



# A PRIORIDADE DO JUSTO SOBRE O BEM NA FILOSOFIA PRÁTICA DE HABERMAS: POR UMA TRANSCENDÊNCIA A PARTIR DO CONTEXTO E PARA ALÉM DELE

*The priority of the just over the good in the practical philosophy of Habermas: for a transcendence from the context and beyond it*

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira \*

**Resumo:** Habermas consegue responder aos desafios propostos pelos comunitaristas? Explicitaremos, primeiramente, o contexto filosófico da defesa de Habermas acerca da uma prioridade do justo sobre o bem. Em seguida, enfatizaremos como MacIntyre e Taylor argumentam, ao contrário de Habermas, uma prioridade do bem frente ao justo. Por conseguinte, destacaremos como Habermas, embora defenda uma ética formal e universal, justifica que a razão comunicativa não ignora os contextos formadores das identidades dos sujeitos. Determinante, então, é o conceito de mundo da vida. Enfim, mostraremos como a filosofia prática de Habermas deve ser repensada a partir das inovações teóricas de *Verdade e Justificação*, uma vez que as questões de filosofia prática passam, agora, a serem apenas questões de justificação, e não mais de verdade, como outrora.

**Palavras-chave:** Justo. Bem. Filosofia Prática. Habermas..

**Abstract:** Can Habermas answer to the challenges proposed by the communitarians We will explain, at first, the philosophical context of Habermas's defense about the priority of the just over the good. Then, we will emphasize as MacIntyre and Taylor arguee, unlike Habermas, a priority of the good over the just.? Subsequently, we will detach how Habermas, although defends a formal and universal ethics, justifies that the communicative reason won't ignore the former's context of the subject's identities. Determinant, then, is the concept of life's world. Ultimately, we will show how the Habermas's practical philosophy should be rethought from the theoretical innovations of *Truth and Justification*, once the practical philosophical questions pass, now, to being just questions of *justification*, and no longer of the *truth*, as used to be.

**Keywords:** Just. Good. Practical Philosophy. Habermas.

\* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e Bolsista CAPES, com Doutorado Sanduíche na Ludwig-Maximilians-Universität (LMU), em Munique, Alemanha. Contato: [julianocordeiro81@gmail.com](mailto:julianocordeiro81@gmail.com)

### Contextualização filosófica acerca da defesa do justo na filosofia prática habermasiana

Primeiramente, é determinante destacarmos que as ideias contidas na filosofia prática habermasiana serão discutidas aqui, mas a partir das inovações teóricas de *Verdade e Justificação*, livro de 1999. Isto nos possibilitará ler a filosofia prática habermasiana conectada com as mais recentes modificações teóricas apresentadas em *Verdade e Justificação*, algo comumente não levado em consideração nos trabalhos sobre filosofia prática em Habermas.

Em obras anteriores à *Verdade e Justificação*, Habermas possuía uma teoria da verdade essencialmente discursiva, uma vez que verdade e justificação eram equivalentes. Contudo, a partir de *Verdade e Justificação*, haverá uma distinção entre questões de *verdade* (relacionadas agora com o mundo objetivo) e de *justificação* (relacionadas à correção normativa). Tal problemática da filosofia teórica permitirá a Habermas pensar em novos termos a relação entre filosofia teórica e prática.

O objetivo de Habermas, em *Verdade e Justificação*, é discutir aspectos da filosofia teórica que ficaram em segundo plano desde *Conhecimento e Interesse*. Habermas pretende “retornar os problemas que permaneciam suspensos, posto por um pragmatismo de inspiração kantiana”<sup>1</sup>. Ele reformulará sua antiga teoria da verdade, separando-a conceitualmente da justificação. Habermas afirma que há uma analogia entre as questões da verdade, na filosofia teórica, e as questões de justificação e correção normativa, na filosofia prática. Questões éticas, por exemplo, são ainda passíveis de verdade ou apenas de justificação? E o que isso significa na defesa de Habermas das éticas do justo frente às do bem?

Habermas<sup>2</sup> parte da ideia de que uma sociedade democrática moderna não se caracteriza apenas por um pluralismo de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes, e sim por um pluralismo de doutrinas incompatíveis entre si e que, no entanto, podem ser razoáveis, para falarmos nos termos de John Rawls. Tampouco deveríamos supor que no futuro uma dessas doutrinas, ou outra doutrina razoável que possa surgir, venha a ser professada por todos os cidadãos. Segundo Habermas, sociedades modernas são fundamentalmente pluralistas e diferenciadas.

Ele<sup>3</sup> explica que, nas sociedades arcaicas, os mitos cumpriam de forma paradigmática a função de fundar uma unidade explicativa do mundo. Tal ideal seria um contraste com a mentalidade moderna de compreensão de mundo, no que diz respeito a pretensões de normas e princípios universalizáveis que se caracterizam, no entender de Habermas, por uma atitude reflexiva e crítica.

<sup>1</sup> HABERMAS, J. *Verdade e Justificação*: Ensaios Filosóficos. São Paulo: Edições Loyola, 2004a, p. 13.

<sup>2</sup> HABERMAS, J. *A Inclusão do Outro*: Estudos de Teoria Política. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 18.

<sup>3</sup> HABERMAS, J. *Pensamento Pós-metafísico*: Estudos Filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, p. 61.

Para ele, nas sociedades tradicionais, a ética constituía uma parte das cosmovisões ontológicas e soteriológicas que formavam a base do consenso integrador dos sujeitos num todo social, implicando na prioridade de uma determinada visão de bem. A autoridade do sagrado é, no entanto, substituída, na modernidade, pela autoridade de um consenso discursivamente fundado. O indivíduo tem sua inteligibilidade e legitimação em si mesmo, sem a necessária referência às narrativas míticas e religiosas de outrora.

