

As críticas à prioridade do justo sobre o bem na ética discursiva de Jürgen Habermas

*Gilcelene de Brito Ribeiro*¹

Resumo: O propósito deste artigo é apresentar críticas feitas por Alasdair MacIntyre e Charles Taylor à prioridade do justo sobre o bem na ética discursiva de Habermas, críticas que partem da consideração de que o agente moral, condicionado histórica e socialmente, age por motivações outras que não (somente) a consideração imparcial de todos os indivíduos. Afirmando que a prioridade do justo sobre o bem desvincularia os indivíduos de suas motivações, abstraindo-os de sua formação cultural e contingências freqüentemente determinantes de sua vida ética, as críticas também afirmam que a escolha de um determinado conjunto de condições a serem preenchidas para a validade das normas morais vincularia a ética habermasiana a um *ethos* particular, permeado de valores constituídos historicamente por um tipo de sociedade cujas práticas não são, embora pretendam ser, universais.

Palavras-chave: Habermas – ética do discurso – justo – bem – prioridade – MacIntyre – Taylor.

Introdução

Dentre as teorias filosóficas às quais Jürgen Habermas dedicou seus esforços, a Ética do Discurso se destaca em virtude de se sustentar sobre o cognitivismo ético e por defender o universalismo e o formalismo contra as concepções emotivistas de que os juízos morais nada mais seriam do que expressões de nossas vontades subjetivas. Habermas também é um defensor da *prioridade do critério do justo sobre o critério do bem* quando se trata da avaliação de normas e ações morais, visto que o critério do bem se referiria ao que é avaliado como adequado às nossas preferências e inclinações, partilhadas intersubjetivamente, mas restritas a uma forma de vida específica, enquanto o critério do justo avalia o que é

¹ Mestra em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí. Professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí. E-mail: gilcelene@ifpi.edu.br

igualmente do interesse de todos os concernidos pelas normas resultantes de um discurso livre e independentemente das concepções de bem ou felicidade que dão sentido às existências individuais ou coletivas.

O universalismo de Habermas em relação às ações morais é alvo de críticas por parte dos que consideram que o agente moral, condicionado histórica e socialmente, age por motivações outras que não (somente) a consideração imparcial de todos os indivíduos. A ética discursiva, estabelecendo a prioridade do justo sobre o bem, estaria desvinculando os indivíduos de suas motivações, abstraindo-os de sua formação cultural e das contingências que são frequentemente determinantes de sua vida ética. E, escolhendo um determinado conjunto de condições a serem preenchidas para a validade das normas morais, a teoria de Habermas estaria se vinculando, ela mesma, a um *ethos* particular, permeado de valores constituídos historicamente por um tipo de sociedade cujas práticas não são, embora pretendam ser, universais.

O propósito deste artigo é apresentar críticas à ética discursiva feitas por Alasdair MacIntyre e Charles Taylor, apoiadas pela defesa da anterioridade das concepções de bem em relação ao conceito de justiça e pelo fato de considerarem problemática a prioridade do justo sobre o bem quando se suspeita que ela esteja vinculada a uma concepção de bem característica das modernas sociedades diferenciadas funcionalmente.

1. A prioridade do justo sobre o bem na ética discursiva

A prioridade do justo sobre o bem não é uma relação criada por Habermas, fazendo parte da história da filosofia moral nesta ordem ou na sua inversão, no caso das éticas que defendem a prioridade do conceito de bem sobre o conceito de justo². Enquanto a prioridade do bem sobre o justo é característica nas éti-

² Segundo Charles Larmore, Henry Sidgwick está correto ao constatar que “The nature of moral value (...) assumes two fundamentally different forms, depending on whether

cas clássicas de orientação teleológica, a prioridade do justo ou do correto sobre o bem é uma característica das éticas modernas, especialmente as de orientação deontológica como a de Kant, cuja formulação clássica dessa prioridade sustenta que não se deve determinar o conceito do bem e do mal “antes da lei moral (à qual, na aparência, ele deveria servir de fundamento), mas apenas (como também aqui acontece) segundo ela e por ela”³.

