

ÉTICA E RAZÃO MODERNA

Henrique C. de Lima Vaz
Fac. Filosofia CES — SJ (BH)

Sumário: Ética e Razão Moderna. O artigo tem por objeto analisar a situação da Ética na cultura contemporânea. A Introdução descreve a razão da atualidade dos temas éticos, situando-a na evolução da sociedade ocidental nos últimos cinquenta anos. A primeira parte acompanha a evolução da chamada razão moderna desde o século XVII, confrontando-a com a razão clássica. A segunda parte mostra a formação das racionalidades éticas modernas na sua correspondência com as racionalidades científico-filosóficas. Finalmente, a Conclusão enumera alguns dos problemas da Ética contemporânea e sugere a possibilidade da sua solução através de um retorno aos princípios da Ética clássica.

Palavras-chave: Razão, racionalidade, Ética, Metafísica, autonomia.

Abstract: Ethics and Modern Reason. This article sets out to analysis the place of Ethics in contemporary culture. The introduction describes present reasoning on ethical themes, situating it against the background of the evolution of western society in the last fifty years. The first part traces the evolution of so-called modern reason from the seventeenth century, setting it against classical reason. The second part shows the development of modern ethical ways of reasoning in relationship to scientific-philosophical reasoning. Finally, the conclusion lists some of the problems of contemporary ethics and suggests their possible solution through a return to the principles of classical ethics.

Key words: Reason, Reasoning, Ethics, Metaphysics, Autonomy.

I. Introdução

Entre 1914 e 1945, durante longos e dramáticos trinta anos, as sociedades ocidentais viveram o que foi talvez o *climax* de uma crise profunda que as acompanhava pelo menos desde o sécu-

lo XVIII, e que acabou pondo em risco a sua própria sobrevivência. Não sem algum fundamento aqueles anos sombrios foram comparados com a Guerra dos Trinta Anos na primeira metade do século XVII. Na verdade, aqui também estamos diante de uma guerra nunca de todo interrompida e cujo início e termo foram assinalados pelos dois devastadores episódios de 1914-1918 e 1939-1945. Por outro lado, essa crise dos anos entre as duas guerras apresentou-se multiforme e universal: todos os aspectos da vida e da cultura foram por ela atingidos. Sociedade, política, costumes, crenças, saber, mentalidades viram-se penetrados e desarticulados por idéias e eventos que pareciam pôr definitivamente em questão as possibilidades de sobrevivência de uma tradição três vezes milenar. Compreende-se, assim, que os primeiros anos do segundo pós-guerra tenham sido um tempo de análises, de diagnósticos, de prognósticos, de iniciativas e projetos, nascidos da evidência de que a civilização não acabara, e era possível situar o futuro num horizonte remoto de longa duração. É verdade que o refluxo da grande crise deixara na sua passagem novos riscos, novos desafios, novas e mais terríveis ameaças, cujo signo antecipador maior era o "terror nuclear". De qualquer maneira, porém, a grande prova tinha sido vencida e um novo ciclo civilizatório se abria: diante do mundo ocidental os caminhos da história novamente se iluminavam.

A partir de 1950 as nações do chamado hoje Primeiro Mundo, incluindo o Japão, conhecem um período de extraordinário crescimento econômico, de progresso científico e tecnológico, de instauração, enfim, de um *way of life* que prenuncia o chamado hoje pós-moderno. Em simetria cronológica com os trinta anos de crise de uma guerra à outra, essa nova *belle époque* iria durar igualmente trinta anos, vindo a terminar em torno de 1980. O economista Jean Fourastié, referindo-se à França, denominou de "trinta anos gloriosos" esse período extraordinário e, realmente, não há notícia em toda a história de um tão espetacular e mesmo vertiginoso crescimento econômico em tão pouco tempo, de uma tal acumulação de conhecimentos, de um tão acelerado processo de inovações tecnológicas, de mudança tão profunda no *ethos* das sociedades envolvidas nesse processo ou por ele de alguma maneira atingidas.

A década de 80 e esse começo dos anos 90 que estamos vivendo assistem ao aparecimento de um novo perfil de *crise* bem diferente daquela que abalou as primeiras décadas do século. A base material das sociedades ditas avançadas parece solidamente assentada. O recurso à chamada "guerra nobre", mãe de virtudes segundo os Antigos e ainda celebrada por Hegel, para decidir sobre os papéis hegemônicos na história, perdeu toda pertinência e aparentemente desapareceu do horizonte da política internacional. Todos os problemas de sobrevivência e convivência, incluindo-se os que se situam no terreno das relações ainda conflitivas entre o Primeiro e o Terceiro Mundo, são

perfeitamente equacionáveis, tem suas constantes e variáveis conhecidas e as soluções estão dentro das possibilidades da humanidade atual. Não é, pois, no terreno da produção dos bens materiais e da satisfação das necessidades vitais que a crise profunda se delinea. É no terreno das *razões* de viver e dos *fins* capazes de dar sentido à aventura humana sobre a terra. Em suma, a crise da civilização num futuro que já se anuncia no nosso presente, não será uma crise do *ter* mas uma crise do *ser*. Será um conflito dramático não apenas nas consciências individuais mas igualmente na consciência social entre *sentido* e *não-sentido*¹. É na perspectiva desse tipo de crise que podemos situar a extraordinária atualidade que os temas éticos alcançaram na linguagem e nas preocupações das sociedades ocidentais nos últimos anos.

Podemos, por outro lado, observar que os estágios da história cultural dessas sociedades no nosso século foram dominados por idéias e linguagens que se tornaram características de toda uma época. Assim, no começo do século e na crise entre as duas guerras prevaleceram o tema e a linguagem da "degenerescência" (*Entartung*), ou da "decaência" (*Untergang*), essa vulgarizada pela conhecida obra de O. Spengler², inspirados num paradigma historiográfico aplicado ao declínio do Império Romano³. Nos anos que se seguiram à Segunda Guerra, a reconstrução da Europa, a reorganização do mapa mundial na esteira da "descolonização" e o extraordinário ritmo de crescimento econômico dos "trinta anos gloriosos" deram origem à idéia e à linguagem do *desenvolvimento*. Foi nos começos da década de 50 que o economista Colin Clark vulgarizou essa idéia e esse termo, e o "desenvolvimentismo" tornou-se a ideologia da época, transgredindo as fronteiras do econômico e estendendo-se a todos os domínios da atividade humana. Com o fim dos "trinta anos gloriosos" uma nova conjuntura desenhava-se no horizonte histórico das nações ocidentais e em 1972 a Conferência da UNESCO em Helsinque proclamava o "desenvolvimento cultural" como o fator mais importante no avanço da sociedade. A idéia e o termo de "cultura" se sobrepõem a "desenvolvimento" como emblema simbólico de uma nova época. Finalmente, pelos meados da década de 80 anuncia-se a idade da "ética". Na linguagem religiosa, na filosofia, na política, nas ciências humanas em geral os temas éticos passam a ser privilegiados e a exigência ética, intuída, sentida e discutida, impõe uma nova sensibilidade e, aparentemente, um novo padrão de conduta a indivíduos e grupos nas nossas sociedades.

Desenvolvimento, Cultura, Ética: três termos, três conceitos, três matrizes de pensamento e linguagem que vêm caracterizando os estágios vividos pelo mundo ocidental no último meio século. Mas é curioso observar que a sucessão desses três conceitos obedece exatamente à lógica interna que conduziu nesse período a trajetória histórica do Ocidente e, na sua esteira, a de todo o mundo contemporâneo.

O imediato pós-guerra teve como tarefa precípua a reconstrução da base material das nações diretamente envolvidas no conflito. Essa tarefa estava praticamente terminada por volta de 1950, quando teve início o extraordinário surto de expansão econômica que fez do conceito e do termo de *desenvolvimento* o emblema de uma época. No entanto, o ritmo acelerado da produção dos bens, sua acumulação e os problemas da sua distribuição, bem como a enorme multiplicação e entrelaçamento dos fios da "economia-mundo", para falar como F. Braudel⁴, deram origem a uma perigosa assimetria entre a esfera material e a esfera simbólica da vida. Nesse momento, a lógica que rege o equilíbrio do todo social deslocou para a esfera simbólica, ou seja para a *cultura*, o campo principal dos grandes problemas que desafiam a sociedade. Desta sorte as sociedades ocidentais conheceram, ao longo da década de 70, um enorme crescimento de interesse em torno dos temas culturais, como a originalidade das culturas, o pluralismo cultural, a inculturação e outros. Ora, Cultura e Ética mutuamente se implicam, sendo os dois conceitos logicamente coextensivos. Com efeito, o conceito de *cultura* abre o horizonte das necessidades vitais do homem ao mundo das formas simbólicas e do *sentido*. Em face desse mundo manifesta-se a necessidade mais profundamente e mais autenticamente humana, qual seja a de confrontar-se com a realidade não apenas como *objeto* a ser utilizado e consumido, ou como *dado* a ser conhecido, interpretado e transformado, mas ainda como fonte de *normas* que devem orientar o seu agir segundo o finalismo do bem e do melhor. No momento em que as sociedades ocidentais atingiram um alto nível de satisfação das necessidades materiais e um domínio até então desconhecido pela humanidade, da racionalidade científico-técnica a serviço dessa satisfação, o problema do *sentido* passa a ser o desafio maior dessas sociedades e a reflexão sobre a *cultura* e, conseqüentemente, sobre a *ética*, impõe-se como a sua mais importante tarefa intelectual. As duas últimas décadas do nosso século assistem ao espalhar-se dessa espécie de onda ético-cultural que, após o esto da onda do desenvolvimento, cobre as antigas nações cristãs do Ocidente.

Será talvez instrutivo para nós lembrar que, nas origens da nossa civilização, o nascimento da Ética teve lugar na sequência de uma evolução do espírito grego análoga à que se verifica em nosso tempo. Ela acompanhou a transformação da sociedade arcaica nas cidades industriais e democráticas da Jônia e da Ática, tendo Atenas à sua frente. No fio dessa evolução apresenta-se, em primeiro lugar, o problema do trabalho e da riqueza, depois o problema da cultura e, finalmente, o problema do "bem agir" e do "bem viver" ou da Ética. Os primeiros filósofos e legisladores, os Sofistas e Sócrates assinalam esses três momentos que antecipam, de maneira exemplar, outros ciclos que se repetirão na história da civilização ocidental⁵. Essa evocação das origens da Ética contém uma lição importante para nós⁶, pois mostra-

nos que a legitimação social da Razão demonstrativa e o lugar privilegiado que passa a ocupar na esfera simbólica da sociedade, ao mesmo tempo em que provocam a perda da força de coesão do *ethos* tradicional, despertam a necessidade imperativa de explicitar, organizar e justificar criticamente a racionalidade implícita desse *ethos*, tarefa que cabe exatamente à Ética. Ela se constitui como ciência dos costumes transmitidos na sociedade, dos estilos permanentes do agir dos indivíduos (hábitos), bem como da comprovação crítica dos novos valores que a evolução da sociedade faz surgir.

Há, por conseguinte, uma dialética imanente ao desdobramento das racionalidades dominantes na evolução das sociedades que acolhem a Razão como eixo ordenador do seu universo simbólico. Ao desenvolvimento das racionalidades científico-técnicas, que impõem uma leitura *instrumental* e *operacional* da realidade, segue-se a emergência das racionalidades hermenêuticas que trazem para o primeiro plano o problema do *sentido* e a necessidade de uma leitura explicitamente antropológica do homem e do seu mundo, para finalmente dar lugar às racionalidades *éticas*, voltadas para a questão decisiva do dever-ser e para um tipo de leitura *normativa* e *teleológica* do universo humano do sentido. Conquanto se verifique um suceder-se no tempo de formas dominantes de razão e de linguagem, como vimos na tríade desenvolvimento-cultura-ética nas sociedades ocidentais do último pós-guerra, trata-se aqui, na verdade, de um movimento dialético ou propriamente conceptual, que encontra no tempo suas figuras históricas⁷, mas obedece à lei dialética da suprassunção dos seus momentos. Com efeito, a racionalidade *científico-técnica*, no próprio movimento da sua expansão é sobrelevada ao nível da racionalidade do *sentido* e essa, por sua vez, é suprassumida pela racionalidade *ética*, pois a Razão que cria o sistema dos objetos é a mesma que se interroga sobre as razões, os caminhos e os fins dessa imensa aventura de instauração de um mundo à medida do homem que denominamos civilização.