Os símbolos religiosos arcaicos exprimiam, por exemplo, um consenso normativo tradicional, estabelecido e renovado continuamente pelos rituais religiosos. Com a modernidade, há um abandono do domínio sacral em direção às estruturas profanas da comunicação pela linguagem. Esta verbalização do sagrado significa uma mudança da autoridade da fé, pela substituição de um consenso racionalmente motivado. Por isso, o tipo de fundamentação normativa, em Habermas, diz respeito a um critério discursivo de justiça. “De acordo com a ética do Discurso, uma norma só deve pretender validade quando todos os que possam ser concernidos por ela cheguem (ou possam chegar), *enquanto participantes de um Discurso prático*, a um acordo quanto à validade dessa norma”<sup>4</sup>.

Em tempos denominados por Habermas<sup>5</sup> de *pós-metafísicos*, não há, em sociedades pluralistas e diferenciadas, nenhum consenso substantivo de valores. Os fundamentos normativos passam a ser legítimos através das deliberações dos sujeitos, e não mais por uma visão abrangente da vida ou concepção particular de bem. Então, há, na filosofia prática habermasiana, a chamada prioridade do justo sobre o bem, isto é, a defesa de uma fundamentação discursiva e deliberativa das normas<sup>6</sup>. Nesse sentido, o imperativo categórico kantiano é reformulado. “Ao invés de prescrever a todos os demais, como válida, uma máxima que eu quero que seja uma lei universal, tenho que apresentar minha máxima a todos os demais para o exame discursivo de sua pretensão de universalidade”<sup>7</sup>.

Habermas, com isso, destaca a necessidade de uma ética cognitivista, universal e formal, visto que o bem se referiria ao que é avaliado como adequado às nossas preferências e inclinações partilhadas intersubjetivamente, mas restritas a uma forma de vida específica. Já o justo avaliaria o que é igualmente do interesse de todos os concernidos por meio de um discurso livre. Desta forma, uma questão central surge aqui: como fundamentar normas legítimas num mundo marcado pelo pluralismo de visões de vida, sem negar, ao mesmo tempo, os contextos formadores das identidades dos sujeitos?

Enquanto os comunitaristas levam adiante o legado hegeliano em termos de uma ética do bem aristotélica, a ética do discurso habermasiana serve-se também da teoria hegeliana do reconhecimento,

<sup>4</sup> HABERMAS, J. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 86.

<sup>5</sup> HABERMAS, J. *Pensamento Pós-metafísico*: Estudos Filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, p. 37.

<sup>6</sup> ARAÚJO, L. *Pluralismo e Justiça*: estudos sobre Habermas. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p.95.

<sup>7</sup> HABERMAS, J. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 88.

acrescentada, todavia, do imperativo categórico de Kant, na pretensão de garantir uma fundamentação fraca, universal e pós-metafísica dos critérios normativos de justiça. Habermas<sup>8</sup> destaca, portanto, que os princípios de justiça devem ser neutros diante das noções controversas do bem. Por isso, o princípio da neutralidade é um componente necessário de uma prática inevitável, para a qual, segundo Habermas, não há alternativas. Assim, a legitimidade das normas tem a ver diretamente com a participação dos sujeitos falantes.

Posto isto, como argumenta Ernst Tugendhat, o crente não pode mais fundar suas normas morais unicamente em suas crenças religiosas, caso ele respeite o não crente ou aquele que possui uma crença diferente da sua. “Como podemos, como devemos nos posicionar em relação à ética, depois que a fundamentação religiosa deixou de existir”<sup>9</sup>?

Já Alasdair MacIntyre<sup>10</sup> afirma que a questão da filosofia prática determinante tornou-se a seguinte: que tipos de princípios podem exigir e garantir a adesão a uma forma de ordem social na qual os indivíduos que buscam concepções diversas e incompatíveis do bem possam viver juntos? Para Habermas, seria injusto, por sua vez, privilegiar uma ou outra noção ontológica de bem, tendo como horizonte o fato do pluralismo moderno e a necessária construção de normas validadas por todos.

### MacIntyre e Taylor: a defesa do bem frente ao justo

Ao contrário de Habermas, MacIntyre<sup>11</sup> defende que os argumentos morais são construídos sobre o conceito funcional de natureza humana, tendo como base a definição de homem como possuidor de uma natureza não educada que é capaz de realizar um fim (*telos*) determinado. A estrutura conceitual do esquema teleológico permite que os juízos factuais possam originar juízos valorativos, pois o conhecimento do *telos* humano permitiria a avaliação de um modo de agir, haja vista sua adequação a um fim previamente determinado.

De acordo com MacIntyre, a modernidade rejeitou essa estrutura conceitual, mas continuou empregando seus termos no desafio de fundamentar a moralidade em bases racionais ligadas à autonomia do indivíduo e à rejeição de sua vinculação natural a um conjunto de características e objetivos pré-definidos. Seguindo Aristóteles, MacIntyre exemplifica que não há nenhum padrão externo à polis através do qual esta possa ser avaliada com relação à justiça. Aprender o que uma polis é, qual é o bem que deve

<sup>8</sup> HABERMAS, J. *Comentários à Ética do Discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1991, p. 15.

<sup>9</sup> TUGENDHAT, E. *Lições Sobre Ética*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 14.

<sup>10</sup> MACINTYRE, A. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* 2.ed. São Paulo: Loyola, 2001, p. 371.

<sup>11</sup> MACINTYRE, A. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* 2.ed. São Paulo: Loyola, 2001, p. 360.

alcançar, e em que medida ela consegue alcançar esse bem, tudo isso requer que se pertença a um determinado contexto, diz MacIntyre.

