

Além da modernidade: Uma análise do pós-moderno na filosofia*

*Adelino Pereira da Silva*¹

RESUMO

Este artigo trata daquilo que chamamos de “pensamento pós-moderno” na Filosofia. Para isso, evidenciamos a perspectiva filosófica, em face do pós-moderno, envidada por alguns autores, caminhando até o conceito de racionalidade cartesiano, que nos ajuda a situar o entendimento sobre a razão, na Modernidade, e que é ‘rejeitado’ com a entrada do mundo na pós-modernidade. Acompanhando Descartes, no que diz respeito ao tema aqui abordado, é focalizado o conceito de razão moderna, bem como sua compreensão de sujeito, justamente por entender que a modernidade se distingue – das demais épocas – pela relação estabelecida entre o homem e a realidade que o abraça. A partir desse ponto, trava-se a discussão em torno do conceito pós-moderno de racionalidade, levando em consideração a questão sobre qual seria o caminho atualmente possível para uma reflexão sobre o ser humano na relação consigo próprio, com o outro e com o mundo. Nesta direção, admite-se refletir sobre uma filosofia que proporcione uma solução para o problema da existência, e que não seja conforme as compreensões já conhecidas, na medida em que se discute a passagem que a concepção de racionalidade sofreu da modernidade para a pós-modernidade.

PALAVRAS-CHAVE

Pós-modernidade; Razão; Racionalidade; Modernidade; René Descartes.

* O presente trabalho é parte de uma pesquisa de Doutorado, realizada junto ao Programa Integrado de Pós-Graduação em Filosofia (PIPGF), com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

¹ Doutor pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4952393798602702>. E-mail: ade.lino@yahoo.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8283-9904>.

Beyond modernity: An analysis of postmodernism in philosophy

ABSTRACT

This paper is about what we call “postmodern thinking” in Philosophy. For that, we highlight the philosophical perspective sent by some authors, due to the postmodern, moving towards the Cartesian concept of rationality, which helps us to situate the understanding of reason, in Modernity, and which is ‘rejected’ with the entry of the postmodern world. Following Descartes, with regard to the topic discussed here, the concept of modern reason is focused, as well as his understanding of the subject, precisely because of the understanding that modernity is distinguished – from other eras – by the relationship established between man and the reality that involves him. From this point onwards, the discussion takes place around the postmodern concept of rationality, considering the question of what would be the currently possible path for a reflection on human beings in their relationship with themselves, with others and with the world. In this direction, it is admitted to reflect on a philosophy that provides a solution to the problem of existence, and that does not conform to the understandings already known, insofar as it discusses the passage that the conception of rationality suffered from modernity to postmodernity.

KEYWORDS

Postmodernity; Reason; Rationality; Modernity; René Descartes.

Recebido: 13/09/2023

Aceito: 13/09/2023

Publicado: 29/03/2024

DOI: <https://doi.org/10.59780/dqtm7957>

Introdução

O termo pós-modernidade tem sido utilizado frequentemente nos estudos literários, pela filosofia e por muitas outras áreas. Contudo, como já disse o filósofo italiano Gianni Vattimo, para alguns pode soar apenas como uma moda passageira, mesmo que seja preciso, hoje, manter distância em relação a este conceito; ou, ainda, é necessário se ter clareza de que ele pode soar como um termo vazio. De toda maneira, não se pode perder de vista que é deveras importante destacar que, para Vattimo, este termo está ligado ao fato de a atual sociedade ser entendida como uma sociedade marcada pela ideia de “comunicação generalizada”, na qual se vivencia uma forte presença dos *mass media*. Nesta direção, aqui, iremos destacar, a princípio, uma dimensão da concepção de pós-moderno (ou da pós-modernidade) que acreditamos ser um ponto de virada importante no pensamento filosófico. Por isso, recorreremos a algumas discussões que nos direcionam àquilo que veio a ser entendido como um momento de passagem de um dado modo ‘moderno’ de pensamento para o que se tomou como pós-moderno.

Com o intuito de nos aprofundarmos nessa problemática, fazemos um recorte sobre um aporte teórico escolhido para a análise da pós-modernidade: é preciso deixar claro que nos valeremos da filosofia, mas que, em outros momentos, é possível estabelecer uma conexão com outras áreas do conhecimento. No que diz respeito à hipótese levantada, focalizamos o conceito de razão moderna – a partir de René Descartes –, bem como a compreensão de sujeito que acabou sendo dela proveniente, justamente por entendermos que a modernidade se distingue – das demais épocas – pela relação estabelecida entre o homem e a realidade que o abraça.

Do pós-moderno: discussões conceituais

Há significativas discussões em relação ao tema da pós-modernidade ou do pós-moderno. Podemos observar que, em meio ao que se fala hoje sobre esse assunto, existe uma unanimidade de pensamento convergindo à aludida diversidade conceitual (no que diz da pluralidade de sentido e de uso). Desta maneira, ao assumirmos o compromisso pela abordagem dessa temática, tomamos tal questão como um exercício inicial que nos guiará a esta pluralidade conceitual – e, assim como Alessandro Rocha (2013), quando escreveu *Filosofia, religião e pós-modernidade*, acreditamos ser esse um ponto de partida positivo, enxergando essa constatação “como um valor antes que um problema” (ROCHA, 2013, p. 13).

