

## RESENHA

### FERRARIS, MAURIZIO. **MANIFESTO DEL NUOVO REALISMO. ROMA-BARI: EDITORI LATERZA, 2012**

Renato Railo Ribeiro \*

O presente texto é uma resenha expositiva da obra *Manual del Nuovo Realismo*, escrita pelo filósofo italiano Maurizio Ferraris e publicada originalmente em italiano pela editora Laterza, em 2012 (ISBN: 978-88-420-9892-8). O *Manual* já foi traduzido para o espanhol, francês, alemão e inglês, sem possuir ainda tradução para português<sup>1</sup>.

Ferraris formou-se, sob orientação de Gianni Vattimo, pela *Università degli Studi di Torino* e atualmente leciona nesta mesma universidade, além de ser também professor visitante de universidades europeias e estadunidenses. É editorialista do jornal diário *La Repubblica* e reconhecido internacionalmente por seus trabalhos desenvolvidos no campo da hermenêutica. Eis algumas de suas obras: *Aspetti dell'ermeneutica del Novecento* (1986); *Storia dell'ermeneutica* (1988); *Il gusto del segreto* (1997, escrita com Jacques Derrida); *L'ermeneutica* (1998); *Introduzione a Derrida* (2003). Desde os anos de 1990, porém, o filósofo vem gradualmente se afastando dessa linha de pensamento e adotando o realismo como fio condutor de sua filosofia.

No *Manual del Nuovo Realismo* o filósofo italiano pretende alcançar dois objetivos: (1) expor, segundo sua visão, as razões pelas quais a filosofia contemporânea teria se inclinado ao realismo; (2) expor sua concepção de realismo. A obra em questão é dividida em quatro capítulos<sup>2</sup>, sem contar o Prólogo. Neste último, o autor expõe seus pressupostos e a justificativa para a elaboração da obra, enquanto

\* Bolsista de Mestrado (CAPES) do Programa de Pós-Graduação em Língua, Literatura e Cultura Italianas, Departamento de Letras Modernas da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (DLM/ FFLCH/USP). Bacharel em Filosofia pela Universidade São Judas Tadeu (USJT) e em Biblioteconomia pela Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (ECA/ USP). [m@ilto:renatorailo@yahoo.it](mailto:m@ilto:renatorailo@yahoo.it)

que no primeiro capítulo (“*Realytismo*”: o ataque pós-moderno à realidade) desenvolve sua argumentação visando alcançar o objetivo (1). Por fim, com os demais capítulos (capítulo 2: *Realismo: coisas que existem desde o início do mundo*; capítulo 3: *Reconstrução: porque a crítica parte da realidade*; capítulo 4: *Emancipação: a vida não examinada não tem valor*), o filósofo visa atingir o objetivo (2).

Começando pelo Prólogo, deste pode-se deprender que Ferraris parte do pressuposto de que, se por um lado, ao longo do século XX, o pêndulo do pensamento teria se orientado ao antirrealismo (diz o autor, em suas várias versões: “hermenêutica, pós-modernismo, ‘reviravolta linguística’”<sup>3</sup>), por outro lado, com a virada do século, teria passado a pender para o realismo (segundo o autor, em seus muitos aspectos: “ontologia, ciências cognitivas, estética como teoria da percepção”<sup>4</sup>).

De modo a incluir sua filosofia nesse movimento em direção ao realismo, Ferraris aponta as causas que o conduziram a essa mudança, identificando-as com os efeitos decorrentes daquilo que denomina “dois dogmas do pós-modernismo”<sup>5</sup>: (a) o de que toda a realidade é socialmente construída e infinitamente manipulável; (b) o de que a verdade é uma noção inútil, sendo a solidariedade mais importante do que a objetividade. Os efeitos ocasionados por esses “dois dogmas”, de acordo com Ferraris, teriam sido: (i) o fortalecimento do populismo em política; (ii) a alienação da filosofia em relação à realidade cotidiana; (iii) a noção de que toda desconstrução (filosófica, política, social) tem valor por si própria.