A atual voga das linguagens éticas em todos os níveis da comunicação social, desde a comunicação de massa até às linguagens específicas da ciência, da política, das práticas profissionais e da religião, traduz, pois, o *resultado* de um movimento dialético que impeliu o "espírito" (*Geist*) das sociedades ocidentais no pós-guerra e que reitera a seu modo a estrutura da matriz espiritual presente nas origens da nossa civilização da qual nasceu justamente a Ética.

Para entendermos, portanto, a situação da Ética na cultura contemporânea é necessário ter presente esse movimento no plano das idéias que vem acompanhando a enorme expansão da base material da sociedade, o extraordinário adensamento das relações simbólicas que tecem o universo humano do sentido como universo da cultura, e finalmente a interrogação, surgindo com irreprimível necessidade do

seio de todas as formas da atividade cultural, sobre os valores e fins que devem regular e orientar essa que é, sem dúvida, a mais prodigiosa transformação da sociedade humana até hoje conhecida.

O pensamento ético contemporâneo apresenta-nos, pois, uma pluralidade de perfis e tendências que correspondem aos tipos de racionalidade atualmente vigentes na nossa sociedade. Se nos lembrarmos de que a Ética é obra da Razão demonstrativa, tendo por objeto as práticas individuais e sociais e visando à sua legitimação racional em termos de princípios, valores e fins, veremos que a pluralidade atual de modelos éticos corresponde à pluralidade dos tipos de racionalidade que se apresentam como os mais aptos para pensar o *ethos* complexo do nosso tempo.

Assim sendo, nossa exposição terá duas partes: na primeira procuraremos descrever e caracterizar brevemente as formas de racionalidade que imprimem na nossa cultura a marca inconfundível de uma "civilização da Razão" em pleno *climax* das suas realizações históricas e dos seus problemas; na segunda tentaremos identificar as formas de racionalidade ética correspondentes aos múltiplos usos da razão descritos na primeira parte. A Conclusão pretende retornar ao ponto de partida para buscar entender a significação profunda dessa atualidade da Ética no nosso fim de século. A convicção que nos guia é a de que, na nossa cultura, o destino da Ética está irrevocavelmente ligado ao destino da Razão. As perplexidades de uma civilização que fez da Razão seu emblema maior e caminhou ousadamente sob o signo desse emblema, tem sua expressão mais aguda e mais dramática no desconcerto e na suspeita que invadem o universo dos valores e dos fins e se exprimem de forma radical no niilismo ético. É essa, sem dúvida, a face mais agressivamente visível da crise espiritual de uma civilização da afluência, e que pode ser definida com razão como um desafio pós-moderno à Ética⁸.

II. Itinerário da Razão Moderna

Entre os traços que caracterizam a cultura ocidental moderna destaca-se, sem dúvida, a coexistência em seu seio de múltiplas formas de racionalidade, obedecendo a lógicas próprias e inspirando estilos distintos, ora opostos ora complementares de saber e interpretação da realidade. Desde as racionalidades formais da lógica e do cálculo até às racionalidades operativas da técnica, essas figuras da Razão compõem a imagem mais fiel da nossa civilização e definem mesmo a sua inconfundível originalidade histórica⁹.

Convém, pois, examinar inicialmente a questão do auto-diferenciar-se da razão moderna, a sua significação histórico-cultural e os problemas

que suscita. Em seguida tentaremos uma descrição sucinta das formas principais de racionalidade efetivamente praticadas na nossa cultura, para então considerarmos a sua transcrição em termos de racionalidade ética e a possibilidade da fundamentação da Ética no terreno dessas racionalidades.

A questão, que se apresenta a um tempo fundamental e difícil do auto-diferenciar-se da Razão em geral, pode ser tratada sob dois pontos de vista: o ponto de vista *teórico* e o ponto de vista *histórico*. O primeiro investiga na própria natureza da Razão o princípio da sua auto-diferenciação e da multiplicação das racionalidades na realização histórica da Razão. O segundo considera a gênese e o crescimento multiforme da Razão naquela civilização que se tornou emblematicamente a "civilização da Razão": a civilização ocidental.

Desde o ponto de vista *teórico* a questão foi posta desde o início no campo da conceptualização filosófica, por se tratar de um problema eminentemente filosófico e que, na sua própria formulação, está implicado na emergência de uma forma de razão que se tornaria paradigmática: a *razão filosófica*¹⁰. Com efeito, o aparecimento da razão filosófica, evento inaugural da história da Razão no Ocidente¹¹, é assinalado pela aporia inicial em que se envolve a própria razão nos seus primeiros passos, ao buscar no terreno do mito o problema do *começo* (*arqué*) e ao tematizar assim a questão sobre o seu próprio *começo*¹². Problema metafísico e gnoseológico tanto quanto histórico, no qual se entrelaçam, formando o nó inicial do longo fio do destino da Razão no tempo *lógico* da sua auto-diferenciação e no tempo *histórico* das suas formas sucessivas, as três grandes questões: a identidade dialética da Razão e do Ser, a identidade reflexiva da Razão consigo mesma e a unidade da Razão na pluralidade das suas formas e dos seus usos. É verdade que as chamadas "ciências cognitivas" propõem atualmente uma solução radical não-filosófica para esse problema, reduzindo a origem da Razão aos supostos mecanismos elementares do seu funcionamento através do paralelismo e da simulação entre os modelos de "inteligência artificial" e a estrutura neuro-fisiológica e a atividade do cérebro humano. Tentativa vã, segundo entendemos, pois uma distância imensurável separa a reflexividade da razão, patente na sua auto-problematização e na possibilidade do "conhecimento do conhecimento" e a auto-regulação da "inteligência artificial" que procede essencialmente por cálculo e programa¹³. É, em suma, o passo decisivo da reflexão e da consciência que assinala o aparecimento da Razão e que a leva, no momento em que atinge historicamente a plena consciência-de-si, a defrontar-se com o paradoxo de pensar a sua própria origem e de desdobrar-se na interrogação sobre si mesma¹⁴. Sem nos demorarmos mais nessa questão, queremos apenas deixar estabelecido que a pluralidade das formas da Razão na nossa cultura, tão importante para compreendermos a situação atual da Ética, tem seu

fundamento teórico nas duas propriedades constitutivas da própria Razão, que asseguram a sua *unidade* na *multiplicidade* das suas realizações históricas. Essas propriedades já estão plenamente explicitadas nas primeiras construções sistemáticas da racionalidade filosófica com Platão e Aristóteles. Elas permitem definir a Razão pela sua *abertura transcendental* ao Ser, ou seja, pela sua *identidade* dialética com o Ser, e pela sua *total reflexividade* em si mesma, identidade e reflexividade que, na nossa razão finita, tem lugar no domínio do *intencional*, vale dizer, como *unidade na diferença* da razão com o ser e da razão consigo mesma¹⁵. A identidade com o ser e a reflexividade permitem, por sua vez, atribuir à Razão uma *unidade analógica*, segundo a qual as suas formas se diferenciam em virtude da referência a uma forma paradigmática na qual se manifesta, na sua realização considerada a mais perfeita, a essência ou a idéia da Razão. Por longos séculos a razão filosófica no seu exercício metafísico foi reconhecida como sendo o foco primeiro de significação ou "analogado principal" nessa estrutura analógica. A principalidade da razão metafísica foi mantida e mesmo realçada quando uma forma transracional de saber, a Fé, passou a ser reconhecida como o fêcho de abóbada do conhecimento humano¹⁶. Nos tempos modernos assistimos a um rompimento da estrutura analógica da Razão. Vários modelos de racionalidade (físico-matemática, dialética, lógico-linguística, fenomenológica, hermenêutica) reivindicam a sucessão da antiga razão metafísica, mas não conseguem unificar o campo da Razão após a dissolução da "inteligência espiritual (*noûs* ou *mens*) que coroava o exercício da atividade racional com a *theoria* do Ser e com a ascensão intelectual ao Absoluto¹⁷.

Essa última observação nos introduz no ponto de vista *histórico* de consideração do problema da auto-diferenciação da Razão. Essa auto-diferenciação conhece duas grandes épocas na história da cultura ocidental. A primeira tem lugar no âmbito da razão clássica sob a égide da Filosofia. A segunda acompanha o desenvolvimento da razão moderna, sob a égide da Ciência. Examinemos suas características.

O primeiro grande episódio dessa história que está, de resto, intimamente ligado à constituição inicial da Ética, ocorre na segunda metade do século V A. C. e na primeira metade do século IV. Ele é constituído pelo conflito entre a razão sofística e a razão socrático-platônica, no curso da chamada Ilustração ateniense. Desse conflito emerge a diferenciação da Razão, rigorosamente elaborada por Platão, em razão provável (*dóxa*) e razão verdadeira (*alethés*)¹⁸. Platão foi o primeiro a ordenar as formas da Razão, referindo-as a uma razão superior, a Filosofia ou Dialética, tendo o seu *apex* na Teoria dos Princípios. A comparação da linha na *República*¹⁹, e a divisão do saber no *Político*²⁰, atestam que o problema das formas da Razão já está claramente presente na primeira grande tentativa de uma reflexão sistemática do saber sobre si mesmo. Aristóteles, como é sabido, relativiza o rigoroso

monocentrismo da concepção platônica do conhecimento. A divisão aristotélica do saber dominou por muitos séculos a *episthémē* ocidental e as discussões recentes mostram que a sua pertinência e fecundidade continuam a desafiar o tempo²¹. Ao dividir o saber em *teorético*, *prático* e *poiético*²², Aristóteles funda a especificidade e autonomia do saber *prático*, que tem por objeto a *práxis* ou ação humana e assegura assim o domínio próprio da racionalidade ética. No entanto, seja na sua versão platônica, seja na sua versão aristotélica, a concepção antiga da divisão do saber ou de diferenciação da Razão, recebida sem modificação notável na Idade Média, admite a Filosofia ou o saber *teórico* como seu princípio organizador e final: os outros saberes se situam na ordem que procede da Filosofia e a ela se ordenam²³. Em particular, na tradição antigo-medieval, alimentada pela preeminência platônica da idéia do Bem e pela celebração aristotélica da *theoria* ao fim da *Ética de Nicômaco*, a Ética permanece estruturalmente ordenada ao conhecimento metafísico do Bem e é, como tal, um saber formalmente filosófico. Ora, o saber filosófico que preside à diferenciação da Razão segundo a concepção antiga, nasce da experiência profunda da ordem divina que se eleva sobre a aparente desordem do mundo. É, pois, um saber eminentemente ordenador e, como tal, uma *sabedoria*²⁴, capaz de oferecer um fundamento racional à ordenação da conduta humana, ou seja, à Ética.

