

ÉTICA DE DISCURSO E ÉTICA DE RESPONSABILIDADE: UMA TOMADA DE POSIÇÃO CRÍTICA

Franz J. Hinkelammert

Na minha palestra gostaria de tratar três pontos principais, que me parecem ser decisivos para o tema:

I. A comunidade ideal de comunicação (situação ideal de fala) e a fundamentação última dos valores.

II. Ética do discurso e ética de responsabilidade.

III. A responsabilidade como critério de verdade acima de normas e do processo de institucionalização.

I. A COMUNIDADE IDEAL DE COMUNICAÇÃO (SITUAÇÃO IDEAL DE FALA) E A FUNDAMENTAÇÃO ÚLTIMA DO PROCESSO DE INSTITUCIONALIZAÇÃO.

O conceito da comunidade ideal de comunicação é obtido, por um processo de abstração, do conceito da comunidade real de comunicação. Como cada argumento se dirige potencialmente a cada um, que sabe argumentar potencialmente, contém cada conceito da comunidade real de comunicação já uma relação com uma

comunidade de comunicação ainda por ser concebida. Nesta última forma surgem valores implícitos à comunidade real de comunicação, que já estão contidos no processo da comunicação. Por isso não são obtidos de fora, para serem depois introduzidos no processo da comunicação, mas, por meio da explicitação são tirados dele mesmo. Valores deste tipo são a universalidade do discurso, a pretensão de verdade do discurso, a prontidão para contribuir para a solução de problemas, etc.

O processo de abstração explícita, portanto, uma comunidade ideal, implícita na comunidade real de comunicação. Esta portanto, nem por isso, é um produto de um processo de abstração, mas já existe com qualquer real existente. A abstração, antes, elabora o seu conceito explícito. Os valores, que estão sempre subjacentes a toda comunidade de comunicação, podem naturalmente ser feridas e quebradas. O discurso pode ser particular, e no discurso se pode mentir, pode-se dirigir o discurso a impedir a solução de problemas, etc. Mas, fazendo isso, cai-se em contradições performativas. Na crítica a essas contradições performativas, portanto, é objetivada a comunidade ideal de comunicação como conceito e confrontado com a real. Mas, embora ela seja contraposta a ela, ela é, de alguma forma, um espelho daquilo que já está subjacente à comunidade de comunicação.

Neste sentido fala Apel, em relação aos valores da comunidade ideal de comunicação, de valores "ultimamente fundamentados". São valores que uma comunidade real de comunicação não pode negar argumentativamente, sem cair numa contradição performativa.

A comunidade real de comunicação é com isso considerada como o desenrolar de um processo de comunicação. Este processo de evolução é pensado idealmente como um processo sem contradição, de modo que da realidade se tira uma idéia, à qual então se opõe novamente a realidade. O argumento de Apel é circular nesta medida, o que não significa necessariamente que seja tautológico.

O ESQUEMATISMO DAS FUNDAMENTAÇÕES ÚLTIMAS¹

Nesta argumentação de Apel se trata evidentemente de um esquematismo formal. Não é portanto surpreendente que encontremos espantosamente muitas argumentações paralelas em todas as ciências da experiência. Certamente é vantajoso apresentar algumas dessas construções teóricas. Podemos nisso, primeiramente, continuar a partir da comunidade de comunicação. Pode-se considerar a

sociedade humana, ou partes dela, não apenas como comunidade de comunicação no sentido da comunicação de mensagens ou argumentos, mas igualmente como comunidade de comunicação de bens. Isto fazem especialmente as ciências econômicas. Esta comunidade de comunicação de bens pressupõe a comunidade de comunicação como comunidade de interpretação, mas distingue-se dela.

Nas ciências econômicas, a comunidade de comunicação se apresenta principalmente de três formas. Em cada uma dessas formas surge a confrontação de uma comunidade real de comunicação com uma ideal. Como formas mais importantes das comunidades reais de comunicação de bens temos a instituição do mercado, a instituição da economia planificada e a realidade fáctica da comunicação da divisão do trabalho. Em cada uma das teorias referentes a elas constrói-se uma comunidade ideal de comunicação:

1. A TEORIA DA CONCORRÊNCIA PERFEITA

Ela é obtida da concorrência real - da assim chamada concorrência "imperfeita" - por meio de um processo de abstração, no qual o mercado é visto como processo de decurso. Do mesmo modo como na argumentação de Apel, a concorrência perfeita é desenvolvida como situação ideal de concorrência como implícita no processo real da concorrência. A teoria da concorrência perfeita vale como explicitação conceitual desta como uma dimensão já implicitamente dada com cada situação de concorrência e uma situação ideal de concorrência. Ela concebe a concorrência real sob o ponto de vista de uma concorrência que funciona perfeitamente, sem perdas de atrito.

Os mais importantes predecessores desta concepção de uma situação de concorrência são John Locke e Adam Smith. Como esquematismo formal, ela é elaborada apenas pelo modelo de um equilíbrio geral, com Walras/Pareto, pelos fins do século 19.

Disso são novamente deduzidos valores da situação ideal de concorrência. Em conexão com a tese de Adam Smith sobre a mão invisível, a situação ideal de concorrência é tal que, na perseguição do interesse pessoal, automaticamente é preservada a realização do bem comum como interesse geral. Daí segue-se a dedução dos valores fundantes do mercado: Propriedade privada e cumprimento de contratos.

Trata-se, no sentido de Apel, de uma fundamentação última de valores, que novamente é argumentada em círculo.

2. A TEORIA DO PLANEJAMENTO PERFEITO

As primeiras tentativas de uma teoria do planejamento perfeito (situação perfeita de planejamento) são empreendidas no início do século XX. Mas uma teoria consistente de planejamento se origina apenas em 1937, na União Soviética, por meio de Kantorovich, que mais tarde recebeu por ela o Prêmio Nobel.²

Novamente se deduz duma situação real de planejamento uma situação idealizada de planejamento, que, por sua vez, pode ser descrita como planejamento, são perdas de atrito (desgaste). Aqui o plano representa o interesse geral, que reúne todos os interesses particulares. Disso se podem depois derivar os valores fundamentais de uma economia planificada, especialmente o valor do cumprimento do plano.

Novamente surge uma semelhante fundamentação última de valores, que procede em círculo.

3. A TEORIA DA DIVISÃO DE TRABALHO

Ela é pela primeira vez executada por Marx. Novamente se contrapõe à divisão real do trabalho, no sentido de uma comunidade de comunicação de bens, uma situação da divisão ideal de trabalho, que está implícita na situação real de trabalho e é explicitada de forma ideal. Com relação a essa situação ideal da divisão de trabalho fala Marx do "Robinson social", da "associação de produtores livres", ou do "reino da liberdade". Novamente se trata de imaginar uma divisão de trabalho idealmente, sem perdas por atrito. Mas, já que agora cada processo divisório de trabalho, em última análise, depende de todos os outros processos de trabalho e sua exequibilidade, segue-se uma condição transcendental para a existência de um sistema de divisão de trabalho, que consiste em que deve assegurar ao menos a subsistência de todos os homens unidos pela divisão de trabalho. Dessa situação da divisão ideal de trabalho se deduzem, portanto também valores de fundamentação última: principalmente o valor da satisfação das necessidades de todos.

Também aqui a dedução é uma fundamentação última de valores e acontece de forma circular.

Ao lado desses esquemas extraordinariamente formalizados da fundamentação última, como surgem nas ciências econômicas, naturalmente existem outras. Assim aparece, na análise da linguagem, na medida em que não concebe a situação da fala como comunidade

de comunicação, o conceito de uma linguagem uniforme e da linguagem como um cálculo inconfundível.

Nietzsche opõe à situação real de uma sociedade humana **também** determinada pela vontade do poder, uma sociedade ideal, na qual a vontade do poder, com o auxílio do conceito da eterna volta, é transformada numa instância de valor universal, que então é contraposta ao mundo real como ideal. Essa situação ideal de Nietzsche contém, porém, a contradição performativa de ser o ideal de uma sociedade, na qual tais construções ideais são mais utilizadas. Nietzsche considera todas as situações ideais anteriormente mencionadas como platonismo, que falsificam a vontade do poder. Esboçando uma humanidade que abandona, ele cria o conceito de uma situação ideal da pura vontade do poder, na qual todas as referências a situações ideais estejam superadas. Heidegger, que vê isso claramente, chama-o, por isso o "último metafísico".

Uma situação absolutamente semelhante surge na psicanálise freudiana. Ela tem como ponto de referência de todas as deduções um indivíduo ideal, que Freud descreve com a seguinte frase: Onde era o id, devo tornar-me ego. Tal absorção do id pelo ego implica a concepção de uma dissolução do superego. Novamente, ao indivíduo real, cujo ego procura afirmar-se entre o id e o superego, se contrapõe um indivíduo perfeito. Novamente surge uma fundamentação última de valores que, na realidade, são valores básicos da análise.

A essa espécie de análises, com auxílio de situações ideais deve até sua existência um tipo de literatura que se origina na segunda metade do século XIX, isto é, no tempo da generalização do esquematismo formal. Trata-se do romance criminal, que gira em torno da representação do crime perfeito. Também o crime perfeito é um conceito, originado do verdadeiro crime por meio de uma abstração: o crime perfeito é um crime sem erros por parte do criminoso. Para o criminoso trata-se novamente de uma espécie de fundamentação última de seu modo de proceder como criminoso.

Considerado como esquematismo formal, a construção de processos ideais de percurso surge primeiramente na física teórica, para se generalizar na segunda metade do século XIX. É a física de Galileu Galilei, que se baseia totalmente na construção de situações ideais. A queda livre, o pêndulo matemático, a lei da inércia, pressupõem situações ideais que se dão todos nos processos reais de desenvolvimento, abstraindo das resistências de atrito. Seu precursor é a concepção do *perpetuum mobile* que, partindo, desde o século XIV,

da invenção do relógio de pêndulo, penetra na alquimia. As situações ideais construídas por Galileu são todas construções do *perpetuum mobile*, porém, à diferença da alquimia, construídas com abstração teórica das resistências de atrito. Não são concebidas como o objetivo da ação, mas como ponto de referência. Não é necessário saber construir um pêndulo matemático, para entender o pêndulo real como desvio do matemático. Antes pelo contrário. Somente sabendo que o pêndulo matemático é impossível, pode-se, com o auxílio de seu conceito, compreender o verdadeiro pêndulo.

Estas construções ideais, por sua vez, contêm as fundamentações últimas de valores, a saber, dos valores da pesquisa física. Mas, para além disso, se podem ver nos seus mecanismos fundamentações últimas de toda uma imagem do mundo, como é formulada por Descartes. Somente entendendo o mundo como uma espécie de *res cogitans*, que se encontra com uma *res extensa*, se podem inventar tais construções.³

Max Weber analisa esta construção do processo de desenvolvimento ideal, falando dos tipos ideais. Ele descreve o processo de abstração da seguinte maneira:

*"(O tipo ideal) se obtém por elevação unilateral de um ou vários pontos de vista e pela fusão do difuso e discreto, de fenômenos individuais, presentes, aqui mais, ali menos, que se enquadram nos pontos de vista ressaltados unilateralmente, para o surgimento de uma imagem de pensamento unitária. Na sua pureza conceitual, esta figura de pensamento não se pode encontrar empiricamente em nenhuma parte na realidade, é uma utopia, surgindo, para o trabalho histórico, a tarefa de verificar, em cada caso particular, qual a proximidade ou afastamento da realidade quanto àquele quadro ideal..."*⁴

Isto ele aplica à "teoria abstrata da economia", tendo já em vista o modelo da concorrência perfeita:

"Ela nos fornece um quadro ideal dos procedimentos no mercado de bens em organização social de economia de troca, de livre concorrência e de procedimentos rigorosamente racionais. Este raciocínio reúne determinadas relações e procedimentos da via histórica num cosmo sem contradições de circunstâncias pensadas. Quanto a seu conteúdo, esta construção apresenta o caráter de uma utopia, que se obtém por meio da elevação reflexiva (gedanklich) de determinados elementos da realidades... Para a pesquisa o conceito típico ideal quer treinar o juízo da responsabilização: não é uma 'hipótese', mas quer mostrar a direção à formação da hipótese. Não é uma representação

do real, mas quer quer fornecer à representação meios unívocos de expressão".⁵

Trata-se, portanto da construção de uma situação ideal, que idealiza um processo de desenvolvimento. Por isso ele a considera como um conceito de referência não-empírico:

"Na sua pureza conceitual, este modo de raciocínio não se pode encontrar em parte alguma na realidade, ele é uma utopia, surgindo para o trabalho histórico a tarefa de verificar em cada caso particular, quão próximo ou quão distante está a realidade daquele quadro ideal".⁶

No seu significado são os tipos ideais portanto "idéias" somente como meios auxiliares lógicos, "conceitos, nos quais a realidade pode ser **medida** comparativamente', mas não "ideais pelos quais ela possa ser **julgada** valorativamente."⁷

Ele previne o cientista,

"... que não tome os padrões (Massstäbe) de seu julgamento 'da matéria', isto é, de deduzir a 'idéia' no sentido de algo ideal da 'idéia' no sentido do 'tipo ideal'".⁸

Weber vê, portanto, que dessas construções ideais são deduzidos valores ou normas. Mas ele declara isso um abuso. Por isso Weber deveria, em todo caso, recusar também a construção de Apel, de valores ultimamente fundantes.

