

**DA MENTALIDADE MODERNA À “RACIONALIDADE” PÓS-MODERNA:
A CONCEPÇÃO VATTIMIANA DE PENSAMENTO PÓS-MODERNO¹**

Adelino Pereira da Silva²

orcid.org/0000-0002-8283-9904

RESUMO: Propõe-se um estudo sobre o pensamento tomado como racional, que persistiu na Modernidade, e a maneira como, a partir do filósofo Gianni Vattimo, articula-se um novo modo de se tomar o pensamento pós-moderno. Objetiva-se uma discussão pela qual se compreende tal pensamento a partir das principais rejeições à epistemologia da modernidade, tendo como horizonte o traçado de um caminho teórico sobre a temática da racionalização da racionalidade conforme praticada na modernidade. Em seguida, debate-se sobre aquilo que chamamos de ampliação da razão – num sentido emancipador – e que considera a libertação das diferenças e dos dialetos, presentes na filosofia de Vattimo. Em vista destes liames, aponta-se, por fim, a compreensão de um pensamento que dispõe de uma reflexão filosófica “anti-metafísica” e, antes de qualquer coisa, uma leitura desse período [pós-moderno] a partir da ideia de uma sociedade em que não é mais cabível a imagem de um *pensamento forte* enquanto possibilidade para sustentação das verdades absolutas e últimas, como aconteceu naquele período aludido.

PALAVRAS-CHAVE: Pensamento Moderno. Pensamento Pós-moderno. Razão. Racionalidade. Gianni Vattimo.

**FROM MODERN MENTALITY TO POSTMODERN “RATIONALITY”:
VATTIMIAN’S CONCEPTION OF POSTMODERN THOUGHT**

ABSTRACT: It is proposed here a study on thought taken as rational, which persisted in Modernity, and the way in which a new mode of taking postmodern thought is articulated from the philosopher Gianni Vattimo. The objective is a discussion with which to understand such thought from the main rejections to the epistemology of modernity targeting the theoretical path outlined on the theme of rationalization of rationality as practiced in modernity. Then, there is a debate about what we call the expansion of reason – in an emancipatory sense – and which considers the liberation of differences and dialects present in Vattimo’s philosophy. Finally, in

¹ O presente trabalho foi realizado no Doutorado pelo Programa Integrado de Pós-Graduação em Filosofia (PIPGF), com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES).

² Doutor em Filosofia (UFPE/UEPB/UFRN) e professor da Faculdade Cesrei. Atuei como membro pesquisador do HERMES – Grupo Integrado de Pesquisa em Fenomenologia, Linguagem, Hermenêutica, História dos Conceitos e Teoria Crítica UFPB/CNPq; do Grupo de Pesquisa BIOS – Núcleo de Estudos em Biopolítica e Filosofia Contemporânea UEPB/CNPq; e do Núcleo de Pesquisa em Ensino de Filosofia e Filosofia Marxista UEPB/CNPq. E-mail: ade.lino@yahoo.com.br

SILVA, A. P.

view of these links, it is pointed out the understanding of a thought that has an “anti-metaphysical” philosophical reflection and, first of all, an understanding of this [postmodern] period from the idea of a society in that the image of a strong thought as a possibility for sustaining absolute and ultimate truths is no longer adequate, as happened in that period alluded to.

KEYWORDS: Modern Thinking. Postmodern Thought. Reason. Rationality. Gianni Vattimo.

INTRODUÇÃO

Sabemos que a corrente de pensamento pós-moderna foi, e até hoje é, até certo ponto, alvo de objeções que decorrem, ao mesmo tempo, daqueles que anseiam conservar as ideias modernas e daqueles que nunca aderiram a elas. Nesse sentido, entendemos o quanto os racionalistas progressistas e os integristas (aqueles que querem manter a integridade das doutrinas) fundamentalistas foram igualmente impactados pela mentalidade pós-moderna (HOTTOIS, 2008). Com o intuito de expormos esse novo saber voltado ao posicionamento da pós-modernidade perante tal racionalização colocada pela modernidade, iremos trabalhar algumas das principais rejeições à epistemologia da modernidade, além de apresentarmos uma afirmação como resposta a tais rejeições aludidas, tais quais: (1) a da visão dualista de mundo; (2) a do fundacionalismo e (3) a da totalização e do papel das metanarrativas.

Como resposta às rejeições, temos a argumentação de que a epistemologia moderna, expressa nas características referidas nas rejeições, é a centralização da racionalidade como passagem a uma razão aberta em contraponto. Este percurso expositivo das rejeições pós-modernas às ideias da epistemologia moderna nos proporcionará traçar um caminho teórico sobre a temática da racionalização da racionalidade praticada na modernidade, e nos ajudará, em seguida, na articulação sobre aquilo que chamamos de ampliação da razão – num sentido emancipador – e que considera a libertação das diferenças e dos dialetos, assim presentes, acreditamos, na filosofia de Vattimo.

1 – DA VISÃO DUALISTA DE MUNDO

A primeira rejeição pós-moderna em relação à modernidade, que é a visão dualista de mundo, surge a partir da crise da epistemologia criada sobre a objetivação permitida pela

SILVA, A. P.

abordagem metodológica sujeito-objeto, o que estava ligada à distinção cartesiana de *res cogitans* e *res extensa*, ocasionando uma turva cosmovisão dualista, radicada, especialmente, na filosofia e nas ciências. Os motivos que vieram a criar tal rejeição se deram a partir de questões que se desdobraram no interior da modernidade. É necessário perceber que a própria modernidade acabou produzindo alguns traumas e crises que, em consequência, colocaram a visão a respeito da realidade em xeque. Westhelle (2008) corrobora com essa ideia ao propor que a modernidade acabou produzindo em seu próprio interior alguns traumas que, por consequência, geraram a pós-modernidade – e, nesta direção, o autor elenca quatro traumas para justificar tal fato, a saber: trauma cosmológico, do sujeito, histórico e de legitimidade.

Para Westhelle (2008), o trauma do sujeito está sob três pontos fundamentais que tem responsabilidade na ascensão e na queda da visão dualista do sujeito-objeto, que são: o *cogito ergo sum* cartesiano, a revolução biológica de Darwin e o inconsciente de Freud. Por isso, o autor afirma que:

Trata-se agora de reconhecer Deus dentro dos limites mesmo da consciência. É a prova de Descartes que afirma Deus como a possibilidade de pensar uma ideia clara e distinta e, portanto, infinita: *cogito, ergo sum* (...). Este sujeito que se demarca contra o objeto no binarismo fundamental do Ocidente sabe agora que Deus não é o objeto de seu conhecimento como *res extensa*, mas só pode manifestar-se como a própria luz que permite ao sujeito se saber como tal, como sujeito (...). Se o sujeito, sua emergência, salvou Deus da morte cósmica, então o sujeito é Deus. Esta é, por assim dizer, a dupla morte de Deus que agora se afirma como a imagem refletida do Narciso Ocidental que afirma, na verdade, não o *cogito* cartesiano mas: *ego cogito ergo Deus est*. Quer dizer, Deus é a constituição de minha própria subjetividade (WESTHELLE, 2008, pp. 16-17).

Portanto, o sujeito cartesiano aqui abordado é aquele constituído a partir do que chamamos por princípio da razão, o qual transitoriamente se afirma no âmbito do eclipsamento do Deus *primum mobile*,³ e que encontra sua decadência nos dois traumas seguintes, próprios ao desenvolvimento da racionalização moderna. Em relação ao trauma produzido pela teoria da seleção das espécies de Darwin, que é o primeiro a se apresentar aqui, Westhelle (2008) argumenta que:

³ Esse termo se refere à concepção de Aristóteles (2021) de *primeiro motor [imóvel]* e, em sua filosofia, significa que Deus é a causa eficiente e final do universo. Ele complementa dizendo que o *primeiro motor imóvel* é o *ser* que possui características plenamente perfeito (*ato puro*), que é imutável e ainda a causa primeira absoluta de todo o movimento que existe no mundo.

SILVA, A. P.

[...] ao estabelecer a origem das espécies retira o ser humano seu caráter único e absoluto ao relativizá-lo biologicamente, ao colocá-lo em uma genealogia que não permite reconhecimento de qualquer origem específica e cuja ascendência perde-se em obscuras e primitivas formas de vida (WESTHELLE, 2008, p. 17).

Assim sendo, Westhelle (2008) afirma que o pressuposto psicanalítico da existência do inconsciente está diretamente relacionado ao primeiro trauma pelo qual a capacidade de intervir na existência não se deixa ser controlado pela consciência do que sou. Pois, “o que sou ou o que virei a ser não pode nem mesmo ser estabelecido pelo que penso ser. Eu não sou o que sou, é a revelação psicanalítica que nos tira da sarça ardente da auto-deificação do sujeito” (WESTHELLE, 2008, p. 18).

Ainda, no tocante à rejeição pós-moderna sobre a visão dualista de mundo, notadamente a dimensão epistemológica, Mardones, dentre muitas coisas que aborda, aponta a epistemologia racionalista da modernidade. Sobre esse tema, ele afirma que “a incerteza epistemológica pode ser considerada uma das consequências de maior contribuição do conhecimento do século XX. Isto é, o conhecimento dos limites do conhecimento” (2006, p. 223). Assim, essa característica da epistemologia pós-moderna é, conforme o mesmo autor, uma forma que evidencia ainda mais a crise que está instaurada na modernidade e que, por sua vez, foi criada por ela mesma. Sendo, assim, essa crise pode ser abordada por dois vieses complementares: o primeiro é a crise do paradigma da filosofia da consciência (ou do sujeito) e o segundo se constitui na crise do pensamento metafísico.