Assim, a justificativa dada por Ferraris para a escrita do *Manifesto* – bem como para sua mudança de pensamento, que o motivara elaborar a presente obra – é pautada por seu julgamento acerca da necessidade de se negar os “dois dogmas”, de modo a se evitar tais efeitos. O realismo, assim, é visto por ele como alternativa às diferentes ramificações pós-modernas da filosofia contemporânea e seus “dogmas”.

Porém, de acordo com suas palavras, adotar essa alternativa não significa querer ostentar um monopólio filosófico do real – como se poderia crer, em função da longa história que o termo “realismo” tem em filosofia – mas sim

“sustentar que a água não é socialmente construída, que a sacrossanta vocação desconstrutiva que está no coração de toda filosofia digna deste nome deve medir-se pela realidade, caso contrário configura-se como jogo fútil, e que toda desconstrução sem reconstrução é irresponsabilidade”<sup>6</sup>.

Assim, segundo o autor, caberia à filosofia examinar quais são os aspectos da realidade socialmente construídos e quais não são, de modo a salientar o que pode e o que não pode ser tomado como verdadeiro e extrair daí implicações de natureza cognitiva, ética e política. Neste ponto, o filósofo italiano sentira necessidade de sublinhar o contexto ao qual sua posição se insere, aqui expresso por suas próprias palavras:

Aquilo que chamo de “novo realismo” é de fato antes de tudo o reconhecimento de uma reviravolta. A experiência histórica dos populismos midiáticos, das guerras pós-11 de setembro e da recente crise econômica conduziu a uma forte descrença naqueles que, para mim, são os dois dogmas do pós-modernismo: o de que toda a realidade é socialmente construída e infinitamente manipulável, e o de que a verdade é uma noção inútil porque a solidariedade é mais importante do que a objetividade. As necessidades reais, as vidas e mortes reais, que não aceitam ser reduzidas a interpretações, têm feito valer seus direitos, confirmando a ideia de que o realismo (assim como o seu contrário) possui implicações não simplesmente cognitivas, mas éticas e políticas<sup>7</sup>.

No primeiro capítulo, Ferraris sugere que o pós-modernismo teria entrado em filosofia a partir da publicação da obra do filósofo francês Jean-François Lyotard, *A condição pós-moderna*, publicada em 1979 e pela qual teriam se difundido a ideia de “fim das ideologias” e a noção de que as “grandes narrativas” (Iluminismo, Idealismo, Marxismo) teriam deixado de “mover as consciências e de justificar o saber e a pesquisa científica”<sup>8</sup>. Sem desconsiderar as várias manifestações pós-modernistas e seus vários aspectos, desenvolvidos em diversas áreas do conhecimento e das artes, Ferraris aponta o que para ele seria o mínimo denominador comum a todas essas, a saber, o fim da ideia de progresso. No caso específico da filosofia, para a qual noção de verdade é central, insiste Ferraris que “(...) a descrença pós-moderna no progresso comportava a adoção da ideia – que encontra a sua expressão paradigmática em Nietzsche – segundo a qual a verdade pode ser um mal e a ilusão um bem”<sup>9</sup>, ideia esta que segundo o autor poderia ser resumida na proposição nietzscheana “não existem fatos, só interpretações”.

Maurizio Ferraris frisa não querer atacar diretamente o pós-modernista, pois este é “(...) muitas vezes animado por admiráveis aspirações emancipativas (...)”<sup>10</sup>. O problema, diz, é o populista, que “(...) tem se beneficiado com a potente, ainda que em boa parte involuntária, ajuda ideológica do pós-modernista”<sup>11</sup>. Isto porque, em sua visão, com o pós-modernismo (e, como decorrência deste, o

primado das interpretações sobre os fatos e a superação da noção de objetividade), “(...) não se viu a libertação dos vínculos de uma realidade monolítica, compacta, peremptória (...)”<sup>12</sup>, tal como seus mentores profetizaram, mas sim o êxito do populismo, “(...) um sistema com o qual (desde que se tenha o seu controle) se pode pretender fazer crer em qualquer coisa”<sup>13</sup> – o que teria transformado o mundo em um *reality*.