O processo de auto-diferenciação da Razão nos tempos modernos parte de outros pressupostos e obedece, portanto, a um desenvolvimento lógico diferente. As duas características da razão moderna que conferem ao processo da sua auto-diferenciação uma feição própria e um dinamismo original que a distingue da razão antiga são a natureza do seu *método* e a natureza do seu *sujeito*. O método é entendido aqui não no sentido platônico-aristotélico como roteiro que conduz à essência das coisas, mas no sentido cartesiano-galileiano da análise segundo regras que permite a construção do modelo matemático mais adequado para a explicação dos fenômenos da natureza pela descoberta das leis do seu funcionamento²⁵. A razão moderna se define desde o início como um conhecimento que procede por hipóteses e deduções e por verificação experimental. Desta sorte, ela dá origem a um tipo de ciência que já fora pressentido por certos ramos da ciência antiga como a Astronomia, mas só foi plenamente definido e empregado com êxito espetacular pela razão moderna: a ciência de tipo *empírico-formal*. Trata-se de uma ciência na qual o conhecimento é exercido metodicamente como uma operação capaz de construir o seu próprio *objeto* e de instituir assim uma homologia entre o *sujeito* e o seu mundo de objetos, esses assumindo a estrutura típica do objeto *técnico*. Nessa forma de racionalidade característica da ciência moderna tende a desaparecer a distinção entre conhecer e fazer ou entre a *theoria* e a *poiesis*, para usar a terminologia aristotélica²⁶. Por sua vez, o *sujeito* nessa nova

forma de racionalidade que caracteriza a ciência moderna, apresenta-se com um perfil cognoscitivo profundamente diverso daquele que caracterizava o *nôus* ou o *intellectus* da razão clássica. Os paradigmas consagrados dessa nova idéia do *sujeito* são o *Eu cogitante* de Descartes e o *Eu transcendental* de Kant, dotados de uma atividade de conhecimento essencialmente construtora. Tal será o traço mais marcante da subjetividade moderna que se estenderá da ciência e da filosofia à ética, à política, às práticas sociais e mesmo à religião e encontrará sua expressão histórico-cultural na ideologia do *individualismo*²⁷. A correlação entre o sujeito assim concebido e o mundo dos objetos define, fundamentalmente, o espaço da razão moderna e das suas formas, mesmo das que se situam criticamente com relação ao ideal cartesiano e às filosofias do sujeito. Tais formas, com efeito, operam fundamentalmente dentro dessa correlação entre a razão *construtora* do sujeito e a inteligibilidade *construída* do objeto. O espaço de validade do conhecimento é circunscrito por essa correlação. A figura arquetípica da racionalidade moderna foi desenhada por Kant na *Crítica da Razão pura*, ao estabelecer um dualismo intransponível entre a Razão e o Entendimento, aquela como sede de um *pensar* metafísico relegado ao domínio da aparência transcendental, esse definido como um *conhecer* que procede pela *construção* da inteligibilidade dos fenômenos segundo formas *a priori* (da sensibilidade e do próprio Entendimento)²⁸. É verdade que, de Descartes a Leibniz, a razão moderna tentou edificar uma metafísica segundo o novo paradigma de racionalidade²⁹. Projeto típico do primeiro racionalismo moderno, essa metafísica foi desconstruída por Kant. Não obstante a tentativa do próprio Kant para reconstruir uma metafísica no terreno da razão prática como “Metafísica dos costumes” e mesmo para definir os “Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza”, e o titânico esforço do Idealismo alemão, sobretudo de Hegel, para retomar a ambição especulativa da antiga Metafísica numa perspectiva historiocêntrica, a razão moderna entra decididamente, nos tempos pós-hegelianos, na sua época pós-metafísica. Nela a desconstrução da Metafísica prossegue a partir de vários ângulos³⁰, e essa parece mesmo ser a mais constante tarefa dos epígonos de Hegel. A consequência mais importante na perspectiva em que aqui nos colocamos, dessa “superação” da Metafísica³¹, é a dissolução final da unidade analógica da Razão, cujo analogado principal era justamente a contemplação metafísica³². Essa dissolução pode ser considerada — do ponto de vista filosófico — uma das causas da dispersão contemporânea das formas de racionalidade.

Com efeito, a multiplicação das racionalidades na nossa cultura pode ser considerada seja o *resultado* da auto-diferenciação da razão moderna provocada pelo dinamismo e pela fecundidade incontestáveis do seu *método*, que permite estender a todos os campos da realidade o procedimento hipotético-dedutivo, a modelização e a verificação ex-

perimental; seja como *problema* que é posto pela perda da unidade analógica da Razão. Ora, é justamente como problema que a pluralidade das formas de racionalidade incide poderosamente sobre a Ética e desenha-lhe a face igualmente *problemática* na cultura contemporânea.

O intento kantiano de exilar a Metafísica para fora das fronteiras do conhecimento teórico da realidade, partiu do pressuposto de que a ciência empírico-formal, tendo seu paradigma na mecânica newtoniana, era a única forma válida de conhecimento científico dos fenômenos, sendo esses, por sua vez, a cortina indevassável que cobre o *noúmenon* ou a realidade inteligível em si. As múltiplas formas de racionalidade que povoam o universo pós-kantiano da ciência ocidental, repousam sobre o mesmo pressuposto. A ciência físico-matemática continua sendo o paradigma, embora imensamente mais complexo e abrangente do que a física de Newton. A distinção *fenômeno* — *noúmenon* deixou de ter interesse, e com ela silenciou o último eco da Metafísica clássica, tendo sido o problema da *coisa-em-si* abandonado pelos pós-hegelianos.

As ciências humanas, na trilha da física newtoniana, começaram a definir o seu perfil epistemológico nos fins do século XVIII e o completaram de alguma maneira durante o século XIX. A distinção entre ciências empírico-formais e ciências hermenêuticas impôs-se definitivamente, mas a poderosa atração do modelo empírico-formal continuou a fazer-se sentir em todo o campo da Epistemologia. Como quer que seja, a árvore da ciência contemporânea não tem mais a elegância daquela desenhada por Descartes, tendo a Moral por sua copa e a Metafísica por sua raiz³³. Ela se apresenta como um imenso esgalhar-se de ramos, que um único olhar não consegue abranger. Se a Moral, para Descartes, deveria ser a copa da árvore da ciência, a Ética, em nossos dias, está dispersa entre os muitos ramos de uma razão que se auto-diferencia cada vez mais. Para a Ética contemporânea o problema da unidade da razão apresenta-se, pois, como um problema decisivo, sendo muitos os paradigmas de racionalidade que se apresentam como aptos a fundamentar uma Ética universalmente válida.

Convém, a essa altura, termos presente a distinção que vigora entre *Razão* e *racionalidade*. A Razão é *universal*, a racionalidade, *particular*. Na sua generalidade a Razão se refere seja aos sujeitos que são capazes de usá-la e que são, por definição, sujeitos *racionais*, seja à realidade na medida em que pode ser por ela compreendida e explicada, e é a realidade *racional*. O conhecimento da Razão se caracteriza, por sua vez, como sendo um conhecimento que opera a partir de princípios e obedecendo a regras de demonstração³⁴. *Racionalidade* é um termo vulgarizado recentemente na filosofia e nas ciências sociais, provavelmente a partir dos “tipos de racionalidade” de Max Weber³⁵. Ele denota estilos distintos no uso da Razão, diferenciados segundo as peculiaridades do *objeto* e do *método* adequado à sua explicação racional.

O termo *racionalidade* acaba designando, desta sorte, as diversas *figuras* da Razão que, na nossa cultura, ocupam o espaço do conhecimento racional. Fala-se, assim, de racionalidade físico-matemática, de racionalidade tecnológica, de racionalidade econômica, de racionalidade política, e assim por diante. Nosso universo cultural aparece envolvido por uma densa rede de estruturas racionais, em torno das quais se travam algumas das mais acirradas discussões filosóficas do nosso tempo³⁶.

A relação entre a Razão e as racionalidades é, pois, uma relação entre o *universal* e o *particular*, mas ela não deve ser concebida estaticamente, como uma relação entre conceitos unívocos, a modo do gênero e suas espécies. Trata-se de uma relação dinâmica em que a Razão, conceito analógico por excelência³⁷, apresenta, na sua efetivação histórica, uma estrutura em movimento, analogicamente participada por formas diversas e sucessivas de racionalidade³⁸. Ao considerarmos a auto-diferenciação da Razão no seu aspecto *teórico*, vimos que a analogia da Razão ordena-se segundo o nível de participação das formas de racionalidade à relação transcendental entre a Razão e o Ser. Essa relação implica necessariamente a pressuposição de uma Razão absoluta ou de uma identidade absoluta da Razão em si mesma, que é igualmente a absoluta reflexividade do Ser em si mesmo. Como identidade absoluta com o Ser, a Razão é *noûs* ou *intellectus*³⁹. Na nossa razão finita a identidade com o Ser é uma *identidade na diferença*: a identidade *intencional* (cognoscitiva) com o Ser, admite a diferença *real* com que o Ser subsiste em si mesmo, independentemente do nosso conhecimento⁴⁰. Nossa razão está, pois, estruturalmente articulada à identidade intencional com a universalidade do Ser ou, em outras palavras, é estruturalmente ordenada ao seu ato supremo como *inteligência*. Essa relação entre razão e inteligência em nós permite-nos compreender a estrutura analógica do conceito de Razão, como participação das formas de racionalidade, particularizadas segundo o seu objeto, na forma universal da Razão. O universo da Razão e das racionalidades é, assim, intencionalmente, para nós, o universo do Ser e do inteligível⁴¹, e entre a estrutura analógica de ambos vigora a homologia que torna possível à Razão desdobrar-se historicamente num processo sem termo de auto-diferenciação das suas formas de racionalidade.

No universo de uma razão finita como a nossa a infinitude intencional que decorre da sua homologia com o Ser, torna possível a construção de uma estrutura analógica em torno de dois polos de inteligibilidade: o polo *metafísico* que nos permite pensar a infinitude *real* do Ser, e o polo *lógico*, que nos permite operar com a infinitude *intencional* da razão. Por outro lado, é evidente que numa Razão infinita há identidade absoluta entre o *lógico* e o *real*. Percorrendo a história da razão na cultura ocidental é possível ver que a razão clássica organizou a sua estrutura analógica em torno do polo *metafísico*, dando primazia à

atividade intelectual que, como *Noûs* ou *inteligência espiritual* tem seu ato mais elevado na contemplação (*theoria*) do Absoluto real⁴², à qual se ordena de modo eminente, como ensinou Aristóteles⁴³, a racionalidade ética. Essa estrutura analógica começa a se desfazer no século XIV, quando se manifestam os pródromos de uma nova idéia de razão, na qual prevalece o polo *lógico*, anunciado pelo advento do conceito unívoco do Ser⁴⁴. Na razão moderna o polo *lógico* assumirá, portanto, a primazia no universo da razão, e essa primazia é ratificada em Descartes pelo predomínio do *método* e em Kant pela emergência do *sujeito transcendental* que, como operador do método e construtor do objeto acabará avocando para si o lugar e a dignidade do Absoluto real. Se na razão clássica as formas de racionalidade ordenam-se à inteligência metafísica, no domínio da razão moderna as formas de racionalidade multiplicam-se e se ordenam a partir dos procedimentos metódicos fundamentais da experimentação e da construção lógica do objeto. Desta sorte, a razão moderna será essencialmente operacional e calculadora, como já anunciara Francis Bacon. Em nossos dias ela encontrou um símbolo à sua imagem e semelhança, na lógica programada e materializada em operação: o *computador*⁴⁵; e um efeito específico do seu uso: o efeito de *poder*⁴⁶. Conhecimento como *cálculo* e conhecimento como *poder*, tais as marcas distintivas das racionalidades modernas, que tornam realidade em todo o âmbito da nossa cultura o sonho cartesiano de um mundo matematizado⁴⁷.

A comparação entre as duas concepções da razão que prevalecem na história da cultura ocidental permite-nos ainda compreender a diferença entre os dois modelos de relação que se apresentam na nossa tradição entre as duas dimensões do *racional* e do *irracional*, ao mesmo tempo conjugadas e opostas na unidade do sujeito humano. O racional é, em nós, o domínio luminoso da evidência e da demonstração. O irracional é o domínio obscuro das pulsões e da afetividade. Desde Platão, e antes ainda, o problema da sua convivência e harmonia tornou-se um problema fundamental antropológico e ético⁴⁸. A razão, segundo a concepção clássica, exerce sobre as potências irracionais da alma (*pathe* ou *passiones*), através da virtude da sabedoria prática (*phrónesis*), uma forma de domínio que Aristóteles, numa passagem conhecida, comparou ao domínio *político*, enquanto distinto do *despótico*⁴⁹. Já a razão na concepção moderna procura submeter no homem o irracional ao racional através de uma forma de domínio *técnico*, que Descartes já entrevira⁵⁰, e que se exerce através de diversas estratégias de controle das pulsões inconscientes e da vida afetiva, inspiradas no enorme desenvolvimento das ciências do psiquismo e das neuro-ciências⁵¹.

