

O PROBLEMA DA VERDADE MORAL

Sérgio Murilo Rodrigues¹

RESUMO: O artigo discute o problema da verdade moral. Seu objetivo é responder a questão: por que a tradição filosófica ocidental considera as proposições morais como não passíveis de serem verdadeiras? Aristóteles distingue entre *saber teórico* e *saber prático*, sendo que somente com relação ao saber teórico poder-se-ia alcançar a verdade. No entanto, não podemos ainda afirmar que Aristóteles nega a possibilidade de uma verdade moral. Somente com o surgimento da *modernidade* haverá uma ruptura radical entre *fatos* e *valores* e desta forma, a verdade só será alcançada a partir de proposições de fato e nunca de proposições valorativas. Assim, a tradição filosófica hegemônica, a partir da *modernidade*, nega a possibilidade de se alcançar verdades morais.

Palavras-chaves: verdade, verdade moral, fatos, valores, modernidade.

ABSTRACT: This paper discusses the problem of moral truth. It defends the need for rational discussion about the question: Why the Western philosophical tradition believes that moral propositions cannot be true? Aristotle distinguishes between theoretical knowledge and practical knowledge, and, only with respect to the theoretical knowledge, somebody could be able to achieve the truth. However, we cannot yet say that Aristotle denies the possibility of moral truth. Only with the advent of modernity there will be a radical break between facts and values and thus, the truth will only be achieved from propositions of fact and not of evaluative propositions. Since modernity, the dominant philosophical tradition denies that reason would be able of decision about moral truths

Key-words: truth, moral truth, facts, values, modernity.

¹ Professor de Filosofia, PUC Minas – Mestre em Filosofia pela UFMG. Doutorando em Filosofia pela Universidad Complutense de Madrid

I.

Todos os seres humanos naturalmente desejam o conhecimento (ARISTÓTELES, 2006, p.43). E naturalmente esse conhecimento deve ser verdadeiro. No entanto, Aristóteles (384 a.C.–322 a.C.) distingue dois tipos de “verdade”: a do *saber prático* e a do *saber teórico*. Essa distinção irá marcar profundamente o pensamento ocidental. Segundo David Ross,

O motivo que inspira toda a *Metafísica* de Aristóteles é o desejo de adquirir aquela forma de conhecimento capaz de merecer em maior grau a designação de sabedoria. O desejo de conhecer, afirma Aristóteles, é inato ao homem. No grau mais baixo, manifesta-se no prazer que sentimos em utilizar os nossos sentidos. O estágio imediatamente superior em direção ao conhecimento pleno, é aquele que está envolvido no uso da memória, e que nos diferencia dos animais inferiores. O estágio seguinte, apenas atingido pelo homem, constitui-se pela “experiência”, por intermédio da qual, através da coalescência de várias recordações da mesma espécie de objeto – por exemplo, daquilo que curou Cálidas, Sócrates e outros quando estes sofriam de uma certa doença –, adquirimos, sem disso conhecermos as razões uma regra prática. Num estágio superior surge a “arte”, o conhecimento das regras práticas repousando sobre princípios gerais. Acima de todos estes situa-se a “ciência”, o puro conhecimento das causas. Este estágio constitui o grau mais elevado por não estar, como a arte, sujeito a qualquer fim prático ulterior, mas antes procurar o conhecimento pelo conhecimento. É este o último e mais elevado produto da civilização (grifo meu) (ROSS, 1987, p.161).

O *saber prático* está relacionado à ação humana em suas diversas dimensões: a ação política e social, a produção de mercadorias e utensílios, as manifestações artísticas.

A ciência prática suprema – em relação à qual todas as outras estão subordinadas e são auxiliares – é a política, ou, como nós, com a nossa plena consciência de que o homem é membro de comunidades outras que o estado, estaremos mais inclinados a chamar, a ciência social. Desta ciência, a ética apenas representa uma sua parte (...) (ROSS, 1987, p.193).

Toda ação humana possui um fim que a condiciona e, portanto, ela é sempre *interessada*. Somente o *saber teórico* é puramente contemplativo. Ele é uma finalidade em si, sem nenhum interesse que o condicione. A *verdade* está situada no nível do saber *teórico*, por dois motivos básicos. Primeiro: somente o *saber teórico* pode alcançar as causas universais e necessárias dos fenômenos. Segundo: a verdade precisa ser imparcial, livre de interesses. Segundo Danilo Marcondes, o saber teórico

É um saber gratuito, ou seja, uma finalidade em si mesma, que satisfaz uma curiosidade natural no homem: o desejo de conhecer. Essa gratuidade, aliada

a seu grau de abstração e generalidade, é o que caracteriza a superioridade da *episteme* em relação à técnica. A técnica, enquanto saber aplicado, visa a um fim específico, pretende obter resultados, resolver um problema; p. ex., o médico que visa a cura do paciente. Porém, esse objetivo ou fim pretendido condiciona o tipo de saber, limitando-o, direcionando-o. O saber teórico deve ser inteiramente livre e gratuito e, para isso, não deve ter fins específicos (MARCONDES, 2004, p.81).

