento político rígido.

Como nos representantes da escola austríaca de economia, há também na escola de Chicago a afirmação da defesa da economia de mercado acompanhada da tomada de posição política na contraposição explícita em relação à experiência do socialismo real. Nas palavras de Friedman: (apud, BARON, 2002, p. 51-52) “fundamentalmente, existem só dois modos de coordenar as atividades econômicas de milhões de pessoas. Uma é a direção centralizada que implica o uso da coerção- a técnica do exército e do estado totalitário. A outra é a cooperação voluntária dos indivíduos – a técnica do mercado”. Do ponto de vista político, as duas visões econômicas se traduzem basicamente em duas visões de mundo e o binômio acaba sendo abrangente na medida em que não permite alternativas. Mas as duas visões darão lugar a uma só. O socialismo político, que economicamente se expressa na direção centralizada das atividades econômicas, não tem mais relevância e só é citado por Friedman (mas também por Mises e por Hayek) no intento de apontar para uma experiência fracassada e que atenta contra a liberdade do indivíduo como consequência do atentado à liberdade de mercado. O socialismo transforma-se no mal a ser combatido em nome da verdade única: o livre mercado do capital. “Já que o socialismo é o mal absoluto, o seu contrário é igualmente absoluto: o liberalismo total. Se o livre mercado não for total, sempre será suspeito de desvio rumo ao socialismo. Daí o fanatismo anti-socialista dos alunos de Hayek ou Friedman” (COMBLIN, 2000, p. 20).

A tomada de posição política da parte de quem defende a necessidade de uma razão límpida (sem os sentimentos e paixões de que fala Mises), já aponta na direção de certos problemas filosóficos, na medida em que se torna extremamente desafiador sustentar a possibilidade da eliminação total da *passio/phatos* em um posicionamento político. Mas a problemática maior, na leitura aqui sugerida, consiste em se sustentar determinada inclinação política como única, como verdade derradeira.

Nos autores aqui citados como representantes da doutrina neoliberal se passa da economia à política como projeto global, como descrição última da realização do indivíduo nas suas relações sociais. O projeto neoliberal torna-se único e último porque na concepção de seus defensores, as alternativas estão simplesmente esvaídas. O projeto único passa a ser consequência imediata da falta total de alternativa. O projeto econômico que em Mises visa responder a partir de uma praxeologia ao contínuo desejo inscrito na natureza do homem de ter sempre mais; que em Hayek se expressa na defesa intransigente da livre concorrência do mercado e que Friedman advoga como cooperação voluntária entre indivíduos, constitui apenas um passo, extremamente relevante, na direção de um projeto mais amplo.

De acordo com Safatle (2015, p. 195-196), “o neoliberalismo não é apenas um modo de regulação dos sistemas de trocas econômicas baseado na maximização da concorrência do dito livre comércio. Ele é um regime de gestão social e produção de formas de vida”. De modo semelhante, Zizek (2015a, p. 53) se expressa com as seguintes palavras: “A ideologia neoliberal hegemônica busca estender a lógica da competição de mercado a todas as áreas da vida social”. Não foi sem propósito, por exemplo, o que disse Margareth Thatcher, cujo governo foi referendado por muitos como um dos grandes modelos de implantação da política neoliberal, na conclusão de uma entrevista concedida a Ronald Butt em maio de 1981: “Economia é o método; o objeto é mudar o coração e a alma”.¹¹¹ Uma afirmação como esta nada mais é do que a ratificação, por parte da experiência concreta do “capitalismo real”, pra usar uma expressão provocativa, daquilo que se encontra nas bases teóricas do projeto neoliberal. “O neoliberalismo é precisamente o desenvolvimento da lógica do mercado como lógica normativa generalizada, desde o Estado até o mais íntimo da subjetividade” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 34). A economia, no capitalismo neoliberal, é um passo que se propala na direção da política e da cultura em vista da transformação do coração e da alma, produzindo como consequência a instauração de um novo sujeito.¹¹² Nas palavras de Harvey (1992, p. 308), “precisamente porque o capitalismo é expansionista e imperialista, a vida

¹¹¹ Entrevista concedida no primeiro dia de maio de 1981 e publicada dois dias depois pelo *Sunday Times*, exatamente dois anos depois de vencer as eleições e se tornar a primeira mulher a ocupar o posto de primeira ministra da Inglaterra. A alcunha de “Dama de Ferro” se deve, entre outras coisas, ao contundente discurso de ferrenha oposição ao comunismo. Na implantação do programa Neoliberal, Thatcher, ao longo dos seus três mandatos efetivou cortes em programas sociais, promoveu a privatização de indústrias e reduziu a força reivindicatória dos sindicatos.

¹¹² “Se existe um novo sujeito, ele deve ser distinguido nas práticas discursivas e institucionais que, no fim do século XX, engendraram a figura do homem-empresa ou do ‘sujeito empresarial’[...] Alcançar o objetivo de reorganizar completamente a sociedade, as empresas e as instituições pela multiplicação e pela intensificação dos mecanismos, das relações e dos comportamentos de mercado implica necessariamente um devir-outro dos sujeitos” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 322).

cultural, num número cada vez maior de áreas, vai ficando ao alcance do nexo do dinheiro e da lógica da circulação do capital”.

O neoliberalismo, como versão mais atualizada e autorizada do capitalismo, não está restrito a puro instrumento de funcionamento “eficaz” das relações sociais (especialmente aquela material) entre os homens. O projeto neoliberal se pretende totalizador já que não se reduz à economia; ele tem em mira um abrangente e ambicioso alcance político. Uma das marcas deste projeto consiste em se apresentar como a solução única, como a verdade indiscutível, como dogma que exclui qualquer possibilidade de discussão em vista de alternativas outras. “O neoliberalismo se caracteriza por sustentar que não existe solução fora do modelo que propõe: uma confiança cega na dinâmica do mercado [...] O dogmatismo da corrente neoliberal se assemelha, paradoxalmente, ao dogmatismo stalinista” (SALAMA, 1995, p. 178). Para além da dimensão econômica que está na sua base, o neoliberalismo se constitui como projeto político que se apossou ‘definitivamente’ da verdade. A verdade enunciada pelo projeto político liberal/neoliberal ganha no discurso dos seus defensores ares de perenidade: “O princípio orientador - o de que uma política da liberdade para o indivíduo é a única política que de fato conduz ao progresso – permanece tão verdadeiro hoje como foi no século XIX” (HAYEK, 2013, p. 278).

Não dá pra negar a força prática e teórica do projeto político neoliberal, e essa não deixa de ser uma das razões invocadas em favor de sua pretensão de ser a palavra última e definitiva a respeito das relações entre os homens, partindo daquelas econômicas e se estendendo como consequência às demais¹¹³. O discurso e a prática neoliberais corroboram a potência (e prepotência) hercúlea de uma visão política frente à qual nenhuma outra, na perspectiva de muitos, parece reunir as condições de resistência. O projeto político neoliberal é antes de tudo intransigente e forte. Segundo Anderson (1995, p. 198), “[...] foi propriamente o radicalismo, a dureza intelectual do temário neoliberal que lhe assegurou uma vida tão rigorosa e uma influência finalmente tão esmagadora. O neoliberalismo é o oposto de um pensamento fraco.”

¹¹³ A respeito da hegemonia do capitalismo contemporâneo e do que chama de sua racionalidade cínica, eis o que diz Vladimir Safatle (2008, p. 12): [...] trata-se de demonstrar como ‘cinismo’ é a categoria adequada para expor a normatividade interna da forma de vida hegemônica no capitalismo contemporâneo. “Falar de forma ‘hegemônica’ implica, neste contexto, admitir que, mesmo não sendo aquela que numericamente cobre a maior parte dos casos, ela tem a força de determinar a tendência de todas as demais. Tal hegemonia vem do fato de essa forma de vida implementar modos de conduta e valoração que realizam a normatividade intrínseca ao processo de reprodução material da vida na fase atual do capitalismo”.

4.3 CRÍTICA AO CAPITALISMO LIBERAL/NEOLIBERAL À LUZ DO COMUNISMO HERMENÊUTICO

Do mesmo modo que na guerra, também na política sobressaem-se as razões (e as verdades) do vencedor. Não apenas os defensores, mas também muitos críticos do capitalismo, a exemplo de Anderson, como acima mencionado, aludem e ao mesmo tempo evocam a necessidade da energia vigorosa do temário neoliberal a qualquer projeto político que queira se firmar de algum modo. Sendo assim, o que se deveria aprender do neoliberalismo como modelo hegemônico do desenvolvimento capitalista, por parte de eventuais projetos alternativos seria, acima de tudo, a sua pujança, a sua força real.

A possibilidade de uma crítica com base no comunismo hermenêutico, como apresentado na proposta de Vattimo, sugere de modo diferente, o declínio da força como arma e estratégia escolhidas para o embate, para o enfrentamento crítico ao capitalismo que atingiu, nas palavras do filósofo, um nível simplesmente intolerável. Para Massiah (2016, p. 15), “todo pensamento estratégico se constrói sobre a articulação entre a urgência e a construção de um projeto alternativo. A urgência é a resistência aos novos monstros”.

A peculiaridade, por assim dizer, do comunismo proposto por Vattimo, encontra-se no seu caráter hermenêutico, possuidor de uma conotação marcadamente política. A sua crítica ao sistema do capital, também na sua expressão neoliberal, não se dá tão somente a partir do comunismo teórico e histórico como contraponto em relação ao capitalismo (crítica que foi e é exaustivamente desferida por grande parte dos marxistas), mas a partir da necessidade de se colocar o comunismo num processo constante de interpretação. O tornar-se novamente comunista, como propõe Vattimo, encontra no dado da hermenêutica o aspecto político com que agora se deve não apenas reinterpretar o comunismo, mas antes de tudo lutar contra o sistema capitalista: “[...] no impulso de tornar-se novamente comunista importa o fato que o poder capitalista - chamemo-lo assim, retomando a terminologia dos nossos clássicos- tornou-se intolerável [...]” (VATTIMO, 2007b, p. 79). Se o comunismo hermenêutico não deixa de ser autocrítico, na medida em que porta na sua elaboração uma leitura da problemática do socialismo real, ele se apresenta antes de tudo como oposição ao sistema econômico vigente. Se no cerne da proposta filosófica do *pensiero debole* já aparece uma motivação de cunho político (mesmo que implicitamente) na recorrente postura crítica em relação à verdade objetiva da tradição metafísica, no comunismo hermenêutico o impulso primeiro e constante é o do embate contra o capitalismo e as suas verdades. “Enquanto o comunismo alimenta a resistência frente às desigualdades do capitalismo, a hermenêutica intervém assinalando a

natureza interpretativa da verdade” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 14-15). Na esteira de Marx, o engajamento teórico-político de Vattimo constitui-se como luta cujo oponente é o capitalismo mesmo¹¹⁴.

O capitalismo que imprimiu uma derrota ao denominado comunismo histórico ou socialismo real impõe-se como a grande expressão do realismo, aquele que evoca a relação entre o enunciado teórico dos defensores da doutrina neo/liberal e a realidade que corroboraria os princípios teóricos doutrinários. O realismo, nestes termos, corresponde exatamente ao que se denomina de conceito tradicional de verdade, o da correspondência entre o enunciado e a coisa mesma. O comunismo hermenêutico torna-se, assim, um instrumento capaz de desferir um golpe crítico onde quer que se pretenda afirmar definitivamente a simetria entre postulados teóricos e a realidade concreta da política, já que chegar a isso significaria atingir (como quiseram) o fim da história. A este respeito, não é sem propósito mencionar aqui o que diz Boucher (2015, p. 11): “Há não muito tempo, um filósofo pago por um acessor de uma multinacional ligada ao Departamento de Estado dos Estados Unidos triunfalmente anunciou que o capitalismo essencialmente de mercado livre era o ‘fim da história’”. O anúncio desta ‘verdade’ pretendeu encontrar na realidade posta (realismo) o ponto de apoio para o seu respaldo. Contudo, não se deve esquecer que tão real quanto a força do capitalismo na sua expressão neoliberal é a crise que o solapa constantemente, desnudando suas contradições internas¹¹⁵. As crises talvez indiquem que a história não chegou ao fim: estamos no fim da histórica ou diante de sinais que eventualmente apontariam para a possibilidade do fim do sistema que se coloca como fim? “Se a crise financeira de 2008 teve um significado histórico, só pode ter sido o sinal do fim da face econômica do sonho de Fukuyama” (ZIZEK, 2011b, p.18).

Se na perspectiva da leitura possibilitada pelo comunismo hermenêutico de Vattimo, o problema está no realismo, este último, por sua vez, se constitui como a solução evocada pelo discurso dos defensores do neoliberalismo, como modelo de sustentação do sistema do capital na sua versão atual. Uma questão se impõe à leitura oferecida por Vattimo: Se, como o seu

¹¹⁴ A respeito da luta do marxismo contra o capitalismo, ZIZEK (2013, p. 640) afirma: “[...] o anticapitalismo, se não a meta imediata da política emancipatória, deve ser seu alvo definitivo, o horizonte de toda a sua atividade. Não seria esta a lição da ideia marxista da ‘crítica da economia política’? Embora a esfera da economia pareça ‘apolítica’, ela é o ponto secreto de referência e princípio estruturador das lutas políticas”.

