

# Fim da filosofia: uma imagem da filosofia contemporânea

Márcio Antônio de Paiva\*

## RESUMO

O artigo analisa a questão do “fim da filosofia” no pensamento contemporâneo. Demarcando o embate da filosofia consigo mesma, com a ciência e com alguns pensadores da atualidade que ousaram tematizar o fim, busca, pela reflexão ética, restabelecer a filosofia como um autêntico saber humano.

Palavras-chave: Filosofia; Ciência; Ética; Auto-superação; Nilismo.

\* Coordenador do Departamento de Filosofia e Teologia PUC Minas. e-mail: filosof@pucminas.br.

FALAR DE FILOSOFIA contemporânea em um artigo é verdadeiramente uma empresa difícil, árdua e perigosa. As dificuldades surgem da própria construtividade do tecido filosófico do último século, cuja configuração é essencialmente plural. Por isso, é justo questionar sobre a identidade da própria filosofia contemporânea. Severino (1992, p, 12) afirma que “a Origem, o Sentido, a Causa, o Fundamento, a Ordem, a Lei, a Realidade imutável e divina evocados pela *epistème* são sim o remédio contra o terror provocado pela imprevisibilidade do devir, mas apresentam lentamente um aspecto terrificante”, na filosofia contemporânea.<sup>1</sup> O trabalho de buscar uma imagem do pensamento contemporâneo é árduo e perigoso, ao mesmo tempo, por causa da desagregação da filosofia numa pluralidade de disciplinas especializadas.

<sup>1</sup> “L'uomo appare sia se stesso come la più inquietante delle cose, ma il rimedio che egli appronta finisce com l'apparirgli un suicidio (...) Perciò incomincia una lunga marcia verso la liberazione dalla verità e dalle realtà immutabili, ciò che non è stata una semplice vicenda culturale, ma è divenuta la stessa storia concreta dell'Occidente” (Severino, 1992,12).

Franca D'Agostini (1997), num minucioso trabalho sobre a filosofia nos últimos trinta anos, reflete sobre a dificuldade de falar de filosofia hoje:

- a) Porque não existe “a” filosofia, mas muitas filosofias, muitos modos e razões para se dizer filósofo;
- b) Porque se fala mais apropriadamente e freqüentemente de filosofias aplicadas (da política, da ciência, da religião) e não tanto da filosofia como saber ou postura do pensamento;
- c) Porque se suspeita que a filosofia como tal não exista, ou seja um resíduo inútil da cultura ocidental, incapaz de dialogar com as outras formas de saber e de responder aos problemas atuais (p. 3-4).

Porém, nesta proposta, busca-se apenas uma imagem do pensamento contemporâneo. Segundo Aristóteles (**De anima**, III, 8, 432-9), a imagem é como a própria coisa sensível, só que não possui matéria. Mas a imagem pode ser distorcida, desfocada, ou até mesmo transfigurar a realidade. E se o tecido do pensamento contemporâneo é assim tão multiforme, nossa dificuldade persiste: que ponto de vista adotar? Que perspectiva? Quais correntes devem ser privilegiadas? Quais autores?

Franca D'Agostini (1997) faz um agrupamento interessante das tendências filosóficas do século XX:

- a) Hermenêutica – ponto de chegada de um processo que compreende e resume o historicismo, o existencialismo e a fenomenologia;
- b) Filosofia Analítica – compreende a herança do neopositivismo, pragmatismo e da tradição analítica inglesa;
- c) Teoria crítica – conjunto do pensamento da escola de Frankfurt, de Horkheimer a Honneth, estendendo-se a Habermas e Apel;
- d) Pós-estruturalismo – configuração global que inclui os êxitos nietzschianos e filosóficos do estruturalismo, o pós-modernismo, o deconstrucionismo;
- e) Epistemologia pós-positivista – se a filosofia não aplicada é uma metafilosofia, é-lhe essencial a “aplicação” ao problema da ciência. Além disso, a epistemologia pós-positivista desenvolveu-se em estreita relação com a filosofia analítica e abriu-se a conclusões muito próximas à filosofia continental. Porém qualquer catalogação correria ainda o risco de ser incompleta (p. 9).

Não obstante essas e tantas outras questões que se poderiam colocar neste estudo, a intenção desvela-se na idéia de imagem, uma referência à própria realidade, uma representação-leitura em chave da perspectiva do fim. Com efeito, no século XX, o homem viveu a possibilidade do fim, nos mais variados setores (SPENGLER, 1923). Muito se falou e se escreveu sobre o fim:

o fim da filosofia, o fim da metafísica, o fim da história, etc. Por isso, acredita-se que entender a cultura do fim, apesar das diferentes acepções semânticas, é a primeira operação para abordar o pensamento contemporâneo. Neste pequeno trabalho, busca-se uma imagem do pensamento contemporâneo a partir da idéia de fim sempre presente: na filosofia quando esta se coloca para além de seus próprios limites, nos confrontos da filosofia com a ciência, no niilismo contemporâneo e, por último, em Derrida, Lyotard e Rorty, que representam as teorizações mais importantes sobre o fim da filosofia na atualidade.

