

A CRISE DA RAZÃO E O ADVENTO DA RACIONALIDADE TÉCNICA

Vânia Dutra de Azevedo

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Resumo: O presente artigo é um estudo sobre a crise da razão e o advento da racionalidade técnica visando compreender a crise da razão no Século XX como resultado da irracionalidade do capitalismo consoante a Max Weber; considera que a máxima sedes operatório ou perecerás passa a determinar tanto o conhecimento quanto a legitimidade dele, inviabilizando uma solução da crise seja pelo retorno ao mundo da vida através da fenomenologia, como propõem Husserl, seja através da paralogia enquanto reconhecendo a heterogeneidade dos jogos de linguagem apresentados por Wittgenstein, como pensa Lyotard.

Palavras-chave: razão, *ethos* capitalista, jogos de linguagem, paralogia, fenomenologia.

Abstract: The current article is an study about the crisis of reason and the advent of technical rationality seeking to comprehend the crisis of reason in the XX century as a result of the irrationality of the capitalism consonant to Max Weber; it considers that the adage be operative or perish begins by the return of the world of life through phenomenology, as proposed by Husserl, be it through paralogy as recognizing the heterogeneity of language games presented by Wittgenstein, as thought by Lyotard.

Keywords: reason, capitalist *ethos*, language games, paralogy, phenomenology.

Introdução

Por que o reconhecimento teórico da vigência de uma racionalidade técnica não nos permite efetivamente ultrapassá-la? O artigo procurará mostrar, mediante o recurso à investigação de Max Webber, que o espírito do capitalismo se coaduna com a vigência de uma racionalidade técnica, impedindo o advento de outro conceito de razão.

Apresentaremos, primeiramente, a tese de Husserl acerca da “crise das ciências europeias” como crise da cultura e, mais do que isso, da própria humanidade europeia manifesta no niilismo europeu. A partir da consideração do filósofo de que as ciências não mantêm nenhuma relação com os problemas da existência humana, mas, ao contrário, excluem do discurso dito científico qualquer alusão ao sentido ou ao não sentido dela, apresentaremos a crise das ciências como crise da razão. Em um segundo momento, mostraremos a posição de Lyotard enquanto partindo da deslegitimação do saber nas sociedades e culturas mais desenvolvidas como resultado da crise dos

relatos especulativo e de emancipação, entende que o marco do processo de tecnização das ciências e da crise da razão expressa no conceito de eficácia; conceito esse que inviabiliza a unidade da razão necessária às ciências para que abandonem a racionalidade técnica.

Por um lado, apresentaremos, na sequência, a solução de Lyotard sobre a impossibilidade do consenso e a existência de novas regras que desestabilizam o saber em um processo contínuo, cujo reconhecimento da heterogeneidade dos jogos de linguagem aponta para uma possível legitimação pela paralogia. Por outro, a perspectiva de Husserl que propõe a Fenomenologia como alternativa necessária para restaurar o sentido autêntico de “razão”, resgatando a noção grega de cultura enquanto àquela que se deixa guiar pela razão e, com isso, promove a aliança entre razão e vida a partir da fenomenologia e dos conceitos de mundo da vida e ego transcendental. Por fim, exporemos nossa posição acerca da crise da razão desde uma menção a Max Weber e ao livro *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, haja vista que consideramos ser a ética e o espírito do capitalismo que inviabilizam a solução da crise, seja por meio da paralogia, seja por meio da fenomenologia.

1. Husserl e a crise da razão

Husserl¹, considera haver “uma crise das ciências europeias” que, no limite, é uma crise da própria razão que subjaz às ciências e cuja unidade foi perdida, fazendo com que elas se interessem pelos meios e descurem completamente os fins do fazer ciência em sua relação com a humanidade. Daí o fenomenólogo apontar para a necessidade de uma crítica, em que pese à legitimidade dos conceitos e mesmo métodos científicos. Neles houve um afastamento completo das ciências do mundo da vida, ao descurem exacerbadamente o sentido da vida humana e a relação do procedimento da ciência para com ele. Para o fenomenólogo, há uma compreensão do europeu de sua época de que as ciências calaram-se sobre questões vitais, fechando-se em si e valendo em si, sem qualquer alusão às vidas humanas e ao sentido delas, levando o filósofo a apresentar “A crise das ciências europeias” como marco da crise da humanidade e da razão. Em seu texto, Husserl afirma:

Na urgência da nossa vida – ouvimos - esta ciência nada nos tem dizer. Ela exclui de um modo inicial justamente as questões que, para os homens nos

¹ Convém mencionar que nossa leitura de Husserl parte dos textos do filósofo, mas é também guiada pela interpretação de Carlos Alberto Ribeiro de Moura presente nos livros *Racionalidade e crise* e *Crítica da razão na fenomenologia*.

nossos tempos desafortunados tempos, abandonados às mais fáticas revoluções, são as questões prementes: as questões acerca do sentido ou a ausência de sentido de toda existência humana (HUSSERL, 2012, p. 3).

Ao constatar que as questões fundamentais para a humanidade eram concernentes a ações e ideais, devido às mudanças bruscas que alteraram o cenário europeu depois da Segunda Guerra mundial, Husserl empreende uma crítica profunda às ciências. O hiato crescente, por um lado, entre o fazer científico e a pergunta acerca do sentido de esse fazer e, por outro, como decorrência direta do anterior, o distanciamento e, mesmo a recusa, das questões da vida mostraram a presença de um problema no fazer científico. As ciências deixaram de expressar a razão humana e converteram-se em disciplinas abstratas centradas no pensamento simbólico, totalmente distanciadas do conhecimento autêntico, haja vista que o conteúdo não é dado de forma direta, mas indiretamente por meio de signos. Não se trata mais de teoria e intelecção, mas de um pensamento que, ao contrário, não se sustenta por uma racionalidade comum, encontrada, por exemplo, na lógica de Platão e na *sapientia universalis* de Descartes. Husserl mostra-nos como o progresso metódico faz com que a utilidade substitua a teoria. No texto do intérprete Carlos Ribeiro de Moura lemos: “... o princípio da utilidade tomará a dianteira diante da ideia clássica de teoria e intelecção, e a ciência tornada ‘técnica teórica’ repousará muito mais sobre a experiência prática do que sobre uma verdadeira *ratio* de suas operações” (MOURA, 2001, p. 189)².

