

MODERNIDADE, RACISMO E ÉTICA PÓS-CONVENCIONAL

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA

A visão do homem como unidade integradora das dimensões somática, psíquica e lógica ou pneumática legadas pela tradição refractou-se em diversos paradigmas fragmentados da construção moderna da Antropologia. O mecanicismo de *L'Homme Machine* de La Mettrie prolongado na Cibernética e na inteligência artificial hodiernas, o materialismo dinâmico de K. Marx com a promessa sedutora e infalível da comunidade futura sem classes transmitem um "soma" lido ou "sub specie machinae" ou como corpo humano colectivo e histórico-dialéctico, enquanto as teorias de J. A. De Gobineau, de Ch. Darwin ou de E. Haeckel desenvolvem a dimensão biológica de "soma", descoberta na sua pluralidade rática pelo médico francês F. Bernier no séc. XVII, que dividiu a terra "par les differentes espèces ou races, qui l'habitent". Coube às correntes psicologistas desde J. Locke até hoje a exploração analítica de "psyche" ou a elevação da Psicologia a "Prima Philosophia" sem no entanto penetrarem no espaço velado do inconsciente, a que só teve acesso a psicologia da profundidade desde o Romantismo à Psicanálise. O logos ou pneuma, por sua vez, é recuperado pela filosofia transcendental kantiana, pelo Idealismo, pela Fenomenologia e por toda a filosofia ontológica, que vislumbra no logos (razão ou linguagem) a abertura originária à alteridade do ser.

Nos dias que correm, registam-se por toda a parte fenómenos racistas, que através de discursos, agressões morais e físicas e mortes, actualizam o paradigma biológico da luta de raças. Trata-se de uma construção do outro, que de modo pseudo-científico serve interesses de grupos étnicos, nacionalismos acirrados, a fome de domínio e a vontade de poder, depreciando e instrumentalizando outros homens (I), com raízes longas no percurso histórico da Modernidade (II) e cujos preconceitos poderão ser erradicados numa mudança de atitude como a que é proposta pela Macroética pós-convencional de K.-O. Apel (III).

I

Meio século já passou sobre a classificação da humanidade proclamada por etnólogos nazis em 1943, segundo a qual os alemães e seus aliados (italianos e japoneses) figuravam entre os “povos superiores”, enquanto os judeus, os ciganos, os arménios, os sírios e os párias eram relegados para a lista negra dos “povos aparentes”¹. Sob esta classificação ideológica simplista está o drama de um povo de oitenta milhões de habitantes, que, com honrosas excepções, se deixou envolver e seduzir directa ou indirectamente e segundo a gama diversa das acções ou omissões pelo monstro histórico do Nacional-Socialismo, que perturbou, enfraqueceu, neutralizou e finalmente perverteu a consciência moral ou a última instância pré-reflexiva e “natural” de um povo.

As investigações realizadas sobre o desenvolvimento, no Nacional-Socialismo, da Psiquiatria, da esterilização obrigatória, da Genética e da Eugenia, da Política Social e da Política Demográfica, da Pedagogia, do tratamento dos “associais” e dos trabalhadores estrangeiros, da perseguição dos ciganos e dos judeus e das expressões culturais de racismo² evidenciam que um denominador comum articulou os especialistas das Ciências Humanas e os profissionais nelas formados: o juízo e o trato com os homens divergiram segundo o respectivo “valor”, cujos critérios eram deduzidos da imagem ideal, normativa e afirmativa do “corpo do povo” enquanto sujeito colectivo e cujo substracto biológico estava depositado no código genético dos indivíduos. Esta visão do Nacional-Socialismo coroava o avanço tentacular do Biologismo, termo introduzido na viragem do séc. XX por H. Rickert para designar o modelo de explicação monista, que, apoiado nas Ciências da Natureza, na técnica e na Medicina, reduzia desde as últimas décadas do séc. XIX toda a actividade científica, política, económica, artística e quotidiana dos homens à lógica de uma nova deusa das Ciências da Natureza chamada Vida³. Assim, no começo do séc. XX, as Ciências do Homem apresentavam pela primeira vez uma inegável

¹ R. SCHUMACHER, “Vom Suedseezauber in die rauhe Vergangenheit” in: *Die Tageszeitung* 11. 2, 1991.

² Cf. bibliografia em DETLEV J. K. PEUKERT, “Die Genesis der “Endloesung” aus dem Geiste der Wissenschaft” in: FORUM FUER PHILOSOPHIE BAD HOMBURG, Hrsg., *Zerstörung des moralischen Selbstbewusstseins: Chance oder Gefaehrung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus* (Frankfurt/M. 1988) 27, 45-47.

³ Cf. H. RICKERT, “Lebenswerte und Kulturwerte” in: *Logos* 2 (1911/12) 131-166; G. MANN, “Biologismus - Vorstufen und Elemente einer Medizin im Nationalsozialismus” in: J. BLEKER/N. JACHERTZ, Hrsg., *Medizin im dritten Reich* (Koeln 1989) 11-12.

dimensão prática na altura em que a Medicina vencida epidemias e programava a erradicação das grandes doenças, a Psicanálise e a Pedagogia prometiam uma diagnose científica da personalidade e uma terapia, que eliminassem a insciência e a desadaptação social, a Higiene Social se empenhava na luta contra as causas sociais da doença e da anormalidade e previa já o desdobramento do objecto da Medicina em corpo individual e em “corpo do povo”, a Política Social do Estado provia à doença, aos acidentes e à velhice, mediante a profissionalização de especialistas nestas matérias⁴. Da conjugação do trabalho das Ciências Humanas e da prática da Política Social esperou-se a solução de todos os problemas sociais, dada a fé inquebrantável na força irresistível do progresso. Com a redução da mortalidade infantil, dos riscos de morte na idade adulta e com o fenómeno de uma longevidade crescente foi a morte exilada da experiência quotidiana de vida e a atenção concentrada nos cuidados do corpo, alvo permanente dos desvelos da Medicina, da Higiene Social e da Segurança Social. Mais do que o êxito da terapêutica, foi o optimismo da Medicina que abriu as portas à idealização do corpo saudável e jovem, que, imortalizado no “corpo do povo”, fazia esquecer o estertor agónico quotidiano dos indivíduos anónimos⁵. Já no início do séc. XX esta apologia do corpo integrou-se no culto da juventude, que se ergueu sobre os pilares da desvalorização das experiências dos velhos e da identificação entre Modernidade e Juventude⁶, pois jovem era o novo sentimento da vida proveniente do processo de modernização gerado pela industrialização, pelo urbanismo, pela tecnicização do quotidiano e pela sociedade de massas.

É no vazio do secularismo que se instala o tabú da morte, a idealização do corpo, o culto da juventude e a fachada da sociedade de consumo, apesar do desmentido trazido pela realidade inegável da doença, da velhice e da morte, que semeavam um incurável mal-estar na logodiceia da Modernidade. A eliminação da morte e das suas damas de companhia, a doença e a velhice, foi a solução irracional ditada pela utopia do corpo imortal do povo cujo substrato material eterno era o código genético descoberto e defendido por uma ciência triunfante. No Nacional-Socialismo, o corpo do povo, como valor hereditário, contrastava com os indivíduos desvalorizados, cuja vida fugaz e morte iminente eram

⁴ DETLEV J. K. PEUKERT, *o.c.* 28.

⁵ Cf. G. L. MOSSE, *Nationalismus und Sexualität. Bürgerliche Moral und sexuelle Normen* (Muenchen/Wien 1985).

⁶ Cf. TH. KOEBNER und Andere, Hrsg. “Mit uns zieht die neue Zeit”. *Der Mythos Jugend* (Frankfurt/M. 1985).

secundárias, quando em paralelo com a massa hereditária idealizada do povo, que justificava, aliás, a morte do herói e o extermínio do homem biologicamente inferior, praticado nos campos de concentração, na eutanásia e na Biologia Criminal em favor da felicidade de futuros membros saudáveis e normais do corpo do povo ⁷.

A distinção entre sujeitos capazes e incapazes de educação foi substituída nos últimos anos da República de Weimar pelo binómio “selecção dos que valem” e “exclusão dos inferiores e sem valor” ⁸, que em 1933 foi interpretado em sentido racista e imposto pela autoridade do Estado. Porém, a realidade desmentia frequentemente o racismo “positivo” da imagem vaga de corpo eternamente saudável do povo e, por isso, preferiu-se um catálogo concreto e pormenorizado de desvios e anomalias a eliminar por esterilização, morte por abandono ou homicídio intencional. Na Segunda Guerra Mundial, a ordem para liquidar a chamada “vida indigna de viver” foi o passo decisivo da utopia racista para a realização da “solução final” do genocídio. Pela Higiene da Raça e pela Eugenia desnudou-se a vítima de todo o valor mediante a construção fictícia da sua hereditariedade e em nome da raça pura do corpo do povo julgou-se legítima a negação da vida. Assim, “no fim da fuga utópica perante a experiência-limite da morte ficou de pé o morticínio ilimitado” ⁹, pois a imunização fictícia contra a morte alimentou-se, neste racismo do corpo ideal, de milhões de vítimas reais.

O símbolo de Auschwitz não significa a morte definitiva do racismo entre os cientistas, pois alguns o continuaram a apoiar enquanto outros, em maior número, ocupam ainda a zona cinzenta das posições, que toleram ou sustentam paradigmas científicos com implicações xenóforas ou mesmo racistas. Bilhete de ocupação desta zona cinzenta é o Manifesto de Heidelberg de 1981 assinado por quinze professores apavorados pela invasão da língua, da cultura e do carácter germânicos por elementos estranhos e couraçados pela certeza de que os estrangeiros se não devem integrar na Alemanha, pois correr-se-á o perigo de uma “catástrofe étnica”, se prevalecer a tendência para uma sociedade multi-cultural. Propõem, por isso, limites à imigração, um repatriamento mais substancial e sugerem a tomada de medidas para o aumento da natalidade na Alemanha, além da fundação de uma Liga de Protecção do Povo Alemão ¹⁰. Este Manifesto de Heidelberg segue o espírito de C.A.Schmid, que em

⁷ DETLEV, *o.c.* 33-34.

⁸ ID., *o.c.* 37.

⁹ ID., *o.c.* 39.

¹⁰ K. STAECK - I. KARST, Hrsg., *Macht Ali deutsches Volk kaputt?* (Goettingen 1982) 59-64.

1900 usou pela primeira vez a expressão “Ueberfremdung” para designar o perigo da invasão da Alemanha por elementos estranhos e relacionou a angústia perante tal inundação com as teorias médico-biológicas da raça, que se desenvolveriam após 1911 e sobretudo após 1929¹¹.

O desenvolvimento actual do Biologismo Social é cavalo de Tróia, que transporta e reproduz esquemas racistas de pensamento, ao pretender sediar na base biológica do organismo humano as relações de poder e ao explicar a partir de estruturas biológicas as leis naturais do desenvolvimento objectivo de certas sociedades e também a desigualdade social e económica de outras, fundando na imutável incapacidade biológica a impossibilidade de transformações sociais e democráticas e, por isso, a exploração e com esta a possibilidade de sociedades parasitárias, onde não vigora a simbiose das espécies. Continua evidente a relação deste Biologismo com a Eugénia introduzida por Fr. Galton em 1883 na intenção primária de controlar o número de nascimentos de incapazes e de aperfeiçoar a raça e com a Higiene Social, a que A. Ploetz em 1895 cometeu o munus de reconduzir a Alemanha à pureza da raça¹². Por outro lado, a repressão baseada na desigualdade biológica das sociedades humanas suscita hoje o mesmo pessimismo, que despertou a “degenerescência da raça” de Gobineau ou a “decadência dos povos”, que se tornou termo geral de numerosas publicações nos fins do séc. XIX e começo do séc. XX¹³. As recentes transformações sociais e políticas na Europa fazem recrudescer as dificuldades de não ser racista¹⁴ e subir ao lume da ribalta coros racistas, que a investigação já identifica a sintomas de uma doença social¹⁵.

No seu conteúdo complexo e pluri-estratificado, o racismo é um problema mundial e actual, que nos avassala em ondas crescentes, alimentado em vários quadrantes por campanhas de comunicação social contra estrangeiros, latentemente presente nas reacções de medo perante a invasão das culturas nacionais por elementos estranhos, violento nas agressões a “outros” de ascendência diferente, pujante no crescimento de

¹¹ H. U. JOST, “Die radikale helvetische Rechte. Historische Bezuege und ideologische Komponente” in: *Widerspruch* 21 (1991) 100.

¹² G. BAADER, “Rassenhygiene und Eugenik, Vorbedingungen fuer die Vernichtungsstrategien gegen sogenannten ‘Minderwertige’ im Nationalsozialismus” in: J. BLEKER - N. JACHERTZ, *o.c.* 22-29.

¹³ G. MANN, *Biologismus - Vorstufen und Elementen einer Medizin im Nationalsozialismus* 18-20.

¹⁴ A. KALPAKA - N. RAETZEL, Hrsg. *Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein*² (Leer 1990).

¹⁵ Cf. Chr. J. JAEGGI, *Rassismus. Ein globales Problem* (Zuerich - Koeln 1992) passim.

organizações neonazis e favorecido pela sintonização racista de partidos políticos. A luta de classes, de cariz económico, parece ceder o primado a uma luta de raças num tempo em que o ritmo do racismo cresce de modo proporcional à consolidação de novas minorias étnicas numa época de crise económica e à ameaça de os trabalhadores nacionais terem de concorrer com os imigrantes a postos de trabalho e a benefícios sociais numa conjuntura de desemprego e de recessão¹⁶. Como “fenómeno social total”, o racismo cimenta a prática do desprezo, da intolerância, da exploração como tece o discurso do fantasma da segregação e da preservação do “puro sangue” com a recusa de toda a mescla, que possa contaminar a pureza rácica, linguística, cultural e até religiosa da identidade nacional. As diferenças biológicas, reais ou fictícias, são promovidas a valores nimbados de absoluto, que justificam as agressões a todos os diferentes, que, por isso mesmo, se tornam candidatos a vítimas no altar do ídolo da raça superior.

Atendendo ao seu carácter pseudo-científico, o fenómeno do racismo é uma construção depreciativa do outro com profundas e misteriosas raízes no homem¹⁷, é uma espécie de “doença social” existente na maior parte das sociedades de hoje, cujos sintomas são sofridos mas frequentemente não reconhecidos pelas suas vítimas. Hoje há uma estreita vinculação entre sistemas sócio-económicos e formas essenciais de racismo¹⁸ patente no espectro múltiplo das configurações racistas, sem limites vincados mas sempre latentes e capazes de metástases conforme as conjunturas históricas e as correlações de forças das sociedades concretas. A distribuição injusta dos recursos económicos e a consequente desigualdade social quando justificadas e cimentadas explícita ou tacitamente em diferenças étnicas, permitem a aliança entre o sistema capitalista mundial e as diversas figuras de racismo. A divisão internacional do trabalho e a sua procura numa economia de mercado sem fronteiras, que subjazem ao fenómeno da migração, são alfobre permanente de erupções racistas. Olvida-se que às tentativas de etnólogos do século passado para medir o inteligência dos africanos a partir da forma e do tamanho do crâneo respondeu no começo do séc. XX F. Boas com o argumento empírico de que a forma do crâneo de imigrantes pretos nos Estados Unidos foi transformada devido à alimentação e ao modo de

¹⁶ S. CASTLES, *Migration und Rassismus in Westeuropa* (Berlin 1987) 12; Chr. J. JAEGGI, *o.c.* 15-17.

¹⁷ A. KAPALKA, “Die Haelfte des geteilten Himmels, die ‘Auslaenderin’” in: *Widerspruch* 21 (1991) 39; R. MILES, “Bedeutungskonstitution und der Begriff des Rassismus” in: *Das Argument* 175 (1989) 355 ss.

¹⁸ Chr. J. JAEGGI, *o.c.* 16.

vida no Novo Continente¹⁹. As diferenças entre indivíduos considerados da mesma raça apareceram iguais ou significativamente maiores do que as diferenças médias entre homens de raças diferentes²⁰. Não é por estratégia de sobrevivência biológica que nasce a estranheza infantil perante desconhecidos nem tão-pouco se pode universalizar como inexorável lei da vida a agressividade de certas espécies animais contra grupos estranhos e out-siders²¹. Em cinco teses contestáveis na sua raiz se pode resumir o “tipo ideal” de racismo: existência real de raças concebidas segundo o modelo das espécies animais; a continuidade ou solidariedade entre as características físicas e as morais, isto é, à divisão do mundo em raças corresponde uma divisão de culturas de tal modo que as diferenças físicas predeterminam as diferenças culturais; a acção do grupo comanda o comportamento do indivíduo; as raças não são apenas diferentes mas também superiores ou inferiores umas às outras; uma política resultante da força da raça determina a moral, a hierarquia de valores e a acção individual²². Por isso, só preconceitos contra etnias estranhas ditam a afirmação peremptória de que são hereditárias e, além disso, fixas e permanentes as propriedades negativas, que se atribuem a homens de outras raças e formam o sistema categorial ou a imagem racista de mundo, cuja eficácia é garantida frequentemente pelo selo do poder. Este sistema de negatividades hereditárias, que acontecem segundo o ritmo do determinismo biológico, não é de facto qualquer povo natural e histórico mas um construto conceptual, onde caracteres biológicos e criações culturais são transformados, alterados e abusivamente articulados segundo a relação causa-efeito. Destituídas de base científica rigorosa, as raças são produtos de determinada vontade de poder, que instrumentaliza os outros sob a forma de racismo e cujo discurso importa investigar²³. A Etnologia Comparada, despida de toda a intenção de

¹⁹ F. BOAS, “The cephalic Index” in: *American Anthropology* 1 (1899) 448-461; ID., *Changes in bodily Form of Descendants of Immigrants* (Washington 1911).

²⁰ R. MILES, “Bedeutungskonstitution und der Begriff des Rassismus” in: *Das Argument* 175 (1989) 353 ss.; S. HALL, “Die Konstruktion von ‘Rasse’ in den Medien” in: ID., *Ausgewählte Schriften. Ideologie, Kultur, Medien, Neue Rechte, Rassismus* (Berlin/Hamburg 1989) 150 ss.

²¹ G. TSIKAKES, “Xenophobie - die biologische Rechtfertigung von Auslaenderfeindlichkeit” in: M. KLOPPER - R. MEINHARDT, Hrsg., *Auslaenderfeindlichkeit in der Bundesrepublik. Beitrage der Oldenburger Ringvorlesungen im Wintersemester 1983-84* (Oldenburg 1985) 45.

²² Cf. T. TODOROV, *Nous et les Autres. La Réflexion française sur la Diversité humaine* (Paris 1989) 113-119.

²³ S. CASTLES, “Wie begegnen wir dem neuen Rassismus? Weder verharmlosen noch resignieren” in: R. ITALIAANDER, Hrsg. “*Fremde raus?*” *Fremdenangst und Auslaenderfeindlichkeit* (Frankfurt/M. 1983) 136.

domínio e de instrumentalização, ao descrever e confrontar características culturais, psíquicas e fisiológicas de povos diferentes, pode contribuir para uma crítica científica de preconceitos e de esquemas mentais racistas. Em sentido rigoroso, “raça é um conceito, que se adequa à criação animal. Não se pode usar este conceito no ponto de vista científico, quando falamos de homens. As propriedades biológicas, a cor da pele, e espécie de cabelo, a forma de nariz e os olhos não podem distinguir-se exactamente do tipo humano. Podemos considerar as variações apenas como um *continuum*. Não há, portanto, quaisquer raças “puras”...Há somente uma raça, quando falamos de homens, a raça humana”²⁴. Por isso, o barco em que fazemos a viagem da vida semeada de perigos, é há muito tempo o próprio mundo, em que a xenofobia não é natural mas uma criação histórica capaz de ser extirpada, apesar de se ter enraizado em sistemas e formas de vida e de continuar a ser inoculada no espírito infantil, que reproduz e perpetua os preconceitos dos adultos. Com este construto conceptual projecta-se no “outro” a agressividade, a selvajaria, a impulsividade, a falta de civilização ou de cultura, isto é, o “outro” enquanto vítima do racismo é sempre elaboração ou objectivação interessada construída por um sujeito, que só reconhece igual estatuto de sujeito aos que pertencem à mesma raça e comungam da mesma visão de mundo. Como objecto manipulável e lugar da degradação, a vítima do racismo, destruída na sua condição humana, já não é reconhecida como sujeito ético que na sua mudez reprovadora interpele a violência agressiva do pensamento e da acção da raça eleita.”Porque o nosso modo de viver, isto é, o pensamento ocidental em última análise, trata quase todo o mundo circundante...como objecto, como o que se lhe opõe e de que dispõe, todos nós somos também fortemente permeáveis a modos de pensar, a sentimentos e a comportamentos racistas. Ou, dito de outro modo: na medida em que nós manipulamos como objectos outros homens, por exemplo, estranhos, agimos de um modo potencialmente racista”²⁵. A relação ao outro da mesma raça é marcada para E. Balibar²⁶, desde há mais de um século, por uma intervenção do Estado, que determina uma correspondência estrita entre direitos sociais individuais e direitos de nacionalidade, cindindo o povo numa camada privilegiada nacional e na “massa” estrangeira, ferida nos direitos humanos, sujeita à busca e à vigilância policial e exposta a enormes riscos e a prejuízos económicos

²⁴ A. MEULENBELTS, *Scheidelinien. Ueber Sexismus, Rassismus und Klassismus* (Reinbeck bei Hamburg 1988) 149-150.

