
DO RACIONALISMO AO RACIOVITALISMO: OS CAMINHOS DA RAZÃO NA PÓS-MODERNIDADE

Alessandro Rodrigues Rocha¹

Resumo: Neste primeiro momento queremos nos 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 modernidade² – racionalismo – a partir do pensamento de René Descartes e, logo a seguir verificaremos a reação pós-moderna a esta concepção. Reação que consideramos como sendo uma ampliação no conceito de racionalidade (razão instrumental) valorizado na modernidade, a saber: o raciovitalismo. Para fundamentar o conceito de racionalidade próprio da pós-modernidade nos valeremos das contribuições de Gianni Vattimo e Michael Maffesoli.

Palavras-chave: Racionalidade; racionalismo; raciovitalismo; modernidade; pós-modernidade; Gianni Vattimo; Michael Maffesoli.

Abstract: At this first moment we want to focus on the transition of the conception of rationality from modernity to postmodernity. For that, first of all, we try to understand the scope of rationality in modernity – rationalism – starting at the thought of René Descartes, and soon after we will check the postmodern reaction to this modern understanding. Reaction that we consider as an extension to the concept of rationality (instrumental reason) valued in modernity, namely the raciovitalism. To support the concept of rationality of postmodernity we follow Gianni Vattimo's and Michael Maffesoli's contributions.

Keywords: Rationality; rationalism; raciovitalism; modernity; postmodernity; Gianni Vattimo; Michael Maffesoli.

¹ Pós-Doutorando em Letras pela PUC-Rio. Doutor em Teologia pela PUC-RIO. Pesquisador da Cátedra UNESCO de leitura da PUC-RIO. Email: buenomartir@gmail.com.

² Para entendermos a concepção de racionalidade distintiva da modernidade, nos deteremos no pensamento de René Descartes. Estamos conscientes de que esse não é o único autor a delinear essa temática, porém, é, sem dúvida, a primeira e mais influenciadora expressão da racionalidade moderna.

1. Introdução ao conceito de razão no âmbito da 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 paradigma³ nas relações cognitivas. Diferentemente da metafísica clássica, na modernidade é desenvolvido um novo sistema metafísico que fundamentará tanto a filosofia como as ciências e, até mesmo a teologia.

Basicamente essa nova fundamentação da metafísica foi feita por René Descartes. Nela está o princípio do racionalismo moderno. Isto 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-los⁴”. 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 tal⁵. Em outras palavras, evitar toda "precipitação e toda prevenção⁶" (preconceitos) e só ter por verdadeiro o que for claro e distinto, isto é, o que "eu não tivesse motivo algum de duvidar⁷".
- A segunda, é a regra da **análise**: "repartir cada uma das dificuldades analisadas em tantas parcelas quantas forem possíveis⁸".
- 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 complexos⁹".
- A última é a da **comprovação**: "efetuar em toda parte relações metódicas tão completas e revisões gerais nas quais tivesse a certeza de nada omitir¹⁰".

³ 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).

⁴ DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Nova cultural, 2000,p.49.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid., p. 49-50.

No *Discurso sobre o Método*, Descartes pensou sobretudo na ciência. Porém, seu pensamento exerceu enorme influência sobre toda a compreensão acerca da realidade discursiva resultante das pesquisas. Para bem compreender seu pensamento, sobretudo sua epistemologia metafísica, é necessário ler junto com o *Discurso do Método*, também as *Meditações*¹¹.

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 incontestável¹²”.

Duvidar de todos os elementos que compõe a vida ordinária, sobretudo dos sentidos, uma vez que, para Descartes, eles freqüentemente 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!¹³”.

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 penso¹⁴”.

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 procurava¹⁵.

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

¹¹ DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Nova cultural, 2000.

¹² DESCARTES, René. *Discurso do método*. p. 61.

¹³ DESCARTES, René. *Meditações*. P. 269.

¹⁴ DESCARTES, René. *Discurso do método*. p. 62.

¹⁵ Ibid.

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, chama-se 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 é¹⁶.

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”¹⁷. 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 ele¹⁸.

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 consuma 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

¹⁶ DESCARTES, René. *Discurso do método*. p. 62.

¹⁷ DESCARTES, René. *Meditações*. P. 273

¹⁸ DESCARTES, René. *Meditações*. p.320.

nos juízos exteriores. E não apenas nos exteriores, mas também nos interiores¹⁹". Neste 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 órgãos²⁰.

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 lugares²¹.

