

Ética e utopia: um diálogo entre Franz Hinkelammert e Karl-Otto Apel

Josué Cândido da Silva¹

Resumo:

A proposta deste artigo é reconstruir um possível diálogo entre Hinkelammert e Apel sobre um tema muito caro a ambos: a relação entre ética e utopia. Para tanto, vamos partir da argumentação de Apel sobre as relações entre ética e utopia, que incrivelmente se aproxima das reflexões de Hinkelammert, apesar de Apel não o citar em momento algum. Em seguida, vamos expor a crítica de Hinkelammert à ética do discurso, centrada em sua crítica da razão utópica, que serve de marco categorial para analisar a relação entre a comunidade real e a comunidade ideal de comunicação. Por fim, apresentaremos a proposta da ética reprodutiva do sujeito em Hinkelammert e se a mesma responde ao critério de factibilidade.

Palavras-chave: Pensamento crítico, utopia, ética do discurso, factibilidade, filosofia latino-americana.

Ethics and utopia: a dialogue between Franz Hinkelammert and Karl-Otto Apel

Abstract:

The purpose of this paper is to reconstruct a possible dialogue between Hinkelammert and Apel on a topic relevant to both: the relationship between ethics and utopia. To do so, we will start with Apel's argument about the relationship between ethics and utopia, which is incredibly close to Hinkelammert's reflections, despite Apel not citing him at any point. Next, we will expose Hinkelammert's critique of discourse ethics, centered on his critique of utopian reason, which serves as a categorical framework to analyze the relationship between the real community and the ideal community of communication. Finally, we will present the proposal for the reproductive ethics of the subject in Hinkelammert and whether it meets the feasibility criterion.

1 Graduado em Filosofia (USP), é doutor em Filosofia pela PUC-SP e professor do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Santa Cruz - UESC, Ilhéus, Bahia.

Keywords: Critical thinking, utopia, discourse ethics, feasibility, Latin American philosophy.

Ética y utopía: um diálogo entre Franz Hinkelammert y Karl-Otto Apel

Resumen:

El objetivo de este artículo es reconstruir un posible diálogo entre Hinkelammert y Apel sobre un tema muy relevante ambos: la relación entre ética y utopía. Para ello, partiremos del argumento de Apel sobre la relación entre ética y utopía, increíblemente cercano a las reflexiones de Hinkelammert, a pesar de que Apel no lo cita en ningún momento. A continuación, expondremos la crítica de Hinkelammert a la ética del discurso, centrada en su crítica a la razón utópica, que sirve como marco categórico para analizar la relación entre la comunidad real y la comunidad ideal de comunicación. Finalmente, presentaremos la propuesta de ética reproductiva del sujeto en Hinkelammert y si cumple con el criterio de factibilidad.

Palabras clave: Pensamiento crítico, utopía, ética del discurso, factibilidad, filosofía latinoamericana.

Introdução

A proposta deste artigo é reconstruir um possível diálogo entre Hinkelammert e Apel sobre um tema muito caro a ambos: a relação entre ética e utopia. Efetivamente, os dois filósofos tiveram oportunidade de debater o tema frente a frente no “IV Seminário Internacional: a Ética do discurso e a Filosofia Latino-Americana da Libertação”. Na quarta edição dos diálogos Norte-Sul organizados por Raúl Fornet-Betancourt, o centro era as possíveis aproximações entre a ética da libertação de Enrique Dussel e a ética do discurso de Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel. No seminário de 1993 na UNISINOS em São Leopoldo, Apel estava mais preocupado em responder às críticas de Dussel e não levou muito em consideração as teses de Hinkelammert, o que foi uma pena. Já Hinkelammert prosseguiu com o diálogo em suas obras posteriores, marcando uma trajetória de reflexão de mais de duas décadas.

Para fins didáticos, vamos partir da argumentação de Apel sobre as relações entre ética e utopia, que incrivelmente se aproxima das reflexões de Hinkelammert, apesar de Apel não o citar em momento algum. Em seguida, vamos expor a crítica de Hinkelammert à ética do discurso, centrada na crítica da razão

utópica, que serve de marco categorial para analisar a relação entre a comunidade real e a comunidade ideal de comunicação. Por fim, apresentaremos a proposta da ética reprodutiva do sujeito em Hinkelammert e se a mesma oferece uma resposta à crítica da razão utópica proposta pelo autor.

O desafio da ética do discurso

Karl-Otto Apel (1922-2017), formulou a ética do discurso, inicialmente junto com Jürgen Habermas, como forma de responder a um duplo desafio de nossa época: a paradoxal situação em que uma ética universal de alcance global nunca foi tão necessária frente às possibilidades de destruição da espécie humana, ao mesmo tempo em que se argumenta que tal fundamentação é impossível, já que o único critério na era da “pós-verdade” é o da eficácia. Uma narrativa vencedora é aquela que performa melhor, ou seja, que atinge seus propósitos, modificando o comportamento dos agentes. Por outro lado, as possibilidades de suicídio coletivo da humanidade com a expansão da tecnologia são muitas e vão desde a possibilidade de um conflito nuclear até a o aquecimento global que, segundo muitos cientistas, já não tem mais ponto de retorno. Soma-se a isso, a dinâmica da financeirização da economia que transforma o mundo em um cassino global, que produz níveis absurdos de concentração de renda. Ao mesmo tempo, tal dinâmica tem como consequência, desemprego também em escala global, resultando em imensos fluxos migratórios e aumento da violência, frente a Estados nacionais cada vez menos capazes de garantir os direitos humanos mais elementares.

Diante de um quadro tão desolador, a filosofia não pode promover sua autoalienação dedicando-se à especulação desinteressada e restrita ao debate interno cada vez mais hermético e exotérico. Embora uma parte considerável dos filósofos prefira assumir uma ilusória “neutralidade”, a tarefa de pensar alternativas à catástrofe global, não pode ser delegada a terceiros, já que a fragmentação e compartimentalização do pensamento é, em si, tanto resultado quanto parte do problema.