Mas parece-me que neste ponto Apel tem inequivocamente razão. Processos de desenvolvimento incluem valores, que permitem que do tipo ideal surjam ideais. Max Weber, é verdade, rejeita isso explicitamente, mas, por outro lado, ele mesmo procede da mesma maneira. É impossível construir tipos ideais que não sejam ideais. Já que isto é impossível, Max Weber de fato não o faz, quando ele mesmo desenvolve tipos ideais, ou se apropria deles. Assim, ele diz do mercado, como ele se desenvolve no tipo ideal da concorrência perfeita:

"Este fenômeno: que a orientação, pela nua e estranha situação de interesses, produza efeitos que se igualem àqueles que se procura forçar por meio da normatização - e isto muitas vezes em vão - provocou, especialmente no campo econômico grande atenção: - ela foi precisamente uma das fontes do surgimento da economia nacional como ciência".⁹

Agora, de repente, o mercado, com sua "orientação pela nua situação própria e estranha de situação de interesses", produz valo-

res: "Resultados..., que se comparam àqueles que se procura forçar por meio da normatização - e isto muitas vezes em vão". Trata-se dos valores tradicionais do bem comum, dos quais Weber diz agora que são realizados no mercado. Trata-se dos valores de autofundamentação da "perfeita concorrência". Weber não somente afirma, que eles estão implícitos no tipo ideal, mas até que estão na realidade presentes da concorrência real. Ele até mesmo declara o descobrimento desta pretensa realidade como origem "da economia nacional como ciência". Esta argumentação é análoga à argumentação de Apel.

A APROXIMAÇÃO ASSINTÓTICA DA REALIDADE À SUA SITUAÇÃO IDEAL

O conceito da situação ideal é sempre portador de valores que, neste contexto surgem como valores ultimamente fundantes.

Como se trata de uma situação ideal, trata-se de uma situação da qual a gente procura aproximar-se. Assim se origina a concepção de uma aproximação assintótica da realidade à situação ideal obtida da própria realidade.

Esta concepção torna-se geral, como progresso técnico. Ao menos desde Francis Bacon ela domina a modernidade. Mas, como a situação ideal é impossível, o progresso sintótico é representado como um progresso infinito, que, num tempo sem fim, se aproxima do seu objetivo, sem jamais o alcançar.

Na técnica deduzida das ciências naturais possui ele a sua forma mais simples. Construir pêndulos que tenham cada vez menos perdas por atrito, construir corpos que se movimentam, que, em caminhos cada vez mais retos, tenham um atrito cada vez mais baixo, construir relógios que funcionem cada vez mais exatamente, etc, são verdadeiros esforços de tal processo de aproximação assintóticas.

Do progresso técnico então se deriva um progresso para as circunstâncias inter-humanas e a própria humanização do homem. Uma medicina em contínuo aperfeiçoamento parece também ser parte desse progresso, de modo que a vida humana se torne mais longa e a dor seja eliminada. Finalmente - com Kant - se origina o conceito do progresso moral. Já dizia Locke:

"Eu concordo prontamente que a contemplação desta obra nos dá ocasião para admirar, reverenciar e glorificar seu autor: e, dirigida corretamente, pode ser de maior benefício para a humanidade do que os monumentos de caridade exemplar que têm

sido levantadas com tão grande custo pelos fundadores de hospitais e asilos. Aquele que inventou a imprensa, descobriu o uso do compasso, ou tornou pública a virtude e o direito do Kin Kina, fez mais pela propagação do conhecimento, para o fornecimento e aumento de comodidades úteis e salvou mais gente da sepultura, do que aqueles que construíram colégios, fábricas e hospitais".¹⁰

Embora a construção de situações ideais na forma de mecanismos formais fora das ciências naturais seja muito posterior, estas contudo têm precursores. Nas ciências econômicas, por exemplo, o modelo Robinson, que, desde o século XVIII, exerce um papel. Por enquanto aparecem tais processos assintóticos de aproximação desde o século XVIII, na forma de uma aproximação ao equilíbrio econômico, especialmente desde Adam Smith e de seu conceito do bem comum como de um interesse geral, idêntico com o interesse próprio. A economia capitalista parece estar num processo de aproximação, em cujo decurso esta identidade se realiza cada vez mais.

Com a elaboração de mecanismos formais desta situação ideal, especialmente nas ciências econômicas e na ciência lingüística, desde a segunda metade do século XIX, porém, estas aproximações assintóticas são enunciadas formalmente, tornando-se o conteúdo de movimentos políticos, mas também objeto da reflexão teórica.

Quero mencionar apenas mais algumas dessas aproximações assintóticas, para então apresentar uma breve análise delas.

Da ciência econômica neoclássica origina-se uma idéia de uma aproximação assintótica do estado de equilíbrio, descrito pela teoria do equilíbrio geral por Walras/Pareto. Esta tendência ao equilíbrio é compreendida como uma tendência sempre presente para a presença desse equilíbrio, mas também como processo no tempo, na qual a economia se aproxima de um estado de equilíbrio num processo sem fim. Na teoria econômica de Marx surge a idéia de uma tendência ao reino da liberdade, que recebe a forma de uma aproximação assintótica, na qual o reino da necessidade é continuamente reprimido em benefício do reino da liberdade, sem contudo alcançá-lo. As formulações de Marx são, naturalmente, ambivalentes e é perfeitamente possível uma outra interpretação. Nos movimentos socialistas e especialmente no socialismo soviético origina-se a concepção de uma aproximação assintótica ao comunismo, que é cada vez mais entendido como estado de uma situação ideal de planificação (e não mais como o reino da liberdade, como em Marx). Em Nietzsche aparece o super-homem como resultado de um indefinível progresso no tempo, de se aproximar assintoticamente de seu

ideal, a saber, dum mundo sem ideais. Nas ciências linguísticas dá-se um progresso em direção e uma linguagem cada vez mais uniforme. Isto está ainda totalmente destacado no Wittgenstein do *Tractatus*. Popper, que toma seu conceito de verdade de Tarski, interpreta o progresso das ciências da experiência como infundável aproximação assintótica à verdade absoluta (verdade absoluta aqui é: saber tudo). Mas, também, o conceito de uma comunidade de comunicação em Apel, embora com muitas tentativas de crítica, se movimentam no espaço dessas aproximações assintóticas à comunidade de comunicação ideal.

É importante tomar conhecimento das argumentações que deveriam fundamentar esse pensar em aproximações assintóticas a situação ideais. Quando Apel fala neste sentido da comunidade ideal de comunicação, ele a chama de princípio regulador. Diz ele, que a comunidade de comunicação ideal é

"o princípio regulativo de uma comunidade de interpretação ilimitada, que se realiza teórico-praticamente a longo prazo".11217

"...embora o fim da interpretação seja adiado para um futuro infinito e a realização seja confiada não a uma filosofia auto-suficiente, mas antes a uma intermediação filosoficamente dirigida de empiria hermenêutica e a uma prática de interação. Entretanto: se for possível, ou mesmo inevitável, erigir o princípio regulativo de uma verdade absoluta da compreensão numa comunidade ilimitada de interpretação e interação, não se pode contudo negar, que de certo modo já agora é possível à autoconsciência crítica - que se compreende não como metódico-sofística, senão como membro e representante da ilimitada comunidade de interpretação - fazer valer a ilimitada comunidade de interpretação".¹² 217/218

Com isso ele faz do objetivo fantasmagórico de uma tal aproximação assintótica infinita o princípio constitutivo da ética do discurso:

"Em lugar dos 'princípios constitutivos' de Kant da experiência, são aqui colocadas de alguma forma os 'princípios regulativos', sendo porém pressuposto que os princípios regulativos a longo prazo precisam revelar-se como constitutivos. Este deslocamento da necessidade e universalidade da validade de afirmações da validade de princípios científicos para o objetivo do processo de pesquisa, torna possível a Peirce evitar o ceticismo de Hume, sem, com Kant, insistir na necessidade, respectivamente universalidade de sentenças científicas atualmente válidas."¹³

*"A problemática das coisas em si reconhecíveis com isso se transforma na problemática da aproximação infinita - naturalmente também afeta de paradoxos -, como já se dá na pressuposta convergência de princípios constitutivos e regulativos."*¹⁴

Com isto desaparece a realidade e só pode mais ser reconhecida como facticidade.

Cientistas econômicos neoclássicos ou neoliberais tomam antes uma relação totalmente ingênua com este problema. Assim diz, por exemplo, Friedman:

*"É claro que a competição é um modelo ideal como uma linha ou um ponto de Euclides. Ninguém jamais viu uma linha de Euclides (cuja largura e profundidade são nulas), e contudo é útil levar em consideração os volumes de Euclides. De maneira semelhante também não existe a competição 'perfeita'... A importância de compreender isso e para a determinação de uma política consiste em que medida isso tem um efeito significativo, ou, se podemos negligenciá-lo, como o agrimensor negligencia a largura de uma fita ou de uma 'linha'... cada vez mais me impressiona que uma enorme quantidade de problemas e indústrias se comportam de tal modo como se a economia fosse a da competição."*¹⁵

Precisamente nestes cientistas econômicos o paralelismo com a física clássica é totalmente consciente:

*É quase supérfluo lembrar que as condições para uma competição realmente perfeita são tão difíceis de estabelecer como para um pêndulo completamente sem atrito na física. Podemos, é verdade, chegar mais e mais perto da perfeição, mas jamais podemos alcançá-la totalmente. Isso, porém, não deve necessariamente influenciar essencialmente a utilização de tal conceitos simples."*¹⁶

Agora, é verdade, o processo de aproximação não é absolutamente problematizado. Parece ser simplesmente o resultado positivo da ciência positiva.

De maneira muito semelhante soa a discussão de autores soviéticos, quando se referem ao problema da infundável aproximação sintótica ao comunismo. Cito um autor, que escreveu um artigo precisamente sobre esse problema, quando, nos tempos de Cruchev, tomou parte na assim chamada discussão do comunismo, que havia sido convocada pelo próprio Cruchev:

"Os elementos, os germes do comunismo não somente se originam no seio do socialismo, eles não somente nascem do socialismo, mas representam um desenvolvimento lógico e conclusão das condições, leis e princípios socialistas. É esta a razão por

que, na passagem para o comunismo totalmente desdobrado, as condições socialistas não devem ser destruídas, mas antes firmadas de todos os modos; para esta passagem não se necessita combater os princípios do socialismo, mas antes, se deve assegurar a eles plena liberdade de ação."¹⁷

*"Em outras palavras, não se trata aqui da substituição de uma formação sócio-econômica por outra, mas do desenvolvimento no interior de uma formação, que se pode realizar no caminho de mudanças quantitativas e qualitativas progressivas."*¹⁸

*"Ambos, o socialismo e o comunismo, representam duas fases de uma mesma formação social e econômica e por isso poderá realizar-se a passagem da primeira para a segunda fase através de um máximo fortalecimento do socialismo pela utilização das leis nele inantes"*¹⁹.

*"Compreende-se que também a base técnica-material do consumismo não pode ser considerada como estagnante: ela se aperfeiçoará e modificará continuamente, e nisso determinará o grau de maturidade do comunismo, sua etapa de desenvolvimento."*²⁰

Na RDA dizia-se, nas críticas oficiosas a Bloch, que finalmente levou à expulsão de Bloch:

*"O ponto de vista do materialismo dialético e histórico não é objetivo final ou fim, mas um processo interminável em formas finitas de aparecimento da matéria."*²¹

Na psicanálise Freud trata o problema, quando descobriu que a análise do paciente possui a tendência de se transformar numa análise sem fim. Ela mesma se torna um processo infundável de aproximação assintótica.

No romance criminal, ao contrário, é Sherlock Holmes quem descobre que qualquer tentativa de uma aproximação assintótica ao crime perfeito fracassa. Atrás do crime aparentemente perfeito ele descobre o verdadeiro crime, que sempre está necessariamente afetado de cálculos falhos. Existem crimes que não são descobertos, mas não crimes perfeitos. Experimentar isso no romance criminal representa o seu prazer.

Em todas essas representações trata-se de um esquematismo análogo formal, que se obtém por uma argumentação circular, no que a realidade a partir de sua situação ideal é constituída por um processo de aproximação assintótica. Por isso a realidade é levada facticamente ao desaparecimento, em nome de sua própria idealidade.

Aparece aqui que o processo de abstração, pelo qual são deduzidas as situações ideais, abstrai da contingência do mundo, e com isso mesmo, da condução humana. As situações ideais são conceitos deste mundo, mas sob abstração da contingência deste mundo. Transformando-os em ideal, do qual o mundo se deve aproximar linearmente, este mundo perde sua realidade. Em lugar da realidade entrou um processo assintótico de aproximação, com cuja ajuda a contingência do próprio mundo é tornada invisível.²³

Sem dúvida, tudo no mundo é contingente, mas a contingência do mundo não é contingente. Todo o mundo é ocasional, mas o acaso não é ocasional. A representação de uma aproximação assintótica à realidade, entretanto, trata facticamente a contingência como contingente, o acaso como ocasional. Hegel foi o primeiro que reconheceu esse problema pela primeira vez, na sua ciência da lógica. Por isso ele falou desse processo infundável de aproximação assintótica como "praticamente infundável progresso". Em tal progresso passos finitos em direção a um objetivo infinitamente afastado são interpretados como aproximação.

O caráter circular, porém, de todas essas argumentações só pode evitar tornar-se tautologia, se se puder apontar um critério para essas teorias. Como teorias circulares todas elas são não-falseáveis no sentido de metodologia empíricas, como, por exemplo, a metodologia de Popper. Podem, no entanto, demonstrar-se como falsas. No entanto, para se poder julgar sobre sua falsidade ou veracidade, necessita-se de um critério de verdade, que evidentemente não pode ser um falsificador. Mas deve ser demonstrado. O argumento da infundável aproximação assintótica, por sua vez, afirma ser ela mesma este critério de verdade. Com isso, porém, nega ele a realidade fáctica como ponto de partida, embora a teoria parta dela. A teoria torna-se tautológica e desemboca no solipsismo.