A relação do sujeito-espírito não-extensível, pensante com seu objeto-corpo não-pensante, extensível é descrita por Descartes como sendo uma relação unilateral de domínio e de propriedade: *Eu sou* um sujeito pensante e *eu tenho* o meu corpo. O Eu se encontra como mandatário e usuário em relação a seu corpo, como sendo este a sua propriedade²².

Essa coisificação do corpo²³ fundada sobre o conceito do Eu pensante contruiu 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

¹⁹ Ibid., p.318.

²⁰ Ibid., p.328.

²¹ Ibidem p.329.

²² Ibid., p. 359.

²³ Ibid., p. 360.

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 racionalização²⁴ – 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 – racionalismo – 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.

O que a pós-modernidade traz a lume é que a modernidade, que se sustenta sobre as bases da razão autônoma – racionalização – e da idéia do progresso, está agonizando²⁵. Sua epistemologia construída sobre o hierarquizado princípio do sujeito-objeto encontra-se num esgotamento que vai paulatinamente abrindo espaço para outras epistemologias, mais complexas e inter-subjetivas. Acusando os limites dessa racionalização Edgard Morin, que pensa a racionalidade como devendo ser “aberta por natureza” afirma:

A verdadeira racionalidade, aberta por natureza, dialoga com o real que lhe resiste. Opera o ir e o vir incessante entre a instância lógica e a instância empírica; é o fruto do debate argumentado das idéias, e não a propriedade de um sistema de idéias. O racionalismo que ignora os seres, a subjetividade. A afetividade e a vida é irracional. A racionalidade deve reconhecer a parte de afeto, de amor e de arrependimento. A verdadeira racionalidade conhece os limites da lógica, do determinismo e do mecanicismo; sabe que a mente humana não poderia ser onisciente, que a realidade comporta mistério. Negocia com a irracionalidade, o obscuro, o

²⁴ 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 racioanização 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”. Cf. MORIN, Edgar. *Os Sete Saberes necessários à Educação do Futuro*. 11 ed. São Paulo: Cortes. Brasília: UNESCO, 2006. p. 23.

²⁵ Cf. LYON, David. *Pós-modernidade*. São Paulo: Paulus, 1998. p.13-34.

irracionalizável. É não só crítica, mas autocrítica. Reconhece-se a verdadeira racionalidade pela capacidade de identificar suas insuficiências²⁶.

O posicionamento pós-moderno diante da racionalização moderna é uma sabedoria. Ou seja, é uma capacidade de autocrítica – já que a jovialidade da pós-modernidade faz com que seus autores sejam ainda bastante modernos – que assume a necessária tarefa de des-dogmatizar uma epistemologia (que é a nossa mesmo), bem como todos os discursos legitimadores que se encontram pendurados nela. Ainda citando Morin: “Começamos a nos tornar verdadeiramente racionais quando reconhecemos a racionalização até em nossa racionalidade e reconhecemos os próprios mitos, entre os quais o mito de nossa razão todo-poderosa e do progresso garantido²⁷”.

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

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, contingentes²⁸.

Gianni Vattimo, em consonância com Jean François Lyotard²⁹, está convencido de que a modernidade chegou ao seu fim³⁰, e esse fim se justifica, em primeiro lugar, a partir

²⁶ MORIN, Edgar. *Os Sete Saberes necessários à Educação do Futuro*. 11 ed. São Paulo: Cortes. Brasília: UNESCO, 2006. p. 23.

²⁷ Ibid., p. 24.

²⁸ 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.

²⁹ Um dos primeiros filósofos a discutir a pós-modernidade. Importante nesse sentido é sua obra *La condition postmoderne*.

³⁰ Segundo observa Ināki 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

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 unitário³¹.

G. Vattimo identifica a emergência da "sociedade de comunicação" generalizada³² 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 transparente"³³ 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 emancipação³⁴.

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

Liotard é a política e suas incidências na economia. Cf. URBANIBIA, Ináki. *O narrativo na pós-modernidade*. In VATTIMO, Gianni y otros. *Entorno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003. p.49-50.

³¹ VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. p.8.

³² VATTIMO, Gianni. *Posmodernidad: una sociedad transparente?* p 9. In Gianni Vattimo y otros. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003.

³³ Gianni Vattimo expõe sua tese sobre a sociedade transparente em seu livro *La Societá 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.

³⁴ VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. p. 10.

modernidade. G. Vattimo considera que as "grandes histórias"³⁵, 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 narrativas"³⁶.

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 Nietzsche³⁷. Para G. Vattimo na passagem do moderno ao pós-moderno, há uma mudança de epistemologia: do "pensamento forte" para um "pensamento fraco"³⁸. 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 se afirmar 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"³⁹.