Mesmo considerando a possibilidade de um conhecimento racional acerca da prática social (política e moralidade), Aristóteles conclui que as ciências práticas não podem atingir o nível de verdade que a ciência teórica pode alcançar. As ciências práticas lidam como o *contingente*, que é resultado de interesses. A ciência teórica lida com o *necessário*, com a contemplação desinteressada.

A ética ocupa-se de “coisas que são geralmente tais”, “coisas capazes de serem de outro modo”, e não devemos esperar dela a consecução de demonstrações perfeitas, possíveis numa ciência que, como a matemática, opera com “coisas que o são necessariamente” (ROSS, 1987, p.194).

A Matemática, a Física e a Filosofia (ciência primeira) são capazes de alcançar os princípios primeiros e a partir deles elaborar raciocínios dedutivos. A política e a ética não possuem essa facilidade. As ciências teóricas podem aplicar os princípios primeiros em qualquer situação, seja qual for. Já as ciências práticas buscam os princípios primeiros a partir dos fatos brutos contingentes e sempre precisam comparar esses princípios com outros princípios obtidos de outras situações.

Os primeiros princípios da ética encontram-se muito profundamente imersos nas circunstâncias da conduta para serem, desse modo, deslindados, e a substância da ética consiste, precisamente, em deslindá-los (...) se a ética não é demonstrativa, será ela então (para utilizar uma distinção freqüentemente estabelecida na lógica de Aristóteles) dialética? Num sentido, sim. Um dos usos da dialética consiste precisamente em conduzir-nos até aos primeiros princípios (ROSS, 1987, p.195)

Assim, temos estabelecido na raiz do pensamento ocidental, na filosofia grega, aqui representada pela filosofia aristotélica, uma hierarquia que posiciona o *saber teórico* acima do *saber prático* e que inviabiliza a possibilidade da ética e da política (saberes práticos) alcançarem a verdade em seu sentido estrito.

(...) os mestres dispõem de maior sabedoria, não devido à sua capacidade de fazer coisas, mas porque possuem uma teoria e conhecem as causas.(...)

aquilo que é chamado de sabedoria diz respeito às causas primeiras e aos princípios, de maneira que, conforme já foi indicado, julga-se o homem de experiência mais sábio do que os meros detentores de qualquer faculdade sensorial, o artista mais do que o homem de experiência, o mestre mais do que o artesão, e as ciências especulativas mais ligadas ao saber do que as produtivas (ARISTÓTELES, 2006, p.44-46).

A partir do século XVI, com a *modernidade* e a revolução científica ocorre uma radicalização na separação entre saber teórico e saber prático. O que antes era apenas uma distinção *hierárquica* entre dois níveis da mesma sabedoria, agora passa a ser um *abismo intransponível* entre dois tipos distintos de saberes: o conhecimento científico e a crença (moral, religiosa, política, estética). A *verdade* passa, nessa radicalização, a ser atributo *exclusivo* do conhecimento científico.

Entre os gregos antigos e os medievais, tratava-se de uma distinção, que não rompia a ligação entre teoria e prática. A teoria estava acima da prática, mas havia uma continuidade entre elas. São dois componentes do real e não um *arranjo metodológico* da *consciência* humana. O pensamento grego-medieval está inserido em uma *cosmologia ontológica*, ou seja, o *Ser*, a totalidade ordenada, era o fator mais importante. O homem estava inserido no *Ser* junto com os outros entes (coisas, plantas, animais) e, desta forma, a *verdade* estava posta pelo *Ser* e cabe ao homem apenas apreendê-la através da contemplação passiva. O saber teórico é hierarquicamente superior ao saber prático, apenas porque ele está no nível mais puro de contemplação, mas não se trata de uma verdade teórica destituída de valores, mesmo tendo que considerar esses valores em sua pureza metafísico-contemplativa. Para Platão, atingir a verdade é também atingir a pura beleza e a pura vontade. Aristóteles fala em *causa final*, ou seja, tudo tem uma finalidade, um valor em si mesmo. Se pensarmos no Universo como uma totalidade orgânica racionalmente ordenada, então não tem sentido pensar em uma parte deste todo que não tenha um objetivo, um valor moral agregado a ele. Basta pensarmos por analogia em um corpo humano, não teria sentido pensar em um órgão deste corpo que não tivesse uma finalidade, um valor.