As racionalidades modernas constituem-se, pois, e se desenvolvem no campo de uma razão orientada, em princípio, para o pólo *lógico*. Trata-se, por conseguinte, de racionalidades formalmente *operacionais*, cujo procedimento essencial consiste em submeter os resultados da experiên-

cia a operações lógicas adequadas, de preferência lógico-matemáticas, a fim de formalizá-los na linguagem da ciência. Os imensos progressos da Lógica e da Matemática nos séculos XIX e XX correspondem a uma exigência intrínseca da razão moderna para alargar e aperfeiçoar o campo das suas operações. Daqui decorre igualmente o fato de terem a Epistemologia e a Filosofia das Ciências conhecido um extraordinário desenvolvimento, vindo a ocupar o lugar da antiga Filosofia da Natureza.

Por conseguinte, uma tipologia das grandes formas de racionalidade que compõem o universo da razão moderna deve levar em conta a primazia do pólo *lógico*, do qual procede a unidade desse universo, e deve ter presente o critério que organiza essas racionalidades por ordem de universalidade e de alcance gnosiológico na sua aproximação maior ou menor à racionalidade-matriz, ou seja, à racionalidade *lógico-matemática*. Eis, pois, os traços distintivos das racionalidades organizadas segundo esse critério: a) o conhecimento como *auto-produção* ou como produção sem limites de novos conhecimentos; b) o conhecimento como *produtor* de objetos ou como poder *técnico* teoricamente ilimitado. Seguindo esse critério e essa ordem, podemos traçar assim um primeiro esboço de tipologia das racionalidades que formam o campo da razão moderna:

1. A racionalidade-matriz é a racionalidade lógico-matemática. Ela pode ser considerada no seu aspecto puramente *formal*⁵², expandindo-se, então, nesses dois imensos domínios da pesquisa contemporânea que são a Lógica e a Matemática, contíguos e mesmo abolindo suas fronteiras para constituir uma única forma universal da razão científica; ou então podemos considerá-la no seu uso *instrumental*, como método e como linguagem que atendem às exigências de rigor e exatidão do conhecimento e da sua expressão. A racionalidade lógico-matemática é, pois, o pólo em torno do qual se unificam as racionalidades que formam o *globus intellectualis* da razão moderna. A consequência mais importante dessa estrutura do universo da razão moderna do ponto de vista de uma possível fundamentação da Ética é o lugar residual que aqui ocupa o pensamento metafísico, considerado no máximo como um talvez interessante sítio arqueológico. Por outro lado, a avaliação do teor de racionalidade das diversas formas de conhecimento se faz aqui segundo a sua aproximação maior ou menor ao polo lógico-matemático, que determina igualmente a medida do seu rigor demonstrativo e assegura, em última instância, seus títulos de legitimidade racional. É nessa perspectiva que podemos situar as grandes formas da racionalidade *empírico-formal*, da racionalidade *hermenêutica*⁵³ e, na órbita de ambas, da racionalidade *filosófica* hoje.

2. A racionalidade *empírico-formal* é própria das ciências da natureza. A utilização metódica e sistemática do formalismo matemático torna essas ciências as mais representativas da razão moderna, que consagra

a Física como seu paradigma fundamental. Por outro lado, essas ciências oferecem os modelos epistemológicos privilegiados para a elaboração de uma teoria e mesmo de uma filosofia da ciência no sentido moderno. A racionalidade empírico-formal opera com um conceito de *natureza* profundamente diferente do conceito antigo de *physis*, essencialmente finalista. O que define a *natureza* é justamente a objetividade empírico-formal a que se submetem os seus fenômenos, cuja inteligibilidade é constituída pela *medida* (formalismo matemático) e pela *definição operacional* (índice empírico). Na verdade, a racionalidade empírico-formal reina soberana onde quer que intervenham no seu aspecto mensurável (matemático) as variáveis fundamentais do espaço e do tempo. Ela se materializa no objeto *técnico* e é justamente a articulação e o ritmo extremamente rápido de crescimento e transformação do mundo desses objetos que passa a constituir o referente dominante da categoria antropológica de *objetividade*, sob a forma do chamado *sistema técnico*⁵⁴. A racionalidade empírico-formal passa a ser assim, do ponto de vista cultural, o critério do que é considerado "objetivo" pelo homem moderno. Ao mesmo tempo o caráter operativo desse tipo de racionalidade, no qual *theoria* e *poiesis* se entrelaçam numa síntese original, alimenta a sua inesgotável fecundidade, multiplicando e estendendo sempre mais longe os ramos do saber empírico-formal.

3. A racionalidade *hermenêutica* deve a sua originalidade ao fato de que nela a passagem do *fato* à *interpretação* opera-se por meio de uma espécie de interpretação em segunda potência, uma vez que os próprios fatos que constituem seu objeto são, eles mesmos, *interpretações*. Daqui ter sido proposta para esse tipo de racionalidade a designação de *hermenêutica* por excelência⁵⁵. O campo onde reina a racionalidade hermenêutica é o campo da *cultura* enquanto distinto da *natureza*. Ora, a cultura não é mais do que o universo humano das significações objetivadas nas tradições, no *ethos*, nas obras, nas instituições e nas ações do homem histórico.

A história da constituição das racionalidades hermenêuticas na modernidade é uma história complexa⁵⁶, no curso da qual os diversos domínios da cultura (história, sociedade, linguagem, educação, religião...) bem como as dimensões do sujeito cultural foram dando origem a outras tantas ciências que vieram a formar a constelação atual das ciências hermenêuticas. O perfil epistemológico dessas ciências só lentamente foi emergindo no curso da sua constituição e sem a nitidez com que as ciências empírico-formais definiram seu método sobre o fundamento cartesiano-galileiano. Ainda hoje diversos traços permanecem indefinidos nesse perfil, o que torna a epistemologia das ciências hermenêuticas um campo fértil de problemas⁵⁷. As racionalidades hermenêuticas modernas se desenvolvem sofrendo de um lado a atração da racionalidade empírico-formal e, de outro, trazendo a herança das representações tradicionais do homem. Elas devem manter ainda

um intercâmbio muito mais intenso com a reflexão filosófica do que as ciências empírico-formais. A singularidade do objeto das ciências hermenêuticas obriga-as a se constituir tanto *epistemologicamente* quanto *metodologicamente* dentro do chamado "círculo hermenêutico", que denuncia a implicação do sujeito no seu objeto na medida em que o objeto não é senão o próprio sujeito objetivado no universo das interpretações. Daqui os inevitáveis problemas filosóficos implicados na tematização científica das formas de expressão do homem e do seu mundo com as quais pretendem ocupar-se as ciências hermenêuticas⁵⁸.

4. A racionalidade *filosófica* na modernidade obedece às linhas de força que levam a razão moderna a se organizar em função do pólo *lógico* e a afastar-se do pólo *metafísico*. A partir de Kant ela se propõe definitivamente como uma racionalidade pós-metafísica. A própria reflexão explícita sobre o Absoluto apresenta-se aqui tendo em vista a sua *logicização*, como no caso da *Lógica* de Hegel, que se propõe como herdeira da antiga Metafísica⁵⁹. A racionalidade filosófica moderna é uma racionalidade que tem como matriz heurística e sistemática o problema da logicização do Ser, em contraste com a racionalidade filosófica clássica, cujas interrogações e construções sistemáticas tem no seu fundamento o problema da inscrição do *lógico* no Ser, tarefa própria da Ontologia. Essas duas formas de racionalidade respondem, de resto, ao "espírito do tempo" que nelas encontra sua expressão conceptual e, nesse sentido, reconhecem em Platão e Hegel suas figuras emblemáticas⁶⁰.

Desta sorte, as grandes correntes da racionalidade filosófica moderna correm no sulco traçado pelas racionalidades científicas e, ao remontarem à sua nascente, descobrem-na no maciço cartesiano formado pelas vertentes do *sujeito*, do *método* e do *sistema*. Nasce igualmente aqui a pergunta que percorre toda a história da filosofia moderna, formalizada por Kant no seu exame crítico da Metafísica, e vindo a radicalizar-se no positivismo lógico do século XX: é a filosofia uma ciência? Pergunta impensável no contexto da racionalidade antiga, no qual a filosofia é a ciência-paradigma. Com efeito, orientada pelo pólo *lógico*, a filosofia deve necessariamente ocupar-se em primeiro lugar consigo mesma: com seu método, com sua estrutura epistemológica, com as formas e limites do seu discurso. É inevitável que ela se constitua como uma espécie de super-estrutura da racionalidade científica, e eis porque as formas da racionalidade filosófica moderna devem buscar seus modelos ora na racionalidade empírico-formal, ora na racionalidade hermenêutica. Com efeito, esses modelos são construídos a partir de matrizes conceptuais que supostamente permitem a definição de um terreno comum com as racionalidades científicas: a Natureza, o Sujeito, a História. Por outro lado, esses conceitos matriciais devem avocar a si o caráter fundacional atribuído ao Ser na metafísica antiga. No entanto, a evolução recente das racionalidades filosóficas

mostra que elas acabam convergindo para um *hypokeímenon* único, que é exatamente o *lógico* na sua expressão pura: a *linguagem*. O chamado *linguistic turn* na filosofia contemporânea é, na verdade, o gesto teórico final inscrito já virtualmente nos primeiros passos da filosofia moderna e da sua opção teórica inicial em favor da primazia do *lógico* sobre o *ser*⁶¹.

Ao unir *theoria* e *poiesis* ou ao dotar o seu exercício de um caráter *operacional* intrínseco, a razão moderna confere às racionalidades que dela procedem uma extraordinária eficácia como instrumento seja para a transformação da Natureza, seja para a transformação da Sociedade. Essas racionalidades se formalizam em ciências que são, por definição, *tecno-ciências*, cuja presença na cultura é uma presença eminentemente *ativa*. Dela resulta o imenso processo de racionalização do mundo *natural* do homem e sua passagem à condição de mundo *técnico*, bem como de racionalização da vida humana, objeto das tecnologias sociais de controle e organização. A situação da racionalidade filosófica em face da tecnicização da razão e do domínio cultural e social da *tecnociência*, torna-se ambígua. Ora ela se propõe como uma meta-teoria da ciência, reduzindo-se à Filosofia das Ciências, ora pretende ser uma racionalidade alternativa de tipo fenomenológico, existencial, hermenêutico ou crítico. Nessa situação ambígua em face da *tecnociência* a racionalidade filosófica moderna, tendo renunciado a prosseguir o itinerário metafísico percorrido pela filosofia antiga, o que, de resto, exigiria a aceitação da primazia da transcendência do *ser-em-si* sobre a imanência do *ser-pensado* no sujeito finito, vê surgir os sucedâneos da antiga Metafísica sob a forma das “visões do mundo”. Essa categoria cultural, criada por W. Dilthey, recebe, de fato, uma significação típica na modernidade⁶², ao se definir como interpretação global da realidade. Ela se apresenta então como expressão da razão histórica, seja na forma da racionalização de interesses e metas sociais, como na *ideologia*, seja enquanto expressão da *anti-razão* que se eleva criticamente contra o domínio da *tecnociência*. *Ideologia* e *irracionalismo* são dois fenômenos somente possíveis no espaço histórico de uma razão pós-metafísica⁶³, e que irão marcar profundamente o destino da Ética moderna.

