O PROBLEMA DA APLICAÇÃO HISTÓRICA DA ÉTICA DO DISCURSO

F. Javier Herrero
FAJE

Resumo: O autor tenta mostrar como se coloca para *Apel* o problema central da aplicação histórica da ética do discurso como ética da responsabilidade. Esse problema leva *Apel*, finalmente, a esboçar uma reconstrução racional da história capaz de possibilitar uma apropriação crítica das tradições éticas e, em especial, a passagem da moral convencional á moral pós-convencional.

Palavras chaves: Ética do discurso, ética da responsabilidade, *ethos* pós-convencional.

Abstract: The author intends to show how *Apel* leads with the central issue of the historical application of Discourse Ethics as an Ethics of responsibility. Eventually, this problem induced *Apel* to delineate a rational reconstruction of history enabling a critical appropriation of ethical traditions and, in particular, the passage from a conventional to a post-conventional morality.

Key words: Discourse ethics, ethics of responsibility, post-conventional *ethos*

.

Pretendo mostrar que *Apel* enfrenta um problema central para a ética contemporânea, sobretudo nas atuais circunstâncias da situação do mundo, que pode ser designado como o problema da **aplicação histórica da ética**, e que tenta resolvê-lo a partir da ética universal do discurso como uma **ética da responsabilidade**. Isto levará *Apel*, por um lado, a fundamentar uma macroética normativo-deontológica no discurso e, por outro, a enfrentar o problema de sua realização histórica como o problema de uma **reconstrução racional da história** que possibilite a apropriação **crítica** das tradições éticas e, em especial, a passagem da moral convencional à moral pós-convencional.

Como o tema a ser tratado é o da aplicação histórica da ética, dou por conhecida a fundamentação última pragmático-transcendental da ética¹ e me concentro primeiro no **problema** que está implicado na sua realização histórica². Depois tentarei esboçar os passos que *Apel* dá na direção dessa filosofia da história.

1 - O problema

Apel se vê estimulado a enfrentar o problema da aplicação histórica da ética, primeiro, de um modo mais **externo** por dois livros atuais, um de *Vittorio Hösle*³, o outro de *Hans Jonas*⁴. Como bom neohegeliano, *Hösle* pretende continuar o ciclo dialético, surgido na Grécia, para além do estágio crítico, seja socrático, seja kantiano, em direção a um estágio especulativo de síntese compreendida como **identidade de subjetividade e objetividade**. Aplicado à ética do discurso, isso significa que o ponto de vista pós-kantiano da *moralidade* teria que ser, mais uma vez, “suprassumido” no conceito (hegeliano) de “*eticidade substancial*”. *Apel* se sente estimulado

¹ Ver Herrero, F. Javier, “O Problema da fundamentação última”, in: *Kriterion*, Revista de Filosofia, Belo Horizonte, (Brasil), vol. XXXV, Nº 91 (1995) 7-16; do mesmo, O Problema da Fundamentação da Ética, in: Paulo Roberto Margutti Pinto, Cristina Magro et alii, (org.), *Filosofia Analítica, Pragmatismo e Ciência*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 1998, 4ª parte do livro, 239-250; do mesmo, Ética do discurso, in: Manfredo A. de Oliveira (org.), *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*, Vozes Petrópolis, 2000, 163-192.

² Cf. K.O. Apel, Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit “aufgehoben” werden? Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression, in: do mesmo, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1990, 103-153 (doravante será citado com a sigla MuS).

³ Vittorio Hösle, *Wahrheit und Geschichte: Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*, Stuttgart-Bad Canstatt, 1984.

⁴ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979.

por este desafio, porque ele marca um contraponto à exigência neoaristotélica atual (sobretudo na Alemanha) de um retorno ao senso comum, altamente relativista, da “eticidade substancial ingênua”, com o consequente abandono de todo princípio moral universal⁵.

Entre estes dois extremos, que *Apel* caracteriza como **utopia** e **regressão**, pode ser esclarecida a ética do discurso e sua realização histórica. A posição de *Höslé* seria utópica, porque o “Político” de *Platão*, entendido como tentativa de reconstrução da eticidade substancial (unidade de felicidade individual, virtude e justiça social), perdida pelos gregos, depois da ilustração sofística e socrática, seria o paradigma da utopia ocidental do Estado. Este modelo teria traçado o horizonte, tanto positivo quanto negativo, para todas as utopias, não só para as fictícias (p. ex. de *Thomas Moro* e *Campanella*), mas também para as “suprassunções” das utopias na filosofia especulativa da história de *Hegel* e de *Marx* e *Engels*. Em *Hegel* como unidade de realidade e racionalidade, em *Marx* e *Engels* como ciência do curso necessário da história. Trata-se sempre de uma universalidade concreta como **totalidade**. Com relação à ética, isso significa que a passagem da **eticidade convencional** para a **pós-convencional** teria que ser pensada como “suprassunção” da moralidade na “eticidade substancial”, i. é, como universal concreto como **totalidade**. Isso significou para *Hegel* a possibilidade de uma **reconciliação total** das pretensões formais-universais de uma moral de princípios com a exigência de uma ordenação concreta da vida no plano do **Estado**. É a esta instância utópica suprema da eticidade substancial que *Hegel* subordina as pretensões universais da consciência dos indivíduos. Ora, toda tentativa de reconstrução utópica da eticidade substancial, que não vise a um reino de Deus transcendente, mas a uma ordenação terrena possível, acaba recaindo num estágio inferior à pretensão universal de validade da moral, ao menos no sentido de um regresso à moral interior convencional.

O outro estímulo, o da regressão, veio de uma recensão⁶ de *Gühther Maschke* do livro de *Jonas*. Nela *Apel* vê um caso típico de como a exigência de um retorno às “*Üblichkeiten*” da “eticidade substancial ingênua”, à normalidade dos costumes cotidianos, acaba criando uma alergia contra todas as correntes de uma **macroética planetária da responsabilidade**. Na recensão, a aversão contra a ética universal de *Jonas* é tal que chega a mal-entender a exigência para o indivíduo de participar na organização da responsabilidade solidária como a exigência de assumir, sozinho, a responsabilidade pelas consequências infundáveis das atividades políticas, técnicas e econômicas da moderna sociedade industrial. Em lugar disso, se

⁵ Cf. Marquard, Odo, *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, Reclam, 1981; Schnädelbach, H., Was ist Neoaristotelismus?, in: *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, (ed. por W.Kuhlmann), Frankfurt, Suhrkamp, 1986, 38-63.