Trata-se de desenvolver este critério de verdade. Isto nos obriga a analisar a identidade de princípios constitutivos e regulativos, afirmados por Apel.

O OBJETIVO DA APROXIMAÇÃO ASSINTÓTICA E SUA REVERSÃO

A infundável aproximação assintótica a conceitos de situações ideais, que abstraem da contingência do mundo e com isso da condição humana, é contraditória e não apenas paradoxal. Ela necessita interpretar, como aproximação, passos finitos em direção a um

fim infinitamente longínquo. Expresso matematicamente: ela precisa afirmar que o número cem está mais próximo do infinito do que o número um. Na forma do progresso técnico, ela precisa afirmar que o relógio atômico, que perde um segundo em trezentos milhões de anos, está mais próximo do relógio exato do que o relógio de cozinha da vovó, que cada dia atrasa alguns minutos. Mas, medido pelo relógio exato, nenhum relógio está mais próximo do relógio exato do que qualquer outro relógio. O relógio atômico está infinitamente afastado do relógio exato, do mesmo modo que o relógio de cozinha da vovó. Ele é mais exato apenas relativamente, medido pelo relógio de cozinha da vovó. Por acaso está o homem hodierno, que tem uma duração de vida média, que é o dobro de duração de há quinhentos anos, mais próximo da vida eterna?²⁴

Nesta aproximação assintótica não se pode porém perder o próprio fim. Isto pode ser demonstrado por uma sabedoria chinesa: Para que uma casa seja totalmente segura, ela não deve ter nem portas nem janelas, porque o ladrão poderia penetrar por elas. Mas, se uma casa não tiver mais nem portas nem janelas, ela já não é uma casa.

A infinita aproximação assintótica não se aproxima de seu objetivo, mas altera o objetivo. Com isso o objetivo pode transformar-se no seu oposto. Mas não é necessariamente assim. Isto pode ser mostrado por uma anedota: um arqueiro partiu para alcançar a lua com a sua flecha. O assaltante do céu atirava dia e noite contra a lua, mas nunca a alcançava. Finalmente ele desistiu e encerrou a caçada. Mas a sua tentativa de alcançar a lua tinha feito dele o melhor arqueiro do país. O objetivo se modifica, mas não se transforma no contrário. Transforma-se num objetivo realizável e a tentativa de alcançar um objetivo não alcançável tem um efeito positivo.

Se, porém, o objetivo se refere à totalidade da sociedade, parece necessário reverter o curso. O progresso técnico, celebrado por Francis Bacon e John Locke, como o caminho calculável - calculação como maximização do lucro do crescimento - para a humanização do mundo, ameaça hoje o homem e a natureza com a sua ruína. A execução do bem comum foi interpretada para dentro do mercado como objetivo de uma infundável aproximação assintótica, que é assegurada por uma mão invisível. Como tal, o interesse de uma minoria se tornou o ponto de referência da destruição do mundo da vida para a maioria e finalmente até para todos, inclusive a própria maioria dominante. O reino da liberdade foi transformada no plano absoluto e, como tal, tornado o objetivo de uma infundável aproxi-

mação assintótica. O resultado foi igualmente uma destruição do homem e da natureza.

Popper deu a esse fenômeno uma expressão primitiva e nülista: quem quer o céu na terra, cria o inferno na terra. Ele porém não enxerga sequer o verdadeiro problema. Quando, pois, nos anos setenta, começou a política liberal de tábula rasa - que se chama de política de choque - no Terceiro Mundo e especialmente na América Latina, Popper se tornou o filósofo da corte do terrorismo estatal em muitas ditaduras da Segurança Nacional, de modo especial no Uruguai, Chile e Brasil. Elas prometiam uma infundável aproximação assintótica ao equilíbrio do mercado total. Elas representaram uma espécie de efeito retardado da cozinha do terror jacobinista. Tendo este procurado sua legitimidade em Saint Just: Ne pas de liberté pour les enemies de la liberté (nenhuma liberdade para os inimigos da liberdade), ele encontrou agora em Popper o seu paralelo: Nenhuma tolerância para os inimigos da tolerância.²⁵

A concepção da infundável aproximação assintótica da realidade à sua situação ideal é como um véu, que torna a condição humana invisível. Todas essas situações ideais, como também diz Max Weber, são utopias. Como tais trata-se de conceitos que se referem a uma situação além de toda capacidade humana. A idéia da infundável aproximação assintótica, porém, dá às utopias a aparência de realismo. Origina-se uma representação que significa que, embora não se possa realizar esta situação ideal totalmente, contudo se pode "quase" alcançar. A diferença parece, pois, ser algo que se possa negligenciar.²⁶

Essas utopias, porém, são produtos das próprias ciências experimentais. Enquanto estas ciências experimentais desenvolvem no seu interior a representação de tais aproximações assintóticas, elas tornam mesmo a condição humana invisível. A moderna utopia é, portanto, um produto das ciências experimentais mesmas, de modo que uma crítica da razão utópica precisamente com os meios das ciências experimentais é impossível. O problema da utopia é o da aproximação assintótica, não o problema dos conceitos das próprias situações ideais. A impossibilidade desta aproximação assintótica, porém, não pode ser precisamente mostrada com os meios das ciências experimentais. A aproximação assintótica a essas situações ideais jamais contradiz leis das ciências experimentais, nem pode fazê-lo. Pois a formulação de todas as leis científicas experimentais contém a aproximação assintótica.

A aproximação assintótica é, pois, como um véu, que encobre a contingência do mundo e faz aparecer como realista o progresso no tempo em direção a um mundo não-contingente.

O século XX é provavelmente o século das formulações mais agressivas do utópico. Trata-se das três grandes utopias deste século: o utopia real-socialista do comunismo, a utopia fascista da guerra eterna num mundo sem utopias²⁷ (que é hoje em dia continuada pelo neoconservadorismo) e a utopia neoliberal do mercado globalizado e total. Essas utopias possuem alguns aspectos comuns centrais. Todas elas são desenvolvidas e proclamadas em nome da ciência, elas todas se apresentam em nome do realismo, que é tornado convincente através de infundáveis aproximações assintóticas e todas elas são utopias conservadoras. Eles utopizam, com o auxílio da idéia da aproximação assintótica, suas próprias circunstâncias de produção, produzindo assim uma sacralização secularizada dessas condições de produção e prometem o futuro total como resultado da renúncia a qualquer crítica da sociedade, com a qual se relacionam utopicamente. Por isso cada uma delas anuncia ser o "fim da história" e a única alternativa, para a qual não existe outra alternativa.²⁸

Os utopistas do século XX consideram-se todos eles realistas, mas atacam os eventualmente diferentes como utopistas. Como se consideram realistas, são todos eles em seu conjunto antiutopistas. Pois o utopista é sempre o outro. Nossos utopistas do mercado total reconhecem, é verdade, que o socialismo real é um utopismo. Os socialistas reais também viram muito claro que o capitalismo se apoiava em um utopismo. Mas ambos os utopistas consideram a si mesmos como os verdadeiros realistas.²⁹ O antiutopismo é camuflagem de utopistas, que, pela mágica da infundável aproximação assintótica, se consideram realistas. Esta mágica da infundável aproximação assintótica é a ilusão transcendental.³⁰ A aproximação assintótica parece ser uma escada de Jacó, pela qual se sobe ao céu.

Com isso porém desapareceu a realidade, sendo substituído por um puro solipsismo. Mas este solipsismo declara-se a verdadeira realidade. É a seguinte a sua quintessência:

*Aqui se vê que o solipsismo executado rigorosamente coincide com o realismo.*³¹

II. ÉTICA DO DISCURSO E ÉTICA DA RESPONSABILIDADE

Apel analisa a relação entre a comunidade ideal de comunicação naquilo que ele chama Parte A da ética do discurso. Na primeira parte desta Parte A ele desenvolve a comunidade ideal de comunicação com a última fundamentação de valores. Esses valores, porém, não são entendidos como últimos valores estáticos, que valem para o discurso, mas fundamentam um discurso sobre a realidade, no qual a ética do discurso deve fundamentar o processo da derivação de valores em todos os domínios da vida social. Isto exige um princípio-ponte, que pertence à primeira parte da Parte A, mas induz os discursos realizados na segunda parte da Parte A a fundamentar os valores válidos na sociedade. Este princípio-ponte é o princípio da universalização. Ele indica a forma processual da derivação de valores, em discursos sobre a realidade fáctica.

Apel assume expressamente a formulação que Habermas dá para este princípio (U):

"(U) Cada norma válida deve bastar para a condição de que as seqüelas e os efeitos laterais que previsivelmente surgem de sua observância geral para a satisfação dos interesses de cada um em particular, podem ser aceitos sem restrição por todos os atingidos."³²

Em conseqüência, toda norma precisa ser seguida em geral. Mas, para que possa ser seguida, ela já necessita tomar em consideração os previsíveis "efeitos laterais e seqüelas" já no processo da formação de normas.

Nessa forma, a formação de normas da segunda parte da Parte A da ética do discurso de Apel já inclui um elemento de responsabilidade ética. Apel (e Habermas) assume a fórmula dada por Max Weber, da ética da responsabilidade. Esta consiste em que, na formação e aplicação de normas e valores, sejam considerados os efeitos laterais e as conseqüências de sua aplicação. Uma formação de normas ou sua aplicação, sem a consideração das conseqüências Max Weber a chama de ética da atitude.

Embora esse princípio (U) contenha um elemento de responsabilidade ética, não representa ele uma resposta completa para o problema da ética da responsabilidade. Pois a formação de normas só pode considerar as conseqüências que seguem "previsivelmente". Mas sempre existem conseqüências não previsíveis, de modo que, na aplicação das normas sempre existe um problema específico de

aplicação. A resposta a esse problema representa em Apel a Parte B da ética do discurso. Trata-se da parte que responde pela responsabilidade pela aplicação segundo as normas deduzidas na Parte A, segundo o princípio da universalidade.

A base para o desenvolvimento da Parte B é por isso em Apel uma crítica de princípios éticos em nome da ética da responsabilidade. Apel faz isso, em discussão com o rigorismo kantiano:

"De fato, no sentido da mentira geral, uma lei - como diz Kant - não se pode imaginar livre de contradição. E isso... significa que, sob as condições de uma comunidade ideal de comunicação, como Kant a pensa como 'reino dos fins', o mentir de fato significaria a autodissolução performativa da comunicação - e com isso também da autocompreensão no pensamento solitário! - É sabido que Kant estava pronto a tirar dessa afirmação todas as conseqüências, também numa situação real, na qual, de forma subordinada, as condições de uma comunidade ideal de comunicação estariam de antemão transformadas no seu contrário, como, por exemplo, no caso da questão de um assassino presuntivo pelo domicílio de sua vítima inocente. E em exata correspondência com esta atitude, ele também acreditava poder recomendar uma solução do problema da 'política moral' na linha do princípio 'fiat justitia, pereat mundus'.

Por isso Apel exige do ético:

"Não deverá ele, na prática, poder também proceder estrategicamente e em todo caso não no sentido daquela recomendação rigorista de Kant, segundo a qual é proibido enganar, 'por caridade', o assassino potencial sobre a vítima por ele procurada?"³⁴

Na realidade, Apel trabalha aqui com um exemplo que antes ameniza o problema e faz esquecer qualquer compreensão para o rigorismo de Kant. Pois, quem, neste caso, estaria ao lado de Kant? Se fosse este o problema do rigorismo de princípios éticos, na realidade não haveria problema. Mas mesmo aqui o argumento de Apel apresenta grande fraqueza. Apel não deve simplesmente convencer-nos de que neste caso teríamos que mentir ao assassino, mas, antes, precisa argumentar a favor desta decisão. Enganar o assassino significa ferir uma norma, para que outra norma não seja quebrada.

A situação é de tal feitio que em cada caso é quebrada uma norma. Que argumento tem Apel par estabelecer uma hierarquia

das normas, segundo a qual a norma de não matar esteja acima da norma de não mentir?

O problema de uma ética de princípios rigorista torna-se, porém, mais claramente visível, se partirmos de outro exemplo do rigorismo kantiano, que Apel no entanto não menciona. É o exemplo do depósito:

"Tomei, por exemplo, como máxima, aumentar minha fortuna por todos os meios seguros. Agora existe um depósito em minhas mãos cujo proprietário morreu e não deixou nenhuma disposição escrita sobre ele. Naturalmente é este o caso de minha máxima. Agora quero apenas saber se aquela máxima também pode valer como lei prática geral. Aplico-a pois ao caso presente e pergunto se ela poderia assumir a forma de uma lei, e portanto eu poderia, por minha máxima, ao mesmo tempo dar tal lei: que cada um poderia negar um depósito, cuja entrega ninguém lhe pudesse demonstrar. Imediatamente me apercebo que tal princípio como lei se destruiria a si mesmo, porque faria com que não haveria nenhum depósito."³⁵

Da mesma maneira rigorista argumenta Kant aqui pela necessidade de reconhecer créditos e de pagar dívidas. Pois, se os créditos não fossem pagos, de fato não haveria mais créditos. Novamente Kant somente conhece a norma e a obrigação de cumpri-la. Em analogia com o exemplo da mentira de Kant, podemos tornar este exemplo mais extremo: o crédito deve ser pago, mesmo que o devedor se arruinasse com isso. Kant sem dúvida também tiraria esta conclusão.