Segundo ele, o liberalismo, por exemplo, tem sua própria concepção de bem, tornando-se igualmente uma tradição, como tantas outras. Então, o liberalismo, apesar de defender uma concepção neutra de justiça, teria também seus próprios pressupostos contextuais.

Os pontos de partida da teorização liberal não são nunca neutros no que se refere às concepções do bem humano; eles são sempre pontos de partida liberais. E a inconclusividade dos debates no liberalismo, quanto aos princípios fundamentais da justiça liberal, reforça a visão de que a teoria liberal é melhor compreendida, não como tentativa de encontrar uma racionalidade independente da tradição, mas como a articulação de um conjunto historicamente desenvolvido de instituições e formas de atividades, isto é, como a voz de uma tradição<sup>12</sup>.

MacIntyre filia-se à posição de que princípios morais só podem expressar um ponto de vista interno de uma prática social determinada, não havendo teoria moral separada de uma prática moral. Ele segue a ideia de que não temos mais um todo coerente, isto é, a possibilidade conceitual de formular critérios, de modo integrado e objetivo, para nossos juízos morais. MacIntyre argumenta que não existe uma racionalidade que transcenda o contexto, mas apenas racionalidades dependentes da tradição.

Charles Taylor<sup>13</sup>, assim como MacIntyre, critica a chamada prioridade do justo sobre o bem, defendida por Habermas, pois, segundo ele, a ética do discurso habermasiana excluiria elementos responsáveis pelas referências dos indivíduos nas sociedades, a saber, os elementos formadores de suas identidades culturais. Em Taylor, seria necessária uma ontologia moral, isto é, uma teoria do bem, a fim de que houvesse uma conexão entre sentidos do eu e visões morais.

De acordo com Taylor, a distinção entre questões morais e de boa vida, como também a prioridade do justo sobre o bem, destinadas a estabelecer os limites entre as exigências de validade universal e os bens variáveis segundo as culturas, tornam-se distinções contraditórias quando se constata que elas parecem ser motivadas por fortes ideais, como liberdade, altruísmo e universalismo, que estão entre as aspirações morais modernas, portanto, também contextuais. Desta forma, o critério do justo defendido por Habermas seria também tão contextual como qualquer outro, não existindo critérios de justiça imparciais e universais.

Em Taylor, temos que pressupor desde sempre uma relação entre o sujeito e o contexto intersubjetivo que o condiciona na formação de critérios de justiça. Segundo ele, é preciso uma ética articulada por conceitos ontológicos, assumindo uma noção de bem socialmente representativa. Ele afirma que o liberalismo não pode nem deve pretender uma neutralidade cultural completa. “O liberalismo

<sup>12</sup> MACINTYRE, A. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* 2.ed. São Paulo: Loyola, 2001, p. 371.

<sup>13</sup> TAYLOR, C. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994 p. 71.

A Prioridade do Justo sobre o Bem na Filosofia Prática de Habermas: por uma transcendência a partir do contexto e para além dele

também é um credo de luta”<sup>14</sup>. Então, os juízos de um valor pressupõem sempre, para Taylor, um determinado horizonte e contexto formador de convicções, não fazendo sentido a defesa de critérios neutros e universais de justiça, como em Habermas.

Em Taylor, a validade das normas apenas pode ser determinada no âmbito de uma tradição específica, que é portadora de uma pré-compreensão concreta da realidade e se radica na nacionalidade, na língua, na cultura, na religião e na história de um povo. Nesta perspectiva, qualquer tentativa de apelar para princípios universais seria algo sem sentido, abstrato e vazio.

Habermas<sup>15</sup>, por sua vez, defende a necessidade de um tratamento imparcial, formal e pós-metafísico das questões morais, sem vinculá-las a concepções de boa vida ou às ideias de felicidade das éticas teleológicas, bem como a um contexto específico. Como vimos antes, Habermas parte do fato do pluralismo de visões de vida que marca a modernidade, na perspectiva de fundamentar universalmente normas justas e legítimas, levando em conta sempre os contextos específicos.

Para ele, as formas tradicionais de legitimação das normas morais, geralmente associadas à autoridade da tradição e às convicções religiosas, perderam sua validade absoluta e passaram a exigir formas pós-metafísicas e pós-tradicionais de fundamentação de normas. Assim, um critério de justiça não pode ter como única orientação um determinado contexto situado, e sim todos os contextos. E como isso é possível em Habermas, pois ele também destaca que sua universalidade não nega os contextos formadores das identidades dos sujeitos?

### **A Transcendência a Partir do Mundo Vivido**

Uma das teses fundamentais de Habermas é a de que os sujeitos partem sempre do mundo da vida<sup>16</sup>. Esta categoria é desenvolvida por Habermas a partir da tradição fenomenológica que remonta a Husserl, mas não como algo constituído pela atividade intencional de um eu transcendental. O mundo da vida, inicialmente, é dado ao filósofo e ao cientista da mesma maneira que ao leigo. Trata-se de um saber inicial ligado aos contextos culturais e às comunidades, isto é, um saber implícito da práxis comunicativa e do cotidiano, do mundo no qual vivemos, agimos e falamos com os outros. Numa palavra, um saber da pré-compreensão que, em princípio, determina a interpretação dos proferimentos dos atores, tal qual um saber contingente e a priori, mas no sentido social, relativo às formas de entendimento intersubjetivo.

<sup>14</sup> TAYLOR, C. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994, p. 83.

<sup>15</sup> HABERMAS, J. *A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 305.