Sobre essa primeira crise, situamos Kant, Marx, Freud e Wittgenstein como os principais estudiosos e filósofos; sendo ela caracterizada pela filosofia da consciência (ou do sujeito) enquanto fato, em primeiro lugar, “a própria evolução do pensamento questiona o paradigma sujeito-objeto, especialmente a concepção solipsista, abstrata e ideal do pensamento” (MARDONES, 2006, p. 229). Posteriormente, temos a presença dos delineamentos que recorrem às chamadas *terceiras categorias* implicadas no pensamento: a sociedade, a linguagem, o corpo, a ação. Portanto, são elementos ignorados ou esquecidos pela própria filosofia da consciência e que acabam se revelando como possuidores de relevância e estima enormes para o pensamento. Por fim, vemos surgir uma razão ainda mais situada, “contextualizada e mediada pela linguagem, sempre em vista de uma ação ou solução de problemas. Finalmente, vai se abrindo um horizonte no qual cada vez é mais difícil imaginar

SILVA, A. P.

um pensamento capaz de proporcionar ideias definitivas e integradoras” (Ibidem) – ou seja, nos deparamos às portas do denominado pensamento pós-metafísico.

Ao que se refere à crise do pensamento metafísico, Mardones (2006, p. 230) discorre sobre alguns traços desse pensamento: *identitário*, aquele que é “referido ao uno e ao todo”; *idealista*, com “relação interna entre pensamento abstrato e o ser das coisas”; *filosofia da consciência*, que está direcionada ao “sujeito fugir do condicionamento e obter representações absolutamente seguras dos objetos”; *conceito forte de teoria*, que se refere a “uma espécie de concepção elitista da teoria, acima da práxis, desvinculada da realidade dos interesses e experiências cotidianos”. Em relação a essa última crise, é possível sintetizar dizendo que a crise da metafísica evidencia

[...] a passagem da razão abstrata e anistórica para uma razão situada e contextual, assim como de uma filosofia da consciência para uma filosofia da linguagem, e de um pensamento fixado em operações teóricas e desvinculado dos contextos práticos para um pensamento que toma consciência crescente do mundo da vida, da ação e da comunicação: afinal, da práxis (MARDONES, 2006, p. 232).

Assim, foi com o dualismo cartesiano que se observou uma abordagem da realidade fundamentada no método sujeito-objeto, estabelecendo uma distinta e hierárquica divisão entre aquilo que conhecemos por *res cogitans* e *res extensa*. Tal fato evidencia que, a partir de então, a razão humana, compreendida metafisicamente como aquela que possui a sua sede na alma, ficou livre para sujeitar objetivamente toda realidade extensiva e não pensante. Como pontuou Teixeira, “toda a realidade fora do sujeito (...) torna-se objeto de análise científica do sujeito” (2005, pp. 11-12). Nessa perspectiva, entende-se que a “realidade é isto que é mensurável pelo sujeito”, o “eu” vem a ser o centro e o ponto de partida do conhecimento teórico da realidade. Por isso, como resultado da centralização do “eu”, temos a presença de um sujeito moderno que “se compreende não somente único e original, mas também como individual, ou ainda como solitário” (TEIXEIRA, 2005, p. 24). É por esse ângulo que Teixeira (2005) argumenta a figura de um ser humano que acaba sendo reduzido à sua capacidade de racionalização instrumentalizada – da sua razão – num jogo dual que, por vezes, se volta contra ele. Daí termos uma razão instrumental que se propõe a tornar-se um modelo de “sujeito” e que “se apoia numa concepção antropológica que ameaça o equilíbrio da experiência humana” (PALÁCIO, 2001, p. 68).

SILVA, A. P.

Portanto, como afirmou McLaren (2007) em sua obra *Uma Ortodoxia Generosa*, ao discutir sobre a igreja nos tempos pós-modernos, percebe-se que não há uma unidade subjacente no cosmo ou no ser humano, mas a presença de duas “coisas” que estão relacionadas de modo antitética. Tal oposição, colocada de modo extremo, veio a criar associações à realidade empírica, física, objetiva, ou seja, à ciência e, de outro lado, à realidade subjetiva, imaterial e espiritual na figura da pessoa humana. Embora ambos possuam seu lugar e valor, em última análise, é impossível que se unam ou se mantenham numa relação mútua: daí se colocar a dificuldade do pensamento pós-moderno em tentar estabelecer uma separação entre a esfera subjetiva e objetiva que abarca a realidade humana (BURKHARD, 2008).

Tal dificuldade deve ser vista como uma herança da observação moderna no século XIX e XX, e não dos novos sistemas teóricos que vieram a se estabelecer posteriormente. Por isso Burkhard diz que “a ameaça da aniquilação nuclear e a crise ambiental pela qual estamos passando parecem ser o resultado direto de uma rígida separação do mundo em objetos e sujeitos” (2008, p. 184). Nessa perspectiva, a ciência moderna acaba sendo responsabilizada por esses e outros motivos catastróficos que atravessam a sociedade. Em resposta e à procura de uma possível solução, a ciência pós-moderna se mostra em busca de uma nova metodologia que seja adequada ao mundo e suas circunstâncias, situando-se para além do dualismo herdado da referida modernidade. Por isso, Maffesoli (2004) nos apresenta em sua obra *Elogio da razão sensível*, a distinção entre inteligência moderna e inteligência pós-moderna. Para ele, a primeira se apresenta como abstrata, aquela que surge infalivelmente para o dogmatismo, a escolástica e a intolerância. A inteligência pós-moderna, entretanto, é aquela encarnada e que se mostra “atenta ao sensível, à criação natural, e se empenha o mais possível em evitar a separação” (MAFFESOLI, 2004, p. 41). A partir dessas diferenças acentuadas, o autor chega à conclusão de que, de modo claro e objetivo, a despeito de privilegiarmos a inteligência pós-moderna, não implica em preconizar uma “abdicção do intelecto”, mas em prevenir um estreitamento da faculdade de compreender, fugindo do “pecado da inteligência: aquele que mais separa”.

2 – DO FUNDACIONALISMO

O fundacionalismo que aqui apresentamos, segunda rejeição pós-moderna em relação à modernidade, diz respeito a uma concepção epistemológica que nasceu na ocasião do

SILVA, A. P.

Iluminismo com a finalidade de estabelecer um discurso certo e universal quanto à realidade. É importante frisar que, “embora colocando esse marco inicial para o fundacionalismo, posturas epistemológicas semelhantes já poderiam ser encontradas na metafísica grega e, em sua incidência sobre o pensamento cristão primitivo (patrístico)” (ROCHA, 2013, pp. 27-28). Portanto, a sua proposta para obter um conhecimento “objetivo” do universo e de mundo sobre a verdade (e entendemos, aqui, universo como objeto) recorreu à tese do fundamento único e imutável⁴ a partir do qual seria possível deduzir a verdade, como explica Burkhard (2008).

Para esse autor, de acordo com os modos como se emprega hoje, entende-se que o termo fundacionalismo faz referências a princípios absolutamente irreduzíveis do conhecimento e da ação, “cuja verdade se impõe com irrefutável poder de prova” (BURKHARD, 2008, p. 185). Dessa maneira, percebemos que há um acordo, como que com um princípio primeiro, pelo fato de que não se supõe nada que os anteceda, assim, se colocando num lugar que impossibilita questionamentos.

Essa versão, que pode ser conhecida também por *fundacionalismo forte*, é um legado de Descartes. Entretanto, encontramos em escritos mais antigos a presença, a existência de crenças básicas e a justificação por cadeia desse fundacionalismo, a exemplo de Aristóteles (2004), em sua obra *Segundos Analíticos*, ao dizer que:

De nossa parte, afirmamos que nem todo conhecimento científico é demonstrativo, mas que o dos imediatos é indemonstrável (que isto é necessário, é manifesto, pois,

⁴ O professor e pesquisador Vinícius Freitas, recorrendo ao pensamento de Thomas Reid, que apresenta uma compreensão do modelo de ciência a ser seguido nas investigações filosóficas, diz que o autor também apresenta, “do ponto de vista de sua epistemologia, uma compreensão fundacionalista da estrutura do conhecimento. O fundacionalismo é uma teoria da justificação epistêmica. De modo conciso, uma teoria da justificação epistêmica é uma teoria filosófica que se propõe a explicar, a partir da pressuposição que os seres humanos não possuem a capacidade de alcançar a verdade de modo ‘imediato’ e ‘não problemático’, em que medida uma crença pode ser assumida legitimamente pelo indivíduo como crença verdadeira, de que modo ele estaria justificado em assumir essa crença como conhecimento. Por isso, uma teoria da justificação epistêmica pode ser entendida como uma tentativa de explicar como os indivíduos podem reconhecer que suas crenças alcançam a verdade. A justificação epistêmica é oferecida, pode-se dizer, em termos de garantias, provas ou indícios de que determinada crença pode conduzir à verdade. Ao indicar os meios adequados ao objetivo de alcançar a verdade e evitar o erro, a justificação epistêmica de uma crença autoriza a dizer legitimamente ‘eu sei que p’. Uma teoria fundacionalista é uma teoria desse tipo” (2021, p. 16). Outro teórico que apresenta uma compreensão sobre o fundacionalismo é Michael De Paul. Segundo ele, “fundacionalistas acerca de alguma propriedade epistêmica defendem que as crenças que possuem esta propriedade são estruturadas como blocos em um edifício. Isto é, fundacionalistas acerca da justificação reconhecem que muitas de nossas crenças dependem, no tocante à sua justificação, de outras crenças justificadas. Contudo, eles também insistem que algumas de nossas crenças justificadas não dependem, no que diz respeito à justificação, de outra crença justificada. Estas crenças são ‘básicas’ ou ‘fundacionais’. Finalmente, tais fundacionalistas defendem que cada uma de nossas crenças justificadas é básica ou parte da superestrutura, com todas as crenças da superestrutura, justificada eventualmente por uma ou mais crenças básicas” (2021, p. 16).