O filósofo italiano, então, sugere a necessidade de se examinar de perto a concretização (e adulteração) das teses pós-modernistas (os “dois dogmas”) e aquelas que aponta como suas três principais características: a *ironização*, segundo a qual “(...) aferrar-se a teorias é indício de dogmatismo, e que, portanto, deve-se manter um distanciamento irônico em relação às próprias afirmações”<sup>14</sup> – distanciamento em geral expresso pelo uso de aspas; a *dessublimação*, “(...) a ideia de que o desejo constitui em quanto tal uma forma de emancipação, já que a razão e o intelecto são formas de domínio”<sup>15</sup>; a *desobjetivação*, a ideia de que “(...) não existem fatos, só interpretações, e o seu corolário de que a solidariedade amigável deve prevalecer sobre a objetividade indiferente e violenta”<sup>16</sup> – o que legitimaria, para Ferraris, a máxima “a razão do mais forte é sempre a melhor”.

Sobre a *ironização*, diz Ferraris que o uso das aspas teria permitido aos teóricos a adoção de uma postura irônica diante de suas próprias proposições e o decreto de que qualquer um que as tentasse suprimir estaria exercendo um ato de inaceitável violência ou ingenuidade, pois trataria como real aquilo que, na melhor das hipóteses, era “real”. De acordo com o autor, essa postura teria impedido o progresso em filosofia, “(...) transformando-a em uma doutrina programaticamente parasitária que remetera à ciência qualquer pretensão de verdade e de realidade (...)”<sup>17</sup>. Para Ferraris, a origem disso estaria no radicalismo de Nietzsche em sua posição contra a filosofia sistemática, ou mesmo, ainda, naquilo que o filósofo italiano chama de “revolução ptolomaica”<sup>18</sup> de Kant, por entender que com este último o homem teria passado a ser o centro do universo como mero fabricante de mundos por intermédio de conceitos. Assim,

“o pós-modernismo não foi um devaneio filosófico, mas sim o êxito de uma reviravolta cultural que coincide em boa parte com a modernidade, ou seja, a prevalência dos esquemas conceituais sobre o mundo externo”<sup>19</sup>,

o que explicaria o uso de aspas, já que não se estaria ocupado com o mundo mas tão somente com fenômenos mediatos. Neste

cenário, à filosofia caberia, na melhor das hipóteses, diz Ferraris, aceitar-se como tipo de conversação ou gênero de escritura – atividade anti-iluminista que, com a cumplicidade da ironia e das aspas, ocasionara, entre outros problemas, “o equívoco de pensadores de direita se tornarem ideólogos da esquerda”<sup>20</sup> (quando então cita e comenta Heidegger como caso paradigmático).

De acordo com Ferraris, a dialética que se manifesta na *ironização* seria a do desejo como elemento que por si próprio constituiria a emancipação humana. Em sua visão, a noção de revolução dos desejos teria se iniciado com Nietzsche e sua revolução dionisíaca, quando o homem trágico, antítese do homem racional representado por Sócrates, fora antes de tudo um homem de desejos. Só que, com o populismo, diz, tal noção teria encontrado verdadeira expressão a partir do desenvolvimento “(...) de uma política ao mesmo tempo dos desejos e reacionária”<sup>21</sup> – comentando para tal as investigações de Adorno e Horkheimer sobre o mecanismo da *dessublimação repressiva*, segundo o qual “o soberano concede ao povo liberdade sexual e em contrapartida mantém consigo não só a liberdade sexual mas também as outras”<sup>22</sup>. Neste cenário, o desejo, no início elemento emancipativo, passaria então a ser elemento de controle social. Afora isso, o anti-intelectualismo se faria presente, já que o enlaçamento entre corpo e desejo favoreceria o antissocratismo (i. e., a atividade racional). E assim, diz Ferraris, a legitimidade de uma categoria fundamental do Iluminismo seria atacada, a da opinião pública, que passaria, citando Habermas, “(...) de espaço de discussão a espaço de manipulação das opiniões por parte dos detentores das *mass media*”<sup>23</sup>, momento em que se manifestaria repressão à discordância, cuja perfeição seria alcançada com a incorporação, por parte da coletividade, do hábito de desenhar qualquer atividade crítica.

