

## A Racionalidade Moral

Nenhuma Filosofia Moral põe seriamente em causa que o valor moral do acto humano reside numa certa conformidade do mesmo a uma ordem ou racionalidade. As dificuldades surgem quando se procura estabelecer o tipo de racionalidade em jogo ou o exacto papel da Razão. De um ponto de vista essencial, porém, as várias figuras de Filosofia Moral orbitam à volta de dois tipos de Razão Prática: o que preside à elaboração da «ética antiga», nomeadamente da aristotélico-tomista, e a Razão Prática kantiana própria da «ética moderna» em geral – respectivamente chamadas, sem grande rigor, *moral teleológica* e *moral deontológica*. Este breve apontamento não visa sumariar sequer as grandes articulações destas duas figuras de racionalidade moral – de resto nem sempre opostas. Pretende-se tão-só esboçar, num primeiro momento, algu-mas linhas fundamentais do percurso que vai da primeira à segunda modalidade de Filosofia Moral, para, numa segunda etapa, relevar os aspectos mais distintivos da racionalidade intrínseca de cada uma.

### A progressiva afirmação da lei na Filosofia Moral: do séc. XIII ao séc. XVIII <sup>1</sup>

1. Segundo Duns Escoto (1255/6-1308), a lei divina é um mandamento da livre *vontade* de Deus, que obriga a cumprir ou a omitir

---

<sup>1</sup> Cf., entre outros, G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, I (Roma: LAS, 1996), pp. 74-102.

certos tipos de acção em vista da salvação eterna. Nesta determinação definidora inflecte-se claramente da *inteligência* (em S. Tomás a lei é formalmente um *dictamen rationis*) para a *vontade*, embora quer uma quer outra 'faculdade' integrem necessariamente o conceito completo de lei. A esta inflexão andam associados alguns factores históricos, como o crescimento progressivo do pensamento jurídico entre os séculos XIV e XVI e sobretudo a generalizada desconfiança frente ao avanço do intelectualismo aristotélico no séc. XIII, para muitos pouco consentâneo com a salvaguarda da total onnipotência de Deus (basta recordar alguns motivos da intervenção do Bispo de Paris Étienne Tempier<sup>2</sup>, de tendência agostiniana, na «queima» de 1277).

Que fundamento filosófico e antropológico preside a esta nova concepção e ao crescente avanço da «teologia da lei»? Aristóteles dividia as «potências operativas da alma» em *naturais* e *racionais* (sendo estas últimas, na designação tradicional, o intelecto e a vontade). Escoto, por seu lado, mantém igualmente a divisão das potências operativas em racionais e naturais; mas, enquanto a *voluntas* continua a ser considerada uma potência racional, o *intellectus* é incluído nas potências naturais. Além disso, a vontade humana é considerada uma faculdade equidistante dos opostos que lhe são exibidos (é *ad opposita*); conseqüentemente, só a vontade divina pode ser uma vontade pura (porque não é *ad opposita*).

As conseqüências desta 'tese moderna' são fáceis de ver.

Em primeiro lugar, a vontade humana, enquanto faculdade racional, torna-se poder de auto-determinação contraposto à natureza e ao intelecto, uma vez que este último opera *per modum naturae*. Um dos principais herdeiros deste primeiro corolário é Descartes, apesar da sua ambigüidade na determinação da liberdade (tida ora como *liberdade de indiferença*, ora como liberdade que se apresenta tanto mais liberdade quanto mais *plenamente determinada* pelo verdadeiro).

Uma segunda conseqüência traduz-se numa nova concepção de conhecimento prático, cujo principal herdeiro vai ser Kant. A partir

<sup>2</sup> Sobre as várias teses condenadas por Tempier e sobre a sua desconfiança face ao aristotelismo tomista, cf. É. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge: Des origines patristiques à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle* (Paris: Payot, 1986), pp. 386, 394, 427, 460, 476, 546, 556, 558, 559, 609, 716.

de agora a práxis passa a ser considerada como o acto de uma potência diversa do intelecto, acto naturalmente *posterior ao conhecimento* e apto a conformar-se com um conhecimento recto. O conhecimento precede naturalmente a práxis. Já não estamos perante um conhecimento que delibera e julga a acção em ordem a um fim desejado, como na tradição aristotélico-tomista. O que está agora em jogo na acção não é já o *fim* desejado (recorde-se o quiasma aristotélico do «desejo deliberado» ou «juízo desejado», presente na noção de «verdade prática»), mas o *objecto* da acção, no qual já estão virtualmente contidos os princípios práticos e as conclusões práticas que o intelecto, potência natural, necessariamente deduz. Embora o horizonte de pensamento seja substancialmente diverso, dá-se aqui uma espécie de retorno à tradição intelectualista socrático-platónica, segundo a qual o conhecimento verdadeiro, anterior à práxis, é suficiente para despoletar e justificar a acção (tenha-se presente, a propósito, a diferenciação da *frónesis* aristotélica face à *sabedoria* de Platão), explicando-se o mal moral como fruto da ignorância (embora não exclusivamente). Ora, este conhecimento prático é insuficiente para guiar o homem em ordem ao seu fim último, à salvação. Por isso, terá de haver uma livre notificação de Deus. Na verdade, viver segundo os ditames da filosofia moral não é suficiente para viver rectamente *coram Deo*.

Daqui deriva – e esta é uma terceira consequência – a preeminência do papel da vontade, porquanto a regra a observar retira a sua justeza fundamentalmente do facto de ser estatuída, o que só ocorre por um *dictamen voluntatis*.

Uma quarta e última consequência desta posição teórica é uma nova concepção da prudência. Mais que *recta ratio agibilium*, ela passa a ser entendida como capacidade de *aplicar* preceitos gerais a casos particulares.