Inicialmente, precisamos entender o conflito que recai sobre a própria utilização do conceito de “pós-moderno”. Podemos dizer que um dos primeiros pontos apresentados diz respeito ao problema da Modernidade que irrompe ao perguntarem se, de fato, teria ela terminado, se exaurido (como questiona Habermas (1998)). De outro lado, outras questões também são levadas em consideração quanto a este seu suposto fim, a exemplo dos valores, tais quais a centralidade e unidade do sujeito, a ideia do progresso e a suficiência da técnica. Nessa perspectiva, começamos a entender que o problema da pós-modernidade reside, propriamente, no uso do prefixo “pós” como algo que nos é sugestivo de um ultrapassamento (*Überwindung*) da Modernidade (o que discutiremos mais adiante). Assim, esse impasse em vista da superação ou não da Modernidade é o que inicia um conjunto de discussões que estabelece, também, uma polêmica acerca da pós-modernidade. Segundo a proposta de Esperandio:

O debate sobre pós-modernidade tem dominado o cenário intelectual e cultural ao redor do mundo, especialmente nas três últimas décadas. A polêmica que se tem estabelecido gira em torno da questão sobre o fim da modernidade e se a expressão “pós-modernidade” pode ser adequada para caracterizar o que se percebe como uma nova fase na história, na cultura, na expressão estética. [...] No campo da filosofia, o debate também emerge com a questão sobre o fim da filosofia moderna e com a discussão a respeito de filósofos como Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jacques Derrida, Richard Rorty, Jean-François Lyotard, entre outros, poderem ser caracterizados, ou não, como filósofos pós-modernos (ou filósofos da pós-modernidade). Emergem também novas teorias políticas e sociais, preocupadas em definir/compreender uma contemporaneidade que se manifesta plural e multifacetada. (2007, p. 27).

Na esteira dessa polêmica podemos apontar muitos pensadores contemporâneos, ganhando destaque filósofos e sociólogos, a exemplo de Jean-François Lyotard, o próprio Gianni Vattimo, além de Jean Baudrillard, David Lyon, Michel Maffesoli, dentre muitos outros. Esses autores tomaram para si o termo “pós-moderno” segundo aquilo que acreditavam caracterizar suas respectivas condições culturais, ou seja, levando em consideração a sua época e condições de vida. Filósofos como Gilles Lipovetsky (2015) e o sociólogo Bauman (1998) representam aqueles que fizeram uso do termo, primeiramente, para falarem sobre a cultura contemporânea, mas que, em discussões posteriores, largaram-no e assumiram outras terminologias por acreditarem que ele não abarcava mais a condição dessa época (a que chamamos de pós-moderna).

Entretanto, as questões que procuramos discutir, a partir dessa categoria conceitual, não devem ser resumidas às discussões mais ou menos conceituais; pois existem questões mais importantes e pertinentes para darmos atenção e que não se restringem a uma melhor categorização do fenômeno cultural, político e econômico que perpassa a sociedade desde

meados do século XX – aqui, nos referimos ao que Rocha (2013) afirma como a intensa mudança que as concepções de razão sofreram (e vêm sofrendo) ao longo da modernidade. A esse respeito, Stuart Hall (2006), em seu livro *A identidade cultural na pós-modernidade*, já evidenciou essa temática central – sobre uma revisão do conceito de razão posto na modernidade –, dialogando com as obras de Anthony Giddens, Ernest Laclau e David Harvey.

No confronto de suas análises, Hall nos chama atenção à maneira como essa temática se faz presente nos três autores mencionados, contudo, destacando que existe uma diversidade de abordagens feitas por eles, mesmo persistindo algo comum, funcionando como pano de fundo, a saber: a percepção de descontinuidade e fragmentação que a razão moderna assumiu, bem como, também, todas as categorias dela derivadas. Aí reside um importante motivo, nessa discussão, da escolha de não nos concentrarmos tanto na pós-modernidade como um conceito acabado ou fechado, ou ainda como uma verdade a ser explorada e explicada em termos ontológicos, o que resvalaria na busca por expor a “essência do pós-moderno”. O que estamos propondo, nesse momento, é trazer para discussão o processo de recomposição de certas categorias centrais – da razão – da modernidade que, por vezes, acabaram conduzindo ao que temos hoje chamado de pós-modernidade ou de pós-moderno.

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

Nos valendo dos estudos de Rocha, podemos dizer que o Modernismo

[...] diz respeito ao movimento estético que se constituiu no solo da modernidade. Também chamado de movimento moderno, designa certa dinâmica cultural, em suas variadas expressões e estilos (artes plásticas, artes visuais, teatro, música, poesia, cinema, literatura), especialmente desenvolvidos na primeira metade do século XX. Esse movimento surgiu com força reivindicatória frente à modernidade, propondo uma abertura ao novo em relação às formas, lógicas e tradições rigidamente estabelecidas. (2013, p. 16).

Em relação à definição ou explicação de Modernidade, podemos considerá-la nesse estudo como uma visão de mundo, um ideário que está ligado ao projeto de um mundo que se coloca como moderno. É importante frisar que a modernidade tem origem ainda na Idade Moderna, entretanto, é importante não as confundir: pois, “o ideário de modernidade traz

implicações importantes no campo das ciências e da vida social e está posto sobre uma epistemologia que lhe dá fundamentação” (ROCHA, 2013, p. 17). Ao utilizamos o substantivo abstrato ‘modernidade’, pretendemos “designar especificamente o terreno da urdidura das ideias que vão, de alguma maneira, anunciando, manifestando ou justificando a emergência de novos padrões e paradigmas da vida vivida” (VAZ, 2012, p. 12). Ou seja, a modernidade pode ser compreendida como o domínio da vida *pensada*, o domínio também das ideias propostas e discutidas, e ainda confrontadas na esteira do universo simbólico que, desde a Grécia,² adquire, no mundo ocidental, uma centralidade que circunscreve seu lugar e seu movimento próprios, a que denominamos de *mundo intelectual* (*i.e.*, modernidade como mundo intelectual).³