¹¹⁵ Numa perspectiva Marxista, Mascaro (2013, p. 127) afirma: “No capitalismo, o padrão das crises revela, quase sempre, suas contradições endógenas. Raramente a crise da reprodução capitalista advém de causas externas à própria dinâmica da acumulação e da regulação. Casos de revoluções contestadoras do modo de produção podem ser pensados como crises exógenas. Mas, em geral, mesmo os movimentos revolucionários estruturais partem de crises endógenas do capitalismo para então promover lutas de superação do modo de produção”.

modo de pensar sugere, o socialismo real cedeu à tentação do realismo e por isso mesmo caiu, por que o capitalismo (ainda) se mantém de pé e tão “forte”? Caso estejamos no fim da metafísica, por que a força da verdade do capitalismo insiste em se impor de alguma forma? Sem recorrer a argumentos metafísicos, mas tão somente de filosofia da história, pode-se dizer que as crises do capitalismo se apresentam como sintoma de que sua força não repousa sobre bases tão seguras quanto se pensa.

A nosso juízo, tanto a queda do muro de Berlim, como a presente crise do capitalismo constituem aspectos da dissolução geral da metafísica, em outras palavras daquelas políticas socioeconômicas que tinham seu fundamento na verdade objetiva da história. *Para as reivindicações científicas rigorosas do comunismo soviético, o capitalismo se opunha com a verdade das leis do mercado.* As duas posições ideológicas, com todas as suas implicações políticas concretas, eram produtos de filosofias absolutas da história dominadas pela ideia de progresso (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 170).

Numa leitura muito próxima a essa, Zizek (2015b, p. 40) afirma que “‘o socialismo realmente existente’ fracassou porque, em última análise, era uma subespécie do capitalismo, uma tentativa ideológica de ‘fazer a omelete sem quebrar os ovos’, de romper com o capitalismo e manter seu ingrediente principal”. Para Vattimo, a presente crise do capitalismo se oferece como um dos aspectos da dissolução geral da metafísica, mas o sistema persiste no apego ao progresso contínuo como uma verdade da qual não se desfaz. Neste sentido, a crise, que como sugere István Mészáros, passa de sua fase cíclica para uma fase estrutural¹¹⁶, torna-se reveladora de um sistema também vulnerável e falível¹¹⁷. Ou ainda, como se expressa Carneiro (2012, p. 11): “[...] o capitalismo vive não apenas uma crise cíclica de ‘destruição criadora’ mas um momento de declínio geral, que ameaça até mesmo, como ressalta Noam Chomsky, a sobrevivência da espécie”. O realismo do capitalismo na atualidade revelaria a sua insistência em se estabelecer como verdade, no sentido metafísico, mesmo numa situação pós-metafísica de niilismo consumado. Identificar o fim da história com o pragmatismo funcional das verdades das leis inerentes ao mercado livre, como fez Fukuyama e, aos seus modos, também Mises e Hayek resulta de uma postura teórica que assume a perspectiva das filosofias com pretensões totalizadoras, as filosofias absolutas da história, mesmo quando o espaço para a verdade única esvaiu-se.

¹¹⁶ “A crise do capital que experimentamos hoje é fundamentalmente estrutural”(MÉSZÁROS, 2010, p. 69).

¹¹⁷ Muitos advogam que as crises ajudam o capitalismo a se reinventar, a se tornar mais forte. Contudo, o perigo pode ser iminente como adverte criticamente David Harvey (2011, p. 18): “As crises financeiras servem para racionalizar as irracionalidades do capitalismo. Geralmente levam a reconfigurações, novos modelos de desenvolvimento, novos campos de investimento e novas formas de poder de classe. Tudo isso pode dar errado politicamente”.

Como o comunismo hermenêutico de Vattimo constrói-se a partir de um terreno com as marcas da filosofia nietzschiana, não deixa de ser sugestivo, em vista de uma crítica às verdades do capitalismo, o que escreve Rosane Jungues (2014, p. 15) no texto que segue:

O vaticínio de Nietzsche sobre o deicídio cometido pelo ‘mais feio dos homens’ concretiza-se numa sociedade em que a divindade muda de personificação e rende graças ao deus todo poderoso do mercado. O louco que arremessa ao chão sua lanterna de Diógenes e se exaspera porque a mensagem que traz não é compreendida pelo povo, que se ri dele, está justamente na praça do mercado, local onde se davam os encontros, as trocas e os negócios desde a Antiguidade até a Idade Média. O mercado era considerado o local natural da metafísica (TURCKE, 1993), e a suma de toda metafísica era Deus. Paradoxalmente, esse local físico, palpável, emblemático por sua importância no cotidiano da *polis* e por sua representatividade filosófica e econômica, cedeu espaço a um mercado adjetivado como capitalista, cuja realidade é virtual, impalpável, mas que pode ser caracterizada pela produção de verdades.

O capitalismo de livre mercado, na medida em que se apresenta como único sistema possível de organização social, assim como defendem Mises e Hayek (e seus inúmeros seguidores) se oferece como o *locus* da metafísica, pois além de ter a produção de verdades como uma de suas características, como aponta a autora no texto acima, acaba por identificar-se com a própria verdade, tornando-se a sua fonte única e última. O sistema do capital, impulsionado pelo livre mercado é o espaço real onde se encontram a razão e a verdade; estas últimas são as armas teóricas, enquanto que o livre mercado é a expressão prática de toda força do capitalismo.

O comunismo hermenêutico de Vattimo já se confronta de imediato com o capitalismo de livre mercado e com os seus eminentes defensores, especialmente aqueles que como Mises e Hayek advogam em favor da sua mais elevada racionalidade, pois o seu veio nietzscheano-heideggeriano intenta impulsionar o processo de desconstrução das demandas realísticas e objetivas da verdade. Duas frentes de batalha caracterizam o embate: uma perspectiva teórica de oposição às chamadas filosofias realísticas e um posicionamento político em favor dos derrotados da história. Dito de outro modo: por um lado, a adoção de uma filosofia de tipo interpretativa e, por outro, a postura crítica em relação aos vencedores, aos detentores de verdades, com o intento de assumir uma política capaz de sinalizar uma saída alternativa. É isso a que Vattimo se propõe, juntamente com Santiago Zabala no livro *Comunismo Hermenêutico*:

Enquanto o capitalismo neoliberal dispõe de seus mercados financeiros em todo mundo de acordo com sua conveniência, o realismo metafísico impera

sobre os filósofos acadêmicos que submetem a filosofia à ciência. Se a mudança é realmente o objetivo de nossos manifestantes ocidentais antiglobalizantes, existem alternativas políticas e filosóficas que esperamos que este livro lhes convide a seguir (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 19).

O comunismo hermenêutico é avesso ao pretenso rigorismo realístico da ciência, adotado tanto pelos teóricos adeptos do capitalismo neoliberal como por pensadores de tradição marxista. Estes últimos, quando adotam uma postura de submissão do pensamento às puras exigências da ciência também se equivocam, segundo Vattimo. Aquilo de mais significativo que os acadêmicos marxistas da atualidade absolveram da herança deixada por Marx e Engels foi, nas palavras de Rorty (1999, p. 117), “a convicção de que a busca de uma comunidade de cooperação deve ser uma tarefa científica em vez de utópica, um empresa de altos voos teóricos, em vez de romântica”. Sendo assim, pelo menos neste aspecto de uma fundamentação científica, muitos marxistas têm o mesmo propósito dos teóricos do liberalismo de mercado; basta lembrar do que diz Mises ao afirmar que o liberalismo não apela para sentimentalismos, nem pra retórica bombástica, nem pra músicas e canções. Já a marca da hermenêutica que Vattimo imprime ao comunismo é o distintivo que o diferencia do que Rorty chama de acadêmicos marxistas da atualidade, pois de Marx preferiu herdar muito mais o aspecto da crítica àquele da ciência.

O capitalismo neoliberal se apodera ainda mais da força e da verdade, pois se aos marxistas ‘cientistas’ resta apenas a difícilíssima tarefa de demonstrar o rigor de suas verdades teóricas (já que a história teria derrotado de modo implacável a sua aplicação prática), os adeptos do livre mercado, como fizeram Mises e Hayek, além de submeterem a filosofia ou o pensamento à ciência, como exige um bom realismo metafísico, têm em seu favor a “comprovação fática” das suas verdades através da presença peremptória dos mercados financeiros em todo o mundo. Nada mais realístico, objetivo e convincente do que a comprovação de teorias por meio de fatos demonstráveis. O capitalismo neoliberal seria então a face exposta da verdade respaldada em teorias econômicas e em sua presença como sistema real e único, sem negociações para alternativas. Eis a razão para o encantamento de muitos diante da afirmação do fim da história.

Contudo, como a filosofia de Vattimo acaba por alertar, nem os princípios teóricos dos que adotam o realismo metafísico (que não deixa de estar presente tanto em Mises como em Hayek, que acreditam na força da razão expressa com toda pureza no mecanismo do mercado) são suficientes para postularem a descoberta da verdade de uma vez por todas e nem a realidade autoriza tão facilmente a correspondência dos fatos a tais princípios. Como constata

Neto (2016, p. 3): “O mundo vivia uma longa e suposta *pax* mundial de três décadas que ousou se autodenominar ‘fim da história’ – ancorada no pressuposto de que não há alternativa – quando foi alboroadada por um enxame de pessoas ocupando as ruas com o coro: ‘erro no sistema’”. Ainda que nem sempre apresentem uma alternativa muito clara em relação ao que deve ser colocado no lugar daquilo que não se aceita, os movimentos de ocupação (a exemplo do que ocorreu em 2011)¹¹⁸ são expressão clara da indignação e insatisfação em relação ao realismo do sistema que está (im) posto.

O *pensiero debole*, como expressão do pensamento filosófico de Vattimo e o comunismo hermenêutico no campo propriamente político vão de encontro às pretenciosas reivindicações da apresentação da verdade em sua manifestação definitiva tanto no campo teórico como no campo prático, tanto na filosofia quanto na política. O fim da história decretado com base na constatação prática do desmoronamento do socialismo real é o reflexo político do ultimato subjacente a toda filosofia absolutista, a toda metanarrativa que, como discurso englobante, unitário e totalizador torna-se portador da verdade que tolhe o espaço para qualquer alternativa teórica. A filosofia vattimiana lança luzes na direção da possibilidade de se afirmar que, assim como em todo realismo metafísico, a reivindicação da verdade única por trás do discurso neoliberal, carrega o intento de colocar na história um ponto final. O capitalismo que na sua versão neoliberal se tornou insuportável, segunda as palavras do próprio Vattimo, já está eivado de violência no seu princípio teórico.

Mises e Hayek elaboram a defesa do pensamento liberal/neoliberal alicerçada exatamente sobre a pretensão de uma racionalidade límpida, aquela mesma que se arroga o direito de se impor como única; para isso evocam tanto argumentos com características das filosofias descritivas próprias do realismo metafísico como lançam mão de dados que em suas visões correspondem aos enunciados teóricos assumidos. Os dois acreditam e defendem o mercado como *locus* onde a verdade está posta. Já o comunismo hermenêutico de Vattimo, que tem o *pensiero debole* como pressuposto, aponta heideggerianamente para a insuficiência do conceito de verdade como correspondência entre enunciados e coisas (dados) e assume nietzschianamente a ideia de que não existem fatos, mas deles apenas interpretações.

¹¹⁸ “No ano de 2011 ocorreu um fenômeno que há muito não se via: uma eclosão simultânea e contagiosa de movimentos sociais de protestos com reivindicações peculiares em cada região, mas com formas de luta muito assemelhadas e consciência de solidariedade mútua. Uma onde de mobilizações e protestos sociais tomou a dimensão de um movimento global [...] O pano de fundo objetivo é uma crise social, econômica e financeira que se arrasta desde 2008 [...] Assumiu ainda feição de marcada denúncia dos bancos e das corporações, sacudindo até mesmo os Estados Unidos, onde a ocupação de Wall Street se espalhou para centenas de cidades [...]” (CARNEIRO, 2012, p. 7-8).

Partindo de uma praxeologia na qual se detecta o anseio de satisfação ou o que chama de apetite insaciável por mais e mais bens, como algo inerente à natureza do homem, Mises apresenta a liberdade econômica aos moldes da tradição liberal como a resposta objetiva à mais profunda busca humana. Além disso, o seu pensamento, radicalizando a defesa do livre mercado, se mantém em consonância com a tradição liberal, para quem o direito de propriedade se constituirá então como um direito natural. Surge “a ideia de que existe uma verdade absoluta que difere do comunismo hermenêutico, como os direitos ‘naturais’ da propriedade privada [...]” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 168). O comunismo hermenêutico denuncia então que a ideia de um direito natural da propriedade privada (liberalismo) é um enunciado metafísico, uma verdade que se pretende absoluta. O direito natural à propriedade privada é erigido como umas das verdades inegociáveis da mais genuína tradição do pensamento liberal.

Contra o que chama de raciocínio do velho liberalismo, defensor da igualdade entre os homens baseado no princípio da natureza¹¹⁹, Mises argumenta que para o neoliberalismo os homens são totalmente desiguais e que a natureza não se repete naquilo que cria (1987, p.30). Sendo assim, acaba usando o princípio da natureza para fundar e, conseqüentemente, justificar a desigualdade. A perspectiva filosófico-política de Vattimo (2007b, p. 40) se posiciona contra a argumentação de Mises, já que diz: “esquerda, também política, me parece [...] o programa de uma dissolução progressiva de todos os absolutos, a começar por aqueles impostos ideologicamente para justificar as desigualdades ‘naturais’ que ao invés naturais não são”.