Apel, porém, deveria responder a isso da mesma maneira que respondeu ao exemplo da mentira. Ele deveria então dizer que o devedor, no caso de que o pagamento da dívida o arruinasse, não tinha somente o direito de não pagar as dívidas, mas até o dever moral de não o fazer.³⁶

Apel naturalmente entraria então em contradição com a nossa ética capitalista dominante. No caso da cobrança das dívidas estrangeiras do Terceiro Mundo, ela é absolutamente rigorista e aproveita até o argumento kantiano: se eles não tivessem que pagar, não haveria mais créditos. Daí se conclui: eles devem pagar, mesmo que com isso arruinem os homens e a natureza. Isto nos diz o Fundo Monetário Internacional, o Banco Mundial, todos os nossos bancos, nossos governos e nossos ministros das finanças.³⁷

O exemplo da mentira de Kant, que Apel menciona, faz aparecer o problema da ética rigorista de princípios como o caso de um velho

caduco, que não pensa mais claramente e por isso tem idéias absurdas. Ninguém compreenderá Kant em seu rigorismo, se o reduzirmos a esse exemplo. Se, na verdade, partirmos do exemplo kantiano do depósito, torna-se claro que o rigorismo kantiano não é porventura, como aparece em Apel, uma exceção de caduco, mas uma opinião ainda hoje dominante, isto é, a opinião dos dominantes. Ele constitui verdadeiramente a ética capitalista. Se aproveitarmos a expressão de Max Weber, a ética capitalista seria uma ética de atitude. Mas somente com isto Kant se torna de fato compreensível em sua posição.

Agora, segundo Apel, a ética da responsabilidade é o julgamento de normas e valores sob o ponto de vista de suas conseqüências e efeitos laterais.

Admitindo que a cobrança das dívidas externas do Terceiro Mundo, por suas conseqüências e efeitos laterais, leve a arruinar ali os homens e a natureza, o ético da responsabilidade deveria levantar-se contra isso. Mas então os nossos protestos por causa da cobrança das dívidas contra o FMI, contra os nossos bancos e contra os nossos governos serão ações fundamentadas pela ética da responsabilidade.

No entanto, quando, em 1988, estive em Berlim, para protestar contra a cobrança das dívidas do Terceiro Mundo, tudo tinha aspecto diferente. Tomei parte em demonstrações, que foram dissolvidas pela polícia com cassetetes. Então me perguntei de que lado de fato se encontrava a ética da responsabilidade de Max Weber. E cheguei à conclusão de que Max Weber deveria ter-se colocado ao lado da polícia, em nome de sua ética da responsabilidade.

Eu tinha ido a Berlim, por ética de responsabilidade. Em nome da ética da responsabilidade protestei contra a rigorista ética da responsabilidade de nossos bancos e governos. Mas eu nunca poderia ter apelado para Max Weber e sua ética da responsabilidade. E a opinião pública reagiu como Max Weber. A polícia espancadora representava para eles a ética da responsabilidade.

A ÉTICA DA RESPONSABILIDADE DE WEBER

Apel, por sua vez - e isto vale também para Jonas - apela para a ética da responsabilidade de Weber, sem tê-la analisado seriamente. Quanto posso entender, Apel entende a ética da responsabilidade absolutamente no sentido em que eu a apresentei. Mas não assim, Max Weber.

Max Weber, na sua crítica da ética de atitude e de sua exigência de uma ética da responsabilidade, parte de uma crítica ao cristianismo. Da ética do cristianismo diz ele:

"O cristão procede corretamente e atribui o resultado a Deus".³⁸

A isto ele opõe a ética da responsabilidade:

"deves resistir violentamente ao mal, do contrário serás responsável pelo seu predomínio."³⁹

Para Weber, o critério decisivo para o procedimento político é o da prontidão para empregar a violência. Esta violência, porém, resiste ao "mal", isto é, ao mal, que, de outra forma, tomaria conta. Weber entretanto - como "neutro de valores" que ele supostamente é - não nos diz donde ele propriamente tira a determinação daquilo que ele chama o "mal".

Mas existe uma formulação clássica, cristã da ética da responsabilidade, que tem quase dois mil anos e se apóia sobre uma tradição judia, mil anos anterior:

"O homem não existe para o sábado, mas o sábado existe para o homem."

Ela se refere à responsabilidade pelas conseqüências de uma ética de responsabilidade rigorosa. Relacionada aos exemplos kantianos do rigorismo, podemos formulá-la como: O homem não existe para a verdade, mas a verdade existe para o homem, ou: O homem não existe para que haja o depósito, senão o depósito existe para que haja homens. Trata-se da submissão de toda ética de princípios sob o critério do homem como ser vivo.

Weber apresenta como ética cristã precisamente que "o cristão procede corretamente e atribui o resultado a Deus."

Certamente não é esta a ética cristã, embora freqüentemente surja em nome do cristianismo. É precisamente a formulação de uma ética de princípios rigorista. Nisso se trata exatamente da ética capitalista. Podemos formular, portanto, a sentença do mesmo modo como o faz o FMI: Cobrar as dívidas externas do Terceiro Mundo e atribuir o resultado à mão invisível do mercado auto-regulador (falando cristãmente: O cristão cobra as dívidas e atribui as conseqüências a Deus). O imperador Guilherme II expressava-o ainda mais brutalmente: É próprio do alemão fazer uma coisa por causa de si mesma. Ele também expressou as conseqüências, quando enviou soldados alemães para a supressão do levante dos boxers na China: Não se concede perdão (misericórdia), não se fazem prisioneiros. Resistiu ele violentamente ao mal, porque este de outra

forma teria tomado conta? É precisamente Max Weber quem diz: "Mas a ética absoluta não questiona as conseqüências."⁴⁰ Pois aqui ele tem precisamente esta ética absoluta como ética capitalista, que ele apresenta finalmente como "estrutura de aço", da qual não existe saída. Se para Platão o corpo foi a prisão da alma, assim para Weber a ética capitalista absoluta é a prisão do homem vivo.

Certamente, também do Sermão da Montanha se pode fazer uma ética de princípios rigorista, e muitos movimentos quiliastas, que Max Weber continuamente menciona, de fato o fizeram. Mas, também, quanto a elas vale a ética da responsabilidade: O homem não existe para o Sermão da Montanha, mas o Sermão da Montanha existe para o homem. O amor aos inimigos descreve igualmente uma situação ideal, da qual não nos podemos aproximar por meio de uma infundável aproximação assintótica. Também em nome da ética da responsabilidade se pode fundamentar uma ética de princípios rigorista. A transformação rigorista está presente em toda parte.

Max Weber, porém, nem sequer vê a ética da responsabilidade como responsabilidade pelas conseqüências concretas e os efeitos laterais de éticas de princípios. Possivelmente nem mesmo quer vê-las. Em vez disso condena todas as suas manifestações. É precisamente Max Weber quem festeja uma ética de princípios rigorista como ética da responsabilidade, e condena todas as éticas da responsabilidade como éticas de atitude. O resultado é um extremo maniqueísmo. Sobre o pretexto do perigo do quiliastro é excluída qualquer ética de responsabilidade, e é fundamentada uma ética absoluta, cuja absolutização segue como resultado da destruição de todos os movimentos de ética da responsabilidade.⁴¹ Já que a ética da responsabilidade e o quiliastro são equiparados, a ética da responsabilidade se torna um caos, contra o qual se protege a "estrutura de aço" da ética capitalista.⁴² A esta destruição de qualquer ética da responsabilidade, Max Weber, como verdadeiro orwelliano, dá ele mesmo o nome de ética da responsabilidade. Sua ética da responsabilidade estará garantida, quando não houver mais nenhuma ética da responsabilidade: Guerra é paz, e paz é guerra.

O maniqueísmo de Weber nasce do fato de ele considerar simplesmente qualquer ética da responsabilidade como caos, que precisa ser combatido. A ética da responsabilidade como responsabilidade pelas conseqüências de éticas de princípios perde toda legitimidade. Por isso nem sequer pode imaginar um acordo entre a ética de princípios e a ética da responsabilidade. Já que toda ética da

responsabilidade é caluniada por ele, existe somente uma responsabilidade: executar rigorosamente a ética de princípios capitalista. Embora ele condene verbalmente o rigorismo kantiano, é ele mesmo seu portador.

É verdade que Max Weber, nos primeiros anos da República de Weimar, foi reformista em contraste com o capitalismo. Mas este é apenas um fato empírico. Isto não se segue de sua teoria.⁴³ Para fundamentar tal reformismo, necessita-se precisamente do conceito da ética da responsabilidade como crítica das conseqüências concretas de uma ética de princípios rigorista. Em confronto com uma ética de princípios capitalista rigorista, o reformismo então se torna uma obrigação, que se origina da ética da responsabilidade. Apel pode fundamentar tal reformismo, porém não Weber.

Dessa maneira, em Weber, a violência se torna um imperativo categórico da política: "deves resistir ao mal violentamente, do contrário te tornas responsável pelo seu domínio". Mas, como o mal é precisamente a ética da responsabilidade como crítica das conseqüências de uma ética de princípios rigorista, a violência se torna unilateralmente ação legítima da violência. Em nome de sua aparentemente neutra análise de valores desembocou numa ética absoluta, que é a ética da violência. Essa violência, porém, é a "estrutura de aço" do capitalismo.

III. A RESPONSABILIDADE COMO CRITÉRIO DE VERDADE SOBRE NORMAS E O PROCESSO DE INSTITUCIONALIZAÇÃO

Podemos agora dedicar-nos à derivação das normas em Apel, para ver como ele procura resolver o problema da ética da responsabilidade. Já vimos como Apel, na primeira parte da Parte A de sua ética do discurso, deduz normas ultimamente fundamentadas, que o conduzem ao princípio da universalização. Induzidos por este princípio da universalização, pode ele, então, na segunda parte da Parte A, esclarecer a dedução de normas contingentes, isto é, de normas dependentes das circunstâncias fácticas existentes, por meio do discurso. Nisto vale que o critério de normas em Apel é puramente processual. Observando-se os critérios processuais, as normas valem como válidas.

Esta dedução é circular, e seria tautológica, se Apel não estabelecesse um critério de verdade conteudístico sobre estas normas deduzidas processualmente.

Pode-se perseguir o problema de tal tautologização na teoria econômica neoliberal de maneira totalmente analógica. Aqui também se vê o mercado como puramente processual. A racionalidade dos preços vale pois como assegurada, para o caso de os preços serem formados no mercado. Se o preço for formado no mercado, ele é racional, ótimo e justo. Qualquer critério de conteúdo está escolhido. Se alguém com determinado salário morre de fome ou não, não tem nada que ver com o problema se o salário é racional ou justo. Hayek diz isso expressamente:

Evidentemente a justiça não é uma questão de uma ação, mas da obediência às regras, às quais está sujeita."⁴⁴

Rejeitando qualquer critério de conteúdo, torna-se a teoria circular uma simples tautologia.

Algo parecido vale para o conceito weberiano da legitimidade puramente processual, que Weber expressa como "legitimidade pela legalidade". Sem um critério conteudístico de distinção, ele é igualmente tautológico. Também Apel teria que chegar à conclusão de que o conflito do estado de direito das conseqüências de conteúdo, pelas quais a ética da responsabilidade responde, se origina do formalismo da "legitimidade pela legalidade" e portanto não pode ser solucionado por ele.

Apel não cai nesta tautologia, mas não pode evitá-la, pelo fato de introduzir um critério de verdade conteudístico que não é obtido processualmente e o torna o último critério para a validade das normas obtidas processualmente.

Apel faz isto parcialmente, na Parte B de sua ética do discurso, na qual pergunta pela responsabilidade pela aplicação das normas obtidas processualmente. Acentua ele que elas não têm validade a ser entendida rigoristicamente.

*"Pode ele, respectivamente, é-lhe permitido - talvez no nível das negociações - por si mesmo renunciar à **racionalidade estratégica-instrumental** do representante de interesses, para mudar a função do diálogo no sentido da ética do discurso e de suas normas da **puramente argumentativa formação de consenso sobre reivindicações de validade?***

A resposta a estas questões, segundo o meu parecer, só pode ser: Nem pode um particular fazer isso, sem fracassar como

agente, nem pode ele fazê-lo, supondo-se que em regra ele deve responder não só por si mesmo, mas por um sistema de auto-afirmação a ele confiado - família, grupo de interesses, Estado. Em outras palavras: não se lhe deve exigir moralmente que ele deveria proceder sem consideração responsável dos resultados previsíveis de atuação e efeitos laterais segundo um princípio moral absolutamente válido."⁴⁶

O critério é de conteúdo e também em Apel decide ultimamente sobre a aplicabilidade das normas obtidas processualmente. Por conseguinte, é um critério de verdade para essas normas. Ela se deduz da questão: Pode-se viver com ela? É esta a resposta tradicional de ética da responsabilidade para a questão das normas: "O homem não existe para o sábado, mas o sábado existe para o homem". A prova para o bolo não é a receita, mas, antes, qual o seu gosto. Por isso uma norma só é válida na medida em que é aplicável, e ela é aplicável na medida em que se pode viver com ela. Isto porém de modo algum nega à validade da norma como ponto de partida, entretanto atinge a decisão de aplicá-la. Em todo caso, uma norma com a qual sob hipótese se pudesse viver, seria a priori inválida. isto valeria, por exemplo, para a decisão universal pelo suicídio coletivo. Sem este critério de verdade tal norma deveria ser tratada como qualquer outra norma.

Deste critério de verdade segue-se, pois, um dever moral universal de infringir normas vigentes, se seu cumprimento destruir o homem vivo.

Apel, porém, nem sequer discute este critério de verdade. Ele o aplica, não justifica porém sua aplicação. Ele aparece, portanto, antes como um apêndice, que, no entanto, não está integrado na própria ética do discurso.

Na Parte A da ética do discurso de Apel não existe o mínimo suporte teórico, que permitisse supor tal critério de verdade, ou mesmo sua necessidade. Se o princípio de universalização formulado por Habermas, como demonstrei, já contém elementos de tal ética da responsabilidade, não aparece nem um único argumento teórico capaz de fundamentar este fato. Na Parte B se introduz, pois, ad hoc, a necessidade de se poder viver sem fundamentar minimamente esta introdução. Ele de repente simplesmente existe.