Efetivamente, o princípio da utilidade passa a coordenar o fazer científico transformando a ciência teórica, sustentada por uma razão universal, em razão técnica. Daí a afirmação de Carlos Ribeiro de Moura do apogeu da experiência prática com o conseqüente abandono da reflexão sobre o sentido da prática, do fazer ou das operações da ciência. Com isso, a pergunta sobre os fins é rechaçada, bem como a ideia de que seja possível eles serem racionais por si e independentes da utilidade. A razão, enquanto faculdade, restringe-se a deduzir, a inferir e a classificar, tornando-se um instrumento do próprio fazer. Embora paradoxal, as raízes da crise encontram-se, em Husserl, na “Nova humanidade”, que apesar do ideal de uma filosofia universal e de um método seguro terminou por perder a crença tanto no ideal quanto no método; uma vez que, como afirma Husserl, “este método só podia atuar com resultados indubitáveis nas ciências positivas” (HUSSERL, 2012, p. 7). O sucesso das

² Essa citação refere-se à leitura que Carlos Alberto R. de Moura alusiva à obra *Lógica formal e transcendental* de Husserl.

ciências e o fracasso contínuo da metafísica o mostravam. Todavia, a chave para compreender o abalo da razão ou da crença nela remete à matematização da natureza operada por Galileu³, quando ele substituiu, conforme Husserl, “o mundo da vida cotidiano” pelo “mundo matematicamente subtraído das idealidades”.

Em *A crise das ciências e da humanidade europeias*, Husserl retraça a mudança que se processa na Modernidade a partir de um novo ideal de filosofia universal, cuja limitação da radicalidade leva a assimilar o mundo galileano, que tem por traço principal a “a substituição da natureza pré-cientificamente intuível pela natureza idealizada” (HUSSERL, 2012, p. 39)⁴. A natureza efetiva e verdadeira é a da matemática e o ser o do método. De outra parte, as fórmulas, as teorias e o próprio método não têm um sentido que seja compreensível, transformando isso no maior problema, na medida em que se faz necessário pôr em questão a condição de possibilidade desse método que orienta à busca de uma resolução sistemática de uma tarefa científica infinita, qual uma máquina de resultados úteis, mas de sentido dubitável e ainda não questionado. Em uma passagem do livro *Crise das ciências e da humanidade europeias*, percebe-se a dimensão do problema para Husserl:

³ Com referência ao método e à prática científica de Galileu, há de se observar que Feyerabend assume uma posição diversa da de Husserl. Ao escrever *Contra o método*, o autor procura defender uma compreensão de ciência como empreendimento anárquico, levando-o a vê-lo como problema de outra ótica. Nela entende que os procedimentos de Galileu ao invés de serem conduzidos por um método rígido o são pela inventividade do cientista. Em *Contra o método*, Feyerabend afirma: “O sucesso científico não pode ser explicado de maneira simples ...” e acrescenta “o êxito da ciência não pode ser usado como argumento para tratar de maneira padronizada problemas ainda não resolvidos” (FEYERABEND, 2003, p. 20).

⁴ Mostrando-se centrado nas relações tempo-espaço como expressão direta dos tempos, David Harvey considera, pertinente à Modernidade, a vigência de certo “perspectivismo iluminista”, caracterizado a partir de “um olho que vê” como atestado de verdade, isto é, o indivíduo vê e representa o mundo a partir do humano, distanciando-se, com isso, dos padrões da mitologia e da religião. Dado característico do advento do tempo e do espaço infinitos defendidos antes de Galileu e de Newton por Giordano Bruno. “...o pensamento iluminista operou nos limites de uma visão ‘newtoniana’ bem mecânica do universo, em que os absolutos presumidos do tempo e do espaço homogêneo formavam continentes limitadores do pensamento e da ação (HARVEY, 1993, p. 229). Ainda que na leitura de Harvey, os pensadores iluministas, de um modo geral, dedicassem-se à questão da produção do espaço enquanto fenômeno econômico e político, as mudanças operadas por Giordano Bruno, Galileu e Newton são determinantes do modo de pensar moderno, fazendo com que, sob esse aspecto específico, a leitura darwiniana aproxime-se mais da de Husserl do que a de Feyerabend. Para o autor de *A condição pós-moderna*, a busca de uma sociedade melhor requeria uma ordenação do espaço e do tempo enquanto possibilidade de garantia tanto da liberdade individual quanto do bem-estar social: “As ideias estatais, comunitárias e individualistas estavam associadas com diferentes paisagens espaciais, (...) o domínio diferencial sobre o tempo trazia problemas cruciais de relações de classe, de direitos aos frutos do próprio trabalho e de acumulação do capital” (HARVEY, 1993, p. 234).

Faltava, então, e continua ainda a faltar a evidência efetiva, na qual o gerador-de-conhecimento possa dar-se a si mesmo justificação, não só daquilo que faz de novo, e de que trata, mas também sobre todas as implicações de sentido que encerra, por sedimentação ou tradicionalização, ou seja, sobre as pressuposições constantes das suas configurações, conceitos, proposições ou teorias (HUSSLERL, 2012, p. 39).