A esse paradoxo da urgência de uma nova ética e da impossibilidade de sua fundamentação, Apel chama de “sistema

de complementaridade ocidental”, já que uma tese reforça a outra. Contra a primeira tese, da impossibilidade de validade intersubjetiva de normas morais, Apel argumenta que todo aquele que levanta uma pretensão de validade discursiva, inclusive no discurso científico, já pressupõe *a priori*, as condições de validade de sua argumentação lógica, já que “a validade lógica de argumentos não pode ser examinada sem pressupor, em princípio, uma comunidade de pensadores habilitados à compreensão intersubjetiva e à formação de consenso” (Apel, 1994, p.119). Ou seja, mesmo uma comunidade científica “isenta de valor” precisa formar consensos sobre o objeto da discussão e sobre as regras de validade discursiva. Além disso, ao se argumentar sobre algo, o sujeito já pressupõe certa regra de argumentação que não pertence a nenhum argumentante em particular, mas como diria Wittgenstein, ao jogo de linguagem, já que não é possível fazer uso da linguagem sem regras. Tais regras transcendem ao convencionalismo de um possível consenso de uma comunidade, já que mesmo que tal comunidade resolvesse inventar uma “lógica própria” teria que operar com base nas regras da lógica intersubjetiva da linguagem inerentes ao discurso. Todo aquele que argumenta reconhece, portanto, “já de antemão a argumentação pública como sendo uma explicação de todos os critérios possíveis de validação, e de todos os critérios possíveis de formação racional da vontade” (Apel, 2000, p. 482).

Assim, mesmo na crítica pós-moderna de que só existem “narrativas” e não discursos verdadeiros ou falsos, se parte de uma pretensão de verdade de suas “narrativas”. Ou seja, mesmo com objetivos de manipulação e engano, elas pretendem que as pessoas as levem a sério, pois uma mentira só é eficaz quando se torna crível e alcança seu efeito performativo de agir estratégico. Isto revela que, desde o início, intencionalmente ou em “autoengano” há uma opção consciente de violação das regras do discurso. Como diz Habermas, o uso estratégico da linguagem é parasitário do uso comunicativo. Toda aspiração de impor uma narrativa já parte do princípio *a priori* das regras de validade intersubjetivas presentes na linguagem. Toda tentativa de negar tal pressuposto cai inevitavelmente em autocontradição. Dessa forma, ao se argumentar que estabelecer um discurso verdadeiro é impossível, já se está buscando levantar uma

pretensão de validade para tal afirmação, o que invalida a tese. Tal linha de argumentação já era conhecida de Platão e Aristóteles, a chamada prova indireta (*elenchos*), que mostra a inevitabilidade da situação de argumentação. Portanto, aquele que aceita argumentar racionalmente ao questionar a validade do discurso ou entra em contradição performativa ou cai em uma petição de princípio (*petitio principii*), que ocorre quando as premissas das quais recorre a prova da validade dependem delas próprias da conclusão. O reconhecimento das normas do discurso argumentativo pressupõe, portanto, consequências práticas como a participação no diálogo crítico:

...no qual cada participante do discurso, desde o princípio, renunciou ao uso de métodos estratégicos – por exemplo, retórico-manipulador – de imposição ou imunização (ou dogmatização) de opiniões próprias para a dimensão da razão prática – ético-política – isto significa que saibamos que todas as normas obrigatórias da moral e do direito, em última análise, somente podem ser legitimadas pela sua capacidade de consenso para todos os envolvidos num discurso livre de violência (Apel, 1993, p. 319).

Portanto, todo aquele que argumenta já pressupõe *a priori* uma comunidade ideal de comunicação. Dessa conclusão, Apel irá extrair consequências éticas importantes. Uma delas é que quem argumenta reconhece implicitamente “todas as reivindicações possíveis de todos os membros da comunidade de comunicação que se podem justificar por meio de argumentos racionais” (Apel, 2000, p. 480). Ou seja, tem que aceitar o direito dos outros de argumentar racionalmente como pressuposto do seu próprio reconhecimento pela comunidade. E ainda mais: “também estão obrigados a levar em consideração todas as virtuais reivindicações de todos os virtuais membros da comunidade – ou seja: todas as ‘carências’ humanas, desde que seja possível para elas apresentar quaisquer reivindicações para os demais seres humanos” (Apel, 2000, p. 480).

As “carências humanas” não surgem obviamente de uma necessidade da comunidade ideal de comunicação, mas da comunidade real da qual nós fazemos parte. É na comunidade real que existem assimetrias sociais, violência, etc., e também uma

enorme distância em relação à comunidade ideal de comunicação. Essa distância Apel pretende superar através da realização da comunidade ideal na comunidade real de comunicação. Para tanto, Apel deriva o princípio U (universal) da ética do discurso, que estabelece que “qualquer norma válida deverá satisfazer a condição que as consequências e os efeitos secundários que resultam previsivelmente da sua observância universal para a satisfação dos interesses de cada indivíduo, possam ser aceites sem constrangimento por todos os implicados” (Apel, 2008, p. 83). Mas como, obviamente, as condições para o cumprimento do princípio U ainda não estão dadas, a fundamentação de uma ética do discurso da comunidade ideal de comunicação (parte A) deve ser complementada por uma parte B que responda ao problema histórico da antecipação do ideal. Assim, ao se buscar as mediações históricas de superação dos obstáculos à realização da comunidade ideal na comunidade real de comunicação surgem dois princípios regulativos:

Primeiro, é preciso, em toda a ação ou omissão, assegurar a *sobrevivência* da espécie humana enquanto comunidade *real* de comunicação; e, segundo, realizar a comunidade *ideal* na comunidade real de comunicação. O primeiro é a condição necessária do segundo; e o segundo dá ao primeiro o seu sentido – o sentido que já é antecipado em cada argumento (Apel, 1988, p. 141, grifos do autor)².