Destacamos, de tal modo, a partir da perspectiva do ideário de um *mundo moderno*, e, sobretudo, à sua subjacente epistemologia, que a pós-modernidade se apresenta, portanto, de modo diferente daquilo que a modernidade demonstrou ser. Certamente, podemos dizer que a epistemologia da modernidade é um dos pontos que possuem maior divergência dentre os pensadores que se enquadram na pós-modernidade. E, assim, podemos inferir ainda que é ela contra certa compreensão de razão, e da imagem de sujeito, dela derivada; bem como que é da ideia de progresso e de história que se contrapõe uma outra perspectiva em relação à realidade.

Ao aprofundarmos qualquer discussão sobre essa mudança epistemológica – que entendemos como sendo a mais fiel para o contexto contemporâneo –, acreditamos ser necessário direcionar para mais um caminho que nos propomos a trilhar nesse processo, indicando o lugar que pretendemos assumir como nosso, de onde olhamos toda essa problemática: e a dinâmica do conhecimento é o elemento que constitui nosso lugar de observação. É Maffesoli (2004) quem nos atenta sobre a questão de que pensar a noção de pós-modernidade requer que se repense, também, o próprio ato de conhecer, na perspectiva do envolvimento daquele que conhece, constatando que a própria palavra “conhecer”, de origem latina *cognoscere*, está relacionada à compreensão de *cum nascere* (*nascer com*). Nesta direção, ele também alude à maneira como o ato de conhecimento é concernente à relação contínua, assim, sempre em uma perspectiva aberta, “que passa a compor desde dentro toda a dinâmica

² É importante destacar que a *modernidade* é passível de se constituir como estrutura de um universo simbólico quando a Razão, seja em seu uso teórico de modo explícito ou formalizado (*logos demonstrativo*), que, por vezes, acaba emergindo-se definitivamente como a instância responsável por regular o sistema simbólico da sociedade. Este fenômeno tem origem ainda na Grécia, no século VI a.C. (VAZ, 2012).

³ O estudioso Vaz diz que, no *mundo intelectual*, “operam, como em seu território nativo, os intelectuais orgânicos de cada época, expressão recebida de Gramsci”, e aqui empregado no sentido mais amplo: “os *filósofos* no mundo antigo, os *clérigos* e os *‘artistaes’* na Idade Média, os *humanistas* da renascença, os *cientistas-filósofos* do século XVII, os *filósofos* da Ilustração, enfim os *intelectuais* simplesmente do mundo pós-revolucionário” (2012, p. 12).

do conhecimento, a qual deixa de ser somente uma atividade da razão instrumental para ser um ‘conhecimento’ onde o pesquisador também está envolvido” (ROCHA, 2013, p. 18).

Essa dinâmica nos aponta para duas questões importantes na cena dos saberes e das ciências: primeiro, as categorias não são encaradas como “eternas” por isso ser exigido pelo processo de conhecimento, uma vez que o conhecer (como “conhecimento”) está sujeito ininterruptamente ao seio onde o processo é gestado; segundo, o local passa a assumir uma importância decisiva. Percebe-se, pois, que a nova epistemologia do *pós-moderno* redefine, mais uma vez, a dinâmica do conhecimento, estabelecendo um novo paradigma nas relações cognitivas, instaurando uma nova relação entre o homem e a realidade que ele vivencia. Portanto, a filosofia (assim designada) pós-moderna pode ser compreendida como uma tentativa de pensar o problema da existência em um mundo no qual se percebe que os valores estão cada vez mais esgarçados.

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

Por isso, a perspectiva filosófica acerca do pós-moderno no pensamento de Gianni Vattimo nos direciona, antes, ao conceito *pós-moderno* de racionalidade, sobre aquilo que reinou, enquanto razão, na modernidade, e que é ‘rejeitado’ com a entrada do mundo na pós-modernidade. Portanto, investigaremos sobre o conceito pós-moderno de racionalidade que transitou da Modernidade para a Pós-modernidade.

Sobre o conceito cartesiano de racionalidade

Nesse momento, iremos discutir sobre o conceito pós-moderno de racionalidade. Para isso, enfatizamos a filosofia de René Descartes,⁴ inicialmente, por acreditar que ele teve um

⁴ A escolha em trabalhar com Descartes é exatamente por acreditar na potência de seu pensamento filosófico para a sua época, mas destacamos que ele não foi o único filósofo a apresentar essa temática. Entretanto, foi o primeiro a delinear uma das mais contundentes expressões da racionalidade moderna.

papel fundamental na modernidade à fundamentação de uma nova metafísica e para aquilo, aqui, que argumentamos ser uma concepção de racionalidade do pensamento *pós-moderno*.

Ademais, a partir do pensamento cartesiano, verificamos a reação pós-moderna de racionalidade, que pode ser compreendida justamente como uma extensão do conceito de racionalidade (razão instrumental) presente na modernidade. Pois, como afirmou Pannenberg (2008), René Descartes emerge como uma figura seminal e paradigmática no alvorecer da filosofia moderna. Sua contribuição não se restringe unicamente à reconfiguração da metafísica, uma empreitada anteriormente abordada por pensadores notáveis como Nicolau de Cusa, mas transcende ao estabelecer um alicerce filosófico que inaugurou um novo trajeto no desenvolvimento do pensamento filosófico subsequente. A historiografia filosófica alemã, especialmente desde o século XIX, reconhece Descartes primordialmente como uma figura premonitória, antecedendo e influenciando Immanuel Kant e seu reconhecido subjetivismo epistemológico.

