

Elogio à relacionalidade: o pensamento pós-moderno diante do racionalismo moderno

Alessandro Rodrigues Rocha*

Resumo

O presente artigo expõe e opõe duas formas de racionalidade: a racionalidade moderna, tributária principalmente do pensamento cartesiano, e a racionalidade encontrada na pós-modernidade. Tal divisão é traduzida em um *pensamento forte* e o seu outro: o pensamento fraco (*pensiero debole*). Em outros termos, duas visões de *logos* são postas face a face: uma razão tecnicista/instrumental e uma racionalidade que vai além dos limites clássica e canonicamente aceitos, principalmente compilados pelo método cartesiano. Neste diálogo, o pensamento de Descartes é proposto como matriz reificante da racionalidade moderna e vários desdobramentos dessa razão moderna são rejeitados, enfaticamente, pelo abandono de toda possibilidade de se trabalhar com bases em um fundacionalismo e a rejeição das metanarrativas – tentativas de compreender a História a partir de grandes movimentos teleologicamente orientados. Como ruptura dessa tensão, emerge o conceito de princípio de relacionalidade (integração relacional do humano – objetividade – subjetividade – e deste com o outro –, o outro que é o próximo, o cosmo e o totalmente Outro). Nessa passagem, pensadores como Nietzsche e Heidegger são convocados justamente por representarem a transição entre os pensamentos moderno e pós-moderno. Nesse ínterim, o ser deixa de ser percebido como estrutura e passa a ser tomado enquanto evento. Essa mudança implica, por sua vez, transformações no seio do próprio ser. Assim, novos contornos ontológicos epistemológicos despontam, o que vem a ser explorado ao fim do artigo.

Pavavras-chave: Epistemologia; racionalidade; pós-modernidade.

Praise to relationality: the postmodern thought in front of modern rationalism

Abstract

This Article expose as well as opposes rationality two forms, matrices: the modern rationality, tributary meanly to Cartesian thought, and the rationality found out in postmodernity. Such a division is represented by a strong thought and its other one: the weak thought, i.e. “pensiero debole”. In other terms, two visions – viewpoints – concerning the logos are setup face to face: a technicist/instrumental reason and a kind of rationality that transcends – goes beyond – the classically and canonically accepted, principally compiled by the Cartesian method. In this dialogue, the Cartesian thought – Descartes’ thought – is

proposed as a modern rationality reifying matrix and this modern reason's several emphatically, through, by the abandonment concerning any possibility one could have to work on, philosophically, in basis on any foundationalism as well as on the rejection regarding to any kind of metanarratives, i.e. endeavors for understanding history, departing from the great movements teleologically directed, oriented. As this tension rupture, there emerges, arises out the concept of the principle of relationality (human relational integration – objectivity – subjectivity – and departing from this one to the other one who is his fellow men, the cosmos and his fully other). In this passage, thinkers as Nietzsche and Heidegger, are summoned exactly for, because the transition representation representation between the modern thought and the postmodern one. Meanwhile, self ceases being perceived as structure and comes out being taken as an event. This change, alteration, at its turn, implies transformations within the being itself. This way, thus ontological new contours as well as epistemological ones rise out, which comes out being explored at this Article end.

Key words: Epistemology; rationality; postmodernity.

Introdução

A modernidade viu surgir a ascensão da ciência e da técnica sobre todos os meios de acesso à realidade que até então orientavam os saberes científico, filosófico e teológico. O domínio da razão – em sua expressão racionalista – sobre as demais expressões humanas gerou uma abordagem instrumental sobre o mundo dos fenômenos, que passou a ser conhecida como razão instrumental.

A afirmação da superioridade da razão frente às demais capacidades cognitivas humanas é o fruto mais amadurecido do cartesianismo. O *cogito ergo sum* de Descartes estabeleceu um novo padrão para a relação do homem com seu meio: relação sujeito/objeto. A partir desse princípio, o ser humano foi estabelecido como sujeito num mundo completamente objetável. Esse processo opera uma categorização fixista da realidade. Por um lado, a razão (uma dimensão do homem) como *res cogitans*, dimensão pensante, portanto, superior; por outro lado, a matéria (inclusive a corporeidade do próprio homem) como *res extensa*, dimensão a ser pensada, coisa a ser dominada por procedimentos racionalizantes.

É diante desse quadro, de uma racionalidade fechada e desintegradora, que a pós-modernidade – sobretudo em suas expressões filosófica e sociológica – se coloca reclamando uma ampliação do conceito de racionalidade que seja mais aberto à indeterminação dos processos de conhecimento e, por isso mesmo, mais fraca. Ao mesmo tempo em que busca perspectivas epistemológicas mais integradoras das demais expressões humanas capazes de conhecimento, destaca-se, principalmente, a dimensão da experiência.

Ao longo deste capítulo, buscaremos exatamente fazer o percurso da perspectiva moderna acerca da centralidade da razão, até as proposições pós-modernas, que visam a uma racionalidade aberta, que se construa sobre as bases da relacionalidade. Para tanto trataremos, em primeiro lugar, da dificuldade conceitual que o termo “pós-modernidade” encontra nas discussões teóricas. Essa abordagem tem como propósito estabelecer as primeiras problematizações epistemológicas que a pós-modernidade coloca à modernidade. Logo a seguir, recolheremos as contribuições de Gianni Vattimo a essa discussão. A aproximação ao pensamento de Vattimo é, neste momento, introdutória, visto que nos debruçaremos, de forma mais detida, em seu pensamento, mais adiante. Interessa-nos, neste momento, introduzir a crítica de Vattimo à razão moderna – pensamento forte – e sua proposta de enfraquecimento dessa razão – pensamento fraco (que ao longo da tese será identificado como o próprio autor faz: *pensiero debole*).