Por pensamento fraco (ou pós-metafísico) – doravante identificado como *pensiero debole* – ele entende um tipo de pensamento que significa tanto uma idéia do pensamento

³⁵ 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.

³⁶ VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente* p. 11.

³⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. No aforisma 125 desta obra de Nietzsche ele - considerado por Vattimo um "profeta" da pós-modernidade - afirma: "Para onde foi Deus?, gritou ele, já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos!" p.147.

³⁸ Pensamento fraco é a tradução do conceito proposto por Gianni Vattimo que em italiano é apresentado como *pensiero debole*. Sobre a correta tradução desta 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*.

³⁹ 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.

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 metafísica⁴⁰. 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 impossível⁴¹.

Juntamente com Friedrich Nietzsche, G. Vattimo dialoga também com Martin Heidegger no sentido de construir sua tese da des-fundamentação da realidade e de sua conseqüente noção da razão que é o *pensiero debole*. De Heidegger G. Vattimo toma a categoria de “fim da metafísica⁴²”. 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 XX⁴³.

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

⁴⁰ 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.

⁴¹ VATTIMO, Gianni & ROVATTI, Aldo. *El pensamiento débil*. p. 16.

⁴² 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.

⁴³ VATTIMO, Gianni . *Depois da cristandade. Por um cristianismo não religioso*. P.22.

linguagem, a ‘morada do ser’⁴⁴. 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 metafísica⁴⁵. 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 acontecimento⁴⁶”.

Esta passagem do ser como estrutura para uma concepção do ser como evento⁴⁷, estabelece novos contornos epistemológicos para a compreensão da racionalidade, sobretudo de como se apresentou esta 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 Heidegger – “Ao dizer o ‘ser’, o distinguimos dos entes só quando o concebemos como acontecer histórico-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 mesmo⁴⁸”.

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)⁴⁹”.

Valendo-se do pensamento desses dois filósofos - Nietzsche e Heidegger⁵⁰ - G. Vattimo propõe novas condições da racionalidade na experiência pós-moderna. A

⁴⁴ PECORARO, Rossano. *Nihilismo e (pós)modernidade. Introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio & Edições Loyola. 2005. p. 19.

⁴⁵ Cf. VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade. Por um cristianismo não religioso*. P.23.

⁴⁶ *Ibid.*, p.31.

⁴⁷ *Ibid.*, p.33.

⁴⁸ VATTIMO, Gianni. *Dialéctica, diferencia y pensamiento débil*. In. VATTIMO, Gianni & ROVATTI, Aldo *El pensamiento débil*. p. 28.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 28-29.

⁵⁰ A propósito da afirmação de serem Nietzsche e Heidegger as maiores influências para a filosofia pós-moderna, 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.

modernidade, que no seu entender se caracterizava pelo fato de estar dominada pela idéia 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. Raciovitalismo como realização da proposta de uma racionalidade ampliada. A proposta de Michael Maffesoli

O problema central do racionalismo moderno é sua expressão de uma racionalidade fechada e dualista. Fechada porque reduz a tarefa de percepção da realidade a uma só dimensão da existência humana: a razão concebida como consciência e sede do ser. Dualista porque desintegra o ser humano numa dinâmica hierarquizante, onde a mente se sobrepõe, para dominar, às demais instâncias de nosso ser. Essa desintegração impede em última análise que nos realizemos como seres complexos.

Esta temática está diretamente ligada à afirmação da chamada pós-modernidade. Na perspectiva de G. Vattimo, construída sobre a interpretação do pensamento de Nietzsche e Heidegger, a modernidade estabelece um modelo de objetividade e o torna necessário à existência e afirmação do sujeito enquanto ser. G. Vattimo afirma:

Pensar o ser como fundamento, e a realidade como sistema racional de causa e efeitos, é apenas uma forma de alargar a todo o ser o modelo da objetividade “científica”, da mentalidade que, para poder dominar e organizar todas as coisas, as deve reduzir ao nível de puras presenças mensuráveis, manipuláveis, substituíveis – reduzindo por fim a este nível também o próprio homem. A sua interioridade, a sua historicidade⁵¹.