Assim como Kant pretende remover do juízo moral todo conteúdo empírico que o torna contingente e compromete sua universalidade, Habermas adota a prioridade do justo sobre o bem para a resolução de questões morais afirmando que enquanto as obrigações permanecerem sendo “observadas exclusivamente do ponto de vista ético, não é possível fundamentar uma primazia absoluta do justo diante do bem, que exprimiria o sentido categórico da validade dos deveres morais”⁴. Se a fundamentação do Princípio de Universalização mostrou que uma norma pode adquirir obrigatoriedade para todos os concernidos, é necessário manter a pretensão de universalidade dos deveres morais e recusar a identificação do justo com aquilo que reflete nossas preferências, pois embora estas possam ser partilhadas socialmente, não podem reivindicar validade para todos por se basearem na *atratividade* de seus princípios.

Habermas defende a prioridade do justo sobre o bem afirmando que o *fato do pluralismo* das sociedades modernas – caracterizado pela multiplicidade e concorrência entre projetos de vida e de concepções de bem que norteiam es-

the notion of right or the notion of good is thought to be more basic. Furthermore, these two views of morality were (...) historically distinct: the priority of the good was central to Greek ethics, whereas modern ethics has embraced the priority of the right.” (“A natureza do valor moral [...] assume duas formas fundamentalmente diferentes, dependendo da noção de justo ou de bem ser considerada mais básica. Além disso, essas duas visões da moralidade foram [...] historicamente distintas: a prioridade do bem foi central na ética grega, enquanto a ética moderna adotou a prioridade do justo.”) (LARMORE, *The Morals of Modernity*, p. 19. Tradução nossa).

³ KANT, *Crítica da razão prática*, p. 77.

⁴ HABERMAS, *A inclusão do outro*, p. 40.

ses projetos – exige que a filosofia escolha claramente uma dessas duas opções: ou ela renuncia à hierarquização dos modos de vida concorrentes, ou renuncia ao princípio moderno da tolerância, para o qual os modos particulares de vida gozam de um *status* semelhante em relação à existência e possuem o direito de serem, ao menos, reconhecidos. Habermas é categórico ao afirmar que se considerarmos o pluralismo como um fato relevante, não podemos mais buscar a pretensão clássica da filosofia de eleger um modo de vida privilegiado.

Não sendo possível, dadas as exigências do pensamento pós-metafísico, determinar qual modo de vida traduziria melhor o conceito de bem, temos de adotar o conceito de justo como o mais adequado para garantir a todos a possibilidade de defender seu ponto de vista participando de um discurso livre acerca de questões públicas. Priorizar o justo sobre o bem significa vincular os discursos de fundamentação das normas a *procedimentos* de justificação que não dependam de um conjunto preestabelecido de valores éticos representativos de uma forma de vida particular. Se assim fosse, a moralidade não poderia ter explicada a normatividade que transcende as motivações empíricas dos agentes e os faz atuar de acordo com regras destinadas a harmonizar sua convivência com pessoas diferentes.

Um exemplo da normatividade que transcende conteúdos valorativos encontra-se na codificação jurídica das normas, processo em que, para Habermas, é dada prioridade à justiça em detrimento das concepções de bem⁵. A separação entre o *caráter obrigatório das normas* e o *caráter atrativo dos bens* deixa claro que, na regulação da convivência social, as normas obrigatórias para todos devem ter prioridade. Neste quadro, apresenta-se a necessidade de lidar com a mediação entre as concepções de justo e de bem, pois a prioridade do primeiro sobre o

5 “Certos conteúdos teleológicos entram no direito; porém o direito (...) é capaz de domesticar as orientações axiológicas e colocações de objetivos do legislador através da *primazia* estrita conferida a pontos de vista normativos. Os que pretendem diluir a constituição numa ordem concreta de valores desconhecem seu caráter jurídico específico; enquanto normas do direito, os direitos fundamentais, como também as regras morais, são formados segundo o modelo de normas de ação obrigatórias – e não segundo o modelo de bens atraentes.” (HABERMAS, *Direito e democracia*, v. I, p. 320).

segundo parece desvincular irremediavelmente as motivações do agente da obrigatoriedade das normas a que ele tem de obedecer. Pois se “ao contrário da ética do bem, a moral da justiça contrapõe o dever à inclinação”⁶, então a distinção entre o bem e a justiça parece implicar uma separação entre os motivos que alguém teria para perseguir a justiça e os que impulsionariam a busca do bem.

O ideal do universalismo permanece essencial para manter a função crítica de libertação da tradição e das histórias de vida individuais em função do respeito igual por todos e da sua inclusão do outro no discurso prático. Esse ideal supõe uma premissa nem um pouco trivial de que seria possível haver “uma intercompreensão entre culturas, crenças, paradigmas e formas de vida estranhas umas às outras e que, portanto, as visões de mundo não são incompatíveis”⁷.