Em seguida, estabeleceremos um diálogo crítico com o pensamento cartesiano – compreendendo-o como matriz da reificação da razão na modernidade. Segue a esse diálogo crítico uma série de rejeições que o pensamento pós-moderno oferece à epistemologia moderna: rejeição da visão dualista do mundo, rejeição do fundacionalismo e rejeição da totalização e do papel das metanarrativas. De forma positiva, encerraremos este capítulo propondo a ascensão do princípio da relacionalidade (integração relacional do humano – objetividade subjetividade – e, deste com o outro – o outro que é o próximo, o cosmo e, o totalmente Outro) como base para uma racionalidade aberta e integradora adequada às perspectivas pós-modernas.

1 Discussões conceituais sobre pós-modernidade

Nas inúmeras discussões sobre o tema da pós-modernidade, há uma única convergência: a diversidade conceitual. Isso faz da abordagem a esta temática um exercício que toma como ponto de partida a pluralidade conceitual. Um ponto de partida que é assumido por nós como positivo, isto é, como um valor antes que um problema.

Partindo da afirmação do princípio da pluralidade, encontramos a primeira exigência do exercício de discutir o pós-moderno numa perspectiva conceitual: a explicitação do lugar assumido, que, ao mesmo tempo, demarca e evidencia nossas escolhas e metodologias. Num ambiente onde a diversidade é a atmosfera comum, o posicionamento da investigação não deve ser apenas a relativização do discurso, mas também a assunção da perspectiva¹ como forma de assumir consequentemente um discurso que tem lugar próprio e, portanto, um ponto de vista com suas representatividades e limitações.

Em primeiro lugar, é preciso colocar a tensão existente na própria utilização do conceito “pós-moderno²”. A principal discussão nesse sentido se dá em torno do problema da modernidade. Teria a modernidade se exaurido? Valores como a centralidade e unidade do sujeito, a ideia do progresso, a suficiência da técnica etc. teriam sido superados? O problema da pós-modernidade estaria então no prefixo “pós” como sugestão de ultrapassamento (*Überwindung*)³ da modernidade. É exatamente sobre esse impasse (superação ou não da modernidade) que a polêmica acerca da pós-modernidade se estabelece⁴. Como propõe Mary Rute Gomes Esperandio: “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 estética⁵”.

Nesta polêmica, figuram os mais importantes pensadores contemporâneos, sobretudo filósofos e sociólogos. A principal questão colocada, porém, não se deve deixar desvanecer em meio a discussões mais ou menos conceituais. Há uma questão mais importante do que a disputa pela melhor categorização dos fenômenos cultural, político, econômico e religioso, que estamos vivendo desde meados do

século XX, a saber: a profunda mudança que a concepção de razão desenvolvida ao longo da modernidade vem sofrendo.

Por isso não pretendemos concentrar-nos tanto na pós-modernidade como conceito, como uma verdade a ser explicada em termos ontológicos, numa tentativa de expor a “essência do pós-moderno”. O que nos propomos fazer, no entanto, é evidenciar o processo de recomposição de certas categorias centrais da modernidade (o conceito de razão e seus temas corolários) que conduz à emergência do que se tem chamado de pós-modernidade.

Para realizar tal tarefa, fazemos, claro e conscientemente, um recorte no que diz respeito ao aporte teórico e ao elemento temático, sobre os quais queremos debruçar-nos. Esse recorte faz parte da explicitação do lugar em que nos colocamos para desenvolver nossa reflexão. Quanto ao aporte teórico para a análise da pós-modernidade nos valeremos da filosofia. Já no que tange à questão temática, focalizaremos o conceito de razão moderna e a compreensão de sujeito dela derivada.

Como já mencionamos, a pós-modernidade inevitavelmente se afirma em face da modernidade. Não como uma continuação progressiva de categorias e projetos, mas, antes, numa dinâmica de profunda descontinuidade. Essa tensa relação dialética exige certo esclarecimento sobre a modernidade, sobretudo estabelecendo a devida diferenciação entre modernismo e modernidade.

- Modernismo diz respeito ao movimento estético que se constituiu no solo da modernidade⁶. 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.
- Modernidade é uma visão de mundo, um ideário ligado ao projeto de um mundo moderno. A modernidade tem

seu berço na Idade Moderna⁷, porém não se confunde plenamente com ela⁸. O ideário da modernidade traz implicações importantes no campo das ciências e da vida social e está posto sobre uma epistemologia que lhe dá fundamentação.

É, portanto, com relação à modernidade (ideário de um *mundo moderno*) e, sobretudo, à sua subjacente epistemologia, que a pós-modernidade se coloca. A epistemologia da modernidade é, sem dúvida, o ponto de maior divergência com relação aos pensadores pós-modernos. Ou seja, é contra certa concepção de razão, da imagem de sujeito que dela deriva e da ideia de progresso e de história que se contrapõe uma outra perspectiva acerca da realidade.

Antes, porém, de aprofundar essa mudança epistemológica, é necessário ainda apontar para mais um passo do processo de indicação do lugar que assumimos como nosso, a partir do qual olhamos toda essa problemática. Este próximo elemento que compõe nosso lugar de observação está relacionado à própria dinâmica do conhecimento. Michel Maffesoli chama a atenção para o ponto de que pensar a noção de pós-modernidade exige que “se re-pense” o ato de conhecer na perspectiva do envolvimento daquele que conhece. Nesse sentido, ele verifica que a palavra conhecer, em sua origem latina, é *cognoscere*, e está relacionada à ideia de *cum nascere* – nascer com⁹.