Na *modernidade*, a *cosmologia ontológica* começa a deixar de fazer sentido. O homem passa a observar a ordem de *fora* dela. A afirmação feita por Descartes (1596-1650): *penso, logo existo (cogito, ergo sum)* (DESCARTES, 1979, p.92), demarca uma nova fundamentação para o conhecimento. O fator mais importante passa a ser a *consciência racional*, que pode agir individualmente (*eu penso*) de forma independente de todos os outros fatores. Passamos para um novo modelo cosmológico: o *epistemológico*. A consciência que afirma a sua existência como fundamento de todo conhecimento (*eu penso, eu existo*) é o *sujeito do*

conhecimento. E o *sujeito* só consegue afirmar a sua existência atuando ativamente sobre o *objeto* do conhecimento.

A mudança é radical. Se na *antiguidade*, a relação entre sujeito e objeto era pensada, quando era pensada, inserida em uma mesma totalidade que englobava a ambos, agora, na *modernidade*, a relação entre sujeito e objeto é pensada dentro de um modelo no qual o sujeito está *totalmente* separado do objeto. O objeto não atua sobre o sujeito.

Se na *antiguidade*, o objetivo era a contemplação passiva da ordem do Ser (a sabedoria), agora, na *modernidade*, o objetivo é o conhecimento operativo sobre o objeto (a ciência), ou seja, controlar, manipular e dominar os objetos.

A *modernidade* impõe um novo modelo de pensamento: a relação de um sujeito independente com um objeto do qual ele mantém uma distância suficiente para impedir que ele seja afetado pelo objeto e visando a produção de um conhecimento operativo. A nova *cosmologia epistemológica* não permite que a ordem seja vista como algo simplesmente dado, agora a consciência participa ativamente da captação desta ordem. A *ciência moderna* depende de complexos experimentos envolvendo instrumentos sofisticados desenvolvidos exclusivamente para este fim. Fica claro que o sujeito do conhecimento precisa elaborar previamente o experimento que vai fazer e os instrumentos que irá necessitar. Não há nada de espontâneo, contemplativo e passivo aqui. Luc Ferry (1951-) define esse momento como *uma nova teoria do conhecimento: uma ordem do mundo que não é mais dada, e sim construída* (FERRY, 2007, p.120).

A ordem, a harmonia, a beleza e a bondade não são mais dadas de imediato, não se inscrevem mais *a priori* no seio do próprio real. Conseqüentemente, para encontrar alguma coisa coerente, para que o mundo no qual os homens vivem continue a ter mesmo assim um sentido, *será necessário que o próprio ser humano, no caso, o sábio, por assim dizer, de fora, introduza a ordem nesse universo que, à primeira vista, não oferece nenhuma*. Daí a nova tarefa da ciência moderna: não residirá mais na contemplação passiva de uma beleza dada, já inscrita no mundo, mas no *trabalho*, na elaboração ativa, ou na *construção* de leis que permitam dar a um universo desencantado um sentido que, a princípio, ele não tem mais (FERRY, 2007, p.122).

O método experimental, rigorosamente não conhecido pelos antigos, traduz muito bem essa nova maneira de se ver o mundo: *um trabalho que consiste em ligar fenômenos naturais entre si de modo a que eles se encadeiem e se expliquem uns pelos outros* (FERRY, 2007,

p.123). Esse trabalho será marcado por duas características fundamentais: o *mecanicismo determinista* e a *matemática*.

O mecanicismo determinista concebe a natureza como uma máquina constituída de *peças* como as engrenagens de um relógio. A função da ciência é descrever matematicamente o funcionamento determinado e previsível desta máquina. Galileu, Descartes e Newton estabeleceram as *bases metafísicas da ciência moderna* (BURTT, 1983) considerando que (1) o conhecimento científico tem como objeto apenas fenômenos materiais; (2) a matéria segue uma estrutura matemática; (3) a natureza é composta por *qualidades primárias* (quantificáveis) e *qualidades secundárias* (não quantificáveis), sendo que só é possível o conhecimento científico das *qualidades primárias*; (4) só existe causalidade eficiente (ação de um corpo sobre outro).

A concepção mecanicista da natureza permite que a ciência coloque a *previsibilidade* como um critério fundamental do conhecimento verdadeiro. A ciência deve gerar previsões que possam ser testadas empiricamente e, uma vez corroboradas pelo teste, possam se tornar *leis gerais*.

Tudo o que aconteceu teria tido uma causa definida e dado origem a um efeito definido, e o futuro de qualquer parte do sistema podia – em princípio – ser previsto com absoluta certeza, desde que seu estado, em qualquer momento dado, fosse conhecido em todos os seus detalhes (CAPRA, 1988, p.61).

A divisão cartesiana entre *res cogitans* (pensamento) e *res extensa* (matéria) (BURTT, 1983, p.92) possibilitou ao pensamento moderno produzir uma radical *dessacralização* da natureza e, com isso, um novo critério de *objetividade*. A natureza, incluindo os seres humanos, é uma *máquina* (matéria) sem “vida”, ou seja, sem nenhum elemento de pensamento (moral, valores, finalidades, espírito, beleza). Segundo Burt, falando de Descartes, *esse mundo não depende em qualquer medida do pensamento e todo o seu mecanismo continuaria a existir e a operar mesmo que não existisse qualquer ser humano* (BURTT, 1983, p.95). O sujeito do conhecimento pode lidar com um mundo de *puros fatos*, sem nenhuma restrição moral, emocional ou espiritual. Pois agora (...) *o mundo era um sistema mecânico suscetível de ser descrito objetivamente, sem menção alguma ao observador humano, e tal descrição objetiva da natureza tornou-se o ideal de toda a ciência* (CAPRA, 1988, p.62).