Da diferença entre nossa situação real e a antecipação da comunidade ideal de comunicação deriva-se o dever moral de “suprimir ao menos aproximativamente a diferença refletida: em outros termos contribuir para tornar a palavra ‘contrafactual’ que figura na caracterização da sempre já necessária antecipação do princípio (U) possa perder cada vez mais sua significação ética e prática no domínio da vida” (Apel, 1988, p. 145). A partir da exigência de realizar a comunidade ideal na real de comunicação, Apel pretende superar a ética puramente deôntica que faz abstração da história. Resta saber se também a ética do discurso não comete o

2 Aqui e na citação seguinte preferimos fazer a tradução direta da obra em alemão, já que a tradução em português, *Ética e responsabilidade* (2008) contém erros que comprometem a compreensão do texto.

mesmo equívoco ao estabelecer uma meta historicamente impossível de se cumprir. Nesse caso, seria uma “ilusão transcendental” em que a razão projeta ideais para além das condições históricas de factibilidade.

Ética e utopia

Em 1981, como resultado de sua participação em um seminário sobre utopias realizado na Universidade de Bielefeld em 1981, Apel publicou um artigo com o título “É a ética da Comunidade Ideal de Comunicação uma utopia?” em que discute se a ética do discurso não seria uma utopia, já que pretende realizar algo ideal dentro da realidade histórica. Nesse artigo, o filósofo fala da necessidade de uma “crítica da razão utópica”, a qual pretendia publicar em formato de livro, o que nunca concretizou. Poucos anos mais tarde, Franz Hinkelammert respondeu a esse desafio publicando a sua Crítica a la razón utópica em 1984, trabalho que, segundo Enrique Dussel, permaneceu ignorado nos círculos filosóficos europeus e americanos por ter sido publicado originalmente em espanhol e em um país da América Central. Mas mesmo sem sistematizar uma crítica da razão utópica, teria sido Apel capaz de realizá-la? É o que veremos a seguir.

Em seu artigo Apel está preocupado em diferenciar sua proposta de um conteúdo utópico, tratando-a como um ideal regulativo, no sentido kantiano:

Em princípio, a ética parece se diferenciar da utopia da seguinte maneira: ela parte, como a última, de uma realidade existente diferenciada para uma *ideal*; mas ela não antecipa o ideal através da representação de um mundo alternativo ou contraposto ao empiricamente possível, mas sim, considera o ideal apenas como uma *idéia regulativa*, cuja correspondência com relação à realidade, por exemplo, a construção discursiva de consensos sob relações de defesa estratégica do interesse próprio, embora se aspire, nunca poderá se supor como completamente realizável (Apel, 1982, p. 343, grifo do autor).

Assim, a comunidade ideal de comunicação não poderia ser considerada uma utopia, já que, para Apel, utopia consiste na

conversão da moral formal em uma moral social substancial, ou seja, se a comunidade ideal de comunicação fosse uma utopia ela perderia o seu caráter transcendental para tornar-se uma moral concreta. Essa diferenciação, porém, parece não satisfazer as pretensões da ética do discurso que busca superar a dicotomia entre razão teórica e razão prática, as unindo a partir de um único fundamento. “De fato, a ética da comunidade ideal de comunicação não pode *contentar-se* em ser considerada como um ‘ideal regulativo’ no sentido de Kant” (Apel, 1982, p. 343, grifo do autor). Aqui Apel começa a fazer uma inflexão em direção a uma possível realização histórica da comunidade ideal de comunicação e a afastar-se do conceito de ideal regulativo em sentido estrito. Por conta disso, os conceitos de ética e utopia tornam-se bem mais próximos, permanecendo apenas algumas diferenças mais pontuais. Por exemplo, embora a comunidade ideal de comunicação seja antecipada contrafaticamente por cada argumentante e daí possa se derivar a exigência de sua mediação histórica, “essa antecipação não diz respeito exatamente a uma ‘utopia concreta’, cuja realização empírica se poderia imaginar ficticiamente e descrever ou esperar como futura sucessão da situação mundial” (Apel, 1982, p. 344).

Portanto, uma diferença significativa entre a ética do discurso e uma “utopia concreta” está na ausência de mediações ou projeções que poderiam levar a sua efetivação. “Assim ela diz respeito apenas à *relação normativa* da comunidade ideal, cuja realização empírica em uma sociedade concreta está sujeita sempre a relação complementar da individualização histórica, por exemplo, das instituições concretas e convenções” (Apel, 1982, p. 345). Aqui, ao mesmo tempo em que Apel procura estabelecer um traço distintivo entre ética e utopia ao dizer que ela não se ocupa da projeção de mediações concretas (como no caso da revolução socialista que pensa mediações como, por exemplo, a organização do partido revolucionário da classe operária); acaba por supô-la como dependente do desenvolvimento histórico do comportamento moral da sociedade. Ou seja, claro que Apel não projeta etapas de desenvolvimento para comunidade ideal de comunicação, mas supõe determinadas condições de possibilidade para sua efetivação e, conseqüentemente, que ela não é apenas um ideal, mas algo factível.

Outra diferença que Apel pretende estabelecer entre ética e utopia é que, como a realização da comunidade ideal de comunicação ocorre através de um processo de aproximação indefinida no tempo, permanece como um projeto aberto sujeito sempre a autocorreção e aperfeiçoamento através da discussão da comunidade sobre as deliberações que afetam todos os envolvidos. Para ele, a ética do discurso poderia fornecer o fundamento que pode servir, simultaneamente, como superação e crítica do pensamento utópico. Tal fundamento, pode, segundo Apel, fornecer o critério para uma *crítica à razão utópica* e sua consequente superação. Mas isso permanece muito mais como uma intenção do que realidade. De fato, há a necessidade de uma crítica à razão utópica, mas a ética do discurso não oferece um critério suficientemente preciso para distinguir entre utopias “exaltadas” (como diz Apel) e aquelas que são razoáveis, como a da comunidade ideal de comunicação. A única diferença é que a ética do discurso não tem um programa de efetivação acabado, permanecendo mais democrática e sujeita a ajustes, mas isso não implica que ela seja mais factível que as outras, apenas que tem uma maior cautela com relação à tendência negativa da utopia de se transformar em terror.