Sobre a *desobjetivação*, Ferraris diz ser esta a noção de que a objetividade, a realidade e a verdade seriam maléficas, e a ignorância, benéfica. Essa ideia, segundo sua visão, teria se difundido no pós-modernismo por três reflexões de grande peso cultural: a noção nietzschiana de verdade como metáfora; o recurso ao mito levado a cabo por Nietzsche e Heidegger; e a noção presente em parte da filosofia analítica segundo a qual não existiria acesso ao mundo sem a mediação de esquemas conceituais e representações – sobre a qual Ferraris investiga tomando como *case study* a afirmação de Paul K. Feyerabend segundo a qual não existiria método privilegiado para a ciência, pois as teorias científicas seriam visões de mundo em larga parte incomensuráveis (o que, por consequência, faria com que não fosse tão óbvio assim que Galileu tivesse tido razão em relação àqueles

que o condenaram). Neste sentido, a *desobjetivação* formulada com intenções emancipativas se transformaria em deslegitimação do saber humano e no reenvio da humanidade a um fundamento transcendente (no sentido místico-religioso).

A consequência da ação conjunta de *ironização*, *dessublimação* e *desobjetivação* é, para Ferraris, o *realytismo*, estado em que “vem revogada qualquer autoridade ao real, e em seu lugar se prepara magnificamente uma quase-realidade com fortes elementos fabulares (...)”<sup>24</sup>. Por outras palavras, o *realytismo* para Ferraris seria o pós-modernismo concretizado pelo populista, cenário em que o real, ao invés de ser investigado com vistas à construção de novos mundos possíveis, seria posto ao nível da fábula (ou equiparado a um *reality show*), sendo esta ação considerada como única libertação possível. Diz o autor, então, que dessa forma não haveria mais nada a se construir – e a realidade nada mais seria do que mero sonho.

Para Ferraris, fora contra esse estado de coisas que desde a virada do século viria se desenvolvendo o realismo, tentativa de restituir legitimidade, em filosofia, em política e na vida cotidiana, a uma noção que no pós-modernismo fora considerada ingenuidade filosófica e manifestação de conservadorismo político, a saber: a de realidade. O filósofo italiano oferece, então, a partir deste ponto, sua concepção de realismo, desenvolvendo-a entre os capítulos 2 e 4, baseada em três conceitos: *Ontologia*, *Crítica* e *Iluminismo*.

Por *Ontologia* Ferraris pretende significar simplesmente que “o mundo tem as suas leis, leis estas que se fazem respeitar (...)”<sup>25</sup>. Por outras palavras, segundo sua visão existiriam coisas que resistem e permanecem independentemente de esquemas conceituais capazes de avaliá-las. Ferraris denomina sua posição de “teoria da *incorrigibilidade*”<sup>26</sup>, de modo a reforçar, como faz ao longo do capítulo 2, o caráter saliente do real, i. e., a existência de um mundo externo aos esquemas conceituais, e a ideia de que certas coisas diante de nós não poderiam ser corrigidas ou transformadas<sup>27</sup>. Desta forma, com *ontologia* e *incorrigibilidade* Ferraris pretende confrontar o que chama de *falácia do ser-saber*<sup>28</sup>, i. e., noção segundo a qual só se poderia dizer como existente aquilo que se pudesse conhecer – o que, para o filósofo italiano, nada mais seria do que expressão da confusão entre epistemologia e ontologia.