Mises, por um lado, negou o princípio metafísico que na origem do liberalismo defendia a igualdade entre os homens como algo natural, mas acabou fazendo uso da metafísica na defesa da desigualdade natural entre eles. Os homens que são naturalmente desiguais acabam por ser iguais perante a lei; esse é um imperativo defendido por Mises, que em vista da defesa de um mercado irrestrito ainda tem a vantagem de ser (supostamente) justo. “A igualdade perante a lei dá a você o poder de desafiar qualquer milionário. Em um mercado que não é sabotado por restrições impostas pelo governo, é exclusivamente culpa sua se você não superar o rei do chocolate, a estrela do cinema ou o campeão de boxe” (MISES,

¹¹⁹ Em relação à ideia de direito natural vale a pena mencionar o seguinte: “Este conceito de ‘direito natural’ – de direitos que pertencem ao indivíduo independentemente do *status* que ocupam na sociedade em que vivem – teve um importante papel revolucionário em dado momento da história, na medida em que afirmava a liberdade individual contra as pretensões despóticas do absolutismo [...] Decerto, nessa versão liberal, o jusnaturalismo terminou por se constituir na ideologia da classe burguesa, sobretudo porque Locke e seus seguidores consideravam como direito natural básico o direito de propriedade (que implicava também o direito do proprietário sobre os bens produzidos pelo trabalhador assalariado), o que terminou por recriar uma nova forma de desigualdade material entre os homens” (COUTINHO, 2008, p. 53).

2015, p. 37). Aqui aparecem claramente a defesa do livre mercado, da desigualdade natural camuflada por trás da ideia de igualdade perante a lei e a total e exclusiva responsabilidade do indivíduo pela sua situação material. Nesta tradição, no modo como é lida por Mises, a igualdade está imbuída de um caráter puramente formal, já que se tolhe de antemão qualquer menção à igualdade material na medida em que a condição de materialidade pessoal é um atributo deixado inteiramente por conta do indivíduo.

Por sua vez, Vattimo (2007b, p. 37) se oporá de modo contundente à ideia de desigualdade natural e de suas consequências para a sociedade: “[...] um projeto de emancipação humana pode fundar-se apenas sobre a busca da igualdade e de uma cultura política que corrija as desigualdades ‘naturais’”. Dizia Baudelaire: onde quer que eu encontrei virtude, encontrei contra-natureza”. Como comunista hermeneuta, e, portanto, adepto e defensor de um projeto coletivista, Vattimo aposta em uma perspectiva política capaz de corrigir injustiças produzidas pelas supostas desigualdades naturais, já que as desigualdades são historicamente produzidas. A defesa de uma igualdade natural (como no velho liberalismo) ou de uma desigualdade fundada na natureza (Mises) significaria engessar a história num princípio metafísico, o que também possibilitaria a justificativa de um discurso político fundado numa base essencialista. Dizer que os homens são naturalmente desiguais significa nada mais nada menos que estabelecer a desigualdade num fundamento metafísico que encobre as razões históricas, econômicas e políticas da desigualdade. Por isso, opondo-se ao que chama de máximo naturalismo da direita, Vattimo (2007b, p. 11) afirma que “o socialismo- aquilo que resta ou merece restar dele- é uma radical antinaturalismo: só enquanto antinaturalístico se pode entender a profecia-esperança marxiana da revolta dos débeis proletários contra os padrões fortes”.

Enveredando por um projeto político em vista de uma sociedade menos desigual e menos injusta, o comunismo hermenêutico de Vattimo corresponde a um socialismo antinatural ou antimetafísico que acredita na política (incluindo a participação dos débeis) como meio de luta e de diminuição das desigualdades produzidas pela própria história, aquela dos poderosos e vencedores. Com seu comunismo interpretativo e a rejeição da ideia da desigualdade baseada num princípio natural, o filósofo se insere num dos grandes embates da política nos últimos tempos. No dizer de Thomas Piketty (2015, p. 9):

A questão da desigualdade e da redistribuição está no cerne dos conflitos políticos. Numa formulação um tanto quanto caricata, podemos dizer que o conflito central opõe tradicionalmente as duas posições a seguir. De um lado, a posição liberal de direita afirma que só as forças do mercado, a iniciativa

individual e o aumento da produtividade possibilitam no longo prazo uma melhora efetiva da renda e das condições de vida, em particular dos mais desfavorecidos [...] De outro lado, a posição tradicional de esquerda, herdada dos teóricos socialistas do século XIX e da prática sindical, afirma que somente as lutas sociais e políticas são capazes de atenuar a miséria dos menos favorecidos produzida pelo sistema capitalista.

Contra o fundacionalismo metafísico da igualdade ou desigualdade natural o comunismo hermenêutico se situa em coerência com a interpretação segundo a qual “o diagnóstico de Marx é estrutural e perfeitamente coerente com as convicções existenciais, construtivistas ou antifundamentalistas e pós-modernas contemporâneas que excluem pressupostos sobre alguma natureza ou essência humana preexistente” (JAMESON, 2006, p. 161). Aquilo a que Vattimo se propõe no seu projeto político consiste exatamente em apresentar como alternativa uma leitura de Marx prescindindo do apego ao essencialismo objetivista da metafísica. Um Marx *indebolito* (enfraquecido, fragilizado), isto é, lançado no jogo das interpretações do tempo presente.

Há no neoliberalismo contra o qual Vattimo se volta uma orientação na direção de uma ordem verdadeira do mundo, que se apresenta como única, pois “há somente um meio disponível para melhorar as condições materiais da humanidade: acelerar o crescimento do capital acumulado em relação ao crescimento da população” (MISES, 2015, p. 32). Para Vattimo e Zabala (2012, p. 92), “as cifras crescentes do PIB passam por alto as desigualdades da riqueza, criando a ilusão de um crescimento econômico constante e, sobretudo, expulsando os débeis dos padrões econômicos”. Apresentando-se como único, o neoliberalismo de Mises se põe como imposição do pensamento verdadeiro que deveria ser aceito como uma ordem estabelecida do real. O problema é que o realismo da verdade que diz que o único meio de melhorar as condições da humanidade se dá através do crescimento do capital acaba por esconder o fato de que sem distribuição esse crescimento pode piorar as condições de grande parte desta mesma humanidade.¹²⁰ As forças do mercado e o crescimento da produtividade, como querem os liberais de direita, a exemplo de Mises, não conduzem por si mesmos a uma diminuição do grave problema da desigualdade¹²¹ material entre as pessoas.

¹²⁰ “Quanto à pobreza e miséria, na década de 1980 muitos dos países mais ricos e desenvolvidos se viram outra vez acostumando-se com a visão diária de mendigos nas ruas, e mesmo com o espetáculo mais chocante de desabrigados protegendo-se em vãos de portas e caixas de papelão, quando não eram recolhidos pela polícia [...] O reaparecimento de miseráveis sem teto era parte do impressionante aumento da desigualdade social e econômica na nova era” (HOBSBAWN, 1995, p. 396).

¹²¹ Vale ressaltar que: “O movimento global dos ‘ocupas’ – acampamentos de estudantes e trabalhadores em áreas públicas de centenas de cidades em todo o mundo -, iniciado no segundo semestre de 2011, tem entre suas principais bandeiras a crítica à desigualdade econômica” (PESCHANSKI, 2012, p. 27).

Contra um neoliberalismo metafísico, isto é, fruto de uma elaboração teórica com uma filosofia de base descritiva, realística, científica e verdadeira, o filósofo do *pensiero debole* opõe um comunismo hermenêutico: “a hermenêutica é similar ao comunismo porque sua verdade, o ser, e sua necessidade são completamente históricas, quer dizer, não é produto de um descobrimento teórico ou uma correção lógica de erros anteriores, mas o resultado do final da metafísica” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p.167). Com o fim da metafísica, não é mais possível, vattimianamente pensando, eleger um modelo único e definitivo (o mercado neoliberal) nem justificar a desigualdade fundada num princípio estabelecido de uma vez por todas (a natureza), como teorizou Mises.

Em relação a Hayek, os pontos de choque também são evidenciados quando colocado em confronto com o projeto de Vattimo. Hayek (2013, p. 201) aponta para a tragicidade de todo pensamento coletivista, na medida em que este último, segundo ele, tem a pretensão de se apresentar com o slogan da verdade, mas no final das contas acaba distorcendo-a por interpretá-la sempre em proveito próprio. Hayek então se propõe a uma procura imparcial da verdade, que em última instância não pode ser detida ou retida por ninguém em particular, nem mesmo por um grupo de pessoas, mas reina acima do alcance individual. A verdade de Hayek é que a razão se mostra na realidade com a qual se identifica: o mercado, livre de toda e qualquer restrição. Uma das verdades das quais Hayek não abre mão consiste em argumentar em favor de uma razão que se desenvolve de modo espontâneo e natural na direção do livre mercado. “Hayek acreditava ser inútil os governos interferirem com forças que eram, a seu modo, tão imutáveis quanto as forças naturais” (WAPSHOTT, 2016, p. 61). Qualquer intervenção feita no mercado por parte do Estado só é salutar se tiver como objetivo remover os obstáculos ao livre mercado que para ele significa remoção dos obstáculos à própria razão. Essa liberdade do mercado em Hayek, assim como em Mises, e nos neoliberais como um todo, é também o fundamento da liberdade individual que exige a rejeição de qualquer planejamento central, pois do contrário a liberdade fundamental do indivíduo estaria completamente comprometida¹²². Pra Hayek, o mercado livre é naturalmente racional e o fundamento último de toda liberdade. Só aqui a verdade se mostra com toda sua limpidez e pujança.

O projeto de Vattimo é coletivista, mas sem a ânsia desenfreada pela verdade, que na perspectiva de Hayek, caracterizaria todo pensamento centrado na coletividade. A imposição

¹²² Referindo-se a Hayek, Montañó e Duriguetto (2011, p. 61) escrevem: “... a liberdade, e não a democracia, a igualdade ou a justiça social, constitui o *valor supremo*; dessa forma, todas as instituições e atividades que, de forma permanente, militarem contra esse princípio superior devem ser eliminadas”.

totalitária das experiências socialistas com base no planejamento econômico tornaria impossível o acesso à verdade, já que esta última não gozaria de imparcialidade e serviria apenas aos interesses dos que estão no poder. Assim em Hayek, o totalitarismo é um empecilho para a verdade e por isso mesmo a remoção do primeiro é condição para o vislumbre desta última. Para Vattimo, o que ocorre é um processo inverso, já que o totalitarismo, a imposição e a violência, decorrem da própria verdade que se (im) põe de modo peremptório e assim se impõe sem brechas para alternativas. “A violência é o significado político da verdade [...]” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 32-33).

Não se trata para o filósofo e militante político do comunismo hermenêutico de empreender a busca por uma verdade límpida sem a parcialidade dos interesses espúrios dos que detém o poder a todo e qualquer preço. Trata-se de “abandonar” a procura pela verdade, pois, onde esta estiver, a violência mostrará sem disfarces as suas garras. As verdades do mercado neoliberal (Mises e Hayek) não extirpam a violência, a força, a imposição; elas são produtoras de violências multiplicadas. Deste modo, na perspectiva vattimiana, o caminho de uma alternativa não passa pelo esforço de apresentar uma verdade com um fundamento mais seguro em relação à verdade ‘racionalmente’ fundamentada dos que erguem a bandeira do projeto neoliberal; a alternativa viável consiste em um distanciamento em relação à verdade e à violência que lhe acompanha. “Unicamente o reconhecimento da violência da verdade nos permitirá considerar o perigo implícito daquelas políticas que reclamam possuir um fundamento último, quer dizer, políticas fundadas na verdade” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 33-34).

A liberdade de mercado como fundamento da liberdade humana está vinculada em Hayek à ideia da salvaguarda da propriedade privada e do indivíduo como instância absoluta. “[...] o sistema de propriedade privada é a mais importante garantia de liberdade, não só para os proprietários, mas também para os que não o são. Ninguém dispõe de poder absoluto sobre nós, e, como indivíduos podemos escolher o sentido de nossas vidas” (HAYEK, 2013, p. 137-138). Nesta perspectiva, a liberdade é garantida porque o controle dos meios de produção está dividido entre muitas pessoas e não concentrado num poder estatal que planeja não só a economia, mas a vida das pessoas como um todo.

No modo de interpretar de Vattimo, o apego intransigente à ideia de propriedade privada, da defesa da liberdade individual aos moldes do neoliberalismo como se apresenta também em Hayek, está imbuído das marcas da metafísica na medida em que se apegam a um fundamento estável a partir do qual reduz a compreensão do todo. Em Hayek, o Estado limita o indivíduo, enquanto o mercado só potencializa a liberdade individual. Mas, será mesmo que

o mercado não exerce nem um controle sobre os indivíduos? Afirmar que não, parece beirar o cúmulo do absurdo. Para Vattimo, as verdades do capitalismo se expressam por “imperativos sistêmicos de domínio, supremacia e controle sobre os outros, e se traduzem em sistemas metafísicos como o liberalismo, onde o poder do indivíduo se converte no único e essencial” (VATTIMO; ZABALA, 2012, P. 76). As verdades do liberalismo e do neoliberalismo, tais como a propriedade privada dos meios de produção, a liberdade de mercado como fundamento de toda liberdade e o poder absoluto do indivíduo compõem um sistema que se torna dominante e se impõe como verdade que deve pautar a relação entre os homens. O neoliberalismo na sua elaboração teórica se constitui como corolário racional de uma ordem econômica imposta peremptoriamente ao mundo. “Foi esta nova ordem mundial que conduziu Fukuyama a anunciar ‘o fim da história’ em princípios da década de 1990; por tal fim ele entendia o fim de sistemas políticos, econômicos e militares diferentes” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 70). A imposição e coação que Hayek via com tanta facilidade em qualquer sinal de Estado forte, centralizador e planejador, em relação ao indivíduo, parecem estar isentas do mercado que ele defende ferrenhamente com seu arcabouço teórico neoliberal. Mas, “o neoliberalismo [...] também se apresenta como uma panaceia para uma sociedade sem fissuras, com a diferença de que, neste caso, o ardil é perpetrado pelo mercado e não pelo Estado” (LACLAU, 2013, p. 130-131).