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

Como ressaltou Huisman, “a história de vida de Descartes não é anedótica, ao contrário: desde logo o itinerário cartesiano, seu modo de vida, suas viagens são submetidas a um único projeto, uma única preocupação: o projeto científico e filosófico” (2001, p. 269). Em obras do próprio Descartes (tais quais *Discurso do método*; *Meditações*; *Objções e respostas*; *As paixões da alma*) é possível perceber uma orientação bastante particular em relação a não dissociar um trajeto individual, uma história particular, da investigação científica e metafísica. Nessa perspectiva, sobre a importância do pensamento filosófico de Descartes para a modernidade, Hegel afirmou que é de suma importância (e nunca exagero) ressaltar a ação dele sobre o seu século e sobre os tempos novos, pois ele foi o precursor da filosofia moderna, desde que “o pensar começou a ingressar em si: ‘*Cogito ergo sum*’ – são estas as primeiras palavras do seu sistema; e tais palavras expressam precisamente a diferença da filosofia moderna em relação a tudo o que a antecedeu” (HEGEL, 2006, p. 206).

Conforme elucidado por Giovanni Reale e Dario Antiseri (2004), é possível identificar na filosofia cartesiana um princípio teórico fundamental, que emerge a partir de uma dúvida radical. Descartes articula essa noção ao declarar: “[d]o próprio fato de duvidar das outras coisas, segue-se de modo mais evidente e certo eu existo”, pois, conforme ele propõe, a própria

capacidade de pensar atesta a existência do pensador. Assim, a afirmação “*Eu sou, eu existo*” se estabelece como uma verdade autoevidente, desprovida de necessidade de mediação externa. Apesar de sua aparente estrutura silogística, a célebre proposição “*penso, logo existo*” transcende a um mero raciocínio lógico, representando uma intuição fundamental, um ato intuitivo por meio do qual a existência do ser pensante é percebida. Esta existência, conceituada como *res cogitans*, mantém uma continuidade ininterrupta entre o pensar e o ser, onde a substância pensante é inseparável do ato do pensamento, e o pensamento em ação constitui, por si só, uma realidade pensante.

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

Considerado o fundador da filosofia moderna, tanto do ponto de vista das temáticas que abordou como do ponto de vista da sua exposição metodológica, Descartes apresenta uma filosofia “demarcada pelo projeto de ancorar firmemente a ciência num fundamento que poderia legitimar a pretensão de conhecer o mundo exterior em toda a sua verdade” (SCRIBANO, 2011, p. 199). Enquanto defensor da nova ciência, que coloca as matemáticas como privilegiados instrumentos de conhecimento dos fenômenos naturais, Descartes não se limitou à tentativa de estabelecer uma metodologia complexa que se limitasse em face das ciências: a sua ocupação se deu na tentativa de estabelecer um fundamento metafísico elaborado, mediante que “Deus, a alma e relação da alma com o corpo constituem o objeto de uma ampla reflexão que marcará os desenvolvimentos vindouros da filosofia moderna, pelo menos tão profundamente quanto sua contribuição científica” (SCRIBANO, 2011, p. 200).

De modo conciso, Chauí (2000) aponta alguns dos traços característicos dessa nova metafísica elaborada por Descartes. Primeiro, temos a afirmação da incompatibilidade entre fé

e razão,⁵ o que acaba acarretando a separação de ambas, de maneira que a religião e a filosofia acabam seguindo caminhos próprios. Posteriormente, temos a redefinição do conceito de *ser* ou *substância*, pela qual Descartes considera a existência, primeiramente, de três seres ou substâncias, a saber: substância infinita (Deus), substância pensante (alma) e a substância extensa (corpo). Ele ainda propõe uma redefinição do conceito de *causa* ou *causalidade*, onde *causa* pode ser entendido como algo que produz um efeito, e este efeito pode vir a ser produzido por uma ação anterior ou por uma finalidade posterior. Daí, temos a ideia de *causa eficiente* e *causa final*, onde a primeira é aquela em que a ação anterior é responsável por determinar como consequência necessária a produção de um efeito; já a segunda se refere àquela que determina, nos seres pensantes, a realização ou não-realização de determinada ação. Chauí (2000) acrescenta ainda, como traço característico da nova metafísica proposta por Descartes, o fato de a metafísica de campos do conhecimento lidar com realidades semelhantes a ela, em que se observa que: a teologia se coloca como conhecimento diferente da metafísica, ainda que, semelhante à mesma, se ocupe do estudo da substância infinita; a psicologia racional é apresentada como um conhecimento que se difere da metafísica, embora estude ainda a substância pensante; e a cosmologia que, também, se apresenta como diferente da metafísica, embora, assim como a própria metafísica, se ocupa do estudo da substância extensa.

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

Nessa perspectiva, pode-se dizer que o ponto de partida da metafísica moderna, a partir de Descartes, é

⁵ Para Descartes (1983), o racionalismo é compreendido como a teoria que afirma que o nosso conhecimento provém da razão e que a razão é capaz de conhecer verdadeiramente as coisas. Portanto, segundo o pensamento cartesiano, a razão é a faculdade de racionar, ponderar, compreender.