Não se trata da recusa em admirar Galileu ou os físicos da Modernidade, mas de reconhecer que o sentido de teoria presente desde eles permaneceu oculto até o questionamento proposto por Husserl, ao recusar que a compreensibilidade, nesse caso, seja determinada pela aplicação prática, ou seja, pela técnica. Mais do que isso, consiste em perceber que o ideal de uma Nova Humanidade iniciada com o racionalismo objetivo de Descartes e continuado por Kant deixa-se comprometer pela cisão iniciada por Galileu entre vida subjetiva e realidade objetiva, expressa, na visão do fenomenólogo, primeiramente, na dualidade cartesiana que: “exclui o corpo somático – juntamente com o mundo sensível em geral, também este entregue à *epoché* e assim se determina, para Descartes o ego como *mens sive animus sive intellectus*”. (HUSSLERL, 2012, p. 63). Ora, a dualidade expõe a filiação do filósofo francês à cisão estabelecida por Galileu e o erro dele em justamente alcançar pela *epoché* o puro ego. Em Kant, *grosso modo*, o problema está em não poder explicar a proveniência das multiplicidades dos dados sensíveis. Para Husserl, o pensador alemão elabora uma filosofia em que: “os pressupostos últimos da possibilidade e da efetividade do conhecimento objetivo não podem ser objetivamente cognoscíveis” (HUSSLERL, 2012, p. 77) Também em Kant encontra-se a cisão, que aparece na filosofia dele entre o fenômeno e a coisas em si. Em vista disso, a separação galileana ao contagiar o projeto transcendental Moderno o compromete por inteiro, transformando os conceitos de razão e de ciência que Husserl visa restaurar a partir de outras bases⁵.

O advento do positivismo e do historicismo representam um tipo determinado de racionalismo que defende a proeminência do fato e a recusa da norma. Para o positivismo, só há fatos, já que as normas não correspondem

⁵ Traremos outra vez as considerações de Feyerabend presentes em *Contra o método* por ele defender uma posição contrária a de Husserl no que se refere ao problema mente/corpo. Ao explicar a dicotomia cartesiana, o faz a partir do dado de que, como afirma: “temos mais uma vez observações, conceitos, princípios gerais e regras gramaticais que, tomados em conjunto, constituem uma “forma de vida” que, aparentemente, dá sustentação a algumas concepções como o dualismo, e exclui outras como o materialismo” (FEYERABEND, 2003, p. 166).

aos parâmetros de uma racionalidade positiva por não corresponderem a um dado observável e mensurável, fazendo com que tal racionalidade nada tenha a dizer acerca de qualquer questão alusiva à normatividade prática. Percebendo que todas as questões que pertencem à metafísica são apartadas do domínio próprio à ciência, Husserl denomina esse conceito positivista de residual. Ora, na ótica de husserliana essas são as questões fundamentais que ultrapassam, *per se*, o mundo dos fatos, porque remetem à uma ideia de razão que não é, sob qualquer hipótese, a racionalidade técnica positivista, mas diversamente uma razão universal que interroga o estatuto do fazer. Em vista disso, a rejeição completa do conceito de razão positiva que passa a vigor junto às ciências europeias. Para o autor de *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, a restrição da razão ao domínio do fato e da técnica, exclui toda discussão sobre os fins que sustentam o fazer científico, deixando aos meios à completa hegemonia.

De outra parte, o historicismo propõe um relato da história completamente depurado de normas e de ideais. Na esteira de uma racionalidade técnica, julga ser a história justamente o relato de um processo em que as normas e os ideais terminam por se dissolver, relegando os fins a plano nenhum da racionalidade. Tanto o positivismo, com a exacerbação dos fatos, quanto à história, enquanto rejeita as normas e os ideais, dissolvem o sentido da existência ao defender uma racionalidade técnica regida pelos meios, que converte a razão em algo instrumental e positivo. Por isso, a crise das ciências em Husserl e a necessidade da crítica, principalmente porque quando as ciências se recusam a fazer menção às normas, deixam de dizer algo sobre a existência humana. Isso levou Husserl a compreender a crise das ciências como crise da humanidade e da cultura europeias, já que termina por solapar o sentido de tudo que concerne ao humano, fomentando o advento do niilismo europeu. Nada vale, nada tem sentido. Enfim, deixa de existir uma razão que justifique a própria existência, seja do ponto de vista da individualidade seja da coletividade. Na ótica de Moura, no texto “A invenção da crise”, lemos:

Husserl só poderá concluir dessa premissa que a “crise da razão”, quer dizer, o seu acanhamento positivo e instrumental, é um episódio que se traduz *imediatamente* no “nihilismo europeu”: fim do sentido do mundo, fim do sentido da história, fim do sentido da humanidade, fim da possibilidade de se conferir um “sentido racional” à existência individual e coletiva. (MOURA, 2001, p. 192).

Em nossa ótica, a solução da crise da razão em Husserl encontra-se em a conferir à filosofia, como fenomenologia, a instância maior do sentido do conhecimento e da vida ao promover a reconciliação entre razão e vida recusada pela razão instrumental. Ao ver a fenomenologia como *sapientia universalis* que reorganiza as ciências por conferir-lhes a unidade da razão que necessitam, Husserl retoma o ideal grego de cultura guiada pela razão, em que as questões de ordem prática teriam referência às questões de conhecimento e os fins, os valores e as ações seriam remetidos à verdade. Caberia à fenomenologia determiná-la enquanto alternativa adequada para, em restaurando o sentido da razão, solucionar a crise das ciências e da humanidade europeias. A fenomenologia transcendental husserliana propõe um retorno ao mundo da vida para, posteriormente, realizar a *epoché* e, mediante a redução, atingir à subjetividade transcendental como instância doadora de sentido ao mundo, ao homem e à ciência. Em suma, na consideração dele:

...começa assim a descoberta da intersubjetividade absoluta (objetivada, no mundo, como humanidade inteira) como aquela em que a razão, seja no obscurecimento ou na elucidação, está em infinito progresso no movimento de autocompreensão clara como o dia; a descoberta do modo de ser necessariamente concreto da subjetividade absoluta (a subjetividade em sentido transcendental último) uma vida transcendental de permanente “constituição do mundo” e, assim, correlativamente, a nova descoberta do “mundo que é”, ... (HUSSERL, 2012, p. 219).

2. Lyotard: razão e condição pós-moderna

Em um momento histórico diverso do de Husserl, Lyotard propõe-se a compreender as alterações no conceito de saber e de ciência, enquanto resultantes das transformações provocadas pelo avanço tecnológico. Houve uma modificação no modo tanto de produzir, quanto de distribuir o saber a partir de 1950 que, na visão do autor, afetou o entendimento do que seja a ciência. A busca de compreensão requer igualmente uma investigação da modernidade que conduz à uma alteração no conceito de razão. É na démarche e no conceito de razão que contamos encontrar elementos que aproximem e distanciem as leituras de Lyotard e de Husserl. Com Lyotard, em seu livro *A condição pós-moderna*⁶, vemos “a posição do saber nas sociedades mais

desenvolvidas” (LYOTARD, 2011, p. XV) a partir de um recorte temático que prioriza as transformações em sua relação direta com o que nomeia “crise dos relatos”, que mostraremos configurar também o início de uma crise da razão⁷.