III. Ética e Razão Moderna

A tradição da racionalidade ética na cultura ocidental acompanha as vicissitudes seja das racionalidades filosóficas no mundo antigo, seja das racionalidades teológicas na idade cristã, seja das racionalidades filosófico-científicas no mundo moderno. Com efeito, a Ética não é senão a explicitação das razões implícitas no *ethos* de uma determinada cultura para organizá-las sistematicamente e criticamente na forma

de uma “ciência do *ethos*”. Essa ciência se entende, por sua vez, em dois sentidos, objetivo e subjetivo: ou ciência do *ethos* como *objeto* ou ciência do *ethos* como *predicado do sujeito* que, por ela guiado, age racionalmente de acordo com o *ethos*. A Ética, em suma, não é mais do que a transcrição num discurso racionalmente ordenado das razões normativas, axiológicas e teleológicas presentes no “mundo da vida” e cuja força espontânea de persuasão se enfraquece num momento de crise histórica. Essa inserção da Ética na vida concreta do *ethos*, dando origem à distinção clássica entre *Ethica docens* e *Ethica utens* (Ética docente e Ética vivida) faz surgir, desde os primeiros passos da história da Ética uma questão fundamental e decisiva, simbolizada na oposição entre o ensinamento sofístico e o ensinamento socrático. Podemos formulá-la assim: é a Ética relativizada pelo *ethos* ou é o *ethos* universalizado pela Ética? Em outras palavras: sendo o *ethos* uma realidade histórico-cultural, a Ética se limitaria ora a justificar em razão, ora a submeter à crítica racional as particularidades do *ethos*, como pretendiam os Sofistas, ou então mostrará no *ethos* a presença de fins e valores universais, homólogos à universalidade da razão e que atendam às exigências de um agir verdadeiramente racional, como afirmava Sócrates? Essa segunda alternativa foi aquela que tornou possível, de fato, uma ciência do *ethos*, e eis porque Sócrates é considerado o fundador da ciência moral⁶⁴. Ora, o intento de elevar a Ética sobre a particularidade do *ethos* encontrou na ciência platônica das Idéias seu primeiro instrumento intelectual adequado. A partir de então, no itinerário da razão antiga, Ética e Metafísica caminharam juntas e a universalidade das categorias éticas teve o seu fundamento racional assegurado na homologia com as noções metafísicas primeiras: o ser, o verdadeiro, o bom (*ens, verum, bonum*)⁶⁵.

O advento da razão moderna significou uma profunda revolução nos fundamentos da Ética, provocada pelo deslocamento do centro unificador das racionalidades do pólo *metafísico* para o polo *lógico*. Na verdade essa revolução, que irá dar à Ética ocidental uma nova face e encaminhá-la em novas direções, conheceu seu primeiro episódio no nominalismo tardo-medieval e na crítica nele presente à analogia do ser, pilar de sustentação da Metafísica clássica. No limiar da razão moderna o antigo problema da oposição entre a particularidade do *ethos* e a universalidade da Ética é revivido por Descartes que aconselha uma prudente submissão ao *ethos* tradicional⁶⁶, enquanto não se constitua uma Ética rigorosamente racional e, portanto, universal. No entanto, o programa cartesiano da constituição dessa nova Ética, que deveria inscrever-se no triângulo epistemológico formado pelo *método*, o *sistema* e o *sujeito*, mostrou-se irrealizável ao longo da história da razão moderna. O domínio do agir humano ou da *práxis* revelou-se irredutível à racionalidade matemática da *physis*. A constituição da Ética no espaço da razão moderna teve de renunciar aos procedimen-

tos metódicos e à estrutura sistemática das ciências da natureza, e buscar no próprio *sujeito*, tematizado sob diversos aspectos, o princípio ao mesmo tempo lógico e ontológico do agir ético⁶⁷. No entanto, colocado sob o signo da razão cartesiana, o sujeito é pensado aqui desde o ponto de vista da *poiesis*, do fazer ou produzir o seu objeto. A Ética moderna é, assim, uma Ética constitutivamente *autônômica* ao fazer do sujeito, em última instância, o legislador moral, em contraste com a Ética clássica, essencialmente *ontônômica*, pois nela o ser objetivo, mediatizado pela “reta razão” (*orthôs lógos*), é a fonte da moralidade. Ora, a autonomia moral principal do sujeito, qualquer que seja a forma com que é proposta, encontra-se, por outro lado, em face do problema fundamental da constituição da comunidade ética, ou da passagem do *eu* ao *nós* no exercício da vida ética, uma vez que, no seu existir concreto, o agir ético individual tem lugar necessariamente na realidade objetiva do *ethos*, ou seja, na vida ética de uma comunidade histórica. Esse problema não aparece na Ética clássica pois nela o *ethos* histórico é o objeto primeiro da Ética e a tradição ética é uma fonte essencial para a constituição desse objeto⁶⁸. Mas há dois outros problemas que se levantam no caminho da concepção autônômica da racionalidade ética, e que se tornam tópicos clássicos de discussão na Ética moderna: o problema da *virtude* e o problema da *teleologia*. O declínio e quase desaparecimento da noção de virtude, entendida como perfeição (*areté*) do sujeito ético, é consequência da crise da idéia da comunidade ética, uma vez que a virtude é concebida na Ética antiga como uma realização exemplar no indivíduo dos ideais éticos da comunidade⁶⁹. Por outro lado, a posição subordinada e secundária da comunidade ética na perspectiva da autonomia do sujeito ético e a natureza *poiética* do conhecimento moral, provocam uma cisão na estrutura teleológica do agir ético entre o fim do sujeito (*finis operantis*) e o teor objetivo da realidade enquanto termo da intenção subjetiva do sujeito (*finis operis*), dando origem a um permanente conflito entre as chamadas “moral de intenção” e “moral do objeto”. Ao reaparecer no pensamento ético contemporâneo, por exemplo no chamado “consequencialismo”, a teleologia é pensada segundo um esquema de racionalidade técnica e assume as características da finalidade racional de um projeto técnico.

As racionalidades éticas na modernidade conhecem, pois, no seu ponto de partida uma revolução epistemológica tão profunda quanto aquela da qual procederam as racionalidades científicas, vindo ambas a caracterizar os episódios iniciais na formação da razão moderna no século XVII e mostrando entre si uma homologia de estrutura que as torna reconhecíveis como aspectos de um mesmo grande processo de transformação da razão ocidental. Assim como Galileu foi o primeiro artífice reconhecido da nova razão científica, assim T. Hobbes o foi da nova razão ética⁷⁰. Fiel aos princípios do materialismo mecanicista, Hobbes rejeita a teleologia do Bem, sobre a qual se fundava a Ética

antiga, ao mesmo tempo em que o seu nominalismo tornava inassimilável pelo seu pensamento o conceito de "natureza"⁷¹. Desta sorte, a Ética hobbesiana é estritamente egoísta e utilitarista, não sendo mais do que a transcrição, no "pacto de sociedade", do estado original do homem como indivíduo animal guiado pelos instintos da auto-conservação e do domínio e limitado apenas, no exercício do seu egoísmo fundamental, pelo temor da morte. A concepção hobbesiana da Ética reveste-se de uma significação emblemática na gênese das racionalidades éticas modernas, na medida em que mostra com inconfundível nitidez o caráter *poiético* ou fabricante do conhecimento no domínio dos valores éticos: Hobbes, com efeito, reconhece como única originalidade do homem o ser o artífice da própria humanidade⁷². Por outro lado, reafirma-se em Hobbes a primazia do pólo *lógico* na estrutura da razão, ao propor ele a explicação do agir ético pelo método hipotético-dedutivo, segundo o modelo da geometria euclidiana. Assim, do mesmo modo como a ciência moderna é galileiana na sua raiz, da qual nascem seus numerosos ramos, assim as racionalidades éticas modernas prendem-se à raiz hobbesiana, da qual procedem suas duas ramificações maiores: o racionalismo e o empirismo.

A meio caminho do itinerário da razão moderna a figura de Kant eleva-se com uma significação verdadeiramente *fatídica*, no sentido latino do termo, na medida em que nela se podem ler os sinais prenunciadores do destino da razão na história que virá depois. Se essa significação da obra kantiana é universalmente reconhecida no que diz respeito à razão pura ou teórica, não o é menos no que concerne à razão prática ou ética e às formas de racionalidade com que ela se apresentará nos tempos pós-kantianos. Com efeito, em Kant assistimos à tentativa rigorosamente conduzida para integrar no mesmo discurso a realidade antropológica do *ethos* vivido e a "metafísica dos costumes", essa fundada na universalidade *a priori* da razão prática⁷³. Aqui estão entrelaçadas no seu desenho inicial as duas linhas que haverão de ser seguidas pelas racionalidades éticas depois de Kant: a linha da *logicização* da Ética, que conhecerá diversas variantes na filosofia contemporânea, e a linha do experimentalismo ético que dará igualmente origem a diversos modelos de conduta alternativa ao *ethos* tradicional na nossa sociedade.

O que Kant enuncia como *problema*, a coexistência da Moral como domínio da Razão pura prática, e da Ética no seu uso *pragmático* como *ethos* vivido, é retomado por Hegel como *sistema* na dialética do Espírito objetivo. Aí é invertida a ordem de inteligibilidade proposta por Kant, sendo o momento da "moralidade" (*Moralität*), como momento abstrato, suprimido na "vida ética concreta" (*Sittlichkeit*), essa pensada como termo do movimento dialético do Espírito objetivo, ou do Espírito no seu operar no mundo. Tal o sentido da mais grandiosa tentativa de recuperação da antiga racionalidade ética na perspectiva da razão *poiética* da modernidade: mostrar essa razão operando no *ethos* concreto a partir do

seu princípio que é a subjetividade absoluta (ou a Idéia absoluta) desdobrando-se historicamente como Espírito objetivo⁷⁴. A dialetização da relação entre o sujeito *moral* (domínio da interioridade da razão prática) e sujeito *ético* (domínio da exterioridade do *ethos* histórico), e a racionalização do *ethos* segundo a necessidade do movimento dialético que desemboca no *telos* da sociedade política fazem da Ética hegeliana, pensada desde o horizonte mais vasto do Espírito objetivo ou do Direito⁷⁵, o lugar das decisões teóricas fundamentais onde começa a efetivar-se o destino, prenunciado por Kant, das racionalidades éticas pós-kantianas.

A subjetividade moderna adquire em Hegel uma dimensão histórica que se desenrola nos domínios da sociedade civil e do Estado, mas essa subjetividade é, em Hegel, inteiramente submetida à regência do *lógico*, através da homologia entre o "conceito" (*Begriff*), no sentido hegeliano, e a liberdade⁷⁶. Desta sorte as racionalidades éticas contemporâneas, constituindo-se, de uma maneira ou de outra, sob o signo do hegelianismo, apresentam-se, na verdade, com a estrutura de um quiasmo lógico, tendo como ponto de intersecção das suas linhas cruzadas a autonomia do *sujeito*, e como origem dessas linhas a *razão* e a *experiência*: a experiência deve ser racionalizada segundo as exigências da autonomia ética do *sujeito*, e a razão recebe da experiência o conteúdo *histórico* para o exercício dessa autonomia. As grandes formas da racionalidade ética contemporânea situam-se dentro do espaço lógico-epistemológico desse quiasmo e nele definem suas características. Elas tem em comum o abandono da metafísica do Espírito absoluto que assegurava, como termo da dialética do Espírito objetivo, a universalidade da razão ética hegeliana. A autonomia do sujeito nas éticas pós-hegelianas terá justamente, como seu problema maior, a universalização da norma ética a partir da finitude, da contingência, da situação e do livre arbítrio do sujeito⁷⁷. Ora, a universalidade só pode ser definida em termos de *razão* e a razão é universal exatamente na sua homologia com o ser, vale dizer, na sua intencionalidade transempírica⁷⁸.

Se essa intencionalidade não aponta mais para o pólo *metafísico*, ela deve necessariamente retornar sobre si mesma e orientar-se para o pólo *lógico* enquanto imanente ao próprio sujeito, seja como princípio da ordem racional do seu discurso, seja como fundamento da sua aprioridade transcendental sobre o *dado* da experiência. A autonomia do sujeito manifesta-se, pois, enquanto exigência de universalidade, como transcendentalidade e como discurso. E é como tal que ela se apresenta no campo da Ética, mostrando-se aí como lugar de intersecção da experiência que deve ser racionalizada em termos de norma, e da razão que deve receber da experiência o conteúdo do seu exercício normativo.

Desta sorte as racionalidades éticas contemporâneas parecem oferecer a prova *ex contrario* de que não há Ética sem Metafísica⁷⁹, assim como não há nem Metafísica nem Ética sem a intuição do Ser como inteligibilidade radical na sua identidade consigo mesmo ou, em termos

lógicos, como verificação do princípio de não-contradição. Essa identidade é, para usar uma velha expressão filosófica, subsistência reflexiva do Ser em si mesmo ou sua translucidez inteligível⁸⁰. Ora, o sujeito ou o Eu pensante e livre é, em nós e para nós, o paradigma privilegiado do Ser manifestado na auto-posição do *Eu sou*. Mas não é nem o seu princípio nem a sua norma última de inteligibilidade. Porém desde quando o sujeito erige o pólo lógico da Razão, na forma do discurso humano, em norma ontológica última, a Ética, sendo ciência do *ethos* e da *praxis* ética no indivíduo e na comunidade, vê-se face a face com o desafio teórico de fundar no *logos* humano a universalidade objetiva do *dever-ser* e de submeter a essa universalidade a particularidade histórica do *ethos*.