O modelo de racionalidade construído sobre esse alargamento da objetividade científica, como denuncia G. Vattimo, cria artificial e ideologicamente uma única possibilidade legítima de ser-no-mundo baseada em conceitos como natureza humana,

⁵¹ VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio D’Água, 1992. p. 14.

universalidade e absolutidade da verdade e, como decorrência necessária, a univocidade do discurso acerca dessa verdade. A pluralidade intrínseca à condição humana fica obnubilada por esse véu metafísico. Exatamente por isso se faz tão importante que tal véu seja rasgado “de baixo até o alto” a fim de que possamos perceber que há acessos à realidade tão múltiplos quanto esta se nos apresenta.

Para G. Vattimo, esse processo de desobnubilização, que ele identifica como desenraizamento operado pela *mass media*⁵², gera uma “libertação das diferenças, dos elementos locais, daquilo que poderíamos chamar, globalmente, o dialeto⁵³”. Com o mundo da comunicação generalizada explode “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 realizar⁵⁴”.

A reação mais comum a tal forma de concepção da realidade, que afirma a pluralidade como valor – inclusive como valor epistemológico –, é a acusação do inevitável caos a que a falta de regras conduziria a humanidade. Ataques nesse sentido vêm tanto de ambientes intelectuais laicos, quanto, principalmente, de foros religiosos⁵⁵. Acerca destas reações G. Vattimo escreve:

Este processo de libertação das diferenças, diga-se de passagem, não é necessariamente o abandono de todas as regras, a manifestação informe da demarcação: também os dialetos têm uma gramática e uma sintaxe, mas só quando conquistam dignidade e visibilidade descobrem a sua própria gramática. A libertação das diversidades é um ato com que elas “tomam a palavra”, se apresentam, se “põem em forma” de modo a poderem tornar-se reconhecidas; de modo algum uma manifestação bruta de imediato⁵⁶.

⁵² Cf. Ibid.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid., 15.

⁵⁵ Numa recente reflexão sobre a validade do *pensiero debole* para os nossos dias, G. Vattimo discute os posicionamentos anti-plurais laicos e religiosos. Como exemplo ele cita dois personagens centrais dessas discussões na Europa: Jürgen Habermas e Joseph Ratzinger. Cf. VATTIMO, Gianni. *O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco*. In PECORARO, Rossano & ENGELMANN, Jaqueline (orgs.). *Filosofia contemporânea. Nihilismo. Política. Estética*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, São Paulo: Loyola, 2008. p. 10-11.

⁵⁶ VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. p. 15.

Não estamos falando, portanto, de nenhum tipo de irracionalismo ou barbárie, antes de perceber as racionalidades constituintes dos inúmeros “dialetos” que representam o mosaico cultural de nosso mundo contemporâneo. Essa é propriamente a experiência de uma racionalidade aberta à complexidade da realidade. Enfim não é possível mais sustentar uma concepção de razão que afirme a identidade entre discurso e realidade: a realidade é sempre maior que o discurso.

O avanço mais notório que tal posição acerca da emancipação das diferenças e dos “dialetos” nos comunica, diz respeito à superação da forma de ser-no-mundo construída sobre o princípio exclusivo da razão moderna, forma esta que até então viu como valor a univocidade subjacente ao dogmatismo de discursos laicos e religiosos. Sobre esse avanço G. Vattimo comenta: “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 do meu⁵⁷”.

Encarar a tarefa da racionalidade nesses termos é descer ao chão concreto da existência e assumi-lo como o único lugar possível onde podemos viver e a partir de onde podemos perceber a realidade, não em perspectiva última e definitiva, mas tal como ela se nos revela e nós nos revelamos a ela. Esse difícil, mas necessário caminho do universal abstrato ao local concreto, nos lança à topografia onde se pode realizar uma racionalidade aberta e integradora: a vida. É exatamente nesse sentido que falamos de raciovitalismo.

“Submeter a razão ao teste da plasticidade do que é vivo⁵⁸”. Nesta frase do sociólogo francês Michel Maffesoli está colocado a principal questão do raciovitalismo⁵⁹: aceitar a dinâmica da vida como constitutiva da razão humana. Do axioma “penso logo existo” à concepção vitalista “penso porque existo”. A existência precede todo axioma, mais, é nela

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ MAFFESOLI, Michel, *O ritmo da vida: variações sobre o imaginário pós-moderno*. Rio de Janeiro: Record, 2007. p. 28.

⁵⁹ Esta expressão foi originalmente utilizada por José Ortega y Gasset no contexto de um cristianismo secularizado que marcou seu pensamento. Cf. SAVIGNANO, Armando. *José Ortega y Gasset. Cristianismo secularizado*. In PENZO, Giorgio & GIBELLINI, Rosino. *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998. 229-239.