⁶ Recensão de G. Maschke no *Frankfurter Allgemeine Zeitung* de 07.10.1980.

propõe a seguinte compreensão convencional de responsabilidade, em palavras de *Gehlen*: “A palavra responsabilidade só tem um sentido claro, quando alguém consegue e sabe dar conta publicamente das conseqüências de seu agir; assim o político no sucesso, o fabricante no mercado, o funcionário na crítica do superior, o trabalhador no controle da operação, etc.”⁷

A oposição *Gehlen* versus *Jonas* esclarece muito significativamente a **regressão** que se produz com o *neoaristotelismo* atual no desenvolvimento da consciência moral. Ele defende abertamente a moral convencional da “*law and order*” (quarto degrau de *Kohlberg*). Ironicamente, *Jonas*, para defender uma ética planetária pós-convencional da responsabilidade, recorre a uma concepção metafísica de tipo aristotélico. Mas com isso ele sugere a pergunta: qual é o supremo degrau de consciência moral, uma ética de princípios de tipo kantiano ou uma ética da responsabilidade que vai além de Kant?

A partir destes estímulos externos podemos colocar o problema que surge para *Apel*: Como mostrar que a ética do discurso, entendida como **ética da responsabilidade** e como **ética póskantiana de princípios** da moralidade, pode ser delimitada de uma **ética da eticidade substancial**, seja especulativa, seja metafísica? Esta pergunta nos leva ao problema específico da aplicação histórica da ética do discurso.

Com efeito, supondo que a ética do discurso parte da tentativa de fundamentar o **princípio moral (U)**⁸ por reflexão pragmático-transcendental sobre o discurso argumentativo, e que ele se torna um princípio **procedimental** para legitimar normas morais históricas nos discursos práticos, perguntamos primeiro: como poderíamos tornar o princípio **U** (de legitimação) um **princípio de ação (Ua)**⁹, i. é, podemos sem mais aplicar o princípio **U** em qualquer situação histórica? O princípio **U** não estabelece como condição para a validade da norma a condição de seu seguimento universal? É possível, então, é lícito aplicar o princípio **Ua** nas situações nas quais não se pode supor a **responsabilidade recíproca** entre os par-

⁷ Gehlen, A., *Moral und Hypermoral*, Frankfurt, 1973, 15.

⁸ “Toda norma válida tem que satisfazer a condição de que as conseqüências e efeitos colaterais, que previsivelmente resultarem de seu seguimento **universal** para a satisfação dos interesses de **cada** indivíduo, possam ser aceitos sem coação por **todos** os afetados”, 219, in: J. Habermas, “Über Moralität und Sittlichkeit – Was macht eine Lebensform ‘rational’?”, in: H. Schnädelbach (Hrsg.), *Rationalität*, Frankfurt a. M. 1984, 218-235.

⁹ *Apel* formula assim este princípio: “Age só segundo uma máxima, da qual tu, em virtude do real entendimento com os afetados – ou seus representantes – ou – substitutivamente – em virtude de um correspondente experimento mental, possas supor que as conseqüências e efeitos colaterais, que previsivelmente resultem de seu seguimento universal para a satisfação dos interesses de cada um, possam ser aceitos num discurso real sem coação por todos os afetados”, *MuS*, 123.

ceiros da interação? Pode-se **exigir** de qualquer um e sempre uma aplicação imediata de um princípio universal, portanto, pós-convencional? Não teremos, antes, que levar em conta a eticidade substancial da comunidade real que justamente **relativiza** essa pretensão de universalidade? Podemos colocar em geral o problema da **exigibilidade histórica** do princípio moral sem sucumbir ao relativismo das situações?¹⁰

Poderíamos já dizer: o princípio moral só seria exigível, se já se dessem as condições históricas que permitissem agir moralmente, por ex. um sério Estado de direito, uma tradição que defendesse e respeitasse realmente os direitos humanos, uma mídia que zelasse sempre pelo bem comum, um congresso plenamente ético, etc. Isso já seria um resultado de processos de *Aufklärung*, que desde o chamado “tempo-eixo” foram inspirados por uma ética pós-convencional das religiões universais e da filosofia.

Mas podemos afirmar que já existem, no plano da atual eticidade substancial, essas condições de exigibilidade do princípio **Ua**? Não é preciso descrever com detalhe a nossa situação internacional e nacional para poder responder que não. Diante de uma situação semelhante, *Platão* e *Lenin* chegaram à conclusão de que, sob as condições dadas da respectiva eticidade substancial – Atenas depois da *Aufklärung* sofística, a humanidade na era do capitalismo – a moral não podia ser exigida. Era então necessária uma reconstrução total da eticidade no plano do Estado, inspirada e controlada filosoficamente. Esta é a **resposta da razão utópica** à crise da moral convencional tradicional, que no seu núcleo se repete ao longo da história. Ela substitui o princípio da interação comunicativa política dos homens pelo princípio da **produção quase técnica e controle** de uma ordenação funcional e total, definitivamente estável, pelo rei filósofo ou pelo engenheiro social. Ela tende a reduzir a moral dos cidadãos, através de uma ditadura da educação e do controle da opinião pública, a uma moral funcional de papeis, ao estádio convencional da “*law and order*”.

A resposta da **razão regressiva**, que rejeita as exigências pós-convencionais de uma moral universal – atualmente de uma macroética comunicativa da humanidade na época da crise ecológica e estratégico-nuclear – tende também a convencer os cidadãos das vantagens da moral convencional, de uma moral da prudência, livre de metafísica, pragmaticamente suficiente, no marco – não questionável — dos costumes normais da sociedade e do Estado, ao qual se pertence.

¹⁰ Cf. também Karl O. Apel, *Diskursethik als Verantwortungsethik. Eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants*, in: R.Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Ethik und Befreiung*, 10-40, Aachen, Augustinus-Buchhandlung, 1990 (trad. bras.: Ética do Discurso como Ética da Responsabilidade, in: *Cadernos de Tradução*, n.3, 1998 – Dep. de Filosofia da Universidade de São Paulo).