Em suma, o fim deixa de ser princípio prático, não entra nem no estabelecimento da lei nem no conhecimento prático do homem. Já muito antes de Kant fica pois estabelecido que a moral, se quer ser filosófica, não pode ser uma moral de fins. Dos resultados a longo prazo emergentes desta tradição de pensamento destacam-se quer a posição de Lutero quer sobretudo a secundarização das virtudes em toda a modernidade.

2. Guilherme de Ockham (1295/1300-cerca de 1350) retoma duas teses da tradição antiga. Em primeiro lugar, o conhecimento

prático é mais vasto que o conhecimento moral (já em Aristóteles a ética é apenas uma parte da filosofia prática). Em segundo lugar, o âmbito do conhecimento prático deixa-se constituir apenas pelas obras que estão em nosso poder (também a ética do Estagirita circunscreve os actos voluntários somente aos que dependem do homem, entendido como sujeito agente). Quer dizer, o conhecimento prático só se torna moral quando as obras em poder do homem são actos da sua vontade (só estes é que constituem a *praxis* ou *mos*).

Além disso, a moral não é *ostensiva*, mas *didactiva* ou prescritiva. Garante-se ainda a distinção clássica entre conhecimento moral *positivo* e conhecimento moral *não positivo*. O primeiro tem por objecto as leis (humanas ou divinas), ao passo que o segundo dirige os nossos actos independentemente dos preceitos de um superior. No caso do conhecimento moral *positivo*, a distinção entre o bom e o mau depende em última análise, como em Duns Escoto, do facto de a lei ser estatuída. A salvaguarda de um conhecimento moral *não positivo* garante a existência de uma *disciplina moral não positiva*, de uma Filosofia Moral entendida como ciência demonstrativa, onde a passagem do universal ao particular não é problemática (aliás, as dificuldades clássicas de articulação entre o particular e o universal, ou entre o específico e o individual, já não fazem sentido no nominalismo).

Ao arrepio da tradição aristotélico-tomista e antecipando certas posições posteriores – como algumas teses de David Hume, por exemplo –, é afirmado o carácter natural das virtudes. Assim, o acto prudencial não se distingue substancialmente do acto de ver. (Tenha-se em conta que a virtude moral, em Aristóteles, embora evidentemente não seja anti-natural, também não é natural, mas é antes um hábito adquirido sobre um fundo de prévias *disposições*. Por isso as virtudes naturais, que não são negadas, são distintas das morais). Em todo o caso, os actos morais do homem, principalmente os voluntários, são regulados por uma lei – natural ou positiva – *exterior* a eles mesmos. A recta razão (ou consciência ou prudência) *regula-os*, subsumindo sem dificuldade de monta os casos individuais sob os preceitos universais.

A regra moral é pois exterior à vontade, sendo esta uma faculdade em princípio *indiferente* aos ditames da razão. E como se relacionam entre si a vontade e a recta razão? No caso de Deus, a relação é mais de identidade que de consequência da primeira

relativamente à segunda. Atente-se neste passo canónico: «É verdade que Deus nada pode contra a recta razão, mas a *recta razão, relativamente às coisas exteriores, é a sua vontade* (...). Não se pode dizer que, porque algo é recto ou justo, logo Deus o quer, mas o contrário: porque Deus quer, logo isso se torna justo e recto<sup>3</sup>».

Em síntese: segundo este modelo de pensamento a atenção da Filosofia Moral vai deixando de incidir primariamente no *sujeito agente* como autor virtuoso de acções que tipificam a vida feliz (ser feliz e ser virtuoso recobrem-se – aporeticamente em Aristóteles, apodicticamente no Estoicismo), para se centrar nas *regras da recta razão*, nos preceitos da lei natural e divina, preceitos estes que o sujeito *deve* observar. É claro que a partir dos séc. XIII e XIV o tema nuclear da Filosofia Moral passa a ser a *lei*.

3. É despropositado situar Francisco Suárez (1548-1617)<sup>4</sup> na linha do assim chamado voluntarismo, como é descabido exagerar a oposição entre a sua teoria moral e a de S. Tomás de Aquino. Para ele a *recta ratio* é a um tempo *praeceptiva* e *propositiva*. É *praeceptiva* na medida em que participa de ou aplica um preceito de um superior (no vertente caso, de Deus). É *propositiva*, pois é a razão que *propõe* os objectos do acto e os julga segundo a sua natureza, prescindindo da lei de um superior.

O primeiro sentido de *recta razão* é essencial à noção de lei, mas supõe o segundo sentido, que é de si suficiente para definir a moralidade do acto. Neste aspecto Suárez não pode ser considerado um extrinsecista em matéria de fundamentação da moralidade, já que possibilita uma clara autonomia da ética filosófica face à Teologia Moral. Com efeito, o juízo sobre a conveniência ou conformidade do acto e do seu objecto à natureza humana é suficiente para justificar a moralidade do mesmo, retomando-se assim

---

<sup>3</sup> «Deus non potest contra rectam rationem, verum est, sed recta ratio quantum ad exteriora est voluntas sua (...) Nec enim quia aliquid rectum est aut justum, ideo Deus vult, sed quia Deus vult, ideo justum et rectum. « (*Collectorium circa IV. Sent.*, I, d. 17, q. 1, a. 3, cor. 1, K). Cf. J. DE FINANCE, *Éthique Générale* (Roma : PUG, 1988), p. 98, nota 9, onde se remete para o artigo «Nominalisme» de P. Vignaux no *Dictionnaire de Théologie Catholique*, col. 764-769.