SILVA, A. P.

se é necessário conhecer cientificamente os itens anteriores, dos quais procede a demonstração, e se os imediatos em algum momento se detêm, é necessário que eles sejam indemonstráveis) – dizemos que isto é assim e afirmamos que há não apenas conhecimento científico, mas também certo princípio de conhecimento científico, pelo qual reconhecemos as definições (2004, p. 18).

Como pontuou Feldman (2003), é importante frisar que essa versão clássica do fundacionalismo, que foi atribuída a Descartes, certamente não receberia sua concordância, mesmo que, em parte, com algumas das características que lhes foram apresentadas. Ao mencionarmos, assim, o fundacionalismo cartesiano, estamos considerando as referências que historicamente foram atribuídas a ele, deixando de lado a presunção de que elas, de fato, estejam explicitadas em sua filosofia.

Em relação ao modelo cartesiano do conhecimento, Etcheverry afirma que, na Modernidade, ele “é estruturado segundo uma cadeia de relações inferencial-dedutivas, em cujo ponto de terminação estão crenças básicas que são auto-evidentes e infalíveis” (2009, p. 35). Sobre esse aspecto da exigência cartesiana de infalibilidade da crença, BonJour (1985) afirma que, ao assegurarmos a possibilidade de existir um tipo específico de crença básica infalível, estaríamos alegando que é impossível alguém sustentar tal crença e ela ser incorreta, na medida em que haja uma impossibilidade tanto lógica como nomológica. Assim sendo, no plano cartesiano, “as crenças fundacionais são justificadas apenas porque as proposições, que são seus objetos, são incorrigíveis, ou seja, não podemos estar errados ao crê-las” (ETCHEVERRY, 2009, p. 35).

Percebemos, pois, que, como pontuou Burkhard (2008), a tradição que teve um papel importante na concepção de mundo pré-moderna cedeu lugar aos princípios fundacionais, inquestionáveis e absolutos. E quando nos referimos ao contexto da modernidade, fica perceptível tal colocação no axioma do *cogito ergo sum*. Nesse sentido, tem-se a razão como fundamento. Assim, recorrendo aos estudos de Pannenberg (2008), o fundamento da razão reside na ideia do *cogito* como fundamento da própria verdade que pode ser compreendida numa perspectiva teológica, tendo em vista que o fundamento do *cogito* está na própria ideia de Deus. Ao analisar as meditações de Descartes, Pannenberg (2008) estabelece uma relação com essas ideias dizendo que as

[...] *Meditações* constituem ‘um tratado metafísico teocêntrico [...]’ que, já pelo seu título, visa tratar primordialmente da existência de Deus e da imortalidade da alma. O

SILVA, A. P.

famoso *ego cogito, ergo sum* da segunda meditação representa apenas um passo no caminho da fundamentação da ideia de Deus a partir da intuição do infinito, que, segundo a terceira meditação, constitui o fundamento transcendental (nos termos de Kant) do *ego (...)* a introdução da autocerteza do eu pensante, que alude a Agostinho, proporcionou o acesso à ideia de Deus, mas esta, em termos de realidade, é fundamental tanto para a auto-apreensão do eu quanto para o conhecimento das coisas do mundo. Tudo o que é finito, inclusive o próprio eu só pode ser pensado como limitação do infinito (PANNENBERG, 2008, p. 135).

No contexto pós-moderno, a relação entre o *cogito* como fundamento, que está estabelecida numa dinâmica metafísica com um fundamento em certo sentido na concepção de Deus (o *primum mobile* aristotélico), encara duras limitações. Nessa perspectiva, ao analisar questões do fundacionalismo, logo após chegar ao entendimento de que o conhecimento humano e todo o seu esforço está assentado sobre esses fundamentos, Burkhard apresenta uma conclusão de que tudo passa a ser questionado, uma vez que se coloca em dúvida os próprios fundamentos.⁵

É assim que podemos encadear a ideia de que o fundacionalismo tem enfrentado um sinistro percurso de decadência desde o anúncio nietzschiano da “morte de Deus”. Em suas reflexões filosóficas sobre o assunto, Vattimo (2004) se apropria do pensamento de Nietzsche sobre a morte de Deus e da tese de Heidegger sobre o fim da metafísica para dizer que, a partir deles, temos as últimas consequências que levaram a des-fundacionalização de qualquer discurso sobre a realidade, daí ele afirmar:

De forma muito simplificada, creio poder dizer que a época na qual vivemos hoje, e que com justa razão chamamos de pós-moderna, é aquela em que não mais podemos pensar a realidade como uma estrutura fortemente ancorada em um único fundamento, que a filosofia teria a tarefa de conhecer e a religião, talvez, a de adorar. O mundo pluralista em que vivemos não mais se deixa interpretar por um pensamento que deseja unificá-lo a qualquer custo, em nome de uma verdade definitiva [...] (VATTIMO, 2004, p. 11).

Diante de tal questão apresentada pelo filósofo, é natural que surjam objeções sobre o projeto pós-moderno de des-fundacionalização, tendo em vista que, supostamente, pode-se pensar que estaríamos adentrando em um terreno movediço da irracionalidade, largando a impossibilidade do dizer racional. Entretanto, Vattimo responde a esta possibilidade de questionamento dizendo que “é possível perguntarmos, por exemplo, como ainda

⁵ Nessa perspectiva pós-moderna, Westhelle (2008) apresenta um problema da identificação entre fundamento finito e infinito criado pela própria metafísica cartesiana, como vimos anteriormente.

SILVA, A. P.

argumentamos racionalmente uma vez que renunciamos à pretensão de encontrar um fundamento definitivo cuja validade ultrapasse as diferenças culturais” (2004, pp. 11-12). Acrescenta afirmando que, “neste caso, a resposta poderia ser a seguinte: o valor universal de uma afirmação se constrói estruturando o consenso no diálogo e não pretendendo ter direito ao consenso por determos a verdade absoluta” (Ibidem). Para Vattimo, então, este consenso dialético está estruturado a partir do reconhecimento daquilo que temos em comum como patrimônio cultural, histórico e, até mesmo, das aquisições técnico-científicas.

Assim, a pós-modernidade tem como principal crítica à modernidade a sua epistemologia (moderna) de racionalização. Como afirmou Scopinho (2008), a ideia epistemológica metafísico-essencialista da própria verdade, como consonância da realidade com o intelecto na concepção compreensiva objetiva da realidade, é rebatida pela tese de que não há uma única verdade e um único modo de ser, além de se opor à ideia de uma visão unitária e universal da história. Pois, na condição pós-moderna, figura-se uma multiplicidade de verdades e seres, uma variedade (talvez infinita) de histórias distintas e particulares. Motivado por essa característica, é que Scopinho (2008) afirma que diante da concepção pós-moderna é impossível a existência de uma verdade que se coloque como fundamento último de compreensão da realidade: tudo está disposto e disponível numa dinâmica que é compreendida a partir de um jogo de interpretações, dentro de um contexto de finitude e fraqueza das estruturas.

Esse é o contexto articulado no pensamento pós-moderno para abdicar das ideias do fundacionalismo moderno. Há, pois, como pontuou Teixeira (2005), uma convergência quando se afirma que não existe uma fundação última, única e normativa do conhecimento. Entretanto, é importante frisar que essa crise de fundamentos não pode ser interpretada como uma “má verdade” que precisa ser superada em detrimento de uma “boa verdade”, ou seja, por um fundamento que se coloque como válido. Nessa esteira, o que se coloca é sobre a importância de uma hermenêutica continuada como pensamento da diferença no que concerne à pretensão metafísica de oferecer com primazia uma compreensão da realidade.

3 – DA TOTALIZAÇÃO E DO PAPEL DAS METANARRATIVAS

SILVA, A. P.

A partir daqui, iremos discutir a terceira rejeição pós-moderna à modernidade, que se refere à totalização e ao papel das metanarrativas. É importante lembrar que a intenção da modernidade de tentar abranger racionalmente toda a realidade acarretou esforços que estavam designados a capturar, totalmente, a realidade por meios de fórmulas e proposições universais, como disse Burkhard (2008). Assim, a modernidade trilhando uma perspectiva epistemológica que assegurava ser exequível a adequação da mente à realidade e sendo, ainda, possível capturá-la, culminou por fixar esta realidade de modo normativo, criando um acesso único e que só seria expresso adequadamente em sua totalidade, e ainda de modo universal e unívoco.⁶ Essa discursividade sobre a epistemologia moderna é o que chamamos de metanarrativa.