Notadamente na Modernidade – entendida de Descartes ao final dos anos 50 – a filosofia constitui-se como o metadiscorso legitimador da ciência, haja vista que elabora discursos universais, guiados pela razão, que visam validar a ciência através de relatos totalizadores. Contudo, Lyotard enfatiza a importância da legitimação do saber através do metarrelato por ela nos conduzir ao questionamento não só da verdade do discurso, mas da validade das instituições ao mostrar o vínculo existente entre a justiça e a verdade com o grande relato. Apesar de considerar simplificador, o autor denomina “pós-moderna’ a incredulidade em relação aos metarrelatos” (LYOTARD, 2011, p. XV), enquanto instâncias legitimadoras do saber, pois nasce uma sociedade que abandona doutrinas universais ao apoiar-se em uma pragmática da linguagem. A incredulidades nos metarrelatos é vista por nós como produto de uma crise da razão que precipita a incredulidade com referência aos metarrelatos.

Lyotard examina duas versões dos relatos de legitimação do saber, uma política e outra filosófica. A primeira, como escreve em *A condição pós-moderna*: “tem por sujeito a humanidade como herói da liberdade. Todos os povos têm direito à ciência” (LYOTARD, 2011, p. 58). Nesse caso, o sujeito social deve ser o sujeito do saber científico, que busca sempre reconquistar o direito à ciência quando esse lhe é usurpado. Esse tipo de relato tem sua

⁷ *A condição pós-moderna* de David Harvey apresenta o percurso de passagem da modernidade para a pós-modernidade a partir da substituição do modelo fordista para o da acumulação flexível, da ética para a estética, mas dá ênfase às transformações na compreensão dos conceitos de espaço e de tempo como base de todas as demais alterações. Nesse caso, embora o pensador americano concorde com a passagem da modernidade para a pós-modernidade, as motivações que para ele determinaram tal passagem diferem das de Lyotard. Começemos com a exposição de Harvey acerca dos conceitos de espaço e tempo, já que são estes últimos que expressam uma reorganização social, política e econômica que conferem uma irrevogabilidade, em termos de transformação existencial nos variados âmbitos da vida humana, manifestando e efetivando a ruptura com os padrões vigentes na modernidade. Trata-se de um tempo e de um espaço que passam por um processo de compressão transformador, *de per se*, das representações possíveis do mundo, ao mesmo tempo em que, gerador de uma diversidade de reações sociais, culturais e políticas. Simultaneamente condição e perturbação dos tempos pós-modernos, o conceito de compressão expressa a inevitável aceleração dos *modus vivendi* mediante a compressão dos mundos espacial e temporal em que, efetivamente, vivemos e nos compreendemos como existentes. Compreensão e vivências essas que atravessam todos os domínios culturais e representativos possíveis e imagináveis. “A medida que o espaço parece encolher numa ‘aldeia global’ de telecomunicações e numa ‘espaço nave terra’ de interdependências ecológicas e econômicas – para usar apenas duas imagens conhecidas corriqueiras -, e que os horizontes temporais se reduzem a um ponto em que só existe o presente (o mundo do esquizofrênico), temos de aprender a lidar com um avassalador sentido de *compressão* dos nossos mundos espacial e temporal”. (HARVEY, 1993, p. 219).

orientação maior sobre o ensino primário, enquanto no ensino superior aparece o relato das liberdades à medida que o Estado assume o papel de formar o povo e direcioná-lo ao progresso sob a égide da nação. A segunda tem uma elaboração diferente ao relacionar a ciência, a nação e o Estado. Datado, em certo sentido, da fundação da Universidade de Berlin, esse relato influenciará a organização dos cursos superiores nos séculos XIX e XX, notadamente nos países jovens.

Sintetizado por Humboldt, o relato especulativo considera a singularidade da ciência, enquanto obedecendo a leis próprias, mas, ao mesmo tempo, ressalta que a Universidade deve estar voltada à formação da nação em termos morais e espirituais. O elo proposto por Humboldt entre ciência e moralidade, Lyotard considera como um conflito entre jogos de linguagem diferentes, porque um é feito de denotações que emanam do critério de verdade e o outro de enunciados que devem ser justos. Todavia, os dois discursos são imprescindíveis à *Bildung* do projeto humboldtiano que visa, simultaneamente, à aquisição de conhecimentos e à formação de um sujeito legitimador do saber e da sociedade. Em *A condição pós-moderna*, o autor afirma: “... assegurando que a pesquisa das verdadeiras causas na ciência não pode deixar de coincidir com a persecução de justos fins na vida moral e política. O sujeito legítimo constitui-se desta última síntese” (LYOTARD, 2011, p. 60). Na sequência, ele acrescenta: “As escolas são funcionais; a universidade é especulativa, isto é, filosófica” (LYOTARD, 2011, p. 61).

Observe-se que essa caracterização da legitimação do discurso científico através da especulação e, portanto, da Filosofia, remonta ao discurso sintetizador Moderno que reúne os conhecimentos dispersos em uma unidade. Daí Lyotard apontar para a noção de Sistema em Fichte e em Shelling, num primeiro momento, e para a Enciclopédia hegeliana em um segundo, enquanto metanarração racional do devir do espírito. Nesse caso, a narração da história que o filósofo francês denomina sujeito vida termina por formular a legitimidade dos discursos, tanto no âmbito das ciências empíricas quanto da cultura popular. Para ele, o lugar desse metassujeito legitimador é a universidade especulativa.