Conhecer como “com-nascer”, implica que o ato de conhecimento está ligado à relação contínua, portanto sempre aberta, que passa a compor, desde dentro, toda a dinâmica do conhecimento, a qual deixa de ser somente uma atividade da razão instrumental para ser um conascimento em que o pesquisador também está envolvido. Isso coloca duas questões na cena dos saberes e das ciências: as categorias deixam de ser “eternas”, por isso mesmo carentes de revisão, e o princípio da complexidade passa a ser exigido pelo processo de conhecimento, já que o conhecer como conascimento depende sempre do seio no qual o processo é gestado. O local passa a ter importância decisiva.

Uma vez sobrevoado, rapidamente, o problema conceitual complexo e movido da pós-modernidade, queremos evidenciar, de

forma mais aprofundada, a perspectiva acerca da pós-modernidade a partir de um autor que assumimos como principal teórico no desenvolvimento da dimensão filosófica de nossa reflexão.

2 Contribuições do pensamento de Gianni Vattimo ao conceito de pós-modernidade. Uma primeira aproximação

Derrubada a idéia de uma realidade central da história, o mundo da comunicação generalizada explode como uma multiplicidade de racionalidades “locais” – minorias étnicas, sexuais, religiosas, culturais ou estéticas – que tomam a palavra, finalmente já não silenciadas e reprimidas pela idéia de que só exista uma única forma de verdadeira humanidade a realizar, com prejuízo de todas as peculiaridades, de todas as caracterizações limitadas, efêmeras, contingentes¹⁰.

Gianni Vattimo, em consonância com Jean François Lyotard¹¹, está convencido de que a modernidade chegou ao seu fim¹², e esse fim se justifica, em primeiro lugar, a partir daquilo que ele chama de “*fim da história*”, que vem a significar o fim do conceito moderno de uma história unificada e em progresso contínuo.

Com o passar dos séculos, tornar-se-á cada vez mais evidente que o culto do novo e do original na arte se liga em uma perspectiva mais geral que, como sucede na época do Iluminismo, considera a história humana como um progressivo processo de emancipação, como a cada vez mais perfeita realização do homem ideal (...). se a história tem esse sentido progressivo, é evidente que terá mais valor aquilo que é mais “avançado” em termos de conclusão, aquilo que está mais perto do final do processo. No entanto, a condição para conceber a história como realização progressiva da humanidade autêntica, é que se possa vê-la como um processo unitário. Só se existe a história é que se pode falar de progresso. Pois bem, a

modernidade, na hipótese que proponho, termina quando – por muitas razões – já não parece possível falar de história como qualquer coisa unitário¹³.

G. Vattimo identifica Infatti, se il riscatto dei popoli sottomessi ha reso problematica l’idea di una storia centralizzata e mossa dall’ideale europeo di umanità, l’affermarsi del pluralismo e della società dei media ha minato alla base la possibilità a emergência da “sociedade de comunicação” generalizada¹⁴ como um dos mais fortes elementos da visibilização do fim de um conceito de história unificada e progressiva próprio da modernidade. Ele propõe aquilo que identificou como “sociedade transparente¹⁵” para identificar este momento. Como ele mesmo afirma:

Como se terá observado, a expressão “sociedade transparente” é aqui introduzida em termos interrogativos. O que pretendo afirmar é: a) que no nascimento de uma sociedade pós-moderna um papel determinante é desempenhado pelos *mass media*; b) que estes caracterizam esta sociedade não como uma sociedade mais “transparente”, mais consciente de si, mais “iluminada”, mas como uma sociedade mais complexa, até caótica; e por fim, c) que é precisamente neste relativo “caos” que residem as nossas esperanças de emancipação¹⁶.

Essa emancipação possibilitada pela pluralização de acessos ao mundo plural das tradições, evidencia a multiplicidade com que a história pode ser abordada, denunciando toda tentativa universalista e totalizadora própria da tendência metafísica característica da modernidade. G. Vattimo considera que as “grandes histórias¹⁷”, que legitimavam os discursos universais da modernidade e que sustentavam uma mentalidade “metafísica” e “fundacional”, começaram a sucumbir diante da sociedade de comunicação. “Estes meios – jornais, rádio, televisão, em geral o que se chama hoje em dia de telemática – foram determinantes no processo de dissolução dos pontos de vista centrais, daqueles que um filósofo francês, Jean François Lyotard, designa como grandes narrativas¹⁸”.

Essa dissolução de grandes narrativas legitimadoras tem para G. Vattimo um evento originante: a “des-fundamentalização” da realidade anunciada na “morte de Deus” proclamada por Friedrich Nietzsche. Para G. Vattimo, na passagem do moderno ao pós-moderno, há uma mudança de epistemologia: do “pensamento forte” para um “pensamento fraco”¹⁹. Por pensamento forte (ou metafísico), G. Vattimo entende um procedimento político-cognitivo que fala em nome da verdade e de toda a unidade, ou seja, de um tipo de pensamento ilusório, criado para proporcionar “alicerces” para um conhecimento que queira afirmar-se como absoluto. Sua característica mais forte consiste na “força que este sempre tem reivindicado para si em virtude de sua privilegiada capacidade de ascender ao ser como fundamento”²⁰.

Por pensamento fraco (ou pós-metafísico) – doravante identificado como *pensiero debole* – ele entende um tipo de pensamento que significa tanto uma ideia do pensamento mais consciente dos seus limites, que abandona as pretensões das grandes visões metafísicas globalizantes, mas, sobretudo, uma teoria do debilitamento como traço constitutivo do ser na época do fim da metafísica²¹. Delineando os contornos do *pensiero debole* G. Vattimo afirma:

A expressão “pensamento débil” constitui, sem nenhuma dúvida, uma metáfora e um certo paradoxo. Porém em nenhum caso poderá transformar-se na sigla emblemática de uma nova filosofia. Se trata de um maneira de falar provisória, e inclusive, talvez, contraditória, porém que assinala um caminho, uma direção possível: uma “lanterna” que se separa do que segue a razão-domínio – traduzida e camuflada de mil modos diversos – , porém sabendo que ao mesmo tempo que um adeus definitivo a essa razão é absolutamente impossível²².