<sup>4</sup> Sobre a função da lei no pensamento de Suárez, cf. J.-F. COURTINE, *Nature et empire de la loi: Études suarésiennes* (Paris : Vrin, 1999), sobretudo pp. 91-114 (= Cap. IV : « La raison et l'empire de la loi »).

o axioma tardo-medieval, mais tarde recuperado por Grócio e pelo Iluminismo, que defende a bondade moral de certos actos em si e por si, ou seja, *etsi Deus non daretur...* O juízo da razão é verdadeiro e a razão é recta quando convém à ou se conforma à natureza do acto e do seu objecto.

Esta é uma posição clássica e literalmente tomista. A diferença fundamental, todavia, situa-se a outro nível: o acto de que se fala é o acto *exterior* e o seu objecto é o seu objecto *físico*. A razão não tem autoridade sobre a constituição do objecto *moral* do acto. Não sendo constitutiva da moralidade do mesmo, o seu papel é somente apreensivo e *propositivo*, isto é, limita-se a apreender o objecto moral do acto e a propô-lo à vontade. Trata-se então de uma razão que aprende uma ordem da natureza a ela anterior e a propõe ao agente voluntário. Retoma-se deste modo a tese atrás aludida, segundo a qual a razão procede por lógica natural, aplicando sem dificuldades de maior os preceitos universais aos casos particulares. É esta a função da consciência, definida como *regula proxima* dos actos humanos, sendo a *lex aeterna* (no caso, Deus) a *regula prima* dos mesmos.

É certo que a norma moral reside na natureza humana ou na natureza racional como tal, segundo o antigo axioma: «é bem para um ser o que *convém à sua natureza*». Todavia, esta *conveniência à ou conformidade à natureza* não diz respeito ao juízo da razão, mas à natureza *secundum se*. Assim sendo, a razão apenas aplica e propõe o que convém à natureza e o seu juízo é recto quando o que é suposto convir à natureza convém efectivamente. Além disso, a natureza aqui considerada não é a natureza abstracta, mas a natureza tomada adequadamente. Esta posição suareziana, pela influência que teve até aos nossos dias e sobretudo pela sua dignidade teórica, será retomada criticamente na parte final destas reflexões.

4. Em Hugo Grócio (1583-1645) a questão que mais prementemente se põe, devido às guerras religiosas na Europa, é esta: como encontrar e justificar um modo de convivência pacífica? A *lei natural* – de origem antiquíssima, mas celebrada de um modo eminente pelo Estoicismo e transmitida ao Ocidente latino pelo magistério de Cícero – vai substituir o papel fundamentador que Deus tivera em algumas posições teológicas extrinsecistas.

Segundo Grócio, que neste ponto segue Suárez, o conteúdo da lei natural é apreendido pela razão. Diversamente de Suárez,

porém, o carácter prescritivo da lei não depende já de uma vontade divina. Ainda com Suárez, o efeito da vontade divina não é a *determinação* do bem e do mal, mas a *obrigação* de cumprir o bem e evitar o mal. O carácter ético do acto não depende pois da vontade divina, mas do conteúdo ou *objecto* do acto em causa. Para a fundamentação da moralidade basta então um correcto entendimento da natureza humana. Diversamente da tradição suareziana, porém, Grócio só inclui na natureza humana o *appetitus societatis* a título de princípio da lei natural, prescindindo da inclinação para Deus como seu último fim. Além disso, a lei divina só diz respeito ao bem temporal do próximo, à paz e justiça na sociedade política. (Está-se perante o *usus politicus* da lei divina, de raiz luterana; além deste, Lutero distingue ainda, na lei divina, um *usus elenchicus* ou refutativo, acrescentando-lhe Calvino um *usus didacticus* ou instrutivo).

5. Descartes (1596-1650) segue, quanto ao tema da progressiva afirmação da vontade e da lei na Filosofia Moral, a tese de Guilherme de Ockham. No fundo, porém, as posições cartesianas visam salvaguardar a total onnipotência e independência de Deus, não suportando que Ele se submeta ao Destino. O núcleo da sua moral encontra-se em dois passos célebres: na III.<sup>a</sup> Parte do *Discurso do Método* e na *Carta à Princesa Elisabeth*<sup>5</sup>, de 4 de Agosto de 1643.

O ponto essencial em que as célebres regras da «moral provi-sória» divergem das regras formuladas na carta de 1643 é o papel mais claro dado à *razão* neste último texto. Com efeito, Descartes nunca pôs em dúvida que o bem moral reside na conformidade com a razão; só que a *ordre des raisons* depende, em última análise, de um livre decreto divino. De resto, a articulação entre o intelecto e a vontade, no homem como em Deus, deixa o próprio filósofo com alguns embaraços: por exemplo, como conciliar plenamente a tese segundo a qual não há bem nem mal antes de um livre decreto de Deus com a afirmação da veracidade divina?<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Cf. A.-T., t. IV, pp. 265-266. Uma apresentação clássica e cuidada da moral cartesiana pode ver-se em J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes* (Paris: PUF, 1950), pp. 420-468 (sobretudo pp. 424-457: «Les principes de la vie morale»).

<sup>6</sup> Semelhante embaraço transparece nas Cartas a Mersenne da Primavera de 1630 (A.-T., t. I, pp. 145, 149, 151 e segs.), na Carta ao P. Mesland (A.-T., t. IV, p. 118-119), etc. Sobre a articulação do intelecto (finito) com a vontade (infinita), cf. *Mediationes...*, IV; *Resp. ad sextas obiectiones* (A.-T., t. VII, p. 432). Quanto à querela das

6. O verdadeiro pensamento de Thomas Hobbes (1588-1674), no que ao papel da lei na Filosofia Moral diz respeito, não é fácil de determinar. Por um lado são conhecidas as suas afirmações sobre o carácter fundador do pacto, como estas: «Antes dos pactos e das leis não havia justiça nem injustiça e a natureza do bem e do mal não era mais comum entre os homens do que entre os animais»<sup>7</sup>. As regras do bem e do mal, do justo e do injusto são *leis civis*; assim, o que o legislador prescreve deve ser tido por bem; o que proíbe, por mal<sup>8</sup>. Por outro lado, porém, é clara a prioridade concedida ao papel da lei natural no estabelecimento dos pactos, necessários para se sair, embora por intervenção extrínseca, do «estado de natureza», de *meer Nature*.