Porém, utilizaremos o conceito de raciovitalismo como se apresenta no pensamento do sociólogo francês Michel Maffesoli, que é professor na Universidade de Sorbonne Paris V.

que eles são gerados, mesmo que depois se voltem contra ela tentando suprimir sua densidade e complexidade.

No exercício de “submeter a razão ao teste da plasticidade do que é vivo” surge uma racionalidade transpassada pela vida em todas as suas dimensões, uma racionalidade capaz de integrar intelecto, afeto, sensibilidade, intuição. Uma racionalidade aberta ao novo que é próprio da dinamicidade dos seres vivos.

Está claro que essa perspectiva colocada por M. Maffesoli afirma-se criticamente diante da compreensão de razão que dominou o Ocidente ao longo da modernidade. É verdade também que essa crítica à razão moderna tornou-se espaço comum, às vezes não comunicando mais do que simples esforço retórico destituído de conseqüências prático-epistemológicas. No caso deste autor essa crítica pueril não se reproduz. M. Maffesoli enceta o elemento da razão moderna que condena a relevância de seu próprio desenvolvimento e permanência: o distanciamento da razão em relação à efervescência da vida e suas novas demandas.

É essencialmente isto que pode ser criticado no racionalismo abstrato, em seu poder de discriminação: sua capacidade de reconhecer o potente vitalismo que move, em profundidade, toda vida social. É certamente por isso, igualmente, que um fosso cada vez mais intransponível se abriu entre a *intelligentsia*, sob seus diversos aspectos [...] e a base social que não mais se reconhece neles⁶⁰.

A questão fundamental é, portanto, a dissociação entre razão e vida. A proposta de M. Maffesoli diante de tal ruptura é que a razão encontre no vitalismo seu lugar de realização e crítica. Paradoxalmente isso significa que a razão deve realizar-se na empiria que por ela foi tão criticada ao longo da modernidade⁶¹. “Assim, a tarefa que nos cabe é bem a de voltar a essa vida vivida ou mais próxima, a essa empiria; para retomar uma expressão da fenomenologia, ‘à própria coisa’⁶²”.

O vitalismo assumido como lugar de realização da razão opera uma ruptura epistemológica com relação à razão abstrata. Essa ruptura significa “saber romper com uma postura intelectual [...] que busca sempre uma razão (uma Razão) impositiva para além

⁶⁰ MAFFESOLI, Michel. *Elogio da razão sensível*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 45.

⁶¹ Cf. *ibid.*, p. 46.

⁶² *Ibid.*

daquilo que convida a ser visto e a ser vivido. É preciso retornar, com humildade, à matéria humana, à vida de todos os dias⁶³. Tal razão vitalista não se constitui numa razão a *priori*, antes numa compreensão a *posteriori*⁶⁴ “que se apóie sobre uma descrição rigorosa feita de convivência e de empatia (*Einfühlung*)⁶⁵”.

Antes, porém de prosseguirmos no aprofundamento desta razão vitalista – raciovitalismo –, é necessário precisar um pouco mais a categoria vitalismo tal qual é utilizada por M. Maffesoli. No início do quinto capítulo (Organicidade das coisas) da obra *O instante eterno*, M. Maffesoli situa o vitalismo de forma surpreendente por seu caráter simples e, porque não, óbvio. Ele afirma:

É necessário continuar desafiando essas coisas simples que são o fundamento da vida. Demasiadamente simples, talvez. Demasiadamente evidentes para nossas mentes desconfiadas, sempre preocupadas com múltiplos “transmundos” que têm marcado a tradição ocidental. E, no entanto, a vida está aí. É vivida. Falta, pois, saber expressá-la⁶⁶.

É a afirmação dessa vida “que está aí” que constitui o vitalismo⁶⁷. Fazendo um retorno à densidade da expressão “pensar”, M. Maffesoli reconduz a vida ao centro da atividade racional. Ele afirma:

Pensar, não esqueçamos, remete ao *pensare* latino: ao mesmo tempo “julgar” e “pesar”. Privilegiamos o “julgar”, com a perspectiva judicativa e normativa que conhecemos, e esquecemos o “pesar”. Peser o que no ser

⁶³ Ibid.p.46-47.

⁶⁴ Ibid.p. 47.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ MAFFESOLI, Michel. *O instante eterno. O retorno do trágico nas sociedades pós-modernas*. São Paulo: Zouk, 2003. p. 135.