²⁵ Chr. J. JAEGGI, *o.c.* 21.

²⁶ E. BALIBAR, “Du Racisme archaïque à l’État de non-droit: La Communauté européenne vue du dessous” in: *Le Monde Diplomatique*, Février 1991.

e sociais. Sob a custódia do poder, a visão racista de mundo lê as diferenças sociais como fenómenos imutáveis de ordem biológica, fundamentalmente positivos para o próprio grupo étnico e negativos para os grupos, que do primeiro se desviam, como provam as caricaturas do judeu e do africano no III Reich. Porém, há muito que a sombra hostil do inimigo se estendeu sobre muitos povos europeus, que experimentaram um processo de identidade no confronto com o “outro”: são os gregos a definirem-se no contraste com os bárbaros, os romanos na oposição aos germanos, os cristãos contra os judeus, os europeus de Carlos Martell a demarcarem-se dos árabes, os conquistadores e colonizadores da época dos descobrimentos na aversão à imagem do preto ou do índio, os povos cristãos na luta contra os turcos, os europeus perante o perigo amarelo²⁷. A construção do “outro” na Europa através de sinais externos como a cor da pele, o vestuário, as práticas religiosas, a cultura, os nomes próprios linguisticamente estranhos, o deficiente conhecimento da língua do país de acolhimento, etc. é a interpretação interessada do sujeito moderno, que objectiva e distancia no estranho tudo o que repugna à secularização e racionalidade europeias e, com esta “capitis diminutio”, o constrange a servir os modelos culturais, sociais e económicos do Ocidente. Esta construção europeia do “outro” iniciou-se já no séc.XVI, quando os relatos das viagens descreviam os povos extra-europeus como estranhos ao modo de ser europeu, isto é, como “anormais”. Cedo esta “anormalidade” logrou um conteúdo negativo e chegou-se ao extremo de negar aos africanos o estatuto de homens e à concomitante suposição da superioridade incontestável das qualidades positivas da raça branca e da legitimidade da colonização. Após a descoberta do Novo Mundo, à dúvida cada vez mais obsediante sobre a existência de alma nos indígenas respondeu o papa Paulo III em 1537 que os índios eram “veri homines..., fidei catholicae et sacramentorum capaces”²⁸. Das diversas experiências realizadas com povos extra-europeus e da defesa e justificação da superioridade europeia resultou uma percepção interessada, selectiva e sistematizada do “outro”, capaz de servir a repressão e a discriminação étnicas. Na base desta construção conceptual do “outro” está a relação bipolar fixa de domínio e de sujeição, de superioridade de uma raça e de inferioridade de outra e uma porta aberta à naturalização da cultura em sentido amplo mediante a vinculação necessária dos comportamentos humanos a determinismos biológicos. Por isso, explica-se por genealogia fatídica e não por criação histórica o subdesenvolvimento e a inferioridade

²⁷ H. GLASER, “Ohne Fremde keine Kultur” in: *Kea. Zeitschrift fuer Kulturwissenschaften* 1 (1990) 22.

²⁸ M. LANDMANN, *Philosophische Anthropologie*² (Berlin 1964), 21.

de povos sujeitos à escravatura e à colonização, isto é, a explicação naturalista funciona, neste caso, como um construto racional²⁹. Em *Condenados da Terra* F. Fanon³⁰ analisou para os leitores da década de 60 a imagem de uma África dividida numa parte branca, ao norte do Saará, e na infinda mancha negra do sul. A África branca considerava-se mediterrânea e oontinuava a Europa na sua cultura milenária, enquanto a África negra era indolente, brutal, incivilizada, como uma imensa coutada de bárbaros. Porém, esta imagem colonial do “outro” foi absorvida pela burguesia da África branca e da África negra, que perpetuou um modelo nocivo ao futuro do continente. Não é de admirar para Fanon que na África negra se propalem ideias “expressamente racistas”, se mantenham comportamentos paternalistas, que nos lembram Paris, Bruxelas ou Londres, persista uma semi-escravatura de minorias negras e se acredite no preconceito ocidental da incapacidade do africano para a Lógica e a Ciência. Frutos negros com sabor a tragédia se colhem noutros continentes: na América do Norte, em que, segundo o censo de 1983, vive 36% da população negra do globo, o desemprego de cor negra era nessa data o dobro do da população branca e em 1990 a frequência universitária negra ultrapassava ligeiramente metade da *ratio* da branca. Os frutos desta objectivação discriminatória do “outro” aparecem quantificados no número de presos de cor negra (47% em 1990), no número de crianças negras ilegítimas (52% das nascidas da mesma cor em 1990), na criminalidade (cerca de 50% dos autores e a maioria das vítimas pertenciam em 1991 à minoria negra e hispânica) e nos condenados à pena capital (segundo a Amnistia Internacional cerca de 50% dos jovens à espera da execução eram no Outono de 1991 de cor negra)³¹. Nesta construção, a vítima do racismo apresenta-se alienada, desenraizada e desnudada dos seus valores de origem, o que provoca como reacção uma atitude fundamentalista e um racismo de sentido contrário. O racismo sofrido pode converter-se em racismo activo: “Entre as vítimas e os seus autores há tragicamente uma relação muito mais imediata e complexa do que podemos supor. Em Psicanálise fala-se neste contexto da identificação com o agressor”³². Para sobreviver num ambiente hostil e preservar a sua

²⁹ Cf. S. HALL, “Rassismus als ideologischer Diskurs” in: *Das Argument* 178 (1989) 913 ss.; R. MILES, “Bedeutungskonstitution und der Begriff des Rassismus” in: *Das Argument* 175 (1989) 356.

³⁰ F. FANON, *Os Condenados da Terra*, Trad. (Lisboa s/d).

³¹ Chr. J. JAEGGI, *o.c.* 102.

³² B. ROTSCHIDD, “Vom taeglichen Umgang mit einem schlechten Gefuehl. Rassismus und Antisemitismus aus der Sicht eines juedischen Psychoanalytikers” in: *Widerspruch* 21 (1991) 51.

identidade, a vítima do racismo reage etnocêntrica - e racisticamente para combater a miséria e o estado de rejeição, com que é discriminada.

Por isso, a atitude racista não tem cor, ao excluir da sua imagem de mundo outras culturas, etnias ou "raças" mediante a correspondente desvalorização e discriminação. O racismo é uma imagem fundamentalista de mundo, que deprecia outras culturas, etnias ou "raças", legitima a sua visão e a realiza na prática³³, apesar de o seu discurso não falar de Biologia nem de raça mas das diferenças próprias, da sua valorização e do seu uso em proveito e no interesse próprios. O fundamentalismo racista continua referente último de expressões como asilado, imigrante, estrangeiro e, sobretudo, do conceito de assimilação da visão de mundo e da cultura da nação de acolhimento com que se confunde o encontro com outros povos. Assim, "tratando-se de raças diferentes, que ademais são estranhas ou se opõem hostilmente à tradição cristã, como sucede naturalmente com os maometanos, então, a assimilação não é possível. Neste caso, há um duro confronto ou, quando muito, uma existência paralela. Isto, porém, pressupõe que uns dominam claramente os outros, como os franceses no tempo colonial dominaram as populações arábigo-islâmicas sem contacto estreito nem coexistência amigável"³⁴. Segundo esta concepção, só italianos, espanhóis, malteses ou gregos poderiam assimilar a cultura suíça, enquanto os outros manteriam irremediavelmente o estatuto gravoso de colonizados. Esta mentalidade dominou a Austrália durante o fluxo migratório da década de 60: "Quem tivesse autorização de imigrar, deveria possuir pele branca e ajustar-se plenamente à imagem anglo-saxónica de mundo"³⁵.

Nesta construção do "outro", em que a xenofobia e o racismo crescem proporcionalmente à debilidade ou à carência da dimensão relacional do homem, amalgamam-se, sob a forma de preconceitos e convicções, generalizações exageradas e simplificadoras, rígidas e inflexíveis, infiltra-se a pretensa incapacidade angustiada de conviver com estranhos no próprio país, que os não integra, irrompe, como natural reacção, o complexo de superioridade oriundo de um nacionalismo exaltado, acoitam-se sentimentos inconscientes ou semi-conscientes de ódio e de agressão e, de modo especial, uma profunda aversão a toda a miscigenação. Na construção do bode expiatório do "outro" colabora

³³ Chr. J. JAEGGI, *o.c.* 25.

³⁴ B. Ch. BAESCHLIN, *Der Islam wird uns fressen. Der islamische Ansturm auf Europa und die europäische Komplizen dieser Invasion* (Tegno/CH 1990) 72.

³⁵ D. PEYKO, "Vorbild fuer Deutschland? Australien: Vom Genozid ueber Assimilation und Integration zur multikulturellen Gesellschaft" in: *EPD - Entwicklungs politik* 5/6/1991 17.

também a aliança entre racismo e nacionalismo selada por extremismos políticos, que cobram dividendos dos próprios bandos de Skinheads, deslindando retoricamente da intolerância e da violência por eles praticadas o conteúdo positivo nacional-racista da sua intervenção ³⁶. O sistema de trabalho é campo de dolorosa objectivação e de empobrecedora redução, quando relega para os últimos escalões da estratificação social a mão de obra proveniente da oferta estrangeira, que sofre, além disso, nas recessões económicas a escalada da violência racista. Esta etnicização do trabalho, que, ao impedir a ascensão social dos membros de minorias étnicas, os congela na base do sistema em troco de remunerações inferiores e frequentemente sem vínculo estável, gera cronicamente o desemprego, destrói perspectivas de futuro e provoca a marginalização social - fenómenos, que estão na raiz da criminalidade. Da percepção deficiente da realidade social decorre para o racismo uma visão unilateral, selectiva e truncada de homem, que pretende o círculo quadrado de uma justificação da injustiça social e da exploração económica e desloca o problema da verdade para o reino dos instintos, onde impera o perfil biológico-cultural da raça superior. A base social de ideologias racistas estreita-se e o perigo da sua concretização diminui na exacta proporção em que a justiça se for opondo contrafactivamente à repressão social, económica e política do "outro", que o modelo racista mantém irreconhecido na sua dignidade de vítima.

O racismo é uma figura de pseudo-comunicação, que apenas reproduz na sua característica estreiteza monológica algumas experiências parciais e, com elas, uma unilateral, injusta, falsa e desumana visão do mundo, com a ilusão trágica de se manter fiel à realidade ³⁷. Embora comuniquem entre si os membros da mesma concepção racista, a relação à realidade de si mesmos e dos outros continua distorcida e perturbada até que uma catarse libertadora empreenda a restituição da sã relação do homem ao outro e a si mesmo segundo o imperativo simultaneamente concreto e universal da consciência ética. É que na objectivação, depreciação e instrumentalização do outro acontece a negatividade da injustiça primeira, que se chama mal moral. Apesar da obstrução de pressupostos racistas, a finitude do homem mantém-se ilimitadamente aberta à alteridade do outro e capaz de constante luta pela fidelidade à experiência originária de veneração e de respeito perante o mistério da vida plena do outro. Onera-nos, porém, a carga de preconceitos históricos e, por isso, continua

³⁶ U. ALTERMATT, "Rechtsextremismus im schweizerischen Alltag der achtziger Jahre: Angst vor dem Verlust der Heimat" in: M. BAECHLER, Hrsg. *Totalitarismus* (Freiburg/CH 1987) 41.

³⁷ Chr. J. JAEGGI, *o.c.* 174.

tema de reflexão a tese de E. Balibar segundo a qual o esquema colonial e o do anti-semitismo são raízes e alicerces permanentes do racismo na Europa, bastando o terreno de uma conjuntura favorável para produzirem imediatamente frutos políticos³⁸.

II

Esta segunda parte tem por objectivo relembrar através de textos significativos a descoberta moderna do corpo numa dimensão planetária e com ela o desenvolvimento da consciência racista.

Já se considerou desastrosa a vinculação entre raça e Aufklärung pelo facto de o conceito de raça implicar uma tendência, que reduzia ao absurdo o Iluminismo. Com o início do séc. XIX, porém, cresceu em actualidade a relação entre raça e cultura, preparada por naturalistas como Lineu, Buffon, Blumenbach, etc. e pela Ciência da Linguagem de fins do séc. XVIII, que enlaçou os dois conceitos de linguagem e raça³⁹. Contudo, a Modernidade não só propôs ideais, que não cumpriu, como albergou no seu seio racional, emancipado e secularizado oposições e movimentos contraditórios como a igualdade, a liberdade e a fraternidade de todos os homens e, simultaneamente, a sua hierarquização segundo diferenças cortantes de superioridade e de inferioridade fundadas em razões biológicas ou económicas, que prolongavam as relações do senhor e do escravo. A gravura de Goya, que representa o artista dormindo sobre a mesa com estranhos morcegos a esvoaçar e tem por título “O sono (sonho) da razão gera monstros”, pode simbolizar a razão moderna, de cujos modelos de domínio “diurno” se libertam fantasmas da noite, que são a voz estranha do reprimido e do fragmentado por tais modelos dominantes. O princípio baconiano da coincidência entre “scientia” e “potentia” concretizado no desenvolvimento das Ciências da Natureza e da Vida ao serviço da vontade de poder firmou uma aliança histórica com o conceito de raça contra a universalidade do humanismo, que até hoje se mantém intacta. No séc. XVI, a palavra “raça” designava a pertença a uma família de ascendência nobre, sendo a “stirpis nobilitas” vertida por “nobreza de sangue”, por “raça muito nobre e antiga”. No séc. XVII, “boa raça” e ainda no séc. XIX “raça nobre” traduzem o significado dos termos latinos “domus, familia, gentilitas, genus, propago, sanguis, soboles, stirps, progenies”. Ao contrário dos caracteres somáticos de raça, investigados pelas Ciências da Natureza, são as qualidades excelentes não neces-

³⁸ E. BALIBAR, “Rassismus und Politik in Europa” in: *Widerspruch* 21 (1991) 13.

³⁹ R. GIRTLER, *Kulturanthropologie* (Muenchen 1979) 23-24.

sariamente vinculadas a características físicas e transmitidas pela longa série de antepassados que o historiador surpreende no conceito de “raça nobre”. Na reconquista espanhola coroada em 1492, a conversão dos judeus decretada pelos Reis Católicos converteu-os em “raça”, que a “limpeza de sangue” excluía da sociedade espanhola e na França do séc. XVI a antiga nobreza de nascimento reagiu à nobilitação de cidadãos estranhos com o argumento da “pureza de sangue”, que se sobrepunha à excelência de quaisquer serviços prestados⁴⁰. A palavra “raça” foi alargando o seu sentido quando se aplicou aos que tinham o mesmo status social sem qualquer parentesco que os ligasse. Nesta perspectiva, “raça” passou a usar-se em sentido colectivo como “a raça dos justos”, a “raça dos homens bons”, a “raça maldita”, a “raça de homens incrédulos”, a “raça de Cristo”, a “raça de Satã”, a “raça mortal” ou “género humano”⁴¹.

O séc. XVII não ficou assinalado apenas por obras de ruptura como *Querelle des Anciens et des Modernes* (1687), *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) de B.Espinosa, a *Histoire Critique du Vieux Testament* (1678) de R.Simon, *Discours de la Méthode* de R.Descartes (1637) ou *Novum Organon Scientiarum* (1620) de F. Bacon mas também pela *Nouvelle Division de la Terre par les différentes espèces ou races d'hommes*(1684) do médico e investigador francês F.Bernier, que pela primeira vez observou “qu’il y a surtout quatre ou cinq Espèces ou Races d’hommes dont la difference est si notable qu’elle peut servir de juste fondement à une nouvelle division de la Terre”⁴². A novidade estava na divisão da população total da terra em “espécies ou raças” segundo os critérios externos do corpo, rosto, nariz, lábios, dentes e cabelos e a sua distribuição geográfica por três grandes regiões do mundo, com relevância para a raça da Europa, a que chamou “espèce particulière”⁴³. Esta concepção de Bernier foi recebida por G. W. Leibniz, que usou “raça” no sentido indeterminado de grupo, embora preferisse um critério linguístico para a nova divisão dos povos da terra: “Ego velim regiones dividi per linguas et has notari in chartis”⁴⁴. Com os descobrimentos,

⁴⁰ A. SOMMER, “Rasse” in: O. BRUNNER - W. CONZE - R. KOSELLECK, *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Stuttgart 1984) 140-141.

⁴¹ ID., o.c. 141.

⁴² F. BERNIER, “Nouvelle Division de la Terre, par les différentes espèces ou races d’hommes qui l’habitent, envoyée par un fameux voyageur à Monsieur... à peu près en ces termes (24.4.1684) in: *Journal des Sçavants* 12 (1685) 148.

⁴³ ID., o.c. 142.

⁴⁴ G. W. LEIBNIZ, *Otium Hanoveranum sive miscellanea ex ore et schedis illustris viri piae memoriae, ed. Joachim Friedrich Feller* (Leipzig 1728) 160, cit por A. SOMMER, o.c. 143⁵⁰.

“muitas e variegadas gentes” povoaram o campo da experiência antropológica europeia e era inevitável que, dada a fé na Criação, a primeira preocupação fosse a da unidade da espécie ou da raça humana. Leibniz sentiu o problema surgido das evidentes diferenças do homem mas não modificou a sua convicção quanto à harmonia entre Ciência e Bíblia: “Isto não impede que todos os homens, que habitam este globo, sejam todos de uma só raça, que foi alterada pelos diferentes climas, como vemos que os animais e as plantas mudam naturalmente e se tornam melhores ou degeneram”⁴⁵. A última tentativa de conciliação entre a Revelação Cristã e a Antropologia Científica foi no séc.XVIII a Físico-Teologia, que apresentou até ao fim deste século mais de mil títulos⁴⁶. Porém, a hipótese de povo estranhos inconciliáveis com os dados do relato bíblico da Criação foi defendida já no séc.XVII (1655) por Isaac de Peyrère, que, apoiado na Epístola de S. Paulo aos Romanos V,12-14, defendeu a existência dos pré-adamitas, no que foi criticado por todas as confissões religiosas europeias. Embora a ideia de razão do séc. XVIII se entronizasse como ideal superior de uma humanidade ainda presa de formas bárbaras e primitivas em muitas partes do globo e neste sentido se harmonizasse com a ideia cristã de unidade humana, já nos anos 20 do séc. XVIII se formulou a medo a opinião um tanto heterodoxa (a little heterodox) de que a raça preta e a raça branca “ab origine” provieram de protoparentes distintos e de cor diferente⁴⁷. Em 1735, Lineu integrou o homem no “regnum animale”, dentro da classe dos quadrúpedes, na “species homo” e no “genus” do mesmo nome, distinguindo-se dos outros animais pelo “nosce te ipsum”⁴⁸. A “species homo”, apesar de uma de acordo com a universalidade da razão e a Revelação Cristã, foi dividida por Lineu em *Europaeus albescens*, *Americanus rubescens*, *Asiaticus fuscus* e *Africanus niger* na 2ª edição (1740) do seu *Systema Naturae* mas tais diferenças não rompiam a unidade da espécie. Na décima edição da obra (1758), são acentuados os caracteres somáticos do homem e acrescentadas propriedades espirituais e culturais, aparecendo o “homo sapiens” na ordem dos primatas caracterizado por culturas diversas e pela variedade da cor da pele, dos cabelos, dos olhos, nariz, forma do corpo,

⁴⁵ ID., *o.c.* 38.

⁴⁶ Cf. R. TOELLNER, “Die Bedeutung des physico-theologischen Gottesbeweises fuer die nachcartesianische Physiologie im 18. Jahrhundert” in: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 5 (1982) 76.

⁴⁷ Cf. J. ATKINS, *A Voyage to Guinea in 1721*, 2nd ed. (London 1737) 37, cit. A. SOMMER, *o.c.* 144⁵⁷.

⁴⁸ CARL V. LINNÉ, *Systema Naturae sive Regna tria Naturae systematice proposita per classes, ordines, genera et species* (Leiden 1735) 12.

carácter, temperamento, espírito, vestuário e costumes. Enquanto o americano era considerado bilioso e colérico, o europeu distinguia-se pela vocação da descoberta e pelo culto da lei, o asiático era melancólico, altivo, amante do luxo e do dinheiro e o africano de má índole, preguiçoso, negligente e arbitrário⁴⁹. Na unidade inconsútil do género humano distinguiu ainda o “homo sapiens diurnus” do troglodita ou do cavernoso “homo nocturnus”, deixando transparecer a tensão entre civilizado e primitivo no seio da humanidade.