7. Um dos pensadores que mais veementemente radicalizam a função da lei é Samuel von Pufendorf (1632-1694), mais jurista que filósofo<sup>9</sup>. É um dos que mais desenvolveu a teoria do voluntarismo divino. Herdeiro da prevalecente concepção moderna de razão, defende coerentemente que a ordem racional, por si, não é moral; só se eleva à moralidade com a introdução da lei. Como, porém, não há lei sem o conhecimento do legislador, a ordem moral, para se garantir, deverá supor em derradeira instância o conhecimento de Deus.

8. Estão assim lançadas as bases daquela Filosofia Moral que precede de perto a filosofia kantiana, nomeadamente a do racionalismo inglês, dos filósofos escoceses do séc. XVIII e dos teólogos anglicanos da mesma centúria. Este tipo de filosofia deixa-se caracterizar pelas seguintes notas.

Antes de mais, é uma *filosofia secularizada*. Esta secularização tem um momento fundador na laicização protestante da caridade

verdades eternas, cf, J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes* (Paris : PUF, 1981), capítulo inicial.

<sup>7</sup> *De Homine*, c. 10.

<sup>8</sup> Hobbes considera como doutrina sediciosa a seguinte: «*That every private man is Judge of Good and Evill actions*». E comenta: «This is true in the condition of *meer Nature*, where there are no *Civill Lawes*; (...) But otherwise, it is manifest, that the measure of Good and Evill actions, is the *Civill Law*; and the Judge the Legislator, who is always Representative of the *Common-wealth*.» (*Leviathan* [1651], Part II, Chap. 29 = *Leviathan* [London: Penguin Books, 1976], p. 365).

<sup>9</sup> Cf. *De iure naturae et gentium* (Amsterdam, 1688).

cristã (o que conta, na ordem mundana, são sobretudo as relações de benevolência numa sociedade justa, sendo a vida moral de si indiferente para a justificação *coram Deo*), na forte emergência e nova coloração que se dá à lei natural (neste domínio Hobbes é talvez o maior epígono<sup>10</sup>), na procura da Razão como patamar comum ao entendimento entre todos os homens, independentemente dos seus credos filosóficos ou religiosos.

Uma segunda nota deste tipo de pensamento é a exigência de fundar a Filosofia Moral em *poucos princípios absolutamente evidentes*. Esta característica epistemológica do racionalismo moderno terá um dos seus maiores frutos quer em D. Hume, quer, mais tarde, no utilitarismo de J. Bentham e S. Mill.

Por consequência – e esta é uma terceira característica –, a Filosofia Moral vai-se transformando na demanda filosófica de uma convivência social pacífica, justa e bem ordenada. Estamos já longe da vida moral concebida como «ordem de vida» (ética antiga) ou como *ordo amoris* (S.to Agostinho).

Por fim, estas morais exibem uma propriedade comum: são todas anti-aristotélicas.

9. Contra o utilitarismo iluminista Kant (1724-1804) deu-se conta de que não se pode, sobre a racionalidade instrumental própria do sujeito utilitário, fundar uma lei moral objectiva e universalmente válida. Contudo, não abandonou integralmente a concepção do sujeito utilitário: manteve-a e contrabalançou-a, introduzindo o dualismo no sujeito agente – o sujeito racional *utilitário* e o sujeito racional *autónomo*. Na verdade, a acção humana é considerada de um duplo ponto de vista: no *homem fenoménico* ela é um efeito deterministicamente causado pelas inclinações sensíveis. É esta acção que cai sob a prudência, isto é, sob o egoísmo racional, conatural ao sujeito empírico mas estranho à moral. De facto, é pela minha estrutura sensível que sou um eu individual que procura afirmar-se em detrimento da universalidade da razão. No *homem inteligível* ou *homo noumenon* a acção, por sua vez, é, segundo o seu carácter inteligível, efeito da soberana, livre e autónoma iniciativa da Razão Prática, que é também vontade livre de todas as determinações provenientes da natureza sensível. Enquanto racionais

---

<sup>10</sup> Cf. N. BOBBIO, *L'età dei diritti* (Torino: Einaudi, 1990), *passim*.

somos universais... Por isso, se a Razão Prática dependesse da experiência e, através desta, da sensibilidade, pactuaria com motivos egoístas e interesseiros. Uma moral fundada sobre a experiência, além de contraditória, seria imoral <sup>11</sup>. Assim entendida, a acção cai sob a lei moral e torna-se a área material de que se ocupa a Metafísica dos Costumes (a versão kantiana da Filosofia Moral).

O ponto de vista segundo o qual a Metafísica dos Costumes considera a acção no seu carácter inteligível é simultaneamente o do sujeito agente e legislador. Esta hegemonia do sujeito agente/legislador, porém, permanece *extrínseca* ao sujeito utilitário da racionalidade moderna, na medida em que não lhe transforma nem as motivações nem os critérios de juízo, limitando-se tão-só a *impor* à sua procura natural da felicidade subjectiva os *limites* requeridos pela lei moral. A relação entre estes dois aspectos não é, portanto, de tipo prático, mas *poiético*: o sujeito inteligível impõe uma forma *externa* ao sujeito utilitário. Neste horizonte de pensamento é pois impossível falar de práxis ou de racionalidade prática. Por outro lado, o sujeito racional autónomo é privado de uma natureza, apresentando-se antes como um caso individual da Razão, entendida como capacidade puramente formal, ou seja, como faculdade que pensa de forma universalizável e não transcendentalmente contraditória, como se comprova no «teste» que a máxima deve superar para ser erigida de algum modo ao estatuto de lei ou natureza (veja-se a lógica que preside às várias fórmulas do imperativo categórico). Estamos longe do sujeito agente *autor* e *compositor* das próprias escolhas e acções virtuosas.