⁶⁷ M. Maffesoli fundamenta a categoria filosófica vitalismo na chamada “filosofia da vida” própria de pensadores do século XIX e XX. Nomes importantes dessa filosofia são além de Schopenhauer e Nietzsche, William James, Wilhelm Dilthey, George Simmel e Henry Bérgson entre outros. M. Maffesoli afirma sobre tal filosofia:

Portanto, no auge do otimismo dramático, podemos ver, já no século XIX, pensadores da vida que mostram em quê ela está ligada ao trágico. É Schopenhauer, decerto, quem abre o baile, ao acentuar a força vital e criadora. Logo, o *Zaratustra* de Nietzsche será, nesse ponto de vista, uma figura emblemática, cuja influência é, em muitos aspectos, notadamente maior em nossos dias que nos dias de sua criação. O vitalismo próprio desses pensadores é a intuição do sentimento cósmico, que relaciona a humanidade, enquanto criatura, à “terra mãe” que lhe serve de matriz. MAFFESOLI, Michel. *O instante eterno. O retorno do trágico nas sociedades pós-modernas*. São Paulo: Zouk, 2003. p. 142.

humano é denso, terreno. Levar em conta o pesadume da vida, seu peso, talvez seja isso mesmo o que permitirá *apreciá-la*: saber lhe dar o seu justo valor⁶⁸.

Nesta afirmação M. Maffesoli faz ao mesmo tempo uma crítica e uma proposta. Ele denuncia o estreitamento da razão judicativa e, propõe a integração da atividade racional à dinâmica da vida. Ou seja, para M. Maffesoli no vitalismo “o ser não se reduz ao pensamento⁶⁹”. Antes, o vitalismo requer inteireza do homem⁷⁰. “Seus respiros e suspiros. Seu ventre também. Não há intencionalidade, reconhecida ou não, sem uma espécie de gozo do mundo tal como é, com suas obrigações, suas limitações, seus arraigamentos, sem esquecer suas aberturas, suas tomadas de perspectivas e sua múltiplas eflorações multicoloridas⁷¹”.

Inteireza, essa é a palavra de ordem. O vitalismo, porque assume a vida concreta com todas as suas nuances, encontra-se na dinâmica da *coincidentia oppositorum*⁷². E, porque faz as pazes com o terreno movediço da realidade, a razão pode reaproximar-se do *amor mundi* que durante muito tempo ficou restrito aos poetas malditos e filósofos sonhadores⁷³. O vitalismo em sua afirmação do *amor mundi* coloca a razão diante do princípio da sensibilidade, tornando-a uma razão sensível.

A um mundo sensível deve corresponder um saber que saiba dar conta dele: Uma “razão sensível”. Não é nada novo. O pedestal de diversos pensamentos orientais é dessa ordem. O mesmo ocorre, em nosso orbe cultural, com esse *gaio saber* que serviu de fundamento à grande civilização occitânica. Permite aos “trovadores” demonstrar engenhosidade, invenção, imaginação para celebrar um mundo em que reina a *convivência* dos homens, entre si, e destes com a natureza⁷⁴.

O vitalismo pode nos ajudar a pensar a experiência do viver. Seu fundamento é uma grande confiança na vida, “em seus equilíbrios reguladores, seus ajustes sucessivos, a aceitação dos excessos; em suma, essas anomias que prefiguram a ordem do amanhã⁷⁵”.

⁶⁸ Ibid., p. 135.

⁶⁹ Ibid., p.137.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid.

⁷² Cf. ibid.

⁷³ Cf. ibid., p. 141.

⁷⁴ Ibid., p. 141.

⁷⁵ Ibid., p. 144.

Como vemos não há nesse pensamento nenhum apelo ao irracionalismo, antes, o acento numa outra racionalidade capaz de conjugar as tramas da intrincada existência humana e suas múltiplas relações. Nas palavras do próprio M. Maffesoli:

Isso certamente não é, como é freqüente classificar, irracional. Digamos que expressa a modalidade do humano que não podemos encerrar no que foi o racionalismo instrumental moderno, trata-se, antes, de um “não-racional” que inclui os afetos, os sentimentos, as emoções. Digo, de minha parte, “razão sensível”, próxima nesse sentido de um “racio-vitalismo” que consiste, para retomar uma proposição de Dilthey, em “compreender a vida a partir de si mesma”⁷⁶.