O filósofo responsável por apresentar a problemática das metanarrativas para os discursos acerca do pós-moderno foi Jean-François Lyotard. Em seu primeiro livro, intitulado por *A Fenomenologia* (de 1954), Lyotard (2008) escreve sobre “Compreender a história: não há tarefa mais verdadeira para o filósofo”. Essa obra é tida como o ponto de partida para seus escritos filosóficos. Segundo Enaudeau e Thébaud (2001, p. 636), logo após a sua participação enquanto militante no grupo *Socialisme ou barbarie*, a crítica a essa atividade levou Lyotard ao que mais tarde denominou de um estado à “deriva”, “tal que torna impossível, sem profunda revisão, a teoria da história projetada”. Depois, em *Discurso, Figura* (1971, ano da primeira publicação), o autor já sugere que a arte surja no lugar da história e da política. Nessa obra, Lyotard (1979) almeja contribuir para as discussões críticas da ideologia. A justificativa dada pelo autor sobre o motivo de encaminhar essa discussão pelo viés da arte é porque ele acredita que o próprio desvio da arte seja a principal oportunidade de questionar a supremacia que o Ocidente concede ao discurso desde o platonismo. Com isso,

[...] não se trata, porém, de estabelecer uma alternativa ingênua – discurso ou figura –, mas sim de fazer justiça a um “outro discurso”, que está presente no discurso: esse “espaço figural”, heterogêneo e irreduzível, que marca o discurso com seus efeitos, também subverte a representação. A crítica do discurso, feita em nome da figura, será ao mesmo tempo uma crítica das imagens (ENAUDEAU; THÉBAUD, 2001, p. 636).

⁶ Essa questão pode ser identificada nas diversas áreas do conhecimento que se estabeleceu na modernidade. A exemplo da filosofia, essa ocorrência pode ser percebida nos escritos de Marx (a exemplo da obra *O Capital*) e Hegel, que apresentaram abordagens universais e totalizantes. Já na política, a totalização tomou formas diferentes, a exemplo do militarismo, colonialismo e imperialismo. De modo ainda mais categórico, temos os totalitarismos nacionalistas como o Nazismo, Socialismo Real e o Fascismo. Conforme Burkhard (2008), o que há de comum nestes sistemas filosóficos e políticos pode-se dizer que são a eloquência e as narrativas fortes e totalizadoras que eles sustentam, o que lhes caracterizam como sistemas legitimados a partir de metanarrativas.

SILVA, A. P.

Em linhas gerais, pode-se dizer que Lyotard (1979) propunha uma ruptura com as boas formas. Uma das características essenciais que podemos encontrar em sua filosofia reside em sua nova forma de apreciação dos fenômenos da modernidade. “A arte moderna cinde o sujeito, o belo e o gosto; é a arte do capital, que impossibilita a vivência, precipitando o ideal em suas águas geladas” (ENAUDEAU; THÉBAUD, 2001, p. 637). Entretanto, diferente do filósofo Adorno, Lyotard não enxerga essa destruição em termos de perda e de dor, em seu entendimento, essa é uma questão profundamente religiosa e relativa na medida em que, para ele, “modernidade significa uma nova forma de pujança do espírito. Assim, a arte moderna contribui para a crítica prática da ideologia, crítica que tem contrapartida na crítica revolucionária das coerções econômicas, sociais e políticas” (ENAUDEAU; THÉBAUD, 2001, p. 637). De tal modo, podemos entender que, com a sua obra *Discursos, Figuras*, Lyotard propõe uma perspectiva energética, libidinal, que fica marcada pelo reconhecimento da força e do desejo; tal força é o que motiva a filosofia afirmativa que esse filósofo engaja posteriormente.

Foi em *A condição pós-moderna* (de 1979) que Lyotard escreveu, de maneira mais contundente, a respeito do fim das metanarrativas como traço característico da pós-modernidade. Esse estudo foi resultado de uma encomenda feita pelo Conseil Universités do governo de Quebec, no Canadá, que teve como objetivo fazer uma investigação sobre a mudança epistemológica que aconteceu ao longo do século XX. Na introdução dessa obra, o autor nos apresenta o viés epistemológico de sua pesquisa, dizendo que este estudo

[...] tem por objeto a posição do saber nas sociedades mais desenvolvidas. Decidiu-se chamá-la de “pós-moderna”. A palavra é usada, no continente americano, por sociólogos e críticos. Designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX. Aqui, essas transformações serão situadas em relação à crise dos relatos. (LYOTARD, 2015, p. XV).

Para esse estudo, ele começou tecendo algumas críticas contemporâneas das ideias modernas, como a fenomenologia de Husserl, o marxismo, a Escola de Frankfurt (especialmente com Adorno e Horkheimer), a filosofia da linguagem (com Wittgenstein),⁷

⁷ É importante destacar que o pensamento de Ludwig Wittgenstein, um dos mais influentes filósofos do século XX, costuma dividir-se em duas grandes etapas, cada uma delas marcada por uma obra de referência. Assim, o “primeiro Wittgenstein”, decisivo para a escola lógico-positivista do Círculo de Viena (que inclui pensadores da

SILVA, A. P.

dentre outros, da qual, a seguir, veio também denunciar as possíveis cumplicidades modernistas.⁸ Como afirmou Hottois, “sua abordagem associa de modo original a filosofia política e a filosofia da linguagem” (2008, p. 583). Destarte, Lyotard (2015) teceu críticas às metanarrativas, como já anunciamos anteriormente, evidenciando-as como um dos traumas, como já apontamos, que a modernidade acabou produzindo em seu interior, a saber, o trauma histórico. Esse trauma histórico, que pode ser compreendido também como a perda de um significado único, diz respeito à decadência daquilo que ficou conhecido por grandes narrativas ou metanarrativas que foram responsáveis pela fundação e sustentação do pensamento Ocidental.

Ao analisar a situação do conhecimento ante as novas circunstâncias históricas no contexto da contemporaneidade, Lyotard (2015) não se limita apenas à perspectiva crítica ao realismo objetivista que pretendeu descrever a realidade como ela é, mas, além disso, o que o coloca como impactante e inovador em *A condição pós-moderna*, leva em consideração, devido à perda da confiança na objetividade do saber, o corte no devir da História, de tal modo que se inaugura, ao menos de forma teórica, uma nova etapa da história do pensamento, a saber: a pós-modernidade, que emerge quando os “grandes relatos” passam a não possuir mais tanto sentido.

relevância de Moritz Schlick, Rudolf Carnap: ou Otto Neurath), argumenta que a Filosofia deve se dedicar unicamente a resolver os problemas lógicos, pois deles depende o conhecimento exaustivo do mundo. De fato, nessa obra, Wittgenstein afirma que todo problema que não seja suscetível de ser traduzido para uma linguagem formal deve ser descartado do âmbito do conhecimento, por não ser possível dizer nada com sentido acerca dele. No entanto, na segunda etapa do seu pensamento, definida pela obra *Investigações Filosóficas*, será o próprio Wittgenstein a tornar-se o maior crítico de tal concepção. Nesse texto, já não se defende uma concepção unitária da linguagem, representada pelo formalismo lógico, mas a diversidade das linguagens que passa a ser entendida como jogos que têm as suas próprias regras semânticas, sintáticas e pragmáticas. Já não importa tanto a estrutura interna da linguagem, mas a análise do que se faz com ela, do seu uso e finalidade no quadro da comunidade que a elabora. Essa posição será um ponto de referência imprescindível para o pensamento analítico e pragmático contemporâneo.

⁸ O problema em relação ao valor filosófico da pós-modernidade foi um dos principais objetos de reflexão por parte dos mais importantes filósofos contemporâneos (sendo quase obrigatório, no contexto do pensamento da última década do século XX, defender uma posição determinada em relação a ela). De fato, sob o arco da pós-modernidade foram incluídos pensadores tão relevantes e, ao mesmo tempo, tão distantes como Deleuze, Derrida, Foucault, Baudrillard, Negri, Jameson, Rorty ou os próprios Lyotard e Vattimo, é claro. No entanto, mesmo reconhecendo a indubitável relevância das propostas desses autores, muitos foram os que viram no desenvolvimento da pós-modernidade mais perigos do que benefícios. Os seus principais detratores, como o filósofo alemão Jürgen Habermas, veem na pós-modernidade o fracasso do projeto moderno, incapacitando o ser humano de tomar uma decisão firme sobre o que é válido ou não e, por isso, deixando-o à mercê dos que têm o poder para manipular a realidade a seu bel-prazer. Em contrapartida, os pós-modernos entendem que a falta de objetividade implica precisamente a oportunidade de as minorias silenciadas pelo relato autoritário ocidental poderem, por fim, falar.

SILVA, A. P.

Assim, segundo o autor, “a condição pós-moderna é, todavia, tão estranha ao desencanto como à positividade cega da deslegitimação” (LYOTARD, 2015, p. XVII).

Os grandes relatos (ou metarrelatos, em francês *métarécit*) para Lyotard, como afirmou Hottois (2008), podem ser compreendidos como as histórias e as representações mais gerais e mais fundamentais das que admitimos deter o sentido último e a justificação última daquilo a que os homens aderem e daquilo que empreendem. A principal função desses metarrelatos é a legitimação das práticas morais, sociais e principalmente políticas. Tendo chegado a esse entendimento, Lyotard (2015) aponta e diferencia dois gêneros: o primeiro são os Mitos que justificam em função da Origem e fundam, assim, o presente, ao mesmo tempo em que o futuro; o segundo são as Histórias, que procuram a justificação não no início, porém, no Fim.