Como pensar então a aplicação do princípio **Ua** neste contexto? É suficiente a resposta de *Habermas*, que introduz na formulação do princípio **U**, a consideração das consequências e efeitos colaterais do seguimento universal de normas? Pode-se dizer que a ética do discurso é já uma ética da responsabilidade pela introdução desse acréscimo no princípio **U**? Para *Apel* esse princípio vale como princípio **ideal** de uma ética da responsabilidade, mas ainda **não** no plano de sua aplicação histórica. Porque a referência à história não permite considerar a aplicação do princípio num determinado momento, como se este pudesse ser um **ponto zero** histórico sem pressupostos, ou um **novo começo** racional dentro da história, como às vezes se supõe tacitamente em certos defensores da ecologia. Temos que levar a sério as intelecções pós-hegelianas da historicidade das condições da ação e as intelecções pós-weberianas do problema específico de uma “ética da responsabilidade”. Temos que levar a sério como condição humana da aplicação de toda moral pós-convencional de princípios a **seguinte situação**:

Todo aquele que, de alguma maneira, tem que responder por um sistema de auto-afirmação, seja uma pessoa, uma família, um grupo social, um Estado, tem que contar com que os conflitos de interesses não podem ser regulados apenas por discursos práticos, mas também por formas **estratégicas** de interação¹¹. E a razão não é porque falte aos contraentes a disposição para aplicar o princípio do discurso, mas porque sempre temos que supor que o outro lado também tem razões autorizadas para desconfiar e, portanto, para defender-se estrategicamente. Mesmo que dois contraentes estivessem dispostos a um novo começo racional, nenhum dos dois poderia sabê-lo e supô-lo licitamente com certeza do outro. Isso significa: não basta orientar-se por um princípio **U**, que considera as consequências e efeitos colaterais do seguimento universal das normas, é necessário considerar as consequências e efeitos colaterais previsíveis das **aplicações**, referidas à **situação** histórica, do mesmo princípio. É isto que caracteriza para *Apel* a exigência em princípio de uma ética da responsabilidade.

São as dificuldades próprias desta **aplicação** do mesmo princípio que geram a tentação de regressão a uma moral da prudência no marco dos costumes cotidianos e à proposta de que esta seria a única alternativa à concepção utópica de uma nova construção da realidade social como um todo. Não há um **terceiro caminho** entre a utopia e a regressão?

É claro que este é o caminho da ética do discurso. Mas para mostrar em que consiste, temos, primeiro, que deixar claro que o princípio **U** tem que ser defendido contra toda tentativa de regressão a uma moral convencional relativista. Pois toda vez que ele fica de fora ou não mais é entendido em sua própria função, surge a tendência a abandonar a tentativa de funda-

¹¹ Cf. MuS, 128.

mentação de uma moral universal, pós-convencional, conquistada desde o tempo-eixo das antigas culturas. E, em consequência, não se pode mais criticar, por falta de critério, a eticidade substancial da comunidade real. Não é, pois, lícito abandonar o critério ideal formulado no princípio **U** da ética do discurso.

Mas se não se pode abandonar o princípio **ideal**, também não podemos simplesmente ficar nele, pois, como acabamos de ver, o problema pós-convencional de uma ética da responsabilidade se concentra na consideração das consequências e efeitos colaterais da **aplicação**, referida à história, do princípio **U**. Mas, por sua vez, este problema da aplicação do princípio não pode ser reduzido ao problema óbvio de que as normas têm que ser aplicadas à situação com ajuda do **juízo**, como propõem tanto os neoaristotélicos como os kantianos ortodoxos. Pois isso seria desconhecer a **diferenciação** que surge no tratamento normativo da ação pela passagem histórica da moral **convencional** (eticidade substancial ingênua) à moral **pós-convencional** orientada por princípios universais. Com efeito, na moral convencional a aplicação das normas é de fato um problema de aplicação prudente, que não ultrapassa o âmbito da mesma eticidade substancial. *Wittgenstein* consagrou, por assim dizer, este modo de ver ao estabelecer a dependência da aplicação de regras **dos** costumes (*Gepflogenheiten*)¹² de uma forma de vida concreta. Mas numa ética **pós-convencional**, os interesses que normalmente estão por trás das normas convencionais — as necessidades dos homens interpretadas culturalmente — são elevados expressamente a objeto dos discursos práticos, portanto, submetidos ao critério de universalização.

Trata-se então de considerar o problema da aplicação, referido à história, **já no mesmo plano formal de fundamentação de uma ética da responsabilidade orientada pelo princípio do discurso**. É aqui que surge a distinção de *Apel* de uma parte **A** e de uma parte **B** da fundamentação da ética.

O ponto chave dessa distinção está em que, enquanto na parte **A** se fundamenta o princípio moral como pressuposto incontestável de toda argumentação séria, e antecipado necessária e idealmente de modo contrafático pelos argumentantes, na parte **B** coloca-se a tarefa de considerar propriamente o caráter contrafático como **problema de uma ética da responsabilidade referida à história**. Isto é, trata-se, conforme o problema pós-convencional de aplicação, de **realizar as condições históricas, sociais e institucionais**, que possibilitem a aplicação responsável do princípio universal num mundo marcado primariamente pelo agir estratégico dos sistemas de auto-afirmação. Trata-se, com outras palavras, de criar um *ethos* pós-convencional.

¹² Cf. L. Wittgenstein, *Investigações Filosóficas*, 1ª parte, 199.

Ora, o problema assim caracterizado da passagem histórica à aplicação pós-convencional do princípio universal da moral pode ser compreendido como o de uma **mediação entre moralidade e eticidade substancial**.

Mas aqui é necessária uma nova **diferenciação** para compreender bem o problema da aplicação histórica da ética do discurso ou a mediação entre moralidade e eticidade. Com efeito, o nível pós-convencional da moral separa o problema deontológico da justiça e o problema da auto-realização do indivíduo. Os clássicos da antiguidade e as religiões universais ainda partiram de uma solução unitária dos problemas deontológicos da justiça e dos problemas do bem viver. Depois *Kant* afirmou nitidamente o primado do princípio formal, universal e deontológico, da moralidade sobre a pergunta pela felicidade. Essa abstração não supôs qualquer problema para ele. Talvez porque sendo unicamente **cognoscível o mundo natural**, não pôde tematizar o **mundo social** da eticidade vivida em seu sistema crítico. Coube a *Hegel* ser o primeiro a conceber o mundo social da “eticidade substancial” como “espírito objetivo” no marco de seu sistema filosófico. E ele caracterizou essa abstração como a dilaceração moderna, e levantou a pretensão não só de mediatizar a moralidade e a eticidade pela concepção dialética da “realidade racional”, mas também de “suprassumir” a primeira na segunda. *Habermas* mostrou que na passagem da eticidade convencional à moralidade pós-convencional surge para o indivíduo um problema de **aplicação** também no sentido de que tem que ser feita uma compensação para a cisão do problema deontológico da justiça e os problemas de auto-realização no sentido do bem viver¹³. De fato surge um problema novo – justamente pós-convencional – que submete o problema da auto-realização às condições restritivas da moralidade, e, em consequência, as máximas têm que ser conciliáveis com o princípio moral. Porém, seja como for a solução que *Habermas* propõe, ele só toca com ela o problema da aplicação na dimensão **ontogenética** da ética do discurso, i. é, sob o pressuposto tácito das condições **ideais** de aplicação do princípio dos discursos práticos no mundo social. Ele abstrai ainda do problema da realização das condições de aplicação do princípio moral.