Na pegada de Lineu, o conde de Buffon situou a “histoire naturelle de l’homme” no cume da “histoire générale des animaux”, apoiado na ideia fundamental de graus crescentes de perfeição desde os seres vivos mais simples até ao homem⁵⁰. A espécie humana na variedade das suas “raças, passíveis de cruzamento, provém do tronco comum de uma família originária, que no decurso de um tempo muito longo sofreu variações causadas pelo clima, alimentação e modo de vida. As “raças” no sentido de variedades, que não destroem a unidade da espécie humana, foram situadas por Buffon em zonas climáticas, que produziram mudanças tão sensíveis que se poderia crer que “le Nègre, le Lapon et le Blanc forment des espèces différentes”, se não tivéssemos a certeza da unidade originária do homem e da propagação do mesmo tronco comum através do cruzamento do branco, do lapão e do negro, pois “il est certain que tous ne sont que le même homme”⁵¹. Buffon exaltou o homem europeu por ser o mais belo, o mais branco, o melhor plasmado de toda a terra.

Após Buffon, destacou-se J. F. Blumenbach com o registo das cinco grandes variedades do género humano (caucasiana, mongólica, etíope, americana e malaia) e a introdução da craneologia como processo de medida e de classificação na Antropologia Científica⁵², terminando por enaltecer a variedade caucasiana como a mais bela e a raça branca como originária e autêntica⁵³.

I. Kant elaborou conceptual e especulativamente a ideia de raça de Buffon e atendeu aos resultados da incidência do clima nas diferenças da unidade da espécie humana. Por isso, nas lições sobre *Geografia Física*, que leu desde 1757, Kant foi introduzindo considerações antropológicas

⁴⁹ ID., *Natursystem... nach der 12. lat. Ausg. hg. v. Philipp Ludwig Statius Mueller* Bd. 1 (Nuernberg 1773) 89, cit. por A SOMMER, *o.c.* 145.

⁵⁰ G. LOUIS LECLERC, COMTE DE BUFFON, *Histoire naturelle générale et particulière*, 44 vol. (Paris 1749-1804).

⁵¹ ID., *De la dégénération des animaux* T. 14 (1766) 311.

⁵² G. F. BLUMENBACH, *De generis humani varietate nativa liber*³ (Goettingen 1795).

⁵³ Cf. W. F. MUEHLMANN, *Geschichte der Anthropologie*² (Frankfurt/M. - Bonn 1968) 58-59.

até que em 1775 surgiu o trabalho *Sobre as diferentes raças dos homens*, em que a “espécie” humana foi concebida como “género natural” em virtude da sua origem comum, donde os homens procedem por geração animal, herdando a raiz do seu parentesco e a possibilidade de cruzamentos fecundos. Embora Kant afirmasse que de facto todos os homens provinham de um tronco comum, não deixou de admitir a possibilidade e a pensabilidade de uma poligenia original⁵⁴. A diferença de raça não contradiz a unidade da espécie e, por isso, “os pretos e os brancos não são certamente espécies diferentes de homens (pois pertencem presumivelmente a um tronco comum) mas duas raças diferentes”⁵⁵. A constância dos caracteres hereditários das quatro raças (branca, preta, huna e hindu) induziu Kant a situar a variedade rática entre a endogamia da família nobre e a instabilidade da mescla contínua. O clima desempenha um papel decisivo na superioridade do homem das regiões temperadas, pois, segundo Kant, os povos destas regiões sempre ensinaram os outros povos e os dominaram pelas armas. Em 1785, além de um aparelho conceptual mais elaborado do que o de Buffon, Kant apresentou uma classificação do género humano baseada na cor da pele e repartida por quatro “classes” (branca, amarela, preta e vermelha cobreada)⁵⁶. Isoladas entre si, as quatro “classes” permaneceram constantes na transmissão hereditária da sua tipicidade, enriquecida ainda pela multiplicidade de características nacionais, familiares e individuais, que enriquecem o fundo rático comum⁵⁷.

A partir de 1775, data da publicação do trabalho de Kant *Sobre as diferentes Raças dos Homens*, o termo “raça” divulgou-se de tal modo que dez anos depois este mesmo filósofo se queixava da confusão gerada à volta deste conceito⁵⁸, que havia invadido o terreno não só da Antropologia Científica mas também da História e da Política. Foi, porém, com Chr. Meiners que, pela primeira vez, “raça” se converteu em conceito-chave da história da humanidade⁵⁹. Numa História em que se não tratava

⁵⁴ I. KANT, “Von den verschiedenen Racen der Menschen (1775)” in: *Akademie - Ausgabe*, Bd. 2 (1905) 429 s.; cf. W. MUEHLMANN, *o.c.* 57-58.

⁵⁵ I. KANT, *o.c.* 430.

⁵⁶ ID., “Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace (1785)” in: *Akademie - Ausgabe*, Bd. 8 (1912) 93 ss.

⁵⁷ ID., “Anthropologie in pragmatischer insicht (1798)” in: *Akademie - Ausgabe*, Bd. 7 (1907) 311 ss.

⁵⁸ ID., “Ueber den Gebrauch des Begriffs einer Menschenrace”, 91, cit. por W. CONZE, “Rasse” in: O. BRUNNER - W. CONZE - R. KOSELLECK, *Geschichtliche Grundbegriff*. Bd. 5, 149⁸⁵.

⁵⁹ Ch. MEINERS, *Grundriss der Geschicht der Menschheit* (Lemgo 1783). Cf. W. E. MUEHLMANN, *o.c.* 59-61.

apenas do espírito e dos costumes mas em primeiro lugar do corpo, teve primazia uma doutrina ideológica da raça, que explicava a superioridade dos europeus de "raça caucasiana" sobre todas as raças da terra e neles depunha o êxito da história da humanidade. Com esta apologia, foi abandonado o pressuposto da monogenia e inscrita nas raízes do actual género humano a existência de dois grandes troncos milenários - o caucasiano e o mongólico, sendo o segundo geneticamente inferior, mais fraco de corpo e de espírito e muito mais carecido de virtude. Por seu lado, a raiz caucasiana foi dividida em duas raças, a céltica e a eslava, sendo a primeira a mais rica em dons de espírito e em virtudes, que aliás, transmitiu aos germanos, aos romanos e às nações deles oriundas como resultado da História Natural ⁶⁰. É, portanto, a partir da estirpe mais nobre que está decidida a superioridade e a segurança dos europeus e se explica porque é que uma parte da terra e apenas determinados povos foram quase sempre os dominadores e outros povos simplesmente servos, porque é que "a deusa da liberdade" habitou em faixas tão estreitas e o despotismo se instalou na maior parte dos povos da terra e porque é que as nações europeias ainda presas do obscurantismo sobrepujaram todas as outras pela sua sensibilidade à Aufklärung. É na desigualdade natural da raça que radica a liberdade, o Iluminismo, o poder criador e a capacidade de trabalho do europeu e, por consequência, diferença de raça e desigualdade social e política implicam-se mutuamente. Por isso, o classicismo alemão, de Herder a Goethe, recusou a "palavra ignóbil" raça por contradizer a sua visão de unidade de origem e de destino da espécie humana. Pelo contrário, os continuadores da filosofia romântica da Natureza, na sua maioria professores de Ciências da Natureza e de Medicina, incluíram a doutrina da raça nas suas concepções na sequência de Blumenbach, como o professor de Medicina C. G. Carus, que no seu *Sistema de Fisiologia* (1838) reduziu a quatro as raças de Blumenbach (caucasiana, etíope, mongólica e americana) a fim de fazer corresponder o homem como criação epitelúrica às alterações planetárias do dia e da noite, da aurora e do crepúsculo. Nesta simbólica, o dia da humanidade representava a superioridade dos povos caucasiano-europeus e a noite a inferioridade dos pretos, jazendo no intervalo as outras duas grandes raças. Desde a noite das raças escuras ao dia das raças claras, onde luz o espírito, Carus traçou os estádios do desenvolvimento humano, cujo cume supremo é ocupado pelos povos indogermânicos, a quem assiste o direito de se considerarem a florescência autêntica da humanidade concretizada nos alemães, ingleses e franceses ⁶¹.

⁶⁰ W. CONZE, *o.c.* 151.

⁶¹ ID., *o.c.* 154.

Contra as narrações nacionais ou regionais dos historiadores presos dos seus documentos, uma dupla perspectiva universal abrange o homem planetário: uma investiga o *soma* mediante a divisão e o estudo das raças da terra realizados pelas Ciências da Natureza, outra explora a unidade do humano na dimensão do logos ou espírito, segundo os projectos, v.g., de Herder e de Hegel. Ainda na perspectiva do universal, a aplicação da categoria de raça ao estudo da História da Cultura conduziu à construção de dois princípios ou raças - o activo (masculino) e o passivo (feminino) para explicar o desenvolvimento da humanidade. Porém, o princípio activo era a família europeia de povos, que desempenhava um papel histórico-mundial na leitura de G. Klemm em *História da Civilização da Humanidade* (1843). Outros, porém, não deduziram da superioridade da raça caucasiana o domínio europeu e a desigualdade político-social na terra mas consideraram-na empenhada num processo civilizacional planetário para bem dos povos e de outras raças. Nesta óptica, as propriedades rácicas dos caucasianos possibilitaram a sua supremacia em toda a terra, não para repressão mas para o desenvolvimento cultural dos outros e para a sua libertação da aversão ao progresso, a fim de se realizar em todas as nações a cultura e o humanismo, a nobilitação do homem e a felicidade. Por primitivas que sejam, as raças são potencialmente capazes de aprendizagem e de desenvolvimento, pois toda a desigualdade rácica é veículo de progresso e, como tal, dinamizada pelo ideal de igualdade futura das raças humanas num mundo de paz e toda a redução de conflitos nacionais a uma luta de raças é um atavismo, que não tem sentido numa época de direito e de liberdade. Esta concepção de G.F.Kolb exposta sob a epígrafe "Raças da Humanidade" no *Staats-Lexikon* (1848) é partilhada por J.Foebel na sua crítica aos fanáticos do princípio rácico a quem opôs que o grande motor da história não é a especialização solitária de raças mas a sua mescla dentro de um sistema de democracia federativa segundo o modelo norteamericano e suíço⁶².

O ideal de raça não só transgrediu fronteiras sob o impulso da vontade de poder ou o lema da emancipação humana mas também contribuiu "intra muros" para estruturar o sentido de povo como história concreta de raças. A Grã-Bretanha albergou no seu seio a luta entre povos indígenas e povos conquistadores e, na França, os "francos e nobres" opunham-se aos "gauleses e plebeus" do ramo celta, como "race conquérante et patricienne" a "race conquise et plébéienne" (1727), oposição retomada durante a Revolução de 1789. Daí a expressão "antipathie des

⁶² ID., *o.c.* 156.

races, qui divise la nation française” (1819) de A. Thierry⁶³ e a consciência de uma dupla descendência a dividir a nação francesa em dois “povos” ou “raças”, originando a identificação de germânico a nobre e de terceiro estado a “raça céltica”, como atestam textos de Chateaubriand, Guizot, Michelet, etc.⁶⁴. A relação entre raça e povo aprofunda-se na Alemanha sob o impacto de Chr. Meiners. A expressão “raça do povo” divulgou-se amplamente a ponto de entrar em 1864 no *Dicionário* de J. C. Bluntschli/K.L.Th.Brater. Ao redigir o artigo “Raça e Indivíduo”, J. C. Bluntschli reduziu o indivíduo a instrumento da família, da classe, do povo e da Humanidade, que são outros tantos sentidos do termo “raça”, que invade todos estes domínios, se realiza por excelência no elemento branco e nos povos arianos e prepara a história como luta de raças⁶⁵.

Também as Ciências da Linguagem descobriram em grandes grupos de povos como os germânicos, os românicos e os eslavos e até em povos pequenos como os eslovenos e os lituanos a relação íntima entre língua e raça, povo ou nação. Pela ciência comparada da linguagem, detectaram-se relações inter-linguísticas, que remetiam para substratos étnicos e possibilitavam o avanço de famílias linguísticas para grupos de povos e tendencialmente para o povo originário. Entre os povos descobertos através do parentesco linguístico avultavam desde fins do séc. XVIII os indogermânicos e os semitas. O conhecimento do sânscrito e da sua literatura havia fascinado os irmãos Schlegel e provocara veneração e delírio pela antiga cultura indiana, onde o povo ariano era senhor (arya = nobre). Segundo E. Renan, a “raça que fala sanscrito, (é) uma raça aristocrática e conquistadora, distinta pela cor branca da tez colorida dos antigos habitantes (da Índia)”⁶⁶. Este sentido estendeu-se não só a toda a Índia mas também a todos os povos da família linguística indogermânica. Deste modo, o nome ariano substituiu o termo indogermânico e rapidamente se converteu numa categoria da filosofia da história para designar os portadores do progresso e dos grandes ideais. A propósito, E. Renan criou o conceito de “raça linguística”, em que a linguagem, a religião, as leis, os costumes configuravam a raça mais do que o próprio sangue. Assim, a raça semita e a raça ariana não são “raças físicas” mas raças linguísticas com a mútua implicação da dimensão biológica e da componente linguístico-cultural. Nesta perspectiva, o ser cultural do

⁶³ A. THIERRY, “Antipathie des Races qui divise la Nation française (1819)” in: ID., *Dix Ans d'Études historiques*, nouvelle édition (Paris 1857) 274.

⁶⁴ W. CONZE, *o.c.* 157.

⁶⁵ ID., *o.c.* 158.

⁶⁶ E. RENAN, “De l'origine du Langage” in: ID., *Oeuvres Complètes*, T. VIII (Paris 1947-1961) 109-110.

homem participava do determinismo, que afectava em Gobineau a hereditariedade da raça. Assim, Kant e Goethe estariam já presentes nos primitivos teutónicos e os africanos jamais poderão atingir o cume da civilização, o conhecimento e a prática da língua francesa promoveriam o próprio estrangeiro à ordem geral da civilização. Renan confrontaria as duas grandes raças linguísticas - a ariana e a semita - fazendo ressaltar as suas diferenças, que, em última análise, se reduzem à oposição entre a razão e a fé, a verdade e a revelação, a filosofia e a religião, pois a raça indo-europeia caracterizava-se pela investigação reflexiva, independente, severa, corajosa e múltipla da verdade e a raça semita era, por excelência, a raça das religiões e da unidade, da uniformidade e do despotismo. Para Renan, a vitória da razão era a vitória dos indo-europeus vocacionados para assimilar a si todos os povos, como senhores do mundo⁶⁷. Por volta de 1900, surgiu a expressão “raça nórdica”, que não só exaltava o elemento germânico como a este reduzia a raça ariana.

Foi inevitável a convergência da ideia de ariano e do conceito de raça caucasiana ou branca, donde se decidiu eliminar a componente semítica. Em meados do séc. XIX, estava já consolidada a antítese ariano-semita, pois a condução do mundo passara dos caucasianos para as mãos dos arianos. Neste contexto, J.C.Bluntschli falou dos semitas como menos dotados e inferiores aos arianos mas situou-os ainda perto destes por razões bíblicas e cristãs⁶⁸. Porém, Bluntschli já conhecia a obra de J. A. De Gobineau, autor de *Essai sur l'Inégalité des Races Humaines*⁶⁹. O conceito de homem, para Gobineau, tem um conteúdo simplesmente biológico capaz de se ajustar a diferenças radicais entre os diversos grupos de seres humanos. Certas raças são perfectíveis, outras não, o que pressupõe uma desigualdade originária do género humano, um poligenismo de facto, apesar da monogénese professada pelo dogma cristão. Além de diferentes, as três raças branca, amarela e preta são hierarquizadas segundo uma escala única de beleza, de força física e de capacidade intelectual. A raça branca possuía já inicialmente o monopólio da beleza, da inteligência e da força⁷⁰. Embora Gobineau não tenha definido raça, usou o conceito tão consequentemente que se pode escrever como um

⁶⁷ T. TODOROV, *o.c.* 165-178.

⁶⁸ J. C. BLUNTSCHLI, “Arische Voelker und arische Rechte” in: BLUNTSCHLI/BRATER, *Staats-Woerterbuch*, Bd. I (1857) 321, 322, 319 ss.; Th. NIPPERDEY - R. RUERUP, “Anti-semitismus” in: O. BRUNNER - W. CONZE - R. KOSELLECK, *o.c.* Bd. I (1972) 130-131.

⁶⁹ J. ARTHUR DE GOBINEAU, *Essai sur l'Inégalité des Races Humaines*, 4 vols. (Paris 1853/1855).

⁷⁰ T. TODOROV, *o.c.* 153-155.

grupo uno nas suas características corpóreas e psíquicas, com “sangue originariamente puro”, o qual transmite por geração o seu património em que “l'élément ethnique primordial” pode permanecer puro ou mesclado ou ser tão fortemente diluído noutros ingredientes rácicos que a degenerescência é total e a morte se avizinha. Hoje não se encontra o tipo ideal de “raça pura”, porque desde tempos primitivos aconteceu “le mélange du sang”, que fomentou a civilização e a dinamizou. Quando o imperativo da relativa pureza de sangue é menosprezado e a mescla prosseguida indefinidamente, abre-se o precipício da degeneração e da morte dos povos e das civilizações, que são expressões exclusivas da vitalidade da raça. É pela vitalidade que “o ariano é superior aos outros homens, principalmente na medida da sua inteligência e da sua energia” e “a raça germânica estava provida de toda a energia da variedade ariana”⁷¹. Nas lutas de raças forja-se a história e, por isso, a raça branca por ser a mais enérgica e capaz impõe-se, domina e submete povos inferiores. Por isso, só nas nações brancas há história (“L'Histoire n'existe que dans les nations blanches”)⁷², que desde o séc. VII A.C. se construiu nos espaços dos povos brancos, “peuples originairement nobles...d'Ariens, de Sémites...de Celtes, de Slaves”⁷³. Embora Gobineau não use a expressão “luta de raças”, é sobre a guerra entre povos e nações que assenta o processo natural da civilização, que é determinista e, por isso, não é imputável aos seus agentes mas prossegue despida de toda a dimensão axiológica: “Une société n'est, en elle-même, ni vertueuse ni vicieuse; elle n'est ni sage ni folle; elle est”⁷⁴. Na sequência desta facticidade bruta, E. Renan, H. Taine e G. Le Bon insistiram na dimensão cultural, histórica ou psicológica da noção de raça, mantendo o inexorável determinismo da raça, a submissão da moral à ciência, a impotência do indivíduo face à hereditariedade, isto é, perante todos os que em número incontável nos precederam na linhagem, agem sobre nós e nos dirigem através do nosso inconsciente colectivo, como pensou G. Le Bon elogiado por S. Freud⁷⁵.

A visão determinística da luta histórica das raças saída da pena do historiador e diplomata Gobineau foi alargada ao mundo vegetal e animal em 1859⁷⁶ e depois ao humano em 1871⁷⁷ pelo geólogo e biólogo

⁷¹ ID., *o.c.* 160.

⁷² J. ARTHUR DE GOBINEAU, *Essai*. Vol 2 (Paris 1853) 346.

⁷³ ID., *o.c.* 357.

⁷⁴ ID., *o.c.* Vol. 4 (1855) 331.

⁷⁵ T. TODOROV, *o.c.* 185.

⁷⁶ Ch. DARWIN, *On the Origin of Species by means of natural Selection, or the Preservation of the favoured Races in the Struggle for Life* (London 1959).

⁷⁷ ID., *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* (London 1871).

Ch. Darwin. A crítica do essencialismo ontológico inaugurada pelo Nominalismo e seus sequazes modernos reactivou-se na segunda metade do séc. XIX sobretudo com o conceito de espécie ou raça, que abandonou a sua fixidez estática e se dobrou à mutabilidade imposta pelo longo e milenário processo da natureza. Para Darwin, a causa da variabilidade das espécies estava na lei natural da selecção presente na “luta pela vida”, que provocou a evolução das espécies. Da sobrevivência das espécies ou raças mais favorecidas e do fracasso das desadaptadas coligia-se a mudança que a selecção praticou no património genético durante períodos de longa duração da História da Natureza, cujas medidas cronológicas nada teriam a ver com épocas da História Humana velha ainda de poucos milénios, apesar de Darwin ter inserido o homem na corrente da evolução em 1871.

Compreender a história como “história de raças” fora uma ideia de Gobineau e de Bluntschli, que o imenso material recolhido por Darwin ajudaria a transformar numa História Natural única após a integração da História Humana. A aplicação da teoria de Darwin ao homem, à história e à sociedade suscitou discussões públicas opostas de repúdio e de aceitação, que prosseguiram as dissensões já desencadeadas pela publicação de *Sobre a Origem das Espécies*. Assim, a crítica de *British Association for the Advancement of Science* reputou em 1860 um autêntico escândalo a quebra da doutrina da criação das espécies e a doutrina materialista e não cristã da lei da selecção natural e, com sinal contrário, numa reunião de investigadores da natureza e de médicos alemães em 1863, E.Haeckel aplicou apaixonadamente a doutrina de Darwin à História e ao futuro da civilização humana numa conferência intitulada “Sobre a Teoria da Evolução de Darwin”⁷⁸. O consórcio entre evolução e progresso presidiu à convicção de Haeckel de que da lei da mudança contínua das espécies provinha necessariamente na história uma metamorfose sempre mais perfeita e um aperfeiçoamento de todo o ser vivo. Isto, porém, não impedia que a natureza e a sociedade humana se debatessem numa guerra interminável de todos contra todos, não no sentido de luta sangrenta mas de uma concorrência ou luta pela existência na civilização, na economia e na política no enalce de um estádio sempre mais elevado da sociedade. No combate internacional pela existência venciam, segundo Haeckel, os povos de maior valor físico e moral, que só seriam apeados da sua grandeza se não fossem protegidos pela concorrência permanente das nações, que garante o progresso contínuo

⁷⁸ E. HAECKEL, “Ueber die Entwicklungstheorie Darwins (1863)” cit. W. CONZE, *o.c.* 165.

da humanidade através da eliminação dos povos degenerados, cuja “má raça” foi causada pela insuficiente selecção sexual. A evolução da raça e ao progresso não só obedeceria a História do Mundo como toda a política nacional, que elevasse a nação a uma grandeza única capaz de motivar na história a luta pela existência.