A presença, implícita ou explícita, desse desafio assinala o traço comum das racionalidades éticas contemporâneas. Elas repousam sobre uma “estrutura de pensamento”⁸¹ que tem como seus eixos de sustentação de um lado a autonomia do *sujeito*, de outro a universalidade da *razão*. Articular a autonomia do sujeito como *princípio* e a universalidade da razão como *forma*, num agir ético que não seja nem estritamente solipsista em termos de autonomia (o que seria contraditório) nem puramente formal em termos de universalidade (o que permaneceria irremediavelmente abstrato), tal a tarefa teórica que se apresenta inicialmente ao programa dessas racionalidades. No espaço inteligível circunscrito por tal “estrutura de pensamento” situam-se as diversas formas de pensamento ético que dão ao nosso mundo de cultura um relevo peculiar, na medida em que nele o poderoso impacto de um desenvolvimento econômico e científico-tecnológico sem precedentes fez emergir dramaticamente o problema do *sentido* e descobriu igualmente a sua raiz mergulhada no terreno *ético*, vale dizer, no terreno no qual a questão decisiva diz respeito aos fins e valores capazes de elevar a vida humana do simples carregar o fardo existencial de apenas *ser*, à perspectiva exaltante do *dever-ser*, ou da sua auto-realização no bem⁸².

A articulação entre a autonomia principal do sujeito e a universalidade da razão se faz, pois, para as racionalidades éticas contemporâneas, de acordo com diversos *modelos lógicos* que se supõem capazes de fundamentar e explicar a passagem do agir ético individual ao consenso na comunidade ética, sem que aquele renuncie à sua autonomia de princípio e essa à sua universalidade. Admite-se, assim, que a comunidade ética — ou o *ethos* empírico — pode acolher uma razão que é universal porque capaz de obter o consenso de todos, mas que só é tal, ou seja, razão ética ou normativa, por se mostrar como que uma emanção da autonomia do sujeito ético que nela se reconhece. Busca-se, pois, uma estrutura lógica adequada que assegure à racionalidade ética sua função de fundamentar e explicar a um tempo o agir ético do indivíduo e a estrutura ética da comunidade. As racionalidades éticas contemporâneas permanecem assim fiéis, à sua maneira, ao princípio constitu-

tivo da razão moderna que é a primazia do pólo *lógico* a partir do qual se definem os campos do seu exercício legítimo, permanecendo o pólo *metafísico* num domínio transracional ou simplesmente metafórico.

Entre a autonomia do *sujeito* e o *universal* da razão ética (normas e valores) que deve ser realizado na comunidade ética, deve mediar, pois, um modelo lógico capaz de assegurar a passagem de um a outro. Levando em conta a diversidade desses modelos, é possível ordenar em dois grandes grupos as teorias éticas contemporâneas. No primeiro os modelos lógicos dão primazia a uma *lógica do sujeito*, na medida em que é a partir do *agir* do sujeito pensado na sua autonomia que se desenrolam os momentos lógicos do universo conceptual da Ética; no segundo a primazia é concedida a uma *lógica da experiência*, na medida em que uma certa forma da experiência, exercida a partir da autonomia do sujeito ético, se presta a desempenhar a função de *primum logicum* no discurso da Ética.

As lógicas do *sujeito* regem as formas de racionalidade ética para as quais o terreno próprio da razão ética é ora a *linguagem*, tanto do ponto de vista analítico quanto do ponto de vista hermenêutico, ora o *consenso* fundado seja no discurso comunicativo, seja no discurso dito "procedural"⁸³, ou ainda a ponderação global das conseqüências do agir no chamado "conseqüencialismo". Na perspectiva desse tipo de racionalidade o sujeito *ético* age, na verdade, guiado por uma lógica cujo modelo é a demonstração rigorosa ou a inferência provável. É permitido observar que a razão ética enquanto razão *prática*, de natureza prudencial, que dirige a ação mais pela *phronesis* no sentido aristotélico do que pela lógica abstrata do discurso, permanece aqui obscurecida. As éticas que se exprimem através de uma lógica que se pretende demonstrativa, como obra da razão *teórica*, acabam por fazer do sujeito ético concreto apenas o suporte de um consenso ou de um cálculo das conseqüências de um agir erigido em princípio puramente lógico. Elas falham assim o alvo da ciência do *ethos* na sua acepção original, a saber, a explicitação e organização conceptual das razões imanentes ao *ethos* e que manifestam a essência ética do homem. Como Aristóteles bem viu, essa essência ética não se descobre no simples exercício da razão discursiva ou calculadora. Ela designa a presença no ser *natural* do homem — razão, liberdade, sensibilidade — do imperativo de um *dever-ser* que lhe impõe a tarefa indeclinável de realizar a sua vida no *bem*. Em suma, podemos dizer que as racionalidades éticas obedientes a uma lógica do *sujeito* decorrente da eliminação do pólo metafísico no espaço da razão, absorvem o sujeito ético no desafio de se integrar racionalmente na comunidade ou na história — avatares do antigo Absoluto metafísico — deixando por resolver o problema fundamental da Ética, qual seja o do "tornar-se bom" do sujeito através do exercício permanente da sua "razão prática" como *phronesis* ou "razão reta" (*orthòs logos*)⁸⁴.

As lógicas da *experiência* caracterizam, por sua vez, as formas de racionalidade ética para as quais o terreno próprio para o exercício da razão ética é traçado por aqueles percursos da experiência ao longo dos quais o sujeito descobre motivações para o seu agir que julga capazes de serem justificadas eticamente, ou seja, em termos de normas e valores. Tais são, por exemplo, os caminhos da experiência do prazer e da satisfação, do útil ou do conveniente ou ainda, com um teor de experiência menos acessível mas mais convincente, os resultados presumidos de uma experiência científica. Deve-se observar, por outro lado, que essas experiências são recebidas na esfera da racionalidade ética desde que o sujeito aceite transpô-las para a lógica dos seus fins e dos seus valores. Com efeito, aqui como nas lógicas do sujeito, continua a prevalecer o princípio da autonomia. Experiências como as do prazer, da satisfação, da utilidade, dos ensinamentos da ciência são assumidas como fontes de normas no campo da racionalidade ética na medida em que o sujeito se mostra capaz de integrá-las no sistema de valores fundado sobre a sua decisão autônoma. Convém ainda observar que as lógicas da experiência, tais como aqui são entendidas, não são as experiências originariamente éticas ou consideradas como tais, como as experiências da fidelidade, da veracidade e outras que se referem a uma normatividade imanente do *ethos*, mas são experiências eticamente neutras sobre as quais o sujeito imprime a forma da racionalidade ética a partir da sua autonomia. As lógicas da experiência assim entendidas estão presentes, como é fácil observá-lo, no uso dessas ideologias pseudo-éticas que hoje dominam o comportamento do homem da civilização ocidental: o hedonismo, o utilitarismo, o biologismo, o psicologismo, o sociologismo, cada uma delas fazendo valer uma forma, considerada privilegiada, da experiência como fonte de normas para o agir: satisfação, utilidade, auto-conservação, bem-estar psicológico, integração social.

Como não é difícil verificar, no quiasmo lógico formado pela autonomia do sujeito, a razão e a experiência, e que constitui a matriz fundamental do pensamento ético moderno, fica paradoxalmente relegado a um lugar secundário e quase evanescente o fenômeno verdadeiramente originário da nossa vida ética que é a *consciência moral*. Aparentemente a consciência moral, apresentando-se como uma instância julgadora das nossas intenções e atos, instalada no mais íntimo do nosso ser mas transcendente às razões da nossa razão individual e ao nosso livre alvedrio, mostra-se dificilmente assimilável pelo princípio da autonomia do sujeito ético⁸⁵. Ela acaba sendo objeto de intensas discussões⁸⁶, e é submetida a procedimentos reducionistas inspirados nas neuro-ciências, na psicanálise, na sociologia do conhecimento, na crítica das tradições culturais, na psicologia religiosa. Ora, é a experiência socrática da consciência moral que está no ponto de partida de toda a história da Ética⁸⁷. É razoável supor que as densas nuvens de suspeita que ocultam, na cultura contemporânea, o fenômeno da consciência moral no ádito da personalidade do

homem do nosso tempo, deixam-no a respirar sem defesa o ar de niilismo ético que se difunde em todos os domínios da civilização ocidental.

V. Conclusão

Retornemos ao nosso ponto de partida para, no melhor estilo dialético, tentar repensá-lo desde o nosso ponto de chegada.

Partimos de uma breve descrição da situação espiritual do Ocidente após os anos trágicos que começaram com o fim da Europa dos notáveis em 1914 e se prolongaram até a guerra de 1939-1945. O ciclo que se seguiu a essa crise parece ter repetido, ao menos nos seus grandes estágios, a sequência que encontramos em outras épocas da história do Ocidente e, de modo exemplar, nos primeiros séculos da Grécia clássica, e que agora se apresenta com a cadência acelerada própria do nosso tempo de uma história em ritmo quase frenético. Usando os termos com que foi universalmente designada, essa sequência pode ser caracterizada pela primazia respectiva, no imaginário e nas idéias da sociedade, dos conceitos e das linguagens do *desenvolvimento*, da *cultura* e da *ética*. Pensamos descobrir aqui uma lógica histórica que articula esses três momentos e que traduz, na sucessão temporal das figuras com que a sociedade se representa a si mesma, as categorias antropológicas de *necessidade*, de *sentido* e de *valor*, ou ainda de *trabalho*, de *saber* e de *ação*. Desta sorte, *desenvolvimento*, *cultura* e *ética* são termos e conceitos emblemáticos que permitem pensar a direção do fluir profundo da civilização ocidental nos últimos cinquenta anos.

A reflexão que conduzimos ao longo dessa nossa exposição guiou-se pela idéia de que a lógica histórica que se exprime na tríade *desenvolvimento* — *cultura* — *ética*, e que se verifica sob conjunturas e formas diversas nos ciclos que assinalam a evolução cultural do Ocidente, explica-se a partir da necessidade imposta à nossa civilização, desde que legitimou socialmente o uso da Razão na Grécia clássica, e a tornou um dos eixos do seu universo simbólico, de comprovar e justificar em razão atividades, organização social, crenças, costumes, valores. Nossa exposição procurou mostrar que a Razão apresenta-se historicamente em processo imanente de autodiferenciação, explicável teoricamente pela sua própria natureza. Com efeito, ela se autodiferencia em racionalidades segundo o teor objetivo das realidades por ela interpretadas. Aristóteles foi o primeiro que distinguiu sistematicamente as racionalidades *teórica*, *prática* e *poiética*, que correspondem às categorias antropológicas de *sentido*, *valor* e *necessidade*, ou ainda, para usar a terminologia corrente, *cultura*, *ética* e *desenvolvimento*. Segundo Aristóteles é a racionalidade teórica, lugar próprio da *verdade*, que oferece afinal o fundamento racional último para a ética e para a técnica.

Nossas reflexões ocuparam-se com os fundamentos do ético. Ao buscar esses fundamentos vimos que na história da nossa civilização aparecem sucessivamente como dominantes duas idéias de Razão, a razão clássica e a razão moderna. Delas procedem duas famílias de racionalidades. A razão clássica conhece uma racionalidade primacial que é a racionalidade *metafísica*. Nela abre-se o caminho para o Absoluto transcendente, coroando a ascensão da razão pela ordem dos seres. A primazia na razão moderna cabe à racionalidade *lógica*. Nela a transcendência é absorvida pelo sujeito que se põe como Absoluto lógico ou sujeito transcendental. Ora, a natureza fundante da razão teórica implicou, desde a aurora socrática da Ética como ciência do *ethos*, uma relação de fundamento ao que é fundado, entre a racionalidade teórica e a racionalidade ética. A pergunta principal suscitada por essas reflexões e que nos acompanhou ao longo da nossa exposição, diz respeito à possibilidade da fundamentação da racionalidade ética pelas racionalidades teóricas, científicas e filosóficas, modernas. Essa pergunta adquire uma atualidade flagrante no momento em que uma necessidade lógico-histórica faz cumprir à nossa civilização no pós-guerra o ciclo *desenvolvimento-cultura-ética*.