Se se quiser integrar este critério de verdade sobre as normas, na ética do discurso, deve-se admitir a razão de sua necessidade já na dedução última de valores executada por Apel na primeira parte da Parte A de sua ética do discurso.

Em Apel, os parceiros do diálogo se apresentam nesta parte, com os seus discursos como seres incorpóreos, por assim dizer como espíritos puros, que são reconhecidos como parceiros de diálogo, mas somente como tais. Não existe palavra sobre a sua corporeidade. Isto leva imediatamente a uma contradição performativa, pois o discurso pressupõe a linguagem e a linguagem é um ato corporal. Puros espíritos não podem falar, embora existam absolutamente também seres corporais que não podem falar. A linguagem desvela pois o fato de que de que os parceiros do diálogo são seres autoconscientes, corporais. Sua corporeidade já está dada, quando entram em diálogo.

Em Apel, porém, a corporeidade do locutor só aparece como campo da aplicação da linguagem. Na segunda parte da Parte A de sua ética do discurso aparece a realidade corporal, que inclui qualquer outra realidade, inclusive da própria linguagem, como facticidade já dada. Na Parte B, entretanto, ela aparece como necessidade e carência. Não ter nenhum acesso à realidade é aqui questão de vida e morte. Esta questão de vida e morte aparece em dois níveis, a saber, da convivência inter-humana (o assassino do exemplo de Kant) e no do acesso aos elementos corpóreos da satisfação das necessidades (o problema econômico do valor de consumo). Na forma de questão de vida e morte aparece, pois, a realidade, em Apel na Parte B como critério da verdade para a aplicação das normas e, portanto, para a sua validade no caso concreto.

Mas o locutor é, em todo caso, sempre um ser contingente. Qualquer linguagem é ambivalente e, em conseqüência, ambígua. A linguagem não pode enunciar elementos concretos da realidade, senão se refere necessariamente aos elementos concretos por conceitos gerais ou expressões gerais. Também o nome próprio não se refere diretamente a um elemento concreto da realidade, mas é uma expressão geral. Nomes próprios referem-se sempre a uma multidão, assim como o fazem conceitos gerais. Na linguagem o elemento concreto da realidade é circunscrito, não expresso. Neste sentido, tanto o locutor como sua linguagem são contingentes.

Ambos os pronunciamentos mencionados - a corporalidade do locutor e sua contingência - são ultimamente fundamentadas da mesma maneira que o são os valores deduzidos por Apel. Conseqüentemente, o locutor necessita ser um ente contingente corporal. Trata-se de a priori transcendentais-pragmáticos da linguagem (aliás, também do dinheiro e do direito, etc.).

Isto implica duas conclusões:

1. O acesso à realidade corporal - isto é, à própria incolumidade corporal nas relações inter-humanas e o acesso aos valores de consumo na relação entre o homem e a natureza - é o critério de verdade para a validade de normas, no caso concreto. Isto está implicitamente pressuposto na formulação habermasiana dos critérios de universalização para a formação de normas (quando ele quer ver respeitadas as conseqüências e os efeitos laterais na própria formação de normas), necessita, porém, ser explicitado. Isto, no entanto, significa: qualquer resultado do discurso não é verdadeiro, se excluir um locutor atual ou potencial do acesso à realidade. Por isso, a verdade do discurso é uma questão de seu conteúdo objetivo e não pode ser deduzido do consenso formal. Existe um falso consenso, que nem Apel nem Habermas podem conceber, a saber, o consenso sobre o suicídio coletivo da humanidade. Além disso, pode-se expressar este critério de verdade também com um **bonmot** de Engels: A coisa-em-si é uma coisa-para-nós. O homem é, portanto um ser corporal que é homem.

As normas universais recebem com isso o caráter do provisório. Isto porém relativiza o critério habermasiano da universalização. Este pressupõe o universalismo como critério de normas e, com isso, como instituição universal. O critério de verdade formulado por nós, entretanto, conceberá o universalismo como universalismo do homem concreto, como é formulado pelo jovem Marx, a saber como

*"imperativo categórico de derrubar situações em que o homem é um ser rebaixado, escravizado, abandonado e desprezível."*⁴⁷

Princípios formais de universalização, como o de Habermas, devem ser ordenados de acordo com ele. Todas as normas e instituições precisam, portanto, valer como mutáveis no sentido desse imperativo categórico. Como conseqüência, o seu critério de verdade é o sacrifício, e não o autor ou vencedor.⁴⁸

2. A contingência da linguagem, do mesmo modo que a contingência do mundo, não é ela mesma contingente, mas inevitável. A contingência é condição humana. Isto exclui qualquer tese, cuja validade pressuponha qualquer infundável aproximação assintótica a situações ideais. Idéias regulativas não podem ser efetivadas, mas nem sequer aproximadas por um processo aproximativo no tempo. A relação da realidade com as idéias regulativas não pode ser a de uma aproximação. Neste caso, uma realidade contingente deveria chegar-se aproximativamente de uma realidade sem contingência. Precisa ser compreendido como presentificação em cada momento, partindo do critério de verdade anteriormente mencionado.

Isto exclui qualquer noção substancial de progresso. O progresso é uma forma da percepção de modificações relativas, sem qualquer significado substancial. Isto exclui também a idéia de um progresso moral de tipo substancial. Isto, por sua vez, torna a interpretação filogenética da teoria de degraus de Kohlberg problemática. Se pudermos mostrar a ética da responsabilidade através de um enunciado de há dois mil anos, e mostrar este enunciado novamente nos mil anos precedentes em outras variantes, então a ética da responsabilidade no sentido filogenético não pode ser um degrau último. Ela se origina lá, onde se originam normas formais e, anteriormente, ela é desnecessária como conceito e nem sequer formulável. Para falar com Ranke: Cada época - segundo a possibilidade - está igualmente próxima de Deus; ou igualmente distante.⁴⁹ Este é ao mesmo tempo o fim da secularização, que é uma aparência criada pela infundável aproximação assintótica.

Se, porém, excluirmos qualquer infundável aproximação assintótica a situações ideais, então cai uma tese central para Apel, a saber, a tese da identidade dos princípios constitutivos e regulativos da experiência. Apel somente pode afirmar essa identidade, porque pressupõe uma infundável aproximação assintótica à situação ideal de uma comunidade ideal de comunicação. Se excluirmos esse processo, tanto os princípios constitutivos como os regulativos da experiência desmoronam.

Os princípios constitutivos da experiência, porém, são agora dados por ambas as conclusões anteriormente analisadas, isto é, pelo fato de que o locutor que desenvolve o discurso é um homem vivente contingente. O critério de verdade como acesso à realidade e a contingência do mundo constituem os dois princípios constitutivos da verdade.⁵⁰ A relação entre ambos é a relação entre ser e tempo, o a priori do ser e o a priori da apercepção transcendental.

Para que a ética do discurso de Apel seja coerente, precisam ser assumidos estes princípios da experiência como ultimamente fundamentados na primeira parte da Parte A de sua ética do discurso.

Mas, com isso, se inverte a ética do discurso. Se antes ela estava de ponta-cabeça, ela agora está sobre os pés.

A RESPONSABILIDADE ESTRATÉGICA PELO EMPREGO DE NORMAS E VALORES VÁLIDOS

A seguir gostaria de fazer apenas algumas observações fundamentais sobre a Parte B da ética do discurso de Apel.

No centro da Parte B da ética do discurso de Apel encontra-se um problema da responsabilidade pela aplicação das normas universais elaboradas na Parte A. Apel diz sobre isso:

Na parte de fundamentação B o próprio princípio ético do discurso precisa ser considerado como valor, que pode funcionar como padrão de um princípio teleológico de complementação do princípio do discurso."⁵¹

Segundo Apel, a fundamentação das normas na Parte A de sua ética do discurso

"somente indicou um análogo de discurso ético ao imperativo categórico de Kant..., mas de modo algum já um princípio no sentido da responsabilidade histórica da ética do discurso para sua aplicação. Pois a... consideração da responsabilidade pelas conseqüências, no princípio de universalização da ética do discurso, sempre pressupõe ainda que o próprio princípio hoje já pode e deve ser aplicado - por exemplo, em todo caso da regulação de conflito. Mas precisamente isso evidentemente não é possível, ou, em responsabilidade ética não pode ser exigido, porque as condições de aplicação da ética do discurso historicamente ainda não estão realizadas."⁵²

Duas afirmações chamam a atenção

1. Uma vez diz Apel que, no princípio da universalização a responsabilidade pelas conseqüências já está considerada. Mas não está certo. No princípio da universalização são expressamente consideradas apenas as conseqüências "previsíveis". As outras não podem ser consideradas, por nem sequer as conhecermos. Com isso as conseqüências não-conhecidas ficam desconsideradas, embora seja aplicada a norma. Isto, necessariamente, leva a conflito, porque o discurso não pode ser retomado perante cada conseqüência não prevista anteriormente. Isto levaria a um discurso infindo - a um futuro discurso praticamente infindável - e com isso levaria à paralisação de toda ação. Se porém, conhecêssemos todas as conseqüências, isso não tornaria normas gerais de fato impossíveis, pois agora cada caso concreto deveria receber sua norma própria. Daí surge um conflito sobre a aplicação das normas já na Parte A. É o conflito entre a validade das normas e a responsabilidade pelas conseqüências concretas da aplicação.

2. Apel fundamenta a necessidade de ação estratégica com o fato de que "as condições de aplicação da ética do discurso historicamente ainda não estão realizadas." Novamente surge a sua idéia de uma infindável aproximação assintótica a uma situação ideal, na qual

estas condições de aplicação existirão. Dessas condições de aplicação diz ele, referindo-se ao exemplo da mentira, de Kant:

*"que, sob as condições de uma comunidade ideal de comunicação, como Kant a pensa como 'reino dos objetivos', a mentira de fato... representaria a auto-eliminação performativa da comunicação. É sabido que Kant estava pronto a tirar desta sentença todas as conseqüências - também numa situação real, na qual, invertidamente, as condições de uma comunidade ideal de comunicação de antemão estariam transformadas no seu contrário, como, por exemplo, no caso da pergunta de um presumido assassino pelo domicílio de sua vítima inocente."*⁵³

Com isto ele distingue entre situações, nas quais existe uma aproximação linear a estas condições de execução e outras, nas quais, como dever moral, elas devem ser suspensas, ou mesmo transformadas no seu contrário.

Por isso,

*"devem (os responsáveis) - por responsabilidade com os membros individuais e/ou coletivos da comunidade real de comunicação, a eles confiados - proporcionar, segundo a proporção da avaliação da situação com a prontidão para a ação estratégica, providenciar a prontidão para a solução discursivo-consensual de conflitos de interesse. Assim, como, por exemplo, no caso da confrontação com uma organização criminosa, ou uma organização como a Gestapo, não poderão renunciar à mentira, ao engano, ou mesmo ao emprego da violência."*⁵⁴

Trata-se de uma espécie de anomia de normas. Assim, insiste Apel em que, se todos sonegam os impostos, a gente mesma também deve sonegá-los, se se quiser sobreviver. Se todos subornam e são subornáveis, deve-se também subornar e ser subornável, para poder sobreviver. Esse conflito ele o considera insuperável. Ele insiste em que

*"se está obrigado à colaboração na progressiva, aproximativa eliminação da diferença... Pois, a situação contrafáctica, por nós já sempre antecipada contrafactivamente na argumentação, de uma comunidade ideal de comunicação, não significa nenhuma utopia social concreta."*⁵⁵

Ao mesmo tempo ele mantém que

"a realização assumida das condições ideais de comunicação (é) apenas uma 'idéia regulativa', cuja plena realização no mundo

de experiência espaço-temporal, segundo Kant, nem sequer podemos imaginar."⁵⁶

Assim surge um conceito do estado de direito ideal. É um estado no qual se podem executar linearmente as normas deduzidas na Parte A, sem que possa surgir um conflito sobre a responsabilidade por esta aplicação das normas. É o estado de direito que se tornou a comunidade ideal de comunicação. O progresso moral está pois ligado com uma infundável aproximação assintótica do estado (de direito) real a este conceito de estado de direito ideal.

A anulação do moralmente obrigatório, ou o rompimento de normas deduzidas na Parte A são, pois, duas dimensões distinguíveis, conectadas entre si, ou ao menos podendo sê-lo:

1. O problema das conseqüências e dos efeitos laterais de um cumprimento geral de normas. Trata-se das conseqüências que não podem estar contidas na norma, porque, ou não se podem prever, ou porque as normas precisam ser gerais e, portanto, não podem considerar as conseqüências, embora elas sejam previsíveis. Como exemplo disso, citamos a cobrança das dívidas externas do Terceiro Mundo por nosso sistema bancário. As conseqüências são previsíveis - destruição do homem e da natureza -, mas a norma continua válida e também precisa continuar valendo como norma geral.

Uma solução só se torna possível através duma quebra legítima, isto é, moralmente obrigatória, das normas. Esta quebra pode ser, da parte do credor, um perdão das dívidas, ou uma proteção, defendida legalmente, dum rendimento mínimo. No primeiro caso o rompimento das normas é voluntário, no segundo caso é obrigatório. Se tal rompimento das normas não acontecer por parte do credor, segue-se o direito/dever de resistência por parte do devedor. Se, pelo pagamento das dívidas, sua vida estiver ameaçada, ele tem o dever ético de **não** pagar as dívidas.