Nosso objetivo é construir um horizonte para refletir sobre a própria identidade da filosofia, diante da pluralidade que, ao invés de ser um ponto de chegada, torna-se para o filósofo um ponto de partida, o terreno a partir do qual filosofar é dar razão da nossa cultura, mediante o empenho ético. Uma imagem do pensamento contemporâneo quer dizer uma olhada, a reflexão a partir de um elemento (fim). Naturalmente, deixa-se perpassar por uma atitude de esperança na humanidade do próprio homem, não se conformando com a meia-luz, a meia-verdade, a subvida. Antes, a postura humana quer ser “uma permanente tensão para a verdade e para o bem que existe em tudo o que é verdadeiro”. Este é o apelo feito aos filósofos e a quantos ensinam filosofia, por João Paulo II (**Fides et Ratio**, n. 106): “Pois a busca da verdade, mesmo quando se refere a uma realidade limitada do mundo ou do homem, jamais termina; remete sempre para alguma coisa que está acima do objeto imediato dos estudos, para os interrogativos que abrem o acesso ao Mistério”.

#### QUANDO A FILOSOFIA SE AUTO-SUPERA

Com Hegel a filosofia aparecia totalmente concluída, pois o filósofo tinha acolhido e integrado as razões do sistema e as razões do movimento, tinha conciliado o ser e o não-ser na concretude filosófica do conceito. Todo passo depois de Hegel parecia desembocar para além da própria filosofia, em direção à história, à existência determinada, à práxis. Por outro lado, o próprio Hegel tinha teorizado a identidade de realização e superação, colocando no centro do próprio método o conceito de *Aufhebung*. Dessa forma, pode-se dizer que a idéia de que a filosofia seja, de certo modo, superada (ou como realização, ou como

superação) é um pensamento difundido na segunda metade do século XIX (D'AGOSTINI, 1997, p. 22).

Um outro detalhe a ser considerado é que as exigências do campo extrafilosófico – as exigências da singularidade do indivíduo, da fé, da ciência – avançam contra a própria filosofia: contra a pretensão de um sistema completo, contra a circularidade especulativa da dialética, contra a abstrata frieza da razão que não colhe nem resolve a dor da vida humana (D'AGOSTINI, 1997, p. 22). Assim, nasce em filosofia um outro estilo, talvez paradoxal: com Kierkegaard, Marx e Nietzsche a filosofia se converte em crítica da filosofia.<sup>2</sup> Aliás, a própria figura do filósofo torna-se problemática: Marx é filósofo? E Nietzsche? Em que sentido e até que ponto?

Outras teorizações sobre o fim da filosofia como auto-superação são elaboradas por Habermas. Segundo ele, a despedida da filosofia dá-se hoje em três formas mais ou menos vistosas: como forma *terapêutica* (atribuída a Wittgenstein, para quem a filosofia seria a doença que uma vez ela mesma quis curar); como forma heróica (trata-se da demolição da história da filosofia e do espírito realizada por Heidegger ou por Georges Bataille); e como forma *salvífica* (reabilitação da filosofia prática realizada pelo neo-aristotelismo) (HABERMAS, 1989, p. 5-24).<sup>3</sup>

Mais adiante, aborda-se a fase irônica e pós-filosófica do pensamento contemporâneo em que se dará continuidade ao tema em exame. Para o momento apenas se questiona: de fato é possível à filosofia superar-se a si mesma, ou aqui não se trataria apenas de uma crise da razão diante da atual civilização da técnica? É uma crise que estimula e faz pensar, e, mais do que isso, uma crise que convoca toda a humanidade a redescobrir o sentido autenticamente ético da vida.

## O EMBATE DA FILOSOFIA COM A CIÊNCIA

Pode-se afirmar, mais do que nunca, que a razão hoje está em crise. São muitos os fatores que desencadeiam problemas para os quais as soluções do passado não são capazes de dar respostas. O mundo tornou-se uma aldeia global, onde a mundialização da cultura é um fenômeno novo. Por outro lado, a ciência alcançou um poder a ponto de destruir o próprio homem. Se é certo que hoje condensa-se a herança de séculos passados,

<sup>2</sup> Há um a passagem de Marx que ilustra essa mudança: “Dato che ogni vera filosofia è la quintessenza spirituale dell’epoca sua, deve venire il momento in cui essa entrerà in contatto e avrà reciproci scambi col mondo reale contemporaneo, e ciò non solo all’interno, attraverso il suo contenuto, ma anche all’esterno, attraverso i suoi fenomeni. La filosofia cesserà di essere allora un sistema bem definito di fronte ad altri sistemi bem definiti, per diventare la filosofia in generale di fronte al mondo, la filosofia del mondo contemporaneo” (K. Marx, **Scritti politici giovanili**, Torino: Einaudi, 1950, 146ss).

<sup>3</sup> Trata-se aqui do primeiro capítulo intitulado “A função vicária e interpretativa da filosofia”.

também se padece de uma nova inquietude: o homem contemporâneo é capaz de tudo, é o mestre da própria vida e da própria morte. O homem sabe-se responsável pelos acontecimentos mundiais, não por causa da globalização, mas porque os interesses que ele gerencia estão numa cadeia de interdependência e intercomunicação em nível mundial. Assim experimenta-se um paradoxo: pode-se saber e fazer tudo, mas não se pode fazer grande coisa. O homem é engolido pela civilização da técnica.<sup>4</sup>

Dessa maneira, o movimento da filosofia contemporânea fundou suas raízes na epistemologia iluminista, desmembrando-se nas ciências da sociedade e do homem e na lógica. Basta citar dois exemplos, que são muito eloqüentes: a matematização da lógica (BOOLE, 1990) e a psicologia empírica.<sup>5</sup> Mas, além disso, o âmbito das relações humanas, da ética e do direito foi iluminado com o nascimento e o desenvolvimento da sociologia, da lingüística, da antropologia cultural e da historiografia. Porém dois autores se destacam na difícil e problemática relação entre filosofia e ciência: Dilthey e Husserl.