Essa cautela não elimina a possibilidade do terror, porque não enfrenta o problema da relação entre a imaginação transcendental, que projeta ideais, e os critérios de factibilidade. A solução encontrada por Apel foi contornar o problema, afirmando que ao projetar etapas de realização da utopia, ou seja, ao criarmos uma “utopia concreta”, caímos em determinismos e aporias. Por outro lado, a ética do discurso não está completamente isenta de um certo determinismo ao relacionar os estágios de desenvolvimento moral às etapas de desenvolvimento histórico e institucional das sociedades. Apel advoga o critério de racionalidade e democracia procedimental da ética do discurso como forma de diferenciação das utopias e considera que a validade por si só constitui um argumento suficiente para demonstrar sua aplicabilidade e superar a dicotomia entre razão teórica e razão prática. Resta saber se a solução apresentada por Apel não cai nos mesmos erros das utopias que ele próprio critica.

Utopia e factibilidade

Costuma-se dizer que a política é a arte do possível. Enquanto projeto de ação social essa máxima se aplica à ética também. Pois, como diziam os medievais, “aquilo que não se pode não se deve”. Nesse caso, delimitar o que é possível e o que não é torna-se critério para se avaliar se uma ética é apenas um ideal ou algo factível e, portanto, passível de mediação histórica. O que nos dá o limite da factibilidade é o impossível. Daí a necessidade de “conceber-se o impossível para, através da experiência e da análise da factibilidade conhecer o possível” (Hinkelammert, 1986, p.17).

O problema da factibilidade ingressa na filosofia como crítica das utopias modernas, notadamente, a partir do problema da factibilidade da revolução total de Marx. Ernst Bloch desenvolveu essa crítica em *O princípio esperança*, nele Bloch mostra que, na impossibilidade de se realizar uma meta utópica, se estabelece um progresso infinito de aproximação à meta e a conseqüente negação da realidade atual em nome da realização futura da utopia. Avesso a qualquer viagem infinita, Bloch reivindica a presença utópica que se efetiva em metas concretas que apontam para uma totalidade que dá sentido às lutas concretas. Ao invés de um processo infinito, para Bloch só existe uma “meta final” que está além da factibilidade humana, o que acaba por levá-lo à elaboração de uma nova teologia. Isso provocou uma intensa crítica dos marxistas ortodoxos que nunca colocaram em questão a possibilidade de realização do fim a que se propunham. De qualquer forma, a crítica de Bloch tornou evidente o problema da factibilidade.

Tal problema ocupa um lugar central na obra de Franz Hinkelammert que o desenvolveu para além da crítica de Bloch. Em sua obra *Ideologias del desarrollo y dialectica de la historia*, publicada em 1970, Hinkelammert afirma que o problema da factibilidade de uma meta qualquer não está em sua cientificidade ou validade, mas em um elemento adicional que é a condição humana que impõe uma barreira à realização de metas possíveis. Ou seja, os limites à realização de metas são os limites das condições humanas para realizá-las. Tais limites ou condições de factibilidade são definidos por Hinkelammert em quatro categorias:

a) a *factibilidade técnica* – ligada ao desenvolvimento histórico da ciência e da técnica que impedem que determinadas metas (como por exemplo, uma viagem tripulada à Vênus) sejam possíveis. Trata-se de uma factibilidade relativa ao desenvolvimento tecnológico no tempo, algo que não é factível hoje, talvez o seja amanhã.

b) a *factibilidade histórica* – refere-se a metas da história humana dentro do marco tempo-espaço e diferencia-se do primeiro caso por não depender apenas do desenvolvimento técnico, mas dos desdobramentos históricos. Assim, uma meta pode não ser realizável em determinado contexto histórico, mas quando as condições para sua realização estejam dadas, talvez ela não seja mais desejável devido ao caráter irreversível da história. Do mesmo modo, podemos criar as condições históricas para que algo se torne factível.

c) a *factibilidade lógica* – ela difere das anteriores por não ser relativa, mas *a priori*. Se algo não é logicamente coerente não é factível nem agora nem no futuro.

d) a *factibilidade transcendental* – refere-se à atividade humana em todos os planos e a realização do conceito limite. Ela não pode ser julgada por dedução lógica, mas por um juízo de avaliação geral.

Mais de uma década mais tarde, Hinkelammert publica a sua *Crítica à razão utópica* em que desenvolve o conceito de transcendental de maneira mais detalhada. O problema para Hinkelammert está em que existem mundos impossíveis, mas não contraditórios e só a análise de sua factibilidade pode traçar o limite entre o que é possível e o impossível. “Quem não se atreve a conceber o impossível jamais poderá descobrir o que é possível. O possível é o resultado da submissão do impossível ao critério de factibilidade” (Hinkelammert, 1986, p.17). A realização do possível, entretanto, é sempre desvirtuada pela ilusão da perseguição ou realização do impossível do qual se partiu. O exame da factibilidade permite que se veja todo conhecimento das ciências empíricas com uma estreita vinculação entre ação e teoria.

As categorias do pensamento teórico derivam-se dos limites da ação e, por conseguinte, esses limites da ação determinam a forma do pensamento. Desse modo, as ciências empíricas não podem sequer falar da realidade sem que esteja implicada a ação humana sobre

essa realidade como sua referência de verdade – por essa razão, são antropocêntricas e subjetivas (Hinkelammert, 1986, p. 255).