Os enunciados devem engendrar uns aos outros nas regras do jogo de linguagem especulativo e a instituição exclusiva deles é a Universidade. Mas, Lyotard, visando resgatar os germens da deslegitimação do saber no que denomina condição pós-moderna, aponta também para o outro modo do sujeito de legitimação como sujeito prático. Ainda tributário da Modernidade, esse sujeito, diverso daquele que atualiza suas possibilidades do conhecimento, é a própria humanidade. É um modo de legitimação que remete a Kant na

afirmação da autonomia da vontade. Trata-se do jogo de linguagem que Kant chamaria imperativo enquanto na atualidade é denominado prescritivo. Em ambos os casos, a legitimação não é direcionada pela verdade de enunciados denotativos, mas pela justiça dos enunciados prescritivos à medida que prescrevem o que se deve fazer. Assim, Lyotard afirma: “O saber não é mais o sujeito, ele está ao seu serviço; sua única legitimidade (mas ela é considerável), é permitir que a moralidade venha a ser realidade” (LYOTARD, 2011, p. 64). Nesse caso, o saber subordina-se completamente ao sujeito prático, pois a legitimidade final está determinada pelos fins visados por esse sujeito que, enquanto coletividade autônoma, faz o saber servir aos fins dele. É isso que o filósofo francês denomina reencontro da função crítica do saber. Há um privilégio conferido aos enunciados prescritivos que os torna independentes dos enunciados da ciência, uma vez que esses últimos se convertem em informação para o sujeito prático. Tal ponto, Lyotard considera interessante por negar a totalização dos jogos de linguagem num metadiscurso.

Na ótica de Lyotard tanto o relato especulativo quanto o de emancipação precipitaram, desde as conexões internas que os definem, a crise de legitimação, que vemos como o anunciar de uma crise da razão. Ao considerar que a ciência positiva não é um saber, o relato especulativo hegeliano, como afirma o pensador francês: “contém nele mesmo (...) um ceticismo com relação ao conhecimento positivo” (LYOTARD, 2011, p. 70). A decorrência necessária desse ceticismo embrionário é a desqualificação da ciência como verdadeira, já que, ao não encontrar a legitimidade, ela é colocada no nível da ideologia. De outra parte, em considerando um sentido mais próximo da cultura pós-moderna, ele apresenta as consequências de se aceitar o saber das ciências positivas como modo geral da linguagem. A linguagem referida implica pressuposições axiomáticas que devem sempre ser explicitadas. Nesse caso, “tem-se um processo de deslegitimação cujo motor é a exigência de legitimação” (LYOTARD, 2011, p. 71). Assim, Lyotard aponta para um problema interno do relato especulativo quanto ao princípio de legitimação do saber, cuja decorrência é a emancipação das ciências ao mesmo tempo em que se processa um afrouxar da trama enciclopédica. A crise do saber científico encontra na erosão do princípio de legitimação do saber sua proveniência que vemos como início da crise da razão, ainda que explicado por vias completamente diversas das husserlianas.

Quanto ao procedimento de legitimação advindo do relato de emancipação, Lyotard analisa e apresenta, igualmente, o ponto interno de erosão. Nesse caso, trata-se do estabelecimento de uma implicação entre um enunciado descritivo e um prescritivo. À medida que o dispositivo de

emancipação fundamenta a legitimidade da ciência através dos interlocutores da prática ética, social e política, isto é, da própria autonomia dos interlocutores, gera um problema de pertinência; pois a verdade do enunciado descritivo não implica a justiça desse enunciado, quer dizer, mesmo que a descrição da realidade seja verdadeira, isso não acarreta que o enunciado que viria a transformá-la seja justo. Com isso, o autor afirma a impossibilidade de a ciência legitimar outros jogos que não o seu, uma vez que a prescrição está para além do seu domínio; ela não legitima a si mesma. Isto abre o caminho para uma corrente da pós-modernidade. Ainda assim, situa o percurso de questionamento, ainda que indireto, a legitimidade do discurso da ciência à divisão da razão em pura e prática. Afinal, essa divisão remete a enunciados com regras autônomas e com pertinências diversas. Há uma proliferação de jogos de linguagem que parecem dissolver o sujeito social, pois o vínculo é de linguagem dando-se através de vários jogos que obedecem a regras distintas.

A análise de Lyotard acerca do processo de deslegitimação dos relatos permite vislumbrar a crise do saber, tanto em termos da filosofia quanto da ciência. Em ambos os casos, houve uma perda da hegemonia discursiva que remete a filosofia ao âmbito de si mesma e a ciência beirando a aplicação e o desempenho enquanto critério definidor. Todavia, na visão do autor francês, o que caracteriza as culturas pós-modernas é a compreensão de que a legitimação só pode advir da prática da linguagem e da interação comunicacional. Tributária de Wittgenstein, essa legitimação remete aos jogos de linguagem como outra possibilidade que não a do desempenho. O determinismo é a hipótese da legitimação pelo desempenho, mas o saber científico contemporâneo está em busca de uma superação do determinismo enquanto foco de sua crise. Consoante Lyotard, há pouca afinidade entre a busca de desempenho e a pragmática do saber científico pós-moderno. Daí ele afirmar: “o traço surpreendente do saber pós-moderno é a imanência a si mesmo, mas explícita, do discurso sobre as regras que o legitima” (LYOTARD, 2011, p. 100). Mas outro traço importante da ciência pós-moderna é transformar a teoria de sua própria evolução em algo descontínuo e paradoxal, o que remeteu o filósofo a pensar em uma legitimação pela paralogia, haja vista que considera o princípio do consenso, enquanto critério de validação, como insuficiente e considera excluídos os relatos da dialética do espírito e da emancipação.

A paralogia, enquanto solução é apresentada pelo pensador francês como um lance, cuja relevância de imediato não é reconhecida, feito na pragmática dos saberes. Colocando a ênfase da pragmática científica no dissentimento, Lyotard apresenta o consenso como um horizonte que jamais

será atingido, enquanto o paradigma posto no domínio científico é atravessado por alguma afirmação que desorganiza a ordem em que está posto. São novas regras de linguagem que determinarão o campo do saber à medida que ele é desestabilizado constantemente. Em vista disso, ele afirma: “Transposta à discussão científica e colocada numa perspectiva de tempo, esta propriedade implica a imprevisibilidades das ‘descobertas’” (LYOTARD, 2011, p. 112).