2. Os discursos críticos acerca da prioridade do justo sobre o bem

A defesa habermasiana da prioridade do justo sobre o bem apresenta algumas dificuldades quanto à mediação entre os dois conceitos e à exigência de uma resposta à altura da complexidade caracterizada pelo entrelaçamento entre eles na vida prática. Considerando que as principais objeções ao primado do primeiro sobre o segundo “tentam fazer valer a dependência em relação ao contexto e o enraizamento em uma tradição de todas e quaisquer formulações da justiça e da razão prática, inclusive em suas versões procedimentais”⁸, é pertinente enumerar alguns dos argumentos críticos à distinção habermasiana.

6 HABERMAS, *Comentários à ética do discurso*, p. 83.

7 ARAÚJO, *A prioridade do justo sobre o bem no liberalismo político e na teoria discursiva*, p. 41.

8 ARAÚJO, *A prioridade do justo sobre o bem no liberalismo político e na teoria discursiva*, p. 40.

2.1. O debate Liberalismo *versus* Comunitarismo

A tese da prioridade do justo sobre o bem insere-se numa tradição de pensamento mais ampla do que a ética discursiva, sendo o liberalismo um importante defensor dessa tese. O debate entre universalismo e contextualismo no campo da ética filosófica é caracterizado pela disputa sobre o peso que os modos de vida social têm na formulação de teorias e critérios de avaliação moral. No debate, os universalistas defendem a necessidade de critérios de avaliação moral independentes dos contextos específicos e os contextualistas consideram inviável a formulação de critérios isentos da marca da sociedade em que foram pensados⁹.

A posição de Habermas pode ser identificada com o liberalismo apenas no sentido em que ambos defendem o privilégio deontológico das normas sobre o privilégio teleológico das concepções de boa vida¹⁰. Dessa forma, se o debate entre liberais e comunitários não pode ser estendido automaticamente à filosofia moral de Habermas, é certo que as críticas comunitaristas endereçam-se à ética do discurso quando questionam e recusam a prioridade do justo sobre o bem¹¹. Segundo Kenneth Baynes¹², essa prioridade é defendida a partir da crença de que as questões de correção normativa ou de justiça devem prevalecer sobre os interesses de utilidade social e de bem comum. Além disso, o liberalismo é considerado como uma importante resposta filosófica ao pluralismo característico da modernidade, na medida em que diante da pluralidade de “valores religiosos e morais nas sociedades modernas, em que uma variedade de concepções de bem compete para dominar, há quem tenha perdido a esperança numa teoria do bem passível de ser adotada por todos”¹³.

9 MULHALL & SWIFT, *Liberals and Communitarians*, p. XIII. Tradução nossa.

10 ARAÚJO, Luiz, *Uma questão de justiça: Habermas, Rawls e MacIntyre*, p. 210.

11 BENHABIB, *Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy*, pp. 347-348. Tradução nossa.

12 BAYNES, *The Liberal-Communitarian Controversy and Communicative Ethics*, p. 62. Tradução nossa.

13 KUKATHAS, & PETIT, *Rawls: “Uma teoria da justiça” e seus críticos*, p. 113.

A crítica comunitarista ao privilégio das normas de conduta sobre os valores sociais pode ser feita também à ética discursiva, considerando a centralidade do dever moral na teoria de Habermas. Neste aspecto, a ética do discurso aproximar-se-ia do liberalismo, pois ambos partilham a pretensão de que a racionalidade dos juízos e a legitimidade das normas morais devem ser desvinculadas de conceitos substanciais como a natureza humana ou autoridade de uma tradição social com seus respectivos valores. Por outro lado, se a justiça como equidade de Rawls preocupa-se em estabelecer uma lista mínima de bens primários vistos como necessários à ordenação social, Habermas “critica mesmo esses bens primários, entendendo-os como direitos, e não como bens”¹⁴.

A origem kantiana em comum da ética do discurso e do liberalismo permite que as críticas comunitaristas sejam consideradas relevantes para o propósito de Habermas, pois se os comunitaristas sustentam que a moralidade tem raízes na prática social, isso tornaria “implausível a ideia de procurar revelar princípios abstractos da moralidade através dos quais se avaliem ou se repensem as sociedades existentes”¹⁵. Caberia à ética do discurso, a partir desse desafio, demonstrar que seu princípio universalista de argumentação moral não consiste apenas em mais uma projeção dos “preconceitos do habitante adulto da Europa central dos nossos dias, de raça branca, sexo masculino e educação burguesa”¹⁶.