As impossibilidades em si mesmas só ocorrem no caso de algo logicamente contraditório, o que não é o caso dos princípios de impossibilidade das ciências empíricas, que dizem respeito às ações humanas. Podemos experimentar os limites de impossibilidade toda vez que projetamos nossa ação para além do imediatamente dado. O sujeito pode, por exemplo, projetar uma máquina de movimento contínuo (*perpetuum mobile*) e se chocar com a impossibilidade de construí-la, o que o leva a conceituação da empiria em termos da lei de conservação da energia, que dá o limite do que é factível. “As impossibilidades são experimentadas à medida que se persegue fins, logo sem a perseguição de fins, não podem ocorrer impossibilidades conhecidas. Somente o conhecimento de tais impossibilidades permite falar do possível” (Hinkelammert, 1986, p. 256). Como a realidade transcende ao sujeito, ele precisa usar conceitos universais que transcendem os casos observáveis a que tem acesso. Os conceitos universais são uma forma de responder à limitação do sujeito cognoscente. Na medida em que não pode aceder à totalidade dos fatos através da experiência, o faz abstratamente através de conceitos universais. “Desse modo, a transcendência dos conceitos universais corresponde a uma transcendência anterior da realidade” (Hinkelammert, 1986, p. 258).

Ocorre, porém, que as teorias não correspondem à realidade em sua totalidade sendo, por conseguinte, inseguras, já que teorias seguras pressuporiam o conhecimento de todos os fatos. “Ou seja, embora os conceitos universais transcendem a experiência, eles por seu turno são transcendidos pela realidade” (Hinkelammert, 1986, p. 259).

A partir disso, Hinkelammert conclui que é na atuação do sujeito sobre a realidade “que resultam os princípios de impossibilidade e, por dedução, as teorias gerais. Sem essa dedução, não se conhece nenhuma impossibilidade de ação humana. E sem isso, não se podem conhecer teorias” (Hinkelammert, 1986, p.262). Da antecedência do sujeito atuante em relação ao sujeito cognoscente, surge uma nova dimensão: a do sujeito prático. É o

sujeito prático que se defronta com o problema ético da eleição dos fins e com a escassez de meios para sua realização. Nem todos os fins tecnologicamente possíveis podem ser efetivados, mas somente aqueles compatíveis com a manutenção da vida do próprio sujeito.

Ou seja, fins não compatíveis com a manutenção da vida do próprio sujeito estão fora da factibilidade. Quando se realizam, acabam com a vida daquele que os realiza, apresentando o resultado de já não se poderem realizar fins. Assim, podem-se realizar fins fora dessa factibilidade, mas sua realização implica a decisão de acabar com o projeto de vida que engloba todos os projetos de fins. Trata-se de decisão pelo suicídio (Hinkelammert, 1986, p. 265).

Isso também o admite Apel ao condicionar a realização da comunidade ideal de comunicação à existência da comunidade real de comunicação. O problema é que Apel supõe o fim como possível antes de avaliar sua factibilidade.

Ao se chocar com os limites do possível, o ser humano projeta mundos impossíveis através da imaginação transcendental. Assim surgem as utopias de mundos de plena satisfação das necessidades humanas, ou de liberdade absoluta em que o ser humano não estaria mais preso aos limites da escassez de recursos. A busca de tais mundos defronta-se com o problema da mediação institucional que sempre implica certo grau de dominação e negação do ideal a que se propõe. Daí surge três caminhos: a) ou se aceita o limite institucional e se busca promover mudanças nas próprias instituições reconhecendo que elas não podem ser abolidas, mas melhoradas tendo o ideal como critério para se pensar as correções necessárias; b) ou se busca a aproximação infinita ao ideal, através do sacrifício do presente; c) ou se opta pela via da ação direta acreditando que, da destruição das instituições vigentes, surgirá a sociedade utópica, o que leva inevitavelmente ao terror.

Com efeito, em sentido estrito, não se pode colocar com realismo a abolição da dominação, mas apenas sua transformação no sentido de que a vida de todos seja o mais digna e humana possível. (...) A abolição da dominação em sentido estrito é a ilusão transcendental de progressos infinitos ou a mistificação transcendental das ações diretas. São esses os dois anjos que impedem a entrada no paraíso

definitivo – e a impedem com espadas na mão (Hinkelammert, 1986, p.297).

Isso não implica que devemos declarar “o fim das utopias”, pois, como dissemos, o princípio de impossibilidade está na base do nosso próprio conhecimento sobre a realidade e é ele que nos impulsiona a alargar o horizonte do possível ao transcender o meramente dado. Além disso, não se pode saber *a priori* o que é impossível humanamente, isso só a experiência pode indicar. Daí que o critério de impossibilidade é um conceito que se modifica historicamente. O que Hinkelammert chama a atenção é que “jamais se pode deduzir desses modelos a impossibilidade dos processos reais, mas apenas a conclusão de que os processos reais nunca podem ser simples repetição desses modelos” (Hinkelammert, 1986, p.181). Logo, o critério de factibilidade permite pensar o possível ao mesmo tempo em que serve de parâmetro para crítica à razão utópica e seus progressos ao infinito, mostrando que um ideal não pode ser aproximado, mas somente uma possível meta empírica. O que não nos impede de projetar ideais e novas metas empíricas que ampliam nosso campo de conhecimento e ação.

Ética do discurso e factibilidade

Após analisarmos a relação entre ética, utopia e factibilidade, cremos ter reunido elementos suficientes para retomar o problema da mediação histórica da ética do discurso, ou, em outros termos, a relação entre a parte A e a parte B da ética do discurso. Durante o referido “IV Seminário Internacional: a Ética do Discurso e a Filosofia Latino-Americana da Libertação”, Franz Hinkelammert teve a oportunidade de debater com Apel o problema da aproximação da comunidade de comunicação ideal a partir da comunidade de comunicação real. Coerente com sua tese sobre a factibilidade, Hinkelammert chega à conclusão de que tal aproximação é impossível:

A contingência da linguagem, do mesmo modo que a contingência do mundo, não é ela mesma contingente, mas inevitável. A contingência é condição humana. Isso exclui qualquer tese, cuja

validade pressupõe qualquer infundável aproximação assintótica a situações ideais. Ideias regulativas não podem ser efetivadas, mas nem sequer aproximadas por um processo aproximativo no tempo. A relação da realidade com as ideias regulativas não pode ser a de uma aproximação. Neste caso, uma realidade contingente deveria chegar-se aproximativamente de uma realidade sem contingência. (...) 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 (Hinkelammert, 1994, p. 99-100).