Embora a pragmática científica esteja envolta em enunciados descritivos, a diferença pós-moderna consiste na exigência de regras no plano prescritivo, denominados por Lyotard metaprescritivos, já que determinam os lances que serão aceitos nos jogos de linguagem. A paralogia revela os enunciados metaprescritivos e a legitimação do saber se dá mediante a proposição de novos enunciados. O consenso não é um valor, mas a justiça o é, tornando necessário buscar outra prática da justiça que não a do consenso. Encontramos, então, a seguinte afirmação do pensador francês: “O reconhecimento da heterogeneidade dos jogos de linguagem é um primeiro passo nesta direção” (LYOTARD, 2011, p. 118), isto é, no caminho que possibilite o encontro de um lance que se sobreponha aos demais. Em vista disso, Lyotard apresenta como solução a paralogia e o reconhecimento dos jogos de linguagem como caminho para resolver a crise do metarrelato a partir das *As investigações filosóficas* de Wittgenstein.

O filósofo francês tenta resolver o problema da crise dos metarrelato, que vemos nele como crise da razão, buscando ultrapassar o conceito de eficácia presente nas sociedades, segundo ele, pós-modernas. Nessas sociedades, estão presentes muitos jogos de linguagem diversificados que apontam para a heterogeneidade de elementos, cujos decisores, na visão de Lyotard remetem a legitimação social e a verdade científica ao critério de eficácia, reduzindo a vida ao aumento de poder. Considerando esse critério inconsistente sob muitos aspectos, notadamente, no âmbito socioeconômico, e, além disso, como gerador de terror, mesmo que em graus diferenciados, uma vez que produz a máxima: “sede operatório ou desaparecerai”, Lyotard buscou a legitimação da ciência pela paralogia, enquanto requer que nenhuma leitura da realidade prevaleça sobre outras leituras, já que só são possíveis consensos provisórios e parciais em um jogo específico. Ao mesmo tempo, a paralogia requer um saber que reconheça as diferenças, perceba as irregularidades e construa novos conceitos.

A máxima “sede operatório ou desaparecerai” tem os germes, em nossa hipótese de trabalho, no espírito do capitalismo que se mantém forte nas sociedades pós-modernas pautadas por Lyotard, não sendo suspensa pela paralogia ou mesmo pela fenomenologia, como contamos mostrar; permitindo

a vigência de uma racionalidade instrumental que passa a se constituir como legitimadora do saber e das relações políticas enquanto relações sociais de poder; amparadas justamente na máxima “sede operatório ou desaparecerei”. Recorreremos para isso, a Max Weber, notadamente, à obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo* contando vincular o discurso capitalista aos processos de legitimação nas sociedades hodiernas.

3. Max Weber: o espírito do capitalismo

Desde o início de *A Ética protestante e o espírito do capitalismo*, Max Weber procura mostrar a interrelação existente entre uma determinação formação ética e as bases do espírito capitalista nos diversos países em que o protestantismo se fez presente, apresentando dados em que tanto os proprietários do capital e empresários quanto os profissionais mais qualificados professam culto protestante, haja vista a estatística religiosa. Estabelecendo uma relação de influência entre a “*peculiaridade espiritual inculcada pela educação*” (WEBER, 2013, p. 33) a partir de determinada atmosfera religiosa, seja da região de origem ou da casa paterna, como determinante sobre a escolha profissional, explica porque os artesãos católicos permanecem no artesanato enquanto os protestantes dirigem-se às fábricas em busca de postos elevados. Consta haver nos protestantes uma inclinação para o racionalismo econômico e, a partir disso, busca compreender a ligação existente entre o antigo protestantismo – Lutero, Calvino, Knox, Voët – e a cultura capitalista moderna a partir de traços religiosos. São neles que se podem entender as noções de espírito de trabalho e progresso presentes na cultura capitalista moderna, em que pese o antigo protestantismo não ter nenhuma reverência pelo progresso.

Weber nos aponta, principalmente através do discurso de Benjamin Franklin, que um novo *ethos* se constrói gradativamente, enquanto expressão maior do interesse da posse como um fim em si, enquanto decorrente de uma afinidade entre o conteúdo doutrinário da religião protestante e o capitalismo, mormente o culto ao trabalho, como vocação e ascese, gerado pelo calvinismo. No discurso B. Franklin, aparece a associação do tempo ao dinheiro e a visão do dinheiro como procriador, que, para o sociólogo alemão, indica a noção do dever prosperar em termos de bens materiais e do homem honrado como aquele que é digno de crédito, como postulação de advertências morais de cunho eminentemente utilitário. Convém assinalar, como faz Weber, que não se trata de uma técnica de vida, mas de uma ética que institui o dever na promoção da propriedade: “Acima de tudo, este é o *summum bonum* dessa

‘ética’: ganhar dinheiro e sempre mais dinheiro, no mais rigoroso resguardo de todo gozo imediato do dinheiro ganho...”. Em outra passagem, lemos: “O ser humano em função do ganho como finalidade da vida, não mais o ganho em função do ser humano como meio destinado a satisfazer suas necessidades materiais” (WEBER, 2013, p. 46)

Ora, quando o sociólogo alemão fala do “espírito do capitalismo” como uma rede de conexões que acontecem na realidade histórica, permitindo formar um conceito que designe uma significação cultural, ele não pensa em conceitos que possam se adequar a determinada realidade, mas, ao contrário, em conexões genéticas concretas que permitam apreender conceitualmente uma individualidade que se forma, como no caso do “espírito do capitalismo” enquanto expressa justamente o *ethos* capitalista⁸. Trata-se, exclusivamente, do capitalismo moderno presente na Europa Ocidental e na América do Norte, haja vista que é nelas que se encontra o mesmo *leitmotiv* inversor da ordem do ganho, como mencionado acima na obra de Weber. Interessa-nos, especialmente, os conceitos de “espírito do capitalismo” e, “ética protestante”, pois é por meio deles que contamos compreender a crise das ciências europeias enquanto tributária da emergência de um novo modo de ser no mundo e com os outros e de ver o mundo e as relações sociais.