Aqui se levanta agora o problema de Apel, da responsabilidade pelo cumprimento de um dever ético. Se o credor tem suficiente poder e está resolvido, como resposta ao não-pagamento das dívidas, a arruinar totalmente a economia do país devedor, surge então a situação de uma ética de responsabilidade estratégica.⁵⁷ Se a ruína do país, que o credor causa como resposta ao não-pagamento, é maior do que a ruína causada pelo pagamento da dívida, surge um problema de decisão de tipo ético que, em realidade, não é ou não pode ser tratado na Parte A da ética do discurso. Sob este ponto de vista, o devedor deveria ferir seu dever ético de **não** pagar as dívidas e submeter-se. Segue-se, porém, então, a obrigação de procurar

estratégias que tornem ao credor impossíveis tais estratégias, por exemplo, por um procedimento solidário de todos os devedores conjuntamente, por um assim chamado cartel de devedores. O credor deve ter sua política de ruína tornada tão onerosa que ele desista e aceite a anulação das dívidas.

Mesmo que o devedor, por responsabilidade, se submeta, fica em pé o seu direito à resistência. As obrigações que assume tal devedor, são somente obrigação estratégica, não ética. Elas devem ser tomadas com reserva estratégica, embora isso não seja enunciado. A obrigação derivada da responsabilidade estratégica nunca pode ser uma venda da alma.

2. Apel quase não se dedica a este caso da responsabilidade estratégica sob condições de cumprimento geral de normas. Ele trata do problema da obrigação à lesão das normas preponderantemente como problema de anomia de normas. No caso do exemplo kantiano da mentira, é um infrator do direito, que se deve enganar por razões morais. No caso da anomia geral de normas, na qual determinadas normas (insubornabilidade, pagamento de impostos) são quebradas, deve-se, também em certas circunstâncias, romper as normas. No caso de um estado de injustiça (Gestapo), devem-se quebrar normas, se isto puder evitar uma injustiça de parte do estado injusto. Apel também inclui o direito ou a obrigação do emprego da força. Admito que nisso pense em ações como a tentativa de atentado contra Hitler em 20 de julho de 1944.

Vistos em princípio, estes exemplos são pouco discutíveis, já que se responde à quebra de normas com quebra de normas. Mas elas são, por sua vez, muito ingênuas. Por isso se pode com facilidade falar criticamente sobre elas. Uma ética, porém, não precisa resolver problemas que existiram apenas alguma vez, senão problemas atuais. Seu problema não é se Brutus deveria poder assassinar César. Apel conclui bem lapidarmente que, "por exemplo, no caso da confrontação com um criminoso ou com uma organização como a Gestapo, não se podia renunciar à mentira, ao engano e mesmo ao emprego da violência."⁵⁸

Que é que se deve então fazer no caso do terrorismo estatal das ditaduras da Segurança Nacional na América Latina? É sua polícia secreta uma "organização como a Gestapo", de modo que não "se possa renunciar à mentira, ao engano ou mesmo ao emprego da violência"? Pode-se colaborar com a CIA ou o Serviço Nacional de Informações, sabendo-se que eles, por sua parte, colaboram com tais "organizações como a Gestapo"? Tem, para esta decisão a questão

do estado de direito dos EUA ou da República Alemã, mesmo a mínima importância? Podia a resistência chilena executar o atentado contra Pinochet, que se efetuou no auge do terrorismo estatal de lá? O problema é atual, pois os autores do atentado foram condenados à prisão perpétua. O estudo do direito chileno confirmou a sentença, ao passo que os anteriores terroristas estatais estão soltos por aí e até ocupam cadeiras de honra vitalícias no Senado.

Estes são os problemas atuais, e a Parte B da ética do discurso de Apel não vale muito, se não oferecer critérios para sua solução.

Para uma ulterior reflexão, porém, este não é o ponto essencial, já que, na anomia de normas a lesão de normas é respondida por lesão de normas. Para se chegar a uma decisão sobre qualquer das questões mencionadas, já deve estar claro de antemão que lado lesa a norma legitimamente. Se se substituir a "organização como a Gestapo" por uma "organização como a Gestapo" contrária, quem está então com a razão? É verdade que seria aqui o lugar para lembrar o problema da escalada da violência. Discussão do Sermão da Montanha bem diferente da que faz Weber e à qual Apel adere, seria devida aqui.⁵⁹

Para que exista realmente uma resposta ajuizada ao problema da legitimidade em tais transgressões mútuas das normas, ela deve preceder este conflito.

A ÉTICA DA RESPONSABILIDADE DAS CONSEQÜÊNCIAS CONCRETAS E A ÉTICA DE RESPONSABILIDADE DA INSTITUCIONALIZAÇÃO: O PROBLEMA DE MARX E O PROBLEMA DE WEBER

O ponto de partida para tal discussão da legitimidade só pode ser a ética de responsabilidade, se ela é compreendida como ética, que tome posição perante as conseqüências concretas da ética de princípios. Este é também o ponto de partida de Marx. Esta não é portanto "ética da atitude", no sentido de Weber, mas é ética da responsabilidade no sentido em que Apel utiliza o vocábulo. Isso pode ser mostrado no seguinte texto:

*"A produção capitalista desenvolve, portanto, somente a técnica e a combinação do processo de produção, enquanto, ao mesmo tempo, solapa as fontes de toda riqueza: a terra e os trabalhadores."*⁶⁰

Marx diz isso no fim de sua análise do mais-valor absoluto e relativo. A "produção capitalista" é a produção dirigida pelas con-

dições capitalistas de produção. Mas as condições capitalistas de produção são objetivações da ética capitalista. A questão de Marx é portanto perguntar como essas conseqüências destrutivas podem ser superadas. Daqui se deriva a tese de Marx, da luta de classes. A luta de classes é necessária, para deter esta destruição do homem e da natureza e criar uma sociedade que não mais traga consigo estes efeitos destruidores.

Provavelmente esta tese de Marx esteja correta. Especialmente hoje em dia, depois que o capitalismo novamente se tornou selvagem e implanta suas condições de produção no sentido de um ética capitalista amplamente rigorista, podendo-se verificar novamente um processo de destruição do homem e da natureza, visível em toda parte. Quanto mais rigorista for a ética capitalista, tanto mais pontualizado é o processo de destruição. Marx conecta-o com o mercado capitalista e seu critério central de êxito, o lucro. Hoje, certamente, precisaria ampliar a sua tese para toda forma de maximização quantitativa do produto produzido, seja ele produzido pelo critério do lucro ou pelo critério do crescimento. Não é somente o capitalismo que produz este processo de destruição, senão um socialismo orientado pelos critérios quantitativos de maximização produziu efeitos de destruição quantitativos análogos. Esta, porém, é apenas uma ampliação da crítica de Marx, e de maneira nenhuma sua refutação. De fato, a crítica aduzida de Marx é um brilhante exemplo da ética de responsabilidade de Apel na Parte A de sua ética do discurso.

Mas, pelo contrário, Apel, com direito, jamais concordará com a solução de Marx. Ela é de fato maniqueísta. Em nome da ética da responsabilidade pelas conseqüências concretas do capitalismo, procura Marx a superação, não só do capitalismo, mas de todas as suas raízes institucionais. Por isso ele nega toda a legitimidade tanto ao próprio domínio como a todas as suas manifestações. A consciência da contingência do mundo desaparece, e a solução do problema da responsabilidade ética parece encontrar-se na abolição, tanto das relações de mercadorias como também do Estado. Marx pode, por conseguinte, ver a luta de classes mais como um conflito que atrai a derrota definitiva do pólo oposto do domínio. Ele não quer modificar o domínio, mas antes eliminá-lo. Isto se liga com o conceito da situação ideal de uma sociedade sem classes que, em última análise, deve ser uma sociedade sem domínio.

Assim, o ponto de partida da ética de responsabilidade se inverte, sem poder constituir uma nova ordem.

Max Weber, porém, responde a esta noção com uma simples inversão, que é tão maniqueísta como a de Marx. Ele ignora simplesmente o ponto de partida da ética de responsabilidade, portanto legítimo, de Marx, não tomando conhecimento dele. Precisamente com isso, porém, também Weber abstrai da contingência do mundo. Em vez disso, ele interpreta o socialismo como uma rebelião das massas, induzida por motivos éticos de atitude, carregados de ressentimento e baixos motivos:

*"A 'igualdade de direitos' e o desejo de garantias exigem a 'objetividade' racional formal da administração, em contraste com a vontade livre pessoal e a mercê do antigo domínio patrimonial. O 'ethos', porém, se, numa questão dominar as massas - abstraindo de todos os outros instintos -, infalivelmente se choca, em seus postulados de 'justiça' material, orientados pelo caso concreto e pela pessoa concreta, com o formalismo e a fria 'objetividade' atada a regras da administração burocrática e, por essa razão, precisa rejeitar emocionalmente, o que tenha sido exigido racionalmente. Especialmente não se atende às massas despossuídas, com uma 'igualdade de direitos' e uma aplicação do direito e administração 'calculável', como os exigem os interesses 'burgueses'. Conforme a natureza, para elas, o direito e a administração devem estar a serviço do acordo entre as chances de vida econômicas e sociais frente aos possuidores, podendo, contudo, exercer esta função apenas quando assumirem amplamente um caráter informal, porque 'ético' quanto ao conteúdo ('Kadi') ."*⁶¹

Assim Weber responde à luta de classes maniqueísta de baixo, com uma luta de classes de cima. Como Marx nega ao domínio qualquer legitimidade, assim Weber contesta qualquer legitimidade à resistência ética da responsabilidade. Mas isto é, em última análise, uma negação analógica da contingência do mundo, como é também o caso em Marx. Origina-se um diálogo de surdos-mudos, que mais tarde atravessa a guerra fria. Após a real e definitiva derrota do socialismo, ele se tornou um monólogo solipsista de um esquizofrênico.

Entretanto, surge aqui, também em Weber, um problema de ética da responsabilidade, embora em sentido contrário e derivado à ética de responsabilidade das conseqüências concretas. Trata-se do problema totalmente de ética da responsabilidade pela manutenção de uma ordem institucional (que, Weber, de fato, continuamente confunde com o problema da manutenção do capitalismo). Enquanto a ética da responsabilidade pelas conseqüências concretas de uma

ordem institucionalizada - todas as instituições são sempre éticas de princípio objetivadas - nas suas conseqüências, solapa ou destrói, nas suas conseqüências, esta própria ordem, tornando-se um problema de ética da responsabilidade conservá-la como ordem. A vida humana pressupõe que estejam asseguradas as bases desta vida, mas esta segurança, por sua vez, pressupõe também, que exista uma ordem institucionalizada, dentro da qual esteja assegurada. A ordem institucionalizada é uma mediação inevitável para a satisfação de qualquer necessidade corporal. Com relação a esta ordem, surge então uma ética da responsabilidade, derivada da institucionalização. Na realidade, a concepção weberiana da ética da responsabilidade tem isto em vista:

*"Os dominados, por seu lado, não podem nem dispensar nem substituir um aparelho de poder, já que se apóia, em síntese sistemática, em treinamento técnico, especialização técnica e firme orientação para funções específicas costumeiras e dominadas com virtuosismo. Se ele suspender o seu trabalho, ou se ele for violentamente impedido, a conseqüência é um caos, para cuja superação dificilmente pode ser improvisado um substituto do meio dos dominados. Isto vale igualmente no campo da administração, tanto pública como privada. A ligação do destino material da massa ao contínuo e correto funcionamento das organizações privadas capitalistas, ordenadas burocraticamente, cresce continuamente e a idéia da possibilidade de sua eliminação se torna com isso cada vez mais utópica."*⁶²

Naquilo que Weber explana aqui, encontra-se incluído o problema da legitimidade do poder. Contudo, sem nenhuma razão, Weber liga a legitimidade do poder com a legitimidade absoluta das "organizações do capitalismo privado". Isto ele somente é capaz de fazer, porque deixa fora de consideração qualquer ética da responsabilidade pelas conseqüências concretas. Mas com isso ele abstraiu de qualquer razão possível para a modificação da ordem capitalista. Pois, se ela tiver que ser modificada ou superada, isto só pode ter a sua razão nas conseqüências destrutivas que ela mesma produz. Uma razão para a modificação ou superação da ordem capitalista só existe, se as suas conseqüências ameaçarem o homem ou a própria natureza, de modo que a segurança da vida humana urja a modificação. Somente esta razão é obrigatória.

Por isso a legitimidade da ordem institucionalizada nunca pode ser a de uma ordenação específica. Isto somente levaria de volta ao maniqueísmo weberiano. A ordenação específica precisa modificar-

se na medida em que as conseqüências éticas de responsabilidade desta ordenação ameacem a sobrevivência do homem e da natureza. O jovem Marx encontrou para isso uma expressão feliz, segundo a qual o comunismo é "a própria produção da forma de relação", isto é, a produção das próprias condições de produção. O critério desta produção é, pois, o imperativo categórico do universalismo do homem concreto, formulado por ele. Somente mais tarde ele assumiu, de Adam Smith, e não propriamente de Hegel, o pensamento de automatismos sociais, com sua lógica total.

Isso implica um conflito inevitável e insuperável sobre o caráter específico da ordem. Este conflito não é institucionalizável, não tendo, conseqüentemente, nenhuma solução apriorística. É verdade que pode realizar-se dentro de um estado de direito, porém não encontra nenhuma solução pelos meios do estado de direito. Isso deveria trazer-nos de volta à tautologia da "legitimidade por meio da legalidade".

Por isso só pode ser resolvido como conflito político. A possibilidade de manter este conflito dentro de limites, de modo que não degenera numa contínua guerra civil, pressupõe, naturalmente, que ambos os lados em conflito se reconheçam como potencialmente legítimos. A única coisa que se pode dizer sobre o resultado desse conflito é, que a derrota total de um dos dois lados jamais é uma solução.⁶³ Pois tal vitória implica a negação da condição humana.