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

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

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

Tal constatação é possível observar no seu segundo livro, intitulado *Discurso do método* (publicado em 1637), no qual ele se ocupa em discutir sobre os preceitos necessários para a verificação da verdade das coisas. O próprio Descartes afirma que:

[...] como a multiplicidade de leis frequentemente fornece desculpas aos vícios, de modo que um Estado é muito mais bem regrado quando, tendo pouquíssimas leis, elas são rigorosamente observadas; assim, em vez desse grande número de preceitos de que a lógica é composta, *acreditei que me bastariam os quatro seguintes, contanto que tomasse a firme e constante resolução de não deixar uma única vez de observá-los.* (2007, p. 32-3, ênfase adicional).

Esses quatro preceitos – ou regras metodológicas – citados acima, portanto, servem, conforme ele, para o desenvolvimento dos procedimentos científico-rationais. Pois, para esse filósofo, o intuito é estabelecer regras certas e fáceis que, perfeitamente observadas, conduzirão

ao conhecimento verdadeiro de tudo aquilo que se pode conhecer, visto que se constituem propriamente como um método. Deste modo, Descartes procurou indicar um método que pudesse ser apreendido como universal, ainda que inspirado pelo rigor matemático e em suas “longas cadeias de razão”, daí ele percorrer as seguintes regras:

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

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

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

E, o último, fazer em tudo enumerações tão completas, e revisões tão gerais, que eu tivesse certeza de nada omitir. (DESCARTES, 2007, p. 33-5).

Podemos aferir que as quatro regras são a *evidência*, a *análise*, a *síntese* e o *controle*. Reale e Antiseri (2004), de modo preciso, dizem que a *evidência* racional é aquela que se alcança mediante um *ato intuitivo* que se autofundamenta; a *análise*, uma vez que para a intuição é necessária a simplicidade, é aquela que se alcança mediante a decomposição do complexo em partes elementares; a *síntese*, que deve partir de elementos absolutos ou não dependentes de outros, e proceder em direção aos elementos relativos ou dependentes, é aquela que acaba dando lugar a uma cadeia de nexos coerentes; e, por fim, o *controle*, “efetuado mediante a enumeração completa dos elementos analisados e a revisão das operações sintéticas” (ANTISERI; REALE, 2004, p. 288). Em resumo, para proceder com integridade em qualquer pesquisa, é necessário repetir o movimento de simplificação e rigorosa concatenação, característico do procedimento geométrico.

Percebemos, pois, que, no *Discurso do método*, Descartes mostrou-se preocupado, de maneira especial, com a ciência, ao passo em que discorre sobre as regras metodológicas, que, outrora, já haviam sido enumeradas em seu tratado inacabado sobre as *Regras para a orientação do espírito* (*Règles pour la direction de l'esprit*, 1628)⁶. Entretanto, seu pensamento

⁶ Na obra *Regras para a orientação do espírito*, Descartes ainda está distante da sua constituição da metafísica, que, como apontou Huisman, não se encontra na referida obra, mas já apresenta certos números de problemas. Contudo, ele demonstrou-se preocupado em cultivar aquilo que nos permite chegar à verdade, ou seja, o *ingenium* e, mais especificamente, o *ingenium mathematicum*, que vem a ser o meio possível para se chegar à descoberta fecunda. Descartes faz, então, “uma distinção, a partir da qual nascerá o futuro método: a intuição simples e a intuição composta, dedução, são os dois meios mais seguros para se chegar à verdade. Mas a especificidade de Descartes está já contida nessa obra: ele não propõe aos seus leitores uma ‘chave da arte de inventar’, segundo expressão de Leibniz, mas a educação de nossa faculdade inventiva” (HUISMAN, 2001, p. 270).

filosófico exerce, até hoje, enorme influência sobre a compreensão acerca da realidade discursiva resultante das pesquisas, inclusive a exercida pela teologia. Para melhor compreendermos o seu pensamento, sobretudo no que diz respeito a sua epistemologia metafísica, se faz necessário lermos, concomitantemente ao *Discurso do método*, as *Meditações*.⁷

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

[...] como então desejo ocupar-me somente da procura da verdade, pensei que precisava fazer exatamente o contrário, e rejeitar como absolutamente falso tudo em que pudesse imaginar a menor dúvida, a fim de ver se depois disso não restaria em minha crença alguma coisa que fosse inteiramente indubitável. Assim, porque os nossos sentidos às vezes nos enganam,⁸ quis supor que não havia coisa alguma que fosse tal como eles nos levam a imaginar. (2007, p. 57-8).

Portanto, entendemos que, no *Discurso do método*, a condição elementar para se chegar à capacidade de conhecer a verdade é duvidando de todos os elementos que compõem a vida ordinária, especialmente dos sentidos, tendo em vista que, para Descartes, eles são responsáveis por, frequentemente, levarem ao engano. Este estado argumentativo em relação ao ordinário é refletido por este filósofo nas *Meditações*, ao dizer que nunca podemos ter certeza de estarmos sonhando ou despertados. Todavia, a partir do percurso da dúvida à possibilidade do conhecimento, apresenta algo do qual não é possível duvidar, afirmando que, embora tudo que pensemos seja falso, ainda assim, resta a certeza sobre aquilo que pensamos. Ele diz:

[...] [m]as logo depois atentei que, enquanto queria pensar assim que tudo era falso, era necessariamente preciso que eu, que o pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade – *penso, logo existo* – era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cépticos não eram capazes de abalar, julguei que podia admiti-la sem escrúpulo como o primeiro princípio da filosofia que buscava. (2007, p. 58-9).