A combinação destes dois sujeitos não pode dar origem às virtudes da ética aristotélica e tomista. A boa vontade kantiana não se define nem pelas virtudes – a virtude (*Gesinnung*) restringe-se ao campo dos deveres imperfeitos –, nem pelos bens, mas apenas pela *forma* da lei moral. O *telos* da vida moral é apenas o «reino dos fins», reino este que não transcende o de uma *sociedade* de sujeitos utilitários dentro dos limites impostos pela lei moral. Também aqui estamos longe do *telos* aristotélico (na dupla acepção de fim e de limite) que, na ética, se identifica com a vida boa do sujeito agente na comunidade política.

---

<sup>11</sup> Cf. A. LEONARD, *Le fondement de la morale* (Paris : Cerf, 1991), pp. 117 e segs.

10. Sobre a racionalidade moral em Kant parece oportuno fazer um comentário ao famigerado tópico da moralidade como «facto da Razão»<sup>12</sup>. Não haverá uma contradição no sistema, ao introduzir algo (um «facto») que não se compagina com as exigências formais da racionalidade prática pura? Quando aspiramos a algo que é bom «por natureza», isso só se pode dever a um motivo: porque a nossa razão reconhece como bem aquilo a que se aspira – e segundo a lógica dos juízos práticos do tipo «p é bom». Logo, estamos perante o *bem da razão* (e não o bem dos sentidos). Os bens naturais/sensíveis também podem ser desejados pela vontade (esta é «aspiração da razão» ou «faculdade superior de desejar») e, portanto, também pertence à ordem da razão (são «bens para a razão»). Ora, um aspirar que se dirige para aquilo que a razão reconhece *naturalmente* como bom é necessariamente também *recto*. A questão da justeza coincide com a questão da razoabilidade/racionalidade. Por conseguinte, uma liberdade que reconhecesse tal aspirar *apenas como um facto*, para o examinar vez por vez quanto à sua justeza, suprimir-se-ia como liberdade guiada pela razão: com efeito, questionaria se o racional é racional... Bem e mal, recto e errado – no agir – são pois determinados segundo a razão. Se portanto a razão compreende estruturalmente algo como bem ou mal, a correspondente aspiração a este bem ou a fuga deste mal são, por definição, rectos. *É recto o que é conforme à razão – e não o contrário*. Perguntar se é recto aquele aspirar que se aplica àquilo que, por natureza, compreendemos como bom, significa querer examinar novamente a razoabilidade em base a critérios de razoabilidade (e esta é uma questão vazia). Ora, não faz sentido querer ouvir razões para nos dispormos a obedecer a razões...

É precisamente neste ponto-limite que surge uma semelhança com a tese kantiana da moralidade como *Faktum der Vernunft*. Com efeito, este é indeduzível, mesmo da «consciência da liberdade», estando pelo contrário na sua base. Só que em Kant este facto não é um facto de uma racionalidade originária que tem por objecto o bem (recorde-se o paralelismo tomista entre os primeiros princípios imediatamente conhecidos do intelecto especulativo ou teórico e

---

<sup>12</sup> Cf. M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale: Fondamenti dell'etica filosofica* (Roma : Armando, 1994), pp. 223 e segs.

os do intelecto prático <sup>13</sup>, paralelismo que transparece no entrecruzamento do bem e do verdadeiro no quiasma da verdade e do bem, da verdade como «bem da inteligência» e do bem como «verdade da acção»). Este «facto da razão» é antes a pura datidade da consciência de uma *vontade* que tem necessidade da auto-legislação da razão – o único tipo de determinabilidade fora das condições empíricas. Esta consciência é, aliás, descrita em termos voluntaristas – *sic volo, sic iubeo*. Por outras palavras, a autonomia da vontade é anterior a toda a racionalidade. A razão é legitimada não pelo seu papel de orientar a vontade para o bem, mas pelo papel de conservar a liberdade e a autonomia da vontade. Dá-se aqui uma inversão na relação entre inteligência e vontade. A ética kantiana é pois mais uma ética da autonomia da vontade que da autonomia da razão <sup>14</sup>. Também sob este aspecto Kant pode ser lido como o «último ockhameano».

### A racionalidade moral: a sua estrutura essencial

11. Para determinar o que, por natureza, é racional Aristóteles não fornece uma teoria consistente, mas sim S. Tomás de Aquino, com a sua teoria da *lex naturalis* <sup>15</sup>. Este conceito, porém, é insidioso, proveniente da tradição romana dos juristas (Ulpiano...) e da «teologia da lei» derivada quer da Bíblia quer da doutrina agostiniana da *lex aeterna*. Trata-se de uma racionalidade prática que, por natureza, existe no homem; não é um decreto positivo (humano ou divino), nem sequer uma natureza ou uma «legalidade da natureza». É algo que, por natureza, possui o carácter de uma *lei*, isto é, uma *ordinatio* da razão para o bem. É aquela ordem que a Razão Prática do sujeito da acção produz *por natureza* nas inclinações e acções humanas.

Do ponto de vista puramente filosófico, porém, o termo «lei» é supérfluo neste contexto. A categoria *lex naturalis* ou *lex naturae*

---

<sup>13</sup> «Praecepta legis naturae hoc modo se habent ad *rationem practicam*, sicut principia prima demonstrationum se habent ad *rationem speculativam*: utraque enim sunt quaedam principia per se nota.» (S. *Th.ae*, I-II.ae, q. 94, a. 2, onde se remete para *Ibid.*, q. 91, a. 3).