Assim, Lyotard percebeu que a modernidade produziu grandes histórias, que giravam todas ao redor da ideia de emancipação da humanidade. A exemplo dessas grandes histórias ou narrativas, Hottois (2008), tomando como referência essa discussão levantada por Lyotard, destaca:

o meta-relato mais característico da modernidade europeia é o das Luzes (*Enlightenment, Aufklärung*): é a história do progresso da humanidade, graças ao desenvolvimento das ciências e das técnicas, à luta contra o obscurantismo pelo ensinamento para todos, em vista de uma sociedade igualitária e fraterna, liberta das escravidões da natureza, da ignorância e da injustiça. O Fim da história coincide com a vinda de uma sociedade emancipada e universal. Esse meta-relato do triunfo do racionalismo moderno continua a funcionar bem. ou mal ainda hoje para justificar a PDTC;

sob uma forma mais idealista e espiritualista, o meta-relato da emancipação progressiva aparece em Hegel como a história da Ideia sobre o caminho do Espírito Absoluto. Essa história é racionalização – uma reformulação conceitual e filosófica do grande relato judaico-cristão, que ocupa um lugar intermediário entre o mito e a história;

a mesma estrutura se encontra ainda, mas sob uma forma totalmente secularizada, antropológica e materialista, no marxismo, que combina elementos tomados das duas formas precedentes (HOTTOIS, 2008, pp. 584-585).

Entende-se, pois, que essas grandes narrativas foram responsáveis por estruturarem e justificarem as instituições sociais, práticas políticas, leis, questões éticas e até mesmo o modo de pensar na vida cotidiana e na relação com o outro. Elas, as *métarécit* (metanarrativas), baseiam-se numa epistemologia que está alicerçada sobre a ideia do indivíduo racional como sujeito do conhecimento pleno. Provavelmente, esse seja o fator predominante e mais importante que levou o pensamento moderno ao seu declínio, segundo as concepções pós-

SILVA, A. P.

modernas.⁹ Ao passo que a filosofia da consciência entra em colapso, pois teve forte apelo ao *cogito* cartesiano de Descartes, sua forma discursiva – metanarrativas – encara o mesmo efeito desconstrutor.

Portanto, “considera-se ‘pós-moderna’ a incredulidade em relação aos metarrelatos” (LYOTARD, 2015, p. XVI). Com isso, Lyotard (2015) afirma o quando o pensamento pós-moderno rejeita tal ótica totalizante da realidade. Pois, para o autor,

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. Ele mesmo não encontra sua razão de ser na homologia dos *experts*, mas na paralogia dos inventores (LYOTARD, 2015, p. XVII).

O que Lyotard (2015) acorda como hipótese, a partir desses argumentos, é que o próprio saber acaba mudando de estatuto na medida em que as sociedades entram na idade dita pós-industrial e as culturas na idade dita pós-moderna.¹⁰ A modernidade, que se desenvolveu sobre o princípio do sujeito racional, acabou se “restringindo” aos sistemas totalitários e a descrições absolutas da realidade (os metarrelatos). A sociedade pós-moderna inaugura o descrédito desses grandes relatos, apostando numa epistemologia onde os pequenos relatos são a forma por excelência do saber, e isto em muitos sentidos, ou seja, “o ‘pequeno relato’ continua a ser a forma por excelência usada pela invenção imaginativa, e antes de tudo pela ciência” (Idem, p. 111).

O que se observa nesse contexto da pós-modernidade é o fato de que a legitimação das narrativas, para Lyotard (Idem, p. 112), não atravessa pela capacidade de totalização dos metarrelatos, mas por um conjunto de regras necessárias que considera sempre a determinação local.¹¹ O autor expressa de forma objetiva o princípio legitimador dos pequenos relatos ao dizer que,

⁹ É importante dizer ainda que existem outros “relatos-moldura”, como pontuou Hottois (2008), a exemplo da hermenêutica progressiva do sentido do ser, que matizam as narrativas dominantes.

¹⁰ Para Lyotard, essa transição teve início pelo menos a partir do fim dos anos 1950, “marcando para a Europa o fim de sua reconstrução. Foi mais ou menos rápida conforme os países e, nos países, conforme os setores de atividade: donde uma discronia geral, que não torna fácil o quadro de conjunto. Uma parte das descrições não pode deixar de ser conjectural. E sabe-se que é imprudente conceder um crédito excessivo à futurologia” (2015, p. 3).

¹¹ Ao adotar essas regras, Lyotard “exclui em princípio a adesão a um discurso metafísico, requer o abandono de fábulas, exige espíritos claros e vontades frias, coloca o cálculo das interações no lugar da definição de essências, faz com que os ‘jogadores’ assumam a responsabilidade não somente dos enunciados que eles propõem, mas também das regras às quais eles os submetem para torná-los aceitáveis. Coloca em plena luz as funções

SILVA, A. P.

[...] se existe consenso sobre as regras que definem cada jogo e os “lances” que aí são feitos, este consenso deve ser local, isto é, obtido por participantes atuais e sujeito a uma eventual anulação. Orienta-se então para as multiplicidades de metaargumentações versando sobre metaprescritivos e limitadas no espaço-tempo. (Idem, p. 119).

Temos, portanto, como consequências práticas desse princípio legitimador que diz respeito ao consenso local, a presença de uma multiplicidade de meta-argumentações na contemporaneidade. Essa crítica feita por Lyotard sobre as metanarrativas é estendida por Vattimo (2011) em sua obra *La società trasparente*, para se falar da liberação dos “dialetos” decorrente da afirmação positiva da diferença. Para Vattimo,

Se falo o meu dialeto, finalmente, num mundo de dialetos entre outros, se professo o meu sistema de valores religiosos, estéticos, políticos, étnicos neste mundo de culturas plurais, terei também uma consciência intensa da historicidade, contingência, limitação, de todos estes sistemas, a começar pelo meu (VATTIMO, 2011, p. 18).¹²

Assim, o reconhecimento às pequenas narrativas – racionalidades locais – como feitiço de recusa aos discursos totalizantes (*métaréxit*) coloca o pensamento e a tarefa de produção de conhecimento perante uma irreduzível condição plural que caracteriza e identifica a condição pós-moderna. Em um mundo, agora, onde a presença dos dialetos tem força, nos descobrimos não com um discurso axiomáticamente universal, mas com uma propositura discursiva com aspirações universais, as quais só se mostrarão possíveis à medida de incontáveis consensos locais efetivamente realizados não pela força da doutrina, porém, pela sedução de uma estética existencial.

Nessa esteira surge, claramente, o desafio da aproximação e identificação com as pequenas narrativas, o que nos leva ao questionamento sobre quais delas devemos nos aproximar. Como resposta a esta problemática, segundo Burkhard (2008, p. 190), os pensadores pós-modernos colocam, como já pontuamos, a renúncia aos metarrelatos com o intuito de

pragmáticas do saber na medida em que elas pareçam se dispor sob o critério de eficiência: pragmáticas da argumentação, da administração da prova, da transmissão do conhecido, da aprendizagem por imaginação” (2015, p. 113).

¹² Tradução nossa. No original: “Se parlo il mio dialetto, finalmente, in un mondo di dialetti, sarò anche consapevole che esso non è la sola ‘lingua’, ma è appunto un dialetto fra altri. Se professo il mio sistema di valori – religiosi, estetici, politici, etnici – in questo mondo di culture plurali, avrò anche un’acuta coscienza della storicità, contingenza, limitatezza, di tutti questi sistemi, a cominciare dal mio”.

SILVA, A. P.

privilegiar o que Lyotard chama de *petits récits* (pequenas narrativas). Nesse caso, é levado em consideração

[...] a história de cada pessoa: indivíduos, pequenos grupos, tribos, nações pequenas e grandes, principais religiões e suas denominações religiosas, mulheres, oprimidos etc. Que tipo de narrativa exige mais atenção, a narrativa dos escravos negros americanos cristãos, aspirando pela liberdade, ou a narrativa recitada pelos senhores cristãos brancos daqueles escravos? A narrativa de sul-africanos cristãos negros, ou a narrativa cristã feita pelos cristãos brancos que apoiavam o apartheid? A narrativa das origens dos cristãos primitivos que nos desafia a considerar a igualdade dos homens e mulheres na comunidade, ou a narrativa que afirma a superioridade do homem e a rígida hierarquia das funções? As narrativas e suas memórias podem ser perigosas e subversivas (BURKHARD, 2008, p. 190).

Lyotard (2015), portanto, confiou em sua fundamentação filosófica sobre o pós-moderno para constatar que a presença dos metarrelatos da modernidade é algo que veio obtendo, cada vez menos, o consentimento dos homens; eles não são mais, de fato, toleráveis, ainda que permaneçam a funcionar de um modo mecânico. Eles permanecem, “portanto, ainda com frequência, implicitamente, a referência que legitima *in fine* e para a qual não dispomos de qualquer alternativa” (HOTTOIS, 2008, p. 585). Entretanto, os metarrelatos modernos não possuem mais tanta força, pois se encontram em um estado de desmotivação. Isso se justifica porque não foram capazes de manterem suas promessas, que seria a de um mundo “progressivamente produzido e no qual vivemos não é o éden de liberdade, de fraternidade e de igualdade universais anunciado” (Ibidem). Assim,

[...] as ciências conheceram evoluções radicais (na física, na biologia) e se tornaram “tecnociências”, associando-se estreitamente ao capitalismo. O que aconteceu no decorrer da Segunda Guerra Mundial-Auschwitz não pode ser recuperado por nenhuma razão (ainda que dialética: não há “Aufhebung” possível) nem assimilado por qualquer sentido. Além de exceder toda história aceitável pelos seres humanos, as abominações nazistas aniquilaram o próprio sentido da história (HOTTOIS, 2008, p. 585).