Juntamente com Friedrich Nietzsche, G. Vattimo dialoga também com Martin Heidegger no sentido de construir sua tese da “des-fundamentalização” da realidade e de sua conseqüente noção da razão, que é o *pensiero debole*. De Heidegger G. Vattimo toma a cate-

goria de “fim da metafísica²³”. Sobre a importância dessa categoria para a filosofia pós-moderna G.Vattimo afirma:

O evento do “fim da metafísica” tem, no pensamento de Heidegger, o mesmo sentido da morte de Deus: aqui também é o Deus moral que é “*überwunden*”, superado colocado de lado. O que Heidegger chama de metafísica é, na verdade, a crença em uma ordem objetiva do mundo que o pensamento deveria conhecer para poder adequar tanto suas descrições da realidade quanto suas escolhas morais. Esta é uma crença que se esgota no momento em que se revela insustentável, e isto é o que acontece, falando em termos muito sumários e provocativos, com o surgimento do existencialismo do século XX²⁴.

Do existencialismo heideggeriano vem o conceito diretamente ligado às teses da “des-fundamentação” da realidade e do *pensiero debole*, a saber: a eventualidade do ser. “O mundo é um conjunto de instrumentos que se dá, e se torna utilizável para nós, através da linguagem, a ‘morada do ser’²⁵”. O ser não se dá como realidade estática, como um sempre dado. Antes, ele é à medida que se realiza na eventualidade da história por mediação da linguagem. G.Vattimo identifica esse “esquecimento do ser em benefício do ente” realizado no pensamento heideggeriano como resultado do esforço de ultrapassamento da metafísica²⁶. Ele ainda afirma que “o único modo não-metafísico, não objetivante, de se pensar o ser é, na opinião de Heidegger, aquele que o concebe não como estrutura objetivamente colocada perante os olhos da mente, e sim como evento, como acontecimento²⁷”.

Essa passagem do ser como estrutura para uma concepção do ser como evento²⁸ estabelece novos contornos epistemológicos para a compreensão da racionalidade, sobretudo de como se apresentou essa racionalidade na modernidade, ou seja, acerca da razão instrumental. G.Vattimo é claro quando insiste em afirmar que hoje – a partir do pensamento de Nietzsche e de Heidegger – “Ao dizer o ‘ser’, o distinguimos dos entes só quando o concebemos como acontecer his-

tórico-cultural, como o estabelecer-se e o transformar-se daqueles horizontes nos que, sucessivamente, os entes se tornam acessíveis ao homem e o homem a si mesmo²⁹.

Para uma nova concepção da racionalidade, fica colocado o irreduzível contorno pós-moderno, estabelecido nos seguintes termos: “O mundo se experimenta dentro de horizontes constituídos por uma série de ecos, de ressonâncias de linguagens, de mensagens provenientes do passado, de outros indivíduos (os outros junto a nós, como as outras culturas)”³⁰.

Valendo-se do pensamento desses dois filósofos - Nietzsche e Heidegger³¹ - G. Vattimo propõe novas condições da racionalidade na experiência pós-moderna. A modernidade, que no seu entender se caracterizava pelo fato de estar dominada pela ideia da história do pensamento como ‘iluminação’ progressiva, que se desenvolve com base na apropriação e na “re-apropriação” cada vez mais plena dos ‘fundamentos’, sucumbiu sobre os seus próprios fundamentos, não por ataques externos, mas por sua própria falência. É exatamente a ruína desses fundamentos que tomaremos como tema a seguir, para um maior aprofundamento naquilo que estamos propondo como ampliação do conceito de racionalidade.

3 Percurso teórico de uma difícil categoria. Ou como se realiza o conceito pós-moderno de racionalidade

Agora queremos focar na transição que a concepção de racionalidade sofreu na virada da modernidade para a pós-modernidade. Para tanto nos deteremos, em primeiro lugar, na compreensão da racionalidade no escopo da modernidade, a partir do pensamento de René Descartes e, logo a seguir, verificaremos a reação pós-moderna a essa concepção. Reação que consideramos como sendo uma ampliação no conceito de racionalidade (razão instrumental) valorizado na modernidade.

A modernidade se distingue, sobretudo, por uma nova relação entre o homem e a realidade que o circunda. Surge uma nova epistemologia redefinindo radicalmente a dinâmica do conhecimento: estabelece-se um novo paradigma³² nas relações cognitivas. Diferen-

temente da metafísica clássica, na modernidade é desenvolvido um novo sistema metafísico que fundamentará a filosofia, as ciências e, inclusive, a teologia. De forma pontual, apontamos os seguintes traços característicos dessa nova metafísica:

- afirmação da incompatibilidade entre fé e razão, acarretando a separação de ambas, de sorte que a religião e a Filosofia possam seguir caminhos próprios;
- redefinição do conceito de ser ou substância. Em lugar de considerar que existem inumeráveis tipos de seres ou substâncias, afirma-se que existem três e apenas três seres ou substâncias: a substância infinita (Deus), a substância pensante (alma) e a substância extensa (corpo);
- redefinição do conceito de causa ou causalidade. Causa é aquilo que produz um efeito. O efeito pode ser produzido por uma ação anterior ou por uma finalidade posterior. Causa eficiente é aquela na qual uma ação anterior determina, como consequência necessária, a produção de um efeito. Causa final é aquela que determina, para os seres pensantes, a realização ou não-realização de uma ação;
- a metafísica de campos do conhecimento que lidam com realidades semelhantes a ela: a teologia é um conhecimento diferente da metafísica, embora, como esta, estude a substância infinita; a psicologia racional é um conhecimento diferente da metafísica, embora, como esta, estude a substância pensante; a cosmologia é diferente da metafísica, embora, como esta, estude a substância extensa;
- o ponto de partida da metafísica é 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?”