Se o mercado, desimpedido de todo obstáculo que o restrinja, é o resultado de uma razão que se desenvolve espontaneamente na direção de um equilíbrio, como argumenta Hayek, ele se torna o lugar próprio do poder e da verdade. “Hayek ofereceu um remédio sóbrio e pessoal: esquecer consertos rápidos, a desconfortável verdade é que apenas o tempo cura uma economia em desequilíbrio [...] O mercado tem sua própria lógica e contém seu próprio remédio natural” (WHAPSHOTT, 2016, p. 101). Neste sentido, ao Estado ou à intervenção política resta a restrição ou o mínimo de poder, ao mercado o poder absoluto. É esta a verdade que deriva da ordem econômica mundial do capitalismo na sua embalagem neoliberal, que tem em Hayek um dos seus mais arrojados adeptos. As consequências, na leitura de um comunismo hermenêutico, não poderiam ser outras: concentração exorbitante de renda, produção de desigualdades econômicas e sociais (que não são naturais, mas resultado de um sistema injusto e excludente), violência, derrota dos débeis e vitória dos fortes. Assim, a promessa de melhora para a humanidade e o equilíbrio econômico,¹²³ por parte de um razão

¹²³ Tratando da crítica de Keynes à teoria do equilíbrio de Hayek, Wapshott (2016, p. 41-42) escreve: “Embora a teoria do equilíbrio sugerisse que, no longo prazo, se atingiria um estado em que todos estariam empregados, Keynes descobriu que o longo prazo era uma escala de tempo elusiva que estava sempre fixada em algum tempo

(forte) desvelada no livre mercado, como queriam respectivamente Mises e Hayek, não chegam a se cumprir.¹²⁴

Como na tradição metafísica, o mercado neoliberal se posta como uma ordem estabelecida e sustentada, segundo o esforço de argumentação de Hayek, numa razão forte e numa noção de verdade com ares de objetividade. A verdade se mostra no mercado livre, que por sua vez é o resultante de uma razão que progride sem entrave pra desembocar em uma ordem na qual as relações sociais entre os homens precisa se enquadrar. Na ótica do *pensiero debole* e do consequente comunismo hermenêutico de Vattimo, o pensamento econômico (e político) de Hayek corresponderia, sem distinção considerável, às exigências da metafísica ou das filosofias descritivas e fundacionalistas. Na contramão do que representa a perspectiva hayekiana, o comunismo enfraquecido é desprezível em relação ao estabelecimento de uma ordem definitiva (como no comunismo ‘forte’ ou como nos adeptos do neoliberalismo que decretaram o fim da história), pois “para argumentar a verdade da hermenêutica como teoria antifundacionalista que libera o conflito das interpretações não se pode fazer referimento a uma ‘ordem’ objetiva do ser” (VATTIMO, 2003, p. 101).

Ao fim e ao cabo o comunismo hermenêutico, como projeto político procedente do *pensiero debole* e de toda a crítica à metafísica, enxerga nas verdades inegociáveis da tradição liberal e do neoliberalismo de Mises e Hayek (a defesa intransigente e indiscutível da propriedade privada, a liberdade absoluta do indivíduo fundamentada na liberdade econômica, o naturalismo da igualdade (primeiro liberalismo) ou da desigualdade (neoliberalismo), e a espontaneidade da razão que leva ao equilíbrio econômico), princípios estabelecidos em vista da perpetuação do poder, não do Estado, mas do mercado. As verdades do projeto liberal/neoliberal, assim como acontece com as filosofias descritivas e objetivistas da tradição metafísica, são providencialmente defendidas para garantir a força e o poder, só que desta feita, concentrados na mão (não tão invisível assim) do mercado. No fim das contas, Mises e Hayek, dois dos maiores e mais respeitados teóricos da ideologia neoliberal, acabam cometendo a distorção da imparcialidade da razão e da verdade (que teria ocorrido, segundo

indeterminado do futuro. Como uma cenoura presa em uma vara para fazer um burro andar para frente, o longo prazo estava para sempre fora de alcance”.

¹²⁴ “Para além de qualquer dúvida razoável, o recente ‘tsunami financeiro’ demonstrou a milhões de indivíduos [...] que o capitalismo se destaca por criar problemas e não por solucioná-los. O capitalismo [...] não pode ser simultaneamente coerente e completo. Se é coerente com seus princípios, surgem problemas que não é capaz de enfrentar; gostaria de lembrar que a aventura das ‘hipotecas *subprime*’, vendidas à opinião pública como forma de solucionar o problema dos sem-teto, esta praga que, como todos sabem, o capitalismo produz sistematicamente, acabou, ao contrário, multiplicando o número de pessoas sem casa, com a epidemia de retomada dos imóveis. Se ele tenta resolver esses problemas, não pode fazê-lo sem cair na incoerência em relação aos seus próprios pressupostos fundamentais” (BAUMAN, 2010, p. 7-8).

eles, fora do liberalismo e nos sistemas totalitários) na qual dizem acreditar. Lendo os dois eminentes representantes do neoliberalismo à luz da crítica do comunismo hermenêutico de Vattimo, se diria: mais do que a serviço de uma eventual verdade límpida, Mises e Hayek parecem estar a serviço (da verdade) do mercado.

O comunismo hermenêutico prefere sempre as ‘verdades’ parciais, fracas, débeis, palidamente construídas no cambaliante processo histórico-político. Não porque sejam logicamente mais rigorosas nem porque a verdade reivindicada pelos projetos políticos assessorados por filosofias descritivas de cunho metafísico esteja por si mesma permeada de incoerência, mas porque as verdades que se pretendem fortes e inquestionáveis acabam gerando violência e injustiça. A motivação da preferência por argumentos de filosofia da história e por verdades fragilmente situadas tem em Vattimo uma base eminentemente política, afinal “o ontologista fraco não sabe com certeza que os fundamentos fortes são falsos” (WHITE, 2009, p. 811), mas tem convicção que são injustos e violentos.

4.4 A ‘FORÇA’ DA FRAQUEZA DO COMUNISMO HERMENÊUTICO

A proposta política de Vattimo constitui-se como o resultante prático de uma hermenêutica niilista, isto é, como consequência de postulados ontológicos débeis assumidos ao longo da elaboração de sua produção filosófica. O enfraquecimento do ser como modo de aparecer de uma ontologia da atualidade é o pressuposto abraçado em vista de um projeto alternativo que se apresenta na forma de um comunismo hermenêutico. “*O comunismo débil é a alternativa política às imposições neoliberais [...]*” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 185).

No seu conjunto, a filosofia de Vattimo é caracterizada pela crítica à metafísica num percurso que vai do plano teórico-filosófico ao plano prático-político. Assim sendo, o filósofo se propõe a apresentar uma dupla alternativa que deriva da opção de um *pensiero debole* ou de uma ontologia hermenêutica. Pensar e agir a partir da consciência do niilismo como situação historicamente dada, no modo de aparecer do ser nos tempos atuais, resulta para o filósofo numa alternativa teórica às filosofias descritivas da tradição metafísica e numa alternativa política à economia de livre mercado no molde propagado e defendido pelo neoliberalismo. O comunismo hermenêutico como alternativa prático-política consiste numa interpretação da situação niilista (diagnosticada por Nietzsche e Heidegger) a partir da herança marxiana assimilada e assumida por Vattimo.

Ao se apropriar da crítica de Marx ao capitalismo, o filósofo do *pensiero debole* imprime ao marxismo uma torção com base numa leitura nietzschiano-heideggeriana que conduzirá ao comunismo débil. O declínio da metafísica, em termos teóricos, deságua num comunismo enfraquecido no terreno político. Juntamente com Zabala, Vattimo (2012, p. 170) afirma: “Nossa sugestão de um comunismo hermenêutico é consciente da debilidade do comunismo em nosso mundo”. A releitura da proposta de Marx à luz da situação niilista dos escombros do socialismo real, de uma tentativa de um projeto comunista forte que perdeu a sua força, da queda de uma experiência política que acompanhou o tombo do anseio metafísico pela verdade, é a circunstância que fomenta no filósofo do *pensiero debole* o surgimento de um comunismo debilitado. É esse o resultado que quer ser também o contributo alternativo oferecido por Vattimo em vista de um novo modo de pensar e de apresentar a política. A hermenêutica, após a contribuição de Nietzsche e de Heidegger, fornece o elemento crítico de desconfiança em relação a todo discurso que se apresente como verdade última; já o comunismo se propõe a ser o viés político em vista da proposição de alternância de caminhos possíveis. Esse parece ser o intento de Vattimo quando se dispõe a oferecer uma leitura a partir do aporte da crítica ao conceito metafísico de verdade em consonância com a crítica ao capitalismo com as marcas de Marx e do marxismo.

O que Marx e o marxismo chamaram de crítica da ideologia, Heidegger o concebe e pratica como crítica da metafísica, quer dizer, crítica do suposto caráter definitivo da verdade. O porquê da ideologia em Marx é relativamente claro: privilégios, vontade de conservá-los e de ampliá-los, divisão de classes, domínio do homem sobre o homem (VATTIMO, 2013, p. 19).

O caminho da hermenêutica como convite contínuo à prática da interpretação crítica frente ao modo como a realidade se apresenta, não deixa de ser uma postura de combate a uma espécie de ditadura do vigor do tempo presente. O componente hermenêutico do pensamento de Vattimo reverbera no campo da política na medida em que possibilita enxergar no realismo neoliberal do capitalismo atual, não a manifestação de uma suposta essência de uma razão que se deve comodamente aceitar a todo custo, mas antes de tudo uma ideologia que autoritariamente se impõe. A filosofia política de Vattimo consegue, no nosso entender, desnudar a pretensão dos teóricos do neoliberalismo (Mises e Hayek) da imodéstia presunção de se colocarem como baluartes da verdade e da razão desprovida de sentimentos e emoções (como queria Mises) e sem a distorção da ideologia da servidão totalitária (no pretender de Hayek). A suposta neutralidade da razão evocada por estes autores esbarra no fundamento (metafísico) do mercado, cujo caráter ideológico faz saltar aos olhos. A escolha do mercado,

longe de ser fruto de uma racionalidade desprovida de interesse, é antes de tudo uma escolha política a quem a razão ideologicamente instrumentalizada serve de aporte. “Qualquer ‘neutralidade’ é, portanto, inautêntica também e sobretudo no sentido – para o qual poderia se evocar o Marx crítico da ideologia – de que esconde o próprio caráter de projeto, pretendendo valer como pura verdade objetiva” (Vattimo, 2013, p. 72).

Se o capitalismo na sua realística versão neoliberal tornou-se intolerável, no dizer de Vattimo, isso se dá principalmente por causa de suas consequências políticas. Mas a violência e o autoritarismo constatados nos resultados práticos concretos de uma política neoliberal são a expressão do autoritarismo teórico de toda verdade que anseia por objetividade. A sedução dos neoliberais pelo mercado perfeito (que Hayek tanto almejou e procurou fundamentar teoricamente) “é o resultado da necessidade de dominar e isso frequentemente deriva em pensamento metafísico” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 85). O distanciamento por parte de um comunismo hermenêutico em relação ao discurso e ao projeto do neoliberalismo, como discurso e projeto com ambições objetivas e verdadeiras, se refere também a um afastamento das suas consequências não menos verdadeiras e reais. Entre elas, a injustiça das desigualdades gritantes que não apenas permanecem, mas tende a realisticamente crescer. Como afirma Thomas Piketty (2014, p. 459): “Neste início de século XXI, certas desigualdades de riqueza que pensávamos ter desaparecido parece estar prestes a voltar a seus picos históricos ou até mesmo ultrapassá-los [...]”.

O comunismo hermenêutico como Vattimo propõe nasce de uma espécie de leitura dos sinais dos tempos atuais (a época da ontologia niilista) e compartilha com a tradição do comunismo desde Marx o propósito de combater as injustiças e desigualdades produzidas pelo capitalismo e suas políticas de dominação e violência. A peculiaridade de sua proposta, porém, e aqui está sua contribuição para a discussão e o debate na *ágora* do pensamento político da atualidade, consiste em se envolver no embate a partir de uma releitura do comunismo corrigindo-o do seu anseio metafísico, já que a hermenêutica nietzschiano-heideggeriana de que lança mão se dispensa da procura pelas essências objetivas da verdade.

Definitivamente, se não há uma verdade ‘objetiva’ por trás das estruturas da sociedade, o objetivo comunista de uma sociedade sem classes, diferenças e conflitos jamais pode ocorrer, visto que uma sociedade assim seria o equivalente à fantasia de Fukuyama [...] A promessa comunista de uma sociedade sem ‘classe’ haverá de interpretar-se como ‘sem domínio’, quer dizer, uma vez mais, sem a imposição de uma verdade única e uma ortodoxia obrigatória (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 172-173).

O comunismo débil ou hermenêutico, que quer ser um projeto concretamente viável, tem sua fonte de inspiração no comunismo ideal, naquele que não se realizou nem provavelmente se realizará. “Se bem que não podemos imaginar um mundo em que o comunismo tenha se completado, tampouco podemos renunciar a este ideal como princípio regulador e inspirador de nossas decisões concretas” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 173-174). Resta se perguntar em que medida o comunismo débil, como proposta alternativa, incide de modo a impactar no mundo efetivo das decisões políticas¹²⁵.