<sup>14</sup> Para estas observações, cf. M. RHONHEIMER, *op. cit.*

<sup>15</sup> Cf. S. *Th.ae*, I-II.ae, q. 94.

nada acrescenta à teoria da *razão como medida*. Em S. Tomás ela remete para a Razão Prática <sup>16</sup>, para a teoria das acções humanas, para a determinação do bem por parte da razão, para a antropologia da razão, da vontade e da aspiração sensível, para a teoria da virtude moral. A *lex naturalis* consubstancia-se naqueles princípios da Razão Prática em base aos quais a aspiração intencional da virtude moral é *guiada cognitivamente*. Parece pois oportuno evitar a terminologia da lei natural e falar dos princípios práticos (ou naturais) da virtude moral.

Convém, na ética, não oferecer o flanco ao naturalismo. Os «fins naturais» não são finalidades da natureza que a razão primeiro reconhece e, depois, aplica. São antes um *naturaliter cognitum*, algo que a razão reconhece de um modo natural. A própria razão é *natureza* ou *estrutura*, algo que ela não pôs nem muito menos *inventou* (recorde-se a clássica distinção da «voluntas/ratio ut natura» e da «voluntas/ratio ut voluntas»). A *ratio naturalis*, assim entendida, coincide com aquele acto próprio do intelecto que compreende os primeiros princípios práticos. Se não houvesse uma racionalidade estrutural, então não existiria nenhuma racionalidade, mas somente aspiração cega, condicionamento afectivo, convenções sociais, constrangimentos progressivamente interiorizados, direito do mais forte. Sem racionalidade natural, toda a autoridade seria, por si, ameaça à liberdade. Não haveria lugar para nenhuma «verdade prática».

12. Os actos da Razão Prática deverão ter então o seu *próprio* ponto de partida, isto é, não são *deduções* ou *aplicações* de juízos teóricos sobre «que coisa é o homem». Segundo uma boa corrente de pensamento este eventual círculo entre uma ontologia do homem prévia e um filosofia ética seria um círculo vicioso. Por este

---

<sup>16</sup> «Pour saint Thomas, tout a été suffisamment et solidement traité, en ce qui concerne la moralité de l'acte, de la vertu et du péché, *sans autre recours qu'à la règle propre de la moralité qui est la raison humaine*. (...) La considération de la raison comme règle adéquate, propre et immédiatement applicable, suffit aux yeux de saint Thomas, qui n'éprouve pas le besoin de pousser sa recherche en moraliste soucieux de fonder une morale, même théologique, sur des bases qui lui soient propres, en remontant jusqu'à la loi éternelle si c'est nécessaire.» (J. TONNEAU, *Absolu et obligation en morale* [Montréal/Paris : Institut d'Études Médiévales/Vrin, 1965], pp. 89-90; sublinhado nosso).

motivo defendem alguns o primado da ética sobre a antropologia filosófica <sup>17</sup>, na medida em que o *próprio do homem* só pode ser dado por via moral. Kant tem razão: um facto natural como tal – a não ser que seja um «facto da Razão» (na acepção acima esboçada) – não pode, em princípio, ser critério para o bem moral. Só um juízo da razão do tipo «p é bom» a propósito desse facto é capaz de constituir «o que é bom» para o homem. Toda a tentativa de uma dedução *originária* do *dever-ser* a partir do *ser* <sup>18</sup>– ou do *Ideal* a partir de um *facto* – conduz a um beco sem saída, aliás denunciado como *falácia naturalista*, nomeadamente pela filosofia moral anglo-saxónica (Moore, etc.). Se a compreensão *originária* das aspirações humanas como *boas* não for uma contribuição específica da Razão Prática, é impossível evitar os paralogismos naturalistas.

O juízo prático do tipo «p é bom» é um juízo no contexto de um desejo ou aspiração. Ora, como a Razão Prática é uma razão inserida no aspirar, ela deve ter um ponto de partida próprio, não deduzível de nenhum outro juízo. Convém manter a diferença entre juízos teóricos (do tipo «a é b») e juízos práticos. Como nunca se age em base a princípios formulados no âmbito da estrutura do *ser*, a Razão Prática deverá possuir um ponto de partida próprio, baseado não na estrutura do *ser*, mas na estrutura do *bom*, na *ratio boni*,

<sup>17</sup> Cf., por exemplo, M. J. C. FERREIRA, «Ética e Antropologia», in *Questão Ética e Fé Cristã, I* (Lisboa: Verbo, 1988), pp. 65-82.

<sup>18</sup> A diferença kantiana entre o plano do que *é* (próprio da Razão no seu uso teórico) e o do que *deve ser* (próprio da Razão no seu uso prático) tem as suas origens no célebre *Hume's Fork*, isto é, na distinção que David Hume estabelece entre *is* e *ought*. Esta distinção, porém, não é tão nítida no filósofo escocês como a maioria dos intérpretes julga. O texto canónico diz: «...I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is imperceptible, but is, however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation. 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the readers and am persuaded, that this small attention cou'd subvert all the vulgar systems of morality (...).» (*Treatise...* III, 1.1.) A. MacIntyre, no comentário a este passo, adverte: «(...) perhaps it is of this *ought* [isto é, daquele *ought* que nunca pode ser deduzido de nenhum *is*] that Hume is speaking. But a careful reading of the passage leaves it ambiguous (...).» (*A Short History of Ethics* [London: Routledge, <sup>2</sup>1998], p. 173).

programaticamente apresentada no início da *Ética a Nicómaco* de Aristóteles: «o bem é aquilo para que todas as coisas tendem». A primeira coisa que a Razão Prática conhece, enquanto *prática*, é pois algo «a que se aspira», sendo por ela concretizado como «um bem», correctamente entendido como o correlato intencional do aspirar (*como o ser é o correlato intencional do inteligir*).