Ocorre uma mudança importante no critério de objetividade. A objetividade não visa mais somente garantir uma *hipótese metafísica realista* (o conhecimento de um mundo independente do sujeito). O mais importante agora é que a *objetividade* seja totalmente isenta de qualquer *valoração* por parte do sujeito: a máquina do mundo precisa ser “fria” e exata. Uma experiência será *objetiva*, se o sujeito não a *contaminar* com avaliações morais, políticas, estéticas ou qualquer tipo de subjetividade. É como se o sujeito não fizesse parte do mundo dos objetos. Os fatos passam a serem vistos como neutros, isentos de qualquer valor, *puros*, destituídos de qualquer *ídolo*, seguindo a *teoria dos ídolos*² de Francis Bacon (1561-1626). É claro que a verdade só poderá ser encontrada nos *fatos objetivos*. Os valores são crenças carregadas de *ídolos*, que mascaram o olhar do sujeito, impedindo-o de ter uma visão da verdade. Assim, a verdade não pode ser encontrada nos valores.

Se já havia, desde Aristóteles, uma valorização maior da *verdade teórica* sobre o saber *prático*, com a *modernidade* esta distinção, conforme o quadro abaixo, se torna um “abismo intransponível” entre *fatos* e *valores*, de tal forma que o termo *verdade* nem sequer poderá ser mais usado para a dimensão prática.

FATOS	A	VALORES
RES EXTENSA	B	RES COGITANS
CIÊNCIA	I	MORAL ³
TEORIA	S	PRÁXIS
EPISTEME	M	DOXA
OBJETIVIDADE	O	SUBJETIVIDADE
VERDADE		OPINIÃO

O leitor pode estar se perguntando: mas, afinal de contas, a *modernidade* não é marcada pela passagem de uma *vita contemplativa* para uma *vita activa*? Não é com a modernidade que surge uma grande preocupação com o saber prático? A resposta para ambas as perguntas é afirmativa: a *modernidade* é caracterizada pela *vita activa* e pelo saber prático. No entanto, precisamos esclarecer que “ativo” e “prático” estão aqui com um sentido de

² “Os ídolos e noções falsas que ora ocupam o intelecto humano e nele se acham implantados não somente o obstruem a ponto de ser difícil o acesso da verdade, como, mesmo depois de seu pórtico logrado e descerrado, poderão ressurgir como obstáculo à própria instauração das ciências, a não ser que os homens, já precavidos contra eles, se cuidem o mai que possam”. *Novum Organum*, Livro 1, aforismo XXXVIII, (BACON, 1979, p.20-21).

³ Junto com a moral poderíamos incluir a religião, a política e a arte, mas gostaria de priorizar no meu estudo a questão moral.

técnica e não de *práxis*. Segundo Aristóteles, existem três tipos essenciais de conhecimento: o teórico, o prático e o produtivo, consoante for procurado por si mesmo (teórico), como uma regra de conduta (prático/práxis) ou como uma regra para fabricar algo de útil ou belo (produtivo/técnico) (ROSS, 1987, p.193, minhas observações entre parênteses). Assim, temos uma distinção entre *práxis* e *técnica*, ou seja, a dimensão prática da ação humana (política e ética) e a dimensão prática (técnica/techné) da fabricação eficaz de produtos. Ora, a técnica se adapta perfeitamente à estrutura matemática da *res extensa*, ao modelo mecanicista da ciência moderna. Logo é a técnica que está em harmonia com a teoria e não a *práxis* ética e política. Segundo Arendt (1906-1975),

Com a expressão *vita activa*, pretendo designar três atividades humanas fundamentais: labor, trabalho e ação. Trata-se de atividades fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra. O labor é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano (...). O trabalho é a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana (...). A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo (ARENDR, 2001, p.15).

As três atividades da *vita activa* possuem alguma relação com a política, mas é a *ação* (práxis) a condição essencial da vida política, sem ela não há política e ética. No entanto, ocorre uma supervalorização da dimensão do *trabalho* (técnica) e uma supressão da dimensão da *ação*. Esta distorção na compreensão das *questões práticas* terá profundas conseqüências políticas na *modernidade*. Segundo Habermas,

A despolitização das massas da população, que é legitimada pela consciência tecnocrática, é ao mesmo tempo uma autoprojecção dos homens em categorias, tanto da ação instrumental como do comportamento adaptativo: os modelos coisificados das ciências transmigram para um mundo sociocultural da vida e obtêm ali um poder objetivo sobre a autocompreensão. O núcleo ideológico desta consciência é a *eliminação da diferença entre práxis e técnica* (...) (HABERMAS, 1987, p.82).