Neste contexto, F. Nietzsche, conhecedor de Gobineau, de Lamarck e de Darwin, influuiu de modo original no pensamento e na cultura. O conceito de raça foi integrado na categoria fundamental de auto-superação do homem ou da criação de uma espécie mais elevada não em termos zoológicos mas no sentido da formação e transmissão de novas qualidades corpóreo-espirituais. Verberou a mentalidade alemã quanto à sua concepção de raça e ao anti-semitismo⁷⁹. Porém, o que mais o horrorizou, foi a imagem de homem como animal de rebanho, a mediocridade, a população, favorecidos pela moral de escravos do Cristianismo e da Democracia. Contra a igualdade de direitos e a compaixão pelos que sofrem, Nietzsche defendeu a necessidade do domínio de raças nobres⁸⁰, exigiu uma moral, que invertesse todos os valores a favor de uma casta de governantes, que seriam os futuros senhores da terra, a espécie forte de homens da mais alta espiritualidade e força de vontade⁸¹. A Europa do futuro dependerá da criação de uma raça mais forte, fruto de cruzamentos, e que tenha em excesso aquilo que mingua na espécie dos homens diminuídos: a vontade, a responsabilidade, a certeza de si mesmo e o poder de se propor como fim. Esta utopia elitista de uma raça de senhores, que não só mandasse mas fruisse de vida própria com excessiva força para a beleza, a fortaleza, a civilização, está para além do bem e do mal e nada tem a ver com o elemento “ariano” ou “germânico”, pois também os judeus são convocados para a criação superior da “raça europeia”⁸². Entretanto, em 1883, o sociólogo L. Gumplowicz escrevia *A Luta de Raças, Investigações Sociológicas*, onde a partir de conflitos e de cruzamentos de raças se explicaria, segundo uma lei natural, o nascimento dos Estados, pois sem os opostos racionais não surgiria nem se desenvolveria qualquer Poder e sem mistura de raças não haveria cultura nem civilização. Esta luta de raças era um combate interminável pela existência sem qualquer previsão de fim feliz, pois

⁷⁹ F. NIETZSCHE, “Die froehliche Wissenschaft (1882)” in: ID., *Werke*, Hrsg. von K. Schlechta, Bd. 2 (Muenchen 1955) 253.

⁸⁰ ID., “Zur Genealogie der Moral (1887)” in: ID., *Werke*, 784.

⁸¹ ID., “Aus dem Nachlass der achtzig Jahre (1885/88)” in: ID., *Werke*, Bd. 3 (Muenchen 1956) 468.

⁸² ID., “Menschliches Allzumenschliches. Ein Buch fuer freie Geister (1886)” in: ID., *Werke*, Bd. 1 (Muenchen 1954) 685 ss.

afigurava-se incontornável o indefinido processo natural de luta, onde mergulhava raízes a sociedade. Ao terminar o séc. XIX, o inglês naturalizado alemão H. S. Chamberlain, conhecedor de Gobineau e de Darwin, partilhando com R. Wagner a convicção de que a queda da raça não era inevitável e a regeneração era possível, publicava a sua obra *Fundamentos do séc. XIX* (1899), em que o conceito de “raça nobre” em processo de desenvolvimento segundo o acaso de condições favoráveis ou um plano gizado era o eixo fulcral da história. Baseada na matéria prima humana, na endogamia, na selecção sexual, nos cruzamentos de sangue estreitamente controlados, a eficácia histórica da raça despontava ou fenecia consoante o ritmo destes factores. Assim, agonizou a Antiguidade tardia, ascenderam na história os povos germânicos, aconteceu a entrada funesta e estranha dos judeus na História Ocidental como raça com aspirações ao domínio universal, o que originou a “questão judaica”. No dobrar do séc. XIX, a crítica ao “status quo” cultural obtinha grande ressonância social, quando relacionava o mal-estar da Modernidade com o perigo judaico, ao mesmo tempo que entre 1898 e 1901 era traduzida a obra de Gobineau por L. Schemann, do círculo do anti-semita R. Wagner e se divulgava nas populações a ideia do darwinismo social. As correntes nacionalistas, a classe média, os críticos da cultura, os anti-liberais constituíam terreno fértil para a recepção e implantação do anti-semitismo racista⁸³. Já em 1862, a pena de H. Wagner esvurmara no artigo “O Judaísmo na Terra alheia” o ódio tradicional e o veneno dos preconceitos do tempo contra os judeus, apodados de depositários de um carácter inferior e de uma ambição e fome de domínio sem limites: “Um cristão e alemão pode tornar-se judeu mas nunca um judeu (se pode tornar cristão e alemão), disto o preserva a sua carne e o seu sangue e o resto da sua alma e o impede o exclusivismo e a unicidade da raça judaica...”, que é “uma planta parasita nos troncos de outras nações”⁸⁴. Este “character indelebilis” do judeu, situado em estratos mais profundos do que as oposições meramente nacionais de outros povos, foi a razão que levou em 1869 R. von Mohl a negar a emancipação dos judeus. Incapaz de baptismo e de emancipação, o judeu estava reduzido a alvo de repressão e de destruição, como em 1881 concluiu E. Duehring e confirmou a evolução do termo “anti-semitismo” criado em 1879/80 por W. Marr e inscrito em movimentos, ligas, associações, publicações, partidos e seitas⁸⁵. Este anti-

⁸³ Th. NIPPERDEY - R. RUERUP, *o.c.* 149.

⁸⁴ H. WAGENER, “Das Judentum in der Fremde” in: ID., *Staats- und Gesellschaftslexikon*, Bd. 10 (Berlin 1862) 619 ss, cit., W. CONZE, *o.c.* 174-175.

⁸⁵ Th. NIPPERDEY - R. RUERUP, *o.c.* 138-149.

semitismo consorciou-se com o darwinismo social (concebido em 1880 por E. Gauthier⁸⁶ e introduzido quanto ao nome na Alemanha em 1906)⁸⁷ protagonizado por F. von Luschan, que, em 1909, na conferência intitulada “As Tarefas presentes da Antropologia” centrou na nação a luta pela existência conduzida pelo potencial militar da força defensiva que decidia da vitória da nação, apenas comprometida pelos menos válidos provenientes da falta de selecção natural à custa dos fortes, dos sadios e dos puros. Em vez da eliminação física, von Luschan propôs a via da investigação científica, que fosse base segura de uma legislação, que impedisse o nascimento de homens inferiores e fomentasse a raça superior, reactualizando a Eugenia de F. Galton (1883) e a Higiene Social de A. Ploetz (1895). Ficou a Higiene Social ao serviço daquilo queurgia conservar contra a tendência biológica da degeneração e da morte do povo, isto é, da raça, convertida em objectivo supremo da vontade de poder e da Política. Contra os inúmeros trabalhos, que sem base científica não só tentaram derivar da desigualdade fisiológica das raças a actividade guerreira e espiritual dos Estados mas também influir no movimento operário, surgiu, em 1904, em Berlim, o “Arquivo da Biologia das Raças e da Sociedade, incluindo a Higiene das Raças e da Sociedade”, cujo editor principal foi A. Ploetz. No Congresso de Sociologia realizado em 1910, foi sobre “Raça e Sociedade” que A. Ploetz dissertou, fazendo a apologia da “raça vital” ou da unidade de vida permanente servida pela Higiene da Raça e sobretudo pela sociedade através de leis sobre a eliminação de homens inferiores e mediante a eugenia, a selecção sexual e a destruição de embriões. Entretanto, a ideia de uma “criação alemã de raça”, que respondesse à exigência da “raça alemã do futuro” havia sido adiantada em 1903 por O. Hintze, que, ao reflectir sobre o significado de raça e de nacionalidade para a história, recusou a explicação monocausal através do princípio da raça e acrescentou o papel da construção humana⁸⁸.

Na viragem do séc. XIX, o jovem A. Hitler devorou a literatura darwinístico-social de vulgarização à mistura com os textos anti-semitas, que invadiam Viena, e delirou com o ocultismo histórico e o misticismo da raça, convencido de que o cume da história seria o combate final da grande raça loira de olhos azuis contra a “turba multa” das raças

⁸⁶ E. GAUTHIER, *Le Darwinisme social* (Paris 1880).

⁸⁷ G. MANN, “Rassenhygiene - Sozialdarwinismus” in: ID., *Biologismus im 19. Jahrhundert* (Stuttgart 1973) 73 ss.

⁸⁸ O. HINTZE, “Rass und Nationalitaet und ihr Bedeutung fuer die Geschichte (1903)” cit. por W. CONZE, *o.c.* 169.

inferiores, como visionara J. Lanz von Liebenfels⁸⁹. Em 1924, A. Hitler encenou em *Mein Kampf* este combate histórico decisivo com sentido mundial, escolhendo como protogonistas o herói ariano-germânico e o judeu demoníaco, parasita e sedento de domínio universal, cuja ânsia de assaltar o céu seria contida numa pugna violenta por aqueles que mantiveram a pureza de sangue e, por isso, foram os únicos criadores de cultura: os arianos. A história do mundo avançava para a idade do corpo ideal, para o estádio final de uma salvação secularizada conseguida através de uma selecção racista e de uma eugenia radical, que usassem como instrumento “da solução final” o extermínio do novo reino do mal consubstanciado no sangue judaico⁹⁰.

A ideologia do sangue e da terra não tinha por escopo a ruralização da Alemanha mas conseguir um “espaço vital”, que ofertasse condições físicas e humanas para uma indústria de alto nível tecnológico à medida da “raça de senhores”, cuja superioridade biológica e técnica haveria de submeter povos rácica e espiritualmente inferiores. A ideia central do combate constante de todos contra todos rumo à vitória definitiva da raça dos eleitos não era consentânea com escrúpulos morais ou limites inpostos por qualquer espécie de humanismo. A licitude de todos os meios de acordo com a racionalização científico-técnica do Nacional-Socialismo eliminou com violência radical a possibilidade da Ética situada no logos ou pneuma e com ela todo o imperativo que não fosse o do *Führer*, o novo Hermes da divindade do “puro sangue”⁹¹.

III

Toda a filosofia, que não procura responder ao círculo de problemas vitais, que nos comprime e semeia de inquietação o nosso quotidiano, é mais uma figura de cera do museu imaginário, onde aparentam vida as sombras mortas, que nele escoçam. A ameaça de destruição da natureza, da vida e do homem, o pão negro do sofrimento por todos repartido não podem ser suspensos por nenhuma redução fenomenológica, por mais que isto contradiga a nossa ataraxia e serenidade. A nossa aliança com a história concreta da terra e dos homens opõe-se a toda a redução, que seja

⁸⁹ ID., *o.c.* 176.

⁹⁰ R. KUEHNL, *Der deutsche Faschismus in Quellen und Dokumenten*⁶ (Koeln 1987) 292-303.

⁹¹ Cf. R. ZITELMANN, *Hitler, Selbsterstaendnis eines Revolutionaers*² (Darmstadt 1989) passim.

deserção e fuga, a toda a universalização dos rasgões deixados pelos nossos traumas e fracassos, como se fossem falhas e rupturas insanáveis abertas pelo destino no tecido matricial da natureza e da vida. A Hermenêutica Contemporânea não pode ocultar a suspeição e o perigo, a Ética é, por essência, Bioética, a Ontologia não se deve construir sobre o olvido do processo histórico da natureza, da vida e do homem, a Lógica não pode definir em Logística, a Antropologia pluri-dimensional não deve morrer às mãos da empiria naturalista, do psicologismo, do estruturalismo anónimo, do fundamentalismo idealista ou materialista nem tão-pouco se pode seduzir pela exploração do paradigma biológico ao gosto de movimentos racistas contemporâneos. Sensível à urgência do tempo, a filosofia acolhe as grandes interrogações de hoje, tem consciência crítica das ameaças, que nos cercam, vive a responsabilidade pela natureza e pela vida e respeita na unidade complexa do ser pessoal e na variedade rática e cultural da humanidade uma natureza generosa, que difere, mantendo intocável a dignidade do homem diferente e vivas as suas possibilidades originais de personalização. Por isso, toda a manipulação exponencial do outro atenta contra o mistério da criação e, no caso do homem, é assalto violento às suas possibilidades mais autênticas, é aniquilação e aviltamento geminados com tragédia e holocausto.

Neste contexto, a Ética de K.-O. Apel, dentro da transformação da filosofia, que ele propõe, tem a universalidade de uma filosofia prática empenhada, que a ninguém exclui, e é uma resposta crítica a todas as reduções contemporâneas do homem, que perpetuam, talvez inconscientemente, o modelo racista do Nacional-Socialismo e a todas as filosofias, que se revelam mudas perante o recrudescimento do biologismo sociológico e incapazes de uma Macroética doadora de sentido às diferenças do género humano na idade científico-técnica. De facto, após se ter alistado como voluntário nas tropas hitlerianas com toda a sua classe de finalistas do liceu em 1940, K.-O. Apel foi feito prisioneiro e viveu na derrota “a catástrofe nacional do tempo de Hitler”⁹², ao mesmo tempo que lhe sobrevinha o “sentimento a princípio ainda surdo” de que “fora falso tudo aquilo” por que se havia batido. A derrocada de certezas tradicionais gerou o ponto-zero moral, a partir do qual era preciso reconstruir tudo e, por isso, a primeira fase de K.-O. Apel foi totalmente apolítica, embora profundamente exigente⁹³. Neste sentimento radical de desaire ideológico esteve a raiz mais importante da sua busca de uma

⁹² K.-O. APEL, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Uebergangs zur postkonventionellen Moral* (Frankfurt/M. 1988) 371, 372, 374.

⁹³ W. REESE - SCHAEFER, *Apel zur Einfuehrung mit einem Nachwort von Juergen Habermas* (Hamburg 1990) 17.

fundamentação racional, que se não compaginava com o mero regresso ao passado implicado na volta à normalidade ou na reabilitação da razão prática tradicional, porque teria de coligir com os seus concidadãos “algo de especial”, no ponto de vista ético, da “catástrofe nacional”, “algo sem exemplo” mas “potencialmente racional” e não mero objecto de crença. Consciente de que a sua primeira fase de estudante regressado da guerra foi de inserção no mundo restaurado dos estudos académicos, de “reeducação” como se não tivesse havido uma guerra e um holocausto, Apel privilegia as discussões sobre temas relevantes de Ética, de Política e de Filosofia da História, que marcaram a sua segunda fase em fins dos anos 60 e prepararam a terceira fase da sua filosofia pragmática, oposta à “reeducação” da primeira⁹⁴. Para um estudante no grau-zero da consciência moral, a fase da “reeducação” caracterizava-se pela autoridade dos professores, que pretendiam restaurar a investigação e o ensino de antes da guerra com uma História da Política Externa, de proveniência rankiana, e uma História da Filosofia e da Cultura, de raiz diltheyana ou neokantiana. Sobre os professores de filosofia de Bonn no tempo de Apel pronunciou-se J. Habermas nestes termos: “A história da vida dos nossos professores experimentara uma ruptura política: o nervo da sua vida fora atingido. Deles não podíamos aprender a formular perguntas radicais nem a responder-lhes sistematicamente”⁹⁵. Sem qualquer orientação normativa para a interpretação crítica da sua própria situação histórica, K.-O. Apel entregou-se ao estudo de todas as perspectivas a fim de “tudo compreender” no sentido da Hermenêutica de W. Dilthey, complementada pela Psicologia e pela Antropologia Filosófica de E. Rothacker⁹⁶. A desconfiança dos estudantes perante a própria tradição e identidade alastrava à literatura da reeducação, que lhes era oferecida sobre o desenvolvimento da democracia ocidental e o “caminho especial” da Alemanha. O mesmo cepticismo coroou a recepção da Filosofia da Existência (Kierkegaard, K. Jaspers, Heidegger, Sartre, Camus, Anouille, Giraudoux e Cocteau), que, para K.-O. Apel, retardou e despolitizou a formação histórica e filosófica dos estudantes, gerando “uma certa indiferença consoladora” perante os conteúdos políticos e históricos do passado recente alemão. É que para a Filosofia da Existência não interessava o conteúdo mas o modo “autêntico” ou “inautêntico” como era realizado. É a falta de princípios normativos universalmente válidos na ética existencialista da situação que K.-O. Apel regista na leitura de Heidegger: “Em termos heideggerianos,

⁹⁴ K.-O. APEL, *Diskurs und Verantwortung* 375, 425.

⁹⁵ J. HABERMAS, “Ein Baumeister mit hermeneutischem Gespür - Der Weg des Philosophen Karl-Otto Apel” in: W. REESE - SCHAEFER, *o.c.* 139.

⁹⁶ K.-O. APEL, *Diskurs und Verantwortung* 375.

o “querer ter consciência” no sentido de escutar a “voz silenciosa do ser”, na antecipação das possibilidades mais próprias do poder-ser, furtou-se, aliás, a toda a possibilidade objectiva de comparação no sentido de princípios normativos universalmente válidos”⁹⁷. Era de uma fonte moral ou da exigência de um pensamento comprometido que jorrava a paixão intelectual de K.-O. Apel, profundamente avesso a toda a ambiguidade, que, como na ética existencialista da situação, desviasse o olhar da catástrofe alemã dos anos quarenta. Embora não tivesse publicado a sua tese de doutoramento sobre uma interpretação gnosiológica da filosofia de M. Heidegger (1950), a ela aludia Apel em 1988, sem contudo a nomear, em termos, que respeitam a resposta ao grau-zero da consciência moral, que herdara da tragédia nazi. Ao atribuir a J. Habermas, seu conterrâneo e amigo, um papel importante no seu despertar para a dimensão política da Filosofia, mormente através da sua interpretação do Neomarxismo caracterizada pela recusa do reducionismo cientista e pela substituição da Metafísica escatológica e utópica da História pelas ideias reguladoras e pelos postulados da Razão Prática de Kant⁹⁸, K.-O. Apel estabeleceu uma relação de afinidade entre o “Conhecimento e Interesse” de Habermas e as investigações, que efectuara em Bonn: “A isto acresceram pontos de vista como os de “Conhecimento e Interesse”, que se me afiguraram uma actualização ético-política de concepções antropológico-gnosiológicas, que nos eram familiares desde o tempo de estudantes em Bonn”⁹⁹. O ideal ético-político da razão cosmopolita kantiana será apropriado por K.-O. Apel mediante a transformação da filosofia da consciência e do solipsismo de Kant numa filosofia da linguagem e da comunicação. Os estudos realizados nos anos 50 prepararam Apel para esta transformação linguístico-hermenêutica do kantismo, desde o estudo do conceito de compreensão¹⁰⁰, a ideia de linguagem em N.Cusa¹⁰¹, a influência da Fenomenologia sobre a pré-compreensão filosófica da linguagem e da literatura¹⁰², o conceito filosófico de verdade implicado

⁹⁷ ID., *o.c.* 377.

⁹⁸ J. HABERMAS, “Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus” in: *Philosophische Rundschau* 5 (1957) 165-235.

⁹⁹ K.-O. APEL, *Diskurs und Verantwortung* 378.

¹⁰⁰ ID., “Das Verstehen (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte)” in: *Archiv fuer Begriffsgeschichte* Bd. 1 (1955) 142-199.

¹⁰¹ ID., “Die Idee der Sprache bei Nikolaus von Kues” in: *Archiv fuer Begriffsgeschichte* Bd. 1 (1955) 200-221.

¹⁰² ID., *Transformation der Philosophie, I - Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik* (Frankfurt/M. 1973) 79-105.

numa ciência material da linguagem¹⁰³, ao sentido da Semiótica de Ch. Morris para a linguagem e a verdade na situação actual da Filosofia¹⁰⁴, à oposição entre Analítica e Hermenêutica da linguagem¹⁰⁵.