Wilhelm Dilthey (1833-1911) foi o primeiro pensador a considerar a mudança que estava acontecendo no terreno filosófico e nas ciências em geral. Desse modo, procurou acolher o desenvolvimento das ciências e tentou especificar a natureza, o método e o objeto das novas ciências sociais, contrapondo “ciências do espírito” a “ciências da natureza” (DILTHEY, 1974). As ciências da natureza gozam uma objetividade superior, uma vez que o seu objeto é dado e se busca a regularidade dos fenômenos que produz leis. Já as ciências do espírito se movem no âmbito da vida que interroga a própria vida; o homem é parte do mundo a respeito do qual afirma ou nega algo. Certamente as ciências do espírito demonstram rigor e cientificidade, mas de modo diferente do procedimento das ciências da natureza. Diante disso, Dilthey procura reencontrar o lugar da filosofia distinguindo entre filosofia e filosofias ou visões do mundo (*Weltanschauungen*). A filosofia é filosofia das filosofias, enquanto as visões do mundo representam os diversos modos de colher e representar a realidade que em cada época se escolhem. A filosofia é a crítica, a análise e a interpretação dessas visões do mundo (DILTHEY, 1954). Segundo D’Agostini, pode-se ver em Dilthey uma tensão entre história e teoria, ou seja, a filosofia ou é história das doutrinas filosóficas, portanto uma das ciências do espírito, ou não pode ser considerada ciência (D’AGOSTINI, 1997, p. 25). Com efeito,

<sup>4</sup> Com Heidegger o tema da técnica é ligado ao da metafísica. A era técnica manifestaria de fato o esquecimento do ser, do verdadeiro fundamento. Ver: M. Heidegger, **Die Technik und die Kehre**, Stuttgart: Neske, 1962; Id., La questione della tecnica, in **Saggi e discorsi**, Milano: Mursia, 1976, 5-27; Nancy, J. L., **L’oubli de la philosophie**, Paris: Galilée, 1986.

<sup>5</sup> Em 1879, Wilhelm Wundt fundava em Lipsia o primeiro laboratório de psicologia experimental e também a psicologia deixava de ser análise introspectiva da alma, para se tornar ciência quantificante e classificatória.

uma tal visão da filosofia não satisfaz as suas pretensões de universalidade. Isso abre caminho para uma postura que tende a considerar a filosofia como disposição interior do homem.

O outro tipo de reação diante do desenvolvimento das ciências é encarnado por E. Husserl (1859-1938). Seu objetivo é restituir à filosofia um território autônomo diante do psicologismo. De início, Husserl concebe a filosofia como crítica do conhecimento, referindo-se ao matemático e ao cientista como técnicos, aos quais falta a compreensão da essência como tal. Ao lado do infatigável trabalho das ciências particulares, é necessária uma reflexão crítico-construtiva do filósofo para descobrir o nexos entre os vários tipos de saber. A filosofia revela-se aqui, portanto, como uma doutrina da ciência.<sup>6</sup> Contudo, mais tarde, Husserl vai aprofundar sua visão, inaugurando a crítica ao objetivismo científico, que caracterizou a primeira metade do século XX. É assim que, em **A filosofia como ciência de rigor**, Husserl condena o historicismo cético e critica a filosofia das visões do mundo de Dilthey. A filosofia como ciência rigorosa deve distanciar-se dos cânones da filosofia naturalista, pois pressupõe uma postura completamente diferente, exige uma suspensão do prejuízo sobre a presença das coisas, o prejuízo do fato. A filosofia não é uma mera ciência de fatos (HUSSERL, 1994), “ela tem diante dos olhos o ser somente como *correlatum* de consciência, como um quê de consciencialmente entendido (*Gemeintes*)” (HUSSERL, 1994, p. 25).

Além das tentativas de Dilthey e Husserl de modelar a filosofia a partir do saber científico, seja como racionalidade diversa daquela científica, seja como crítica da ciência, é preciso considerar alguns aspectos relevantes do neopositivismo. Para os neopositivistas a ciência não constitui uma ameaça para a filosofia, mas ao contrário pode garantir e inaugurar um novo modo de fazer filosofia, sobretudo pode favorecer o nascimento de uma verdadeira filosofia científica: uma filosofia como ciência, como análise lógica da linguagem; ou uma filosofia como *ancilla scientiae*, exercício rigoroso de clarificação dos conceitos de que se serve o trabalho científico.