Percebemos, pois, que Descartes trata o *eu penso* não apenas como um objeto do processo de conhecimento, mas como algo que se mostra enquanto uma dimensão integrante

⁷ Nesse ensaio, Descartes “adota o caminho do pensador solitário, da dúvida e desorientação à certeza e ao conhecimento fidedigno” (MAUTNER, 2011, p. 199). A edição a que nos referimos é a de 1983, da coleção *Os pensadores* (da editora Abril Cultural).

⁸ É importante frisar que, os conhecidos primeiros argumentos que Descartes empresta dos cépticos dirigem-se, sobretudo, contra os conhecimentos de origem sensível; motivo pelo qual eles salientam a evidência do conhecimento puramente intelectual, bem como o de nossa própria existência, como substância pendente. (Cf. DESCARTES, 2007, p. 58, nota 4).

ao próprio ser. Assim, temos a interpretação de “eu penso, logo sou”, em perspectiva inversa: eu sou à medida que penso.

A filosofia, por sua vez, deve doravante acolher apenas verdades evidentes. E, para que uma verdade seja totalmente evidente, é necessário que o espírito não tenha nenhuma oportunidade de colocá-la em dúvida – e não é possível colocá-la em dúvida sem a demonstrar, pois, se duvido dela, penso, e, por isso, afirmo a ideia de que também existo. A força que apresenta esse argumento, que já foi apontado também por Santo Agostinho (2008) contra os céticos, está justamente no fato de que, mesmo considerando todas as hipóteses deles, a verdade de sua conclusão continua imutável. E é na ocasião mesma em que o espírito acumula as razões de duvidar mais excessivas que ele verifica que, para duvidar, é necessário ser – logo, “*duvido, logo existo*”.

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

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

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

É perceptível, pois, ao analisarmos a sua filosofia do *método*, a exemplo do fragmento citado acima, a presença de um Descartes solipsista, uma vez que ele demonstra ter certeza apenas do seu ser, ou seja, de seu ser pensante, deixando de lado o *corpo* enquanto objeto. A

alma, entretanto, ele diz ser mais fácil de ser conhecida como tal. Entendemos ainda a presença de um Descartes dualista quando ele diz que:

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

Nessa perspectiva, compreende-se, como pontuou Rocha, que a distinção feita por Descartes entre *possuir* um corpo e *ser* uma alma (razão, *res cogitans*) constitui, assim, a base para a afirmação de uma racionalidade estreita, que é consumada em certa dimensão da existência (alma/razão – *res cogitans*) que “pode prescindir sem nenhuma hesitação de outras dimensões (corpóreo-afetivas – *res extensa*)” (2011, p. 26). Portanto, essa visão dualista apresentada por Descartes reifica a razão em detrimento da corporeidade e de seus sentidos, pois, como ele mesmo apresenta, muitas experiências podem anular, paulatinamente, todo critério que foi dado aos sentidos, uma vez que foram detectados equívocos baseados nos juízos exteriores e, ainda, nos juízos interiores. Daí o próprio Descartes chegar a reduzir o corpo à figura de uma máquina. Segundo ele, nas *Meditações*:

[e] como um relógio composto de rodas e contrapesos não observa menos exatamente todas as leis da natureza quando é mal feito, e quando não mostra bem as horas, do que quando satisfaz inteiramente ao desejo do artífice; da mesma maneira também, se considero o corpo do homem como uma máquina, de tal modo construída e composta de ossos, nervos, músculos, veias, sangue e pele que, mesmo que não houvesse nele nenhum espírito, não deixaria de se mover de todas as mesmas maneiras que faz presentemente, quando não se move pela direção de sua vontade, nem, por conseguinte, pela ajuda do espírito, mas somente pela disposição de seus órgãos, reconheço facilmente que seria tão natural a este corpo, sendo, por exemplo, hidrópico, sofrer a secura da garganta que costuma significar ao espírito o sentimento da sede, e dispor-se por esta secura a mover seus nervos e suas outras partes da forma requerida para beber e assim aumentar seu mal e prejudicar-se a si mesmo, quanto lhe é natural, quando não tem nenhuma indisposição, ser levado a beber para sua utilidade por semelhante secura da garganta. (1983, p. 138).

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

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

Diante do exposto, percebemos que a metafísica do *Discurso do método* parece-nos ser um esboço do que veio a ser a metafísica das *Meditações*. Ao apresentar as provas da existência de Deus, Descartes nos possibilita afirmar também a existência da *extensão*, necessária à física matemática, “e suspender definitivamente a dúvida quanto a nossas ideias que ‘devem ter algum fundamento de verdade’” (HUISMAN, 2001, p. 273). Por sua vez, o conhecimento da alma, que é obtido independentemente do conhecimento dos corpos (inclusive do corpo de cada um), é a premissa do dualismo cartesiano (SCRIBANO, 2011).

Ao examinar as reflexões filosóficas de Descartes e considerar as interações entre o criador e suas criações, Jürgen Moltmann (1992) lança luz sobre as bases do domínio humano sobre a natureza. Ele sublinha que a posição exclusiva do homem como sujeito, derivada de sua capacidade racional, redefine a alma não mais como uma entidade superior, mas como o verdadeiro sujeito dentro do corpo humano, assim como no universo das coisas materiais. Tal concepção, de acordo com Descartes, transforma o corpo humano em um objeto redutível, incluindo-o na esfera do objetificável, junto a outras entidades não-pensantes.