Assim, as questões políticas e éticas, que deveriam ser discutidas livremente no espaço público por todos aqueles interessados e afetados, passam a ser discutidas nos círculos restritos dos especialistas como se fossem questões técnicas. A sustentação desta posição ideológica que substitui as questões éticas e políticas por questões técnicas é a crença na

incapacidade de uma solução racional para questões da esfera da práxis. Somente questões da esfera da técnica e da ciência podem alcançar a verdade.

II.

A dicotomia entre *fatos* e valores já afirmada por filósofos racionalistas como Galileu e Descartes, assumirá posição central na filosofia empirista. *David Hume* (1711-1776) chama essa dicotomia de *falácia naturalista* ⁴: não há inferência entre proposições normativas e proposições factuais. É falacioso tentar concluir juízos de valor partindo de juízos de fato. Do ser não se segue nenhum dever. Logo, nenhuma descrição da natureza pode fundamentar racionalmente uma prescrição moral.

A consequência disso é clara. Se a garantia da verdade objetiva está nas descrições empíricas da natureza via experimentação e se essas descrições não podem ser utilizadas para validar leis morais, então não é possível atribuir verdade para leis morais. Segundo Habermas, a idéia que está por trás da *falácia naturalista* sustenta as concepções éticas dominantes no mundo ocidental: juízos normativos não podem ser verdadeiros em nenhum sentido.

Desde Hume, o dualismo entre “ser” e “dever ser” (fatos e valores) foi plenamente esclarecido. Significa a impossibilidade de derivar logicamente juízos de realidade ou juízos de valor, a partir de sentenças descritivas ou declarações. Na filosofia analítica, este vem sendo o ponto de partida para um tratamento não-cognitivista das questões práticas nas quais distinguimos linhas empiricista e decisionista de argumento. Convergem na convicção que as controvérsias morais não podem, no final das contas, ser decididas com razão porque são irracionais as premissas de valor das quais inferimos sentenças morais (HABERMAS, 1980, p.130).

Os *Iluministas* , como *Kant* (1724-1804), elaboraram *teorias éticas cognitivistas* , capazes de reconhecer um conteúdo cognitivo nas proposições morais normativas, de forma que esse conteúdo pudesse ser submetido a uma avaliação racional e, desta forma, alcançar-se a verdade ou falsidade desse conteúdo e, conseqüentemente, da proposição moral. No entanto, mesmo os *cognitivistas* mantiveram a distinção entre fatos e valores⁵. Eles não foram capazes de perceber que o tratamento experimental dado aos fatos isolados do seu contexto (modelos idealizados) permitia um consenso da comunidade científica acerca de uma *única* teoria sobre um determinado fenômeno. Mas o mesmo procedimento não poderia ser adotado com relação aos valores. Ao tentarem utilizar o mesmo modelo de ciência factual para valores, eles

⁴ HUME, *Tratado da natureza humana* . §27, Livro II, Parte I, Seção I

⁵ Por exemplo, a distinção kantiana entre razão teórica e razão prática.

chegaram a uma contradição: como defender a universalidade de uma teoria moral fundada na razão, se eles não eram capazes de convencer a si mesmos (a comunidade filosófica)⁶?

Era uma aspiração central do Iluminismo (...) prover o debate público de padrões e métodos de justificação racional através dos quais cursos de ação alternativos, em cada esfera da vida, pudessem ser julgados justos ou injustos, racionais ou irracionais, esclarecidos ou não-esclarecidos. Assim, esperava-se, a razão tomaria o lugar da autoridade e da tradição. (...) Entretanto, os pensadores do Iluminismo, assim como seus sucessores, mostraram-se incapazes de entrar em acordo sobre quais eram precisamente os princípios que seriam considerados irrecusáveis por todas as pessoas racionais (MACINTYRE, 1991, p.16-17).

A ideia de uma metodologia científica *única* para fatos e valores ciências mostrou-se ser inadequada. Ficou claro que o grau de objetividade capaz de ser obtido pelas ciências naturais era impossível de ser obtido nas chamadas ciências humanas.

No entanto, a comunidade filosófica, também seduzida pelo sucesso das ciências naturais, demorou a perceber que o caminho de uma *teoria unificada* das ciências era problemático. A partir dessa percepção teremos três caminhos.