Dessa forma, a filosofia não é doutrina, não é visão do mundo, mas é trabalho reflexivo e crítico, e exercício de ligação entre as várias ciências para identificar um método comum. Daí se vê que não há outros parâmetros de cientificidade além daquele oferecido pelas ciências empíricas: os dados de fato. A expres-

<sup>6</sup> Husserl, E., **Logische Untersuchungen**, trad. de Zeliko Loparic, São Paulo: Nova Cultural, 1982. Infelizmente foram traduzidos apenas alguns trechos da obra. O texto a que recorremos foi aquele da tradução italiana: **Ricerche logiche**, Milano: il Saggiatore, 1982.

são *Wissenschaftliche Weltauffassung* que figura no primeiro manifesto do círculo de Viena, foi escolhida precisamente para evitar a palavra filosofia, que para alguns membros do círculo parecia muito comprometida com a metafísica (TRINCHERO, 1982, p. 84-105). É de fundamental importância ressaltar aqui o artigo de R. Carnap, 1932, sobre a superação da metafísica, publicado na revista *Erkenntnis*, onde se vê toda a ojeriza anti-metafísica do Círculo de Viena; nesse artigo aparece pela primeira vez a expressão “superação (*Überwindung*) da metafísica”, mais conhecida pelo uso que fará dela Heidegger, ainda que noutro sentido (Carnap, 1969).

Também o programa neopositivista da filosofia como ciência chegou à sua falência. No manifesto-programa de 1929 (“A concepção científica do mundo”), assinado por Hahn, Carnap e Neurath, foram definidas como privadas de significado as proposições não descritivas de fatos empíricos verificáveis, ou então que não exprimissem simples verdades lógicas, o que significou um drástico reducionismo. Porém, nos anos 60, aconteceu uma reviravolta pragmática na epistemologia analítica e neopositivista, quando T. Kuhn publica **A estrutura das revoluções científicas**. O fundamento da própria ciência é o tecido impuro das relações sociais, das oportunidades pragmáticas, das escolhas de estilo e de gosto.

O fiasco das intenções neopositivistas de superação da Filosofia não alterou substancialmente a baixa cotação desta, o que mostra que a sua rejeição constitui um verdadeiro fato ou tendência cultural. De fato, nas últimas décadas do século XX, criou-se uma nova situação com a contestação da própria razão ocidental, contestação que se pode verificar nas atitudes do homem pós-moderno e nos escritos de muitos filósofos.

## A VEZ DO PENSAMENTO E O FIM DA FILOSOFIA

Outro momento eloquente na crise da filosofia brota do conflito entre um tipo de saber fragmentado, operacional, orientado para o domínio material (técnica) e a filosofia. A expressão “a ciência não pensa” manifesta o ponto de vista comum que se espalha no pensamento continental a partir dos anos 30 e envolve Husserl, Heidegger e a Escola de Frankfurt. A técnica desponta aqui como a última e mais radical encarnação da filosofia.

Na sua conferência proferida em Viena, em 1935, posteriormente em Praga, Husserl empreende uma reflexão sobre as relações entre ciência, ética e racionalidade. O texto da conferência transformou-se, em 1955, em obra póstuma: Husserl, E., **La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale**, Milano: il Saggiatore, 1961. Ele afirma:

A cultura extra-científica, que a ciência ainda não tocou, é uma tarefa e uma atividade do homem na finitude. O horizonte aberto e infinito, no qual vive, não está fechado; os fins que visa e as obras que realiza, seu comércio e suas modificações, sua motivação pessoal, coletiva, nacional e mítica, tudo se move num mundo circundante que pode ser abrangido com um olhar finito. (HUSSERL, 1996, p. 67-68)

Segundo Husserl, as várias formas de irracionalismo e de filosofia de vida têm a mesma origem do racionalismo positivista, ou seja, ambas estão diante de uma “razão matemática” que, desde Galileu, estende o próprio domínio sobre as coisas.<sup>7</sup> O território da ciência e da certeza matemática é o terreno em que vive e de que se nutre o ceticismo moderno. O objetivismo da razão e da ciência moderna confere ao homem uma espécie de onipotência e onisciência, ao mesmo tempo que o joga numa incerteza profunda que envolve a própria consistência da realidade. Contra a ciência de dados de fato que cria homens de fato, Husserl reage reafirmando os princípios básicos da fenomenologia: a suspensão do juízo e a confirmação das evidências pré-científicas do mundo da vida (HUSSERL, 1961, p. 167).

As teses de Edmund Husserl tornam-se, nos anos seguintes, o tema dominante na reflexão sobre a tarefa da filosofia diante do mundo da técnica. Trata-se da dialética da razão que produz, por causa das próprias premissas, a des-razão. Na **Dialética do iluminismo**, Adorno e Horkheimer manifestam a autocontradição a que chegou o ideal iluminista de uma ciência que garante verdade e emancipação: a ciência tornou-se apenas domínio do homem sobre as coisas e sobre o próprio homem; da condição e princípio de liberdade; a razão se transformou em condição de um mundo onde a liberdade é objeto de comércio, cálculo e manipulação.<sup>8</sup>

Foi Heidegger quem, no início dos anos sessenta (HEIDEGGER, 1969), afirmou que a filosofia chegou ao seu fim por um inevitável desenvolvimento de sua natureza. Originada como pergunta sobre as diversas regiões do ser, a filosofia aprofundou e

<sup>7</sup> “L natura intuitiva e il mondo si trasformano in un mondo matematico, il mondo delle scienze naturali matematiche” (HUSSERL, 1961, p. 361).