K.-O. Apel inaugura a década de 60 com a apresentação em Mainz da sua tese de habilitação intitulada *A Ideia de Linguagem na Tradição do Humanismo de Dante até Vico*¹⁰⁶, que apenas correspondeu a uma parte de um projecto mais amplo concebido em 1953 sobre a ideia de linguagem no pensamento moderno. No prefácio à 1ª edição ficou lapidarmente definida a tese de fundo quanto ao posto da linguagem na filosofia: "O trânsito hodierno da crítica do conhecimento para a crítica da linguagem abriu também à História da Filosofia um horizonte totalmente novo, de que uma história da ideia da linguagem tem pela primeira vez de lançar mão: a história do conceito de "logos" como história da compreensão filosófica do discurso"¹⁰⁷. Esta mudança fundamental da relação entre filosofia e linguagem, que distingue o séc. XX do séc. XIX e de toda a tradição filosófica académica, consiste na elevação da linguagem de objecto da filosofia ao estatuto meta-linguístico de condição última de possibilidade da própria filosofia. Por isso, a Filosofia da Linguagem não está no mesmo plano ocupado pela Filosofia da Natureza, do Direito, da Sociedade, etc. nem se reduz a assinalar à ciência empírica da linguagem a sua esfera de competência ou a sintetizar os resultados desta ciência mas é a nova "Prima Philosophia", que substitui a velha Ontologia, por ser a radicalização da crítica kantiana do conhecimento e a sua transformação em crítica da linguagem¹⁰⁸. Antes de se discutir o sendo enquanto tal, deve perguntar-se pelas condições de possibilidade da linguagem para construir frases com sentido e, por isso, a linguagem reveste-se de uma grandeza transcendental no sentido de Kant. Este pressuposto continua na Filosofia Analítica, apesar de B. Russell, Wittgenstein e o Wiener Kreis haverem objectivado a linguagem como facto intramundano na sequência do Nominalismo e do Racionalismo da "mathesis universalis". A linguagem como sistema de sinais intramundanos adequados aos factos extra-linguísticos não prescinde, no *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, de uma forma comum aos signos e aos factos, isto é, é transcendental. Neste

¹⁰³ ID., *o.c.* 106-137.

¹⁰⁴ ID., *o.c.* 138-166.

¹⁰⁵ ID., *o.c.* 167-196.

¹⁰⁶ ID., *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*² (Bonn 1975).

¹⁰⁷ ID., *o.c.* 13.

¹⁰⁸ ID., *o.c.* 22.

sentido, o Positivismo Lógico, ao compreender o mundo, pressupõe, em estilo kantiano, que as condições de possibilidade da compreensão do mundo são as condições da constituição dos objectos dessa mesma compreensão¹⁰⁹. Mesmo na hierarquia sem fim de meta-linguagens formalizadas de B. Russell, a linguagem natural é a condição última transcendental de intelecção, pressuposta, aliás, em todas as construções de linguagens científicas, que permanecem na abertura de mundo da linguagem natural ou no seu apriori histórico e comunitário de sentido. K.-O. Apel vê estas considerações confirmadas pelo Wittgenstein tardio e por Ch. Morris, pois quer o uso dos jogos linguísticos quer a pragmática remetem para a linguagem natural e para as situações primeiras da vida humana¹¹⁰. Entre os sequazes da Filosofia Transcendental sensíveis ao papel da linguagem natural como condição da constituição de mundo, K.-O. Apel privilegia Th. Litt, que viu na linguagem viva e concreta o poder de reflectir sobre si mesma, distinguindo-se a si mesma como linguagem-objecto de meta-linguagem-sujeito sem perder a sua identidade. Esta reflexão é uma auto-graduação do espírito na linguagem, oposta à hierarquia de linguagens objectivadas ou sistemas de signos unívocos, universalmente válidos, hierárquicos e relacionados entre si, que fazem recuar indefinidamente o pressuposto de uma linguagem viva e natural. Este processo de auto-graduação não é um processo "in infinitum" mas termina na linguagem natural, que possibilita graus hierárquicos de verdade ou níveis graduais de reflexividade¹¹¹.

O "mundo da vida" de Husserl na raiz das ciências europeias e da filosofia é a correspondência fenomenológica do uso lúdico wittgensteiniano e da pragmática, que superaram não só a sintáctica e a semântica do Positivismo Lógico mas também as significações ideais e supra-temporais da Lógica desde o Platão tardio, Aristóteles, Estóicos, Escolástica, Leibniz até ao próprio Wittgenstein. De facto, é a partir do "mundo da vida", da praxis concreta e dos "jogos de linguagem" na situação que o mundo das significações com suas idealizações é construído por lógicos como Ch. S. Peirce, Wittgenstein, Husserl e o primeiro Heidegger, que, deste modo, sancionam a aversão da linguagem humanista de Cícero até Vico à Lógica da Linguagem ou "Mathesis universalis"¹¹². A radicalização do "mundo da vida" efectuada por M. Heidegger justifica, para Apel, a afirmação de que o regresso para aquém

¹⁰⁹ ID., o.c. 23.

¹¹⁰ ID., o.c. 26-35; ID., *Transformation der Philosophie*, II - *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft* (Frankfurt/M. 1973) 311-349, 330-357.

¹¹¹ ID., o.c. 43 ss.

¹¹² ID., o.c. 53-54.

da proposição teórica não significa uma fuga à linguagem mas apenas a fundação da linguagem teórica numa linguagem pré-teórica, em que a situação se torna originariamente compreensível. Esta diferença entre linguagem pré-teórica e teórica é traduzida por Apel no primado da linguagem enquanto “discurso” ou “energeia” (W. v. Humboldt) relativamente à linguagem como instrumento intramundano ou objecto (“*ergon*” para v. Humboldt). Por isso, em *Ser e Tempo* é no discurso (Rede) ou “energeia” que se funda a linguagem objectiva e se projecta o mundo como horizonte de sentido desde o seu próprio passado. Neste círculo de projecto ou poder-ser a partir do futuro e de “lançamento” ou passado histórico determinado funda-se a praxis metódica heideggeriana de pensar com a linguagem contra a linguagem, de pensar ontologicamente e de destruir a concepção cristalizada de ser¹¹³. Com o auxílio do projecto de uma possível compreensão de ser, Heidegger destrói a tradição conceptual da Metafísica para atingir possibilidades originais de compreensão de ser ainda não terminologicamente fixadas. Por isso, a interpretação de um texto não termina na intenção do seu autor mas na “leitura especulativa” das possibilidades iniciais do pensamento desfiguradas pela crescente cristalização linguística dos trilhos do pensamento metafísico. Na existência do poder-ser humano e na origem de todo o pensamento a partir do ser, que está sempre para vir, coincide o pensamento “inicial” e o “futuro” numa união das condições transcendentais de possibilidade do pensamento grego e do pensamento de hoje¹¹⁴. O presente da filosofia tem de mediar-se pela compreensão precedente de mundo e pelo horizonte aberto do futuro ou do poder-ser, o que distingue a Hermenêutica Transcendental da Metafísica Especulativa de Hegel, que “*sub specie aeternitatis*” consumava o processo necessário da auto-reflexão do espírito. A Hermenêutica Transcendental tem de esclarecer a História do Ser na sua simultaneidade de revelação positiva de sentido e de ocultação do mesmo a partir da possibilidade do futuro, sem jamais cristalizar na contemplação pura e definitiva do espírito da filosofia hegeliana. Os conceitos existenciais não são integrados numa auto-graduação definitiva da linguagem mas permanecem apenas projectos da compreensão linguística do ser. Assim, os conceitos universais filosóficos não são arrancados à história concreta da linguagem mas permanecem nela como antecipações temporais inscritas na situação histórica.

Esta Hermenêutica Transcendental fundada na luta histórica entre as objectivações e a energética inobjectivável da linguagem reaparece em

¹¹³ ID., *o.c.* 56-57.

¹¹⁴ ID., *o.c.* 58.

1962 com o nome de “meta-instituição da linguagem” num trabalho dedicado à Filosofia das Instituições de A. Gehlen¹¹⁵. As necessidades naturais do homem ascendem pela via da linguagem a instituições culturais, que no homem correspondem à actividade instintiva dos animais. Por isso, todas as categorias fornecidas por Gehlen na descrição das instituições respeitam a essência da linguagem, que o humanismo considerou “instituição das instituições”. Reconhecida como “instituição do pensamento”, a linguagem permanece actuante e vinculativa para todo o sujeito, que se liberte e emancipe das restantes instituições, isto é, a discussão livre jamais pode suspender a linguagem em cujo seio acontece. Por isso, a subjectividade crítica do espírito moderno libertou-se de instituições tradicionais mas de modo algum da meta-instituição da linguagem, que é o diálogo racional através do qual a democracia parlamentar criou o seu mundo institucional¹¹⁶. No espírito de Sócrates, a filosofia discutiu dialogicamente os fundamentos do Estado e da civilização e, dentro da meta-instituição da linguagem, foi logos secularizador do mito e das instituições arcaicas, assumindo-se como razão fundadora de todas as instituições humanas e recolhendo de cada homem como interlocutor do diálogo a descoberta parcial da verdade. Para Apel, cidade grega e Modernidade são historicamente inseparáveis, pois quem vê irremediavelmente fracassado o projecto dos filósofos gregos de fundar a existência do homem no logos, deve saber que nega radicalmente a possibilidade da democracia¹¹⁷. No tempo do colapso das instituições e da emancipação da subjectividade humana, a tarefa da filosofia consiste em transitar da análise empírica ou transcendental da consciência solipsista para a fronteira-limite da linguagem como diálogo comunicativo ou instituição das instituições, investigadas pela Hermenêutica Transcendental.

Em 1962, quando o encontro entre Analistas da Linguagem e Fenomenólogos em Royaumont se saldava por um fracasso¹¹⁸, K.-O. Apel analisava as relações entre Heidegger e Wittgenstein através do confronto da pergunta pelo sentido do ser com a suspeita de sem-sentido contra toda a Metafísica¹¹⁹, problemática que radicalizou em 1968 no duplo ponto de vista histórico e sistemático¹²⁰. A coincidência mais profunda entre

¹¹⁵ ID., *Transformation der Philosophie I*, 197-221.

¹¹⁶ ID., *o.c.* 217.

¹¹⁷ ID., *o.c.* 218. Cf. ID., “Das sokratische Gespraech und die gegenwaertige Transformation der Philosophie” in: D. KROHN u.a. Hrsg., *Das Sokratische Gespraech, ein Symposion* (Hamburg 1989) 55-105.

¹¹⁸ Cf. VÁRIOS, *La Philosophie Analytique* (Paris 1962).

¹¹⁹ K.-O. APEL, *Transformation der Philosophie I*, 225-275.

¹²⁰ ID., *o.c.* 276-334.

Heidegger e Wittgenstein está na afirmação de que todas as explicações científicas enquanto articulações lógicas de “dados”, pressupõem já uma “compreensão originária” ou um jogo linguístico prévio ¹²¹. Estabelecida a impossibilidade de uma linguagem privada e, com ela, a do solipsismo metódico, a intersubjectividade dos jogos linguísticos e a do ser-com-outro de Heidegger são novo motivo de aproximação. Seguir uma regra é um costume, um uso, uma instituição e, por isso, a compreensão do comportamento humano, ao contrário da explicação das Ciências da Natureza, implica o conhecimento da regra do jogo linguístico no contexto social da forma de vida e a possibilidade de o intérprete participar neste mesmo jogo de modo dialógico ¹²². A validade da Lógica Formal radica na compreensão das regras de comportamento dialógico do homem como ser-com, passível de compreensão e de discurso, jogador de jogos linguísticos com outros na mesma situação. Com a Lógica Formal, também o ideal de exactidão matemática fica subordinado ao cuidado heideggeriano da existência ou aos fins wittgensteinianos das necessidades autênticas do homem, que, apesar de concretamente situadas, não deixam de ser intersubjectivas. O pragmatismo pluralista, relativista e finitista de Wittgenstein é a última razão anti-metafísica do seu pensamento, que reduz a linguagem a mero instrumento com múltiplos usos linguísticos de acordo com as necessidades e fins da praxis humana. Ora, tal redução instrumental dos jogos linguísticos não permite captar aquelas formas de linguagem, cujo sentido não seria instrumental mas o de uma meta-necessidade capaz de gerar na Arte, na Religião e na Filosofia Especulativa jogos linguísticos e formas de vida, que pudessem complementar a instrumentalização da linguagem na vida política, técnica, económica e científica. Aqui teriam lugar as imagens e as metáforas no sentido mais amplo e todas as criações poéticas capazes de transgressão da compreensão convencional estruturada segundo grelhas gramaticais, além de todas as tentativas da filosofia para dizer o que, segundo Wittgenstein, se não pode dizer ¹²³. Para Apel, porém, a filosofia da linguagem como “Prima Philosophia” não pode prescindir da validade, isto é, da vinculabilidade intersubjectiva e universal, ao contrário da casuística de Wittgenstein, presa da função prática do caso a caso e confiante na explicação crítica da linguagem, na sua destruição das aparências metafísicas e na correlativa terapêutica. Wittgenstein não sentiu a seriedade do problema de uma justificação reflexiva da filosofia, como Apel meditara em Th. Litt, e julgou ser suficiente reduzir a validade das

¹²¹ ID., *o.c.* 263.

¹²² ID., *o.c.* 266-274.

¹²³ ID., *o.c.* 269-270.

proposições a jogos linguísticos fácticos, situados no espaço e no tempo, com regras despidas de qualquer valor transcendental ou envolvente. Por isso, a unidade analógica vigente entre os jogos de linguagem é substituída pela “semelhança de famílias” mas, segundo a argumentação de Apel, quem nega a unidade analógica de todas as significações da expressão “jogo linguístico”, não pode, enquanto filósofo, usar com sentido pleno esta mesma expressão. Isto significa que a unilateralidade da crítica de Wittgenstein à Metafísica se pode caracterizar como “esquecimento do logos”¹²⁴, que o próprio M. Heidegger não evitou, quando, após ter descoberto o “logos hermenêutico”, não seguiu até ao fim o caminho da auto-graduação da reflexão mas trocou esta via da filosofia transcendental pela audição do apelo do ser¹²⁵. Ao retomar o tema do confronto entre Heidegger e Wittgenstein em 1968, K.-O. Apel relacionou a “compreensão do ser” no sentido de condição de possibilidade da experiência com a “gramática de profundidade” de Wittgenstein, distinta da “gramática de superfície” e que não pode fugir a uma visão mais profunda do nexa entre uso linguístico, forma de vida e compreensão de mundo. É certo que a Onto-semântica do Neopositivismo se transcendeu não por uma Ontologia mas por uma pragmática aberta como fonte de significações, onde também Wittgenstein situou os homens em processo de educação e socialização mediante a prática de usos linguísticos, de acções e de modos de compreensão de mundo, que funcionam como hábitos públicos ou instituições, despedindo-se totalmente do Atomismo lógico da primeira fase ou do preceito da pureza cristalina de uma “onto-logia” como lógica rigorosa dos factos. Daí, a proximidade entre o pragmatismo aberto dos jogos linguísticos e das formas de vida referidos a uma “gramática da profundidade” e a hermenêutica do ser-no-mundo polarizado pelo cuidado consensual dos homens quanto ao ser da existência. Neste sentido, na “profunda necessidade” da prática concreta a que subjaz uma “gramática da profundidade”, estaria implícito também o acordo dos homens quanto ao sentido do ser-no-mundo¹²⁶. Neste caso, a “gramática da profundidade” não tematiza o acordo que pressupõe, isto é, não se distancia reflexivamente dos jogos e das formas de vida, que só limitam as possibilidades de compreensão e geram equívocos filosóficos, se não forem situados na abertura pragmática, na profundidade da gramática e na auto-graduação da reflexão, que são pressupostos do diálogo hermenêutico. Como R. Carnap, Wittgenstein não reflectiu sobre o acordo de fundo em que

¹²⁴ ID., *o.c.* 273.

¹²⁵ ID., *o.c.* 274.

¹²⁶ ID., *o.c.* 330.

se movem as diferentes convenções e usos da Onto-semântica, pois quer os jogos linguísticos quer os “semantical frameworks” de Carnap só desde fora podem ser descritos ou construídos por falta de comunicação ou de participação no diálogo milenário da razão filosófica. A criação pluralista de modelos torna-se uma Metafísica monadológica de contextos incommunicáveis, se houver rupturas permanentes do diálogo frutífero da história ocidental do espírito¹²⁷. A linguagem especulativa ostenta a sua eficácia no “continuum” inacabado do diálogo humano ou meta-instituição onde todos os jogos linguísticos e formas de vida institucionalizados recebem a sua justificação ou a sua crítica, não pode ser identificada, como faz Wittgenstein, com hipostasiamentos metafóricos como o “ser”, a “consciência”, o “Eu”, etc., nem a sua função prática se pode reduzir a jogos linguísticos incommunicáveis entre si. É que a História Humana é um macro jogo linguístico, “uma única experimentação inacabada”, em que a formulação de um pensamento e a sua praxis confirmadora estão separadas por milénios, pois os grandes pensadores estão sempre diante de nós¹²⁸. Para isso, devem os jogos linguísticos “destruir” os seus limites para que surja com a auto-transcendência reflexiva um contexto da situação aberto ao passado e ao futuro dentro do diálogo histórico da humanidade.

As discussões, que na década de 60 se acenderam à volta do jovem Marx e do Neo-marxismo ocidental, o movimento estudantil com suas crises académicas e a Teoria Crítica da Sociedade e da História da Escola de Frankfurt marcaram profundamente a trajectória de K.-O. Apel. Foi um tempo de exagero utópico e de fuga quiliástica à complexidade da época industrial e com a pretensão de realizar de modo simplista a revolta fracassada no III Reich¹²⁹. No juízo de K.-O. Apel, o importante esteve no facto de o movimento estudantil ter trazido à discussão pública a situação política com o seu amontoado de problemas, o que não sucedera com a geração do após-guerra. Desde então, registou-se na Alemanha uma consciência filosófico-política no sentido da razão pública de Kant. Imiscuído nas controvérsias do tempo e, sobretudo, atento à Teoria Crítica na versão de J. Habermas, Apel apercebeu-se com clareza, embora porventura de modo negativo e crítico, das condições de fundo, que possibilitariam a reconstrução da consciência ético-política em que a catástrofe nacional alemã estivesse presente¹³⁰.

¹²⁷ ID., *o.c.*, 332.

¹²⁸ ID., *o.c.*, 333.

¹²⁹ ID., *Diskurs und Verantwortung*, 379.

¹³⁰ ID., *o.c.* 386; ID., *Transformation der Philosophie*, II, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft* (Frankfurt/M. 1973) 96-127, 127-154, 178-219, 220-263.157-177.

Nos começos da década de 60 (1962), K.-O. Apel investigou a influência de Hegel nas duas posições extremas - o criticismo dialéctico e o materialismo dialéctico¹³¹. Trata-se de uma investigação antropológico-gnosiológica da dialéctica, que pretende tematizar o impensado situado entre duas dogmáticas objectivas, a do mundo como história do passado (Hegel) e a da antecipação rigorosa do futuro (Marx)¹³². O criticismo dialéctico desde R. Hoenigswald até Th. Litt atingiu o ponto mais alto da reflexão mas exerceu pouca influência, dado o seu esquecimento do conteúdo empírico do mundo, enquanto a dialéctica materialista deveu a sua influência sobretudo à praxis material, que é o elemento corpóreo e prático da mediação do conhecimento, embora tenha olvidado a reflexão. Daí, a pergunta de Apel pela essência e pelo poder de realização da dialéctica visa relacionar os dois momentos da "reflexão" e da "praxis material", reconstituindo a antropológico-gnosiologia abandonada pelas dialécticas hegeliana e marxista¹³³. Apel critica a hermenêutica gadameriana de *Verdade e Método* publicada dois anos antes, porque nela faltava a mediação das duas realizações extremas da dialéctica, ou seja, a da auto-graduação transcendental e idealista da consciência reflexiva e a da dialéctica da praxis material. No regresso à história do ser parece a Apel estar um "asylum ignorantiae" de Gadamer, pois não é analisada a mediação real entre consciência reflexiva e praxis material, ficando sem resposta a pergunta pelas condições de possibilidade da exigência de validade universal das proposições e, portanto, sem mediação a reflexão noológica atingida por Descartes e Hegel e o pensamento sustancial e histórico-ontológico de Heidegger¹³⁴. O sentido da auto-consciência universalmente válida não foi superado pelo pensamento da história do ser de Heidegger ou de Gadamer mas é pressuposto pelo pensamento hermenêutico, como Th. Litt esclareceu na dialéctica da auto-graduação reflexiva da consciência¹³⁵. A ausência desta mediação reflexiva converteu o Marxismo numa dogmática metafísica e objectiva em sentido pré-kantiano, visível na absolutização da praxis material sem qualquer relação antropológico-gnosiológica ao momento da reflexão da consciência. Neste contexto, Apel concorda com Habermas quanto à actualidade da valorização que da "praxis subjectiva" descoberta pelo Idealismo Alemão fizera o jovem Marx, embora ela entrasse em conflito com a objectivação

¹³¹ ID., *Transformation der Philosophie*, II, 9-27.

¹³² D., *o.c.* 17.

¹³³ ID., *o.c.* 12.

¹³⁴ ID., *o.c.* 18-19; ID., *o.c.* I, 22-52.