Deus, homem e natureza são os objetos da metafísica. Infinito, finito, causa eficiente e causa final são os primeiros princípios de que se ocupa a metafísica. Ideias verdadeiras produzidas pelo intelecto humano, com as quais o sujeito do conhecimento representa e conhece a realidade, são os fundamentos da metafísica como ciência verdadeira ou como Primeira Filosofia³³.

Basicamente essa nova fundamentação da metafísica foi feita por René Descartes³⁴. Nela, como já mencionamos³⁵, está o princípio do racionalismo moderno. Isso podemos facilmente observar no segundo livro do *Discurso do Método*, quando ele discute os preceitos necessários para a verificação da verdade das coisas. Ele afirma: “achei que me seriam suficientes quatro preceitos, uma vez que eu tomasse a firme e inalterável resolução de não deixar uma só vez de observá-los³⁶”. Esses quatro preceitos servem, portanto, de regras para o desenvolvimento dos procedimentos científico-rationais. Eles constituem propriamente um método.

Descartes quis estabelecer um método universal, inspirado no rigor matemático e em suas “longas cadeias de razão”. Para isso ele percorreu as seguintes regras:

A primeira regra é a **evidência**: nunca aceitar algo como verdadeiro que eu não reconhecesse claramente como tal³⁷. Em outras palavras, evitar toda “precipitação e toda prevenção³⁸” (preconceitos) e só ter por verdadeiro o que for claro e distinto, isto é, o que “eu não tivesse motivo algum de duvidar³⁹”.

A segunda, é a regra da **análise**: “repartir cada uma das dificuldades analisadas em tantas parcelas quantas forem possíveis⁴⁰”.

A terceira, é a regra da **síntese**: “conduzir por ordem meus pensamentos, iniciando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer para, aos poucos, ascender, como que por meio de degraus, aos mais complexos⁴¹”.

A última é a da **comprovação**: “efetuar em toda parte relações metódicas tão completas e revisões gerais nas quais tivesse a certeza de nada omitir⁴²”.

No *Discurso sobre o Método*, Descartes pensou sobretudo na ciência. Seu pensamento, porém, exerceu enorme influência sobre toda a compreensão acerca da realidade discursiva resultante das pes-

quisas, inclusive a exercida pela teologia. Para bem compreender seu pensamento, sobretudo sua epistemologia metafísica, é necessário ler, junto com o *Discurso do Método*, também as *Meditações*⁴³.

Descartes inicia seu itinerário espiritual com a dúvida. Ele duvida voluntária e sistematicamente de tudo, no intuito de encontrar algo inequívoco a que se pudesse apegar no processo de conhecimento da verdade. Ele afirma:

Por desejar então dedicar-me apenas à pesquisa da verdade, achei que deveria agir exatamente ao contrário (contrário em relação aos costumes e tradições), e rejeitar como totalmente falso tudo aquilo em que pudesse supor a menor dúvida, com o intuito de ver se, depois disso, não restaria algo em meu crédito que fosse completamente incontestável⁴⁴.

Duvidar de todos os elementos que compõem a vida ordinária, sobretudo dos sentidos, uma vez que, para Descartes, eles frequentemente nos enganam, era uma condição primária para alcançar a capacidade de conhecer a verdade. Ele reflete bem esse estado de “inimizade” com o ordinário quando afirma: “nunca tenho certeza de estar sonhando ou de estar desperto!”⁴⁵.

Dando o salto da dúvida à possibilidade do conhecimento, Descartes chega à conclusão de que existe uma coisa da qual não pode duvidar. Ele diz: “Mesmo que tudo o que penso seja falso, resta a certeza de que eu penso”⁴⁶.

Porém, logo em seguida, percebi que, ao mesmo tempo em que eu queria pensar que tudo era falso, fazia-se necessário que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, ao notar essa verdade: *eu penso, logo existo*, era tão sólida e tão correta que as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de lhe causar abalo, julguei que podia considerá-la, sem escrúpulo algum, o primeiro princípio da filosofia que eu procurava⁴⁷.

Desta forma Descartes trata o *eu penso* não como um objeto do processo de conhecimento, mas como constitutivo do próprio ser. Eu penso, logo sou. Ou em perspectiva inversa: Eu sou à medida que penso. Pensar é mais do que simplesmente conhecer algo, é ser alguém! O *cogito ergo sum* de cartesiano, portanto, não é simplesmente o ato de nascimento do que, em filosofia, chamamos de idealismo, mas a descoberta do domínio ontológico. Os objetos que são as evidências matemáticas remetem a este ser que é meu pensamento.

Compreendi, então, que eu era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas em pensar, e que, para ser, não necessita de lugar algum, nem depende de qualquer coisa material. De maneira que esse eu, ou seja, a alma, por causa da qual sou o que sou, é completamente distinta do corpo e, também, que é mais fácil de conhecer do que ele, e, mesmo que esta nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é⁴⁸.