<sup>16</sup> HABERMAS, J. *Teoria do Agir Comunicativo 2: Sobre a crítica da razão funcionalista*. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 220.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.9 – Nº.2	Dezembro 2016	pp. 46-60
-----------------	-------------------	--------------	--------------	------------------	-----------

O mundo da vida<sup>17</sup> não apenas forma o contexto para os processos de entendimento mútuo, mas também fornece os recursos para isso. Ele oferece uma provisão de obviedades culturais, lugar onde os participantes da comunicação tiram seus esforços de interpretação os modelos de exegese consentidos. Ele é um reservatório de saber, em que já estão previamente armazenados os modelos de interpretação e as capacidades semânticas de que necessitamos para concretizar um ato de fala: o mundo da vida forma um horizonte de entendimento e oferece evidências culturais das quais os participantes, no ato de comunicar, retiram padrões de interpretação.

Habermas, com isso, caracteriza os componentes estruturais e simbólicos dos mundos vividos: *a cultura*, armazém de saber do qual os participantes da comunicação extraem interpretações no momento em que se entendem mutuamente sobre algo; *a sociedade*, na qual se estruturam as ordens legítimas através das quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais, garantindo a solidariedade; e *a personalidade*, que são todos os motivos e habilidades que colocam um sujeito em condições de falar e de agir, bem como de garantir sua identidade própria.

Desta forma, Habermas argumenta, contra os comunitaristas, que defender uma prioridade do justo sobre o bem não significa desvincular os sujeitos de suas referências culturais ou históricas. A racionalidade, em Habermas, é sempre algo situado e encarnado nos contextos dos mundos vividos, o que não implica que os sujeitos não transcendam seus mundos vividos, quando os sujeitos perguntam sempre pelas pretensões de validade. Habermas diferencia dois níveis de ação comunicativa: o da ação ordinária, em que as pretensões de validade não são problematizadas, e o da problematização reflexiva, do discurso, no qual as pretensões de validade levantadas na práxis comunicativa ordinária são postas num debate crítico e argumentativo.

A ação comunicativa no âmbito do discurso tem por finalidade a fundamentação racional das pretensões de validade das normas: ela se pergunta sempre pelas pretensões de validade dos sujeitos. Habermas afirma que uma determinada norma pode até ter validade social, mas não exatamente validade argumentativa, de modo que os sujeitos podem perguntar-se pela validade racional de uma norma, apesar dela ter validade social e histórica. Melhor dizendo, os sujeitos podem questionar, por meio de razões e argumentos, como uma determinada norma, válida socialmente, se justifica.

---

<sup>17</sup>. O mundo da vida pode ser entendido como o contexto em que se formam os processos de entendimento e onde falantes e ouvintes se movimentam. Tal contexto permanece sempre implícito. O mundo da vida está em todo o tempo presente, tal qual fosse um pano de fundo para uma cena da ação: ele transparece na forma de autoevidências intersubjetivas, nas quais os que agem comunicativamente se apoiam. Ele constitui uma reserva de ideias e convicções não problematizadas de início, um celeiro de saber organizado linguisticamente e transmitido culturalmente, semelhante a uma fonte de modelos de interpretação, da qual os participantes da ação lançam mão para suprir as exigências e necessidades de entendimento que aparecem numa determinada situação. Ver em: HABERMAS, J. *Teoria do Agir Comunicativo 2: Sobre a crítica da razão funcionalista*. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 226.

Numa crítica aos comunitaristas, Habermas<sup>18</sup> questiona como é possível que as inúmeras formas de responder à questão “o que é bom para mim/para nós/” possam conviver umas com as outras quando muitas vezes constituem práticas e virtudes incompatíveis, gerando conflitos sociais relevantes. Para Habermas, MacIntyre deveria aceitar a existência de um plano metateórico no qual os graus de reflexão das tradições sejam avaliados ou admitir o relativismo cultural, do qual o próprio MacIntyre quer se desviar.

Em Habermas, há a defesa de que o papel gramatical desempenhado pelos conceitos de validade, racionalidade e justificação é o mesmo para todas as comunidades linguísticas. Ele questiona se, na perspectiva do comunitarismo, é possível algum conceito de justiça reclamar validade universal à medida que seus critérios não podem ser isolados em relação a uma determinada ideia do bem viver, uma vez que não transcendem o contexto.

Habermas persegue a ideia de que um critério deontológico de justiça não fecha os olhos para as condições sociais de vida dos sujeitos. Ele fala da necessidade de uma política de reconhecimento que preserve a integridade dos indivíduos, inclusive os contextos vitais de suas identidades. Porém, ele postula uma universalidade válida para todos, no mesmo instante em que os contextos intersubjetivos devem ser sempre levados em consideração.

Mesmo os sujeitos constituídos em contextos diferentes, levantam pretensões de validade para além de seus mundos vividos específicos em suas ações comunicativas cotidianas. Em Habermas, os pressupostos contrafactuais têm sua sede na facticidade das práticas cotidianas: os sujeitos capazes de falar e agir aprendem no decorrer de sua socialização as práticas fundamentais de seu mundo da vida e o correspondente saber relativo às regras. Isso não impede que os sujeitos deixem de fazer idealizações, mesmo com uma razão situada no mundo da vida, encarnada nos contextos culturais, históricos e linguísticos.

Habermas pretende que seu formalismo e universalismo não excluam os contextos particulares, uma vez que, tal qual vimos antes, a categoria de mundo da vida é determinante em sua teoria. Confrontada com Kant, a prioridade do justo, em Habermas, amplia o conceito deontológico de justiça, incluindo aspectos do bem viver que, do ponto de vista da socialização comunicativa, separam-se da totalidade concreta de formas de vida particulares, sem incorrer no neo-aristotelismo ou no comunitarismo.