Nessa perspectiva, como afirmou Lyotard (1993) em sua obra *O pós-moderno explicado às crianças*, tudo o que ocorreu em um campo de concentração nazista, como o de Auschwitz, comparece como o crime que abre a pós-modernidade. E esse fato da desagregação dos metarrelatos da modernidade nos apresenta problemas importantes de legitimação (e de sentido). Entretanto, conforme Lyotard, ela não é obrigatoriamente desoladora e não deve inclinar à nostalgia. Pois, como vimos, o seu propósito de unidade, de universalização, de

SILVA, A. P.

totalidade e de totalização foi um fator que levou à legitimação do dogmatismo, do fascismo e do totalitarismo. Foram usados em prol de tantos males e abusos perpetrados em nome de uma única Verdade e de um único Progresso concebíveis por aqueles que foram subjugados por esses grandes relatos. Portanto, a ruína dos metarrelatos modernos é um caminho que preza pela tolerância, pela pluralidade e pela liberdade.¹³ Essa ruína encoraja o respeito daquele que se mostra diferente ou marginal, considerando o singular e o particular, e o reconhecimento da indeterminação e da contingência do acontecimento. Este – o *métarécit* – não se encontra já sempre inserido na trama de uma história necessária, que terminaria bem ou mal, irremediavelmente.

Em resposta a tais rejeições apresentadas até aqui por Lyotard e outros autores, temos a argumentação de que a epistemologia moderna expressa, por meio delas, é a centralização da relacionalidade como uma passagem a uma razão aberta. Esse percurso expositivo das rejeições pós-modernas às ideias da epistemologia moderna nos possibilita dizer que temos um percurso teórico sobre a temática da racionalização da racionalidade praticada na modernidade. Isto nos ajuda, em consequência, na articulação sobre aquilo que chamamos de ampliação da razão – num sentido emancipador que considera a libertação das diferenças e dos dialetos, como apresentou Lyotard e como iremos mostrar em Vattimo. Tanto que, o pós-moderno não pode ser entendido estritamente a partir de uma posição meramente reativa – como uma simples negação das posições universais e absolutas, visto que implica certa positividade, ou seja: o fato de não ser mais válida a ideia de uma Razão de história universal acarretou o aparecimento das racionalidades “locais”, que se apresentam não como grandes relatos, mas como narrativas descentradas de validade limitada.

¹³ No entender de Lyotard (2015), as narrativas que incluem a história da humanidade em um marco unitário já não nos servem, uma vez que foram desmentidas por diversos acontecimentos históricos que as refutam. O relato iluminista, que via no avanço do conhecimento e da tecnologia a ela associada o caminho para alcançar uma sociedade livre, próspera e pacífica, fica invalidado dado o potencial destrutivo e coercivo de certos usos da ciência e da tecnologia (a bomba atômica, por exemplo). O relato idealista fica impugnado pela terrível experiência de Auschwitz: a barbárie do holocausto não pode ser integrada em nenhum projeto que entenda a História como um desenvolvimento da razão. Finalmente, o marxismo já não é válido como relato de emancipação se levarmos em consideração as consequências totalitárias do comunismo soviético. Em conclusão, as grandes posições culturais que tinham dado uma explicação unitária (e racional) à História deixam de ser válidas. Por isso, a pós-modernidade constitui-se como a época que muda a percepção do tempo e do seu decurso, já que a História não progride, não avança rumo a um futuro melhor nem conduz à emancipação humana.

SILVA, A. P.

Como disse Lyotard (2015), a realidade possui diferença e é, ao mesmo tempo, mostrável, significável e nomeável. Do *eu* compenetrado e infértil da modernidade, fruto do racionalismo fechado e de sua separação sujeito-objeto, passamos com a pós-modernidade a experienciar um *eu* fértil e regenerativo que compõe a relacionalidade sustentada por uma racionalidade aberta. A relacionalidade se apresenta no percurso da condição pós-moderna como sendo uma das ferramentas possíveis para restaurar a dimensão dialogal da razão. Ela se coloca em um modo de “ser no mundo” que não se resume a um “estar num novo mundo”, ou seja, é um estar transformado no mesmo mundo (um “estar em relação”).

Por isso, ao falarmos sobre essa nova forma de “ser no mundo”, seria o mesmo que aventarmos a questão a respeito da possibilidade de ampliação do conceito de racionalidade. Assim, a filosofia se coloca como capaz de elaborar discursos racionais sem, no entanto, precisar defender a existência de uma racionalidade única. A partir do debate feito até aqui, Vattimo se insere na discussão sobre a Pós-Modernidade por apresentar, de modo mais estruturado e bem articulado, um pensamento de como ler o mundo em que o sujeito deve interpretá-lo a partir da sua própria experiência, em que se abdica qualquer princípio racionalizante e fundacionalista, como veremos a seguir.

4 – A CONCEPÇÃO VATTIMIANA DE PÓS-MODERNO

O contexto apresentando anteriormente nos proporciona um panorama sobre a discussão em torno do pós-moderno (ou da pós-modernidade) e direciona para aquilo que nos interessa, nesse momento, ou seja, a ideia ou concepção do filósofo Gianni Vattimo de pós-moderno. Seguindo a premissa de *desconstrução* do fundacionalismo, da visão dualista de mundo, da totalização e do papel das metanarrativas, ou de qualquer outra forma que se apresentou até a modernidade enquanto estrutura *forte* de pensamento ou ideário único a ser seguido como verdadeiro, assim é construído um novo momento da filosofia na contemporaneidade com o *ethos pós*.

Na obra *O fim da Modernidade*, Vattimo chama atenção para o fato de a modernidade caracterizar-se

SILVA, A. P.

[...] por ser dominada pela ideia da história do pensamento como uma “iluminação” progressiva, que se desenvolve com base na apropriação e na reapropriação cada vez mais plena dos “fundamentos”, que frequentemente são pensados também como as “origens”, de modo que as revoluções teóricas e práticas da história ocidental se apresentam e se legitimam na maioria das vezes como “recuperações”, renascimentos, retornos (VATTIMO, 2007, p. VI).

Em contraponto à afirmação acima, o pós-moderno em Vattimo, portanto, deve ser compreendido como um pensamento que dispõe de uma reflexão filosófica “anti-metafísica”. Antes de qualquer coisa, devemos fazer a leitura desse período [pós-moderno] a partir da ideia de uma sociedade em que não é mais cabível a imagem de um *pensamento forte* enquanto possibilidade para sustentação das verdades absolutas e últimas, como aconteceu na modernidade. Nessa esteira, entendemos que, para Vattimo, o contexto filosófico que se apresenta na pós-modernidade não considera uma ideia única de ser, conseqüentemente, muito menos uma ideia única de verdade, de um único modo possível de se ler ou interpretar o mundo. Com isso, fugindo da concepção unitária da história e se abrindo para uma pluralidade de seres, de verdades e de histórias particulares.

Na leitura de Vattimo, essa concepção nova de pensamento é posta, também, em detrimento (e se distanciando) da noção de “superação” que a modernidade adotou e deu tanta importância em sua filosofia, fato que, segundo a interpretação vattimiana, acabou concedendo ao curso do pensamento como um desenvolvimento progressivo (ideia de progresso), em que aquilo que se apresenta como novo acaba tendo que se identificar com o valor “através da mediação da recuperação e da apropriação do fundamento-origem” (VATTIMO, 2007, p. VII).

Nesse sentido, compreendemos o porquê – ao propor uma nova leitura de mundo a partir do pós-moderno – Vattimo mantém-se distante do pensamento ocidental enquanto pensamento do fundamento e formula um novo modo de filosofar contemporâneo sem que, na forma como ele articula o seu pensamento, se apresente como mais um fundamento ou como sendo o “mais verdadeiro”. Porém, oferecendo-se como uma possibilidade e confronto para os diversos tipos de saberes que se apresentam na atual condição da sociedade, ou seja, de manifestação e proliferação de verdades múltiplas.

Com isso, acreditamos ter destacado, em Vattimo, o que implicaria o *pós* (de pós-moderno). Porém, ainda em *O fim da Modernidade*, ele acrescenta dizendo que:

O pós de pós-moderno indica, com efeito, uma despedida da modernidade, que, na medida em que quer fugir das suas lógicas de desenvolvimento, ou seja, sobretudo da

SILVA, A. P.

ideia da “superação” crítica em direção a uma nova fundação, busca precisamente o que Nietzsche e Heidegger procuraram em sua peculiar relação “crítica” com o pensamento ocidental (VATTIMO, 2007, p. VII).

Ou seja, o *ethos pós*, aqui, é aquele que estabelece, para a filosofia pós-moderna, a nossa posição na história e, nesse curso, a negação das estruturas estáveis do ser que prevaleceram durante grande parte da filosofia dos séculos XIX e XX, fato contestado desde Nietzsche e Heidegger. Esses filósofos são fundamentais à concepção vattimiana de pós-moderno por evidenciarem, em suas respectivas filosofias, o ser como *evento*, o que implica, para podermos falarmos do ser, precisamos antes compreendê-lo em que ponto nós e ele próprio estamos.