Nesse nível, entretanto, Descartes é solipsista. Ele só tem certeza de seu ser, isto é, de seu ser pensante, pois “sempre duvido desse objeto que é meu corpo”; quanto a alma, diz Descartes, “é mais fácil de ser conhecida que o corpo”⁴⁹. Ele é também dualista, como podemos observar em suas próprias palavras:

E, apesar de, embora talvez (ou, antes, com certeza, como direi logo mais) eu possuir um corpo ao qual estou estreitamente ligado, pois, de um lado, tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e sem extensão, e que, tenho uma idéia distinta do corpo, na medida em que é somente algo com extensão e que não pensa, é certo que este eu, ou seja, minha alma, pela qual sou o que sou, é completa e indiscutivelmente distinta de meu corpo e que ela pode existir sem ele⁵⁰.

A distinção que Descartes faz entre **possuir** um corpo e **ser** uma alma (razão, *res cogitans*) constitui a base para a afirmação de

uma racionalidade estreita, que se consoma em certa dimensão da existência (alma/razão - *res cogitans*) que pode prescindir, sem nenhuma hesitação, de outras dimensões (corpóreo-afetivas - *res extensa*). Essa visão dualista reifica a razão em detrimento da corporeidade e de seus sentidos. “Muitas experiências anularam, paulatinamente, todo crédito que eu dera aos sentidos (...) encontrei equívocos baseados nos juízos exteriores. E não apenas nos exteriores, mas também nos interiores⁵¹”. Nesse sentido, Descartes pôde reduzir o corpo à figura de uma máquina.

E como um relógio constituído 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 o desejo do artífice; da mesma forma também, se considero o corpo do homem uma máquina de tal maneira construída e constituída de ossos, nervos, músculos, veias, sangue e pele que, mesmo que não existisse nele espírito algum, não deixaria de se mover de todas as maneiras que faz agora, quando não se move pela direção de sua vontade, nem, por conseguinte, pela ajuda do espírito, mas apenas pela disposição dos órgãos⁵².

A visão de superioridade da alma pensante (*res cogitans*) frente ao corpo destituído da sacra dignidade conferida pela razão (*res extensa*) fica patente a partir da imagem do relógio como máquina que ele usa para falar do corpo humano. Essa superioridade pode ser ainda melhor vista a partir da seguinte afirmação de Descartes:

Mas acontece exatamente o contrário com as coisas corpóreas ou extensas, já que não exista uma sequer que eu não faça facilmente em pedaços com o meu pensamento, que meu espírito não divida com facilidade em muitas partes e, por conseguinte, que eu não reconheça ser divisível. E isso seria suficiente para ensinar-me que o espírito ou a alma do homem é completamente diferente do corpo, se já não tivesse aprendido em outros lugares⁵³.

Essa coisificação do corpo⁵⁴ fundada sobre o conceito do Eu pensante construiu uma racionalidade estreita e reducionista que conduziu, em boa medida, as ciências ao longo da modernidade. Esse domínio da razão – que gera a categorização sujeito-objeto para dirigir o processo de conhecimento – sobre as demais expressões humanas produziu uma abordagem instrumental e mecânica sobre o mundo dos fenômenos, que hoje é conhecida como razão instrumental.

Na perspectiva desse modelo de racionalidade – que pode ser identificada como racionalização⁵⁵ – todas as coisas são objetiváveis, tudo pode ser dissecado como um cadáver sob a frieza do bisturi empunhado pelas mãos discursivas dos proponentes da verdade, que, desencantando o mundo, podem manipulá-lo a fim de produzir o desenvolvimento tão alardeado, bem como para dar manutenção ao ideal do progresso. O resultado prático dessa matriz da racionalidade – racionalização – é ambíguo: se, por um lado, não se pode negar os avanços da ciência e da técnica e, com ele, a melhoria de vida de enormes porções da população mundial; por outro, os profundos traços da devastação da natureza, da especialização fragmentadora do conhecimento e da existência humana e a coisificação das relações inter-humanas e inter-criaturais.

Notas

* Doutor em Teologia pelo PUC-Rio, pesquisador da Cátedra de Leitura da UNESCO–PUC-Rio.

¹ O próprio Hilton Japiassu depois de afirmar que “o real sempre excede o racional” afirma o seguinte:

Enquanto o racionalismo proclama que o saber válido é apenas o que se conforma às regras da razão; que o saber científico explica verdadeiramente o mundo, posto repousar em enunciados consistentes (...); enquanto o relativismo defende a tese geral: todo conhecimento ou toda a norma só possui sentido relativamente ao sujeito individual ou coletivo que os enuncia e os considera verdadeiros, defendemos a seguinte posição: como diria Sócrates, uma vida sem exame (interrogação) ou uma paixão (busca amorosa) pela verdade, é uma vida que não merece ser vivida. Jamais a possuiremos. Mas alimentamos sempre a crença e a esperança de poder encontrá-la. Se não for assim, nossa identidade estará em questão: o homem tem tanta necessidade de conhecer quanto de crer. (Ibid., p. 20).