Mas o problema propriamente está em que na dimensão **filogenética** do desenvolvimento sócio-cultural da moral, da qual dependem não só o processo de socialização do indivíduo, mas também as condições de aplicação das normas morais, a passagem às relações pós-convencionais ainda não se realizou. Por isso, o problema da aplicação histórica da ética do discurso tem que tematizar propriamente a dimensão **filogenética** do desenvolvimento histórico. Assim, finalmente, se não podemos abrir mão de uma ética de princípios, mas temos que mediatizá-la com a eticidade

¹³ Cf. J. Habermas, *Consciência moral e agir comunicativo*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989, 216ss.

real a partir do mesmo plano de uma fundamentação formal, a pergunta decisiva é: **podemos descobrir um princípio formal normativo** no mesmo plano da moralidade para poder realizar essa mediação? Como pensar este princípio de forma que torne a ética do discurso uma ética da responsabilidade histórica em sentido pleno?

2 - Mediação de moralidade e eticidade

Vamos brevemente esboçar os passos que *Apel* dá e que ainda teriam que ser dados para que o problema da aplicação histórica da ética, pensado como mediação entre moralidade e eticidade, possa ser resolvido satisfatoriamente.

O primeiro passo é a fundamentação de um **princípio formal normativo** que seja capaz de orientar essa mediação e o possível **progresso** da história cultural. Já desde o primeiro esboço de uma ética do discurso¹⁴, *Apel* partiu de uma **constelação dialética** no a priori das condições da comunicação que salientava três momentos: o pressuposto da comunidade **ideal** de comunicação, antecipado contrafaticamente, o pressuposto da comunidade **real** de comunicação, na qual somos socializados e que nos permite realizar já um discurso argumentativo; e a consciência da **diferença** de princípio entre a comunidade ideal e a real.

Isso significa em concreto: por retorno reflexivo sobre as condições reconhecidas necessariamente no argumentar sério, descobrimos não só o princípio de **universalização U** da ética do discurso, não só que este princípio deve ser **aplicado** na solução dos conflitos de interesses no mundo da vida, não só que todos os parceiros do discurso têm a mesma **co-responsabilidade** na identificação e solução dos problemas capazes de discurso do mundo da vida, mas também um **princípio moral-estratégico complementar C** para a fundamentação de uma ética da responsabilidade, pelo qual esta se torna competente para **aplicar à história** a ética do discurso.

Descobre-se então uma **diferença** no princípio **U**. Por um lado ele prescreve incondicionalmente, no discurso liberado da ação, resolver todos os conflitos do mundo da vida consensualmente, mas por outro, na interação concreta no mundo da vida, exige uma aplicação **responsável** na história. Essa diferença representa um impedimento à aceitação do princípio **U** como único princípio normativo de escolha de máximas para ação. Mas a

¹⁴ Cf. K.O. Apel, O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética, in: *Transformação da Filosofia*, vol 2., São Paulo, Ed.Loyola, 2004, 407-491, em especial 484.

reflexão sobre a **diferença** como impedimento nos leva à intelecção de que faz parte de nossa obrigação moral co-laborar na **supressão paulatina** dessa diferença, i. é, a obrigação de ir realizando aproximativamente o que contrafaticamente temos sempre admitido. Conseguimos assim um **princípio formal normativo** ético-responsável **complementar** ao princípio formal da ética do discurso. Como **idéia regulativa**, ele visa à eliminação progressiva dos impedimentos ou, dito positivamente, à criação das condições para a aplicação de U.

O que é que ele contém como **princípio normativo**? Ele introduz o **telos** da supressão progressiva dos impedimentos que surgem no caminho da aplicação do princípio puro do discurso. Mas esse **telos** assume um caráter de **estratégia moral** com relação à realidade histórica. Com efeito, o princípio complementar, como **telos** da práxis histórica, orienta a responsabilidade dos sujeitos na criação das condições históricas que possibilitem a projeção de fins éticos e em aquelas situações, nas quais não se pode (e não se deve, porque seria irresponsável) aplicar o princípio moral, porque com isso se colocaria em perigo os sistemas de auto-afirmação. Nestes casos, o **telos** assume um caráter **estratégico** que visa à transformação da **irracionalidade** existente através de **estratégias contra a ação estratégica** dos homens reais, mas que é uma estratégia **moral**, porque seu fim é moral, a supressão dos impedimentos, e visa, portanto, tornar paulatinamente supérfluas essas mesmas estratégias, na medida em que vão sendo criadas as condições para a aplicação do princípio moral. Assim o **telos** moral prescreve uma estratégia moral **de longo prazo** para a ação na condição histórica real e contingente para poder ser responsável nessa situação e com essa situação.

Mas se para a eliminação progressiva da diferença entre o princípio ideal e a situação real precisa-se de uma **estratégia de longo prazo**, não se abandona com isso uma conquista essencial da ética do discurso: a distinção entre racionalidade comunicativo-consensual e racionalidade estratégica? E, por sua vez, isso não significa que não se pode mais manter a separação entre uma ética teleológica e uma ética deontológica? De fato, no plano da ética da **responsabilidade** não é mais possível manter uma separação estrita dessas distinções, mas o que se visa é uma **mediação** entre elas. Trata-se de um **telos** que mediatiza o princípio moral e a responsabilidade pela situação histórica, ou a racionalidade comunicativo-consensual e a racionalidade estratégico-política. Porém, a estratégia de longo prazo não pode ser confundida com a estratégia teleológica dos antigos no sentido da realização do **bem viver**, seja da *eudaimonia* do indivíduo, seja da unidade de *eudaimonia* individual e justiça no sentido da utopia platônica do Estado. Pois o princípio complementar é orientado pelo **telos** da eliminação dos impedimentos que surgem no caminho da aplicação do princípio do discurso e não pelo **telos** do bem viver. Ele não projeta, pois, qualquer utopia social concreta. E, ao contrário, é tarefa dele criar as condições

da comunicação que tornem possível fundamentar, de modo pós-convencional, as normas que fixem as condições **restritivas**, obrigatórias para todos, para a realização do bem numa vida feliz.