Após esta discussão sobre vitalismo podemos retomar o aprofundamento da perspectiva de racionalidade que tem nele sua base: o raciovitalismo⁷⁷. Em seu livro *Elogio da razão sensível* M. Maffesoli dedica o primeiro capítulo da seção intitulada “A razão interna” para expor detidamente sua compreensão sobre tal categoria⁷⁸. Logo na introdução ele a identifica a uma razão sensível. Sensível ao “afeto, ao emocional, ao afetivo, coisas que são da ordem da paixão⁷⁹”. Estas dimensões da vida humana que ao longo da modernidade foram confinadas à vida privada, agora são integradas e utilizadas para a formulação de uma epistemologia⁸⁰.

A ascensão destes elementos puramente mundanos ao *status* epistemológico alarga o conceito de racionalidade posto no âmbito da modernidade. Alargamento que faz com que a racionalidade se mova em direção ao chão concreto da vida, ocorrendo desta forma uma mútua iluminação entre razão e vida. Isto é de verdade uma expansão da consciência que o homem tem de si e de suas múltiplas relações. Nas palavras de M. Maffesoli:

Assim, através da iluminação ou do alargamento da consciência, é a vida em sua integralidade que se leva em conta. Para retomar uma expressão de Schelling, assim se pode pôr em prática uma “ciência criativa” que

⁷⁶ Ibid., p. 146.

⁷⁷ Sobre a urgência de uma racionalidade que supere o racionalismo moderno M. Maffesoli afirma: “É preciso saber desenvolver um pensamento audacioso que seja capaz de ultrapassar os limites do racionalismo moderno e, ao mesmo tempo, de compreender os processos de interação e mestiçagem, de interdependência que estão em ação nas sociedades complexas”. MAFFESOLI, Michel. *Elogio da razão sensível*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 37.

⁷⁸ MAFFESOLI, Michel. *Elogio da razão sensível*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 53-64.

⁷⁹ Ibid., p. 53.

⁸⁰ Cf. ibid.

permita estabelecer um vínculo entre a natureza e a arte, o conceito e a forma, o corpo e a alma. O que acentua tal vínculo é a vida. A vida enquanto força pura, enquanto expressão de uma natureza exprimindo-se em uma forma⁸¹.

O raciovitalismo é, portanto, uma racionalidade mais ampla⁸², portadora de uma “flexibilidade inventiva⁸³”, ao mesmo tempo detentora de certa audácia e, consciente de ser “precária, aleatória, submissa ao instante⁸⁴”. M. Maffesoli defende que o raciovitalismo possui uma organicidade em seu sistema que pode superar a racionalidade funcional característica da modernidade e sua ênfase na técnica. Esta organicidade mostra-se capaz de integrar epistemologicamente o múltiplo, para então poder compreendê-lo sem a utilização do recurso da unidimensionalidade racional moderna⁸⁵. Partindo do múltiplo, este não se torna um desafio à verdade, antes, uma decorrência necessária. M. Maffesoli afirma:

Em uma concepção tal, a História, com seu passo decidido, cede lugar aos eventos pontuais, efêmeros, àqueles momentos carregados de intensidade que vivemos juntamente com outros no âmbito de um tempo mítico. Isso requer que se ponha em ação uma outra lógica, diferente daquela à qual estávamos habituados⁸⁶.

Esta é uma das mais significativas características do raciovitalismo: ele pressupõe uma “racionalidade de fundo que se exprime em pequenas razões momentâneas⁸⁷”. Há aqui uma enorme afinidade com o pensamento de G. Vattimo quanto ao que ele identificou como “libertação das diferenças ou dos dialetos”⁸⁸. Lidar com “razões momentâneas”, ou “libertar dialetos”, consiste em perceber a razão interna de todas as coisas⁸⁹. Das coisas que não são outras, senão aquelas que constituem a vida mesma. Isso pode nos levar a “não

⁸¹ Ibid., p.55.

⁸² Cf. ibid., p.56.

⁸³ Ibid., p. 56.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Cf. ibid., p.57.

⁸⁶ Ibid., p. 57.

⁸⁷ Ibid., p. 58.

⁸⁸ Discutimos essa temática Vattimiana no início deste tópico sobre o “Raciovitalismo como realização da proposta de uma racionalidade ampliada”.

⁸⁹ Cf. MAFFESOLI, Michel. Op Cit. p. 58.

negligenciar nada naquilo que nos cerca, neste mundo, no qual estamos e que é, ao mesmo tempo, sentimento e razão⁹⁰”.

Fazendo uma espécie de síntese conceitual de sua epistemologia, M. Maffesoli afirma o seguinte sobre o raciovitalismo:

Na perspectiva epistemológica que é a minha aqui, pode-se extrair, de todo isso, que existe uma estreita ligação entre um conceito – que caracterize um povo, uma civilização, uma comunidade específica – e a vida que o exprime. É isso que podemos chamar de raciovitalismo. O que quer dizer que uma entidade, seja ela qual for, encontra sua razão de ser em si mesma, é causa e efeito de si mesma, é o seu próprio fundamento (*Grund*)⁹¹.