O esforço de Vattimo ao trazer Nietzsche e Heidegger para a discussão em torno do pós-moderno pode ser entendido diante de alguns motivos: (a) por terem vivido a cultura Moderna, Nietzsche e Heidegger mostraram, em suas respectivas filosofias – ao passo em que presenciavam as transformações técnicas-científicas e teóricas –, reflexões pertinentes que já evidenciam um momento de virada para um novo modo como se pensar e fazer filosofia, das concepções de verdades, de um novo modo de viver a experiência; (b) por oferecerem instrumentos de diagnósticos teóricos hermenêuticos que puderam ajudar no entendimento do sujeito com a técnica e de suas possibilidades emancipatórias; são pensadores que lançam as bases da construção de uma imagem da existência nessas novas condições de *não-historicidade* ou *pós-historicidade*.

Outros autores são invocados por Vattimo no percurso de sua argumentação, porém Nietzsche e Heidegger são referenciais assumidos pelo próprio autor, sendo perceptíveis em nossas leituras como os mais importantes e que tiveram fortes influências em sua filosofia, especificamente, aqui, ao que chamamos de pós-modernidade enquanto nomenclatura que caracteriza uma virada de época e de pensamento filosófico. Conforme o filósofo italiano, em muitos dos seus ensaios, a recorrência àqueles dois, relacionando-os às problemáticas por eles levantadas – como, por exemplo, a discussão em Nietzsche do “eterno retorno” e, depois, a de Heidegger em torno do ultrapassamento da metafísica – tem o fito de apontar “que as esparsas e nem sempre coerentes teorizações do pós-moderno adquirem rigor e dignidade filosófica” (VATTIMO, 1996, p. 5). Entretanto, o que Vattimo enxerga nesses conceitos – *eterno retorno* e *ultrapassagem da metafísica* – que seria possível indicar um momento de ‘passagem’ – ou

SILVA, A. P.

uma contribuição filosófica inicial – para o pós-moderno? Para compreender o motivo, vejamos, por exemplo, como ele expressa o conceito do *eterno retorno*.

Nas argumentações de Nietzsche, o *eterno retorno* – ou *ewige Wiederkunft* em alemão – é recorrente em sua filosofia e a primeira menção, de forma explícita, aparece na sua obra *A Gaia Ciência* (1882), no aforismo 341:

O maior dos pesos. – E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!”. Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela? (NIETZSCHE, 2012, p. 205).

A partir do fragmento acima percebemos que, embora como questão hipotética, Nietzsche acaba professando que o desejo pelo *eterno retorno* de todos os eventos é aquele que marcaria a declaração ‘final’ da vida. Ele é o *novo peso* porque se apresenta como a nova medida de valor para todos os valores. Aparentemente, percebe-se que o *eterno retorno* pode ser interpretado de modos diferentes.

Uma das primeiras interpretações possíveis é de que ele trata da ideia de que o futuro do universo não teria uma ordem racional, muito menos fins e etapas sucessivas, se resumindo a “nenhum sentido” e, portanto, não criaria nada de novo, sendo um ‘eterno ciclo infinito’. Outro significado que podemos atribuir é de que o *eterno retorno* não é um fato inelutável que deseja ser reconhecido enquanto uma tarefa de eternização que precisa ser realizada. Deixando de lado a perspectiva do aforismo na escrita nietzschiana, compreendemos também que há um critério que nos direciona para a escolha moral, principalmente quando ele diz: “*Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?*”. Ou seja, devemos agir de maneira que queiramos que qualquer instante das nossas vidas se repita eternamente.

SILVA, A. P.

Há, nitidamente, uma problemática nesses significados do que seria o *eterno retorno*, isso também foi evidenciado pelo próprio Vattimo em suas obras *Introdução a Nietzsche* (1985) e *Diálogo com Nietzsche* (2000). Contudo, não podemos reduzir esse conceito à questão cosmológico e à moral, pois compreendemos o principal problema que Nietzsche, de fato, se propôs a resolver, em curso desde as suas primeiras obras: da posição do ser (homem) diante do seu tempo.¹⁴ De tal modo, Nietzsche propôs uma mudança de cosmovisões, ao passo que promoveu uma transformação nos paradigmas éticos da tradição filosófica (e aqui identificamos a principal relação com a transvaloração dos valores), “pois as ações humanas, pensadas a partir do eterno retorno, não poderiam ser guiadas nem por uma esperança de redenção no além, nem pelo medo do castigo eterno no inferno” (MELO NETO, 2017, p. 96). À vista disso, o *eterno retorno* é uma maneira de combater a *décadence* outrora produzida pelas cosmovisões dualistas e pela noção do além-mundo que, na ótica de nietzschiana, promovem a negação da vida.

Esse sentido, certamente, despertou o olhar de Vattimo para pensar no pós-moderno como um momento que deve enaltecer e enxergar o *ser* dentro da sua época, pois o *eterno retorno* não é, exatamente, a repetição cíclica do que já aconteceu, mas é um alerta a seu tempo, e ao nosso, sobre os processos enrijecidos das formas fundacionalistas e dualistas de visão de mundo, do modo unitário de interpretar a vida e o universo que devem ser deixados no passado. Portanto, asseveramos que vivenciamos com a pós-modernidade – a partir do binômio Nietzsche- Heidegger, numa relação vattimiana –, uma *ontologia* do presente que é capaz de interpretar – da melhor forma e por múltiplas visões – a nossa condição ou situação, já que o sujeito (ser) está precisamente dentro do seu “evento”, que acontece no seu e nosso (pós)historicizar-se.

Contudo, o *pós-historicizar* deve ser compreendido, no contexto da pós-modernidade, como um momento de dissolução da história. A dissolução, como afirmou Vattimo (2007, p. XIV), constitui “antes de tudo, ruptura da unidade, e não fim puro e simples da história.

¹⁴ Na obra *Diálogo com Nietzsche*, Vattimo (2010a, pp. 11-12) argumenta que esse tempo “não se trata do tempo em seu significado gnosiológico ou metafísico, mas no sentido que se pode chamar existencial”. Ele é existencial, pois não se pode separar o itinerário da vida e da história de cada sujeito, portanto, a relação presente-passado-futuro não deve ser resumida ao esquema de “mais cedo - mais tarde”. O tempo da existência, assim, é finito, e os eventos situados entre um começo e um fim têm apenas um valor de posição, o que nos permite dizer que o tempo da existência, nesse caso, não seria quantitativo, porém qualitativo (STRAUS, 2010). A ideia desse tempo certamente não foi descoberta pela filosofia contemporânea, entretanto, foi na pós-modernidade que ganhou uma nova interpretação, de maneira especial a partir de Heidegger com a sua obra *Ser e Tempo*, dando ênfase a tema como *possibilidade, finitude* (morte) e *Nada*.

SILVA, A. P.

Percebeu-se que a história dos eventos – políticos, militares, dos grandes movimentos de ideias – é apenas uma história entre outras”. Acrescenta-se ainda que,

A ela pode-se contrapor, por exemplo, a história dos modos de vida, que caminha muito mais lentamente e se aproxima quase de uma “história natural” dos fatos humanos. Ou então, e mais radicalmente, a aplicação dos instrumentos de análise da retórica à historiografia mostrou que, no fundo, a imagem da história que nós temos é toda ela condicionada pelas regras de um gênero literário; em suma, que a história é muito mais uma “estória”, um relato, do que geralmente se está disposto a admitir. A consciência dos mecanismos retóricos do texto foi acompanhada da consciência do caráter ideológico da história, proveniente de outras matrizes ideológicas (VATTIMO, 2007, p. XIV).

Ou seja, estabelecendo uma relação ao que Benjamin (1994) falou sobre a “história dos vencedores”, entendemos que os instrumentos de análise da retórica nos permitem compreender que o curso unitário da história existe apenas no ponto de vista dos vencedores, pois eles possuem o poder totalizador, legislador e totalitário. Fato que, por sua vez, suprime até mesmo os vencidos de perceberem tal situação, pois seus fatos e suas lutas foram fortemente e violentamente eliminados da memória coletiva.

Por isso, confiamos que a dissolução da história é um dos atributos marcantes da concepção pós-moderna de Vattimo, uma vez que ela é a característica que distingue, de maneira mais nítida, a história contemporânea da história moderna, como ele mesmo já disse. A contemporaneidade, embora se configure como uma época favorável para o aperfeiçoamento da realização de uma história universal, é uma época em que essa história se torna impossível, tendo em vista que se apresenta como palco no qual se verifica uma sociedade evoluída em instrumentos de coleta e transmissão de informação, precisamente por isso.

O mundo da mídia, como disseminada nas sociedades pós-modernas, é, portanto, o mundo fértil às multiplicações dos centros de história. Nessa esteira, compreendemos que em Vattimo é uma possibilidade de descentralização da ideia de verdade, de história. Por outro lado, temos que perceber que pode ser, mais uma vez, um instrumento a favor dos vencedores, das “potências capazes de recolher e transmitir as informações com base numa visão unitária, que também é sempre o resultado de opções políticas” (VATTIMO, 2007, p. XVI).

Os meios de comunicação de massa, ou *mass media* como chama Vattimo (1992) na sua obra *Sociedade Transparente*, indicam, assim, a impossibilidade de realização de uma história universal. Isto é: graças à ausência, de certa forma, das próprias condições para uma história

SILVA, A. P.

universal como efetivo curso unitário dos eventos no contexto da comunicação globalizada.