Moltmann aborda críticas ao *cogito* cartesiano, argumentando que a autoconsciência humana, originária do pensamento e não da percepção física, relega o corpo humano, com suas percepções físicas, ao âmbito dos objetos. Esta dicotomia entre sujeito pensante e corpo extenso é essencial na filosofia cartesiana, onde o corpo é caracterizado como “matéria extensa” e subsequentemente interpretado como uma máquina, no contexto de sua funcionalidade automática. Assim, estabelece-se uma relação de domínio da razão sobre o corpo humano e outros corpos físicos.

Assim como no entendimento de Moltmann, acreditamos que essa relação entre o espírito pensante, não-extensível, e o corpo físico, extensível e não-pensante, é descrita por Descartes como uma dinâmica unilateral de controle e propriedade. Conforme Descartes expressa, o ‘Eu’ posiciona-se como o proprietário e controlador do seu próprio corpo, concebendo-o como propriedade pessoal. Essa noção de propriedade e dominação sobre o corpo é central na sua abordagem metafísica, refletindo na divisão clara que ele estabelece entre a alma (eu pensante) e o corpo (entidade extensa e não pensante).

Essa perspectiva cartesiana fundamenta uma racionalidade limitada e reducionista, que veio a influenciar significativamente diversas áreas do conhecimento durante a modernidade. A prevalência da razão, sob esta ótica, gerou uma abordagem mecanicista e instrumental do mundo e seus fenômenos, conhecida hoje como razão instrumental. Este enquadramento sujeito-objeto, que direciona o processo de conhecimento, reflete-se, segundo Rocha (2013), em uma visão instrumental e mecanizada do mundo fenomênico, característica marcante do pensamento moderno.

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

O ethos pós da pós-modernidade

No mote desse modelo de racionalidade, que pode, também, ser assinalada como racionalização, as coisas são interpretadas como objetiváveis, na medida em que tudo pode ser escalpelado de modo frígido pelas mãos discursivas daqueles que propõem a verdade, e que, estabelecendo uma ideia de desencantamento no mundo,⁹ são capazes de manipulá-lo com o intuito de instaurar o desenvolvimento alardeado, a fim de dar continuidade à manutenção do ideal de progresso. Em consequência dessa matriz da racionalidade (ou racionalização), nos deparamos com um resultado ambíguo, visto que, de um lado, nós temos o avanço da ciência e da técnica que proporcionaram melhorias à sociedade; de outro lado, reparamos a forte presença

⁹ Aqui, atribuímos ao sentido de *Entzauberung der Welt*, do sociólogo alemão Max Weber. Esse termo, que ganhou bastante força em sua sociologia, é traduzido geralmente por “*desencantamento do mundo*”. Com ele, Weber (1982), analisou a realidade da modernidade evidenciando o quanto a racionalização existente nessas sociedades recebeu forte influência do contexto metafísico-religioso e moral. Portanto, o desencantamento [do mundo], consiste, especificamente, em alertar ao fato de que a vida e a natureza social, que inseridos dentro do contexto da instrumentalização-racionalização do mundo moderno, são passíveis de domínio.

da devastação da natureza, de uma sociedade que apresenta uma especialização fragmentadora do conhecimento e da própria existência humana, o que resulta também no processo da coisificação das relações inter-humanas e interculturais.

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

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

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

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

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

Deste modo, como afirmou Lyotard, ainda na introdução da sua obra *A condição pós-moderna*, o saber pós-moderno não é “somente o instrumento dos poderes. Ele aguça nossa sensibilidade para as diferenças e reforça nossa capacidade de suportar o incomensurável” (2015, p. XVII). Assim, o pós-moderno requer, a princípio, uma definição em oposição à época e ao mito da modernidade, que fora cristalizado nos séculos XVII e XVIII, como já discutido. De modo sucinto, a modernidade, se caracteriza pelo universalismo racionalista; pela fé na ciência e na técnica; pela dominação-exploração da natureza pela humanidade; pela fé no fato de a humanidade se encarregar de si mesma: humanismo progressista; pelo desprezo do passado ou por sua integração ao modo de etapas históricas prévias que preparam ou anunciam a modernidade (os ‘grandes relatos’); pelo utopismo.

Por fim, é viável compreender que o pós-moderno prefere o *pensamento análogo*, plurívoco, flexível, móvel, “fraco” etc., ao raciocínio unívoco e normativo. Ele, o pós-moderno, rompe com as grandes ideologias da História que foram prolongadas por outras correntes de pensamento, por exemplo, pela nova Escola de Frankfurt, a partir de Habermas e Apel. Portanto, tomando distância em relação a qualquer reivindicação da Razão e do Absoluto, o pós-moderno postula a regulação dos conflitos por meio da discussão e da negociação. Como eloquentemente afirmou Hottois (2008), o pós-moderno é a favor da elaboração de *consensos* e de *solidariedades suficientes* com o desígnio de enfraquecer a engrenagem da violência.

Considerações finais

A crítica de Gianni Vattimo e Jean-François Lyotard à racionalidade cartesiana se insere no contexto de uma revisão profunda dos pressupostos da Modernidade, particularmente no que diz respeito à ideia de uma razão única, universal e objetiva. Este modelo de racionalidade, firmemente enraizado no pensamento de Descartes, tem sido fundamental para as ‘grandes metanarrativas’ da Modernidade – como a noção linear de progresso, a busca por verdades

absolutas e a suposição de que a razão é o principal, se não o único, meio válido de compreender e organizar o mundo.