Por mais que apareça como paradoxal, o resultante do percurso trilhado por Vattimo acaba por suscitar a pergunta pela eventual força política de um comunismo caracterizado, sem mais, como debilitado. Diante do pensar e do agir hermenêutico *debole* proposto pelo autor ergue-se o questionamento a respeito de sua relevância e dos seus eventuais pontos de vulnerabilidade teórico-prática: em que sentido o comunismo hermenêutico, com o postulado *debole* que o embasa, se constitui como projeto político alternativo? Qual é o alcance ‘real’ ou efetivo do projeto político de Vattimo? Até que ponto se pode postular a viabilidade de um comunismo débil, para além da perspectiva crítico teórica? Em outros termos: para além de um posicionamento firme de oposição às teorias metafísico-descriptivas e aos projetos políticos por elas legitimados, é possível enxergar alguma “força” prática num projeto que se assume, sem reserva, como enfraquecido?

Contudo, sem deixar de ser crucial, a pergunta pelo que se deve fazer efetivamente não pode negligenciar a importância de detectar contra quem e contra o que se luta. A crítica de Vattimo ao sistema imposto pelo capitalismo no seu realismo violento e imponente já é uma atitude política de considerável relevância. Vale lembrar aqui as palavras de Taric Ali (2012, p. 66) referentes aos jovens do movimento occupy de Wall Street: “Pode ser que os jovens atingidos pelo gás de pimenta da polícia de Nova York não tenham definido bem o que desejam, mas eles seguramente sabem contra quem estão e isso já é um importante começo”. De qualquer modo, diante da força do sistema dominante e do desafio que se põe para além de um posicionamento crítico pode se evocar o que diz Zizek (2012a, p. 16): “Há uma longa estrada pela frente, e logo teremos de tratar das questões realmente difíceis- não aquelas relativas ao que não queremos, mas ao que, de fato, QUEREMOS. Que organização social pode substituir o capitalismo atual? De que tipo de novos líderes precisamos?”.

¹²⁵ É imenso o desafio diante do qual se encontra um projeto político como o de Vattimo, pois “[...] estudos já demonstraram que a ampla maioria da população, na ponta mais baixa do espectro de renda/riqueza, é efetivamente excluída do sistema político, suas opiniões e atitudes são ignoradas por seus representantes formais, ao passo que um ínfimo setor que ocupa o topo da escada tem um grau de influência esmagador” (CHOMSKY, 2017, p. 8).

Se o projeto neoliberal é o correspondente econômico (e político) de uma perspectiva teórico-filosófica que não se contenta com menos do que uma racionalidade que busca objetivamente a verdade e se o comunismo débil pretende ser o contraponto político, só que desta feita embasado numa hermenêutica que nasce de uma ontologia niilista com o intuito de dar voz aos debilitados da história, então se coloca para Vattimo não apenas a questão de sua justificativa no âmbito do pensamento (*debole*), mas também a sua real possibilidade de se apresentar como alternativa política e ainda mais com a capacidade de retomar de modo requintado o potencial do comunismo na atualidade.

No último parágrafo de *Ecce Comu*, o filósofo reconhece a necessidade de apontar na direção de um caminho cuja marca prático-política se apresente de modo mais contundente. Eis como se expressa:

Aquilo que procuramos delinear, antes de tudo pra nós (mas seremos ao menos dois?), é um trabalho político e não apenas um programa de estudo, um itinerário intelectual a ser desenvolvido em biblioteca e em seminários. As teses que se delineiam aparecem necessariamente ainda abstratas, e precisam ser acompanhadas por um itinerário prático-político, se bem que destinado a permanecer eleitoralmente minoritário. De resto, talvez não seja de teoria que a esquerda necessite, mas de uma escuta dos sinais dos tempos e de sua decifração no vigor de um empreendimento coletivo, por mais marginal que esse se mostre (VATTIMO, 2007, p. 127).

O enfrentamento desta questão crucial pode ser identificado com certa clareza no percurso que começando com *Il socialismo ossia l'Europa* (2004) passa por *Ecce Comu* (2007) e chega a *Hermenutic Communism. From Heidegger to Marx* (2011). No primeiro, composto por um conjunto de artigos, entrevistas e discursos pronunciados no parlamento europeu, Vattimo defende (e acredita) a união europeia como espaço geo-político-econômico capaz de se colocar como alternativa em relação ao que ele chama de imperialismo norte-americano. “A Europa há de escolher entre se tornar sempre mais um simples apêndice político e econômico dos Estados Unidos ou definir-se como uma entidade política autônoma” (VATTIMO, 2004, p. 67). O filósofo parlamentar, neste texto, acredita na possibilidade da Europa que ele (ousadamente) associa ao “socialismo” se apresentar como um programa de esquerda.¹²⁶ Em *Ecce Comu*, retomando algumas ideias, mas dando um passo além da intuição (genérica) do que em *Il socialismo ossia l'Europa* (2004) seria um programa socialista europeu (uma espécie de terceira via que seria derrotada nas eleições da

¹²⁶ “Saberão o socialismo e (ou seja) a Europa tornar-se os instrumentos da revolução?” (VATTIMO, 2004, p. 17).

primavera de 2005)¹²⁷, Vattimo critica a posição dos reformistas de esquerda (na Itália)¹²⁸ e se posiciona em favor da necessidade de um programa comunista. O título *Ecce Comu* refere-se a indicação do filósofo e político militante de esquerda no sentido de apontar para o modo de como se tornar novamente o que se era. Esse livro, advogando a urgência de uma retomada do comunismo depois da queda do socialismo real, contém os pressupostos teóricos e políticos daquilo que em *Hermeneutic Communism* será sugerido como viabilidade prática de um comunismo débil. Neste último, Vattimo e Zabala fazem referência explícita a um ‘modelo’ concreto do que seria um comunismo hermenêutico e elegem a experiência de alguns governos da América Latina. “Se o ‘comunismo hermenêutico’ há der ser confrontado com a prática, estamos convencidos de que se pode encontrá-lo nas democracias latino-americanas que se têm construído à semelhança da resistência cubana” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 190).

O filósofo do pensamento e da política hermenêutica contrapõe ao capitalismo no seu realismo imóvel e realista de embasamento descritivo algumas democracias sociais sul-americanas. Eis como se expressa:

Embora seja óbvio que esses novos governos socialistas, começando com os regimes bolivarianos de Hugo Chávez e Evo Morales, não tenham efeitos diretos nas democracias estabelecidas na Europa, sua simples presença no panorama internacional é um elemento importante para um clima internacional distinto e mais aberto. Ao fim e ao cabo, os esforços desses governos alternativos para incrementar seu poder econômico, social e político (em especial, Brasil e Venezuela) constituem esforços inequívocos para limitar o excessivo poder capitalista das multinacionais cujo centro se acha nos Estados Unidos (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 176).

O último capítulo de *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx* é intitulado de Comunismo hermenêutico e nele os autores apresentam as experiências dos governos de Hugo Chávez, Evo Morales e Lula¹²⁹ como paradigmáticos de um comunismo débil, com

¹²⁷ (Referindo-se a um artigo escrito em 2004 intitulado de terceira via Vattimo diz: “Nesse artigo se fazia ainda apelo aos eleitores europeus para que nas eleições previstas para junho sucessivo votassem nos partidos orientados em sentido não pró-americano, desmentindo assim a tese da inexistência de uma terceira via entre a política dos EUA e o ‘terrorismo internacional’. As sucessivas eleições europeias não manifestaram de fato esta escolha; enquanto também a assim chamada esquerda italiana andava se movimentando sempre mais em direção ao centro e, deste modo, sobre posições de ‘ocidentalismo’ sem reserva [...] A esperança de poder falar de ‘Socialismo ossia l’Europa’ era sempre mais pálida” (VATTIMO, 2007, p. 15).

¹²⁸ Em 2004 Vattimo se afasta do partido DS (*Democraci di Sinistra*) (Democráticos de Esquerda), ligando-se posteriormente ao PdCI (Partido dos comunistas italianos).

¹²⁹ “[...] deve-se esclarecer que embora Lula tenha tido que encarar a história vasta e complexa do Brasil, que o obrigou a aplicar os mesmos ideais comunistas de uma forma muito mais limitada, erigiu-se apesar de tudo como uma voz alternativa em assuntos internacionais” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 191).

consequências efetivas em favor dos debilitados.¹³⁰ “[...] nosso comunismo débil ou espectral é capaz de resistir ao mundo capitalista dominante. A crença nestas eficazes políticas alternativas latino-americanas converte o comunismo hermenêutico em uma semente da resistência filosófica às imposições das filosofias conservadoras realistas” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 191-192). Vattimo em conjunto com Zabala, elege a experiência dos governos latino-americanos (Venezuela de Chávez, Brasil de Lula, Bolívia de Morales, e também a Cuba de Fidel) como correspondentes práticos de uma visão política de uma filosofia hermenêutica derivada de uma ontologia niilista que por sua vez se contrapõe às filosofias realistas ou objetivistas. Estas últimas, que durante muito tempo encontraram seu correspondente prático na Europa (correlato sociopolítico da metafísica ocidental)¹³¹, encontram guarida atualmente na política imperialista e impositiva capitaneada pelos Estados Unidos.

Se em *Socialismo ossi l'Europa*, Vattimo sugeria a possibilidade de um socialismo europeu para fazer frente à política representada pelos Estados Unidos, em *Hermeneutic Communism* é a alternativa latino-americana que pode oferecer uma postura de resistência e de caminho alternativo viável em relação à política neoliberal estadunidense. “Enquanto Chávez, por exemplo, apoia a população indígena da Bolívia na eleição de alguém de sua própria maioria étnica (e alguém que se propõe a nacionalizar seus recursos contra corporações estrangeiras), os Estados Unidos impõem um governo neoliberal no Iraque” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 179-180).

As políticas dos governos latino-americanos elencados por Vattimo como exemplos de um comunismo débil têm seu ponto de sustentação no apoio dos movimentos sociais que por sua vez representam o interesse dos debilitados da região. A política comunista débil da América Latina demonstra sua ‘força’ a partir dos fracos e se ergue como um ponto de

¹³⁰ Dando um dos exemplos do que aconteceu na Venezuela os autores dizem: “Quando Chávez conseguiu enfim assegurar o controle dos recursos petrolíferos depois do golpe contra ele em 2002, obrigou a maior companhia petrolífera da Venezuela, PDVSA, a distribuir a riqueza petrolífera por todo país. O plano do comunismo débil é chamado de ‘Plan Siembra Petrolera’, e convida as comunidades a desenhamem seus próprios projetos de desenvolvimento para os quais a PDVSA fornece o financiamento [...] Talvez o programa social mais famoso seja Missão Milagre, que realizou cirurgia ocular gratuita a milhares de venezuelanos. Este programa é parte do amplo acordo cubano-venezuelano [...] Como consequência deste programa político de comunismo débil, a pobreza extrema reduziu-se em 72 por cento desde 2003, a mortalidade infantil caiu em mais de um terço e a Venezuela é hoje um território livre de analfabetismo. Esta cooperação com Cuba constitui também uma defesa contra inimigos comuns: Estados Unidos e o FMI” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 182).

¹³¹ “Definitivamente, a hermenêutica não teria sido possível sem o fim do eurocentrismo, que foi sempre o correlato sociopolítico da metafísica ocidental” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 167).

resistência¹³² capaz não apenas de inspirar a criação de outras políticas alternativas, mas também de despertar a preocupação dos fortes e vencedores. O texto a seguir indica a maneira como o filósofo enxerga nas experiências de alguns governos da América do Sul, na primeira década do século XXI, o reflexo nítido do que pra ele seria um comunismo hermenêutico débil:

Se os governos comunistas imperantes na região perderem um dia o apoio eleitoral, isso não será devido às imposições do capitalismo armado, mas ao fato de seus próprios movimentos sociais deixarem de apoiá-los. Ao fim e ao cabo, se optou pelo comunismo débil por causa da pobreza esmagadora que impera na região depois de décadas de imposições neoliberais; a mesma pobreza que agora está começando a aparecer nos Estados ocidentais. Em resumo, os Estados Unidos sentem a necessidade de recuperar o controle sul-americano não apenas por causa dos seus recursos naturais, mas também e principalmente, porque seu modelo social, econômico e democrático está voltando a convocar o espectro do comunismo em todo mundo (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 188).

O comunismo débil, na citação acima, é apresentado como opção que deriva da constatação da pobreza avassaladora cuja causa pode ser detectada nas políticas impositivas de cunho neoliberal. Assim, é da situação concreta das vítimas da exploração e da injustiça que nasce a possibilidade de uma resistência reativa capaz de se transformar em alternativa política viável. Na perspectiva dos autores o lastro de apoio das experiências do comunismo débil em alguns governos sul-americanos encontra-se nos movimentos sociais apresentados como contraponto em relação à força do capitalismo armado.¹³³ Estes movimentos, representando os interesses dos débeis são em última instância o ponto de sustentação ou de eventual erosão destas experiências, já que se trata de governos (no caso da Venezuela, Bolívia e Brasil) democraticamente eleitos e o apoio eleitoral dos movimentos sociais de esquerda é imprescindível¹³⁴. Em outros termos, o comunismo débil não é apenas uma alternativa política em favor dos debilitados, mas encontra neles sua força de sustentação.

¹³² “A revolução cubana representa a resistência vitoriosa de uma pequeno país frente a exploração moral com que o imperialismo estadunidense e o regime de Batista o obrigaram a converter-se em um ‘bordel para os homens de negócios norte-americanos’” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 191).

¹³³ “[...] se o comunismo hermenêutico não implica revoluções violentas de imediato, isto se deve ao fato de que se torna impossível derrotar o capitalismo armado e a que a obtenção violenta do poder seria socialmente contraproducente. Ao fim e ao cabo, como têm demonstrado os novos governos sul-americanos, o acesso comunista ao poder pode todavia suceder no marco das regras formais da democracia” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 178).