Mas se se trata de uma estratégia **moral**, quais meios e caminhos dos que poderiam ser exigidos para a eliminação dos impedimentos para a aplicação do princípio moral, podem ser admitidos como **lícitos**? É possível descobrir, ainda no plano do princípio complementar, um **critério formal universal**?

Tratando-se de um princípio de ação para orientar a práxis histórica dos sujeitos responsáveis, toda estratégia concreta se enquadra no marco aberto pelo *telos* de uma estratégia maior de ação **a longo prazo** que visa à realização das condições que permitam a aplicação do princípio moral na sociedade. E nessa mesma medida, ele indica também as condições para determinar as estratégias concretas. Toda estratégia que vise uma **emancipação político-moral** da comunidade terá que ser enquadrada no marco dessa estratégia maior. Isso significa que o *telos* regulador **exige**, antes de mais nada, a co-responsabilidade pela **sobrevivência** da comunidade real, pois sem esta nem se poderia falar do princípio moral. Neste sentido, o princípio regulador diz: “em toda ação e omissão trata-se de assegurar a sobrevivência da espécie humana como comunidade real de comunicação”¹⁵. Mas este princípio não é apenas um princípio de conservação da espécie humana, que poderia ser interpretado como a preservação da espécie como um todo e não das partes que poderiam se impor pela luta pela existência. Ele exige a preservação das condições da existência de **todos** os seres humanos a começar pela conservação das condições **naturais**, por ex., diante da crise ecológica atual.

Ele exige, em segundo lugar, a co-responsabilidade pela **preservação** da “realidade **racional**” das instituições e tradições que podem valer como conquistas no caminho da realização das condições da comunicação consensual, portanto, a conservação das condições **culturais** do já conseguido **racionalmente**. Neste sentido, o princípio regulador diz: trata-se de realizar aproximativamente na comunidade real de comunicação a comunidade **ideal**. Esta meta dá o sentido à anterior.

Assim as condições naturais e culturais se constituem como **condição necessária** para a criação das condições sociais e políticas do princípio moral pós-convencional. Portanto, a estratégia teleológica prescrita pelo princípio **C** não poderá usar qualquer meio para a realização aproximativa das condições históricas. São moralmente rejeitáveis todos os meios que possam pôr em perigo as condições naturais e culturais já conseguidas. A estratégia moral é assim limitada pelo princípio de auto-conservação das conquistas consideradas como não substituíveis, i. é, daquelas convenções e instituições da tradição cultural medidas pelo critério **U** da ética do discurso.

¹⁵ Ibid. 486.

Podemos então formular o princípio teleológico para adoção de estratégias morais, que deve mediatizar a racionalidade discursivo-consensual e a racionalidade político-estratégica:

Tanto entendimento discursivo-consensual quanto possível (i. é, em tudo o que conserva e preserva o racionalmente já conseguido), **tanta reserva estratégica quanto necessária** (i. é, em tudo o que ainda é irracional, em virtude da avaliação responsável do risco de destruir o já racional)¹⁶.

Com relação ao princípio de preservação de *Hans Jonas*, se teria que dizer que não se pode querer preservar a existência e a dignidade do homem sem estar, ao mesmo tempo, disposto a colaborar sempre na garantia das condições comunicativas para a realização de uma vida digna de todos os homens, tanto no plano da política social como no da política externa. Isso significa: na parte B da ética do discurso, i. é, no princípio complementar ético-responsável, se unem o **princípio de conservação** e o **princípio de transformação**.

Assim o princípio C, descoberto como princípio complementar ao princípio moral no a priori dialético, faz com que a ética do discurso se torne uma **ética da responsabilidade**. E, em consequência, teremos que dizer que, com relação ao desenvolvimento da consciência moral, no supremo degrau de competência de juízo moral unem-se o **princípio U** e o **princípio C**, num único e supremo princípio da **ética da responsabilidade referida à história**¹⁷.

Mas *Apel* tenta realizar essa mediação entre moralidade e eticidade, no que poderíamos chamar o segundo grande passo, através de uma **reconstrução racional da história**¹⁸ que possibilite a apropriação **crítica** das tradições éticas e, com ela, a passagem da moral convencional à moral pós-convencional.

¹⁶ Cf. K.O. Apel, Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitäts-differenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden? , in: *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, ed. por K.O. Apel e Matthias Kettner, Frankfurt a M, Suhrkamp, 1992, 29-61, em especial 36.

¹⁷ Cf. também, Karl O. Apel, A Fundamentação pragmático-transcendental da Ética da Comunicação e o problema do mais alto estágio de uma lógica de desenvolvimento da consciência moral, in: *Estudos de Moral Moderna*, Petrópolis, Vozes, 1994, 223-294.

¹⁸ Cf. K. O. Apel, Weshalb benötigt der Mensch Ethik?, in: *Funkkolleg – Praktische Philosophie / Ethik, Dialoge*, ed. por K. O. Apel, D. Böhler e G. Kadelbach, Frankfurt a. M., Fischer, 1984, vol. 1, 49-160, assim como *Studentexte 1 Funkkolleg – Praktische Philosophie / Ethik*, ed. por K.O. Apel, D. Böhler e K. Rebel, Weinheim e Basel, Beltz Verlag, 1984, 11-153; e ultimamente, Diskursethik als Antwort auf die Situation des Menschen in der Gegenwart, in: Apel/ M. Niquet, *Diskursethik und Diskursanthropologie*, Freiburg, München, Alber, 2002, 13-94.

3 - *Reconstrução racional da história*

Poderíamos começar perguntando: a final, por que é necessário elaborar uma teoria **reconstrutiva** da história, em especial da moral? A resposta é simples: porque *Apel* considera todos os componentes e conquistas da cultura humana como respostas aos desafios da situação histórica ou – no caso da Ética – aos desafios da situação humana como tal¹⁹. Por isso, ele tenta se remontar até a situação da **hominização** e descobrir os traços essenciais que determinam até hoje a situação em geral do homem (à diferença de outros seres vivos) como **problema ético**. E nessa reconstrução, mostrará que o desafio ético, que aconteceu desde o início, se agravou de modo tão dramático no presente que hoje, pela primeira vez, surge a exigência de uma **macro-ética planetária da justiça**, válida universal e interculturalmente, e da **co-responsabilidade de todos os homens** como resposta à situação humana. A **ética do discurso**, fundada de modo **pragmático-transcendental**, deverá ser a **resposta racional** ao desafio da situação presente, portanto, à evolução cultural reconstruída. Mas nesta palestra só posso indicar os momentos mais importantes dessa reconstrução da história e me limitarei à reconstrução do desenvolvimento da consciência moral.