Primeiro: insistir na *teoria unificada*, buscando uma metodologia filosófica rigorosa que possa ser considerada científica. Esse caminho foi seguido pelo *Positivismo Lógico* cujo programa de pesquisa era alcançar a unificação da ciência e a concepção científica de mundo. Para isso era necessário valer-se

(...) de um sistema de fórmulas neutro, um simbolismo liberto das impurezas das linguagens históricas; recusando-se distâncias obscuras e profundezas insondáveis. Na ciência não há ‘profundezas’; a superfície está em toda parte (...). Tudo é acessível ao homem; e o homem é a medida de todas as coisas. (...). A concepção científica do mundo desconhece enigmas insolúveis. O esclarecimento dos problemas filosóficos tradicionais conduz a que eles sejam parcialmente desmascarados como pseudoproblemas e parcialmente transformados em problemas empíricos, sendo assim submetidos ao juízo das ciências empíricas. A tarefa do trabalho científico consiste neste esclarecimento de problemas e enunciados, não, porém, em propor enunciados ‘filosóficos próprios’. O método deste esclarecimento é a análise lógica. (...) (BASTOS & CANDIOTTO, 2008, p. 49-50).

Segundo: abandonar a ideia de *ciência* fazendo uma crítica radical à *racionalidade científica* considerada como padrão de toda racionalidade. Seguindo a análise de Habermas (1990), podemos citar Nietzsche, Heidegger, Derrida, Bataille, Foucault, Adorno e

⁶ Estamos nos referimos aqui a diversidade de teorias morais racionais conflitantes entre si que conviviam na mesma época.

Horkheimer como representantes deste *caminho*. Esses filósofos classificam a racionalidade como *instrumental, técnica, científica* ou *interessada*. Essa racionalidade está voltada para a manipulação de objetos. Ela segue critérios de eficiência visando obter um fim proposto, não importando qual. Desta forma, ela seria inadequada para se pensar os valores, principalmente morais, pois o critério de eficiência técnica não é satisfatório para questões morais.

Segundo Max Weber (1864-1920), a *ação social* pode ser classificada em quatro tipos:

1. Racional no que respeita aos fins: determinada por expectativas de comportamento tanto de objetos do mundo exterior como de outros homens, e utilizando essas expectativas como ‘condições’ ou ‘meios’ para a realização de fins próprios racionalmente medidos e perseguidos. **2. Racional no que respeita aos valores:** determinada pela crença consciente no valor – ético, estético, religioso ou de qualquer outra forma como seja interpretado – próprio e absoluto de uma determinada conduta, sem relação alguma com o resultado, ou seja, pelo simples mérito desse valor. **3. Afetiva:** especialmente emotiva, determinada por afetos ou estados sentimentais atuais e **4. Tradicional:** determinada por um costume entranhado (WEBER, 1983, p.75-76)

Para Weber, uma característica fundamental da *modernidade* será o predomínio da *ação racional no que respeita aos fins* em um processo de constante e progressiva racionalização do mundo social. Esse predomínio ocorrerá devido à *eficiência (mensurável)* desse tipo de ação e por ela favorecer outra característica fundamental da modernidade: o processo de *desencantamento* que levou à desintegração das concepções religiosas de mundo promovendo uma *profanização* das sociedades modernas (HABERMAS, 1990, p.13). A *ação racional com respeito aos valores* estaria profundamente ligada às visões de mundo religiosas, que estavam sendo criticadas no processo de modernização e, além disso, não possui um critério de eficiência facilmente mensurável. No entanto, segundo Habermas, a racionalidade desencantada calculadora dos meios mais eficientes para se alcançar o sucesso de um fim proposto, quando aplicada no mundo social, distorce as relações entre os homens, na medida em que substitui as esferas morais e políticas por uma esfera técnica voltada para a dominação de objetos e, conseqüentemente para a opressão do próprio homem.

A “racionalização” de Max Weber não é apenas um processo a longo prazo da modificação das estruturas sociais, mas também ao mesmo tempo “racionalização” no sentido de Freud: o verdadeiro motivo, a manutenção da dominação objetivamente caduca, é ocultado pela invocação de imperativos técnicos. Semelhante invocação é possível só porque a racionalidade da ciência e da técnica já é na sua imanência uma racionalidade do dispor, uma racionalidade da dominação (HABERMAS, 1987, p.49).

Essa percepção de uma *racionalidade científica* que *oprime* o homem em suas dimensões *mais humanas* da vida, que são a moral, a política e a estética, já era percebida e criticada desde o movimento romântico alemão (BAUMER, 1990, p.23-58). Assim, os filósofos do *segundo caminho*, diante da consideração de que a racionalidade científica era a única racionalidade possível, optaram por *recusar* toda a racionalidade. Para esses filósofos, o projeto iluminista de uma fundamentação racional da moral fracassou, pelo simples motivo de que a razão não pode fundamentar uma moral.

(...) MacIntyre desenvolve a tese de que o projeto do Esclarecimento de fundamentar uma moral secularizada, independente das suposições da metafísica e da religião, fracassou. Ele aceita como resultado incontestável do Esclarecimento aquilo que Horkheimer constatara outrora numa intenção crítica – que a razão instrumental, restrita à racionalidade meio-fim, tinha que relegar a determinação dos fins eles próprios a decisões e atitudes emocionais cegas. “A razão é calculadora. Ela pode avaliar verdades de fato e relações matemáticas e nada mais. No âmbito da prática, só pode falar de meios. Sobre os fins, ela tem que se calar” (HABERMAS, 1989, p.61-62).