Ora, as respostas que as racionalidades éticas contemporâneas oferecem à questão assim formulada lançam-nos aparentemente em grande perplexidade. Por um lado o predomínio do lógico e do operacional na razão moderna — ou a articulação do *teórico* e do *técnico* sem a mediação do *prático* — e, por outro, a imanentização do *sentido* e do fundamento do *valor* na razão finita e na liberdade situada — vale dizer, a ocultação do pólo metafísico da Razão — arrastam as racionalidades éticas por caminhos que não podem levar senão ao deserto do não-sentido e do niilismo dos valores.

Es gibt keine Ethik ohne Metaphysik: essa afirmação de Robert Spaemann⁸⁸ sendo, na verdade, o nosso ponto de chegada nessa exposição, devenda a significação profunda do nosso ponto de partida. Ela exprime lapidarmente um implícito até aqui não enunciado mas que exprime afinal nossa convicção profunda: a de que o itinerário de uma Ética viável nas terras da razão moderna deve recuar aquém das suas fronteiras e reencontrar a trilha platônico-aristotélica, para tentar prolongá-la na floresta de racionalidades que cobre a cultura desse fim de milênio. Não estará aqui uma alternativa possível para o desconcerto ético do nosso tempo⁸⁹?

Notas

1. Ver H. C. DE LIMA VAZ, "Sentido e não-sentido na crise da modernidade" *Síntese*, 64 (1994): 5-14. Uma análise penetrante das ambigüidades da "onda

- ética" atual encontra-se em Gilles Lipovetski, *Le crépuscule du devoir: l'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard (Les Essais), 1992.
2. O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, 2. vols., 1918-1922.
3. Ver S. MAZZARINO, *La fin du monde antique: avatars d'un thème historiographique* (tr. fr.), Paris, Gallimard, 1973.
4. F. Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, III, *Le temps du monde*, Paris, Colin, 1979, pp. 11-15.
5. Essa sequência foi simbolizada na alegoria das três vidas e dos prazeres respectivos: vida de negócios, vida política e vida teórica, transmitida por Platão (*Rep.* IX, 580 c 8 - 583 a 11) e Aristóteles (*Ética Nic.*, I, 3, 1095 b 14 - 1096 a 10).
6. Ver H. C. LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia II, Ética e Cultura*, 2a. ed., São Paulo, Loyola, 1993, pp. 36-78.
7. Ver G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, par. 32 e Zusatz (ed. Moldenhauer- Michel, 7, pp. 85-87). Hegel observa que a ordem dos conceitos não é necessariamente a ordem das figuras históricas, pois procede do abstrato ao concreto. Mas, no nosso caso, verifica-se uma correspondência, pois a razão científico-técnica deve ser considerada *abstrata* em face da razão hermenêutica e da razão ética, sendo essa última, entre as razões humanas, a mais *concreta*.
8. Ver F. DE WACHTER, "Post-modern challenge to Ethics", ap. *Ethical Perspectives* (Leuven University) 1, n. 2 (1994): 77-88.
9. Ver as reflexões de J. LADRIÈRE, "Figures de la raison" in *Figures de la rationalité (Études d'Anthropologie philosophique, IV)*, Paris / Louvain-la-Neuve, Vrin - Peteers, 1991, pp. 105-128. Entendemos aqui Razão no sentido amplo de uma faculdade capaz de operar demonstrativamente o conhecimento do seu objeto, e que os Gregos denominavam *logos apodeiktikós* (discurso demonstrativo).
10. Sobre esse paradigma da razão filosófica ver o luminoso ensaio de E. VOEGELIN, "Reason: the classical experience" in *Published Essays (1966-1985), The Collected Works*, 12, Baton Rouge - London, University of Louisiana Press, 1990, pp. 265-292.
11. Dentre a vasta literatura a respeito, ver o belo capítulo de Max Pohlenz, *L'Uomo greco*, (tr. it. de B. Proto) Florença, La Nuova Italia, 1976, pp. 363-461.
12. Ver, sobre essa questão, o documentado estudo de R. BRAGUE, "Le récit du commencement: une aporie de la raison grecque", in J. F. Mattéi (dir.), *La naissance de la raison en Grèce*, Paris, PUF, 1990, pp. 23-32.
13. Sobre essa questão, hoje muito discutida, ver E. MORIN, *La Méthode*, 3, 1: *La connaissance de la connaissance*, Paris, Seuil, 1986; e também a colaboração interdisciplinar coordenada por M. SIMON, *La peau de l'âme: Intelligence artificielle et neurosciences - Approches interdisciplinaires*, Paris, Cerf, 1994; AA. VV., *The Science and Theology of Information*, Genebra, Labor et Fides, 1992.
14. Paradoxo já explicitamente formulado por Platão com o problema da "ciência da ciência". Ver H. C. LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I*, 3a. ed., São Paulo, Loyola, 1993, p. 231, n. 52.
15. Essa temática foi desenvolvida à luz da categoria de Espírito (Razão e Liberdade) em *Antropologia Filosófica*, I, pp. 208-213: 218-237.
16. A oposição entre Razão e Fé tem lugar no contexto da perda da primazia da razão filosófica nos tempos modernos e foi um dos temas dentre os que

alimentaram a meditação do jovem Hegel e o encaminharam ao Sistema. Ver A. Léonard, *La foi chez Hegel*, Paris, Desclée, 1970. Para uma discussão atual do problema Fé - Razão filosófica, ver A. LÉONARD, *Foi et philosophie: pour un discernement chrétien*, Namur, Culture et Vérité, 1991, pp. 11-56.

17. Sobre essa questão, decisiva para a compreensão da situação contemporânea da Ética, ver *Antropologia Filosófica* I, pp. 243-289.

18. Para um estudo minucioso dessa questão ver Y. LAFRANCE, *La théorie platonicienne de la doxa*, Montréal / Paris, Bellarmin - Vrin, 1981.

19. *Rep.*, VI, 509 d 5 - 511 e 6.

20. *Pol.* 258 e 3 - e 7. Para a diferenciação do saber racional em Platão ver G. Reale, *História da Filosofia Antiga* II (tr. H. C. L. VAZ - M. PERINE), São Paulo, Loyola, 1994, pp. 152-170.

21. Ver o importante estudo de Franco Volpi, "La naissance de la rationalité pratique dans la différenciation aristotélicienne du savoir: sa tradition et son actualité" in *La naissance de la Raison en Grèce*, pp. 280-290.

22. Ver H. C. LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, São Paulo, Loyola, 1993, pp. 94-102.

23. A divisão medieval mais conhecida do saber é a de HUGO DE S. VITOR (séc. XII) no seu *Didascalicon* ou *Arte de ler*. Ver a tradução recente com introdução e notas, de M. Lemoine, Hugues de Saint-Victor, *L'Art de lire: Didascalicon*, Paris, Cerf, 1991.

24. Ver S. TOMAS DE AQUINO, In *XII libros Metaphysicorum*, *Proemium* (ed. Cathala / Spiazzi), Turim, Marietti, 1950, pp. 1-2. E. Voegelin designa essa característica da razão antiga como sendo " (...) a tensão do homem em direção ao fundamento divino da existência", in "Reason: the classical experience", *Collected Works* 12, p. 273.

25. *Il Saggiatore* (1623) e as *Regulae ad directionem ingenii* (1629) de Descartes, podem ser considerados os textos fundadores da razão moderna. Sobre Galileu ver, sob esse ponto de vista, R. LENOBLE, in *Histoire de la Science* (dir. M. Dumas), *Enc. de la Pléiade*, Paris, Gallimard, 1957, pp. 459-477. E sobre as *Regulae* de Descartes ver J.- L. MARION, *Sur l'Ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1975.

26. Ver as penetrantes análises de J. LADRIÈRE sobre a ciência e a tecnologia em *Les enjeux de la rationalité: le défi de la science et de la technologie aux cultures*, Paris, Aubier/Unesco, 1977, pp. 17-71, e nossa recensão em *Síntese* 13 (1978): 151-155.

27. Trata-se de um tema central da história e da antropologia social modernas, objeto dos notáveis estudos do antropólogo Louis Dumont: a respeito, ver *Antropologia Filosófica* I, p. 106 n. 87; ver igualmente A. Renaut, *L'ère de l'individualisme: contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989.

28. Sobre a distinção entre pensar e conhecer em Kant, ver E. WEIL, *Problèmes kantians*, Paris, Vrin, 1963, pp. 13-55.

29. A metafísica moderna pre-kantiana é edificada como uma estrutura sistemática, de acordo com a nova idéia de método. Ver H. C. Lima Vaz, "Metafísica: história e problema", nota bibliográfica sobre a obra de J.- F. COURTINE, Suárez et le problème de la Métaphysique, ap. *Síntese* 66 (1994): 383-395.

30. Ver H. C. DE LIMA VAZ "Metafísica: história e problema", p. 404 e notas 47, 48, 49.

31. Ver W. SCHWINDLER, *Die Überwindung der Metaphysik: zu einem Ende der neuzeitlichen Philosophie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987.
32. Um índice significativo, que anuncia a dissolução da analogia da Razão, revela-se na transposição kantiana (ver *Crítica da Razão pura*, I, 2, 2; A, 298-302; B, 355-359) da antiga distinção entre *intellectus* e *ratio* (p. ex., S. Tomás de Aquino, *S. Theol.*, I, q. 79, a. 8), na separação, em ordem ao conhecimento da realidade, entre Entendimento e Razão. A distinção entre *intellectus* e *ratio* é, na concepção tomásica, constitutiva da *inteligência espiritual* (ver *Antropologia Filosófica* I, pp. 256-259). Uma comparação entre as duas concepções, desde o ponto de vista da concepção da Razão como faculdade dos *princípios*, é feita por J. LADRIÈRE, "Figures de la raison", pp. 109-113.
33. R. DESCARTES, *Les Principes de la Philosophie*, Lettre-Préface (1647), in. *Oeuvres Philosophiques* (éd. Alquié), Paris, Garnier, 1973, III, pp. 779-780.
34. Ver J. LADRIÈRE, "Figures de la Raison", in. *Figures de la rationalité*, pp. 105-111.
35. Ver H. SCHNÄDELBACH, *Rationalität: philosophische Beiträge*, Frankfurt M., Suhrkamp, 1984; "Bemerkungen über Rationalität und Sprache", ap. *Vernunft und Geschichte*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987, pp. 74-95; Th. Geraets (org.) *Rationality today*, Ottawa, Presses de l'Université, 1979.
36. Essas discussões revivem com novo vigor a velha pendência entre "racionalismo" e "irracionalismo". Ver H. SCHNÄDELBACH, "Über Irrationalität und Irrationalismus", in. *Vernunft und Geschichte*, pp. 64-73, e o artigo de H. - L. OLLIG, que examina quatro exemplos de intervenção nessa polêmica: J. HABERMAS, D. KAMPER, H. BLUMENBERG, R. SPAEMANN / R. LÖW; ver "Die Vernunft auf den Prüfstand: Anmerkungen zur jüngsten Rationalitätsdiskussion", *Theologie und Philosophie* 58 (1983): 363-394.
37. A universalidade da Razão é a universalidade da sua abertura transcendental ao Ser: a Razão é o Espírito como *ordem* e *proporção* (*logos*). Ver *Antropologia Filosófica* I, p. 203; pp. 209-212.
38. Nesse sentido a recente *Encyclopédie Philosophique Universelle* II, *Les Notions philosophiques: Dictionnaire*, Paris, PUF, 1990, incide numa certa confusão terminológica, dando ao verbete "Raison" o sentido estrito da *Ratio* medieval (E. Weber, p. 2158), e ao verbete "Rationalité" o de Razão em geral (S. Auroux, pp. 1262-1263).
39. Ver S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I, q. 14, a.a. 2, 3, 4; a. 2 ad 1m; ver *Antropologia Filosófica* I, pp. 211-213; 232, n. 61.
40. Aqui reside o fundamento da importante distinção entre *intellectus* e *ratio* na gnoseologia antiga: ver *Antropologia Filosófica* I, pp. 258-260. Os textos de Sto. Tomás a respeito no *De Veritate* foram recentemente traduzidos e comentados por J. TONNEAU O. P., *Saint Thomas d'Aquin, Questions disputées sur la Vérité*, qq. XV - XVI - XVII (ver q. XV), Paris, Vrin, 1991.
41. Ver S. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. II, a. 2. Essa identidade é expressa no axioma *Ens et intelligibile convertuntur*. Reside aqui a verdade profunda da equivalência hegeliana, que seria tautológica se não se tratasse de uma identidade dialética, pois a *Lógica* de Hegel define a efetividade (*Wirklichkeit*) do real pela sua racionalidade: "o que é racional é o efetivamente real, e o efetivamente real é o racional" (*Philosophie des Rechts*, Vorrede (*Werke*), ed. Moldenhauer-Michel, 7, p. 24); *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), par. 6, Anm., (*Werke*, 8, pp. 47-48). Com efeito, o que não é racional ou inteligível é o não-ser.