Em primeiro lugar, essa reconstrução só é possível como **cooperação** entre a **filosofia** e as **ciências sociais** históricas, pois cada uma trabalha com um critério diferente. A tematização da moral pela filosofia parte, como já vimos, da **fundamentação última** do supremo **ponto de vista da moral**, que se constitui como *telos* a alcançar pelo **progresso** histórico. Esta é a pedra angular da pretensão da reconstrução cooperativa entre ética e ciências sociais. A tematização da moral pelas ciências sociais é feita por uma **teoria hipotética** dos degraus ontogenéticos e filogenéticos da consciência moral, os quais, como estágios da formação do juízo coerente com a estrutura e, como tais, de uma seqüência não reversível, teriam que ser verificados **empiricamente**. Mas essa teoria tem que supor o **princípio do autoalcance ou autorecuperação**²⁰ (*Selbsteinholung*), i. é, tem que estar na situação de supor seus próprios pressupostos racionais como ciência, ao mesmo tempo, como *telos* moral do desenvolvimento, e de alcançá-los e recuperá-los (*einholen*) pela mesma reconstrução de certo modo como fato. Este princípio não implica uma metafísica teleológica, mas trata de considerar na reconstrução da moral os pressupostos racionais dessa mesma reconstrução como resultado da história. Do contrário, ficaria incoerente a

¹⁹ Cf. *Apel / Niquet, Diskursethik e Diskursanthropologie*, o. c. 15.

²⁰ Cf. K. O. *Apel/ M. Niquet*, o. c., 2002, 17; ver, sobretudo, *Apel*, “Das Selbsteinholungsprinzip der kritisch-rekonstruktiven Geisteswissenschaften”, in: *L'Art, la Science et la Métaphysique*, (Hg. von Academie Internationale de Philosophie de l'Art, Berna, P. Lange, 1993, 53-66.

pretensão racional de ciência reconstrutiva. Da justificação da cooperação entre filosofia e ciências surge o postulado da **convergência** do filosófico-normativo e do científico-empírico ou, ao menos, a possibilidade de auto-correções recíprocas.

Em segundo lugar, a reconstrução da história, que se distingue tanto de uma filosofia especulativa da história quanto de uma ética de princípios puramente universal, surge como **processos de aprendizagem** individual e cultural, os quais, se bem sucedidos, conduzem à reprodução das condições da aplicação da ética; se fracassados, poderão esclarecer o por que de sua não aplicação.

Em terceiro lugar, o progresso histórico da moral é concebido através de uma **“lógica do desenvolvimento”**, que é elaborada a partir de *Piaget*, que tratou do desenvolvimento moral na criança, dos diferentes degraus da moral até idade adulta tratados por *Kohlberg*²¹, e dos complementos e conseqüências necessários para uma tipologia moral referida à sociedade, introduzidos por *Habermas*²². Essa lógica tem como *telos* o supremo degrau de desenvolvimento da consciência moral.

No início coloca-se a pergunta: por que o homem precisa de ética?²³ A reconstrução crítica da história começa pelo desafio que a **situação do homem em geral** provoca à razão prática. A partir das teorias do comportamento análogo à moral nos animais de *K. Lorenz* e do gene egoísta de *R. Dawkins*²⁴, se tenta uma primeira resposta: o homem precisa de normas fundadas racionalmente como **compensação** pela perda da direção do comportamento orientado pelo instinto, i, é, segundo leis naturais que no animal ainda são eficazes.

A partir da tese de *Gehlen*²⁵, sustentada mas não justificada, de que a compensação acontece pelas **instituições**, que descarregam o homem da sobrecarga do uso contínuo de sua razão na vida cotidiana, e de que unicamente o desenvolvimento histórico das instituições e formas de vida culturais pode dar ao homem o necessário apoio moral, a resposta é que o alívio oferecido pelas instituições tem que ser entendido, não como uma moral compensatória, substitutiva do instinto, mas como incorporação responsável e controlável da razão humana nas instituições e costumes. É o

²¹ L. Kohlberg, *The Philosophy of Moral Development*, Harper & Row, San Francisco, 1981.

²² J. Habermas, *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1983 sobretudo, cap II. E do mesmo, *Consciência moral e agir comunicativo*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989, especialmente capítulos 2 e 4.

²³ Cf. K. O. Apel, *Weshalb benötigt der Mensch Ethik?*, in: *Studentexte Funkkolleg*, o. c. 11.

²⁴ Richard Dawkins, *Das egoistische Gen*, Berlin / Heidelberg, New York, 1978.

²⁵ A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden, 1978.

indivíduo que, finalmente, tem que controlar o necessário descarrego, proporcionado pelas instituições, pelo uso direto de sua própria razão.

A partir daí a situação do homem é caracterizada pela necessidade de sempre questionar tudo e de regular o seu comportamento pelo seguimento ou não de normas. É esta dupla necessidade que possibilita toda formação de teorias, filosóficas e científicas, porque é sempre a partir da situação prática do homem que surgem os desafios que podem levar às teorias capazes de dar respostas adequadas.

Ora, se a teoria normativa (tripartite)²⁶ do desenvolvimento das instituições de *Gehlen* pode ser criticada porque se subtrai a toda justificação, é possível suprássumi-la numa **teoria de três estádios de desenvolvimento moral** (pré-convencional, convencional e pós-convencional), orientada empírica e normativamente, como resposta à pergunta por uma teoria da evolução da moral, e capaz de corrigir racionalmente a resposta irracionalista de *Gehlen* ao relativismo historicista. Mas como conciliar, nessa suprássunção, a pluralidade histórica, e até oposição incontestável, de sistemas culturais de normas com a aceitação de normas fundamentais válidas universalmente?

A pluralidade de normas surgiria das diferentes situações sociais históricas, nas quais a norma universal seria aplicada, e dos diferentes estádios de julgamento moral das situações, correspondentes aos diversos sistemas de compreensão do mundo. Isso implicaria a presença de um **critério moral fundamental unitário**, que caracterizasse, desde o início, o **Humanum** como exigência mínima, que permanecesse em todos os estádios de desenvolvimento moral, que fornecesse a norma para o estágio supremo de consciência moral e que se constituísse como **meta (telos)** de um possível desenvolvimento histórico. Seria então possível conceber os diferentes estágios de julgamento moral da situação como **degraus de aprendizado cultural**. Em consequência, o desenvolvimento moral não poderia decorrer de modo necessário (causalmente), mas teria que permanecer **aberto** à preocupação humana e a fracassos, portanto, a eventuais paradas históricas e regressões a um estágio anterior. Igualmente teria que **possibilitar** a pluralidade de possíveis respostas das diferentes culturas à imensa variedade de condições da situação, nas quais teria que ser aplicada a norma moral fundamental na figura de normas referidas à situação²⁷.