¹³⁴ A esse respeito Tariq Ali diz o seguinte: “Nenhum movimento pode sobreviver a menos que crie uma estrutura democrática permanente que assegure a continuidade política. Quanto maior for o apoio popular a tais movimentos, maior será a necessidade de alguma forma de organização. O exemplo das rebeliões sul-americanas contra o neoliberalismo e suas instituições globais diz muito a esse respeito. As enormes e bem-sucedidas lutas contra o FMI na Venezuela e contra a privatização da água na Bolívia e da eletricidade no Peru criaram a base de uma nova política que triunfou nas urnas nos primeiros dois países [...]” (ALI, 2012, p. 70).

Para Vattimo e seu discípulo Zabala, o interesse por parte dos Estados Unidos no intuito da retomada de um maior controle sobre o continente de onde emergiram as experiências de um comunismo de tipo hermenêutico (assim como a hermenêutica em oposição à metafísica nasce de uma situação de ontologia niilista, de um mostrar-se do ser no seu modo debilitado, o comunismo débil se ergue a partir dos escombros da injustiça e da pobreza), revela, a preocupação dos detentores da força em relação à capacidade de resistência dos fracos. E ainda, uma política de retomada por parte dos norte-americanos para além de uma questão econômica (a exploração de recursos naturais), incide de modo direto numa questão política de considerável relevância.

Segundo o filósofo italiano a resistência de pequenos (como Bolívia, Venezuela, inspirados na experiência de Cuba) suscita a preocupação do maior representante da força econômica e política mundial. O comunismo hermenêutico, na sua versão prática latino-americana, evoca para Vattimo, em sintonia com Marx e Engels, o que estes últimos deixaram registrado na abertura do *Manifesto do partido comunista*: “Um espectro ronda toda a Europa – o espectro do comunismo. Todas as potências da velha Europa uniram-se numa caçada santa a esse espectro [...]” (MARX; ENGELS, 2016, p. 49). Se Marx e Engels apontaram o papa, o tsar, os radicais franceses e a polícia alemã entre os opositores que empreendem a caça ao espectro do comunismo, Vattimo e Zabala dizem que muitos intelectuais e a grande mídia internacional “estão unidos pela obsessão de descrever estes políticos sul-americanos democraticamente eleitos, como perversos, violentos e antidemocráticos” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 178-179). Aos caçadores obsessivos da atualidade os filósofos respondem que: “[...] contrariamente às informações das nossas mídias ocidentais, o novo comunismo débil difere de forma substancial da sua realização anterior soviética porque os países sul-americanos seguem procedimentos eleitorais democráticos [...]” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 179).

Aqui, no nosso entender e a partir da leitura que propomos, a referência à democracia como um dos diferenciais do comunismo hermenêutico¹³⁵ em relação ao socialismo real na experiência soviética faz evocar a preocupação de Vattimo acerca da noção de força, que ele tanto combate, sobretudo na sua associação com a verdade. Num comunismo débil, as reivindicações democráticas tolheriam a concentração de forças num aparato burocrático de um grupo dirigente. Se há alguma força em um comunismo hermenêutico ela se torna ‘força’ difusa e não concentrada. Se existe verdade, ela só aparece nas reivindicações dos débeis, nas

¹³⁵ “Como posição filosófica, a hermenêutica é, provavelmente, aquela que reflete mais fielmente o pluralismo da sociedade que, sobre o plano político exprime-se na democracia” (MAIA, 2016, p. 571).

negociações, no diálogo e nunca de forma última e definitiva. Assim como não se concentra num aparato burocrático, também não deve de modo algum se concentrar no interesse do mercado com a sua pretensão de livre concorrência absoluta, como defende uma racionalidade posta a serviço do capitalismo neoliberal. “[...] cremos que o comunismo hermenêutico hoje em dia, um comunismo programaticamente ‘débil’, só pode assegurar a esperança de um futuro diferente se tiver a coragem de atuar como espectro negando-se a seguir a ênfase do capitalismo em um desenvolvimento racional” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 178).

A negação ao desenvolvimento racional em termos econômicos, por parte do comunismo hermenêutico, se apresenta como correlato direto da recusa da razão robusta no âmbito do espaço político. A política em Vattimo, por sua vez, reflete (e também motiva) a negação da objetividade (cientificidade) da razão e da verdade no universo teórico da tradição metafísica da fundamentação última. Ao renunciar ao objetivismo da verdade, o filósofo de Turim, aponta na direção das condições necessárias para uma perspectiva política em que a voz dos esquecidos possa ser alçada ao nível da escuta efetiva.

Munido do repertório teórico do *pensiero debole* e da proposta do projeto político do comunismo hermenêutico, Vattimo com a sua filosofia, aponta para a urgência do combate às desigualdades e injustiças produzidas pelo sistema capitalista por ele denominado (em *Ecce Comu*) de intolerável. A intolerância, neste caso, revela-se como postura de resistência política à exploração do modelo econômico hegemônico. Quando se evoca, por exemplo, as palavras de Žižek (2012b, p. 20), em *Vivendo no fim dos tempos*, tem-se: “Por que o remédio proposto é a tolerância, e não a emancipação, a luta política ou até a luta armada? A fonte dessa culturalização é a derrota das soluções políticas [...] a ‘tolerância’ se tornou seu substituto pós-político”. O comunismo hermenêutico e a negação da verdade que se impõe sem relutância desvelam o aspecto político do pensamento de Gianni Vattimo e ainda soam o alerta contra o perigo de se relegar a política ao puro e simples esquecimento.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O intento da pesquisa consistiu numa investigação acerca da possibilidade de uma leitura política da filosofia de Vattimo que começando com um posicionamento crítico em relação à verdade da tradição metafísica resultou num projeto político alternativo denominado de comunismo hermenêutico. O percurso traçado visou a justificativa da defesa da tese aqui proposta, segundo a qual mais do que constatar o posicionamento político de Vattimo como simples consequência da sua filosofia *debole*, existe uma marca política ao longo do seu itinerário filosófico. Mesmo antes da apresentação do seu comunismo hermenêutico, que só se expressa num período tardio de sua produção textual, há um impulso político por trás de seu reiterado distanciamento da metafísica e de sua verdade.

Na busca do objetivo postulado foi traçado um caminho visando apreender e mostrar elementos conceituais da filosofia de Vattimo que estabelecendo interlocuções entre as obras visitadas pudessem referendar não só a pertinência, mas também a validade da tese. A pesquisa bibliográfica acompanhada de uma leitura reflexivo-interpretativa e do exercício da associação de ideias contribuiu na visualização de um elemento comum presente nas obras de Vattimo, qual seja, a crítica à metafísica e à verdade a ela correlata. Ademais, apostou-se e se procurou demonstrar que a reiterada atitude de distanciamento em relação à verdade nos moldes da objetividade pode ser compreendida como um posicionamento que indica a presença de um veio político presente desde muito cedo no pensamento do filósofo de Turim. Deste modo, o comunismo hermenêutico como projeto político constitui-se como a explicitação de uma perspectiva política que, mesmo de modo embrionário, já pulsava no interior do seu *pensiero debole* como proposta filosófica.

O percurso seguido em vista da meta a ser atingida foi configurado numa estrutura composta por três capítulos com propósitos distintos, mas postos em função dos objetivos estabelecidos na introdução: apresentar o pensamento político de Vattimo como uma construção estabelecida a partir de uma crítica recorrente a uma verdade modelada nos parâmetros da metafísica clássica e apontar para o potencial crítico e alternativo do comunismo hermenêutico frente às verdades do modelo dominante do capitalismo neoliberal.

No primeiro capítulo, a intenção foi a de situar o contexto teórico da relação entre política e filosofia quando vista a partir de uma perspectiva em que se assimila a verdade nos moldes do realismo objetivista da tradição metafísica. Em oposição à verdade forte desta tradição que, tendo Platão como uma das figuras mais emblemáticas, não deixa de estar presente nem mesmo em Marx (que em nome da verdade do aquém se posicionou contra a

verdade do além), a filosofia de Vattimo assumiu uma perspectiva enfraquecida da verdade como condição para um eventual projeto político. Uma verdade fraca, derivada de um *pensiero debole*, quando lançada no universo do campo político se oferece como a condição capaz de indicar o direcionamento de uma experiência política em que as exigências plurais de vozes dissonantes em relação ao poder hegemônico evocam a urgência de um poder descentralizado.

O segundo capítulo apresentou o projeto político de Vattimo como comunismo hermenêutico erigido numa ontologia *debole*, onde a verdade fraca encontra guarida, graças à herança nietzschiano-heideggeriana de quem se apropriou. O comunismo hermenêutico vincula-se à tradição marxista na medida em que é o resultado teórico (com motivações práticas) da leitura que Vattimo faz de Marx, mas com a peculiaridade das lentes fabricadas pela morte de Deus de Nietzsche e pelo declínio da metafísica de Heidegger. Os dois primeiros capítulos, expressando a ideia da negação da verdade (forte) e do comunismo hermenêutico como dimensão política do pensamento de Gianni Vattimo, visaram defender a ideia da presença de um traço permanente que ligando o aspecto teórico-especulativo ao prático-propositivo possibilita uma leitura política da filosofia de Vattimo e respalda, no nosso entendimento, a tese que foi proposta.

Para além do intento central da tese, mostrado nos dois capítulos iniciais, e em vista de um contributo para um debate na arena das discussões políticas do tempo presente, foi proposto e apresentado o confronto entre o comunismo hermenêutico de Vattimo e as verdades do capitalismo neoliberal na perspectiva de Ludwig von Mises e de Friedrich von Hayek. Com isso procurou-se sinalizar na direção da possibilidade do alcance do projeto político de Vattimo, tanto como instância de artilharia crítica em relação ao sistema do capital como tentativa de alternância política viável.

A linha de apresentação argumentativa assumida no decorrer da exposição mirou de modo intencional no *pensiero debole* como quadro teórico a partir do qual se desenha a proposta política de Vattimo. A crítica à metafísica e à sua racionalidade, a propositura de uma noção de verdade desprovida de vigor incontestado e a elaboração de um projeto político com a marca incisiva da hermenêutica se tornaram possíveis graças a uma ontologia *debole* assumida pelo filósofo como a grande característica de seu pensamento. O posicionamento crítico em relação ao ser forte (aquele que se dá como presença peremptória) e ao seu realismo e a adoção de uma perspectiva em que o ser se mostra enfraquecido corroboram que o *pensiero debole* é domiciliado numa perspectiva ontológica fruto do resultado dos pensamentos de Nietzsche (morte de Deus) e Heidegger (declínio da metafísica)

marcadamente presentes na filosofia de Vattimo. O afastamento em relação ao ser forte da metafísica e a assimilação de uma ontologia *debole* indicam a existência de um teor emancipatório no arcabouço teórico de sua filosofia, apontando para motivações propriamente políticas.

Propor uma leitura política do pensamento de Vattimo significou, ao longo deste trabalho de tese, não apenas a constatação da existência de uma produção teórica e prático-propositiva num período tardio de sua produção filosófica, mas antes de tudo a indicação da possibilidade de compreendê-la como politicamente motivada, mesmo antes da apresentação de um projeto político explícito. Dizer que a negação da verdade (a crítica recorrente ao realismo metafísico) e o comunismo hermenêutico compõem a dimensão política do pensamento de Vattimo equivale a afirmar que a emancipação almejada através de uma proposta política em que as reivindicações dos fracos possam ser ouvidas e consideradas, é o correlato direto de seu esforço de emancipação teórica em relação à metafísica e ao ser forte que lhe é correspondente. Se o comunismo hermenêutico se apresenta como a versão política do *pensiero debole*, este último se constitui como lastro teórico em favor de um projeto político desafeichoado em relação à violência do poder centralizado e da verdade que lhe dá respaldo.

Isto posto, com o intento de pontuar elementos constantes ao longo do texto e de expressar a unidade de ideias em vista da coesão da proposta de tese, abre-se espaço para a possibilidade das eventuais questões que o trabalho venha suscitar. Entendendo que a importância de um trabalho de tese em filosofia não se reduz à sua justificativa, à comprovação de uma determinada hipótese ou à coerência interna dos argumentos, mas se amplia na medida em que se mostra capaz de estimular a discussão, espera-se ao menos o indicativo de possíveis questões passíveis de serem colocadas no crivo do debate crítico. Embora o texto, pela sua natureza, não tenha pretendido se posicionar de modo crítico em relação à filosofia de Vattimo, ele tão pouco pode ser visto como puro discurso encômio a respeito de todos os posicionamentos do filósofo. Sendo assim, mesmo estando na senda de Vattimo, nada impede que sejam levantados certos questionamentos, que no nosso entender, mantêm o debate aberto.

Uma questão que certamente a filosofia de Vattimo precisa enfrentar, e que se coloca dentro de um quadro de discussão mais amplo da filosofia contemporânea refere-se à consistência ou não de um pensamento pós-metafísico. As filosofias que desferem o golpe crítico contra a metafísica, não teriam a pretensão, mesmo que tácita, de se firmarem de alguma maneira? Se a pergunta é pertinente ela termina por resvalar no posicionamento do

filósofo de Turim em relação ao distanciamento tomado frente ao realismo metafísico e consequentemente em relação à elaboração do seu pensamento político, já que este aparece como resultado de postulados ontológicos fracos.