<sup>8</sup> Adorno, T & Horkheimer, **Dialettica dell'illuminismo**, trad. italiana Torino: Einaudi, 1966. “Il paradosso della ragione tecnocratica e scientifica oggi dominante appare com evidenza ricordando che essa si è esibita, al culmine della più trionfale chiarezza, nello sterminio di auschwitz, ovvero nella più sfrenata e impensabile manifestazione di irrazionalità. Di Qui nasce la tipica situazione di impasse in cui si dibatte oggi il pensiero filosofico: rinunciare alla filosofia avendone misurato gli esiti autocontaddittori equivarrebbe ad assecondare il processo di irreggimentazione irrazionale della vita in aato nel mondo dominato dalla scienza e dalla tecnica, significherebbe dare il proprio tacito assenso a una razionalità scientifica pianificante, realizzazione-dissoluzione della filosofia modellata sulla scienza. Quale può essere dunque il ruolo della filosofia?” (D'AGOSTINI, 1997, p. 34).



especificou o seu questionamento até desmembrar-se nas diversas ciências. O fato de a filosofia traduzir-se em ciências específicas, segundo o filósofo da Floresta Negra, era a íntima vocação da filosofia desde as origens. No fundo, no fundo, Heidegger busca um nexo entre o desembocar da civilização ocidental na técnica e a imagem hegeliana de superação (*Aufhebung*).

Mas tal superação, propugnada por Heidegger, longe de significar a redução de toda a realidade ao puramente empírico, consiste na abertura para um pensar o ser, que não seja determinado pela subjetividade humana. Com efeito, a resposta à questão do sentido do ser dada inicialmente por Platão e Aristóteles, que numa expressão excepcional do pensamento o compreenderam como presença constante, não foi jamais questionada ao longo de toda a tradição filosófica ocidental. Heidegger propõe uma atitude acolhedora em relação à verdade do ser que corresponde à condição do ser humano, que, enquanto tal, experimenta inexoravelmente a sua finitude e reconhece que o ente em totalidade sobrepuja sua compreensão. Esse mistério do ser exige a reverência do pensar, que não mais se reserva o direito de desvendá-lo, antes aguarda a sua revelação no abandono (*Gelassenheit*). O pensar (*denken*) essencial transforma-se num comemorar (*andenken*) com gratidão (*Dank*) a oportunidade de ser na verdade que lhe é concedida como Dom do ser. Porém esse Dom (*Gabe*) torna-se tarefa (*Aufgabe*) para o pensar, a tarefa de salvaguardar a verdade do ser, abrigando-a na linguagem. Trata-se de uma linguagem simbólica e evocativa que, em vez de circunscrever o pensado nos limites do conceito ou categorizá-lo, aponta para ele como possibilidade de ser alcançado pela experiência radical do limite do próprio pensar. O anúncio dessa nova perspectiva do pensar dá-se, pela primeira vez, na conferência proferida em Breme (1930), na qual se afirma que já era hora de tratar não mais da essência da verdade, mas da verdade da essência (Heidegger, 1943, 1959, 1969).

Para D'Agostini, devem-se confrontar as soluções elaboradas: Adorno e Horkheimer propõem uma autocritica da razão: "a filosofia não chegou ao fim porque não se realizou", a razão instrumental antes criou um mundo anti-filosófico ao qual a filosofia deve contrapor-se enquanto pensamento crítico; para Husserl, a filosofia na sua dimensão fenomenológico-existencial defende-se do imperialismo da ciência (D'AGOSTINI, 1997, p. 35). Heidegger, ao contrário, levantou a hipótese de que deveria

existir um modo pré-filosófico de pensar. Não se trata aqui também de filosofia? Que respostas um pensar desse gênero pode dar ao mundo? É esse pensar pré-filosófico capaz de dar razão da própria cultura?

De qualquer forma, a razão técnico-científica é um fato. E a essência da técnica equivale, heideggeriamente falando, a um modo de ser-no-mundo, que atinge progressivamente toda a humanidade contemporânea. Trata-se da maneira fundamental de relacionar-se com o ente na sua totalidade, que corresponde à manifestação atual do ser no ente, ou seja, ao horizonte de possibilidades que se oferecem hoje ao pensar e ao agir do homem. O ser se desvela, ou antes talvez se oculta na técnica, como razão funcional e calculadora, que pretende organizar toda a realidade em função de interesses humanos. Desse modo, a essência da técnica efetiva-se na vontade de poder, que impulsiona o ser humano ao domínio do mundo. Com isso, aniquila-se a substancialidade do ente, absorvido na imanência da subjetividade. É aí que, uma vez perdida a abertura ao Absoluto e remetido à mera subjetividade, o projeto humano se torna vazio, consumando o ciclo do niilismo.

#### O NILISMO QUANDO O FIM DA FILOSOFIA SE DESVELA NO NADA

A imagem do fim da filosofia mostra-se, nos anos 70 e 80, dentro do horizonte do pós-moderno, da hermenêutica, do pós-estruturalismo e do pragmatismo. Às vezes, a reflexão filosófica nesta ou naquela direção desvela-se como uma opção diante dos embates e debates. Surpreendem algumas posturas, como por exemplo a de E. Severino, quando afirma que a convicção de que as coisas saem do nada e para ali retornam, e que esse movimento das coisas é a evidência fundamental, é o sentido do devir. Apenas se as coisas são pensadas como um sair e um retornar ao nada, é possível aquele radical projeto de domínio da Terra em que consiste a civilização ocidental (SEVERINO, 1992, p. 263).