Tal impossibilidade se deve à ilusão transcendental da ética do discurso – também partilhada por muitas outras teorias sociais modernas – de que algo que é impossível possa ser alcançado a longo prazo. Hegel foi o primeiro a analisar o problema do progresso infinito e chamou a tentativa de aproximação infinita a um ideal de “má infinitude”. A má infinitude é a ilusão de que através de um progresso cumulativo de quantidades finitas, possa se chegar a algo infinito. Para usar uma analogia matemática, é o mesmo que pensar que um milhão está mais próximo do infinito que 3. Embora existam números maiores que outros, não há números que estejam mais próximos do infinito que outros.

As aproximações infinitas possíveis, mesmo em matemática, são aquelas em que o infinito está entre dois finitos, como no caso da aproximação assintótica, na qual uma sequência infinita aproxima-se de um valor finito. Assim, 9,999... aproxima-se de 10. A aproximação ao infinito da ilusão transcendental tenta realizar algo que não é possível nem em matemática. A aproximação assintótica ou a longo prazo, de que fala Apel, só é possível para metas alcançáveis, no caso, para parte B da ética do discurso, ou seja, a sobrevivência da espécie humana. No que tange à tentativa de realizar a parte A da ética do discurso trata-se de uma ilusão transcendental por ser uma meta impossível de ser alcançada mesmo em um tempo infinito e, portanto, não é possível se construir uma medicação histórica para algo que não é realizável.

Apel descobriu algo fundamental ao investigar as condições não-contingentes de validade dos discursos contingentes, que se apresentam contrafaticamente na prática argumentativa. Seu erro, porém, está em pretender abolir a contingência em direção a uma comunidade ideal de comunicação orientada racionalmente para formação de consensos. Mas os seres humanos não fazem uso estratégico da linguagem *apenas* motivados por interesses egoístas, o fazem também nas estratégias voltadas para sobrevivência. A institucionalização da sociedade leva a uma relação objetivante entre os sujeitos. Para que os sujeitos se reconheçam como tais como no “reino dos fins”, no sentido kantiano, e nunca como meio, seria necessário eliminar todas as instituições sociais, o que por sua vez, implicaria no fim da própria sociedade.

Se a sobrevivência da comunidade real de comunicação é a condição para realização da comunidade ideal de comunicação, então não se podem abolir as instituições que permitem essa sobrevivência (como as instituições econômicas e políticas, por exemplo). Desse modo, caímos no paradoxo de não podermos realizar a comunidade ideal de comunicação, ao mesmo tempo em que temos, segundo Apel, a “obrigação” de nos aproximarmos progressivamente dela. A solução desse paradoxo está em compreender o ideal como ele realmente é: algo que pode servir de orientação na construção de uma sociedade mais democrática, sabendo que nunca poderemos realizá-la em plenitude. Todavia, há um outro *a priori* que, este sim, é factível: a garantia da sobrevivência dos seres humanos e da natureza. Este é um imperativo que antecede a qualquer outro. Ao lado do *a priori* da comunidade ideal de comunicação é preciso reconhecer igualmente o *a priori* da comunidade real, que é o pressuposto do primeiro.

A ética do bem comum frente a ameaça do suicídio coletivo

Embora a ética do discurso, possa até dar uma resposta satisfatória em sua crítica à impossibilidade de fundamentação de um discurso válido intersubjetivamente, permanece a questão de como garantir a vida humana frente à ameaça da emergência climática e de guerras em escala global. Pois, o interlocutor principal da ética não

deve ser o cético e sim o cínico: aquele que coloca os seus interesses privados e imediatos acima dos interesses da sobrevivência da humanidade a longo prazo. O cínico sempre pode argumentar que, mesmo que a maioria da humanidade morra, ele sempre encontrará um lugar confortável para viver, bastando que tenha dinheiro suficiente para isso. A razão cínica, porém, é racionalidade só em aparência, pois supõe que o próprio sistema de mercado permanecerá intacto enquanto todo resto colapsa. Sendo que a destruição da humanidade e da natureza é resultado do próprio sistema de mercado que, como um vampiro, vive do sangue dos vivos e quando não há mais ninguém vivo, ele mesmo não pode mais viver.

A produção da riqueza tem que realizar-se em termos tais que as fontes de riqueza – o ser humano e a natureza – sejam conservadas, reproduzidas e desenvolvidas juntas com a riqueza produzida. Sem este conceito de eficiência reprodutiva, a eficiência fragmentária do mercado perde toda orientação e só pode resultar na destruição das fontes de riqueza (Hinkelammert, 2003, p. 11).

Nesse ponto, a ética de Franz Hinkelammert, diverge radicalmente da de Apel, enquanto Apel fundamenta sua ética na pragmática da linguagem, Hinkelammert parte da racionalidade reprodutiva do sujeito que se opõe à racionalidade meio-fim, própria da racionalidade econômica das sociedades modernas. Ambas as formas de racionalidade se encontram em conflito e, no caso de uma totalização da racionalidade meio-fim, a nossa própria existência torna-se ameaçada. Daí que a racionalidade econômica deve estar subordinada ao critério da racionalidade reprodutiva para que a mesma possa fazer sentido.

Se o critério da eficiência formal domina sobre todos os valores, a relação com estes se torna puramente niilista. Valores que valem no caso de que coincidam com as exigências da eficiência, e que deixam de ter valor quando não coincidem, não têm nenhum valor (Hinkelammert, 1991, p.13).

Quando a eficácia formal se torna o único critério em um mercado totalizado, como já dissemos acima, nossa própria

sobrevivência se torna ameaçada e a “eficiência se transforma em uma competição de indivíduos que cortam o galho sobre o qual estão sentados, se incitam mutuamente, e que celebram finalmente como o mais eficiente aquele que primeiro chega ao final e cai” (Hinkelammert, 1991, p. 15). Se toda sociedade está organizada pelo critério da eficácia, esta se afirma pelos resultados que produz e que podem ser mensurados quantitativamente, por exemplo, em termos de lucratividade das empresas. Assim, se a produção de grãos é mais rentável usando agrotóxicos e sementes transgênicas, esta se torna a única opção válida e qualquer outra solução ecologicamente sustentável é descartada como não eficaz. Desse modo, a eficácia se torna o valor supremo da sociedade, embora a ação racional meio-fim considere a si mesma como “isenta de valores”. Mas é a racionalidade formal realmente eficaz?