¹³⁵ ID., *o.c.* 20.

total do Materialismo Histórico¹³⁶. Para o homem finito jamais sujeito e objecto, forma e conteúdo de mundo, conceito e realidade se identificam e, por isso, o abandono do saber absoluto de Hegel não significa a aniquilação da consciência reflexiva mas a sua permanência como instância autónoma do homem finito, o que não sucedeu com a dogmática objectiva e predeterminante do futuro no marxismo, quando o factor subjectivo da praxis reflexiva foi eliminado e com ele a interdição de toda a alteração das perspectivas absolutas do proletariado¹³⁷. A consciência reflexiva é mediada por situações históricas sucessivas, que são intervenções práctico-corpóreas do homem, sem jamais ser total esta mediação. Na intervenção práctico-corpórea situa-se a linguagem empírica, em que se diz a consciência sensível, com seus jogos de trabalho e de lazer, de amor e de combate, pelos quais se media a autonomia reflexiva imanente à linguagem transcendental do indivíduo e do grupo social. Esta concreção lúdico-linguística da reflexividade da consciência é um uso práctico-corpóreo, que não pode ser reduzido pela postura eidética da Fenomenologia, pois é na praxis social contingente que o “eidos” da significação é constituído e sem investimento praxístico todo o acordo dos filósofos é problemático¹³⁸. A dialéctica torna-se um movimento contínuo entre o pólo reflexivo e o práctico-corpóreo, que não permite qualquer cisão nem muito menos a sua cristalização em dialéctica subjectiva absoluta e dialéctica objectiva total como em Hegel e Marx, respectivamente. Sem jamais eliminar o sujeito nem o objecto, a dialéctica de K.-O. Apel permanece trânsito contínuo entre a esfera do sujeito e a do objecto ou uma “humanização da natureza” e uma “naturalização do homem”, como sonhara o jovem Marx¹³⁹.

Em 1967, a reflexividade transcendental da linguagem é investigada como o apriori ético da comunidade de comunicação¹⁴⁰. A sociedade industrial surgiu a Apel polarizada por uma tensão paradoxal constituída pela necessidade de uma Ética universal e planetária e pelo desenvolvimento de uma ciência neutral e irresponsável. Há necessidade actual de uma Macroética, porque a moral de grupo é insuficiente para responder aos efeitos universais da tecno-ciência e aos interesses da humanidade. A expansão planetária da civilização técnica e a vontade incontrolável de poder do homem semearam pelo mundo com a destruição

¹³⁶ ID., *o.c.* 21¹³.

¹³⁷ ID., *o.c.* 23.

¹³⁸ ID., *o.c.* 25.

¹³⁹ ID., *o.c.* 26.

¹⁴⁰ ID., *o.c.* 358-435.

dos eco-sistemas ameaças de holocausto nuclear. Os efeitos planetários da tecno-ciência levantam hoje um problema ético comum a toda a humanidade, que supera as tradições morais dos povos, raças e culturas: é a responsabilidade solidária pelos efeitos mundiais da ciência e da técnica a que deve corresponder um princípio ético fundamental¹⁴¹. Nesta situação paradoxal, a ciência prosseguiu na sua neutralidade e, por isso, os cientistas e os teóricos da ciência tinham por intersubjectiva apenas a objectividade das ciências lógico-matemáticas e das ciências empíricas, enquanto os juízos de valor eram considerados subjectivos, emocionais ou fruto de irracionais decisões humanas. Esta privacidade e interioridade subjectivas no domínio ético era complementada com a afirmação de que leis morais se não induzem de factos nem tão-pouco se deduzem de princípios lógico-matemáticos. Nestas circunstâncias, podem descrever-se de modo neutro e de fora as normas morais praticadas de facto mas é impossível a sua legitimação racional. Deste modo, a Filosofia das Ciências abandonou a Ética enquanto fundamentação de normas e refugiou-se numa pura descrição neutra e numa subsequente teoria do uso da linguagem moral ou das regras lógicas do “discurso moral”, a que se chamou Meta-Ética Analítica. Por outro lado, a filosofia, que pretendesse superar a “tese da neutralidade” das ciências, parecia induzir normas éticas a partir de factos (contra o princípio de Hume de que o que é, se distingue do que deve ser e do “é” não se deriva o “deve ser”) e incorrer na acusação de dogmática, ideológica, ilusória e repressiva. O Marxismo, porém, não aceitou a distinção de D. Hume entre o que é e o que deve ser, isto é, a ineliminável separação entre factos científicos e normas subjectivas, porque professava uma teleologia histórico-ontológica, fundada na tese da dialéctica hegeliana de que todo o real é racional e todo o racional é real. Contra o advento do Absoluto hegeliano, o Marxismo projectou realizar no futuro de modo crítico e revolucionário a sociedade comunista, apoiado numa análise científica, objectiva e materialista da história. K.-O. Apel lembra de novo que, ao contrário de Marx que valorizara a “praxis subjectiva” descoberta pelo Idealismo Alemão, o Marxismo ortodoxo eliminara o papel do sujeito através de uma análise objectiva, materialista e necessária. Neste contexto, a síntese definitiva do curso necessário da história absorvia, na plenitude da sua racionalidade, a distinção entre o “ser” e o “dever ser” estabelecida por Hume. As lacunas desta concepção do Marxismo ortodoxo são reduzidas por Apel a quatro alíneas: a ideia moderna da objectividade científica contradiz esta concepção marxista de ciência; a ideia moderna de decisão da consciência moral e livre continua intocável; a dialéctica de Hegel e

¹⁴¹ ID., *o.c.* 359-361.

de Marx não pode suprimir a distinção e a contradição dialéctica entre o que é e o que deve ser; não há qualquer mediação total do sujeito pelo objecto e, portanto, é recusada uma “super-dialéctica”, que reivindicasse tal mediação. Ficam banidas da sociedade marxista a solidariedade e a responsabilidade éticas da praxis individual, que são confiadas à classe de funcionários aparecida com a tomada do poder e detentora do monopólio da visão do processo histórico e da condução da correcta mediação entre teoria e praxis¹⁴².

A democracia liberal perfila-se como a antítese da concepção marxista em que a Filosofia Analítica é complementada pelo Existencialismo, isto é, o conhecimento objectivo e científico se consorcia com a decisão ética subjectiva. K.-O. Apel aduz o exemplo de Kierkegaard e de Wittgenstein em favor da sua leitura da democracia liberal. A objectividade no sentido de validade intersubjectiva de conhecimentos é também para Kierkegaard privilégio da ciência neutra, ficando o vínculo ético reserva exclusiva do pensamento subjectivo do indivíduo convocado a decidir radicalmente nas mais tarde chamadas “situações-limite”. Ao contrário do cientismo moderno, o pensamento subjectivo era para Kierkegaard “o pensamento essencial” e a objectividade da ciência simplesmente não-essencial e irrelevante. O mesmo binómio ciência-subjectividade existencialista mas com acentuação oposta seria sugerido por Wittgenstein no final do *Tractatus*: “Por isso, não pode haver proposições éticas. Proposições não podem exprimir nada de superior” (6.42). K.-O. Apel vislumbra na “comunicação indirecta” de Kierkegaard e na “iluminação da existência” de K. Jaspers o laço entre misticismo e subjectivismo solipsista, que impera nas questões da Ética existencialista. A complementaridade entre o objectivismo axiologicamente neutro da ciência e o subjectivismo existencial dos actos de fé e das decisões éticas traduz na filosofia e na cultura a separação moderna entre a esfera pública do Estado e o estatuto privado da Igreja, entre a construção neutra da vida pública e a fé religiosa e as normas morais da vida privada. Esta concepção espelha-se na exclusão de todos os princípios morais na fundamentação do direito, no uso de regras apenas científicas e tecnológicas fornecidas por experimentos para argumentar tecnocraticamente em todos os sectores da vida pública das sociedades industriais e na redução da praxis humana ao encadeamento de meios eficazes e à estratégia da eficiência sem curar de qualquer justificação axiológica, como se depreende do conceito de racionalização da esfera pública e da burocracia de Max Weber e da teoria sistémica e funcionalista da sociedade coadjuvada pela cibernética¹⁴³.

¹⁴² ID., *o.c.* 363-368.

¹⁴³ ID., *o.c.* 371.

Esta mediação científico-técnica da teoria com a privatização de toda a dimensão axiológica tornou-se espinha dorsal do pragmatismo americano, recebido hoje pela Filosofia Analítica e elevado a filosofia da vida pública da sociedade industrial ocidental, de que a filosofia de K. Popper até 1967, ao incidir exclusivamente sobre a eficácia das condições de realização e as consequências de uma teoria axiologicamente neutra, se tornou lídima representante. Para K.-O. Apel, as regras neutras e objectiváveis da razão instrumental e estratégica e a mediação inteligente entre fins e meios do pragmatismo pressupõem decisões sobre os fins da praxis humana, juízos de valor sobre o que se escolhe e deseja, sobre o que tecnicamente se pode mas se não deve fazer. Estes juízos, porém, são públicos, fundam-se na comunicação humana racional, no "factum" da razão transcendental e não meras decisões subjectivas irracionais ou preferências últimas privadas, como pensou Max Weber nos limites da racionalização pragmática, J.-P. Sartre na ética da situação ou C. Schmitt no decisionismo político¹⁴⁴.

Esta racionalidade sem valores da democracia liberal, incapaz de solucionar o problema das preferências últimas remetido para o escaninho privado das consciências, vê-se hoje confrontado com o problema da responsabilidade moral pelos efeitos primários e secundários da praxis científico-técnica da época industrial. Para de decisões singulares obter uma responsabilidade social, a democracia liberal recorre ao conceito de convenção ou acordo como fundamento de todas as normas intersubjectivas da vida pública. Porém, o acordo como somatório contingente de decisões subjectivas não atinge, para K.-O. Apel, o fundamento de uma Ética universal e válida, pois o simples facto empírico da convenção ainda permanece aquém da razão, que a justifica, isto é, não alcança a norma ética fundamental nem o dever de pretender sempre um acordo vinculativo universal e de lhe ser fiel. A convenção fáctica, como v.g. o pacto de Hobbes, nasceu sob os pressupostos da objectividade neutra e da moral privada, que configuram o sistema complementar ocidental e, por isso, todas as convenções meramente fácticas não pressupõem qualquer norma ética fundamental intersubjectivamente válida nem as estratégias vinculam eticamente mas apenas utilitaristicamente pelos efeitos, que asseguram. Daí, a teoria liberal apoia a validade intersubjectiva das normas no individualismo metódico ou no solipsismo, isto é, na união dos interesses e das decisões individuais. Neste individualismo, que defende princípios válidos práticos sem pressupor a ideia de uma comunidade de comunicação mas apenas a actividade de

¹⁴⁴ ID., *o.c.* 371-373.

consciências individuais, a responsabilidade ética não pode transcender a esfera privada e, por isso, todas as convenções da democracia (pactos, leis, constituições, etc.) estão privadas *in radice* de poder moral vinculativo e de toda a obrigação de solidariedade para com a humanidade¹⁴⁵. Os macro-efeitos dependem da praxis social e pública, a que as decisões individuais e isoladas não são coextensivas, avolumando-se até a suspeição sobre a liberdade individual, que para o Marxismo é ilusória, para Lutero e Kant meramente interior e longe das obras, que ficam ao sabor do jogo neutro do poder e, para as “massas solitárias” da sociedade ocidental, se torna cada vez mais bruxuleante, dada a agressão da vida privada pela invasão consumista. A irresponsabilidade da civilização científico-técnica perante os macro-efeitos da sua praxis em virtude da falta de normas éticas intersubjectivas e de solidariedade social também feriu o “sistema” de leste, onde uma elite de ideólogos e de funcionários do partido construiu uma “super-ciência” dialéctica sem recurso às decisões individuais teóricas ou práticas dos membros de uma comunidade esquecida¹⁴⁶.

Para fundar racionalmente a Ética Normativa, mau grado as objecções de que de proposições descritivas se não deduzem proposições prescritivas, de que se não pode construir cientificamente uma Ética pois a ciência trata de factos e de que a única objectividade válida intersubjectivamente é a ciência, K.-O. Apel não só recorda que as Ciências Humanas se não constroem sem juízos de valor mas também enuncia como tese que se não pode compreender a objectividade neutra da ciência sem pressupor a validade intersubjectiva de normas morais¹⁴⁷. Reportando-se à história da ciência, Apel observa que a ciência moderna da natureza constituiu o seu objecto mediante a abstracção da comunicação e da valoração e, por isso, F. Bacon tornou possível uma ciência experimental, ao suspender a teleologia da natureza. Nasceu, deste modo, a primeira relação sujeito-objecto em que os factos são axiologicamente neutros, porque isolados da sua relação ao fim ou ao bem e, portanto, ao que deveria ser. Também as idealizações produzidas por Galileu para constituir os objectos não são fins nem normas éticas mas princípios, que o cientista tem de seguir, se pretender recriar os objectos segundo leis. Pelo contrário, os juízos de valor urdem de tal modo o tecido das Ciências Humanas que as Ciências Sociais só se volvem empíricas quando abstraem da comunicação e manipulam os homens como objectos,

¹⁴⁵ ID., *o.c.* 374-376.

¹⁴⁶ ID., *o.c.* 377-378.

¹⁴⁷ ID., *o.c.* 378-379.

simulando a construção neutra do objecto das Ciências da Natureza¹⁴⁸. O positivismo histórico, ao encadear os acontecimentos históricos segundo relações axiologicamente neutras, não escapa à crítica de K.-O. Apel, porque tal esforço metódico de neutralização não consegue eliminar a perspectiva pré-científica de valor, de que vive o próprio historiador como participante da história e cuja eficácia preside à selecção e à narração dos factos históricos. Daí, o círculo hermenêutico praticado pelo historiador político, que não avança vazio como “tabula rasa” até aos factos históricos mas aberto ao mundo humano por juízos prévios de valor, como pratica a Hermenêutica das Ciências Humanas e até a Escola de K. Popper após ter abandonado o monismo metodológico e a concepção axiologicamente neutra das Ciências Sociais¹⁴⁹. Quando a Meta-ética da Filosofia Analítica constrói desde fora e descreve sem participação o comportamento ético dos outros, apresenta-se axiologicamente neutra, porque não faz valer o contexto pragmático, que antecede toda a construção de uma verdadeira Meta-Ética e que Wittgenstein resistiu a pressupor por se haver alheado da própria participação na situação, que descreve e, portanto, por não haver reflectido sobre a sua relação comunicativa e reflexiva aos jogos linguísticos, vistos sempre desde fora¹⁵⁰. No caso das Ciências Humanas, os “dados” são já o resultado do cumprimento ou da infracção de normas intersubjectivas e, portanto, constituem-se a partir de uma atitude comunicativa e auto-reflexiva do sujeito com outros sujeitos na situação em que as normas precedem os juízos de facto.

Para se compreender um sistema moral e o seu topos no progresso da consciência intersubjectiva é necessário atender às condições materiais da vida, profundamente transformadas pela techno-ciência. A Hermenêutica tem de transgredir o postulado de Schleiermacher e de Dilthey da compreensão por reconstrução, pois torna-se necessário compreender os homens, as culturas e as sociedades melhor do que eles se compreenderam a si mesmos. Não basta, portanto, compreender de outro modo, como pretende Gadamer, mas melhor, mediante a reconstrução histórica e objectiva das condições materiais da vida social, que transcendem a consciência subjectiva e o humanismo literário e solicitam progresso ético na história humana. Nesta época de macro-efeitos, que põem em risco a humanidade, o valor guerreiro não pode ser exaltado como aquele alto valor moral das sagas dos heróis, fossem estes de uma horda de caçadores

¹⁴⁸ ID., *o.c.* 378-380.

¹⁴⁹ ID., *o.c.* 382; 220-263.

¹⁵⁰ ID., *o.c.* 384.

ou de impérios modernos. Nesta época nuclear e ecológica é necessário que o amor ao que está distante, acompanhe os macro-efeitos da nossa civilização técnica, pois são insuficientes os sistemas morais tradicionais e os sentimentos instintivos e espontâneos do bem-querer e da generosidade. Isto significa que as tradições morais de grupos e de culturas não respondem às mudanças introduzidas pela civilização técnico-industrial e, por isso, afigura-se necessária uma teoria crítica da sociedade e da história, que seja uma hermenêutica não apenas das Ciências do Espírito mas também da realidade social e da vida profundamente marcadas pela praxis científico-técnica¹⁵¹. A exigência universal da Hermenêutica é a do mundo da vida, não enquanto interpretado ontologicamente por Heidegger e Gadamer mas enquanto é sempre dito antropologicamente pela linguagem num acordo apriori inultrapassável, fonte da possibilidade e da validade intersubjectiva de toda a criação filosófica e científica. A linguagem natural é uma grandeza transcendental comunitária, cujo acordo de base não é o ser heideggeriano nem a empiria dos jogos linguísticos de Wittgenstein mas a antecipação e, ao mesmo tempo, a realização progressiva na sociedade e na história do ideal ético da comunidade. A linguagem da comunidade ideal enquanto texto do teatro do mundo da vida é a instância crítica radical das ideologias implicado mesmo no Racionalismo Crítico da Escola de K. Popper e na crítica das ideologias de Th. Geiger e de E. Topitsch¹⁵².

O sentido positivo da Meta-Ética, dentro destes pressupostos, transparece da distinção entre facto e norma dada reflexivamente na nossa partilha do contexto pragmático da vida. O trânsito do facto para a norma é um distanciamento, que neutraliza e problematiza a validade de proposições fácticas, como Husserl suspendeu a doxa originária da existência das coisas. Da suspensão da validade das proposições práticas não provém um vazio ético mas a exigência filosófica universal de uma fundação não-dogmática da Ética Normativa. Este distanciamento é reflexão ou reconhecimento reflexivo da diferença entre factos e normas, que radica na “posição excêntrica” do homem. Portanto, para ser radical, o homem precisa de usar a sua possibilidade de distanciamento do mundo e de si mesmo, servindo-se da dúvida de Agostinho e de Descartes e da redução de Husserl. Este distanciamento radical de si mesmo e do mundo é o pensamento argumentativo ou o “jogo transcendental” do discurso teórico¹⁵³. A “posição excêntrica” do homem tem uma raíz

¹⁵¹ ID., *o.c.* 386-389, 220-263.

¹⁵² ID., *o.c.* 390-391.

¹⁵³ ID., *o.c.* 393.

teológica num Deus criador e transcendente ao mundo mas com a secularização radical da modernidade o “solipsismo metódico” da posição excêntrica” morreu com o seu fundamento divino e cedeu o lugar ao “jogo linguístico” transcendental de uma comunidade ideal¹⁵⁴. As regras supremas de pensamento não se fundam num Logos Divino mas numa razão transcendental comunicativa. Deste modo, a tese da neutralidade da Meta-Ética é o ponto de partida da reflexão transcendental, que pergunta pelas condições de possibilidade e de validade da ciência empírico-analítica axiologicamente neutra. Assim, as “acções do entendimento” de Kant podem e devem entender-se como um jogo linguístico transcendental ou acordo de acções interpessoais dentro de uma comunidade de cientistas. Porém, este acordo assenta no valor intersubjectivo de normas morais, que devem reger o comportamento dos cientistas, que formulam as proposições empírico-analíticas axiologicamente neutras. Toda a argumentação racional desenvolvida pela ciência e por qualquer análise de problemas em geral pressupõe a validade de normas éticas universais. Porém, não é a lógica o fundamento da Ética pois até o diabo pode usar correctamente o entendimento como simples meio, sendo a Lógica, neste caso, uma tecnologia meramente neutra, que não implica qualquer Ética¹⁵⁵. O que falta ao diabo como símbolo da divisão, é a competência para pertencer a uma comunidade de pensadores, capazes de acordo intersubjectivo e de consenso, que é o fundamento último da validade lógica dos argumentos da filosofia, das ciências e das tecnologias. O próprio pensador solitário só mediante um “diálogo da alma consigo mesmo” pode explicitar e examinar a sua argumentação e este diálogo é uma interiorização do diálogo de uma possível comunidade de comunicação. Por isso, um só indivíduo não pode seguir uma regra e o pensamento não tem validade numa linguagem privada¹⁵⁶. O behaviorismo continua um solipsismo, que observa desde fora o comportamento alheio e é, como aliás o introspeccionismo, superado por uma Hermenêutica Transcendental do “jogo linguístico” da comunicação, que possibilita a validade do sentido e a compreensão de nós mesmos e dos outros. A competência linguística inata de N. Chomsky¹⁵⁷ só em função do “jogo linguístico” público, que produz, é que alcança o seu sentido rigoroso e, por isso, sem a competência comunicativa de interlocutores na dimensão pragmática do discurso não se pode compreender a “competência gramatical”. Ao contrário do separatismo diabólico, a lógica

¹⁵⁴ ID., *o.c.* 394⁵⁰.

¹⁵⁵ ID., *o.c.* 398.

¹⁵⁶ ID., *o.c.* 399.