2.2. A posição de MacIntyre

A obra de MacIntyre destaca-se na ética contemporânea pela crítica veemente ao projeto iluminista de fundamentar racionalmente a moralidade e por sua alternativa à desordem moral causada pela fragmentação da estrutura conceitual da ética clássica, cujo paradigma é a tradição aristotélica das virtudes e a

14 ARAÚJO, *Uma questão de justiça: Habermas, Rawls e MacIntyre*, p. 228.

15 KUKATHAS & PETIT, *Rawls: “Uma teoria da justiça” e seus críticos*, p. 115.

16 HABERMAS, *Comentários à ética do discurso*, p. 16.

apropriação desta por esquemas teístas. Nesta tradição, os argumentos morais são construídos sobre o conceito funcional de *natureza humana*, a partir da definição de homem como possuidor de uma natureza não educada que é capaz de realizar um fim (*telos*) determinado, sendo a ética o caminho de passagem de um estado a outro¹⁷. A estrutura conceitual deste esquema teleológico¹⁸ permite que os juízos factuais possam originar juízos valorativos, pois o conhecimento do *telos* humano permitiria a avaliação de um modo de agir a partir de sua adequação a um fim previamente determinado, como a realização da natureza humana através do exercício de uma tabela de virtudes e/ ou o cumprimento das leis divinas.

Segundo 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. Para MacIntyre, o projeto iluminista de justificar racionalmente a moralidade não poderia ser bem sucedido porque carecia de uma concepção de natureza humana que pudesse conferir aos juízos e normas morais um caráter obrigatório vinculado à realização dessa natureza.

Segundo MacIntyre, teorias morais universalistas ignoram seu comprometimento com um conjunto de transformações históricas específicas das quais elas são elaborações conceituais, como é o caso do liberalismo. Neste, a principal questão a ser respondida pela filosofia moral é “quais normas devemos obedecer?”¹⁹, deixando a questão *que tipo de pessoa devo ser?* para ser tratada de forma indireta. Assim, teóricos liberais como Ronald Dworkin ou John Rawls preocupam-se com o estabelecimento de normas que, por serem independentes de concepções de virtudes e bem viver, possam adquirir um caráter de validade universal.

Como se aproxima do liberalismo na resolução de separar as questões éticas (relativas à boa vida) das questões morais (de justiça), a ética do discurso

17 Cf. MACINTYRE, *Depois da virtude*, p. 99.

18 Cf. MACINTYRE, *Depois da virtude*, pp. 100-101.

19 MACINTYRE, *Depois da virtude*, p. 205.

pode se considerar provocada pela crítica de MacIntyre e por sua defesa da prioridade das questões de bem viver sobre as questões de justiça. Ao decidir “supor que precisamos cuidar das virtudes em primeiro lugar para entender a função e a autoridade das normas”²⁰, MacIntyre pretende mostrar a necessidade de reverter a moderna prioridade do justo sobre o bem para construir uma teoria moral coerente com o conjunto de práticas sociais que conferem sentido às normas.

Descrente do projeto moderno, 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”²¹. Diante da crítica veemente à pretensão de se estabelecer normas e princípios de justiça universais não é difícil concluir que um princípio de argumentação moral como o Princípio de Universalização possa ser enquadrado nas tentativas equivocadas da modernidade de tratar das normas antes de tratar das virtudes, erro atribuído por MacIntyre “aos porta-vozes da modernidade, e, mais especialmente, do liberalismo”²². Sendo uma tese central da ética discursiva, a prioridade do justo sobre o bem sofreria do mesmo defeito liberal quanto à falta de consciência de suas teorias morais como porta-vozes de formas de vida específicas. Visto que MacIntyre parece não considerar a ética do discurso como uma alternativa diferente da liberal, Alessandro Ferrara²³ afirma ser lícito pensar que existe uma oposição entre a proposta teleológica da ética das virtudes e a ética deontológica defendida por Habermas.