Segundo Franca D'Agostini, na Segunda metade do recém-fimdo século, acontece uma verdadeira *Nietzsche-Renaissance* na França, Itália, Alemanha e, em menor grau, nos EUA (D'AGOSTINI, 1997, p. 37).<sup>9</sup> A alternativa que se impõe é da seguinte natureza: reconstruir a razão moderna ou aceitar o seu fim. Na-

<sup>9</sup> Veja-se também: Severino, E., **L'essenza del nichilismo**, Milano: Adelphi, 1995; Vattimo, G., **La fine della modernità**, Milano: Garzanti, 1991; Id., **Oltre l'interpretazione**, Roma-Bari: Laterza, 1994.

turalmente, toma-se posição em favor da segunda. Porém, ao se referir ao niilismo, é preciso distinguir, nas entranhas desse paradoxo, entre um niilismo passivo – crítico, nostálgico, ressentido, reativo –, e o ativo que vê no fim dos valores e na perda da verdade o “meio-dia da humanidade”, a época em que as sombras desaparecem (VATTIMO; ROVATTI, 1995; DERRIDA, 1991).

A crise da razão, o fim dos valores, a morte de Deus – que para Lévinas não passam de slogans epocais – perfazem o horizonte compartilhado entre a filosofia contemporânea e a descrição nietzschiana da vida. As tematizações precedentes haviam-se esgotado na tentativa de constituir a filosofia como uma forma de metaciência, ou mesmo de autolegitimação da ciência, realizada pelo neopositivismo; a solução fenomenológica de Husserl realizava-se no projeto de “ontologias regionais” sem alcançar o sentido unitário de reconstrução da racionalidade; a razão preconizada pela Escola de Frankfurt permanecia prisioneira da própria tarefa crítica, e a proposta heideggeriana do outro pensamento apontava para uma possibilidade essencialmente simbólica. A questão não é tão simples de ser explicada. Há horizontes que se confundem e se alargam, mas, ao mesmo tempo, não se pode tratar, sob um mesmo prisma, de Deleuze e Lyotard, Derrida e Severino, Vattimo e Foucault. Porém a imagem de fim parece ser o elemento unificador dos diversos horizontes que se encontram no emaranhado tecido da pós-filosofia: o niilismo é a única chance (VATTIMO, 1991, p. 27-38).

A atmosfera niilista, para além das elaborações filosóficas e como expressão cultural hodierna, pode-se exprimir da seguinte maneira: “o tempo de muitos homens e mulheres não é mais o tempo da liberdade em que cada um possa atuar a própria unidade interior. O nosso tempo fragmentado não tem mais sentido. Não tem mais um horizonte e nos faz viver em pleno niilismo” (GILBERT, 1995, p. 36). É interessante notar que uma das mais importantes obras filosóficas do século XX se preocupou fundamentalmente com a questão do sentido do ser, a *Sein und Zeit*, mas, aos poucos, entra-se numa crise do próprio sentido, toma-se partido pela ausência de sentido, pelo não-sentido talvez, e o século XX desemboca no niilismo.

## A AUDÁCIA DE TEMATIZAR O FIM: LYOTARD, DERRIDA E RORTY

O pensamento de um autor faz-se compreensível quando quem lê seus escritos está disposto a entender o lido como um passo em direção ao que deve ser pensado, quando se dispõe a caminhar junto. Aliás, a metáfora do caminho é, desde Agostinho, uma das imagens mais humanas na filosofia e que expressa o real dinamismo da vida e do ser. Dispor-se a caminhar com um pensador significa penetrar no seu horizonte, pensar o que ele pensou e como foi pensado. Só assim se pode estabelecer um diálogo autenticamente filosófico. Caso contrário se farão contraposições, acontecerá o choque, o confronto, mas não se conseguirá dar razão da cultura. Na introdução, falou-se sobre os riscos de uma reflexão sobre o fim da filosofia no pensamento contemporâneo. De fato, os horizontes clássico, medieval e moderno confluem na estruturação do pensamento pós-moderno, descortinando um sentido não facilmente predeterminável porque relativo a uma situação sempre mais volúvel e aberta a êxitos múltiplos e, por vezes, contraditórios (PENATI, 1996, p. 173), por isso mesmo, a opção em torno da idéia de imagem é novamente aqui reforçada.

Mas em que consiste a audácia da razão? Crê-se, hoje, que a filosofia nasce quando o homem toma consciência de que é abertura, então se maravilha quando exercita a si mesmo, questionando, acolhendo, buscando um horizonte último de significação para a vida. Do exercício da acolhida – os outros, as coisas, a história, a realidade –, na gratuidade do sentido, surge a filosofia como diagnose do seu tempo e prognose do futuro. A audácia de buscar a verdade exprime a possibilidade de sentido.<sup>10</sup> Não obstante, a suposta perda de sentido, a des-medida da razão, o contentar-se com a meia-luz, a razão pós-moderna articula-se em torno da verdade. E aqui se encontra um paradoxo: para elaborar uma reflexão sobre o fim da filosofia é necessário, no entanto, filosofar e o fim da verdade é assumido como verdade.

Aponta-se aqui, a título de exemplo que corrobora a imagem do fim da filosofia no pensamento contemporâneo, três tentativas de re-articulação, três mundos diferentes, três autores: Derrida, Lyotard e Rorty.

A posição de Derrida pode-se entender como a desconstrução dos textos da tradição filosófica. Com inspiração na *Destruktion* da história da ontologia realizada por Heidegger em

<sup>10</sup> Para Agostinho, “besta quippe vita est gaudium de veritate” (AGOSTINHO, *Confessiones*, 10, 23, 33).