Vattimo, com sua proposição do “*pensiero debole*” (*pensamento fraco*), oferece uma alternativa crítica ao modelo cartesiano de racionalidade, que é frequentemente visto como um instrumento de dominação e controle. Ele argumenta a favor de uma abordagem mais humilde e aberta em relação ao conhecimento e à verdade. Em vez de procurar fundamentos universais e inquestionáveis, Vattimo defende a relevância da interpretação, da contextualização e da valorização da pluralidade de perspectivas. Esta abordagem reconhece que o nosso entendimento do mundo é inerentemente influenciado por nossos contextos históricos, culturais e pessoais, e, portanto, não pode reivindicar uma validade ou autoridade absoluta.

Liotard, por outro lado, em sua análise da condição pós-moderna, foca na deslegitimação das metanarrativas da Modernidade, incluindo a ideia de uma razão universal. Ele argumenta que a pós-modernidade é caracterizada por um ceticismo em relação a essas grandes narrativas, que tradicionalmente forneceram o fundamento para conhecimento e ética. Lyotard vê a razão cartesiana, com sua busca pela certeza e pela verdade objetiva, como uma dessas metanarrativas em declínio. Em vez de se apoiar em um fundamento único e universal para o conhecimento, Lyotard enfatiza a diversidade de ‘pequenas narrativas’ ou ‘*jeux de langage*’ (jogos de linguagem), cada uma com seu próprio conjunto de regras, verdades e práticas.

Juntos, Vattimo e Lyotard articulam uma crítica significativa ao racionalismo cartesiano, sugerindo que a razão, longe de ser um instrumento neutro de descoberta e compreensão, é muitas vezes usada para impor uma visão de mundo particular, ocultando outras formas de saber e de ser. Eles nos convidam a reconhecer a pluralidade e a contingência do conhecimento, a abrir espaço para a multiplicidade de vozes e perspectivas e a aceitar a natureza interpretativa e contextual de nossa compreensão do mundo. Assim, a pós-modernidade, através das lentes de Vattimo e Lyotard, oferece uma resposta crítica à uniformidade e à autoridade incontestada da racionalidade cartesiana, abrindo caminho para uma abordagem mais inclusiva e menos dogmática do conhecimento humano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO. *Contra os acadêmicos. A ordem. A grandeza da alma. O mestre*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

ANTISERI, D.; REALE, G. *História da filosofia: do humanismo a Descartes*. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulis, 2004.

BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Trad. Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

CHAUÍ, M. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2000.

DESCARTES, R. *Discurso do método*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão; trad. notas Andréa Stahel M. da Silva; trad. introdução e análise Homero Santiago. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DESCARTES, R. *Discurso do método. Meditações. Objeções e respostas. As paixões da alma. Cartas*. Trad. Bento Prado Júnior e J. Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ESPERANDIO, M. *Para entender pós-modernidade*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

HABERMAS, J. La modernidad: un proyecto inacabado. In: HABERMAS, J. *Ensayos políticos*. Trad. Ramón García Cotarelo. Barcelona: Ediciones Península, 1988.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HEGEL, G. *Introdução à história da filosofia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2006.

HOTTOIS, G. *Do renascimento à pós-modernidade: uma história moderna e contemporânea*. Trad. Ivo Storniolo. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.

HUISMAN, D. Descartes, 1596-1650. In: HUISMAN, D. (Org.). *Dicionário dos filósofos*. Trad. Claudia Berliner et al. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LAFONT, G. *História teológica da Igreja Católica: itinerário e formas da teologia*. Trad. Mariana N. Ribeiro Echalar. São Paulo: Paulinas, 2000.

LIPOVETSKY, G. Tempo contra tempo ou a sociedade hipermoderna. In: CHARLES, S.; LIPOVETSKY, G. *Os tempos hipermodernos*. Trad. Luís Filipe Sarmiento. Lisboa: Edições 70, 2015.

LYON, D. *Pós-modernidade*. Trad. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 1998.

LYOTARD, J. *A condição pós-moderna*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 16ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2015.

MAFFESOLI, M. *Notas sobre a pós-modernidade: o lugar faz o elo*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Atlântica, 2004.

MAUTNER, T. *Dicionário de filosofia*. Trad. Desidério Murcho, Sérgio Miranda e Vítor Guerreiro. Lisboa: Edições 70, 2011.

MOLTMANN, J. *Deus na criação: doutrina ecológica da criação*. Trad. Haroldo Reimer e Ivoni Richter Reimer. São Paulo: Vozes, 1992.

MORIN, E. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. Trad. Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya. 11ª ed. São Paulo: Cortez, 2006.

PANNENBERG, W. *Filosofia e teologia: tensões e convergências de uma busca comum*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Paulinas, 2008.

ROCHA, A. *Filosofia, religião e pós-modernidade: uma abordagem a partir de Gianni Vattimo*. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

SCRIBANO, E. René Descartes. In: PRADEAU, J. (Ed.). *História da filosofia*. Trad. James Bastos Arêas e Noéli Correia de Melo Sobrinho. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

VATTIMO, G. *A sociedade transparente*. Trad. Hossein Shooja e Isabel Santos. Lisboa: Relógio D'água, 1992.

VATTIMO, G. Ontologia dell'attualità e pensiero debole. In: BORRELLI, M.; FORNET-BETANCOURT, R. (Org.). *Filosofie contemporanee*. Cosenza: Luigi Pellegrini Editore, 2010.

VAZ, H. *Raízes da modernidade: escritos de filosofia VII*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2012.

WEBER, M. *Ensaio de sociologia*. Trad. Waltensir Dutra. 5ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.