A partir daí, Hilton Japiassu coloca o tema do perspectivismo como catego-

- ria articuladora de uma epistemologia que precisa superar o reducionismo racionalista sem perder o horizonte da possibilidade de vislumbrar a verdade.
- 2 Inãki Urdanibia faz uma boa síntese do termo “pós-moderno”, desde sua primeira utilização na área da arquitetura e das artes, até sua inclusão no campo das ciências humanas e sociais. Destaca-se no texto de Urbanibia o roteiro que termo percorreu no interior do pensamento filosófico. URBANIBIA, Inãki. *O narrativo na pós-modernidade*. In VATTIMO, Gianni y otros. *Entorno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003. p. 41-75.
 - 3 *Überwindung* – Superação; ultrapassamento; igual a *deixar para trás*. O termo *superação* (*Überwindung*) pode ser melhor aplicado se o utilizarmos em sua acepção original que Gianni Vattimo propõe, ou seja, *rimettersi* (nos vários sentidos da palavra em italiano: restabelecer-se, sarar de uma doença; remeter-se a alguém; remeter-se alguma coisa, como transmitir uma mensagem), o que nos daria a idéia de uma convalescença, portanto, algo de que o ser tem de se recuperar. Nesse sentido, a *superação* de que a Pós-modernidade se serve, não seria uma *superação* como alcance de um outro nível de verdade mais pura, senão como sendo uma *Verwindung*, isto é, uma distorção, transmissão, ou ainda, uma despedida da Modernidade. Cf VATTIMO, Gianni. *O fim da Modernidade. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 40.
 - 4 Quatro nomes se destacam em oposição à utilização do conceito pós-modernidade aos fenômenos sociopolítico-culturais das últimas décadas. São eles: Jürgen Habermas, Fredric Jamenson, David Harvey e Terry Eagleton. Para compreensão dos argumentos desses autores, indicamos a obra de EVANGELISTA, João Emanuel. *Teoria social pós-moderna. Introdução crítica*. Porto Alegre: Sulina, 2007. p. 123-166. Ver ainda as obras dos próprios autores: HABERMAS, Jürgen. *Era das Transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico. Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. JAMENSON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1996. HARVEY, David. *A condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 1992. EAGLETON, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
 - 5 ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. *Para entender. Pós-modernidade*. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 27.
 - 6 No Brasil, um marco histórico do modernismo é a semana de arte moderna que ocorreu em São Paulo no ano de 1922. No campo das artes, nomes como Tarsila do Amaral e Osvald de Andrade desenvolveram uma percepção estética que marcou profundamente a percepção acerca da própria realidade. Uma boa reflexão sobre essa questão é feita na seguinte obra: CASTIÑEIRA, Angel. *A experiência de Deus na pós-modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 110-115.

- ⁷ Há, porém autores da teologia que teorizam que a modernidade, sobretudo em seu principal traço constitutivo (razão), deveria ser localizada na emergência da filosofia grega (como é o caso de Carlos Palácio), ou antecipadamente à Idade Moderna, como “modernidade prematura”, como é o caso de Ghislain Lafont. Nesses casos, a modernidade como classificada tendo seu marco na Idade Moderna, deveria chamar-se de modernidade moderna. Para aprofundar essa temática, ver LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de Filosofia. Problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986. p. 71-88. PALÁCIO, Carlos. *Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2001. p. 60-66. PALÁCIO, Carlos. *Novos paradigmas ou fim de uma era teológica?* In: ANJOS, Marcio Fabri. *Teologia Aberta Ao Futuro*. São Paulo: Loyola, 1997. p. 77-97. LAFONT, Ghislain. *História teológica da Igreja Católica. Itinerário e formas da teologia*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 113-124.
- ⁸ É preciso ainda diferenciar Idade Moderna de modernidade. Idade Moderna é uma periodização histórica, ligada à história do Ocidente, que se segue à chamada Idade Média. Tradicionalmente se tem estabelecido como Idade Moderna o período que tem início no século XV (1453 – tomada de Constantinopla) e que se encerra no século XVII (1789 – Revolução Francesa). O período histórico posterior ao século XVIII é chamado de Idade Contemporânea.
- ⁹ Cf. MAFFESOLI, Michel. *Notas sobre a pós-modernidade. O lugar faz o elo*. Rio de Janeiro: Atlântica, 2004.
- ¹⁰ VATTIMO, Gianni. *La Società Transparente*. Turin: Garzanti Editore, 1989. Trabalharemos com a tradução para o português de Portugal de Hossein Shooja e Isabel Santos: *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio D’água, 1992. p. 14.
- ¹¹ Um dos primeiros filósofos a discutir a pós-modernidade. Importante nesse sentido é sua obra *La condition posmoderne*.
- ¹² Segundo observa Inãki Urbanibia há uma divergência quanto ao marco inicial da pós-modernidade para Vattimo e Lyotard. Para o primeiro a pós-modernidade se inicia no pensamento de Nietzsche (ao menos em seus contornos principais); já para o segundo, a pós-modernidade tem sua gênese na segunda guerra mundial. De certa forma, o que diferencia a análise dos dois pensadores acerca das raízes do pós-moderno é o fator originante de tal fenômeno cultural: para Vattimo é a filosofia – sobretudo a crítica à metafísica –, para Lyotard é a política e suas incidências na economia. Cf. URBANIBIA, Inãki. *O narrativo na pós-modernidade*. In VATTIMO, Gianni y otros. *Entorno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003. p.49-50.
- ¹³ VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. p.8.
- ¹⁴ VATTIMO, Gianni. *Posmodernidad: una sociedad transparente?* p 9. In Gianni Vattimo y otros. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003.