Curiosamente, apesar dos dois *caminhos* anteriores serem antagônicos, eles chegam a uma mesma conclusão: controvérsias acerca de valores não podem ser decididas racionalmente e, portanto, não se pode atribuir *verdade* a juízos de valor. O *terceiro caminho* irá se caracterizar pela refutação à conclusão comum dos dois caminhos anteriores. Filósofos como Habermas, Putnam (1926-) e Quine (1908-2000) defendem que juízos normativos de valor são capazes de serem verdadeiros. Questões práticas (não-técnicas) podem ser resolvidas racionalmente sem precisar recorrer a uma teoria unificada da ciência.

Segundo Habermas, um método científico fundado em uma objetividade supostamente neutra em termos valorativos e estruturado em torno de um critério forte de eficiência não é adequado para solucionar questões práticas ou da práxis. No entanto, não é por isso que devemos recusar a razão como caminho para essa solução.

Por muito que Adorno reclame a sua validade da verdade de um modo paradoxal ou Foucault se recuse a tirar conseqüências de contradições manifestas; por muito que Heidegger e Derrida se furtem às exigências de fundamentação por meio da fuga para o esotérico ou por meio da fusão do lógico com o retórico, aparece sempre uma simbiose de coisas incompatíveis, uma amálgama que, no fundo, se opõe à análise científica “normal”. Ora a dificuldade só é deslocada quando trocamos o sistema de referência e não abordamos mais os mesmos discursos como ciência e filosofia, mas como um pedaço de literatura. O fato de a crítica auto-

referencial à razão se estabelecer ao mesmo tempo em discursos sem local definido, por assim dizer em todo o lado e em lado nenhum, quase os torna imunes em relação às interpretações concorrentes (HABERMAS, 1990, p.309-310).

O problema dos dois primeiros caminhos é que ambos operam com um conceito restrito e distorcido de *racionalidade* e *ação social*. Todos consideram que existe apenas a *racionalidade instrumental* e a *ação instrumental*. Habermas propõe ampliar esses conceitos incluindo a noção de *racionalidade comunicativa* e *ação comunicativa*.

Por que o conceito de *ação social* é importante? Entre as várias mudanças radicais provocadas pela modernidade na história da humanidade ocidental está a ampliação da divulgação do pensamento científico-racional. No mundo antigo, a produção intelectual (ciência e filosofia) ficava restrita a uma reduzida elite, que não tinha nenhum interesse ou recursos para divulgar essa produção. Mesmo a nobreza era em grande parte inculta. Com a modernidade, temos o projeto de difusão da produção intelectual, principalmente a ciência, entre toda a população. O desenvolvimento da imprensa e da pedagogia (a ideia de formar o pensamento científico nas crianças) foi fundamental para o sucesso desse projeto. Assim, o pensamento científico (objetividade, cálculo, mecanicismo determinista) assumiu uma *forma vulgar* que passou a coordenar as ações sociais da maior parte da população em sua vida cotidiana. Por exemplo, pais começaram a *planejar cientificamente*⁷ a vida de seus filhos e com isso a relação entre pais e filhos passa a ser organizada através de critérios de eficiência técnica. Os governos passam a implantar políticas públicas orientadas pelo *desenvolvimentismo tecnicista* e as questões políticas são resolvidas como se fossem questões técnico-científicas. E a população aceita como correta a imposição do pensamento tecnocrata na condução da ação social.

Assim a esfera do *trabalho* ou da *ação instrumental* “coloniza” a esfera da *interação* ou da *ação comunicativa*. Segundo Habermas, é fundamental retomarmos essa distinção e recolocarmos cada esfera em seu verdadeiro campo de atuação.

Para formular de novo o que Max Weber chamou “racionalização”, vou tentar ir além da focagem subjetiva que Parsons partilha com Weber e sugerir um outro enquadramento categorial. Parto da distinção fundamental entre *trabalho* e *interação*. Por “trabalho” ou *ação racional teleológica* entendo ou a ação instrumental ou a escolha racional ou, então, uma combinação das duas. A ação instrumental orienta-se *por regras técnicas* que se apóiam no saber empírico. Estas regras implicam em cada caso

⁷ Concepção vulgar de método científico

prognoses sobre eventos observáveis, físicos ou sociais; tais prognoses podem revelar-se verdadeiras ou falsas. (...) por outro lado, entendo por *ação comunicativa* uma interação simbolicamente mediada. Ela orienta-se segundo *normas de vigência obrigatória* que definem as expectativas recíprocas de comportamento e que têm de ser entendidas e reconhecidas, pelo menos, por dois sujeitos agentes. As normas sociais são reforçadas por sanções. O seu sentido objetiva-se na comunicação lingüística quotidiana. Enquanto a validade das regras e estratégias técnicas depende da validade de enunciados empiricamente verdadeiros ou analiticamente corretos, a validade das normas sociais só se funda na intersubjetividade do acordo acerca de intenções e só é assegurada pelo reconhecimento geral das obrigações (HABERMAS, 1987, p. 57-58)

É importante notar que não se trata de recusar a ciência ou a racionalidade científico-instrumental, mas de apenas delimitar e restringir o seu campo de atuação e para isso será fundamental a retomada da racionalidade comunicativa como espaço para solução das questões práticas normativas. *Racionalidade* não se restringe ao mundo dos objetos, mas incluem normas, ações e até pessoas.