Duas citações são exemplares do motivo de solidificação da crise até nossos dias, segundo nossa visão, devido espírito capitalista e a racionalidade instrumental que o caracteriza. A primeira, concernente a ordem capitalista como um cosmos que subsumi o indivíduo:

Atualmente a ordem econômica capitalista é um imenso cosmos em que o indivíduo já nasce dentro e que para ele, ao menos enquanto indivíduo, se dá como um fato, uma crosta que ele não pode alterar e dentro da qual tem que viver. Esse cosmos impõe ao indivíduo, preso nas redes do mercado, as normas de ação econômica (WEBER, 2013, p. 48).

A segunda, referente ao modo de ver de grupos de pessoas a partir do qual emergiu a ordem capitalista:

O capitalismo hodierno, dominando de longa data a vida econômica, educa e cria para si mesmo, por via da *seleção* econômica, os sujeitos econômicos – empresários e operários – de que necessita. E entretanto é justamente esse fato que exhibe de forma palpável os limites do conceito de “seleção” como meio de

explicação de fenômenos históricos. Para que essas modalidades de conduta de vida e concepção de profissão adaptadas à peculiaridade do capitalismo pudessem ter sido “selecionadas” (...), primeiro elas tiveram que emergir, evidentemente, e não apenas em indivíduos isolados, mas sim como um modo de ver portado por *grupos* de pessoas (WEBER, 2013, p. 48).

A análise weberiana explica a gênese e a emergência desse modo de ver. De nossa parte, valeremo-nos dos conceitos previamente elencados para com eles pensar a crise das ciências com o auxílio das investigações weberianas. Primeiramente, tomemos por elemento a Reforma Religiosa no século XVI com Lutero e desenvolvida também por Calvino. Weber mostra a dominação dos calvinistas a partir do século XVI em Genebra e na Escócia, depois, na virada do século, nos Países Baixos, no XVII na Nova Inglaterra e mesmo na Inglaterra, apontando para a presença do calvinismo e a emergência das classes burguesas como heroicas. Cita ainda *O espírito das leis*, em que Montesquieu afirma que os ingleses têm uma maestria em prevalecer com referência à religião, ao comércio e à liberdade (WEBER, 2013, p. 39). Na página 63 da *Ética protestante e o espírito do capitalismo*, aponta para a especificidade do tipo ideal de capitalista representado para os alemães de sua época como tendo conduta similar àquela apregoadada por B. Franklin, remetendo sempre tal conduta ao irracional cumprimento do dever profissional em detrimento da noção de riqueza para si.

Ora, a reforma protestante com o ideal de racionalidade e o trabalho como dever expressam gradativamente o espírito do capitalismo weberiano, justamente nele situamos a emergência da crise das ciências como resultado de uma nova visão de mundo expressa pelo capitalismo, na medida em que converte todo fazer em função do aumento e acúmulo irracional de posses. Acreditamos que esse espírito capitalista não poderia ser inócuo às esferas das ciências, haja vista a mudança e a formação de um novo modo de ver que acarretou uma transformação na forma de proceder na esfera da cultura como um todo. Esse modo de proceder construído e solidificado gradativamente nas nações capitalistas vai de encontro à possibilidade de uma unidade da razão, ao contrário, conjuga-se com a defesa da eficácia e a ditadura do “sejas operatório ou perecerás” como base de uma razão eminentemente utilitária, cujo sentido e empenho não são se reconcilia com a vida, haja vista a presença dos negócios e do trabalho com indispensáveis a ela, em que pese todo irracionalismo dessa conduta como bem aponta Max Weber: “os negócios e o trabalho constante tornaram-se ‘indispensáveis à vida’”, como modo possível de viver desde o *ethos* capitalista, e acrescenta em complemento afirmção anterior: “Esta

última é de fato a única motivação pertinente, e ela expressa ao mesmo tempo [do ponto de vista da felicidade pessoal] o quanto há de [tão] *irracional* numa conduta de vida em o ser humano existe para o seu negócio e não o contrário” (WEBER, 2013, p. 62).

Em tal situação, faz sentido, embora sem sentido e, por isso, irracional, que a razão se converta em uma mera faculdade restrita a deduzir, a inferir e a classificar, pois como expressão da cultura capitalista deve tornar-se também um instrumento do próprio fazer. A ordem econômica capitalista exige uma razão em defesa dos fatos com a conseqüente rejeição das normas, pois não importa ao *ethos* capitalista a normatividade prática. O que serve ao acúmulo de capital e à subserviência ao mercado é, de fato, uma racionalidade técnica positivista que jamais interroge o estatuto do fazer. Daí esse tipo de razão vigorar entre as ciências europeias. Há de se impedir toda discussão sobre fins, sob pena de não ser operatório e perecer. A única razão que se coaduna com a nova visão de mundo é aquela que opera no domínio do fato e da técnica e deixa aos meios à completa hegemonia. Uma citação, colhida entre várias, expressa o sentido de nosso argumento alusivo à crise da razão:

A ordem econômica capitalista precisa dessa entrega de si à “vocação” de ganhar dinheiro; ela é um modo de se comportar com bens exteriores que   tão adequado àquela estrutura, que ligada tão de perto às condições de vitória na luta econômica pela existência, que de fato *hoje* não há mais que se falar de uma conexão necessária entre essa conduta de vida “crematista” e alguma “visão de mundo” unitária. É que ela não precisa mais se apoiar no aval de qualquer força religiosa e, se   que a influência das normas eclesiásticas na vida econômica ainda se faz sentir, ela é sentida como obstáculo análogo   regulamentac o da economia pelo Estado. A situa o de interesses políticos-comerciais costuma então determinar a “visão de mundo”. Aquele que em sua conduta de vida não se adapta às condições do sucesso capitalista, ou afunda ou não sobe (WEBER, 2013, p. 64).