A teoria dos três estádios do desenvolvimento moral põe na base para a primeira fase o princípio **primitivo da reciprocidade** (ex. olho por olho, dente por dente), que não é muito diferente do princípio da **reciprocidade estratégica** (ex. *do ut des* ou é dando que se recebe) do segundo estágio.

²⁶ Cf. Gehlen, A., *Urmensch und Spätkultur*, Wiesbaden, 1977.

²⁷ Cf. Studententexte 1 — Funkkolleg, o. c. 54-56.

No terceiro, no qual a autoridade normativa das instituições é submetida, de novo, ao controle da razão, se faz valer o princípio da **reciprocidade universalizada** como princípio moral refletido. (ex. o imperativo categórico de Kant).²⁸

Assim, o **princípio da reciprocidade** é a norma mínima que caracteriza o *Humanum*, que dirige o desenvolvimento moral e que determina o degrau supremo de consciência moral. Ele está ancorado na característica essencial humana da linguagem, que consiste em que nós nos comunicamos sobre a base da reciprocidade. E como a norma da reciprocidade tem que ser sempre internalizada com a estrutura da comunicação, podemos, por um lado, pressupor já sempre o princípio da reciprocidade universalizada como **não reconhecido expressamente** e, por outro, admiti-lo como meta norma, **expressamente formulável**, de todas as normas condicionadas pelas instituições e, portanto, como princípio para a legitimação e crítica das instituições na fase pós-convencional do desenvolvimento moral.

A seguir, *Apel* mostra como a teoria dos três estádios é levada adiante e diferenciada em 6 estádios pela “**lógica do desenvolvimento**” da consciência moral por *Piaget*, *Kohlberg* e *Habermas*. E à luz dessa lógica, *Apel* reconstrói o questionamento da moral convencional e a passagem a uma fundamentação **pós-convencional** da moral, reivindicada pela primeira vez no “tempo-eixo” das antigas culturas, acontecida na **Aufklärung grega**, na filosofia antiga e seus debates com a religião cristã. Neste momento da reconstrução trata-se da resposta da **razão ética da filosofia** ao desafio de uma crise histórico-mundial.²⁹

Com efeito, no chamado por K. Jaspers “tempo-eixo” das antigas culturas ca 800-200 a.c, na China de Confúcio, na Índia de Buda, na Pérsia de Zaratustra, nos profetas de Israel e nos filósofos da Grécia foram colocadas as perguntas pelo sentido da religião e pela legitimidade das normas transmitidas da Moral e do Direito e foi feita a tentativa de uma nova fundamentação em nome da razão filosófica ou de uma religião monoteística revelada.

A fundamentação socrática da filosofia moral pode ser vista como a primeira resposta da filosofia à **crise de adolescência da humanidade**. Em *Sócrates* aparece, pela primeira vez, que o desafio da razão pela existência humana (pelo questionamento da moral das instituições como substitutiva dos instintos) tem que ser respondido pela **Razão** na figura da **Filosofia**. Mas a elaboração sistemática e o desdobramento dessa resposta foram

²⁸ Cf. ib. 57.

²⁹ Cf. Zur geschichtliche Entfaltung der ethischen Vernunft in der Philosophie (I), in: *Studentexte 1- Funkkolleg*.66-99.

feitos pelos seus sucessores, de forma que a pretensão **universal** do princípio-*logos* sofreu diversos reducionismos e se chegou à recaída por trás do supremo degrau de consciência moral já antecipado.

A tarefa de elaborar o desafio à Razão prática pela situação vital do homem e pelo seu desenvolvimento histórico, e dar assim uma resposta à pergunta: por que o homem precisa de ética?, encontra o seu ponto álgido e dramático na **modernidade** como a época da ciência e da técnica³⁰. Nela, a moral convencional e ordem social da “idade média” são questionadas por uma **nova Aufklärung**, que nos coloca a tarefa de reconstruir a continuação histórica da crise de adolescência da humanidade à luz da lógica do desenvolvimento, i. é, a passagem do estádio 4 (lei e ordem) aos estádios pós-convencionais 5 (orientação pelo contrato legal) e 6 (ética de princípios).

Esse ponto é dramático, porque a nova situação libera a **racionalidade** científico-técnica e técnico-estratégica, que é moralmente neutra, em todos os âmbitos da vida. Esse processo de racionalização condiciona, por um lado, o agravamento **externo** do desafio à razão ética no presente (crise ecológica, perigo de guerra nuclear, globalização), mas, por outro lado, da realização sempre unilateral da racionalidade neutra, resulta também um auto-questionamento da razão prática. É neste auto-questionamento paradoxal da razão ética que surge o desafio específico da ética filosófica no presente.

Com efeito, de modo análogo à reposta de *Sócrates* aos sofistas, se pode entender a ética de *Kant* na modernidade como alternativa à fundamentação naturalística e sobrenatural da moral. Comparada com a teoria contratual do Estado de *Hobbes*, e à luz da lógica do desenvolvimento, a teoria correspondente de *Kant* pode ser compreendida como a fundamentação da “orientação pelo contrato legal” (estádio 5), não pelo recurso à reciprocidade estratégica do auto-interesse (estádio 2), mas por uma **ética universal de princípios** (estádio 6).

Mas esta pretensão da ética de Kant foi, de novo, questionada por falhas de fundamentação no rastro de um conceito de razão em princípio neutro. Resultado desse questionamento da razão legisladora eticamente pela razão científico-técnico-estratégica é o chamado por *Apel* **sistema de complementariedade** da ideologia ocidental. Ele se baseia na exclusão recíproca e, ao mesmo tempo, complementar de um âmbito **público** da vida, que é dominado por uma racionalidade técnica moralmente neutra, e um âmbito **privado**, no qual são determinantes as decisões de valor puramente subjetivas e, como tais, irracionais. A moral e a religião são,

³⁰ Cf. Zur geschichtliche Entfaltung der ethischen Vernunft in der Philosophie (II), in: o. c. 100-138.

segundo a ideologia deste sistema, assuntos privados, e isto paradoxalmente no momento histórico em que o desafio externo da ética da responsabilidade da humanidade alcançou, pelas conseqüências da racionalidade científico-técnica, seu ponto culminante.