- ¹⁵ Gianni Vattimo expõe sua tese sobre a sociedade transparente em seu livro *La Società Transparente de 1989*, obra que estamos utilizando a partir de sua tradução para o português de Portugal com o título *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio D'água, 1992. Também na obra coletiva organizada por Vattimo *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003. Nosso autor trabalha esse tema num capítulo intitulado *Posmodernidad: una sociedad transparente?* p.9-19.
- ¹⁶ VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. p. 10.
- ¹⁷ LYOTARD, Jean François. *La condition postmoderne*. Paris, Editions Minuit. Utilizaremos a terceira edição da tradução desta obra para o português de Portugal feita por José Navarro: LYOTARD, Jean François. *A condição pós-moderna*. Lisboa: Gradiva Publicações. 2003.
- ¹⁸ VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente* p. 11.
- ¹⁹ Pensamento fraco é a tradução do conceito proposto por Giaani Vattimo, que, em italiano, é apresentado como *pensiero debole*. Sobre a correta tradução dessa expressão, há um debate. Alguns a traduzem por “pensamento débil” ou “pensamento frágil”, outros, por “pensamento fraco”. Julgamos mais adequada a tradução da expressão *pensiero debole* por “pensamento fraco”, acompanhando assim Rossano Pecoraro, que afirma: “Nesse sentido deve ser assinalado, à guisa de paradigmático exemplo, o equívoco no qual tem caído muitos dos tradutores e dos comentadores (tanto portugueses quanto brasileiros) ao traduzirem *pensiero debole* pelas expressões “pensamento débil” ou “pensamento frágil”. PECORARO, Rossano. *Nilismo e (pós)modernidade. Introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio & Edições Loyola. 2005. p. 10. Porém, mesmo concordando com a tradução “pensamento fraco”, utilizaremos todas as vezes que não estivermos fazendo citações diretas de outros autores, a expressão como originalmente é proposta por Vattimo: *pensiero debole*.
- ²⁰ VATTIMO, Gianni & ROVATTI, Aldo (eds). *Il Pensiero Debole*. Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore, 1995. Utilizaremos a tradução feita para o espanhol feita por Luis de Santiago, *El pensamiento débil*. 5 ed. Madrid: Ediciones Cátedra. 2006. p. 14-15.
- ²¹ Cf. VATTIMO, Gianni. *Credere di credere*. Milão: Garzanti Editore, 1996. Utilizaremos a tradução para o português de Portugal feita por Elsa Castro Neves, *Acreditar em Acreditar*. Lisboa: Editora Relógia D'água, 1998. P.25.
- ²² VATTIMO, Gianni & ROVATTI, Aldo. *El pensamiento débil*. p. 16.
- ²³ Gianni Vattimo trabalha o pensamento de Martin Heidegger em algumas de suas principais obras: *La fine della modernità*. Milão: Garzanti Editore, 1985. *Dopo la cristianità*. Milão: Garzanti Editore, 2002. *Introduzione a Heidegger*. Roma-Bari: Laterza, 1971.
- ²⁴ VATTIMO, Gianni . *Depois da cristandade. Por um cristianismo não religioso*. P.22.
- ²⁵ PECORARO, Rossano. *Nilismo e (pós)modernidade. Introdução ao “pen-*

- samento fraco” de Gianni Vattimo. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio & Edições Loyola. 2005. p. 19.
- 26 Cf. VATTIMO, Gianni . *Depois da cristandade. Por um cristianismo não religioso*. P.23.
- 27 Ibid., p.31.
- 28 Ibid., p.33.
- 29 VATTIMO, Gianni. *Dialéctica, diferencia y pensamiento débil*. In. VATTIMO, Gianni & ROVATTI, Aldo *El pensamiento débil*. p. 28.
- 30 Ibid., p. 28-29.
- 31 A propósito da afirmação de serem Nietzsche e Heidegger as maiores influências para a filosofia pós-moderno, G. Vattimo escreveu uma de suas mais importantes obras: *La fine della modernità*. Milão: Garzanti Editore, 1985. Utilizaremos a tradução para o português feita por Eduardo Brandão, *O fim da Modernidade. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- 32 Utilizamos o conceito de “paradigma” em perspectiva técnica, tal qual o utiliza Thomas Kuhn em sua obra *The Structure of Scientific Revolutions* (traduzida para o português com o título *A estrutura das revoluções científicas*. 9 ed São Paulo: Editora Perspectiva, 2006).
- 33 Cf. JOLIVT, Regis. *Tratado de Filosofia III. Metafísica*. Rio de Janeiro: Agir, 1965. p. 210-225.
- 34 Uma boa introdução ao pensamento de Descartes – de modo especial à questão de sua epistemologia e metafísica – foi feita por José Américo Motta Pessanha na Introdução ao volume sobre Descartes (p. 5-30) da coleção *Os Pensadores*, da Editora Nova Cultural.
- 35 Ver nota 46.
- 36 DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Nova cultural, 2000.p.49.
- 37 Ibid.
- 38 Ibid.
- 39 Ibid.
- 40 Ibid.
- 41 Ibid.
- 42 Ibid., p. 49-50.
- 43 DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Nova cultural, 2000.
- 44 DESCARTES, René. *Discurso do método*. p. 61.
- 45 DESCARTES, René. *Meditações*. P. 269.
- 46 DESCARTES, René. *Discurso do método*. p. 62.
- 47 Ibid.
- 48 DESCARTES, René. *Discurso do método*. p. 62.
- 49 DESCARTES, René. *Meditações*. P. 273
- 50 DESCARTES, René. *Meditações*. p.320.
- 51 Ibid., p.318.
- 52 Ibid., p.328.

⁵³ Ibidem p.329.

⁵⁴ Ibid., p. 360.

⁵⁵ Edgar Morin faz uma interessante distinção entre racionalidade e racionalização. Para ele:

A racionalização se crê racional porque constitui um sistema lógico perfeito, fundamentado na dedução ou na indução, mas fundamenta-se em bases mutiladas ou falsas e nega-se à contestação de argumentos e à verificação empírica. A racioanализação é fechada, a racionalidade é aberta. A racionalização nutre-se das mesmas fontes da racionalidade, mas constitui uma das fontes mais poderosas de erros e de ilusões. Dessa maneira, uma doutrina que obedece um modelo mecanicista e determinista para considerar o mundo não é racional, racionalizadora. MORIN, Edgar. *Os Sete Saberes necessários à Educação do Futuro*. 11 ed. São Paulo: Cortes. Brasília: UNESCO, 2006. p. 23.