Há, assim, pressuposições inevitáveis de uma prática argumentativa<sup>19</sup> que só pode ser exercida com outros. A ética do discurso, em Habermas, tem como referência os pressupostos da comunicação que

<sup>18</sup> HABERMAS, J. *Comentários à Ética do Discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1991, p. 87.

<sup>19</sup> OLIVEIRA, M. *Reviravolta Linguístico-Pragmática na filosofia contemporânea*. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 317.



todo sujeito tem de fazer sempre que pretender participar de uma argumentação, como, por exemplo, um mesmo mundo compartilhado por todos.

As argumentações transcendem *per se* os universos particulares, uma vez que, nos seus pressupostos pragmáticos, o teor normativo dos pressupostos da ação comunicativa está generalizado, abstraído e ampliado, tendo sido alargado a uma comunidade comunicativa que integra todos os sujeitos dotados da capacidade de linguagem e de ação<sup>20</sup>.

Habermas defende que temos de admitir implicitamente pressupostos pragmáticos gerais de teor normativo nos atos de fala. Isto permite que os sujeitos partam de seus contextos específicos e de seus mundos vividos, intersubjetivamente partilhados, ao mesmo tempo em que se entendem acerca de um mesmo mundo, ultrapassando seus contextos específicos.

O “ponto de vista moral” deve reconstruir essa perspectiva intramundialmente, quer dizer, deve recuperá-la dentro dos limites de nosso mundo compartilhado intersubjetivamente, sem perder a possibilidade do distanciamento do mundo como um todo, nem a da universalidade de um olhar que abarca o mundo todo<sup>21</sup>.

Portanto, em Habermas, a defesa do justo sobre o bem não nega os contextos formadores das identidades dos sujeitos, tal qual acusam os comunitaristas. A razão, em Habermas, é essencialmente algo deliberativo, fundamentado discursivamente através dos sujeitos, partindo, ao mesmo tempo, do mundo da vida. De acordo com Habermas, enquanto cada conceito de justiça permanecer impregnado de uma respectiva concepção do bem, então, nós, ao julgarmos questões de justiça, permaneceremos confinados ao horizonte exclusivo de nossa autocompreensão, algo inviável para uma sociedade diferenciada e pluralista, carente de princípios normativos fundamentados para além de uma tradição específica.

Segundo Habermas, apenas um critério deliberativo e discursivo das normas é capaz de oferecer uma fundamentação pós-tradicional num mundo marcado pelo pluralismo dos modos de vida. Não se trata do que é *bom* para nós como membros de uma coletividade (caracterizada por um *ethos* próprio), mas sim do que é *correto* e *justo* para todos.

Finalmente, a teoria do discurso introduz a distinção entre questões éticas e morais de maneira que a lógica das questões relativas à justiça passe a exigir a dinâmica de uma ampliação progressiva do horizonte, e afirma nesse sentido uma precedência do que é justo em relação ao que é bom. A partir do horizonte de sua respectiva autocompreensão e compreensão de mundo, as diversas partes referem-se a um ponto de vista moral pretensamente partilhado, que induz a uma descentralização sempre crescente das diversas perspectivas, sob as condições simétricas do discurso (e do aprender-um-com-o-outro)<sup>22</sup>.

A nosso ver, as éticas do bem, ao contrário das do justo, apesar de apontarem para uma dimensão determinante, como vimos em MacIntyre e Taylor, a saber, o contexto intersubjetivo formador das

<sup>20</sup> HABERMAS, J. *Comentários à Ética do Discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1991, p. 71.

<sup>21</sup> HABERMAS, J. *A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 16.

<sup>22</sup> HABERMAS, J. *A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 306.

identidades coletivas, não conseguem conferir um tratamento imparcial dos conflitos morais que transcenda o contexto específico. Elas não explicam como seria o procedimento de definição da concepção de bem mais valiosa para uma sociedade caracterizada pelo pluralismo de valores e crenças.

Desta forma, não há, nas éticas do bem, uma resposta satisfatória que mostre como uma determinada visão de bem seria capaz de abrigar o pluralismo de nosso tempo. A crítica das posições deontológicas a posturas como a de MacIntyre e a de Taylor é a de que estas legitimam a ideia de que todas nossas valorações são fundamentalmente dependentes de uma tradição cultural determinada. Posto isto, um problema se coloca aqui para os comunitaristas: como estabelecer critérios de justiça que transcendam o contexto, haja vista uma comunidade global e universal que necessita de critérios de justiça validos para todos? Como afirma Cirne-Lima:

(...) a resposta dada ao problema da justificação do dever-ser e de seus primeiros princípios não me parece suficiente. Nem o mero fato de algo pertencer à tradição (MacIntyre) nem a identidade cultural de um eu ampliado (Taylor) são, por si sós, argumento bastante para justificar e fundamentar uma ética geral<sup>23</sup>.

Rainer Forst<sup>24</sup> argumenta, por exemplo, que não está claro, em MacIntyre, como um *eu*, cuja identidade moral está vinculada ao contexto, possa transcender os limites morais de uma determinada comunidade. Junto com práticas e tradições “ruins”, que não fornecem qualquer possibilidade interna de crítica, MacIntyre fala, inclusive, sobre a necessidade de recorrer a uma lei moral. Porém, ele não consegue fundamentar tal lei com validade universal no interior de sua teoria, pois, em sua concepção, o *eu* que se distancia radicalmente de sua comunidade perderia todos os padrões genuínos para julgar. Habermas questiona se, na perspectiva do comunitarismo, é possível algum conceito de justiça reclamar validade universal à medida que tais critérios não podem ser isolados em relação a uma determinada ideia do bem viver.