42. Sobre a "inteligência espiritual" ver *Antropologia Filosófica* I, pp. 243-260; sobre a categoria de "transcendência" ver *Antropologia Filosófica*, II, São Paulo, Loyola, 1992, pp. 93-137.
43. *Ética Nic.*, X, caps. 6-9, 1176 a 30 - 1179 a 33.
44. Sobre essa questão ver o livro de J. - F. COURTINE, *Suárez et le système de la Métaphysique*, Paris, PUF, 1991, e H. C. Lima Vaz, "Metafísica: história e problema", *Síntese* 66 (1994): 383-395.
45. Ver as reflexões de E. MORIN, *La Méthode 3: La connaissance de la connaissance* 1, pp. 36-51; M. SIMON, *La peau de l'âme*, pp. 185-266.
46. Ver a obra de D. JANICAUD, *La puissance du rationnel*, Paris, Gallimard, 1985.
47. Sobre essa presença da Matemática na cultura, ver Philip J. Davis / R. Hersh, *O Sonho de Descartes* (tr. br. M. C. Moura), Rio, Francisco Alves, 1988.
48. Ver, a propósito, o belo livro de Jean Frère, *Les Grecs et le désir de l'être : des préplatoniciens à Aristote*, Paris, Belles Lettres, 1981.
49. Aristóteles, *Política*, I, 2, 1254 b 5 - 7; S. Tomás de Aquino, *S. Theol.*, Ia IIae, q. 17, a. 7 c; ver ainda SANTO AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, IX, c. 4 (CCL, XLVIII, 251-253).
50. O escrito *Les Passions de l'Âme* (*Oeuvres philosophiques*, éd. Alquié, III, pp. 948 - 1103), fundamentado sobre o dualismo da alma e do corpo, autoriza-nos a agir sobre as nossas paixões por uma espécie de técnica (F. Alquié, *Intr.* p. 944).
51. Ver o interessante capítulo "Le psychisme entre psychanalyse et neuro-sciences", in. *La peau de l'âme*, pp. 105-183. Ver igualmente, sobre essa questão, G. FLORIVAL, "Logos pathique et vie morale". in. *Figures de la rationalité*, pp. 162-179.
52. Sobre as "ciências formais" ver J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens I: discours scientifique et parole de la foi*, Paris, Cerf, 1984, pp. 26-30.
53. Essa divisão é proposta por J. Ladrière, *L'articulation du sens*, pp. 30- 50; "Sciences", *Encyclopaedia Universalis*, 14, pp. 752-757.
54. Ver *Antropologia Filosófica*, II, pp. 9-48.
55. *Ermenéuein* = interpretar. A designação mais usada é a de "ciências humanas" ou na terminologia de W. DILTHEY, "ciências do Espírito" (*Geisteswissenschaften*).
56. História reconstituída magistralmente por G. GUSDORF na sua obra monumental *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, 12 vols., Paris, Payot, 1966 segs.
57. Ver a penetrante análise de J. LADRIÈRE, *L'Articulation du sens*, I, pp. 40-48.
58. Ver uma sucinta visão desses problemas em *Antropologia Filosófica* I, pp. 14-17.
59. Assim Hegel apresenta a *Ciência da Lógica* na *Introdução* a essa obra (*Werke*, ed. Moldenhauer-Michel, 5, p. 61). Um comentário importante a essas páginas é o de André Doz, *Hegel et les problèmes traditionnels de l'Ontologie*, Paris, Vrin, 1987, pp. 13-34.
60. Foi o que procuramos mostrar no ensaio "Filosofia e Cultura na tradição ocidental", *Síntese* 63 (1993): 533-578.
61. Na sua obra *Foi et discernement philosophique*, cit., A. LÉONARD articula Filosofia e Teologia segundo três caminhos, o cosmológico, o antropológico e o metafísico, inspirando-se nos três silogismos hegelianos no final da *Enciclopédia*

(ver o artigo "Filosofia e Cultura..." pp. 563-565) que tem respectivamente como meio-termo a Natureza, o Espírito e o Logos. Léonard propõe-se recuperar na dimensão transcendente do Ser, o Logos que, em Hegel, desdobra-se na pura imanência do lógico. Trata-se de uma tentativa original, que se prolonga no campo da Ética com o livro *Les fondements de la Morale: essai d'éthique philosophique générale*, Paris, Cerf, 1991.

62. À categoria de "visão do mundo" corresponde a de "imagem do mundo" (*Weltbild*); ver a conferência de M. HEIDEGGER, "Die Zeit des Weltbildes", in: *Holzwege*, Frankfurt M., V. Klostermann, 3 ed. 1957, pp. 69-104, que porém pressupõe um conceito de Metafísica a nosso ver discutível.

63. Sobre o "irracionalismo" ver as penetrantes reflexões do ensaio já citado de H. SCHNÄDELBACH "Über Irrationalität und Irrationalismus". O irracionalismo romântico, tal como se manifesta nos fins do século XVIII, no momento em que Kant decreta o fim da Metafísica, é uma atitude espiritual típica do clima intelectual criado pela razão moderna.

64. Ver *Escritos de Filosofia II : Ética e Cultura*, pp. 43-61.

65. Ver, a esse propósito, H. C. LIMA VAZ, "Platão revisitado: Ética e Metafísica nas origens platônicas", *Síntese* 61 (1993): 181-197.

66. Trata-se da célebre *morale par provision* que Descartes propõe na IIIa. parte do *Discurso do Método* (*Oeuvres philosophiques*, éd. Alquié I, pp. 591-598).

67. A *Ethica more geometrico demonstrata*, de B. DE ESPINOZA, é uma tentativa radical de superação do dualismo sujeito - Natureza pela afirmação da sua identidade no Absoluto imamente a ambos: *Deus sive Natura*.

68. Ver *Escritos de Filosofia II, Ética e Cultura*, pp. 16-21. Essa questão é tratada magistralmente no capítulo "Grundbegriffe Sittlichkeit", de O. HÖFFE, *Ethik und Politik: Grundmodelle und Probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt M., Suhrkamp, 1979, pp. 281-310.

69. Sobre o ocaso da virtude na Ética moderna ver A. MACINTYRE, *After Virtue*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1981, e *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, (tr. brasileira M. Pimenta), São Paulo, Loyola, 1991, pp. 193-200; ver também, H. C. LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia II, Ética e Cultura*, pp. 111-118; *ibid.* Anexo III "Ética e política" pp. 257-262.

70. Ver P. BAUMANN, "Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit", in: *Einführung in die praktische Philosophie*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1977, pp. 23-40.

71. Ver P. ABELSON, "Ethics, History of..." in: *Encyclopaedia of Philosophy* (P. Edwards) III, p. 90.

72. Ver H. C. LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I*, p. 86; R. Polin, *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, 2. éd., Paris, Vrin, 1977, pp. 1-20.

73. Ver *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Vorrede (ed. Weischedel, Insel Verlag, IV, pp. 11-17).

74. Ver H. C. LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia II, Ética e Cultura*, pp. 70-73; 111-118.

75. No sentido hegeliano, ou seja, como "reino da liberdade realizada", que tem suas figuras históricas nas vicissitudes do *ethos* e sua *idéia* nos momentos dialéticos do Espírito objetivo. Ver *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, par. 1 a 4 (*Werke*, ed. Moldenhauer-Michel, 7, pp. 29-49.).

76. Ver "Filosofia e Cultura na tradição ocidental", pp. 560-561.

77. Ver REINER WIMMER, *Universalisierung in der Ethik: Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche*, Frankfurt M., Suhrkamp, 1980 (ver pp. 441-448 a vasta bibliografia sobre esse tema na literatura ética contemporânea).
78. A menos que postulemos uma correspondência estrita entre o Ser em si e o ser objeto da experiência, o que nem o mais fiel empirista ousa fazer, pois ao discorrer sobre a experiência ele necessariamente transcende seu objeto, ao menos no plano lógico.
79. Ver R. SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen: Versuch über Ethik*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1989, p. 11. Uma tradução brasileira dessa obra importante está sendo preparada para a coleção "Filosofia", ed. Loyola, São Paulo.
80. Ver S. TOMÁS DE AQUINO: *redire ad essentiam suam nihil est aliud quam rem subsistere in seipsa*, I, q. 14, a. 2 ad 1m. Ver, a propósito, o profundo ensaio de B. Welte, "Zum Seinsbegriff des Thomas von Aquin", in: *Auf der Spur des Ewigen*, Friburgo B., Herder, 1965, pp. 170-196.
81. Sobre a noção de "estrutura de pensamento" ver A. DE MURALT, *L'Enjeu de la philosophie médiévale*, Leiden, Brill, 1991, pp. 9-15.
82. Ver o interessante artigo de BENT FLYVBJERG, "Esboço de uma Ética aplicável ao desenvolvimento sustentável: Aristóteles, Foucault e a phrónesis progressiva", *Síntese* 66 (1994): 337-352.
83. Sobre a significação e as aporias da chamada Ética "procedural" (termo inexistente em português), ou "Ética do procedimento consultivo" derivada da ética da responsabilidade" de M. WEBER e formulada sobretudo por John Rawls, ver o lúcido artigo de J. L. BRUGUÉS, "L'Éthique dans un monde désenchanté", *Revue Thomiste* 94 (1994): 195-210. Sobre a situação atual da Ética, sua relação com a Ética clássica e os problemas da Ética fundamental na modernidade, mas numa perspectiva diferente da que aqui adotamos, ver CHARLES LARMORE *Modernité et Morale*, Paris, PUF, 1993.
84. Sobre a natureza da razão ética segundo Aristóteles, ver H. C. LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia II, Ética e Cultura*, pp. 118-126. Uma discussão magistral das formas de racionalidade ética hoje dominantes em R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, pp. 157-238.
85. Ver o excelente capítulo sobre a consciência moral A. LÉONARD, *Le fondement de la morale: essai d'éthique philosophique générale*, pp. 123-248. E também o livro recente e oportuno de P. VALADIER, *Éloge de la conscience*, Paris, Seuil, 1994.
86. Ver J. BLÜHDORN (org.) *Das Gewissen in der Diskussion*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976; Hans Werner, "Das Gewissen im Spiegel der philosophischen Literatur (1945-1976)" *Philosophisches Jahrbuch* 90 (1983): 168-184.
87. Ver H. C. LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia II, Ética e Cultura*, pp. 58-59.
88. Ver R. SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen*, p. 11.
89. Além das obras de Léonard e Spaemann já citadas, ver o belo artigo de VITTORIO POSSENTI, "Ética e Ontologia", *Giornale di Metafisica* (nuova serie) XV (1993): 441-452.

Endereço do autor:

Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127
31720-300 — Belo Horizonte — MG