A ontologia *debole* é, por assim dizer, o substituto da ontologia forte, do ser na sua presença peremptória, do objetivismo e da verdade do pensamento metafísico. Segundo a filosofia crítica de Vattimo, a metafísica flerta com a dominação e vice-versa, pois o pensamento dominante gosta de uma verdade estabelecida. Por outro lado, a ontologia hermenêutica tem seu correspondente político numa visão mais pluralista, mais democrática e emancipada. O comunismo hermenêutico é a versão política do *pensiero debole*, da ontologia niilista, da repulsa da violência metafísica. É possível perguntar então: mesmo que pareça paradoxal, a ontologia *debole* não estaria se oferecendo como espaço “estável” a partir de onde se elabora uma nova perspectiva política?

Outro possível questionamento refere-se à passagem da metafísica e da ontologia para o âmbito político. É razoável se perguntar em que medida a defesa do pensamento objetivista da tradição metafísica corresponde necessariamente à defesa de um posicionamento político com as marcas da dominação, da violência e do poder centralizado e até que ponto há uma equivalência irrestrita entre a hermenêutica e uma posição política em favor da descentralização do poder e do combate à violência.

Em relação ao comunismo hermenêutico no confronto com o projeto neoliberal, vale ressaltar a relevância do seu teor combativo. Ele cumpre uma considerável função crítica e se coloca em meio há tantas outras frentes de resistência ao sistema dominante do capital. O posicionamento crítico-teórico pode se constituir como passo extremamente significativo em vista de uma alternativa realmente efetiva. Resta, porém, se perguntar até que ponto o desferimento teórico crítico (de Vattimo) ao capitalismo neoliberal é capaz de se oferecer como modelo alternativo prático-político cuja viabilidade não esteja comprometida. Em outros termos, poderia se dizer que o comunismo hermenêutico, experimentado em certa medida em alguns governos da América latina, como apontado por Vattimo, não está isento de modo algum da necessidade de justificar continuamente perante os seus críticos qual é o alcance de sua resistência ou qual a “força” da sua fraqueza.

Sugerindo a imagem de que o discurso filosófico, sobretudo na contemporaneidade e dentro dos parâmetros da pós-modernidade, parece se mover sobre uma espécie de areia movediça, não resta dúvida de que uma filosofia como a de Vattimo está sob o risco constante da acusação de relativismo ou mesmo de contradição, pois poderia sugerir que o relativo acaba por se tornar absoluto. A verdade fraca poderia então ter a pretensão de se impor como

tentativa de desbancar a verdade forte, a hermenêutica seria substituta definitiva da metafísica e o comunismo hermenêutico suplantaria os inconvenientes do capitalismo neoliberal.

A leitura do pensamento político de Vattimo, como sugerida ao longo deste trabalho de tese, pode suscitar estas questões e tantas outras que longe de desautorizarem, o confirmam como apontou Alain Badiou, entre os grandes nomes da filosofia contemporânea e o respaldam como um pensador de influência marcadamente reconhecida. O *pensiero debole* e o seu correspondente comunismo hermenêutico, não obstante sua debilidade, estão munidos das credenciais que os habilitam para uma considerável contribuição no debate da ágora filosófico-política de hoje. É para esta direção que o presente trabalho de tese procura, de alguma forma, apontar.

REFERÊNCIAS

- ALI, Tariq. **O espírito da época**. In: HARVEY, David et al. **Occupy**. Tradução: João Alexandre Peschanski. São Paulo: Boitempo; Carta Maior, 2012.
- ALVES, Rubem. **Conversas sobre política**. 5ªed. Campinas: Editora Versus, 2002.
- ANDERSON, Perry. **Balanço do Neoliberalismo**. In: SADER, Emir e GENTILI, Pablo (Org). **Pós-neoliberalismo**. Tradução: Luis Fernandes e Emir Sader. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- _____. **Além do Neoliberalismo**. In: SADER, Emir e GENTILI, Pablo (Org). **Pós-neoliberalismo**. Tradução: Luis Fernandes e Emir Sader. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- ARCARY, Valério. **História e Revolução**. In: JINKINGS, Ivana e PESCHANSKI, João Alexandre (org). **As utopias de Michael Lowy**. 1ªed. São Paulo: Boitempo, 2007.
- ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. Tradução: Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- _____. **A condição humana**. 10ª ed. Tradução: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- _____. **Origens do totalitarismo. Anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo**. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. 2ªed. Tradução do texto grego: Giovanni Reale. Tradução para o português: Marcelo Perine. São Paulo: Ed. Loyola, 2005.
- BACON, Michael. **Beyond Metaphysics: Gianni Vattimo and the meaning of hermeneutics for political theory**. In: Review Philosophy and Social Criticism. Downloaded from.psc.sagepub.com at UNIV FEDERAL DA PARAIBA on November 11, 2015.
- BADIOU, A. **A hipótese comunista**. 1ªed. Tradução: Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2012.
- BALBACHEVSKY, Elizabeth. **Stuart Mill: liberdade e representação**. In: WEFFORT, Francisco C (org). **Os clássicos da política**. Volume 2. 10ªed. Org. São Paulo: Editora Ática, 2001.
- BAUMAN, Zygmunt. **Capitalismo parasitário**. Tradução: Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2010.
- _____. **La società dell'incertezza**. Tradução: Roberto Marchisio. Bologna: Società editrice il Mulino, 1999.

BLACKBURN, Simon. **Verdade: um guia para perplexos**. Tradução: Marilene Tombini. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

BLOCK, Walter. **Defendendo o indefensável**. 2ªed. Tradução: Rosélis Maria Pereira. São Paulo: Instituto Liberal e Instituto Mises Brasil, 2010.

BOBBIO, Norberto. **Nem com Marx nem contra Marx**. VIOLI, Carlo Violi (org). Tradução: Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

_____. **Teoria Geral da Política. A filosofia política e as lições dos clássicos**. BOVERO, Michelangelo (org). Tradução: Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

BORON, Atílio A. **Estado, Capitalismo e Democracia na América Latina**. 2ªed. Tradução: Emir Sader. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2002.

BOUCHER, Geoff. **Marxismo**. Tradução: Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petropolis, RJ: Vozes, 2015.

CARNEIRO, H. S. **Rebeliões e ocupações de 2011**. In: HARVEY, David et al. **Occupy**. Tradução: João Alexandre Peschanski. São Paulo: Boitempo; Carta Maior, 2012.

CASTRO, E. V. **Metafísicas canibais**. 1ªed. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

CEDRINI, M. MARTINENGO, A; ZABALA, S. **Introduzione Generale**. In: VATTIMO, G. **Opere complete**. Volume introduttivo. Roma: Meltemi editore, 2007.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference**. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000.

CHAMBERLIN, W. H. **A False Utopia. Collectivism in Theory and Practice**. Londres: Duckworth, 1937.

CHOMSKY, Noam. **Quem manda no mundo?** Tradução: Renato Marques. São Paulo: Planeta, 2017.

COMBLIN, José. **O Neoliberalismo. Ideologia dominante na virada do século**. 2ªed. Petrópolis: Ed Vozes, 2000.

CORDERO, Néstor Luis. **A invenção da filosofia**. Tradução: Eduardo Wolf. 1ªed. São Paulo: Odisseus editora, 2011.

COUTINHO, C. N. **Contra a corrente. Ensaio sobre democracia e socialismo**. 2ªed. São Paulo: Editora Cortez, 2008.

D'AGOSTINI, Franca. **Analíticos e continentais**. Tradução: Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo. Ensaio sobre a sociedade neoliberal**. 1ªed. Tradução: Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** 1ªed.Tradução: Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DOTOLO, C. **La teologia fondamentale davanti alle sfide del “pensiero debole” di G. Vattimo**. LAS- Roma: 1999.

DOTTI, Jorge E. **A crítica ao universal hegeliano em Marx e Strirner**. Tradução: Lawrence Flores Pereira. In: **Estado e Política. A filosofia política de Hegel**. Revista Filosofia Política. Série III. n.5. Editor Denis L. Rosenfield. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2003. p. 7-37.

FENIZI, Luigi. **Icaro è caduto. Parabola storica dell'utopia moderna**. Roma: Bardi Editore, 2003.

FERNANDES, Luis. **Neoliberalismo e reestruturação capitalista**. In: SADER, Emir e GENTILI, Pablo (Org). **Pós-neoliberalismo**. Tradução: Luis Fernandes e Emir Sader. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

FRIEDMAN, Milton. **Capitalismo e liberdade**. 3ªed. Tradução: Luciana Carli. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

FROM, E. **Posfácio**. In: ORWEL, G. 1984. Tradução: Alexandre Hubner e Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia da Letras, 2009.

FUKUYAMA, F. **O fim da história e o último homem**. Tradução: Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GHIRALDELLI, Jr. Paulo. **Uma nova agenda para a filosofia**. In: RORTY, R. **Pragmatismo e política**. Tradução: Paulo Guiraldelli Jr. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

GIANNOTTI, José Arthur. **Marx: além do marxismo**. Porto Alegre: L&PM editores, 2011

GINEV, Dimitri. **The Political Vocation of Post-Metaphysical Hermeneutics: On Vattimo's Leftist Heideggerianism and Postmodern Socialism**. In: Review Critical Horizons vol.11 n. 2. 2010. p. 246-264.

GORENDER, jacob. **Introdução. O nascimento do materialismo histórico**. In: MARX, K; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução: Luis Claudio de Castro e Costa. 3ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GRÁCIO, Rui Alexandre. **Racionalidade Argumentativa**. Coimbra: Edições Asa, 1993.

GREAVES, Bettina Bien. **Prefácio**. In: MISES, Ludwig Von. **Liberalismo. Segundo a tradição clássica**. Tradução: Haydn Coutinho Pimenta. Rio de Janeiro: José Olímpio: Instituto Liberal, 1987.

GUIMARÃES, J. **Democracia e Marxismo. Crítica à razão liberal**. São Paulo: Xamã, 1999.

HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** 4ªed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

HARVEY, David. **O Enigma do Capital: e as crises do capitalismo**. Tradução: João Alexandre Peschanski. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Condição Pós-Moderna**. Tradução: Adail Ubirajara Sobral e Maria Stella Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

HAYEK, Friedrich Von. **O caminho da servidão**. Tradução: Anna Maria Capovilla, José Ítalo Stelle e Liane de Moraes Ribeiro. Campinas, SP: Vide Editorial, 2013.

_____. **Os fundamentos da liberdade**. Tradução: Anna Maria Capovilla e José Ítalo Stelle. São Paulo: Editora Visão, 1983.

HEGEL, Wilhem Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. 8ªed. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Editora Vozes; Bragança Paulista: Ed Universitária São Francisco, 2013.

_____. **Princípios da Filosofia do Direito**. 1ªed. Tradução: Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEIDEGGER, M. **A essência do fundamento**. In: HEIDEGGER, **Marcas do Caminho**. Tradução: Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

_____. **A essência da verdade**. In: HEIDEGGER, **Marcas do Caminho**. Tradução: Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

_____. **Sobre a essência da verdade**. In: Coleção os pensadores. Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

HIGGINS, Silvio Salej. **Prefácio**. In: HINKELAMMERT, Franz J. **Crítica da razão utópica**. Tradução: Silvio Salej Higgins. Chapecó: Argos, 2013.

HINKELAMMERT, Franz J. **Crítica da razão utópica**. Tradução: Silvio Salej Higgins. Chapecó: Argos, 2013.

HOBBSAWN, Eric. **Era dos extremos**. 2ª ed. Tradução: Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLANDA, Francisco Urubam Xavier de. **Do liberalismo ao neoliberalismo. O itinerário de uma cosmovisão impenitente**. 2ªed. Porto Alegre: Edipucs, 2001.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. 7ª ed. Tradução: Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2007.

JAMESON, Fredric. **A Política da utopia**. In: SADER, Emir (org). **Contragolpes**. Seleção de artigos da New Left Review. Tradução: Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006. p. 159-176.

JUNGES, Márcia Rosane. **A grande política em Nietzsche e a política que vem em Agambem**. Cadernos IHU ideias. Ano XII. n.210. vol. 12, maio 2014. p.3-23.

LACLAU, Ernesto. **A razão populista**. Tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Três estrelas, 2013.

LACROIX, Alain. **A Razão**. Tradução: Márcio A. Cruz. Petrópolis: Vozes, 2009.

LAFER, Celso. **Da dignidade da Política: sobre Hannah Arendt**. In: ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. Tradução: Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014.

LENIN, V. I. **Three Sources and Three Component Parts of Marxism**. In: Collected Works. Vol. 19. Moscou: Progress Publishers, 1966.

LUKÁCS, G. **História e Consciência de Classe. Estudos sobre a dialética marxista**. Tradução: Rodnei Nascimento. 2ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

MAGALHÃES, Fernando. **10 lições sobre Marx**. 2ªed. Petrópolis: Vozes, 2011.

MAIA, Antônio Glaudenir B. **Pensiero debole, democrazia e comunismo: a questão política no pensamento de Gianni Vattimo**. In: Revista Conjectura: Filosofia e Educação. vol 21. n. 3, Set/dez 2016. p. 561-581.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 2ªed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

MARX, K; ENGELS, F. **Manifesto do partido comunista**. Tradução: Petê Rissati. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel –Introdução**. 3ªed. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo editorial, 2013.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução: Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo editorial, 2010.

_____; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. Tradução: Luis Claudio de Castro e Costa. 3ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MASCARO, Alysson Leandro. **Estado e forma política**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MASSIAH, Gustave. **O novo mundo que tarda a nascer**. In: Le monde diplomatique Brasil. Ano 10. n. 113. Tradutores da edição, Carolina M. de Paula, Frank de Oliveira, Livia Chede e Rita Grillo. Dezembro de 2016, p. 14-15.