Se as éticas do bem criticam as do justo, por estas supostamente não levarem em consideração os contextos específicos dos sujeitos, Habermas, na filosofia prática, por meio de uma transcendência a partir do contexto, mantém a perspectiva de se partir do contexto, mas igualmente ir além dele pelas justificações que emergem do mundo da vida, na defesa do justo sobre o bem. Além disso, Habermas, tal qual veremos no próximo tópico, na obra *Verdade e Justificação*, defende que as questões de *verdade* relacionadas, em sua filosofia teórica, com o mundo objetivo, estão em analogia com a universalidade e com a prioridade do justo sobre o bem, na filosofia prática, algo determinante para o debate em questão.

Em *Verdade e Justificação*, Habermas apresentará, até então, a última modificação teórica do agir comunicativo, influenciado diretamente as questões de sua filosofia prática. Nesta, podemos falar, agora,

<sup>23</sup>LIMA, C. Ética de Coerência Dialética. In: OLIVEIRA, M. *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. 3.ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 213.

<sup>24</sup> FORST, R. *Contextos da Justiça: Filosofia Política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010, p. 156.

A Prioridade do Justo sobre o Bem na Filosofia Prática de Habermas: por uma transcendência a partir do contexto e para além dele

propriamente de *justificação* e correção normativa, e não mais em *verdade*. Esta, por sua vez, relaciona-se com as questões do mundo objetivo, que podemos apenas pressupor nos atos de fala. Habermas reformulará sua antiga teoria da verdade, separando-a conceitualmente da justificação, algo que terá consequências fundamentais para sua filosofia prática.

Isto permitiu a Habermas pensar em novos termos a relação entre filosofia teórica e prática. Ele afirma que há uma analogia entre as questões da verdade, na filosofia teórica, e as questões de justificação e correção normativa, na filosofia prática. Este aspecto é fundamental no debate acerca da prioridade do justo em relação ao bem e na defesa de uma ética universal, formal e cognitivista, na filosofia mais recente de Habermas.

### **A Distinção Entre *Verdade* e *Justificação* em Analogia Com as Questões da Filosofia Prática.**

Para Habermas<sup>25</sup>, a legitimidade de uma asserção deve necessariamente ser resgatada discursivamente ou justificada no interior de uma prática compartilhada intersubjetivamente. Contudo, *justificação* alguma, na filosofia prática, pode ser chamada, agora, de *verdade*. Habermas antes definia o sentido de verdade a partir da situação ideal de fala, através dos pressupostos idealizantes de (a) publicidade e total inclusão de todos os envolvidos, (b) distribuição equitativa dos direitos de comunicação, (c) caráter não violento de uma situação que admite apenas a força não coerciva do melhor argumento, e (d) a probidade dos proferimentos de todos os participantes<sup>26</sup>.

Outrora a verdade relacionava-se diretamente com o consenso construído através da situação ideal de fala. Entretanto, Habermas, em *Verdade e Justificação*, partindo das críticas de Cristina Lafont, Albrecht Wellmer, Thomas McCarthy, entre outros, afirma que a verdade não pode ser assimilada à situação ideal de fala, como antes. “De lá para cá, percebi que essa assimilação não pode dar certo. Reformulei o antigo conceito discursivo de verdade, que não é errado, mas é pelo menos incompleto”<sup>27</sup>.

Habermas assume que o consenso não pode mais ser considerado um critério, mas deve ser visto como um mecanismo de certificação da verdade. Ele relaciona o conceito discursivo mantido de aceitabilidade racional, com um conceito de verdade pragmático, não epistêmico, sem assimilar a verdade à assertibilidade ideal. Inicialmente, Habermas apresentou uma teoria consensual da verdade: o consenso era o critério de verdade. O que é verdadeiro seria aquilo advindo de um consenso racional e universal, como consequência de um diálogo numa situação ideal de fala. Entretanto, Habermas viu as dificuldades

<sup>25</sup> HABERMAS, J. *Verdade e Justificação*: Ensaios Filosóficos. São Paulo: Edições Loyola, 2004a, p. 243.

<sup>26</sup> OLIVEIRA, J. Jürgen Habermas: o problema do naturalismo fraco e a nova perspectiva sobre verdade e justificação. *Intuitio*. Porto Alegre. Vol.7, nº1, 2014, p. 226-238.

<sup>27</sup> HABERMAS, J. *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2004b, p. 60.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.9 – Nº.2	Dezembro 2016	pp. 46-60
-----------------	-------------------	--------------	--------------	------------------	-----------

desta concepção, uma vez que há uma incapacidade de explicar por que mesmo as asserções mais exaustivamente justificadas podem ser falsas.

Segundo Delamar Dutra<sup>28</sup>, Habermas pretende que fortes exigências comunicativas sejam capazes, a partir de si mesmas, de dar um caráter de transcendência à correção normativa. Assim como a verdade é traduzida num conjunto de ações pragmáticas que a põe em contato com um mundo objetivo, independente de nossos conceitos, a correção normativa e a justificação também são traduzidas num conjunto de posições valorativas, criando vínculos axiológicos e convicções que guiam a ação. Tal qual na verdade, a separação entre o justo e o bem visa a resgatar a validade moral, num nível mais abstrato, frente ao desmoronamento das tradições morais, através da modernidade.

A distinção proposta por Habermas entre verdade e justificação tem a ver com o alcance discursivo no âmbito moral. Enquanto a ideia da verdade relaciona-se, a partir de *Verdade e Justificação*<sup>29</sup>, apenas com o mundo objetivo<sup>30</sup>, que somos obrigados a pressupor nos atos de fala, a validade de uma norma no mundo social consiste na perspectiva de ser reconhecida à luz da situação ideal de fala, por meio das deliberações dos sujeitos. Portanto, as questões da filosofia prática, em Habermas, após *Verdade e Justificação*, não são mais dignas de verdade, e sim apenas de justificação. Esta não tem um ponto de referência a objetos, o que se exige dos enunciados verdadeiros. As convicções morais não são questionadas pela resistência do mundo objetivo, mas sim por dissensos no mundo social.