Na atualidade surge ainda um outro problema que diz respeito à validade universal da moral. Na **virada lingüístico-hermenêutica** da filosofia contemporânea foi redescoberta a ampla dependência de nosso pensar e conhecer da **pré-compreensão do mundo** das tradições culturais particulares. Ora, por essa virada, hoje amplamente difundida, a Ética filosófica se encontra mergulhada numa onda de relativismo historicista. Este desafio é grave porque essa convicção parece reduzir a **exigência** de uma **ética universal** da justiça e da co-responsabilidade de todos os homens a uma ilusão³¹.

Na perspectiva da lógica do desenvolvimento da consciência moral, poderia se caracterizar este problema da passagem histórica para a moral pós-convencional como o agravamento do problema da **crise da adolescência da humanidade**, em analogia com a crise do jovem, no plano ontogenético, que está em condições de realizar uma crítica radical das **convenções** tradicionais da moral, mas não está ainda na situação de assumir um novo ponto de vista **pós-convencional** (Kohlberg o situa no estágio 4½. Assim esses dois aspectos, o desafio **externo** e o desafio **interno**, resultante dos **déficits de recursos** da Ética Filosófica, caracterizam o desafio à razão ética no presente. No fundo, nessa crise está em questão a resposta profunda às perguntas: por que o homem deve ser **racional**, por que o homem deve ser **moral**, por que deve se **responsabilizar** pelos outros ou mesmo pelas gerações futuras?

É a esse grande desafio que responde a **Ética do discurso** como Ética da **responsabilidade**, cuja fundamentação **pragmático-transcendental** já foi vista. É a partir dela que podemos dizer: essas perguntas já estão respondidas por aquele que coloca sensatamente a questão, porque quem coloca seriamente essas perguntas, já **entrou** no discurso argumentativo e, portanto, já aceitou e reconheceu, implicitamente, a **razão moral** e suas pressuposições normativas, o princípio de universalização da justiça como reciprocidade generalizada e, portanto, a solidariedade de todos os seres humanos como seres de razão.

Assim, através dessa reconstrução chegamos ao ponto de partida, e agora podemos tentar responder à primeira pergunta que nos colocamos: em que se distingue a ética do discurso, entendida como ética da responsabilidade e como ética póskantiana de princípios, de uma **ética da eticidade substancial**, seja especulativa, seja metafísica?

³¹ Cf. K.O. Apel, Diskursethik als Antwort auf die Situation des Menschen in der Gegenwart, o. c. 64-67.

Para isso poderíamos perguntar: a descoberta da união dos princípios **U** e **C** numa ética responsável do discurso não é, por sua vez, um **resultado histórico** que precisa de justificação? Isso não significa que a mediação estabelecida entre o princípio ideal e a realidade histórica teria que ser ainda pensada a partir do **ser** ou da **Substância absoluta como Espírito** como processo teleológico, de modo que o ciclo dialético se concluísse no sentido da identidade **especulativa** das condições **subjetivo-intersubjetivas** e as **objetivas** da realização da Idéia?³²

Sem dúvida foi mérito de *Hegel* ter mostrado que, além da moralidade e da natureza cognoscível objetivamente, existe a **realidade cognoscível da eticidade substancial**. E que essa realidade, como realidade **histórica** que inclui o “*Faktum der Vernunft*”, i. é, as pretensões de validade do sujeito argumentante e os postulados de sua resolução discursiva, tem que ser pensada retrospectivamente, de modo que se torne compreensível como um resultado da história do espírito objetivo.

Mas essa reconstrução da história tem que reconhecer, de antemão metodologicamente, a **cesura**, que nossa existência temporal estabelece, entre o **passado** como conjunto dos fatos em princípio reconstruíveis, e o **futuro** como dimensão do espaço da liberdade de ação ainda não decidido. Isso significa que, em princípio, não se pode tematizar a dimensão das questões do dever, que é sempre referida ao futuro, da mesma maneira que a dimensão, referida ao passado, da reconstrução *ex-post* da eticidade substancial. Portanto, a reconstrução da história não pode, em princípio, supor o pressuposto **especulativo**, que torna possível identificar o “racional” e o “real”, como **pretensão resolúvel** do saber.

E, nesse sentido, a **razão prática** em relação à história também não pode ser “suprassumida” numa razão especulativa. A compreensão *ex-post* das formas de vida, bem ou mal sucedidas, não pode coincidir com o julgamento da situação sob o princípio universal da moralidade e do progresso exigido a partir dele. O princípio **U** é e permanece uma **idéia regulativa**, i. é, que possibilita descobrir e criticar todos os defeitos dos consensos fáticos e pseudo-consensos em todos os degraus de aproximação da realidade e, como tal, nada empírico jamais poderá corresponder plenamente a ela. Por isso, o universal concreto nunca pode tornar-se diretamente critério da ética, tal como foi concebido na utopia do Estado de *Platão* e na “suprassunção” de *Hegel* da moralidade na eticidade substancial, finalmente, do Estado.

Poderíamos então acabar perguntando, de novo, por que é necessária uma reconstrução crítica da história, em especial da moral? Uma vez tentada essa reconstrução, a resposta é também clara. Porque o problema da apli-

³² Cf. MuS, 150s.

cação histórica da ética não é um problema particular entre outros, mas o problema fundamental da **historicidade** mesma do homem. Porque, sendo radicalmente histórico, o homem se vê permanentemente diante da tarefa de reconstruir seu passado para se **apropriar criticamente** das tradições culturais à luz do critério moral universal, e projetar cada vez um novo futuro mais humano. E o que liga essas duas dimensões, passado e futuro, é a **distância reflexiva**³³ que caracteriza cada ser-no-mundo particular, pré-estruturado histórica, lingüística e comunitariamente, pela qual se torna possível satisfazer a **pretensão de validade** da descoberta dessa mesma pré-estrutura e apropriar-se **criticamente** das tradições enriquecedoras da história humana. É essa distância reflexiva entre a antecipação do princípio moral e toda realização histórica que deixa a história humana sempre **aberta**.

Endereço do Autor:

Rua Araxá, 272 - Apto. 304

3110-280 Belo Horizonte — MG

³³ Cf. K.O. Apel: Diskursethik als Antwort auf die Situation des Menschen in der Gegenwart. O. c. 65.