¹⁵⁷ ID., *o.c.* 264-310.

do pensamento humano pressupõe uma comunidade real de argumentação, cuja norma fundamental é não mentir a fim de não inviabilizar a comunicação e o diálogo e jamais recusar a compreensão crítica, a explicação e a justificação de argumentos, que possibilitam a comunicação. A comunidade de argumentação edifica-se sobre o reconhecimento recíproco de todos os membros como interlocutores de igual direito. Assim como todas as expressões linguísticas, todas as acções com sentido e expressões corpóreas verbalizáveis se podem conceber como argumentos virtuais, assim o reconhecimento recíproco dos interlocutores como pessoas no sentido de Hegel está virtualmente implicado na norma fundamental do reconhecimento recíproco dos interlocutores da discussão. O conceito de pessoa é, deste modo, traduzido por interlocutor da comunidade de argumentação, onde vigora o reconhecimento mútuo: todos os seres capazes de comunicação linguística devem reconhecer-se como pessoas, porque são em todas as suas acções e expressões interlocutores virtuais de discussão e a justificação ilimitada do pensamento não pode dispensar nenhum interlocutor nem prescindir das suas virtuais condições. Esta exigência de reconhecimento recíproco de pessoas como sujeitos da argumentação lógica e não apenas o uso logicamente correcto do entendimento individual justifica a expressão “Ética da Lógica”¹⁵⁸. É no acordo intersubjectivo sobre o sentido e validade das proposições e não na esfera das relações das proposições às coisas que se pressupõe uma Ética. No acto de fala de J. Searle, a dimensão performativa distingue-se da enunciação objectiva de factos axiologicamente neutra, porque é uma acção comunicativa dirigida a todos os membros da comunidade e pressuposta à maneira de complementação da proposição constativa: assim, toda a enunciação de factos implica na sua estrutura uma intervenção na comunidade de comunicação como, v.g., “eu afirmo contra todo o oponente que...” ou: “eu convido todos a examinar a seguinte proposição...”¹⁵⁹. Os argumentos são enxertados na dimensão pragmática do diálogo interpessoal, portanto, para além da linguagem sintáctico-semântica, pois é no diálogo comunitário que se funda o sentido e a validade das proposições. O exame do valor das normas executa o trânsito da Lógica da Ciência para o diálogo e suas condições éticas, pois subjacente ao cumprimento monológico de normas está a constituição dialógica do sentido das mesmas. Por isso, a Ética da Lógica regressa ao apriori da comunidade de comunicação como condição pragmático-transcendental da Lógica e da ciência e não se confunde com uma Meta-Ética construída à semelhança da Meta-ciência da Lógica da

¹⁵⁸ ID., *o.c.* 400.

¹⁵⁹ ID., *o.c.* 401.

Investigação, segundo o estilo de K. Popper e discípulos.

Como os actos de fala assentam na estrutura profunda da pragmática da comunicação e da interacção, assim a competência lógica pressupõe a competência comunicativa e ética, que polariza o processo de socialização. A lógica do pensamento monológico e a da argumentação pressupõem a Ética Dialógica da situação ideal de fala e de interacção. Daí, a estrutura hierarquizada da Filosofia da Ciência: as ciências empírico-analíticas axiologicamente neutras pressupõem normas lógicas; as operações monológicas destas ciências baseiam-se num acordo dialógico de sentido de uma comunidade de comunicação, situando-se no trânsito da Lógica para a Ética Normativa a superação do solipsismo metódico. Nesta estrutura hierárquica, a Ética da Argumentação não é só condição de possibilidade mas uma exigência recíproca de todos os membros da comunidade e um dever de justificar a Lógica e as ciências empíricas. A procura da verdade, o pressuposto de um consenso intersubjectivo e a antecipação da moral de uma comunidade ideal de comunicação são, no pensamento de Apel, um análogo moderno da doutrina clássica dos transcendentais - verdade, unidade e bondade - reduzidos agora a um postulado ideal necessário da mediação antropológica entre teoria e praxis ¹⁶⁰. A estrutura do encadeamento Ciência, Lógica, Hermenêutica, Ética seria negada pelos objectores do processo *in infinitum* em toda a tentativa de fundamentação última (Popper e H. Albert) ou pelo comportamento demoníaco, que sem vontade de participar na verdade agiria por um imperativo hipotético ou pelo egoísmo dos indivíduos finitos, que se não inserissem numa comunidade de argumentação e se não imolassem no sentido do "socialismo lógico" de Ch. Peirce, ¹⁶¹. O processo *in infinitum* é sempre dedutivo dentro de um sistema axiomático objectivado e ignora um tipo de argumentação implicado no próprio acto de fundação intuitivamente oferecido na reflexão transcendental. A razão do olvido da reflexão transcendental está no abandono da dimensão pragmática da argumentação ou na deslocação do problema da fundamentação última para o nível sintáctico-semântico das proposições. A competência reflexiva (a auto-graduação do espírito ou auto-reflexão do sujeito humano) eliminada na dimensão sintáctico-semântica oculta-se sob a aporia do regresso *in infinitum* das meta-linguagens e no argumento da indecidibilidade de Gödel ¹⁶². Com o olvido da dimensão pragmática, que Ch. Morris realçou na constituição

¹⁶⁰ ID., *o.c.* 405; ID., *Diskurs und Verantwortung* 436.

¹⁶¹ ID., *o.c.* 404; ID., *Die Erklären - Verstehen Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht* (Frankfurt/M. 1979).

¹⁶² ID., *o.c.* 407.

da Semiótica¹⁶³, a “Logic of Science” busca fora da Semiótica e na Psicologia Empírica a explicação do comportamento e da reflexão ou incorre na série indefinida de objectivações para evitar a reflexão transcendental.

K.-O. Apel reexamina a proposta do Racionalismo Crítico quanto às condições de possibilidade e de validade da razão e afirma algo de último e de insuperável descoberto na reflexão sobre a praxis humana. Não termina como Kant na unidade solipsista da consciência de si mesmo mas na comunidade intersubjectiva de interpretação, na verdade como consenso e na antecipação de uma comunidade ideal de argumentação, onde se funda a unidade da consciência de objecto e da consciência de si mesmo de Kant. Enquanto K. Popper desiste da “fundamentação última” da “sociedade aberta”, preferindo cair no “irracionalismo” das decisões infundadas, K.-O. Apel aprofunda a reflexão transcendental sobre a praxis argumentativa. Para a reflexão transcendental participar na discussão é reconhecer implicitamente as regras de jogo e fortalecer o reconhecimento destas regras, é empenhar-se livremente nelas numa decisão sempre renovada, que ninguém pode eliminar nem impor. Participar na discussão é entrar no jogo linguístico já iniciado através de uma posição crítica, que, ao contrário do acto de fé irracional, se harmoniza com as condições de possibilidade e de validade da discussão. Quem não decide dentro do quadro criticista da razão e prefere o obscurantismo, exclui-se da discussão e a sua decisão torna-se irrelevante para a razão argumentativa. Na perspectiva interpretativa de Apel, Popper parece supor que a decisão de filosofar é uma decisão irracional em virtude do pressuposto do seu solipsismo metódico, isto é, da convicção popperiana de que se pode pensar e decidir antes do reconhecimento implícito das regras de argumentação de uma comunidade crítica de comunicação ou se pode filosofar antes e fora da comunidade crítica da filosofia. Ora, decidir-se com sentido perante uma alternativa pressupõe implicitamente as condições lógicas e normais da comunicação crítica. Quem se decide pelo obscurantismo, só pode compreender esta atitude, pressupondo aquilo mesmo, que nega, isto é, decide dentro do jogo transcendental da comunidade de comunicação. Se, porém, se decidir pelo obscurantismo e recusar compreender esta decisão, então abandona a comunidade transcendental de comunicação, privando-se da possibilidade de auto-compreensão e de auto-identificação¹⁶⁴.

A aceitação das regras de uma comunidade crítica de comunicação

¹⁶³ ID., *o.c.* I, 139-166.

¹⁶⁴ ID., *o.c.* II, 412-414.

não é um facto empírico nem incorre em qualquer falácia naturalista mas tem o carácter de “facto da razão prática” de Kant, o que obriga a reconstruir a fundamentação do imperativo categórico. Porém, o discurso de Kant sobre o facto da razão parece expor-se à objecção de “falácia naturalista” de Hume, quando Kant interpreta a vinculação da vontade empírica à vontade pura do eu inteligível, como um “facto metafísico”, na tradição platónico-cristã. Para Apel, esta redução ao facto metafísico da razão não tem o sentido da confusão da norma com o facto empírico no sentido de Hume. Kant usara apenas uma linguagem metafísica por lhe faltar a formulação adequada do problema, que Apel traça na reconstrução do discurso sobre o facto da razão. Ao tematizar um processo já iniciado, a reflexão transcendental considera factos as decisões já tomadas da razão argumentativa no sentido de apriori realizado ou perfeito, como Heidegger procedera quanto à facticidade histórica inultrapassável, que inevitavelmente já era ¹⁶⁵. Na sua fase inicial, Fichte também reconstruiu o facto da razão mas desde as “acções do eu”, que fundam a validade da Ética e a doutrina da ciência, sem recorrer dogmaticamente a qualquer facto metafísico nem ao arbítrio do decisionismo. Na reconstrução transcendental do discurso ético traçada por K.-O. Apel, o facto da razão significa o apriori já decidido, isto é, que todo aquele que pergunta pela justificação última da Ética, participa na discussão e, ao aceitar participar, assumiu já a condição última da discussão ou um princípio fundante, cuja recusa seria o abandono da discussão e a impossibilidade de perguntar radicalmente. Por isso, o apelo para o sem-sentido da pergunta radical e o acto irracional de fé são sinais de auto-exclusão da comunidade de comunicação. Esta reflexão sobre o “facto da razão” processa-se na linguagem natural da comunidade, em que acontece o círculo hermenêutico do facto e da norma e se pode reconstruir o princípio fundante ou o imperativo categórico de todo o jogo linguístico. A comunidade de argumentação, pressuposto básico da comunidade científica, que, segundo Ch. Peirce, deve abstrair dos interesses individuais através da auto-imolação elevada a paradigma da consciência moral, exige que se justifiquem todas as afirmações científicas e reivindicações humanas. Quem argumenta como membro da comunidade aberta de comunicação, reconhece implicitamente todas as exigências possíveis de todos os membros da comunidade, que se possam justificar argumentativamente. Quem argumenta nestas condições, obriga-se a justificar racionalmente todas as exigências próprias, que faz a outrem, além de dever considerar todas as exigências virtuais de todos os mem-

¹⁶⁵ ID., *o.c.* 419⁹⁴; ID., *Diskurs und Verantwortung* 355-357, 442ss.

bro virtuais, isto é, todas as necessidades humanas enquanto representam exigências para os membros da comunidade. As necessidades humanas reconhecem-se quando justificadas por argumentos na esfera interpessoal e, por isso, a capacidade para justificar as necessidades pessoais como exigências interpessoais é análoga à auto-imolação de Ch. Peirce ou à transsubjectividade que sacrifica o egoísmo dos interesses próprios¹⁶⁶.

No processo de socialização, que é uma formação democrática da vontade, gera-se a competência comunicativa, cuja Ética Normativa assegura a vinculação moral aos acordos singulares ou pactos empíricos, mediando pelo acordo intersubjectivo as decisões subjectivas dos indivíduos. Em princípio, o acordo intersubjectivo puro precisa de ser concretizado pela implantação do método da discussão moral e sua eficaz institucionalização na esfera política e jurídica. Esta fundamentação ética, pela sua idealização, contrapõe-se às dificuldades da institucionalização da discussão moral na sociedade concreta e aos conflitos de interesses em toda a situação histórica. Tal idealização ética não considera a divisão interna do pleno conhecedor do princípio da moralidade ainda preso da situação real e, portanto, ainda não membro efectivo de uma comunidade ilimitada de membros de iguais direitos, o que o obriga a uma "responsabilização moral específica" aquém do princípio de transsubjectividade ou a desempenhar o papel necessário de experto numa sociedade, que ainda o não reconhece, ou a deter apriori, enquanto membro de uma classe ou raça reprimida, o privilégio moral de realizar a igualdade jurídica mesmo sem as regras de jogo saídas do pressuposto de iguais direitos reais ou a sentir-se obrigado, enquanto político, a ponderar responsabilmente todas as possibilidades de realização, todos os efeitos primários e secundários de objectivos moralmente desejáveis¹⁶⁷. Pela sua abstracção das actuais condições sociais e históricas, o princípio moral exposto pôs entre parêntesis a situação moral de todos aqueles, que fora de uma comunicação institucionalizada são obrigados a decidir por pressão das circunstâncias e a ter em conta não só máximas de uma moral de intenção mas também os efeitos possíveis ou prováveis das decisões, segundo o preceito da Ética da Responsabilidade Política de M. Weber¹⁶⁸. A moral da situação, porém, não fica presa da decisão irracional do Existencialismo mas a ela podem aplicar-se princípios reguladores e a partir das consequências previstas do apriori ético da comunidade construir para a situação uma estratégia a longo prazo.

Este apriori ético da comunidade capaz de inspirar realizações

¹⁶⁶ ID., *o.c.* 425.

¹⁶⁷ ID., *o.c.* 427.

¹⁶⁸ ID., *o.c.* 427-428.

estratégicas não transcende o domínio da finitude antropológica e, por isso, não se identifica com a plenitude do Absoluto de Hegel nem é a realização plena da consciência ética do Marxismo¹⁶⁹. De facto, quem argumenta, pressupõe sempre uma comunidade real de comunicação de que o argumentador se tornou membro por um processo de socialização e uma comunidade ideal capaz de compreender adequadamente o sentido dos argumentos e de julgar em definitivo o problema da verdade. O momento mais notável e dialéctico da situação é o pressuposto de que a comunidade ideal é uma possibilidade real da sociedade real, embora quem argumente saiba que na maior parte dos casos a comunidade real está longe de se adequar à comunidade ideal de comunicação. Neste caso, há uma contradição dialéctica e não apenas lógico-formal entre a dupla pertença própria e alheia à comunidade sócio-histórica real e à comunidade ideal, que urge sofrer até que surja a realização histórica da comunidade ideal na comunidade real certamente dentro de uma estratégia a longo prazo¹⁷⁰. De facto, há que assegurar hoje a sobrevivência do género humano enquanto comunidade real a fim de nela se realizar a comunidade ideal, que se antecipa em toda a argumentação. Os macro-efeitos da civilização técnica podem ameaçar seriamente o futuro da humanidade e, por isso, a ciência terá de se converter em meio de emancipação do homem a longo prazo¹⁷¹. Nesta mesma estratégia tem lugar um marxismo heterodoxo, emancipador, humanitário e não-determinista¹⁷². Por outro lado, a comunidade ideal exige a eliminação da sociedade de classes e de todas as assimetrias sociais do diálogo interpessoal, isto é, a destruição dos vários proletariados, desde o proletariado do terceiro mundo, que é miserável mas não portador da produção, do proletariado das sociedades industriais ocidentais, que é alienado mas não miserável, ao proletariado russo e ao proletariado chinês, diferentes nos seus interesses não apenas por razões económicas mas por motivos de luta pelo poder e pelo prestígio, de luta pelo reconhecimento de si até à morte, que precede a dialéctica entre o senhor e o escravo e a luta de classes. Esta emancipação na época da tecnociência tem de se servir da própria ciência: em primeiro lugar, das Ciências Hermenêuticas, porque com o progresso científico-técnico cresce a necessidade da compreensão de sentido da comunidade ideal por parte dos expertos e da sociedade tecnicizada; depois, das Ciências Sociais numa perspectiva crítica (Psicanálise e Crítica das Ideologias), que possam

¹⁶⁹ ID, *o.c.* 428-429.

¹⁷⁰ ID., *o.c.* 430-431.

¹⁷¹ ID., *o.c.* 128-155.

¹⁷² ID., *o.c.* 432.

varrer os impedimentos alimentados nas Ciências do Espírito por interesses opostos à comunidade ideal. Segundo o princípio da auto-transcendência moral ou da comunidade ideal de comunicação, é o indivíduo e não uma vanguarda, que por ela se deve decidir a fim de a manter viva numa sociedade real ¹⁷³.

No livro *Discurso e Responsabilidade*, K.-O. Apel escreveu que no texto de 1967 faltou a reflexão sobre as condições de uma aplicação histórica responsável da Ética da Comunicação, mediante o exame das consequências directas e dos efeitos secundários da actividade humana nesta idade científico-técnica ¹⁷⁴. Trata-se, portanto, de uma aplicação responsável da Ética do Discurso no tempo intermédio em que ainda não há condições de facto para tal e que se não deve identificar com a antiga questão da aplicação de normas universais a situações concretas através do juízo prático da prudência. A novidade está no problema histórico da aplicação moralmente responsável da Ética universalista da Comunicação. Além de reivindicar uma Ética da Responsabilidade pelas obras e não da intenção ou da pura interioridade, K.-O. Apel aprofunda a historicidade da Ética da Comunicação, recorrendo à lógica evolutiva da consciência moral de J. Piaget e de L. Kohlberg, à “dimensão quase filogenética da evolução cultural humana” ¹⁷⁵. Esta concepção histórico-evolutiva da aplicação da Ética da Comunicação distingue-se da aplicação tradicional das leis e, por isso, se chama pós-convencional. Na moral do pacto de sangue ou na “lei e ordem” das sociedades organizadas, as condições sociais de aplicação da moral nascem já com a convenção e codeterminam o sentido das suas normas como se observa nos jogos linguísticos de Wittgenstein referidos a normas estanques de vida e a costumes na aplicação ou nos hábitos moralmente relevantes da “phronesis” dos neo-aristotélicos. A lacuna da moral convencional é a falta da dimensão histórico-evolutiva de uma moral universal, que por exigência interna criticasse as condições sociais de aplicação e procurasse mudá-las segundo as circunstâncias ¹⁷⁶. É este problema que hoje se põe à medida planetária como o problema de uma Macroética universalista da humanidade em que, por um lado, se devem fundar as condições normativas da vida comunitária nas suas diferentes formas sócio-culturais e, por outro, se devem estabelecer filosoficamente as normas universalmente válidas da organização da responsabilidade colectiva pelas consequências das actividades colectivas da ciência e da técnica da

¹⁷³ ID., *o.c.* 433-435.

¹⁷⁴ ID., *Diskurs und Verantwortung* 10.

¹⁷⁵ ID., *o.c.* 11.

¹⁷⁶ ID., *o.c.* 12.

moderna sociedade industrial. Não bastam, porém, “discursos práticos” sobre a Ética da Comunicação para se resolverem todos os conflitos de interesses mas é necessário criar as condições sociais para a prática ética e colaborar responsabilmente na sua realização a longo prazo, sem jamais perder de vista a realidade histórica e as consequências, sob muitos aspectos irreversíveis, dos actos humanos para o futuro da humanidade. O princípio ideal da Ética do Discurso, que é formal e deontológico, torna-se teleologicamente relevante e, ao mesmo tempo, um imperativo instantâneo de um compromisso global dos homens, em que a racionalidade consensual e comunicativa se não separa da racionalidade estratégica, olvidada pelo princípio ideal do discurso abstracto da Ética de Comunicação. Foi a crise da “perspectiva quase etnocêntrica e ademais autobiográfica” de Apel que provocou o trânsito histórico para a moral pós-convencional, cujo ideal ético universalista servido por uma estratégia adequada é a tarefa “mais delicada e difícil de uma Ética da Responsabilidade”¹⁷⁷. Da pretensão universalista das religiões mundiais, do iluminismo da Sofística e da razão moderna kantiana resultou um conceito de logos prático para a humanidade, incompatível com todo o regresso ao sistema limitado e aos hábitos e costumes da moral convencional e, ao mesmo tempo, aquém de toda a utopia platónica, hegeliana e marxista, que defende a realização definitiva do ideal social e político do homem. Por isso, K.-O. Apel explora, na esteira de Kant, o conceito de progresso orientado por uma ideia reguladora dos avanços históricos mas jamais realizável e, por isso, oposta não só a toda a tentativa hegeliana ou marxista de uma consumação histórica ou de síntese total entre ser e dever-ser mas também a toda a Ética de Costumes, que perpetuasse o “status quo” de uma comunidade¹⁷⁸. Nem regressiva nem utópica, a Ética pós-convencional é antropológica, sem fronteiras e surge na posição excêntrica da reflexão sobre o apriori da facticidade, que, imolando interesses individuais, remete para pressuposições não-contingentes, chamadas anteriormente o facto ou o apriori perfeito da razão na linguagem e cuja ignorância e contestação perfazem “o fenómeno do esquecimento do logos”¹⁷⁹. A auto-graduação do espírito imanente à linguagem ou logos é reflexão sobre as condições normativas de possibilidade da argumentação, para além das quais não podemos

¹⁷⁷ ID., *o.c.* 13.

¹⁷⁸ ID., *o.c.* 104; ID., “Ist die Ethik der Idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhaeltnis von Ethik, Utopie und Utopiekritik” in: W. VOSSKAMP, Hrsg., *Utopieforschung, Interdisziplinaere Studien zur neuzeitlichen Utopie*, Bd. I (Frankfurt/M. 1985) 325-355.