Tradução: *Egídio F. Schmitz*

NOTAS

- 1 - Nas seguintes análises apóio-me sobre o meu trabalho: Hinkelammert, Franz J.: *Crítica a la razón utópica*. DEI. San José, Costa Rica, 1984.
- 2 - Cfr. Hinkelammert, Franz J.: *Neue wissenschaftliche Planungsmethoden*. In: *Ost-Europa-Handbuch*. Hrsg. Werner Markert. Köln/Gras, 1963.
Igualmente: Hinkelammert, Franz J.: "Das Investitionskriterium in Theorie und Praxis der sowjetischen Wirtschaftspolitik", In: *Osteuropawirtschaft*, 1962, Heft 1.
- 3 - Situações ideais, originados de processo de decurso, são um produto da modernidade. No pensamento grego não existem. Nele existe, é verdade, a contraposição entre construções ideais e realidade, mas as construções ideais são totalmente estáticas. Mais ou menos como na geometria de Euclides, a construção ideal da reta, do ponto e do triângulo, sobre Platão refletiu, na sua relação com as retas, pontos e triângulos reais.
Algo semelhante vale para a construção platônica da "idade de ouro" e do Estado ideal, que pode ser interpretada como uma tentativa de construção de um processo ideal de decurso. Então é a construção da situação ideal de uma "perfeita escravatura". Ela se torna contraditória, pois nem sequer se pode pensar universalmente uma perfeita escravatura do tipo da "perfeita concorrência". Nem, numa sociedade, podem todos ser, ou escravos, ou senhores.

- A construção da "perfeita concorrência", porém, é possível neste sentido porque absolutamente todos podem ser participantes do mercado. Vale o mesmo para as situações de perfeito planejamento ou perfeita divisão de trabalho.
- O precursor histórico da construção de processos ideais de decurso não pode, pois, ser encontrado no pensamento grego, mas encontra-se na tradição judaica do paraíso perdido. Na Idade Média, a reflexão sobre o paraíso perdido se torna parte do pensamento formal escolástico. Por isso surgem especulações sobre o paraíso, por exemplo, sobre se no paraíso já existia propriedade privada ou não. Aqui surge, sem ser secularizada, a forma universalista da construção de situações ideais de processos de decurso.
- 4 - Weber, Max: Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher Erkenntnis. In: Max Weber. Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik. Hergb. Johannes Winkelmann. Kröner. Stuttgart, 1956. S. 186/87
- 5 - Weber, op. cit. S. 234.
- 6 - Weber, op. cit. S. 235
- 7 - Weber, op. cit. S. 244
- 8 - Weber, op. cit. S. 245
- 9 - Weber, Max: Soziologische Grundbegriffe. 4. In: Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen, 1972, S. 15.
- 10 - Locke, John: An Essay concerning Human Understanding. 2 volumes, Dover, New York, Bd. II, S. 352
- 11 - Apel, Karl Otto: Szientismus oder transzendente Hermenutik? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus. In: Apel, Karl-Otto: Transformation der Transzendentalen Logik. In: Apel, Karl-Otto: Transformation der Philosophie. Frankfurt a/M, 1981, jS. 174
- 12 - Apel, op. cit. S. 217/218
- 13 - Apel, Karl-Otto: Von Kant zu Peirce: Die semiotische Transformation der Transzendentalen Logik. In: Apel, Karl-Otto: Transformation der Philosophie. Frankfurt a/M, 1981, S. 174
- 14 - Apel, op. cit. S. 175
- 15 - Friedman, Milton: Capitalismo y Libertad. Madrid, 1966, p. 157
- 16 - Samuelson, Paul A.: Volkswirtschaftslehre. Eine Einführung. Bund-Verlag. Köln, 1981, Bd. I, S. 96
- 17 - Stepanjan, Z.: O zakaonomernostjach perestanija socialisma v komunizm. (Sobre o trânsito gradual do socialismo ao comunismo). Kommunist, 1959, Nr. 124, p. 33
- 18 - Stepanjan, op. cit. p. 37
- 19 - Stepanjan, op. cit. p. 35
- 20 - Stepanjan, op. cit. p. 38
- 21 - Schulz, Robert: Blochs Philosophie der Hoffnung im Lichte des historischen Materialismus. Aus: Ernst Bloch Revision des Marxismus. Berlin, 1957. S. 61
- 22 - Freud
- 23 - Veja Mo Sung, Jung: Economia: um assunto central e quase ausente na Teologia da libertação. Uma abordagem epistemológica. Tese de doutorado. Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, SP, Brasil, 1993. Mo Sung analisa a teologia da libertação do ponto de vista da crítica de tais infundáveis aproximações assintóticas. O problema existe evidentemente também aqui em relação à aproximação ao "reino de Deus".
Veja também Richard, Pablo: La teología de la liberación en la nueva coyuntura. Temas y desafíos para la década de los noventa. Pasos, N° 34, Março/abril 1991. DEI. San José, Costa Rica
- 24 - Alfred Polgar escreveu um ensaio sob o título: Die Kirchturmuh. Ele reflete sobre o problema do que de fato indica um relógio de torre parado. Chega ele à conclusão de que duas vezes por dia ele anda certo, e na verdade, absolutamente certo. Apenas não se sabe em que momento ele anda certo. Para isso se necessita de um relógio que funcione. Mas este nunca anda totalmente certo. Nisto surge o paradoxo de que relógios que andam estão mais raramente certos do que relógios parados. Quanto mais exatos forem os relógios que andam, tanto mais raramente eles estão absolutamente exatos. Um cantor brasileiro - Buarque - canta a seguinte canção: O amor é eterno enquanto dura.

25 - "Por isso, em nome da tolerância, deveríamos exigir para nós o direito de não tolerar os intolerantes." Popper, Karl: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. Bd. 1. UTB, München 1957, S. 359

Popper dá a seu livro "Das Elend des Historizismus" a seguinte dedicatória:

À lembrança de inumeráveis homens, mulheres e crianças, de todos os países, de todas as origens, vítimas das formas nacional-socialistas e comunistas da heresia de leis inexoráveis de um decurso de história universal.

Não merecem hoje menção as vítimas do neoliberalismo e do racionalismo crítico?

O problema não são as "leis inexoráveis de um decurso da história universal". Estas leis são simples deduções de idéias correspondentes de infundáveis aproximações assintóticas da própria realidade à situação ideal abstraída. O Ocidente deveria lembrar as vítimas dessa ilusão transcendental e uma aproximação assintótica, isto é, de progresso praticamente infinito. Ele deveria começar com a conquista da América e chegaria ao menos até a cobrança hodierna das dívidas externas do Terceiro Mundo. Mas, enquanto Popper unilateralmente fala do estalinismo, o Ocidente como tal não parece mais ser parte do problema. Destruir este inimigo e, com isso, a utopia, então novamente se torna um progresso praticamente infinito, que reproduz todas as agressividades de que se acusam os outros. Por isso Thomas Mann tem razão quando fala do anticomunismo como "a maior estupidez do século vinte".

26 - Quando Rutherford diz: "Qualitative is nothing but poor quantitative", ou Max Planck: "Realidade é aquilo que se pode medir", esta diferença é eliminada. Isto implica sempre processos assintóticos. As discussões pós-modernas sobre a "différance" nunca chegam a ver que o problema vem das próprias ciências experimentais e não por acaso da filosofia de Heidegger.

Veja, quanto a isso, Ibañez, Jesús: *El Regreso del Sujeto. La investigación social de segundo orden*. Amerinda. Santiago de Chile, 1991, p. 71

Popper, porém, explica isso bem ingenuamente:

"...que, no campo da ciência natural e da técnica operadora da natureza não existe uma contraparte para a técnica holística e da correspondente "ciência." Popper, Karl: *Das Elend des Historizismus*. Mohr. Tübingen 1974, S. 65

São precisamente os cientistas naturais os primeiros que desenvolvem progressos praticamente infinitos como modelos formalizados. Como idéia e inspiração, ela já está claramente presente em Fernando Cortez, o conquistador do México. Veja Todorov, Tzvetan: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*. Suhrkamp. Frankfurt am Main, 1985

Por isso Todorov insiste em que a modernidade se inicia com a conquista da América.

Não são as ideologias que estão em questão, mas toda uma civilização com sua cultura. Esta civilização do Ocidente é a pior máquina de agressão que a humanidade jamais desenvolveu. Como tal ela é invencível. Se se declarasse uma guerra contra ela, dever-se-ia reproduzi-la, para poder ganhar a guerra. Precisamos tornar sua ilegitimidade visível desde dentro, para poder limitá-la e modificá-la.

Lembrar suas vítimas - as vítimas da má infinitude de infundáveis aproximações assintóticas - é parte disso.

27 - A tentativa de dissolver a própria utopia é a forma mais agressiva do utópico. Veja Hinckelammert, Franz J.,*

²⁸ Isto esclarece por que é tão fácil converter-se de uma utopia para outra. Não é necessário modificar a cabeça quadrada, mas apenas as palavras.

Sobre a sociedade da única alternativa disse Kolakowski:

"Os participantes da discussão hodierna...deveriam lembrar-se, digo, de tudo que se conseguiu justificar por meio de slogans e portanto se poderá justificar e santificar no futuro - por frases gerais sobre o realismo político e a única alternativa, à qual o mundo está aparentemente condenado." Kolakowski, Leszek: *Der Mensch als Alternative*. Piper. München, 1960, S. 85 Anm. O livro de Kolakowski é hoje em dia tão atual como o foi em 1959, por ocasião de seu lançamento. Apenas o Kolakowski de hoje não é mais atual.

- 29 - Eles são como aquele homem simples que sabia exatamente que 2 maçãs + 2 maçãs = 4 maçãs. Mas ele não tinha certeza se 2 peras + 2 peras também são 4 peras. O tzar Nicolau II era semelhante. Sob ele, é verdade que se podia ensinar a geometria mas "sem as demonstrações".
- 30 - Na Alemanha aparecem agora livros sobre a utopia, nos quais as modernas utopias, que determinaram o século XX, nem sequer são mencionadas; por exemplo, Saage, Richard, (Hrsg): *Hat die politische Utopie eine Zukunft?* Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, 1992.

Nele existe a seguinte expressão, que simplesmente provoca pena:

"Pois, graças a Deus: Em nome dos direitos humanos não se pode levantar uma guilhotina..."
 Veja Seibt, Ferdinand: "Samtene Revolutionen" und politische Utopie. In: Saage, op. cit. S. 128.
 O contrário, é verdade, não seria totalmente correto, mas muito mais verdadeiro. Todas as guilhotinas são levantadas em nome dos direitos humanos. Mas com toda certeza a guilhotina do Dr. Guillotine.

Na América Latina cria-se toda uma rede de câmaras de tortura, que ainda hoje existe, embora mais raramente entre em ação. Foi legitimada em nome dos direitos humanos. A completa negligência das utopias de nosso século num livro sobre utopias explica-se pela definição das utopias que é utilizada. Segundo ela pertencem "à essência da utopia tanto a aversão às condições presentes, como as seduções de um mundo melhor." Lasky, Melvin J.: *Utopie und Revolution. Über die Ursprünge einer Metapher oder eine Geschichte des politischen Temperaments.* Hamburg, 1989. S. 59.

Nesta definição não têm lugar as utopias conservadoras. Pertence à sua essência a renúncia a qualquer crítica das condições presentes em nome das seduções de um mundo melhor. São estas as utopias do século XX, do estalinismo, do fascismo e do neoliberalismo.

Outra obra do mesmo tipo é Vosskamp, Wilhelm (Hrsg): *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie.* Suhrkamp. Frankfurt, 1985. 3 Bd.

A utopia aqui parece preferencialmente conto de fadas.

É verdade que aqui aparece uma exceção. O artigo de Apel aproxima-se do verdadeiro problema da utopia. Contudo lhe escapa a utopia conservadora, quando diz, por exemplo:

"Antes, existe hoje, tanto no Oeste como no Leste, um pensamento de status-quo dos assim chamados pragmáticos, que absolutiza um progresso, que nos é ditado pelas assim chamadas "imposições realistas" do técnica e economicamente exequível. Este progresso quase automático e imanente ao sistema da moderna sociedade industrial vale hoje em realidade como o âmbito do real-possível; e, por isso vale como utopista qualquer um que - por exemplo em face da crise ecológica - acredita poder evadir-se do rumo geral, para, eventualmente, por meio de discursos públicos, discutir objetivos possíveis, que não são apresentados como objetivos evidentes pelo processo de industrialização." Apel, Karl-Otto: *Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von Ethik, Utopie und Utopiekritik.* In: Vosskamp, op. cit. Erster Band. S. 334.

Ele não vê que este "pensamento do status-quo dos assim chamados pragmáticos, que absolutiza um progresso que nos é ditado pelas assim chamadas "imposições realistas" do técnica e economicamente exequível" é precisamente o pensamento utópico do século XX. Pois são estes pragmáticos que nos falam das seduções do futuro. Seduções, aliás, cujo realismo é garantido pelo fato de que todo mundo se submete a suas imposições realistas. Em nome dessas utopias conservadoras o mundo é destruído.

Também em Jonas existem algumas sentenças, para descobrir a utopia dos realistas. Veja Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation.* Suhrkamp. Frankfurt, 1984.

Quanto à utopia conservadora, veja Hinkelammert, Franz J.: *Vom totalen Markt zum totalitären Imperium.* Das Argument. Nr. 158. Juli/August 1986.

A questão é, pois, sobre o lugar que ainda hoje ocupa a utopia em face do poder totalmente dominador das utopias conservadoras. Mas é esta a questão sobre a existência de alternativas numa sociedade em que o poder absoluto está do lado daqueles que contestam a factibilidade de qualquer alternativa. Pois a utopia conservadora é o instrumento com o qual se apaga o pensar em alternativas.