Por *Crítica* Ferraris diz significar a possibilidade inerente ao realismo de criticar e transformar a realidade – como oposição àquilo que, no capítulo 3, chama de *falácia do averiguar-aceitar*<sup>29</sup>, segundo a qual a averiguação da realidade necessariamente implicaria na aceitação de existência de um estado de coisas imutáveis. Neste

sentido, diz Ferraris que sua *Crítica* deveria ser entendida tanto no sentido kantiano de julgar o que é e o que não é real, como no sentido marxista de transformar o que não é justo, contrapondo-se assim ao pós-modernismo que, segundo ele, se contentaria em sustentar que tudo é socialmente construído (como forma de se proteger do atrito com o real ausentando-se deste conflito). Logo, se por um lado seria possível afirmar que existem elementos com características alheias a todo e qualquer esquema conceitual capaz de descrevê-las, por outro se poderia afirmar que somente com a reflexão crítica a falsificação pode ser evitada. Com noção de *Crítica* Ferraris sustenta que “(...) a incorrigibilidade como caráter ontológico resulta central na medida em que não indica uma ordem normativa (...) mas simplesmente uma linha de resistência contra a falsificação e a negação”<sup>30</sup>. Portanto, o ponto não seria apenas desvalorizar a cética noção de descontinuidade entre fatos e interpretações, mas sim procurar entender o que é e o que não é humanamente construído – algo implícito na seguinte questão: quais os limites dos esquemas conceituais?

Por fim, com a noção de *Iluminismo* – a qual permite Ferraris citar as expressões consagradas por Kant (“ousar saber” e “sair do estado de minoridade”) como opostas àquilo que chama de *falácia do saber-poder*<sup>31</sup> (noção segundo a qual, tal como explicitada no capítulo 4, em toda forma de saber se esconderia um poder negativo, ou seja, o saber serviria não como emancipação, mas como instrumento de dominação) – o filósofo italiano diz não duvidar que a ciência é, muitas vezes, animada “pela vontade de potência”, mas defende que não se deveria, em função disso, duvidar de todos os seus resultados<sup>32</sup>. Ou seja, o autor concorda que motivações de poder influenciam em muitos casos as conclusões de práticas filosóficas e científicas, mas poder e saber seriam, segundo sua concepção, noções distintas, não equivalentes. Identicamente, não seriam noções equivalentes as de verdade e de dogmatismo, pois salienta que “(...) realidade e verdade sempre foram a tutela dos fracos contra a prepotência dos fortes”<sup>33</sup>. Segundo o filósofo não faria sentido, assim, abandonar a noção de verdade em nome da noção de solidariedade (tal como desenvolvida por Rorty), uma vez que “(...) o regime nazista é o exemplo macroscópico de uma sociedade fortemente solidária”<sup>34</sup>. Logo, para Ferraris seria irresponsável desconstruir sem construir algo em seu lugar, e, portanto, ao invés de se duvidar da capacidade humana de conhecer, seria melhor aceitar que só o conhecimento, e não sua deslegitimação, pode emancipar os homens.

Por fim, Maurizio Ferraris oferece uma interpretação particular de que três filósofos tradicionalmente associados ao pós-modernismo

(Foucault, Derrida e Lyotard) teriam manifestado a exigência de retorno aos ideais iluministas. Além disso, declara o filósofo italiano:

Julgo fundamental acreditar naquilo que era importante e vivo no pós-modernismo, i. e., a reivindicação de emancipação, que tem início no ideal de Sócrates sobre os valores morais do saber e se assenta no discurso de Kant sobre o Iluminismo – talvez a mais caluniada entre as categorias do pensamento e que merece uma nova leitura na cena intelectual contemporânea diante das consequências da falácia do saber-poder<sup>35</sup>.