Como apontou Husserl, trata-se efetivamente de uma crise da humanidade; todavia a vemos como produto do irracionalismo presente no espírito do capitalismo conforme análise de Weber, impedindo toda e qualquer possibilidade de estabelecer uma unidade da razão no sentido de retomar o ideal grego de cultura que permitisse a remessa de questões de ordem prática às questões de conhecimento e os fins, os valores e as a es   verdade; a fim de restaurar o sentido da razão e solucionar a crise da humanidade e das ciências europeias. A nosso ver, somente mediante o abandono do espírito

capitalista será possível instaurar uma racionalidade que não seja meramente instrumental e pensar em ciências que não se convertam em função do mercado. No limite, elas, como parte importante da visão formada no espírito capitalista, também incorporaram o modo de proceder nele presente. Afinal, como lemos no discurso Benjamin Franklin: “Lembra-te que *tempo é dinheiro*; “Lembra-te que *crédito é dinheiro*”. “Lembra-te que *o dinheiro é procriador e por natureza fértil*” (WEBER, 2013, p. 43), o dinheiro constituiu a base da cultura nascente e hoje completamente desenvolvida.

Considerações finais: irracionalidade capitalista e racionalidade técnica

Consideramos que a crise dos relatos apresentada por Lyotard não precipitou a da razão, já que essa, enquanto mero instrumento, foi formada devido a uma transformação cultural, manifesta, como já afirmamos, no *ethos* capitalista. Afinal, trata-se nele justamente de consolidar a máxima “sede operatório ou desaparecerei” que é outra forma de dizer que “aquele que em sua conduta de vida não se adapta às condições do sucesso capitalista, ou afunda ou não sobe”. Mesmo que admitamos nas sociedades pós-modernas, consoante a Lyotard, a presença de jogos de linguagem em que os elementos decisores remetem tanto a legitimidade social quanto a verdade científica ao critério de eficácia, não vemos possibilidade de ultrapassamento dele sem que se abandone o espírito do capitalismo que, a nosso ver, o impõe. Por isso, a vida é reduzida ao aumento de poder em termos de dinheiro, de crédito, em suma, de capital. Ainda que as sociedades estejam sendo aparelhadas em termos científicos, tecnológicos e políticos visando à informatização delas; tal aparelhamento depende da distribuição e do acesso ao capital, já que convivemos com sociedades onde a informatização está atingindo o ápice, como o Japão, e outras, que sequer superaram problemas de saneamento básico, como países da África. Isso faz com que tal processo acentue o poder de determinados povos sobre outros em termos novamente da afirmação de que: “aquele que em sua conduta de vida não se adapta às condições do sucesso capitalista, ou afunda ou não sobe” ou “sede operatório ou desaparecerei”.

A nosso ver, por mais que o critério da eficácia seja inconsistente sob variados aspectos, ele está em pleno acordo com a irracionalidade de uma conduta de vida que faz com que o ser humano exista em função do capital e não o capital em função do ser humano. Devido a isso, consideramos que a legitimação pela paralogia quiçá pode amenizar, mas não estancar e ultrapassar o critério de eficácia como legitimador do saber e, também, das ciências. Ainda

que tenhamos o reconhecimento das diferenças e das anomalias, ao lado da possibilidade de criar novos conceitos a partir dos jogos de linguagem, teremos de abandonar o metarrelato capitalista que, a nosso ver, passou da justificação do saber, da ciência e das relações sociais para a determinação delas através da vigência de uma racionalidade instrumental. O metarrelato capitalista interdita tanto o consenso em jogos de linguagem específicos quanto o dissenso advindo da paralogia, mediante a imposição de uma única forma de vida que é a capitalista. Não vemos também possibilidade de conferir unidade e sentido à razão em meio ao poder exacerbado do irracionalismo capitalista, que se inicia com a inclinação para o racionalismo econômico e se desenvolve até atingir a hegemonia completa do desempenho, enquanto se curva aos interesses e ao espírito capitalista em todas as áreas do saber e do fazer, mesmo com relação à prática da linguagem e à interação comunicacional.

Diversamente de Lyotard, que recorre à terapêutica de Wittgenstein, Husserl concebe a razão como única doadora de sentido, conferindo a ela a referência necessária à verdade desde o conceito de ego transcendental. Ao fazê-lo, busca resgatar, em outra dimensão, o sentido grego não só de razão, mas de filosofia, fazendo dela a raiz maior de toda existência humana. Com isso, salvaguarda o papel da filosofia como instância suprema da cultura, evitando convertê-la em crítica da filosofia como Wittgenstein e, além disso, promove uma ligação estreita entre razão e vida. Todavia, consideramos que apesar de reconhecer a importância da investigação Husserliana sobre a modernidade, apontando a problemática da cisão gerada pela matematização do mundo e do empenho do filósofo em tentar resolver a crise através da fenomenologia transcendental, de ele propor um retorno ao mundo da vida, recusando toda e qualquer idealização do mundo, Husserl desconsidera a influência do mercado sobre o lugar das ciências e da filosofia. Nessa desconsideração que percebemos a impossibilidade de resolução da crise da razão e da humanidade. Ora, a dificuldade existente em resgatar o conceito de razão grego, remetendo as questões de verdade às de justiça dá-se, a nosso ver, pelas máximas capitalistas que propõem um aumento do fazer em detrimento da reflexão acerca do sentido de esse fazer. O irracionalismo presente no capitalismo determina a cisão radical entre verdade e justiça, inviabilizando a unidade da razão por defesa da eficácia e da ditadura do: “sejas operatório ou perecerás” apresentado por Lyotard ou a afirmação de que “aquele que em sua conduta de vida não se adapta às condições do sucesso capitalista, ou afunda ou não sobe”, conforme Max Webber.

Referências

- FEYERABEND, P. *Contra o método*. Trad. Cezar Mortari, 2 ed., São Paulo: Unesp, 2003.
- HUSSERL, E. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Trad. Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, 2012.
- LYOTARD, J.-F. *A condição pós-moderna*. Tradução Ricardo Corrêa Barbosa. 13 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.
- MOURA, C. A. *Racionalidade e crise*. São Paulo; Curitiba: Discurso Editorial; UFPR, 2001.
- MOURA, C. A. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Edusp, 1989.
- WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

Email: vd.azeredo@uol.com.br

Recebido: Junho/2020
Aprovado: Setembro/2020