*Sein und Zeit*, Derrida busca identificar nos textos as oposições, a duplicidade conceitual que está na base de toda argumentação, e mostra que não se trata de um pacífico vis-à-vis, mas de uma contraposição hierárquica violenta. Por isso, e para sair do próprio sistema que se quer desconstruir, é preciso instaurar uma razão irônica. O que sobra, a partir do trabalho de desconstrução, é o primado da escritura. Assim a imagem da filosofia não passa de um gênero de escritura ou arte do texto (D'AGOSTINI, 1997, p. 42).<sup>11</sup> A motivação de Derrida encontra-se naquela idéia de que a filosofia é uma forma de pensamento em perene estado de auto-superação, como horizonte em que se desenvolve a filosofia e é pensável a sua tradição. A crítica de Derrida é mais radical que a de Kierkegaard, a de Marx e a de Nietzsche, e é mais radicalmente niilista, ou seja, fundada no fim dos valores e na morte de Deus teorizada por Nietzsche, que constitui o pano de fundo filosófico da cultura do fim.<sup>12</sup> O que faz Derrida é uma filosofia artística e literária.

O outro pensador é J. F. Lyotard. Na verdade, este faz uma análise do mundo contemporâneo e do destino dos vários tipos de saber, revelando as mudanças nas relações políticas e sociais realizadas pelas inovações técnicas e pela informatização da cultura. Segundo Lyotard, a lógica predominando na sociedade pós-moderna é aquela mesma dos jogos lingüísticos de Wittgenstein: uma razão aos pedaços, com regras locais e linguagens que não comunicam. Daqui surgem várias conseqüências: o declínio da tarefa do Estado, a atomização do tecido social, os *grand récits* perdem a credibilidade, não há espaço vital para o meta-discurso. Desse modo, a filosofia assume ainda uma espécie de racionalidade prática, uma *phrónesis* direcionada a descobrir no universo plural os indícios de uma finalidade a que tende o gênero humano.<sup>13</sup>

O horizonte do terceiro expoente pode ser configurado a partir do neopositivismo nas suas últimas aquisições, do segundo Wittgenstein e do pragmatismo americano. Seja como for, na perspectiva do neopositivismo, do próprio Wittgenstein e do pragmatismo, existe ainda uma forma de sobrevivência para a filosofia: seja como descrição dos jogos lingüísticos, remédio contra os erros filosóficos, seja como clarificação dos trabalhos da ciência ou elaboração de uma teoria pragmatista da verdade. Porém existe um processo sempre crescente de fragilização da filosofia. Nesse sentido, Rorty forma uma visão da filosofia como uma

<sup>11</sup> Ver também, Derrida (1991).

<sup>12</sup> Recordamos aqui um texto de 1983: Derrida, "Su un tono apocalittico adottato di recente in filosofia", trad. italiana de G. Dalmaso, in Di-Segno, Milano: Jaca Book, 1983.

<sup>13</sup> Somos do parecer de que Lyotard é mais um teórico do fim da filosofia na pós-modernidade do que um filósofo do fim. De qualquer modo, também ele está imerso na cultura do fim, dos pequenos relatos, da sabedoria prática que aspira a uma finalidade. Ver: Lyotard, J. F., *La condizione postmoderna*, trad. italiana de C. Formenti, Milano: Feltrinelli, 1981; Id., *Il dissidio*, trad. italiana de A. Serra, Milano: Feltrinelli, 1985.

empresa inútil e socialmente danosa, porque desloca o interesse humano para questões pouco proficuas e para o sublime, em vez de reforçar o respeito e o convívio interpessoal. Para ele, a sociedade atual pode ser chamada pós-filosófica por não ter necessidade de uma teoria universal da verdade nem de esquemas conceituais genéricos. A sociedade organiza-se, pós-filosoficamente, a partir de valores pragmáticos como a solidariedade, a comunitariedade e a busca da felicidade. Assim, a filosofia não passa de uma conversação entre espíritos livres que inventam hipóteses. O filósofo é apenas um escritor cuja teoria se nega a si mesma.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Ver sobretudo: Rorty, /r., **Consequencias del pragmatismo**, acima de tudo o ensaio de 1979: "Filosofia en America hoy"; Id., **La filosofia dopo la filosofia**, trad. italiana de A.G. Gargani, Roma-Bari: Laterza, 1989.

A audácia é atitude fundamental do ser racional. O atual panorama da filosofia constitui um verdadeiro desafio para repensar as questões fundamentais da humanidade, a busca do remédio para enfrentar as intempéries da cultura: a questão ecológica, o fracasso do bem universal e a onda de violência, o narcotráfico, a política pela política, entre tantos outros problemas. Proclamar o fim da filosofia significaria o quê?

## EPÍLOGO

Não resta dúvida de que a cultura do fim seja uma forma de suicídio. Certamente será pela *ética* que se restabelecerá a filosofia como um autêntico saber humano, como aconteceu em outros momentos da história do pensamento ocidental. O momento atual é de perplexidade, porém algumas luzes começam a surgir no cenário mundial. São apenas indícios de que a razão técnica busca razões que ela mesma não pode dar, sinais de que o niilismo testemunha que no homem existe mais que o homem, e que o homem é um por fazer: não se pode dar uma resposta teórica e universal de uma vez por todas, nem se conformar com o domínio restrito ao campo empírico que reduz, mas o que se colhe na abertura do espírito é confrontado com as diversas encarnações culturais do homem como espírito no mundo, o que faz de nós seres históricos, seres-no-mundo, porém mergulhados na humanidade do próprio homem.