13. Retorna, contudo, a objecção – kantiana e não só: o bem, correlato de um aspirar, não será então um simples *facto natural*, como são naturais as *inclinações humanas*? O que é que nos garante a sua justeza ou rectitude? Não se trata de uma confiança ingénua e porventura irracional? Não. Como acima ficou dito, tem de se supor sempre um juízo da razão que reconheça o acordo entre essas «inclinações naturais» (ou sensíveis, noutra terminologia) e as exigências da mesma razão. Por consequência, como se viu, a *recta ratio* – regra próxima *objectiva* da moralidade (distinguindo-se assim da regra próxima *subjectiva* que é a consciência) e princípio *interno* do acto humano (distinguindo-se assim do princípio *externo* ou lei) – não se pode definir a partir da *lex naturalis*; quando muito, é o contrário que ocorre. Convém ter em mente que a rectidão da razão nunca se pode definir e conhecer por comparação com uma regra que lhe seja exterior, já que a sua regra está na própria razão. Razão recta é aquela que é fiel à sua essência. De certo modo a rectidão é uma redundância, pois ‘razão’ e ‘razão recta’ são a mesma coisa, como, na venerável tradição platónica, se coimplicam ‘conhecimento’ e ‘conhecimento verdadeiro’. É recta aquela razão que é fiel à sua essência, ao seu *ideal*. Por isso a ética da razão – da razão *aberta*, porquanto a razão humana não é absolutamente *normativa*, mas também *normada* – é uma ética da liberdade. Logo, o que não é moralmente bom não é plenamente racional.

14. É claro que a racionalidade do acto moral não advém do critério de eficácia próprio da razão calculadora específica das actividades técnicas, razão instrumental que modificou progressivamente a figura da ética filosófica da modernidade aos nossos dias. Com efeito, o consequencialismo hodierno – a forma porventura mais acabada de utilitarismo – tem mais a ver com este tipo de racionalidade que com uma genuína racionalidade prática. O conjunto de argumentações carreadas para criticar quer o extrinsecismo moral, quer mesmo o utilitarismo e a sua ponta avançada

que leva o nome de *consequencialismo* (a produção do «melhor estado de coisas»), deixa-se resumir, em última análise, a uma espécie de petição de princípio ou de suposição implícita daquilo que está precisamente em jogo. Quer dizer, para se accionar qualquer racionalidade técnica ou tecnológica – cujo núcleo central é a antiga «deliberação sobre os meios» em ordem a um fim – deverá supor-se o *para quê* ou o *porquê* dos objectivos a alcançar, o que relança obrigatoriamente o debate em torno da racionalidade verdadeiramente prática, do tipo «p é bom» para o homem<sup>19</sup>.

15. A racionalidade moral tem valor *por si mesma*: quaisquer que sejam os resultados da acção no plano hedónico e eudemónico (economia, etc.), um acto contrário à razão é mau *por natureza*. A reiteração do primado do *objecto* entre os outros «factores» ou «fontes» da moralidade do acto humano não visa desprestigiar o papel da *intenção* ou do *finis operantis*, mas pretende somente evidenciar que a «conformidade à razão recta» reside primeiramente no *objecto* ou *estrutura* do acto e, depois, no próprio *acto*, embora, como é lógico, a avaliação moral se refira principalmente ao *acto* e se aplique analogamente ao *objecto*. Por conseguinte, o debate teórico em torno da racionalidade moral não vive apenas da sua contraposição à racionalidade técnico-instrumental, mas sobretudo da sua relação aporética com a racionalidade *teórica*. Referiu-se atrás, e por diversas vezes, que a vida moral não pode ser sem mais uma *aplicação* pura e simples aos casos particulares de princípios universais que a razão teórica *previamente* reconhece e estabelece – o que, ao limite, faria do homem um «autómato espiritual» e da vida prática um «automatismo espiritual». Disse-se igualmente que o plano *ideal* da Razão Prática (o «dever-ser») não é deduzível do plano real da Razão Teórica (o «ser»). No entanto, que tipo de relação há entre a «ordem objectiva» e a Razão Prática?

16. É útil lembrar a relação de quiasma entre os transcendentais, no caso vertente entre o *bom* e o *verdadeiro* – a verdade ou *ratio*

---

<sup>19</sup> Além de na citada obra de M. Rhonheimer, uma boa discriminação entre racionalidade técnica e racionalidade prática, sobretudo na análise crítica do *consequencialismo*, encontra-se em R. SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen: Versuch über Ethik* (Stuttgart: J. G. Gotta'sche Buchhandlung, 1989), *passim*.