En la tradición filosófica el término “verdad” ha tenido en múltiples ocasiones un significado más amplio que el hasta ahora indicado de verdad de los enunciados. El término es utilizado a menudo como sinónimo de “racionalidad”. Pero llamamos *racionales* no sólo a las afirmaciones, sino también a otras clases de actos de habla; a veces llamamos racionales incluso a las normas, acciones y personas. Voy a defender la tesis de que hay a lo menos cuatro clases de pretensiones de validez, que son cooriginarias, y que esas cuatro clases, a saber: inteligibilidad, verdad, rectitud y veracidad, constituyen un plexo al que podemos llamar racionalidad (HABERMAS, 1999, p.121).

Para Habermas, *verdade (Wahrheit)* e *correção normativa (Richtigkeit)* são *pretensões de validez (Geltungsanspruch)* distintas. Em um sentido estrito não se pode falar que uma proposição normativa é *verdadeira*, entretanto, considerando-se, em um sentido amplo, *verdade* como *justificabilidade argumentativa racional*, então as proposições normativas são capazes de verdade, pois a pretensão de correção contida na norma pode ser justificada racionalmente nos discursos práticos. A *teoria consensual da verdade* de Habermas (1984, p.127-183) mostra que tanto a *pretensão de verdade* (questões teóricas), quanto a *pretensão de correção* (questões práticas) pode ser resolvida através de uma argumentação racional.

Se a correção se deixa qualificar, ao lado da verdade como uma pretensão de validez resolvível discursivamente segue-se que, analogamente, as normas

corretas precisam deixar-se fundamentar do mesmo modo que as asserções verdadeiras (HABERMAS, 1984, p.144)⁸.

Rouanet, em sua exposição da teoria habermasiana, sintetiza muito bem a ideia de justificação racional-discursiva como solução do problema da validade moral.

(...) o conceito de justificação discursiva elimina o abismo entre questões teóricas e questões normativas, que desde Hume, mas especialmente em Weber e nos positivistas modernos considera unicamente as proposições descritivas como suscetíveis de validação; as proposições prescritivas, ou relativas a valores, pertencem à esfera da mera opinião, e não são, a rigor, nem verdadeiras nem falsas. Com sua teoria da validação consensual de afirmações e recomendações (proposições normativas) Habermas tenta revogar esse interdito positivista, voltando à tradição grega, para a qual as questões relativas à vida desejável eram, mais que quaisquer outras, suscetíveis de serem verdadeiras (ROUANET, 1980, p.18-19).

⁸ Wenn sich Richtigkeit neben Wahrheit als ein diskursiv einlösbarer Geltungsanspruch qualifizieren lässt, dann folgt daraus, dass sich richtige Normen ähnlich begründen lassen müssen wie wahre Aussagen.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Bauru, SP: EDIPRO, 2006.
- BACON, Francis. *Novum organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza; Nova Atlântida*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).
- BASTOS, Cleverson e CANDIOTTO, Kleber. *Filosofia da ciência*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.
- BAUMER, Franklin. *O pensamento europeu moderno, vol. II*. Lisboa: Ed.70, 1990.
- BURTT, Edwin. *As bases metafísicas da ciência moderna*. Brasília: EdUnB, 1983.
- CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação*. São Paulo: Cultrix, 1988.
- DESCARTES, René. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).
- FERRY, Luc. *Aprender a viver*. Rio de Janeiro: objetiva, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. Tradução de Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.
- _____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990.
- _____. *Técnica e ciência como “ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- _____. *Teoría de la acción comunicativa: racionalidad de la acción y racionalización social (vol. 1)*. Madrid: Taurus, 1999
- _____. *Wahrheitstheorien*. In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, p. 127-183.
- HUME, David. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Unesp, 2000.
- MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Loyola, 1991.
- MARCONDES, Danilo. *Introdução à história da filosofia*. 8 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- ROSS, David. *Aristóteles*. Lisboa: Ed. Dom Quixote, 1987.
- ROUANET, Sérgio Paulo e FREITAG, Bárbara. Introdução. In: HABERMAS, Jürgen. *Habermas: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1980.
- WEBER, Max. *Fundamentos da sociologia*. Porto: Rés, 1983.