¹⁷⁹ ID., *Diskurs und Verantwortung* 114.

regredir. Por isso, a fundamentação última não se deduz de algo diferente mas é a mostração reflexiva de que toda a refutação do reconhecimento das normas da razão se contradiz performativamente, visto usar o facto da razão, que pretende refutar¹⁸⁰. A opção pelo iluminismo de Kant sem postulados metafísicos nem númenos é presença permanente no pensamento de K.-O. Apel, que acautela contra a confusão da ideia ética reguladora com o hipostasiamento metafísico platónico da ideia como um facto real ou como um mundo utópico idealmente presente. Por isso, a crítica kantiana de toda a Metafísica na Dialéctica Transcendental é paradigmática para uma crítica radical de todas as representações utópicas de um ideal facticamente realizado no espaço e no tempo¹⁸¹. O empenho de K.-O. Apel na construção de uma Ética da Responsabilidade traduz-se na divisão, que propõe da sua obra ética: na parte A, o princípio fundamental é a ideia de uma comunidade ideal de comunicação pressuposta por todo o que argumenta e antecipada contrafactualmente, dada a distância e a oposição ao princípio ético básico; na parte B, tem prioridade a tarefa de constituir uma Ética da Responsabilidade Histórica fundada no carácter contrafactual da antecipação necessária do ideal, que inevitavelmente contraria as relações existentes e visa criar novas condições¹⁸². Este trânsito histórico da aplicação ética do discurso mantém a diferença entre a comunicação ideal do discurso argumentativo e as condições fácticas da sua realização e, por isso, compete ao dever moral dos homens colaborar na eliminação progressiva desta diferença e retirar ao termo “contrafactual” a sua dureza ética em domínios cada vez mais amplos da vida. Nesta complementação começam as dificuldades da parte B da Ética, que Apel julga maiores dos que as da fundamentação radical da parte A¹⁸³.

Desde 1983 K.-O. Apel vem estudando a relação entre a lógica do desenvolvimento do juízo moral de J. Piaget e L. Kohlberg e a fundamentação pragmático-transcendental da moral com o objectivo de aplicar o esquema da ontogénese do juízo moral à reconstrução da filogénese ou da evolução sócio-cultural da consciência moral¹⁸⁴. A ideia de L. Kohlberg de que o juízo moral assente num processo elementar de

¹⁸⁰ ID., “Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Licht einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des ‘kritischen Rationalismus’” in: B. KANITSCHIEDER, Hrsg. *Sprache und Erkenntnis. Festschrift fuer Gerhard Frey zum 60. Geburtstag* (Innsbruck 1976) 55-81.

¹⁸¹ ID., *Diskurs und Verantwortung* 130-131.

¹⁸² ID., *o.c.* 134.

¹⁸³ ID., *o.c.* 145.

¹⁸⁴ ID., *o.c.* 306-307.

reciprocidade apresenta em degraus ascendentes uma estrutura nova de justiça cada vez mais ampla e diferenciada, fornece a K.-O. Apel uma hierarquia de formas de integração moral no sentido de uma justiça crescente ou um modelo de progresso da razão moral, que explicita o facto histórico da razão ¹⁸⁵. O primeiro e o segundo degraus são ainda pré-convencionais, porque a criança ou não é capaz de reciprocidade, de reversibilidade lógica, condição necessária mas não suficiente de reversibilidade moral (no degrau 1 a criança obedece ao mais forte) ou é capaz de compreender a justiça no sentido de reciprocidade concreta, pragmática e interessada de prémio ou castigo (degrau 2). A esfera convencional é demarcada pelos círculos da família, do grupo e da nação e caracteriza-se pela lealdade, apoio activo e justificação da ordem e da reciprocidade reflectida, que se podem restringir à dimensão interpessoal de um grupo concreto (degrau 3) ou realizar-se no sistema ou ordem social com igualdade de todos perante a lei (degrau 4). Neste degrau de "law and order" vive a maior parte da população das sociedades industrializadas e nele apoiou o funcionário prussiano a moral do dever, a incorruptibilidade e a ilegitimidade de qualquer rebelião contra o Estado, autor das leis intocáveis e sacrossantas ¹⁸⁶. O degrau pós-convencional 5 é o da perspectiva do legislador ¹⁸⁷ em que os indivíduos recorrem ao direito natural de através de pactos criarem a ordem social, em que pretendem viver e de a mudarem segundo o critério da utilidade. Por isso, as regras e as leis não são pressupostos intocáveis como no degrau 4 mas estão sujeitas a alterações segundo a utilidade e os interesses dos indivíduos ¹⁸⁸. Assim, no degrau 5 a atenção muda-se da defesa da lei e da ordem contra os inimigos, como os criminosos, os dissidentes, os adversários externos, para o problema da legislação necessária à maximização do bem-estar de todos os indivíduos. Da igual representação dos interesses dos indivíduos depende a formação do consenso e o "Bill of Rights" e, por isso, segundo L. Kohlberg, ao degrau 5 corresponde a moral "oficial" do governo e da constituição americana ¹⁸⁹. No degrau 6 acontece o trânsito do utilitarismo das regras para o imperativo moral ou a justiça ideal da consciência ética. O desenvolvimento progressivo da reciprocidade até ao ponto supremo da justiça e da reversibilidade plena ou do consenso da comunidade ideal é uma transformação pós-

¹⁸⁵ ID., *o.c.* 317, 433, 438 ss.

¹⁸⁶ ID., *o.c.* 319.

¹⁸⁷ L. KOHLBERG, *Philosophy of Moral Development, Moral Stages and the Idea of Justice* (San Francisco 1981) 152.

¹⁸⁸ K.-O. APEL, *Diskurs und Verantwortung* 320.

¹⁸⁹ ID., *o.c.* 321.

-convencional do princípio kantiano da universalização¹⁹⁰. Porém, quem decide arbitrariamente segundo os seus interesses individuais e pratica uma estratégia egocêntrica, encarna a alternativa amoral no trânsito da consciência convencional para a pós-convencional¹⁹¹, em contraste com a autonomia da vontade de Kant, que se reduz a um tipo de interiorização da competência comunicativa da estrutura ideal antecipada da comunidade¹⁹². Kohlberg viu nos degraus da consciência moral uma condição necessária mas não suficiente de visões metafísico-religiosas e, nesta perspectiva, os degraus pós-convencionais são conciliáveis com visões de mundo teístas, pantéistas e ateias. O desenvolvimento das visões metafísico-religiosas pressupõe, na sua estrutura formal, o progresso do pensamento moral, do mesmo modo que o pensamento moral pressupõe o pensamento lógico. Porém, enquanto o desenvolvimento do pensamento lógico condiciona suficientemente o do pensamento moral, outro tanto se não pode afirmar das relações entre o desenvolvimento do pensamento moral, mesmo no último degrau, e o pensamento metafísico-religioso. Nesta leitura, o último degrau do ser moral deve ser auto-télico e, por isso, a pergunta deontológica de Kant pelo princípio universal e válido do dever representa um progresso irreversível, quando comparada com a pergunta tradicional pela eudemonia individual, pela vida boa ou pela salvação da alma¹⁹³. Quanto ao universalismo deontológico e normativo de uma Ética pós-kantiana, acrescenta K.-O. Apel que na Modernidade o universalismo deontológico é o pressuposto e a condição para que diferentes indivíduos e formas sociais de vida possam resolver o problema da vida boa, da felicidade ou da salvação da alma em liberdade pluralista e no sentido de um estilo autêntico de vida.

Perante a ambiguidade da consciência pós-convencional dividida entre o uso egotista e estratégico ou o uso ético da reversibilidade, K.-O. Apel recusa o uso estratégico e a manipulação da linguagem em proveito de si mesmo e propõe o seu uso autêntico orientado para o consenso em que os homens devem ter a intenção de partilhar sem reservas do sentido, da verdade e da rectidão das normas de acção¹⁹⁴. O “ser lógico”, o “ser moral” e o “ser racional” não se deduzem de nada de diferente da razão

¹⁹⁰ ID., *o.c.* 341.

¹⁹¹ ID., *o.c.* 342.

¹⁹² ID., *o.c.* 343, 441.

¹⁹³ ID., *o.c.* 346.

¹⁹⁴ Cf. ID., “Laesst sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalitaet unterscheiden? Zum Problem der Rationalitaet Sozialer Kommunikation und Interaktion” in: W. van REIJEN/K.-O. APEL, Hrsg., *Rationales Handeln und Gesellschaftstheorie* (Bochum 1984) 23-80.

comunicativa, afirmam-se na própria negação e não são produtos de uma decisão irracional, pois não há qualquer situação nem mundo da vida que precedam as dimensões racional, lógica e moral da comunicação. Basta perguntar para se penetrar no terreno do discurso argumentativo e aceitar implicitamente as suas condições supremas de possibilidade, isto é, as normas racionais e éticas de uma comunidade de comunicação¹⁹⁵ cujo imperativo incondicionado se não compagina com o uso estratégico utilitarístico. Se a fundamentação reflexivo-transcendental responde à pergunta “porquê ser moral”, quem argumenta seriamente, ao procurar a verdade intersubjectivamente válida, já se decidiu pelo “ser moral” e reconheceu, com as regras da argumentação, as normas éticas de uma comunidade ideal de comunicação e com ela o princípio formal de uma Ética do Discurso, como princípio vinculativo para a solução de todos os conflitos sobre normas. Quando o homem decide contra o “ser moral” e a coimplicada vontade de verdade perpetra a sua auto-destruição no amoralismo e niilismo daí decorrentes¹⁹⁶.

K.-O. Apel propõe um degrau 7 da consciência moral como esfera da Ética da Responsabilidade. Partindo do facto de que a consciência pós-convencional se debate com a tarefa de se decidir em princípio e de modos sempre novos contra o mau uso egoísta e estratégico da reversibilidade e pela valorização da comunicação e do consenso¹⁹⁷, a fórmula da Ética da Comunicação “Age como se fosses membro de uma comunidade ideal de comunicação” surge ao autor de *Transformação da Filosofia* ainda como demasiado simplista, ingénua e irresponsável¹⁹⁸, pois não toma em consideração a diferença entre racionalidade consensual e comunicativa ideal e realidade contrafactual, que exige uma estratégia de aproximação e de compromisso na senda concreta e a longo prazo rumo a essa racionalidade ideal e o empenho na mudança das resistências sociais e políticas, que a esta se opõem¹⁹⁹. O princípio ético abstracto do degrau 6 não se pode aplicar imediatamente às situações concretas, como pensava a “phronesis” clássica e a faculdade de julgar kantiana, pagando o preço de um regresso à moralidade convencional pré-sofística do ethos da polis no caso de Aristóteles ou do esquecimento da evolução sócio-cultural da moral no caso de Kant²⁰⁰. A simplificação ingénua do problema da aplicação da competência moral recai numa adaptação aos costumes de uma moral interna, funcional e sistémica de

¹⁹⁵ K.-O. APEL, *Diskurs und Verantwortung* 353.

¹⁹⁶ ID., *o.c.* 356, 448-449, 451.

¹⁹⁷ ID., *o.c.* 357.

¹⁹⁸ ID., *o.c.* 358-359.

¹⁹⁹ ID., *o.c.* 358-359, 454-455.

²⁰⁰ ID., *o.c.* 360-361.

“law and order”, no sentido do degrau 4 e 3 de L. Kohlberg, porque se pensa incriticamente que estão sempre dadas as condições normais de aplicação da moralidade pós-convencional. K.-O. Apel julga ser “a maior tentação do nosso tempo” esta regressão a uma moral interna e convencional de um sistema particular de auto-afirmação²⁰¹. Daí, a actualidade da pergunta pela competência ética e responsável da aplicação do degrau 6 da moralidade, que vai exigir um novo perfil, o degrau 7. Se é indiscutível que a maior parte da população das sociedades modernas não atinge os degraus da competência moral pós-convencional, não é menos certo que a Moral universalista influi na visão ética e nas instituições dos Estados democráticos modernos através de declarações sobre valores fundamentais, dignidade humana e direitos humanos, além de nos sistemas modernos de direito e nas regras de jogo dos regimes democráticos se implicarem não só princípios morais de nível pós-convencional mais elevado do que o da maior parte dos cidadãos, mas também o recurso a consensos cada vez mais amplos para se legitimar o poder legislativo. Ao destruir o Estado de direito, o Nacional-Socialismo recorreu à “sã sensibilidade do povo”, isto é, à moral da lealdade do vínculo de sangue (degrau 3) e à moral nacionalista (degrau 4) contra os elementos humanistas e universalistas do Estado de direito liberal e social-democrata²⁰². A prática da moral do dever no sentido de “law and order” conta-se entre os predicados da tradição prussiana, que superou a moral da lealdade das relações de sangue e cujo sentido positivo contrasta com nações contemporâneas em que “funciona apenas a família” ou a autoridade caiu nas garras de grupos mafiosos²⁰³. Contudo, esta moral de “law and order”, privada da dimensão universalista, permitiu o domínio imoral de Hitler até 1945 e consentiu pelo menos tacitamente em projectos como o da “solução final” da questão judaica, que não seriam possíveis numa tradição e num tipo de vida social com menor interiorização da lei e da ordem nacionalistas. Desta moral se reclamou em Jerusalém o criminoso nazi A. Eichmann ao confessar que apenas cumpria o seu dever de funcionário²⁰⁴ e à mesma moral se referiu o insuspeito Dietrich Bohnoeffler, ao decidir rebelar-se contra Hitler nestes termos: “Nós, alemães, tivemos de aprender numa longa história a necessidade e a força da obediência... Tornou-se imperioso mostrar que faltava ainda ao alemão um conhecimento fundamental decisivo: o da necessidade da acção livre e responsável mesmo contra a profissão e a

²⁰¹ ID., *o.c.* 363, 455-462.

²⁰² ID., *o.c.* 364, 409, 410.

²⁰³ ID., *o.c.* 423.

²⁰⁴ ID., *o.c.* 189.

ordem recebida”²⁰⁵. A grande ausente era a “coragem civil”, isto é, o trânsito da moral convencional para a pós-convencional. O Nacional-Socialismo mobilizou as virtudes convencionais do cumprimento do dever, do amor à pátria, da preparação para os riscos, da preferência do bem comum ao bem particular, etc., ao mesmo tempo que reprimia as convicções existentes na alma alemã quanto a uma moral universalista, cosmopolita e humana e propunha o regresso ao ideal de uma moral arcaica e instintiva, fundada no Biologismo Social²⁰⁶. Após a primeira Grande Guerra, a Alemanha sob o peso ainda da frustração da antiga “ideia de reino” não atingira o compromisso das democracias ocidentais entre elementos pós-convencionais universalistas e elementos nacionalistas e, por isso, as suas tradições mais antigas foram sepultadas pelos vagalhões cientistas, relativistas e nihilistas do Nacional-Socialismo²⁰⁷.

A responsabilidade pelos macro-efeitos da civilização técnica não só pressupõe a “coragem civil” mas também necessita da “ideia reguladora” internacional, que oriente a criação a longo prazo das condições políticas de aplicação do degrau 6 da moralidade, substituindo a regulamentação puramente estratégica de conflitos por uma regulamentação consensual e comunicativa²⁰⁸, em que os indivíduos colaborem na organização da responsabilidade colectiva criando uma plataforma de comunicação entre parceiros de discurso de degraus e de disposições diferentes para a solução consensual de conflitos e sempre sob a orientação de uma ideia de telos universalmente válida, embora nunca realizado em qualquer futuro, dada a finitude da condição humana²⁰⁹. Ao degrau 7 da consciência moral pertence a capacidade de contribuir para a realização progressiva da comunidade ideal e a responsabilidade pela conservação das condições de vida da humanidade presente e futura. A Ética da Responsabilidade, universalista, histórica e concreta, exige o princípio complementar do degrau 7²¹⁰ e pressupõe o resultado da lógica do desenvolvimento da consciência moral no sentido de J. Piaget e de L. Kohlberg - exigência e pressuposto a que terá de se submeter o degrau complementar da Religião e da Metafísica²¹¹, que brotasse da pergunta existencial pelo sentido do ser moral num mundo repleto de injustiças. Ao contrário da

²⁰⁵ D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*¹¹ (Muenchen 1962) 13ss.

²⁰⁶ K.-O. APEL, *Diskurs und Verantwortung* 431.

²⁰⁷ ID., *o.c.* 437.

²⁰⁸ ID., *o.c.* 365-366.

²⁰⁹ ID., *o.c.* 368, 465.

²¹⁰ ID., *o.c.* 465-467.

maior parte dos Analistas da Linguagem e de L. Kohlberg, K.-O. Apel opina que só a pergunta existencial remete para uma resposta religiosa ou metafísica no sentido amplo e não a pergunta “metalógica” ou “metaética” pela fundamentação última do ser lógico ou do ser moral²¹². Para uma razão absoluta na sua autonomia, sem qualquer alteridade que a transcenda, é extra-racional o trânsito para a Metafísica e o Absoluto da religião vem em socorro dos naufragos do mundo ético, intacto nos seus princípios, com a bóia ex machina do socorro subjectivo e intimista.

As virtudes convencionais do degrau 4 não barraram a entrada a ditadores e em conluio com as do vínculo de sangue do degrau 3 foram alfofre de racismo trágico como documenta o grau-zero da consciência moral, caso paradigmático da “crise de adolescência” da humanidade ou da insuficiência do degrau 4, que sem o salto para a esfera pós-convencional se tornou deserto de esterilidade ética²¹³. A esta situação correspondeu, além da investigação transcendental e reflexiva da linguagem do Marxismo heterodoxo de J. Habermas e da problemática da crise académica da década de 60, a investigação de L. Kohlberg dos estádios ontogenéticos e filogenéticos da consciência moral publicada nos primeiros anos da década de 80²¹⁴ e cujos princípios básicos reencontram e consolidam as linhas de construção da Ética do Discurso de K.-O. Apel: universalismo com exclusão do relativismo axiológico e uma ética comparada de culturas, prescritivismo contra a redução das proposições morais a juízos de facto, cognitivismo contra o primado da moral do sentimento, formalismo e acordo quanto a propriedades formais dos juízos morais mesmo na vigência do desacordo quanto a conteúdos e construtivismo, que vê nos princípios morais construções realizadas a partir da acção humana²¹⁵.

A razão linguística, embora indefinidamente repetida numa comunidade ilimitada, pratica uma reversibilidade e reciprocidade abertas sem qualquer passagem para o outro de si mesma, que fosse o seu referente convocador, pois a indefinida multiplicação da razão individual finita e transparente já é o sucedâneo construído de uma comunidade real, planetária e histórica, aberta a pactuar até com o próprio Absoluto. A resposta de Apel à catástrofe nacional e a um mundo, que de novo

²¹¹ ID., *o.c.* 368-369.

²¹² ID., *o.c.* 348.

²¹³ ID., *o.c.* 135, 190, 200, 410, 429 ss, 474.

²¹⁴ L. KOHLBERG, *Moral Stages. A current Formulation and a Response to Critics* (Basel/N. York 1983).

²¹⁵ W. REESE - SCHAEFER, *o.c.* 24. Cf. R. WIMMER, *Universalisierung in der Ethik. Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche* (Frankfurt/M. 1980) 21-121.

experimenta convulsões racistas atávicas, quando se sente coagido a entrar numa era planetária, é formulada numa concepção de razão intersubjectiva hermética e encerrada sobre si mesma apesar de ilimitada, eminentemente activa mas cega para qualquer acolhimento, que implique passividade, secularizadora radical e destruidora da ontologia do mundo inteligível platónico e de todos os reinos de aliança com o Absoluto, como a “Cidade de Deus” de Agostinho, o “reino de Deus” de Kant, o sistema absoluto de Hegel e a sociedade comunista futura de Marx realizada pelo ser absoluto da matéria. De um logos aberto ao mistério da realidade, que permanentemente convoca a comunidade dos cientistas e dos homens, fala-nos hoje, v.g., a Microfísica, a Biologia, a Psicologia de Profundidade, a Ontologia e a Teologia em que o logos interpreta sinais de outrem. Nesta concepção heterocêntrica de logos, a dimensão comunitária do homem não se encerra numa ideia, que mesmo ilimitada se não transcende, e, por isso, a universalidade pós-convencional brota da veneração extática perante a terra, a vida e o homem, repassada de cuidado e de solicitude num degrau 8 em que a linguagem nos diz uma terra e uma vida ameaçadas, as esperanças e os sofrimentos do homem e o longínquo se torna próximo. Contra os pressupostos de um vazio formal, mesmo que seja ético, poder imperar de modo incondicionado e de uma comunidade ideal de argumentação antecipar racionalmente pela ideia reguladora o estatuto de sociedade de “corpos gloriosos” sem tragédia nem dor nem morte, repensa-se hoje o tema da comunidade no pensamento de Kant²¹⁶ e refontaliza-se a Moral numa experiência de cuidado pelo ser do outro, cuja fragilidade tragicamente ameaçada nos deve manter em permanente preocupação como em *Princípio de Responsabilidade* de H. Jonas e em *Ethos Mundial* de H. Küng²¹⁷. A discussão com Apel ultrapassa os limites deste trabalho, que apenas pretende reconhecer na dimensão pós-convencional do seu pensamento ético um tipo de resposta-modelo da razão filosófica ao racismo da Modernidade.

²¹⁶ A. HABICHLER, *Reich Gottes als Thema des Denkens bei Kant, Entwicklungsgeschichtliche und systematische Studie zur kantischen Reich-Gottes-Idee* (Mainz 1991).

²¹⁷ H. JONAS, *Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik fuer die technologische Zivilization*⁵ (Frankfurt/M. 1984); ID., *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung* (Frankfurt/M. 1985); ID., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (Frankfurt/M. - Leipzig 1992); H. KUENG, *Projekt Welthethos*³ (Muenchen 1991); B. ENGHOLM - W. ROEHRICH, *Ethik und Politik Heute, Karl-Otto Apel, Hans Jonas, Hans Kueng im Gespraech* (Opladen 1990).