*veri* como «o bem da inteligência» e a bondade ou *ratio boni* como «a verdade da vontade e da acção». É impossível que, pensando filosoficamente, não se estabeleça uma correspondência da *moralidade* com a *verdade* – presente no filosofema aristotélico da «verdade prática» e na tese da anterioridade do *juízo da razão à decisão da liberdade* –, correspondência que, porém, salvaguarda a destriça do plano teórico e do prático, evitando-se com todo o rigor a sua *identificação*, como a que sucede no assim chamado «intellectualismo socrático-platónico» e em algumas teses do Idealismo Transcendental alemão. Esta correspondência formula-se deste modo: a verdade diz-se *formalmente* em sentido lógico («reside» formalmente no intelecto judicativo), mas é a «verdade da *coisa*» (verdade material) que *causa* a «verdade do *juízo*» (verdade formal ou lógica); paralelamente, a conformidade à razão recta reside primeiro no *objecto* e, depois, no *acto*, mas o valor moral diz-se primeiramente do *acto* e, por extensão, do *objecto*. Neste sentido, a ontologia ou a metafísica são, por si, incapazes de constituir a *ordem moral* – e isto é dito visando especialmente Espinosa (que dá à Ontologia o nome de Ética), aquele que, neste preciso ponto e melhor que todos, «repete» Platão e possibilita a sua inversão no Idealismo Transcendental de Kant (para quem a Filosofia Moral é a nova Metafísica). Como quer que seja, ainda não ficou determinado com precisão o tipo de relação entre a Razão e a «ordem objectiva». O que é que constitui, afinal, uma razão *recta*, uma *ortologia*? Esta interrogação – das maiores da Filosofia – deixa-se precisar nestoutra: a *rectidão da razão* tem um fundamento puramente *formal*, só a ela imanente, ou *real*, a ela imanente e transcendente?

17. A conformidade à natureza humana implicada no valor moral diz respeito evidentemente à natureza humana como tal, *como humana*, ou seja, *enquanto esta não é somente natureza*. Caso contrário, seria impossível evitar os mencionados paralogismos naturalistas, uma vez que a conformidade a uma natureza qualquer, considerada apenas como natureza, só pode fundar valores naturais. Esta querela é o mais das vezes prejudicada pelo uso de um sentido ambíguo de Razão, olvidando-se que esta tem um sentido *inclusivo* e outro *exclusivo*. Certas oposições lineares entre Razão e Natureza – ou entre *Ratio* e *Res* ou, na ontologia fenomenológica de muitos, entre *coisa* («en soi») e *consciência* («pour-soi») – supõem que se esteja a usar a Razão apenas no seu sentido exclusivo. No seu

sentido inclusivo, porém, a Razão é simultaneamente Razão e Natureza. Não basta portanto invocar apenas, para o estabelecimento da *ortologia*, uma conveniência imanente, subjectiva ou puramente formal (os casos porventura mais interessantes são fornecidos pelo formalismo kantiano da Razão e pelo formalismo sartreano da Liberdade <sup>20</sup>), mas tem de se admitir de igual modo, e com a prioridade atrás justificada, uma *conformidade objectiva*, na medida em que a razão humana é, enquanto natureza ou estrutura, uma *ratio normata*. Há uma «ordem das coisas», uma «hierarquia dos seres», que traz a chancela de algo como uma *Razão Criadora fora do homem*. Aliás, nenhuma pessoa de bom senso – e o filósofo é suposto ser uma pessoa de profundo bom senso, apesar de desconfiado do senso comum... – aceita que o homem esteja totalmente na raiz da sua existência ou na raiz da constituição ontológica dos entes. Esta Razão Criadora e normante – cujos nomes são muitos (o Logos nos gregos e nos Estóicos, o Verbo de Deus no Cristianismo, a *Natura Naturans* no Neoplatonismo, o Tao, etc.) – significa a *ordem objectiva* ou, noutra linguagem, o *universo ontológico*, uma ordem, porém, não opaca mas *virtualmente inteligível* (distinto do *inteligido em acto*, já que é irrefragável a tese aristotélica que identifica este último com o *intelecto*). Quer dizer, não basta uma *ordem objectiva de tipo nouménico-kantiano para poder fundar o juízo moral*, uma ordem ontológica constituída pelos «seres-em-si», ideia quiçá reguladora e de limite, mas intrinsecamente opaca e incognoscível. Esta *ordem objectiva*, se quiser *fundar* (mais rigorosamente, *confundar*) a judicção moral, terá de compreender e *incluir em si a natureza racional*, por dois motivos de princípio: em primeiro lugar, porque *a natureza racional faz parte do ser* <sup>21</sup> e, em segundo lugar, porque *o objecto do juízo moral é um acto* que se deve realizar ou evitar, logo inseparável do sujeito agente e da sua natureza, contidos na *ordem objectiva*. Se a «ordem da razão» é a «ordem do ser», também a *natureza racional* deve aparecer como fundamento da ordem ou racionalidade moral. Quer dizer, a razão

---

<sup>20</sup> Cf. A. LÉONARD, *op. cit.*, sobretudo pp. 196-200.

<sup>21</sup> A homologia do ser e do intelecto é um dos mais nobres tópicos da reflexão filosófica. Um dos pensadores que a leva ao limite do rigor – em termos de homologia de *ser* e de *espírito* –, retirando daí *consequências essenciais para a Ética*, é C. BRUAIRE, *L'être et l'esprit* (Paris: PUF, 1983).

humana, quando *recta*, não tem por única função aplicar e *proponer* as regras à conduta (recorde-se o carácter *propositivo* da Razão em Suárez), mas também é *constitutiva* da ordem moral<sup>22</sup>. Se nos quedássemos apenas na *conformidade ou conveniência a uma natureza*, nunca ultrapassaríamos o domínio do *bem natural*. Por isso os naturalismos morais (antigos e recentes) são uma *contradictio in terminis*, uma vez que nenhuma natureza pode fundar, sozinha, a ordem moral. A *convenientia cum natura* (de S. Tomás, Suárez e da maioria dos Escolásticos) só se deixa converter em *conformidade moral* se se manifestar como *conveniência com a razão*: se o valor moral, por definição, é incondicional ou absoluto, e se só a Razão é absoluta, também a Razão Prática é *constitutiva* da moralidade do acto. E desta forma se tentou responder à questão do «constitutivo formal» da Ética.

JOAQUIM DE SOUSA TEIXEIRA

---

<sup>22</sup> Seguiu-se aqui, com alguma proximidade, a tese de J. DE FINANCE, *op. cit.*, pp. 168-184.