O sentido de correção normativa reduz-se a uma aceitação idealmente justificada. Ao construir um mundo de relações interpessoais, contribuimos para preencher as condições de validade dos juízos e normas morais. A ausência de conotações ontológicas, na correção normativa, não pode prejudicar a pretensão de validade universal, que diz respeito às relações de reconhecimento aceitas como justas por todos os envolvidos, na busca de critérios normativos imparciais num mundo marcado pelo pluralismo

<sup>28</sup> DUTRA, D. Da Revisão do Conceito Discursivo de Verdade em *Verdade e Justificação*. *Ethics@*. Florianópolis, v.2, n.2, p.219-231, 2003, p. 227.

<sup>29</sup> HABERMAS, J. *Verdade e Justificação: Ensaio Filosófico*. São Paulo: Edições Loyola, 2004a, p. 45.

<sup>30</sup> Habermas elabora uma teoria filosófica centrada na dimensão comunicativa (pragmática). Seria a partir dela que outras dimensões poderiam ser compreendidas. O mundo objetivo, para Habermas, só é conhecido a partir da relação com o quadro referencial da comunicação. Ele é apenas considerado de tal modo que a interação entre pessoas se faça possível. A preocupação de Habermas não é compreender o mundo enquanto tal, mas considerá-lo à medida que o entendimento mútuo se torne possível. Há o abandono da ontologia. Esta continua rejeitada, e a realidade se faz valer através apenas do fracasso performativo de nossos esquemas conceituais, emergindo enquanto algo independente deles, como um postulado formal sem o qual nem a ação simbólica nem a instrumental no mundo seriam possíveis. O mundo objetivo, em Habermas, não é algo a ser retratado, mas apenas o ponto de referência comum de um processo de entendimento mútuo entre membros de uma comunidade de comunicação. O que podemos fazer, diz Habermas, é salvaguardar a suposição realista fraca de um mundo independente de nossas descrições. Segundo ele, apenas o pressuposto de um mundo objetivo nos permite vincular a incondicionalidade da verdade, com a compreensão falível de nosso saber. A verdade, assim, relaciona-se agora com esse mundo objetivo que somos obrigados a pressupor na ação comunicativa. Ver em: HABERMAS, J. *Verdade e Justificação: Ensaio Filosófico*. São Paulo: Edições Loyola, 2004a, p. 49.

moderno e simbólico. Diferentemente da verdade, a correção normativa e a justificação relacionam-se diretamente com a aceitabilidade idealmente justificada, portanto, com as questões da filosofia prática.

Enquanto falta à validade deontológica dos enunciados morais as conotações ontológicas da validade veritativa, entra no lugar da referência ao mundo objetivo a ideia regulativa de inclusão recíproca de pessoas estranhas umas às outras num mundo inclusivo. A existência de estados de coisas relaciona-se com a perspectiva do sentido deontológico de que normas morais merecem o reconhecimento de todos. Entretanto, não podemos assimilar o mundo moral ao objetivo. Podemos, em realidade, como mostramos antes, fazer uma analogia entre o mundo objetivo e o sentido deontológico das normas construídas universalmente, através de um critério deliberativo e discursivo de justiça.

Se a verdade, na filosofia teórica de Habermas, relaciona-se com um mundo objetivo que somos obrigados a pressupor na práxis comunicativa, a justificação e a correção normativa relacionam-se, na filosofia prática, com a inclusão dos sujeitos na construção de critérios válidos para todos. Habermas, assim, defende que há uma analogia entre a verdade do mundo objetivo, com a ideia da inclusão de todos nos debates na filosofia prática.

Ele distingue verdade de correção normativa ou justificação, entendendo verdade, tal qual demonstra Lorenz Puntel, de alguma maneira no sentido da teoria da correspondência, relacionada ao mundo objetivo. Em distinção à validade da verdade, a correção normativa relaciona-se com a aceitabilidade idealmente justificada. Na filosofia prática habermasiana, portanto, “enunciados éticos não são verdadeiros ou não verdadeiros, mas apenas corretos ou incorretos”<sup>31</sup>. Ou seja, as questões da ética, em Habermas, não se relacionam mais com a verdade, e sim com a justificação e a correção normativa, tendo como referência sua nova abordagem do agir comunicativo em *Verdade e Justificação*.

Em suma, embora haja analogia entre verdade e correção normativa ou justificação, a verdade não aponta para as questões éticas da filosofia prática, e sim para o mundo objetivo, que, tal qual vimos antes, aparece para os sujeitos apenas em suas pressuposições nos atos de fala, mas nunca como algo a ser retratado. Na filosofia prática habermasiana, podemos falar em correção normativa e justificação em condições ideais.

Os participantes do discurso, que tematizam pretensões de validade, têm de aceitar, mesmo em condições epistêmicas favoráveis, “a melhor justificação possível” de “p”, ao invés da “verdade” de “p”<sup>32</sup>. A correção normativa esgota seu sentido nas condições ideais de justificação. Esta perspectiva da filosofia teórica habermasiana é fundamental para as questões de sua filosofia prática, uma vez que a prioridade do justo sobre o bem não diz mais respeito à verdade, e sim à justificação. Sobre isso, Rainer Forst comenta:

<sup>31</sup> PUNTEL, L. *Estrutura e Ser*: Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008, p. 395.

<sup>32</sup> HABERMAS, J. *Entre Naturalismo e Religião*: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 100.