Certamente, isso levou Vattimo a dizer:

O que legitima e torna dignas de discussão as teorias pós-modernistas é o fato de que sua pretensão de uma “reviravolta” radical com respeito à modernidade não parece carecer de fundamento, se forem válidas as constatações sobre o caráter pós-histórico da existência atual. Essas constatações, que se referem não apenas a elaborações teóricas, mas que têm, também, correspondências mais concretas – na sociedade da informação generalizada, na prática historiográfica e, também, nas artes e na autoconsciência social difusa –, mostram a modernidade tardia como o lugar em que, talvez, se anuncie uma possibilidade de existência diferente para o homem. Aludem a essa possibilidade, na interpretação que sustentamos aqui, doutrinas filosóficas preñes de tons “proféticos”, como as de Nietzsche e de Heidegger, as quais, desse ponto de vista, se revelam menos apocalípticas e mais referíveis à nossa experiência (VATTIMO, 2007, p. XVII).

Entendemos que a referência vattimiana a Nietzsche e Heidegger, nesse momento, é como uma abertura à discussão sobre o desenvolvimento da hermenêutica e à retomada da retórica e do niilismo na filosofia atual, o que consiste, especificamente, na possibilidade que eles permitem de passar da descrição meramente crítico-negativa da condição pós-moderna à sua consideração como possibilidade e chance positiva. Assim, essa chance positiva é reflexo de uma sociedade pós-moderna que passa a ser compreendida como uma sociedade dos *mass media*, desinteressada em encontrar um novo fundamento do ser, de razão, de pensamento único, mas interessada em discutir e desenvolver uma filosofia do presente que leva consigo a pluralidade de relatos e diversas manifestações culturais.

Na concepção vattimiana, essas questões foram anunciadas ainda em Nietzsche, “decerto de maneira um tanto obscura, em sua teoria do niilismo ativo e passivo” (VATTIMO, 2007, p. XVII). Heidegger alude à mesma coisa a partir da ideia de uma *Verwindung* da metafísica, “que não seja uma superação crítica do sentido ‘moderno’ do termo”. Esses conceitos poderão ser desenvolvidos em outros artigos, pois são de grande importância ao argumento de Vattimo. Adiantamos, todavia, que em ambos o que os ajudou a colocarem seus pensamentos de maneira construtiva na condição pós-moderna tem a ver com o modo como Vattimo propôs, a partir do seu ensaio *As aventuras da Diferença* e, especificamente, na *Dialética, diferença, pensamento fraco*, chamar de “debilitamento do ser”. Entretanto, no tocante às chances positivas que encontramos nas próprias condições de existência pós-

SILVA, A. P.

modernas, é algo que nos parece possível se, de fato, levados a sério os êxitos da destruição da ontologia, outrora iniciada em Heidegger e, um pouco antes dele, por Nietzsche.

Mas o que isso quer dizer? Implica que, enquanto o homem e o ser continuarem sendo pensados a partir do modelo da metafísica tradicional – platonicamente, em termos de estruturas estáveis que conferem ao pensamento e à existência a tarefa de “fundar-se”, de estabelecer-se no domínio do não-deveniente, refletindo-se em toda uma mitificação das estruturas fortes em qualquer campo da experiência, é impossível ao pensamento viver de maneira positiva a verdadeira idade pós-metafísica que se assinala na (com a) pós-modernidade. No entanto, esse viver na pós-modernidade não quer dizer que “tudo seja aceito como uma via de promoção do humano”, afirmou Vattimo (2007, p. XVII).

CONCLUSÃO

Entendemos, partindo do pensamento vattimiano, que esse momento propõe uma abertura para a capacidade de escolhas e de discriminações entre as possibilidades dadas pela condição pós-moderna, e que só se ergue com base em uma análise apropriada dessa condição e que a interprete em suas características próprias, reconhecendo-a como um campo fértil de possibilidades e não com o campo infernal da negação humana. Nesse percurso, os meios de comunicação de massa, ao modo como Vattimo desenvolve seu pensamento especificamente nas obras *O fim da Modernidade* e em *A sociedade transparente*, sustentam ainda mais essa condição pós-moderna, de que não há um sentido único da realidade, de interpretação. Como falou Scopinho, em referência ao pensamento vattimiano, “o momento atual torna possível fazer uma interpretação dessa mesma realidade, considerando que também essa afirmação já é uma interpretação” (2004, p. 106).

Nesse sentido, tudo que nos é apresentado no mundo é interpretado, porém, é necessário interpretar e argumentar não apenas mostrando o objeto, mas, de forma precisa e contundente, a forma como ele foi interpretado. A propositura vattimiana com o *ethos pós*, da filosofia pós-moderna, é, assim, interpretar a história, o ser e a linguagem que se fazem presentes na época atual em diferentes culturas, potencializadas no contexto da comunicação generalizada. Ou seja, praticamente tudo deve ser colocado em um jogo de interpretações, em uma perspectiva de *finitude* e *fraqueza* das estruturas. Certamente, por isso, Vattimo vai dizer em *A tentação do*

142

SILVA, A. P.

realismo, que “a palavra de ordem da multiplicidade das culturas, que, com a sua mesma consistência de códigos capazes de durar, desmentem uma ideia unitária, progressiva, de racionalidade” (VATTIMO, 2001, p. 27).

Portanto, a pós-modernidade de Vattimo deve ser percebida, ainda, como uma possibilidade de reinterpretação da verdade, que se preocupou em descaracterizar-se da concepção ontológica (metafísica) da tradição do Ocidente. A verdade, aqui, não pode ser percebida como estável, mas como um saber “débil” (ou fraco) fruto do confronto entre outros muitos saberes, isso em prol de um relativismo ético. Nesta direção, na atmosfera do pós-moderno, essa concepção de saber “fraco” que pressupõe a ideia de uma *ontologia fraca*, o que em Vattimo conhecemos por *pensamento fraco* (*pensiero debole*), é o início, de modo mais ou menos estruturado, da compreensão de dado modo de pensamento novo da Filosofia Pós-Moderna, desenvolvida em muitas de suas obras.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Segundos Analíticos - Livro I*. Trad.: Lucas Angioni. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2004.

BONJOUR, Laurence. *Externalist Theories of Empirical Knowledge*. *Midwest Studies in Philosophy*, v. 5, p. 53-73, 1980.

BURKHARD, John J. *Apostolicidade ontem e hoje: igreja ecumênica no mundo pós-moderno*. São Paulo: Loyola, 2008.

DE PAUL, Michael. Foundationalism. In: *The Routledge Companion to Epistemology*. Sven Bernecker e Duncan Pritchard (eds.). London / New York: Routledge, 2011.

ETCHEVERRY, Kátia Martins. *O fundacionismo clássico revisitado na epistemologia contemporânea*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2009.

FELDMAN, Richard. *Reliability and Justification*. *Monist*, v. 68, pp. 159-174, 1985.

FREITAS, Vinícius França. O fundacionalismo de Thomas Reid. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v. 26, n. 1, pp. 13-32, 2021.

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

SILVA, A. P.

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

LYOTARD, Jean-François. *A Fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 2008.

LYOTARD, Jean-François. *Discurso, Figura*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1979.

LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno explicado às crianças. Correspondência 1982-1985*. Trad.: Tereza Coelho. Lisboa: Dom Quixote, 1993.

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

MARDONES, José María. *A vida do símbolo: a dimensão simbólica da religião*. São Paulo: Paulinas, 2006.

MCLAREN, Brian. *Uma Ortodoxia Generosa: a Igreja em tempos de pós-modernidade*. Brian McLaren. Brasília: Editora Palavra, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

PALÁCIO, Carlos. *Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 2001.

PANNENBERG, Wolfhart. *Filosofia e teologia: Tensões e convergências de uma busca comum*. São Paulo: Paulinas, 2008.

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

SCOPINHO, Sávio Carlos Desan. Entre o trágico e o secularizado. Uma visão secularizada e não-sacrificial do cristianismo. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 68, n. 271, pp. 570-596, 5 abr. 2008.

SCOPINHO, Sávio Carlos Desan. *Filosofia e sociedade pós-moderna: crítica filosófica de G. Vattimo ao pensamento moderno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

STRAUS, Erwin Walter. Uma perspectiva existencial do tempo. In: *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, v3, pp.115-123. Jul-Sep, 2000.

TEIXEIRA, Evilázio Borges. *Aventura pós-moderna e sua sombra*. São Paulo: Paulus, 2005.

VATTIMO, Gianni. *A tentação do Realismo*. Trad.: Reginaldo Di Piero. Rio de Janeiro: Lacerda Editores; Instituto Italiano di Cultura, 2001.

SILVA, A. P.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*. Trad.: Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VATTIMO, Gianni. Dialectica, differenza, pensiero debole. In: VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo (org.). *Il pensiero debole*. 2º ed. Milano: Feltrinelli, 2011.

VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche: ensaios 1961-2000*. Trad.: Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

VATTIMO, Gianni. Diferir a metafísica (trad.: Antonio Abranches). *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 8, n. 10.1, pp. 151-163, oct. 1996.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Trad.: Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

WESTHELLE, Vitor. Traumas e opções: Teologia e crise da modernidade. In: MARASCHIN, Jaci & PIRES, Frederico Piper (orgs). *Teologia e pós-modernidade: novas perspectivas em teologia e ciências da religião*. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

Informações complementares:

Recebido em: 28 de abril de 2023

Aprovado em: 04 de junho de 2023

Publicado em: 25 de junho de 2023