Com isso, o autor pretende reforçar sua crença no conhecimento humano como único meio a se evitar, contra o populismo, a alternativa de “(...) seguir o caminho do milagre, do mistério e da autoridade”<sup>36</sup>, associando tal crença ao realismo a que vem se propondo desenvolver.

## NOTAS

- 1 Em espanhol: *Manifiesto del nuevo realismo*. Trad. José Blanco Jiménez. Santiago de Chile: Ariadna, 2012; *Manifiesto del nuevo realismo*. Trad. e intr. F. José Martín. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013; em francês: *Manifeste du nouveau réalisme*. Trad. Marie Flusin e Alessandra Robert. Paris: Hermann, 2014; em alemão: *Manifest der neuen Realismus*. Trad. Malte Osterloh. Frankfurt am Main: Klostermann, 2014; em inglês: *Manifesto of New Realism*. Trad. Sarah De Sanctis. New York: SUNY Press, 2014.
- 2 Cap. 1: *Realitysmo. L'attacco postmoderno alla realtà*; Cap. 2: *Realismo. Cose che esistono dall'inizio del mondo*; Cap. 3: *Ricostruzione. Perché la critica incomincia dalla realtà*; Cap. 4: *Emancipazione. La vita non esaminata non ha valore*.
- 3 “(...) ermeneutica, postmodernismo, ‘svolta linguistica’ (...)” (2012: ix).
- 4 “(...) ontologia, scienze cognitive, estetica come teoria della percezione (...)” (Idem).
- 5 “(...) i due dogmi del postmoderno (...)” (Ibidem, xi).
- 6 “(...) sostenere che l’acqua non è socialmente costruita che la sacrosanta vocazione decostruttiva che sta al cuore di ogni filosofia degna di questo nome deve misurarsi con la realtà, altrimenti è un gioco futile e che ogni decostruzione senza ricostruzione è irresponsabilità” (Ibidem).
- 7 “Quello che chiamo “nuovo realismo” è infatti anzitutto la presa d’atto di una svolta. L’esperienza storica dei populismi mediatici, delle guerre post 11 settembre e della recente crisi economica ha portato una pesantissima smentita di quelli che a mio avviso sono i due dogmi del postmoderno: che tutta la realtà sia socialmente costruita e

- infinitamente manipolabile, e che la verità sia una nozione inutile perché la solidarietà è più importante della oggettività. Le necessità reali, le vite e le morti reali, che non sopportano di essere ridotte a interpretazione, hanno fatto valere i loro diritti, confermando l'idea che il realismo (così come il suo contrario) possiede delle implicazioni non semplicemente conoscitive, ma etiche e politiche” (Ibidem).*
- 8 “(...) che parlava [a obra de Lyotard] della fine delle ideologie, cioè di quelli che Lyotard chiamava i ‘grandi racconti’: Illuminismo, Idealismo, Marxismo. Questi racconti erano logori, non ci si credeva più, avevano cessato di smuovere le coscienze e di giustificare il sapere e la ricerca scientifica” (Ibidem, 3).
- 9 “(...) la sfiducia postmoderna nel progresso comportava l'adozione dell'idea, che trova la sua espressione paradigmatica in Nietzsche, secondo cui la verità può essere un male e l'illusione un bene” (Ibidem, 4).
- 10 “(...) il più delle volte animato da ammirevoli aspirazioni emancipative (...)” (Ibidem, 6).
- 11 “(...) ha beneficiato di un potente anche se in buona parte involontario fiancheggiamento ideologico da parte del postmoderno” (Ibidem).
- 12 “(...) non si è vista la liberazione dai vincoli di una realtà troppo monolitica, compatta, perentoria (...)” (Ibidem, 5).
- 13 “(...) un sistema nel quale (purché se ne abbia il potere) si può pretendere di far credere qualsiasi cosa” (Ibidem, 6).
- 14 “(...) prendere sul serio le teorie sia indice di una forma di dogmatismo, e si debba mantenere nei confronti delle proprie affermazioni un distacco ironico” (Ibidem, 7).
- 15 “(...) l'idea che il desiderio costituisca in quanto tale una forma di emancipazione, poiché la ragione e l'intelletto sono forme di dominio” (Ibidem).
- 16 “(...) non ci sono fatti, solo interpretazioni, e il suo corollario per cui la solidarietà amichevole deve prevalere sull'oggettività indifferente e violenta” (Ibidem).
- 17 “(...) trasformandola in una dottrina programmaticamente parassitaria, che rimetteva alla scienza ogni pretesa di verità e di realtà (...)” (Ibidem, 9).
- 18 “Rivoluzione tolemaica” (Ibidem, 10).
- 19 “(...) il postmoderno non è stato una spazzatura filosofica. È stata l'esito di una svolta culturale che coincide in buona parte con la modernità, ossia il prevalere degli schemi concettuali sul mondo esterno” (Ibidem, 11).
- 20 “(...) È in questo clima anti-illuministico che (...) si attua l'equivoco di pensatori di destra che diventano ideologi della sinistra (...). Il caso di Heidegger (...) è da questo punto di vista paradigmatico” (Ibidem, 13-14).
- 21 “(...) la cronaca dei populismi ha insegnato come sia possibile sviluppare una politica contemporaneamente desiderante e reazionaria” (Ibidem, 16).