A Prioridade do Justo sobre o Bem na Filosofia Prática de Habermas: por uma transcendência a partir do contexto e para além dele

O conceito de “verdade” é, aqui, equívoco: nas decisões democráticas, trata-se de questões de correção ou de justiça. Aqui, a correção fatural é uma dimensão da correção normativa. (...) No entanto, o modo como essas informações são formuladas e como são ponderadas são questões que não podem ser avaliadas sem os próprios participantes<sup>33</sup>.

Desta forma, não podemos falar de uma *verdade política objetiva*. A correção normativa não consiste em demonstrar uma correspondência com fatos morais válidos objetivamente. Em realidade, a validade racional diz respeito a um consenso fundamentado através das deliberações. Uma vez que o princípio da neutralidade se refere primeiramente ao critério de validade de normas universais, ele não implica uma neutralidade do processo de justificação no sentido de que argumentos éticos seriam dele excluídos. O que importa é que os argumentos, quando propõem valores como fundamentos para regulações universais, possam ser traduzíveis em argumentos universais. Numa palavra, os argumentos têm de ser compatíveis com o princípio da justificação pública que, por sua vez, relaciona-se diretamente com o justo na filosofia prática.

Contudo, os argumentos não se desvinculam completamente do pano de fundo ético do qual se originam, como vimos antes. “Os critérios de universalidade estrita e limitada não desvinculam de seus contextos sociais as argumentações nem as normas justificadas”<sup>34</sup>. A defesa de princípios neutros e imparciais não significa que as relações existentes apareçam como justificadas no sentido de uma “neutralidade de status quo” e que o Estado, à medida que não as modifica, permanece “neutro”. Razões “neutras” devem ser justificadas universalmente, quer falem a favor ou contra, por exemplo, as instituições existentes.

Habermas explica que, embora não possamos falar de uma verdade objetiva na dimensão prática, podemos falar de uma universalidade em analogia com a dimensão objetiva que transcende a justificação. A defesa de Habermas de um critério do justo sobre o bem, isto é, de critérios de justiça imparciais, ao invés da defesa de uma determinada concepção de bem particular, parte da defesa de um tipo especial de fundamentação discursiva de normas, no contexto de um pluralismo razoável de concepções de vida.

Inclusão não significa aqui confinamento dentro do próprio e fechamento diante do alheio. Antes a “inclusão do outro” significa que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos – também e justamente àqueles que são estranhos um ao outro – e querem continuar sendo estranhos<sup>35</sup>.

Para Habermas, os comunitaristas não conseguem, portanto, defender critérios de justiça que ultrapassem os contextos intersubjetivos. Isto não significa, como o próprio Habermas destaca, negarmos os contextos formadores das identidades dos sujeitos. Em realidade, a unidade da razão fundamenta-se na

<sup>33</sup> FORST, R. *Contextos da Justiça*: Filosofia Política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010, p. 156.

<sup>34</sup> FORST, R. *Contextos da Justiça*: Filosofia Política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010, p. 66.

<sup>35</sup> HABERMAS, J. *A Inclusão do Outro*: Estudos de Teoria Política. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 8.

A Prioridade do Justo sobre o Bem na Filosofia Prática de Habermas: por uma transcendência a partir do contexto e para além dele

pluralidade de suas vozes, na inclusão de todos no debate público. Para Habermas, é determinante a ideia de uma razão comunicativa que una, sem reduzir o que é distinto ao denominador comum, que entre estranhos torne reconhecível o que é comum, mas deixe ao outro a sua particularidade.

A razão, em Habermas, tal qual vimos antes, parte sempre dos mundos vividos, onde uma norma passa a ser justa através das deliberações dos sujeitos, que transcendem seus contextos específicos nas ações comunicativas, pressupondo, no discurso, um mesmo mundo para todos. Além disso, faz-se determinante, como mostramos antes, destacar a ideia de que, após *Verdade e Justificação*, as questões de filosofia prática passam a serem essencialmente questões de correção normativa e justificação, e não mais de verdade, como outrora Habermas explicitava.

### Referências

- ARAÚJO, L. *Pluralismo e Justiça: estudos sobre Habermas*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- DUTRA, D. Da Revisão do Conceito Discursivo de Verdade em Verdade e Justificação. *Ethics@*. Florianópolis, v.2, n.2, p.219-231, 2003, p.219-231.
- FORST, R. *Contextos da Justiça: Filosofia Política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.
- HABERMAS, J. *Pensamento Pós-metafísico: Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Comentários à Ética do Discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.
- \_\_\_\_\_. *A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Verdade e Justificação: Ensaio Filosófico*. São Paulo: Edições Loyola, 2004a.
- \_\_\_\_\_. *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2004b.
- \_\_\_\_\_. *Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Teoria do Agir Comunicativo 2: Sobre a crítica da razão funcionalista*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- LIMA, C. Ética de Coerência Dialética. In: OLIVEIRA, M. *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. 3.ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.
- MACINTYRE, A. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* 2.ed. São Paulo: Loyola, 2001.
- OLIVEIRA, J. Jürgen Habermas: o problema do naturalismo fraco e a nova perspectiva sobre verdade e justificação. *Intuitio*. Porto Alegre. Vol.7, nº1, 2014, p.226-238. DOI: <https://doi.org/10.15448/1983-4012.2014.1.16720>.
- OLIVEIRA, M. *Reviravolta Linguístico-Pragmática na filosofia contemporânea*. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- PUNTEL, L. *Estrutura e Ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008.
- TAYLOR, C. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- TUGENDHAT, E. *Lições Sobre Ética*. Petrópolis: Vozes, 1997.

Recebido em: 4 de dezembro de 2015.

Aprovado para a publicação em: 26 de setembro de 2016.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.9 – Nº.2	Dezembro 2016	pp. 46-60
-----------------	-------------------	--------------	--------------	------------------	-----------