A hierarquização que privilegia o conceito de justo causa “mal estar” pela anomia a que essa relação leva o agente moral, quando se privilegiam normas que pretendem se distinguir dos valores que constituem sua identidade e referenciam sua existência enquanto membro de um corpo social. Numa ética deontológica, parece não haver lugar para as virtudes morais, um importante

20 MACINTYRE, *Depois da virtude*, p. 206.

21 CARVALHO, *Tradição e racionalidade na filosofia moral de Alasdair MacIntyre*, p. 76.

22 MACINTYRE, *Depois da virtude*, p. 206.

23 Cf. FERRARA, *Universalisms: procedural, contextualist and prudential*, p. 13. Tradução nossa.

elemento de coesão social e de sentido das vidas individuais em relação aos seus grupos. Enquanto Habermas avalia positivamente a diferenciação das esferas de valor e a distinção entre as normas morais e os bens desejados pelos indivíduos, por liberarem o potencial crítico dos agentes aos valores inquestionados, MacIntyre pensa que esse fenômeno é responsável pelo *isolamento* das esferas de ação social de acordo com o tipo de bens a serem buscados em cada uma. Nessa compartimentalização, o reconhecimento de “uma série de bens faz-se acompanhar pelo reconhecimento de uma série de esferas compartimentalizadas, cada qual com seu próprio bem a ser perseguido: político, econômico, familiar, artístico, atlético, científico”²⁴.

2.3 A posição de Charles Taylor

Outra importante reserva quanto à prioridade do justo sobre o bem é apresentada por Charles Taylor, filósofo canadense que caracteriza o *liberalismo procedimental* como uma família de teorias para as quais a sociedade é composta por um conjunto de indivíduos portadores de conceitos sobre a boa vida e projetos particulares baseados nesses conceitos. Segundo Taylor, supondo que vivemos em uma sociedade pluralista, a visão liberal considera incorreto que a organização social seja fundada em alguma concepção particular sobre a boa vida, por causa da parcialidade que tal noção representaria em relação ao conjunto de todos os indivíduos que a integram.

Seria uma injustiça privilegiar uma ou outra noção ontológica, tendo em vista que a função da sociedade é garantir a todos que possam perseguir seus projetos sem a interferência das instituições ou dos outros indivíduos. Por isso,

A ética central a uma sociedade liberal é antes uma ética do direito do que do bem. Isto é, seus princípios básicos referem-se

24 MACINTYRE, *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, p. 362.

a como a sociedade deve responder às exigências concorrentes dos indivíduos e arbitrar entre elas. (...) O que é fundamental aqui são os procedimentos de decisão, sendo por isso que desejo chamar esse ramo da teoria liberal “procedimental”²⁵.

Para Taylor, esse tipo de liberalismo sofre de deficiências que só podem ser sanadas a partir de um tratamento articulado de questões ontológicas de identidade e de comunidade, pois a exclusão das concepções de boa vida do âmbito da regulação social deixa sem respostas questões como a viabilidade de uma sociedade organizada conforme essa exigência. Esses questionamentos podem facilmente levar à acusação de que o liberalismo procedimental é uma teoria etnocêntrica na medida em que, excluindo concepções do bem viver, exclui elementos responsáveis pelas referências dos indivíduos em sociedade e pela construção de sua identidade cultural.

A descrição tayloriana do liberalismo procedimental sustenta que “esta ideia moderna de liberdade é o motivo mais forte da substituição massiva das justificações substantivas pelas procedimentais no mundo moderno”²⁶. Neste horizonte teórico ele inclui a ética do discurso, pois a consideração de que uma norma só é justificada se todos puderem aceitá-la sem coerção representa a prioridade dada antes ao *resultado de um procedimento* do que a um *princípio substantivo* que definisse a legitimidade de uma norma por sua conformidade com uma concepção de boa sociedade. Essa substituição, praticada também por Habermas, vincula-se à moderna concepção de liberdade porque o filósofo alemão aceita e defende a substituição de princípios éticos “paroquiais”²⁷ por procedimentos universalizantes de justificação das normas e ações morais.

25 TAYLOR, *Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário*, pp. 202-203.

26 “This modern idea of freedom is the strongest motive for the massive shift from substantive to procedural justifications in the modern world.” (p. 86. Tradução nossa).

27 Cf. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, p. 85. Tradução nossa.

Por causa dessa adesão ao moderno conceito de liberdade, a ética discursiva de Habermas deixa lacunas quanto à explicação dos *motivos* que impulsionam um indivíduo a agir moralmente, no quadro da prioridade concedida a procedimentos isolados dos vínculos tradicionais de uma determinada sociedade. A pergunta “*why be moral?*” ficará sem uma resposta convincente se não for explicado como as considerações morais feitas isoladamente podem coordenar as ações entre as pessoas, pois é difícil ver os motivos pelos quais deve ser justificada a prioridade dessas considerações quando as mesmas podem ser vistas como *bens* com diferentes níveis de importância.