- 22 “Il sovrano concede al popolo libertà sessuale, e in cambio tiene per sé non solo la libertà sessuale che ha concesso a tutti gli altri, ma anche tutte le altre libertà assunte come privilegio esclusivo” (Ibidem, 17).
- 23 “(...) da spazio di discussione a spazio di manipolazione delle opinioni da parte dei detentori dei massa media” (Ibidem, 19).
- 24 “Viene revocata qualsiasi autorità al reale, e al suo posto si imbandisce una quasi- realtà con forti elementi favolistici (...)” (Ibidem, 24).
- 25 “(...) il mondo ha le sue leggi, e le fa rispettare (...)” (Ibidem, 29).
- 26 “Inemendabilità” (Ibidem, 48).
- 27 “(...) il fatto che ciò che ci sta di fronte non può essere corretto o trasformato attraverso il mero ricorso a schemi concettuali, diversamente da quanto avviene nell’ipotesi del costruzionismo” (Ibidem).
- 28 *Fallacia dell’essere- sapere*
- 29 *Fallacia dell’accertare- accettare*
- 30 “(...) l’inemendabilità come carattere ontologico fondamentale risulta centrale, proprio nella misura in cui non indica un ordine normativo (...) ma semplicemente una linea di resistenza nei confronti delle falsificazioni e delle negazione” (Ibidem, 66).
- 31 *Fallacia del sapere- potere*
- 32 “Indubbiamente il sapere può essere animato da volontà di potenza (...). Da questo, però, non segue che si debba dubitare dei risultati del sapere (...)” (Ibidem, 88).
- 33 “(...) realtà e verità siano sempre state la tutela dei deboli contro le prepotenze dei forti” (Ibidem, 96).
- 34 “(...) in generale il regime nazista è l’esempio macroscopico di una società fortemente solidale al proprio interno (...)” (Ibidem, 94).
- 35 “Credo che sia meglio tener fede a ciò che era importante e vivo nel postmoderno, e cioè appunto la richiesta di emancipazione, che prende l’avvio dall’ideale di Socrate sul valore morale del sapere e si precisa nel discorso di Kant sull’Illuminismo – forse la più calunniata tra le categorie del pensiero, e che merita una nuova voce nella scena intellettuale contemporanea di fronte alle conseguenze della fallacia del sapere- poterè (Ibidem, 112).
- 36 “(...) prendere la via del miracolo, del mistero e dell’autorità” (Ibidem, 112).