Diante de tão clara síntese conceitual é evidente que o raciovitalismo se constitui num deslocamento epistemológico em relação ao racionalismo moderno. Tal deslocamento encontra sua justificação e legitimidade na opção pela integralidade da vida como espaço de racionalidade, em contraposição à opção da razão moderna pelo acento unidimensional de sua compreensão de racionalidade na mente humana.

O raciovitalismo, portanto, assume uma perspectiva epistemológica claramente estabelecida sobre o deslocamento do dualismo da razão moderna, ao holismo da racionalidade pós-moderna. Segundo M. Maffesoli: “Numa palavra, por oposição à simples mecanicidade do racionalismo, é preciso também buscar a racionalidade orgânica de uma dada estrutura. É a busca de tal organicidade que faz a especificidade da situação pós-moderna⁹²”.

4. Conclusão

“Buscar uma racionalidade orgânica”. Esta é a tarefa que estamos nos propondo até aqui. Essa racionalidade nós assumimos como raciovitalismo. Fazemos isso exatamente

⁹⁰ Ibid., p. 59.

⁹¹ Ibid., p. 63.

⁹² Ibid., p. 64.

porque compreendemos que o racionalismo é “particularmente inapto para perceber, ainda mais apreender, o aspecto denso, imagético, simbólico, da experiência vivida⁹³”.

Assumir tal tarefa conduz-nos a uma abertura a outras formas de perceber a realidade para além da simples e reducionista racionalização objetivante das coisas. No escopo de nossa tese elegemos a experiência como essa forma mais adequada para perceber a realidade num contexto pós-moderno.

Uma racionalidade orgânica – aberta e integradora –, como expressão de uma razão ampliada, deve estabelecer uma relação conseqüente no processo de conhecimento. Conseqüente, sobretudo, porque seu pressuposto é que “existe uma estreita ligação entre um conceito e a vida que o exprime⁹⁴”. O holismo dessa racionalidade exige uma aproximação que o leve em conta ao longo de todo o desenvolvimento epistemológico, bem como de sua expressão prática. Está claro que a relação sujeito/objeto como propôs o *cogito* cartesiano não dá conta desse holismo, dessa complexidade da realidade.

Referências bibliográficas

- DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Nova cultural, 2000.
- _____. *Meditações*. São Paulo: Nova cultural, 2000.
- KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. 9 ed São Paulo: Editora Perspectiva, 2006.
- LYON, David. *Pós-modernidade*. São Paulo: Paulus, 1998.
- LYOTARD, Jean François. *A condição pós-moderna*. Lisboa: Gradiva Publicações. 2003.
- MAFFESOLI, Michel. *O instante eterno. O retorno do trágico nas sociedades pós-modernas*. São Paulo: Zouk, 2003.
- _____. *Elogio da razão sensível*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____. *O ritmo da vida: variações sobre o imaginário pós-moderno*. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- MORIN, Edgar. *Os Sete Saberes necessários à Educação do Futuro*. 11 ed. São Paulo: Cortes. Brasília: UNESCO, 2006.

⁹³ Ibid., p. 27.

⁹⁴ Ibid., p. 63.

-
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PECORARO, Rossano. *Nihilismo e (pós)modernidade. Introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio & Edições Loyola, 2005.
- SAVIGNANO, Armando. *José Ortega y Gasset. Cristianismo secularizado*. In PENZO, Giorgio & GIBELLINI, Rosino. *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.
- VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio D’água, 1992.
- _____. *Posmodernidad: una sociedad transparente? In Gianni Vattimo y otros. En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003.
- _____. *Acreditar em Acreditar*. Lisboa: Editora Relógia D’água, 1998.
- _____. *Depois da cristandade. Por um cristianismo não religioso*. São Paulo: Record, 2007.
- _____. *O fim da Modernidade. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco*. In PECORARO, Rossano & ENGELMANN, Jaqueline (orgs.). *Filosofia contemporânea. Nihilismo. Política. Estética*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, São Paulo: Loyola, 2008.
- VATTIMO, Gianni & ROVATTI, Aldo (eds.), *El pensamiento débil*. 5 ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 2006.
- URBANIBIA, Inâki. *O narrativo na pós-modernidade*. In VATTIMO, Gianni y otros. *Entorno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003.