Voltando ao exemplo de Hinkelammert em que dois indivíduos competem para ver qual serra primeiro o galho em que está sentado, o que é mais eficiente cai e morre. Pode sua ação, ainda assim, ser considerada racional? Aqui, o próprio sentido de ação racional está em questão, pois, com a morte do ator, o próprio sentido desaparece. “Não há sentido externo à própria vida. Isto seria como o ser do ser. Por isso, uma ação pode ter – potencialmente – sentido só se não implica o suicídio do ator” (Hinkelammert, 1996, p. 20). Portanto, a vida é o critério de toda ação racional, já que não se pode eleger um fim que destrói o próprio fim e isso limita a escolha de fins racionalmente elegíveis e, igualmente, os fins que não são elegíveis por se tornarem irracionais. Nesse caso, o suicídio não pode ser considerado um fim elegível, pois sua eleição acaba com a possibilidade de escolha, o que é uma contradição performativa. Toda ação meio-fim faz sentido enquanto preservação das condições de vida do agente, se corta lenha para construir um móvel, por exemplo, mas se ação implica a morte do sujeito, ela não pode ter nenhum sentido racional potencial. Este absurdo, porém, só pode ser descoberto, se saímos da estrita lógica meio-fim.

Desde o ponto de vista de uma teoria da ação racional que se autolimita ao marco da racionalidade meio-fim, é impossível descobrir esse sem sentido. Como não envolve o ator na

determinação dos fins da ação, exclui de sua análise o efeito potencial dos fins realizados sobre a vida do ator. Não se trata simplesmente de um esquecimento, mas da constituição de categorias de pensamento que tornam invisível a problemática destes efeitos. A ação orientada pela eficiência da relação meio-fim e a competição como meio pelo qual esta eficiência é maximizada, aparecem agora como categorias últimas do pensamento. Como consequência, em nome da ciência se exclui a análise da relação entre fins realizados e a vida do ator (Hinkelammert, 1996, p. 21).

A racionalidade meio-fim ignora a vida do ator justamente porque a vida não é um fim elegível entre outros fins. A vida é a possibilidade de se ter fins. “Quem elege a morte, elege a dissolução de todos os fins possíveis. (...) Por isso, se vemos o ator como este ser vivo que se enfrenta às suas relações meio-fim, o vemos como sujeito” (Hinkelammert, 1996, p. 22). Portanto, quando o ator percebe que está cortando o galho em que está sentado e interrompe a ação para salvar sua vida, atua como sujeito e abandona a relação meio-fim. Ao decidir-se por sua vida, o sujeito sai da racionalidade meio-fim que é linear, para entrar em uma racionalidade circular: *a racionalidade do circuito natural da vida humana*. Nenhuma ação meio-fim pode ser considerada propriamente racional, se tem por consequência a morte do sujeito. Dessa forma, toda ação meio-fim está subordinada à racionalidade do circuito natural da vida humana. “este circuito o podemos chamar racionalidade reprodutiva do sujeito. Se refere às condições de possibilidade da vida humana” (Hinkelammert, 1996, p. 22).

O agir humano, como parte da ética, está sujeito a valores, sendo o valor fundamental a própria vida humana. Concretamente, garantir a vida humana é reconhecer o ser humano como necessitado. “Expressa em termos teóricos, a necessidade é a urgência humana de viver em um circuito natural da vida” (Hinkelammert, 1996, p. 24). Porém, nenhum bem específico é, por si só, necessidade. São os próprios sujeitos que especificam suas necessidades no marco de suas condições materiais de existência. Para tanto, devem mobilizar a racionalidade meio-fim para assegurar a reprodução de suas vidas. Assim, a racionalidade reprodutiva se torna o critério de toda racionalidade meio-fim. Quando tal critério é

negligenciado, surge a irracionalidade do racionalizado que ameaça a própria vida humana.

Embora as necessidades humanas não sejam simplesmente materiais, estas compõem a parte menos substituível em qualquer satisfação de necessidades, já que fome, sede ou falta de abrigo pode nos colocar em risco de morte. “O sujeito da racionalidade reprodutiva não é, em sentido preciso, um sujeito com necessidades, mas um sujeito necessitado” (Hinkelammert, 1996, p. 24).

Subordinar a racionalidade meio-fim à racionalidade reprodutiva exige uma radical mudança no paradigma das ciências sociais aplicadas e na economia, principalmente. A economia em sua formulação neoclássica, hoje dominante, é completamente cega ao problema da reprodução da vida humana, justamente o que deveria ser o seu fundamento. A título de exemplo, se a produção mundial de alimentos deveria ter como objeto acabar com a fome ou se a economia deveria focar em que todos possam ter trabalho e renda, são questões que segundo Paul Samuelson em sua clássica obra *Introdução à Análise Econômica*, não pertencem à economia.

Essas questões estão sendo sempre discutidas no Congresso. Se as rendas devem ser totalmente determinadas por uma luta competitiva – a sobrevivência dos sobreviventes – é uma questão de ordem ética que ultrapassa a mecânica da Economia (Samuelson, 1969, p. 74).

Ora, decidir quem vive e quem morre não é uma mera questão de “preferências” ou de valores, mas uma questão de fato. Em nome de uma suposta “neutralidade valorativa” a economia se fixa no cálculo da maior eficiência da extração dos recursos (trabalho e matéria prima), não importando se a extração de matéria prima pode levar a uma catástrofe ambiental irreparável. Dentro da racionalidade da economia neoclássica, os danos ambientais são considerados elementos externos ao cálculo econômico da empresa. Assim, os efeitos potencialmente destrutivos derivados da “alocação ótima dos recursos”, se tornam efeitos não-intencionais do sistema que devem ser resolvidos pelos governos cada vez menos capazes de darem respostas locais à dinâmica do capitalismo globalizado.