- 31 - Wittgenstein. Tagebuch. 2.9.16.
- 32 - Habermas, Jürgen: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Suhrkamp. Frankfurt, 1983. S. 75. Apel assume este princípio, em Apel, Karl-Otto: *Diskursethik als Verantwortungsethik - eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants*. In: Fernet-Betancourt, Raúl (Hrsg): *Ethik und Befreiung*. Aachen, 1990. S. 32.
- 33 - Apel op. cit. S. 31. Veja Kant, I.: *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*. Werke, Akademie-Textausg. Bd. VIII, S. 423-430
- 34 - Apel, Karl-Otto: *Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von Ethik, Utopie und Utopiekritik*. In: Vosskamp op. cit. Erster Band. S. 339.
- 35 - Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*. Meiner. Berlin, 1952. S.31/32.
- 36 - Hinkelammert, Franz: *Es lícito la deuda? La deuda en la teología cristiana*. En: *Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental: Lucifer y la Bestia*. DEI. San José, 1991.
- 37 - Assim falou o Ministro alemão das Finanças Waigel, que é tido como católico praticante: Não é tão simples perdoar dívidas, como no confessionário são perdoados os pecados. *Süddeutsche Zeitung*. Interview. 2.4.1990. Ele não se dá conta de que o pecado consiste em não perdoar as dívidas.
- 38 - Weber, Max: *Der Beruf zur Politik*. In: Max Weber. *Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik*. Hergb. Johannes Winckelmann. Kröner, 1956. S. 175.
- 39 - Weber, op. cit. S. 173/174.
- 40 - Weber, op. cit. S. 174.
- 41 - Max Weber introduz aqui uma tradição devastadora. O pacifismo aparece como uma espécie de inimigo principal que se converte na utilização da "última violência".
 "No mundo das realidades infelizmente fazemos sempre de novo a experiência de que o ético de atitude de repente se converte no profeta quiliasta, que, por exemplo, aqueles que pregaram 'amor contra a violência', no momento seguinte conclamam para a violência, - para a última violência, que então traria o estado da destruição de toda violência..." 177(166)
 Weber diz isso pouco tempo depois da primeira Guerra Mundial. Mas quem tinha falado mais claramente e mais fortemente que depois dessa guerra não haveria mais guerras, não foi nem um pacifista nem um quiliasta, senão o presidente dos Estados Unidos, Wilson. Os pacifistas tinham falado menos disso. Este discurso da última violência pode também surgir no pacifismo, mas ela certamente é algo mais.
 Sobre o deflagrar da Guerra do Golfo disse o ex-presidente americano Nixon: "Se tivermos que entrar na guerra, não se tratará simplesmente de uma guerra pelo petróleo. Nem será simplesmente uma guerra pela democracia. Será uma guerra pela paz - não pela paz hodierna, mas pela paz para nossos filhos e netos... Por isso a nossa responsabilidade no Golfo é uma iniciativa altamente moral." Nixon, Richard: *Bush has it right: America's commitment in the Gulf is moral*. *International Herald Tribune*. 7.1.1991.
 Novamente uma "guerra a favor da paz", que, naturalmente, será a última guerra.
 Até Hayek se enfileira na fila dos pregadores da última violência: "A última luta contra o poder arbitrário está diante de nós. É a luta contra o socialismo: a luta pela abolição de todo poder apoiado na imposição, que tenta dirigir os esforços individuais e distribuir seus resultados arbitrariamente." Veja Hayek, Friedrich A.: *El ideal democrático y la contención del poder*. *Estudios Públicos*. Nº 1 Dic. 1980. Santiago de Chile. P. 74.
 Weber naturalmente não conhecia nem Nixon nem Hayek. Mas no seu tempo eles tiveram certamente precursores, dos quais ele não toma conhecimento.
 Estes, no entanto, não são quiliastas. Mas justamente entre eles o problema da última violência é urgente, porque são eles que detêm o poder. De outra maneira, Weber teria que concluir que o fundamento da modernidade é na realidade quiliasta. Mas isto provavelmente está correto, apenas não é aquilo que Weber quer dizer:
 "O pacifista que procede segundo o evangelho recusará ou jogará fora as armas, como dever ético, como foi recomendado na Alemanha, para dar um fim à guerra, e com isso, a toda guerra. O político dirá: o único meio seguro de desacreditar a guerra para um tempo previsível, teria sido uma paz de status-quo... Pois para o vencedor - ao menos para uma parte deles - a guerra teria dado vantagem política. E por isso é responsável aquele comportamento

que nos tornou impossível qualquer resistência. Entretanto - depois que a época da cansaço (depressão) tiver passado - a paz estará desacreditada, não a guerra: uma consequência da ética absoluta." Weber, Politik... op. cit. S. 174.

Segundo Max Weber, a culpa pela Segunda Guerra Mundial é dos pacifistas. Ele ainda não sabe nada da segunda Guerra Mundial, entretanto já conhece o culpado por ela vinte anos de ela romper. Aqui temos a nova mentira da culpa pela guerra, que o Secretário Geral da CDU assumiu, quando jogou a culpa por Auschwitz nos ombros dos pacifistas. Broder lança suspeita sobre eles durante a Guerra do Golfo, de quererem uma segunda solução final. Veja Broder, Henryk M.: Unser Kampf. Henryk M. Broder sobre os ressentimentos do movimento alemão pela paz. Der Spiegel, 18/1991.

Todas as guerras modernas são "últimas guerras", uma última guerra segue a outra. Porém aqueles que tornam estas últimas guerras guerras pela paz, acusam os movimentos pacifistas. "Guerra é paz, e paz é guerra".

42 - Ele diz sobre o Sermão da Montanha:

"Uma ética da falta de dignidade - exceto para um santo. É isto: é necessário ser um santo em tudo, ao menos em desejo, precisa viver como Jesus, os apóstolos, São Francisco e semelhantes, então a ética tem sentido, sendo expressão de uma dignidade. Do contrário não." Weber, Politik...op. cit. S. 173/174.

"Os grandes virtuosos da caridade e bondade acosmística, sejam originários de Nazaré ou de Assis, ou de palácios indianos, não trabalharam com o meio político: a violência, pois seu reino 'não era deste mundo', e contudo operaram neste mundo... Quem procura a salvação de sua alma e a salvação de outras almas, não a procura no caminho da política, que tem bem outras funções: tais que somente podem ser exercidas com violência." Weber, Politik...op. cit. S. 181/182.

Ele subordina continuamente a por ele assim chamada ética da atitude, que de fato se apóia numa ética da responsabilidade, um Sermão da Montanha interpretado rigoristicamente, reduzindo-o depois aos santos. Max Weber canta assim o Requiem Aeternam Dei.

43 - O seguinte ponto de vista de Nietzsche Weber não o supera:

"É verdade que nobres (embora nem por isso muito ajuizados) representantes das classes dominantes prometem: queremos tratar os homens como iguais, conceder-lhes direitos iguais. Nesta medida é possível um modo de pensar socialista, que se apóia na justiça; mas, como se disse, somente dentro da classe dominante, que neste caso exerce a justiça com sacrifício e renúncias. Entretanto, exigir igualdade de direitos, como o fazem os socialistas da casta dominada, jamais é o resultado da justiça, mas da cobiça. (É esta a concupiscência de Agostinho e a libido de Cícero nos seus discursos de Catilinárias. FJH.) - Se se mostrarem de perto pedaços de carne sangrenta à fera, até que ela finalmente urre: vocês julgam que estes urros significam justiça?" Nietzsche, Friedrich: Werke in drei Bänden. Hrgb. Karl Schlechta. Hanser, München, 1982. I, 671/672.

44 - Hayek, Friedrich A.: El ideal democrático y la contención del poder. Estudios Públicos. N° 1 Dic. 1980. Santiago de Chile. P. 56.

45 - Samuelson aduz para isto um expemplo impressionante:

"Cecil Woodham descreve, no The Great Hunger: Ireland 1845-1849 (New York, 1963) com incríveis pormenores, como um governo vitoriano, que seguia as regras do laissez-faire, literalmente deixou morrer de fome milhões de homens, mulheres e crianças, quando a colheita de batatas foi destruída por uma doença de fungos". Samuelson, Paul A.: Volkswirtschaftslehre. Eine Einführung. Bund-Verlag, 1981. Bd. I, S. 68 Anm. 2.

É isto justo? Segundo Hayek certamente é, pois obedeciam-se às regras do mercado.

Mas, como Samuelson é um humanista, acrescenta o seguinte:

"Ninguém espera que o salário de competição de um homem seja o mesmo que o de um cavalo." Samuelson, op. cit. II, 261.

46 - Apel, Karl-Otto: Diskursethik als Verantwortungsethik - eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants. In: Ethik und Befreiung. Fornet-Betancourt, Raúl (Hrgb.). Aachen, 1990.S. 27.

Ele acrescenta:

- "É este o conhecido ponto de distinção entre 'ética da atitude' e 'ética da responsabilidade', que Marx, - entre outros -, também fez valer contra a ética do Sermão da Montanha e contra Kant." Apel, op. cit. S. 27.
- Já vimos que isto não concorda com a idéia weberiana da ética da responsabilidade.
- 47 - Veja Assmann, Hugo: Crítica à economia política a partir da corporeidade. IV Seminário Internacional. A Ética do Discurso e a Filosofia latino-americana da Libertação. São Leopoldo, RS, 29. setembro 1. outubro/ 1993.
- Veja Dussel, Enrique: Die "Lebensgemeinschaft" und die "Interpellation des Armen". In: Fornet/Betancourt, Raúl (Hrsg.): Ethik und Befreiung. Aachen, 1990.
- Veja também Maturana, Humberto R./Varela, Francisco J.: Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens. Goldmann. 1991.
- 48 - Marx 1844, na "Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie".
- 49 - É este o problema do sujeito da ética. Veja Gallardo, Helio: Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina. Pasos. Número especial 3/1992. DEI. San José, Costa Rica.
- Veja também: Tamez, Elsa: Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos. DEI. San José, 1991.
- Veja Acosta, Yamandú: Pensamiento crítico en América Latina: la constitución del "sujeto" como alternativa en los noventa. Observaciones a un paradigma en construcción. Pasos. N° 44. Noviembre/diciembre 1992. DEI. San José, Costa Rica.
- 50 - A doutrina dos valores de Marx exprime isto: segundo ela, o crescimento econômico não aumenta o valor do produto produzido per cápita. O tempo de trabalho - em última análise o tempo de vida - indica esse valor. Se, pois, se produz mais por hora de trabalho, o valor do produto produzido continua o mesmo.
- Marx naturalmente não sustenta isto sempre. Quando fala dos esquemas de reprodução, ele de repente fala de um crescimento em valores. Isto implica um conceito completamente diferente de valor, do que o que ele expressa na teoria dos valores.
- 51 - A filosofia de Heidegger tenta, em conexão com Nietzsche, abandonar as próprias idéias regulativas. Mas as idéias regulativas - como conceitos de situações ideais - são uma consequência da contingência do mundo. Uma compreensão contingente de um mundo contingente só é possível pela via de uma idéia regulativa - ou um equivalente. Mas, como todos os conceitos de situações ideais são utopias, o próprio caráter da razão é uma dimensão necessária da condição humana. O antiutopismo é uma negação da condição humana, na mesma medida em que o é também a tentativa de infundável aproximação assintótica.
- Mas Heidegger também precisa de um princípio constitutivo da experiência, depois que tenta abandonar as idéias regulativas. Ele porém a procura na morte, não na vida. Propriamente como antecipação consciente da morte. Esta não é a consequência necessária de qualquer antiutopismo radical.
- 52 - Apel, Karl-Otto: Diskursethik als Verantwortungsethik - eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants. In: ethik und Befreiung. Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.). Aachen, 1990. S. 34.
- 53 - Apel, op. cit. S. 32
- 54 - Apel, op. cit. S. 31
- 55 - Apel, op. cit. S. 34
- 56 - Apel, op. cit. S. 35/36
- 57 - Apel, op. cit. S. 36
- 58 - Quando o Secretário do FMI, Camdessus, visitou a Costa Rica, perguntou-se-lhe pelos custos para o país, do pagamento das dívidas e da adaptação estrutural. Ele respondeu (La Nación, San José, 5.3.90):
- "O problema é, qual seria o custo para o povo da Costa Rica, no caso de não adaptar as suas estruturas. Os custos seriam a interrupção do crédito externo, a restrição dos investimentos, a paralisação do tratado da conversão da dívida, a interrupção das importações. A recessão seria o ponto (alto) dos custos."

"Mas o fato de que as metas não tivessem sido cumpridas e que tivéssemos suspenso os nossos pagamentos, não significa um castigo, senão uma realidade à qual o país tem de adequar sua política. Depois disso, voltamos a pagar."

A ameaça é real. E foi efetivada em relação ao Peru, depois que o presidente peruano Alan García anunciou, em 1985, que o Peru não empregaria mais que 20% de seus rendimentos de exportação para pagamentos de dívidas. A resposta foi um boicote aos créditos, em consequência do qual o país foi mais seriamente arruinado do que se teria dado com a manutenção do pagamento das dívidas.

59 - Apel, op. cit. S. 3

60 - Veja as reflexões de Türcke no seguinte ensaio: Türcke, Christoph: Verantwortungsethik - das gute Gewissen des Opportunismus. In: Türcke, Christoph: Die neue Geschäftigkeit. Zum Ethik- und Geistesbetrieb, zu Klampen. Lüneburg, 1989.

61 - Karl Marx, Das Kapital, I, MEW, S. 530

62 - Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, op. cit. S. 565

63 - Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, op. cit. S. 570

64 - Isto se assemelha ao resultado da guerra fria. A derrota total de um dos lados não é solução, mas apenas dificultará a solução dos urgentes problemas da humanidade no futuro.