MAYET, Laurent. **Toda verdade é ilusória?** In: **Café Philo. As grandes indagações da Filosofia**. Tradução: Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

MELLO, Leonel Itaussu A. **John Locke e o individualismo liberal**. In: WEFFORT, Francisco C (org). **Os clássicos da política**. 13ªed. Vol 1. São Paulo: Editora Ática, 2000.

MÉSZÁROS, I. **O século XXI socialismo ou barbárie?** 1ª ed, reimp. Tradução: Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. **Para além do capital**. 1ªed revista. Tradução: Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Atualidade histórica da ofensiva socialista**. Tradução: Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2010.

MINAYO, M. C. **Ciência, técnica e arte: o desafio da pesquisa social**. In: MINAYO, M.C (org). **Pesquisa social: Teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. **O desafio do conhecimento**. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora Hucitec-Abrsaco, 1994.

MISES, Ludwig von. **A mentalidade anticapitalista**. 2ªed. Tradução: Adeline Godoy. Campinas, SP: Vide Editorial, 2015.

_____. **Ação Humana. Um tratado de economia**. 3ªed. Tradução: Donald Stewart Jr. São Paulo: Instituto Mises Brasil, 2010.

_____. **As seis lições**. 7ªed. Tradução: Maria Luiza Borges. São Paulo: Instituto Mises Brasil, 2009.

_____. **Liberalismo. Segundo a tradição clássica**. Tradução: Haydn Coutinho Pimenta. Rio de Janeiro: José Olímpio: Instituto Liberal, 1987.

MONTAÑO, C; DURIGUETTO, M. L. **Estado, Classe e Movimento Social**. São Paulo: Editora Cortez, 2011.

MORGENSTERN, F. **Prefácio. Capitalismo: a descoberta do indivíduo**. In: MISES, L von. **A mentalidade anticapitalista**. 2ªed. Tradução: Adeline Godoy. Campinas, SP: Vide, Editorial, 2015.

MOTA, M. S. de Lima. **A Verdade frágil. Gianni Vattimo, leitor de Nietzsche e de Heidegger**. Campina Grande: eduepb, 2013.

NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. **Economia Política. Uma introdução**. 8ªed. São Paulo: Ed. Cortez, 2012.

NETO, Moysés da Fontoura Pinto. **Esquecer o neoliberalismo: aceleracionismo como terceiro espírito do capitalismo**. In: Caderno IHU ideias. Ano 14. Vol 14. n. 245, setembro 2016. p. 3-19.

_____. **Il pensiero debole: Vattimo e Rorty**. In: Revista Filosofazer. Passo Fundo, n. 37, Jul/dez. 2010. p. 43-61.

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos ídolos**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado e Utopia**. Tradução: Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

OLIVEIRA, M; AGUIAR, O. Alves; SAHD, L. F. N de Andrade. **Filosofia Política Contemporânea**. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

OLIVEIRA, Richard Romeiro. **Pólis e Nómos. O problema da lei no pensamento grego**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. **Demiurgia Política. As relações entre a razão e a cidade nas leis de Platão**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

ORWELL, G. **1984**. Tradução: Alexandre Hubner e Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia da Letras, 2009.

_____. **Prefácio à edição ucraniana**. In: ORWELL, G. **A revolução dos bichos**. Tradução: Heitor Aquino Ferreira. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2007.

PAREYSON, Luigi. **Verdade e Interpretação**. 1ªed. Tradução: Maria Helena Nery Garcez e Sandra Neves Abdo. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PECORARO, Rossano R. **Metafísica do choque, Niilismo da arte: notas sobre o pensamento pós-moderno de Gianni Vattimo**. In: O que nos faz pensar. Cadernos de Filosofia da PUC-Rio. vol. 13. n.16, novembro de 2003. p. 5-24.

PERELMAN, C; OLBRECHTS-TYTECA, L. **Tratado da argumentação**. Tradução: Maria Ermanita Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

PESCHANSKI, J. A. **Os “ocupas” e a desigualdade econômica**. In: HARVEY, David et al. **Occupy**. Tradução: João Alexandre Peschanski. São Paulo: Boitempo; Carta Maior, 2012.

PETROVIC, Gajo. **Práxis**. In: **Dicionário do pensamento marxista**. Editado por Tom Bottomore. 2ª ed. Tradução: Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2012.

PIKETTY, Thomas. **A economia da desigualdade**. 1ª ed. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Editora Intrínseca, 2015.

_____. **O capital no século XXI**. 1ª ed. Tradução: Monica Baumgarten de Bolle. Rio de Janeiro: Intrínseca 2014.

PIMLOTT, B. **Posfácio**. In: ORWEL, G. **1984**. Tradução: Alexandre Hubner e Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia da Letras, 2009.

PINASSI, Maria Orlanda. **Na contramão da nanossociologia**. In: JINKINGS, Ivana e PESCHANSKI, João Alexandre (org). **As utopias de Michael Lowy**. 1ªed. São Paulo: Boitempo, 2007.

PIPPIN, Robert. **Hegel's Idealism. The satisfaction of self-consciousness**. Cambridge University Press, 1989.

PLATÃO. **Fedone**. In: **Tutti gli scritti**. Traduzione: Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2001a.

_____. **Fedro**. In: **Tutti gli scritti**. Traduzione: Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2001b.

_____. **A República**. In: Coleção Os pensadores. Tradução: Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

PYNCHON, T. **Posfácio**. In: ORWEL, G. **1984**. Tradução: Alexandre Hubner e Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia da Letras, 2009.

PONTY, Maurice-Merleau. **As aventuras da dialética**. Tradução: Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

POPPER, Sir Karl R. **A sociedade aberta e seus inimigos**. 3ªed. Tomo 2. Tradução: Milton Amado. Belo Horizonte: Editora Itatiaia. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. Tradução: Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **Pragmatismo e Política**. 1ª ed. Tradução: Paulo Ghiraldelli Jr. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Verità e progresso**. Tradução: G. Rigamonti. Milano: Feltrinelli Editore, 2003.

_____. **Forjar nuestro país: el pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX.** Traducción: Ramón José del Castillo. Barcelona: Paidós, 1999.

ROSE, David Edward. **The etical claims of Il pensiero debole. Gianni Vattimo, pluralism and postmodern subjectivity.** In: Angelaki. Journal of the theoretical humanities. vol 7 n. 3, december 2002.

ROY, Bhaskar. **Verdade.** In: **Dicionário do pensamento marxista.** Editado por Tom Bottomore. 2ª ed. Tradução: Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

SADER, Emir. **Apologia da militância revolucionária.** In: JINKINGS, Ivana e PESCHANSKI, João Alexandre (org) **As utopias de Michael Lowy.** 1ªed. São Paulo: Boitempo, 2007.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos.** 1ªed. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

_____. **A esquerda que não teme dizer seu nome.** São Paulo: Três estrelas, 2014.

_____. **Grande hotel abismo. Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento.** São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. **Cinismo e falência da crítica.** São Paulo: Boitempo, 2008.

SALAMA, Pierre. **Para uma nova compreensão da crise.** In: SADER, Emir e GENTILI, Pablo (Org). **Pós-neoliberalismo.** Tradução: Luis Fernandes e Emir Sader. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

_____. **A trama do neoliberalismo. Mercado, crise e exclusão social.** Diálogo entre Perry Anderson, Goran Therborn, Atilio Borón, Emir Sader e Pierre Salama. Coordenação: Pablo Gentili e Luis Fernandes. In: SADER, Emir e GENTILI, Pablo (Org). **Pós-neoliberalismo.** Tradução: Luis Fernandes e Emir Sader. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

SERVICE, Robert. **Camaradas. Uma história do comunismo mundial.** 3ªed. Tradução: Milton Chaves de Almeida. Rio de Janeiro: Editora Difel, 2015.

SINGER, Peter. **Marx.** Tradução: Paula Mattos. São Paulo: Ed Loyola, 2003.

SLOTEDIJK, Peter. **O desprezo das massas. Ensaio sobre lutas culturais na sociedade moderna.** Tradução: Cláudia Cavalcanti. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2002.

STEWART JR, Donald. **O que é o liberalismo.** 5ªed. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1995.

SULLIVAN, S. **Marx for a Post-Communist Era.** Londres: Routledge, 2002.

TEIXEIRA, E. B. **Pós-modernidade e niilismo- um diálogo com Gianni Vattimo.** In: Alceu. vol. 7. n.13, Jul/dez 2006. p. 209-224.

_____. **A fragilidade da razão. Pensiero debole e niilismo hermenêutico em Gianni Vattimo.** 1ªed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

THATCHER, Margaret. **Interview for Sunday Times**. 3 May 1981. Disponível em: <http://www.margarethatcher.org/document/104475>. Acessado em 23 de dezembro de 2016.

TOMÁS DE AQUINO. **Questões discutidas sobre a verdade**. In: coleção Os Pensadores. Tradução: Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

VATTIMO, Gianni. **De la realidad. Fines de la filosofía**. Traducción: Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder Editorial, 2013.

VATTIMO; ZABALA, S. **Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx**. Traducción: Miguel Salazar. Barcelona: Herder editorial, 2012.

VATTIMO; ROVATTI, Pier Aldo (orgs). **Il pensiero debole**. Milano: Feltrinelli, 2010.

_____. **Dialettica, differenza e pensiero debole**. In: VATTIO, G; ROVATTI, P. A. **Il pensiero debole**. Milano: Feltrinelli, 2010.

_____. **Diálogo com Nietzsche**. 1ª ed. Tradução: Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010b.

_____. **Addio alla verità**. Meltemi, 2009a.

_____. **Nihilism as emancipation**. In: **Cosmos and History**. Translated by Lorenzo Chiesa. Vol 5 n. 1. University Turin. 2009b. p. 20-23.

_____. **Verità, comunicazione, espressione. Saggi**. In: VATTIMO, G. **Opere complete**. I. Ermeneutica. Tomo I. Roma: Meltemi editore, 2007a.

_____. **Ecce Comu. Come si ri-diveta ciò che si era**. Roma: Fazi Editore, 2007b.

_____; PATERLINI, P. **Non Essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani**. Reggio Emilia: Aliberti editore, 2006a.

_____. **A idade da interpretação**. In: RORTY, R; VATTIMO, G. ZABALA, Santiago (org). **O futuro da religião**. Tradução: Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006b.

_____. **Il socialismo ossia l'Europa**. Torino: Edizione Trauben, 2004.

_____. **Nichilismo ed Emancipazione. Etica, politica, diritto**. 1ª ed. Italia: garzanti, 2003.

_____. **Oltre l'interpretazione**. Roma-Bari: Editori Laterza, 2002.

_____. **A tentação do realismo**. Tradução: Reginaldo Di Piero. Rio de Janeiro: Lacerda Editor; Instituto italiano de cultura, 2001.

- _____. **Vocazione e responsabilità del filosofo.** Genova: il melangolo, 2000a.
- _____. **Storia de uma virgola. Gadamer e il senso dell'essere.** Rivista Iride. Filosofia e discussione publica. n. 2. 2000b. p. 323-336.
- _____. **La società trasparente.** Milano: Garzanti, 2000c.
- _____. **Credere di credere.** Milano: Garzanti, 1999.
- _____. **Introdução a Heidegger.** 10ª ed. Tradução: João Gama. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- _____. **Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica.** 2ª ed. Traducción: Juan Carlos Gentile Vítale. Barcelona: Ediciones Paidós, 1992.
- _____. **La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna: um significativo contributo all'attuale dibattito filosofico.** Garzanti, 1991.
- _____. **Introdução a Nietzsche.** 1ªed. Tradução: António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1990.
- _____. **As aventuras da diferença.** Lisboa: edições 70, 1988a.
- _____. **The End of Modernity.** Translated by Jon R. Snyder. Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press, 1988b.
- _____. **Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione.** Milano: Bompiani, 1974.
- WAPSHOTT, Nicholas. **Keynes X Hayek.** 1ªed. Tradução: Ana Maria Mandim. Rio de Janeiro: Editora Record, 2016.
- WEFFORT, C. F. **Marx: Política e Revolução.** In: WEFFORT, Francisco C (org). **Os clássicos da política.** Volume 2. 10ªed. Org. São Paulo: Editora Ática, 2001.
- WHITE, Stephen K. **Violence, Weak Ontology and Late-Modernity.** In: Political Theory. vol. 37 n. 6, november 2009. p. 808-816. Downloaded from ptx.sagepub.com at UNIV FEDERAL DA PARAIBA on november 11, 2015.
- WOOD, Ellen Meiksins. **O império do capital.** 1ªed. Tradução: Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2014.
- _____. **Democracia contra capitalismo. A renovação do materialismo histórico.** Tradução: Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2011.
- ZABALA, Santiago. **Uma religião sem teístas e ateístas.** In: RORTY, R; VATTIMO, G. ZABALA, Santiago (org). **O futuro da religião.** Tradução: Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006b.

ZIZEK, Slavoj. **Problema no paraíso: do fim da história ao fim do capitalismo**. 1ªed. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2015a.

_____. **O absoluto frágil**. 1ªed. Tradução: Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2015b.

_____. **Menos que nada. Hegel e a sombra do materialismo histórico**. Tradução: Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **O violento silêncio de um novo começo**. In: HARVEY, David et al. **Occupy**. Tradução: João Alexandre Peschanski. São Paulo: Boitempo; Carta Maior, 2012a.

_____. **Vivendo no fim dos tempos**. Tradução: Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2012b.

_____. **Em defesa das causas perdidas**. Tradução: Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011a.

_____. **Primeiro como tragédia, depois como farça**. Tradução: Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011b.

_____. **Às portas da revolução. Escritos de Lenin de 1917**. Tradução dos textos de Slavoj Zizek, Luiz Bernardo Pericás e Fabrizio Rigout; tradução dos textos de Lenin, Daniela Jikings. São Paulo: Boitempo, 2005.