O problema é que o mercado não contém em si mesmo nenhum critério intrínseco para que o empresário individual tome suas decisões a partir do “custo de reprodução” e não do “custo de extração”. Esta lógica extrativa é de fato a norma nas atividades produtivas que se realizam próximas à base dos recursos naturais: agricultura, pesca, mineração, caça e florestal (Hinkelammert e Mora Jiménez, 2005, p. 266).

Dessa forma, não se trata de desenvolver uma teoria crítica da racionalidade reprodutiva sem atacar a raiz do problema que é a própria dinâmica da racionalidade meio-fim absolutizada que torna a nossa sobrevivência impossível. “Torna-se necessário desenvolver também uma ética do bem comum, que opere desde o interior da própria realidade e que erija como valor supremo a defesa e o desenvolvimento da própria vida humana” (Hinkelammert e Mora Jiménez, 2005, p. 267).

Uma ética do bem comum só pode ser uma ética da vida de todos incluindo a natureza, pois só há vida humana em uma natureza que a torne possível. Da mesma forma, mesmo que seja natural buscar assegurar a própria sobrevivência, ninguém pode se salvar sozinho. Tampouco trata-se da salvação da espécie, pois aí caímos na lógica neoliberal do “cálculo de vidas” que elimina os “sobrantes” e mantém a mesma lógica de destruição e morte. Logo, trata-se de um reconhecimento entre sujeitos em uma relação mútua de seres naturais e necessitados e que não pode excluir pessoa alguma. O reconhecimento mútuo é para Hinkelammert, um universal concreto, pois parte da vida como critério de verdade objetiva.

O reconhecimento mútuo entre sujeitos desemboca em uma opção por alguns sujeitos, isto é, por aqueles cuja vida está mais diretamente ameaçada. O critério de verdade sobre vida e morte, implicado em um reconhecimento mútuo de sujeitos naturais e necessitados, chega a ser um critério de verdade em cujo centro se encontra a vítima. Trata-se de um ser para vida, não para a morte. O critério de verdade é a vítima (Hinkelammert, 1996, p. 45).

Antes de encerrar o artigo, cabe retomar ao tema inicial da relação entre ética e utopia. Não seria a ética reprodutiva também uma utopia tal como a ética do discurso? Como saber se a garantia

da vida humana e da natureza é algo factível? Está claro que a racionalidade do mercado totalizado não é factível, pois seus efeitos destrutivos estão por toda parte. Porém, diferentemente da ética do discurso, a ética reprodutiva não é nenhum ideal de uma sociedade perfeita, mas reconhece o conflito como algo a ser enfrentado pela práxis. Ela não abole a racionalidade meio-fim, mas visa eliminar a irracionalidade do racionalizado, ao colocar a vida como critério de verdade. Este não é um critério abstrato, mas empírico que parte das condições reais de existência que deve se tornar a referência da ciência empírica. Porém, a necessidade de transcender a ciência empírica e sua racionalidade meio-fim não é nem filosófica, nem mítica e sim empírica. Trata-se de uma transcendência ao interior da vida real, já que a garantia da reprodução da vida humana não é um juízo de valor e sim de fato. Ou seja, a reprodução da vida humana é um fundamento *a priori*, mas não formal e sim a condição ineludível de todo agir humano enquanto vivente.

Filosoficamente poderíamos dizer: *a afirmação da vida é um princípio material e não formal, mas além disso, universal*. A afirmação da vida, nesse sentido, não é cumprir com uma norma. Não é a ética a que afirma a vida, mas a afirmação da vida o que cria uma ética (Hinkelammert e Mora Jiménez, 2005, p. 271, grifo do autor).

Podemos concluir, portanto, que há uma diferença fundamental entre a ética do discurso e a ética reprodutiva, enquanto a ética do discurso permanece como utopia, a ética reprodutiva se constitui a partir do próprio marco categorial da factibilidade. Ou seja, o que não é factível é continuarmos dentro da racionalidade do mercado totalizado, já que esta leva à destruição das próprias condições de possibilidade da reprodução do sistema. Por outro lado, a ética reprodutiva não é apenas factível, é ela mesma o critério de factibilidade para se pensar as bases de uma economia para a vida.

Referências

APEL, Karl-Otto. Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? In: VOßKAMP, Wilhelm. *Utopieforschung – Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie (1)*. Stuttgart: Metzler, 1982.

- APEL, Karl-Otto. *Diskurs und Verantwortung : Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt am Main: Surkamp, 1988.
- APEL, Karl-Otto. Fundamentação última não-metafísica? In: STEIN, Ernildo e BONI, Luis (Orgs.) *Dialética e liberdade*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- APEL, Karl-Otto. *Estudos de moral moderna*, Petrópolis: Vozes, 1994.
- APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II: O a priori da comunidade de comunicação*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- APEL, Karl-Otto. *Ética e responsabilidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2008.
- HINKELAMMERT, Franz J. ¿Capitalismo sin alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella. *Revista Pasos*, San José – Costa Rica, nº 37, set/out., 1991, pp. 11-24.
- HINKELAMMERT, Franz J. *Crítica à Razão Utópica*. São Paulo: Edições Paulinas, 1986.
- HINKELAMMERT, Franz J. Ética de discurso e ética de responsabilidade: uma tomada de posição crítica. In: SIDEKUM, Antônio. (Org.). *Ética do discurso e Filosofia da Libertação*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 1994, pp. 73-116.
- HINKELAMMERT, Franz J. *El mapa del emperador*. San José: DEI, 1996.
- HINKELAMMERT, Franz J. *Solidariedad o suicidio colectivo*. Heredia: Ambentico Ediciones, 2003.
- HINKELAMMERT, Franz J.; MORA JIMÉNEZ, Henry. *Hacia una economía para la vida*. San José: DEI, 2005.
- SAMUELSON, Paul A. *Introdução à análise econômica*. Volume I, Rio de Janeiro: Editora Agir, 1969.