Por outro lado, urge reaprender a filosofar: o que se faz na atitude de diálogo com o passado procurando perscrutar o horizonte do homem antigo e medieval, entender a ânsia de liberdade do homem moderno, e a des-razão e a des-medida do homem contemporâneo. É trabalho que exige paciência e esperan-

ça, mas acima de tudo a consciência de que somos itinerantes. Reaprender a filosofar exprime atitude de escuta ao presente, em que se contemplam muitas dores e dissabores; não se ouve o canto da verdadeira alegria de ser, nem se constrói a humanidade a partir da lógica da técnica – aliás, a atitude de escuta vê muito mais que o ver do pensamento ocidental (*noein*). Por último, reaprender a filosofar denota abertura ao futuro para além do domínio técnico, para além do átimo vivido, na responsabilidade pela história.

Urge, portanto, proclamar o Fim do fim da filosofia, descortinando um horizonte que não mais se contente com a meia-verdade, com a meia-luz, com a subvida. Investir no Fim do fim da filosofia é tarefa inadiável de toda a humanidade, envolvendo todos os campos do saber humano, para redescobrir o sentido do humano.

#### ABSTRACT

This article analyses the issue of 'the end of philosophy' in contemporary thought. Setting the framework for the confrontation of philosophy with itself, with science and with some present-time thinkers who dare to predict its end, it attempts to re-establish, through ethical reflection, philosophy as an authentic human knowledge.

Key words: Philosophy; Science; Ethics; Self-surpassing; Nihilism.

#### Referências

ADORNO, T.; HORKHEIMER. **Dialettica dell'illuminismo**. Torino: Einaudi, 1966.

BOOLE, G. **L'analisi matematica della logica**. Trad. de B. Boringhieri. Torino: Einaudi, 1990.

CARNAP, R. Il superamento della metafisica mediante l'analisi logico del linguaggio. In: PASQUINELLI, A. **Il neoempirismo**. Torino: Utet, 1969.

D'AGOSTINI, F. **Analitici e continentali – Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni**. Milano: Raffaello Cortina Editore, 1997

DERIDA, J. **Donner le temps**. Paris: Galilée, 1991.

- DERRIDA, J. Su un tono apocalittico adottato di recente in filosofia. Trad. italiana de G. Dalmasso. In: \_\_\_\_\_. **Di-Segno**. Milano: Jaca Book, 1983.
- DILTEY, W. **Introduzione alle scienze dello spirito**. Firenze: La Nuova Italia, 1974.
- DILTEY, W. L'essenza della filosofia. In: ROSSI, Pietro (Trad.). **Critica della ragione storica**. Torino: Einaudi, 1954.
- GILBERT, P. **Saggi di metafisica II**. Roma: PUG, 1995.
- HABERMAS. **Etica del discorso**. Tradução. de E. Agazzi. Roma-Bari: Laterza, 1989.
- HEIDEGGER, M. La questione della técnica. In: \_\_\_\_\_. **Saggi e discorsi**. Milano: Mursia, 1976.
- HEIDEGGER, M. **Die Technik und die Kehre**. Stuttgart: Neske, 1962.
- HEIDEGGER, M. Das Ende der Philosophie und die aufgabe des Denkens. 1966. In: \_\_\_\_\_. **Zur Sache des Denkens**. Tübingen, 1969.
- HEIDEGGER, M. **Gelassenheit**. Pfullingen, 1959.
- HEIDEGGER, M. **Vom Wesen der Wahrheit**. Frankfurt, 1943.
- HUSSERL, E. **A crise da humanidade européia e a filosofia**. Introdução e tradução de Urbano Zilles. Porto alegre: EIPUCRS, 1996.
- HUSSERL, E. **La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale**. Milano: Il Saggiatore, 1961.
- HUSSERL, E. **La filosofia come scienza rigorosa**. Tradução de Corrado Sinigaglia. Bari: Universale Laterza, 1994.
- HUSSERL, E. **Logische Untersuchungen**. Tradução italiana de *Ricerche logiche* Milano: il Saggiatore, 1982.
- JOÃO PAULO II. **Fides et Ratio**. São Paulo: Paulinas, 1998.
- MARX, K. **Scritti politici giovanili**. Torino: Einaudi, 1950.
- NANCY, J. L. **L'oubli de la philosophie**. Paris: Galilée, 1986.
- PENATI, G. **Classicità, modernità, postmoderno. Quale saggezza oggi pe l'uomo?** Brescia: Queriniana, 1996.
- SEVERINO, E. **L'essenza del nichilismo**. Milano: Adelphi, 1995.
- SEVERINO, E. **La filosofia contemporânea**. Milano: Rizzoli Libri, 1992.
- SPENGLER, O. **Der Untergang des Abendlandes**. München: C. H. Beck, 1923.
- TRINCHERO, M. **Il neopositivismo lógico**. Torino: Loescher, 1982.
- VATTIMO, G. **Oltre l'interpretazione**. Roma-Bari: Laterza, 1994.
- VATTIMO, G. **La fine della modernità**. Milano: Garzanti, 1995.
- VATTIMO, G.; Rovatti, P. A. **Il pensiero debole**. Milano: Garzanti, 1995.