Para Taylor, a distinção entre questões morais e questões de boa vida e a prioridade do justo sobre o bem, destinadas a traçar os limites entre as exigências de validade universal e os bens variáveis de acordo com as culturas, tornam-se distinções estranhamente contraditórias quando se constata que elas parecem ser motivadas por fortes ideais, “como liberdade, altruísmo e universalismo. Estes estão entre as aspirações morais centrais da cultura moderna, os hiperbens que são característicos dela”²⁸.

Assim como os liberais, Habermas não se daria conta de que, embora não elabore sua ética sobre a noção de bem, nela poderia permanecer subjacente um *hiperbem*²⁹, encontrado na ideia de *direito* subjacente à ética da justiça. Na medida em que direito puder ser interpretado como um bem no sentido amplo, como o desejo comum por regras de conduta consideradas valiosas por todos, o liberalismo procedimental e a ética do discurso podem ser vistas como teorias que não conseguem articular suas próprias concepções ontológicas com a normatividade que pretendem estabelecer. Elas não conseguiriam apresentar soluções plausíveis, pelo menos quanto à instância da fundamentação conceitual,

28 “It seems that they are motivated by the strongest moral ideals, such as freedom, altruism, and universalism. These are among the central moral aspirations of modern culture, the hypergoods which are distinctive to it.” (TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, p. 88. Tradução nossa).

29 Adotamos aqui a tradução de Paulo Roberto M. de Araújo para o termo *hypergood*, usado por Taylor. Cf. ARAÚJO, *Charles Taylor: para uma política do reconhecimento*.

para o problema da convivência entre as diferenças em um mundo que se manifesta cada vez mais conflituoso³⁰.

Por não serem capazes de defender teses ontológicas que expliquem de modo satisfatório as motivações dos agentes, as teorias criticadas por Taylor falham em explicar os vínculos que mantêm indivíduos unidos independentemente de uma ordem jurídica que iguala a todos e exige uma conduta moral isolada das afinidades com os outros agentes. Como um auto-declarado defensor da tese de que “uma sociedade democrática precisa de alguma definição aceita em comum da boa vida”³¹. Ele considera a prioridade do justo sobre o bem não somente incorreta como também incapaz de representar uma legítima alternativa teórica à fragmentação de sentido constatada na modernidade. Somente uma ética articulada por conceitos ontológicos, que assuma e amplie uma noção de bem socialmente representativa, pode dar conta das questões morais nascidas das relações entre identidades individuais e coletivas constituídas por valores compartilhados culturalmente.

2.4 A reafirmação do universalismo ético e de uma moralidade pós-convencional

A compreensão habermasiana das éticas neo-aristotélicas expõe as alternativas que se nos apresentam para a fundamentação de uma teoria moral que se pretenda racional. Para ele, ou se retorna a uma ética aristotélica dos bens e dos fins, ou se reformula uma ética deontológica que contorne os problemas subjetivistas da ética kantiana. O ponto de separação claro entre as tentativas é a disposição para uma *fundamentação pós-metafísica da moral*, que Habermas não crê ser possível concretizar em uma ética de matriz teleológica.

30 Cf. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, p. 18.

31 TAYLOR, *Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário*, p. 198.

MacIntyre escolhe a primeira alternativa, pretendendo manter o cognitivismo de uma teoria moral capaz responder à pergunta clássica sobre a boa vida encontrando o que haveria em comum entre todas as respostas dadas a ela. Ele também se mostraria sensível ao pluralismo ao buscar essa resposta sem apelar à fundamentação característica da biologia metafísica de Aristóteles e considerando que a multiplicidade de formas de vida e valores que as estruturam não permitem a eleição de *um* modo privilegiado de existência ética, como era o caso da *polis*.

Entretanto, Habermas se pergunta 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, e geram conflitos sociais relevantes. Uma resposta que inclua a possibilidade de entendimento, ou de tradução, entre totalidades éticas diferentes está no caminho de uma abordagem universalista da moral, tipo de abordagem que exige sempre uma operação de relativização das próprias concepções. Examinando a solução de MacIntyre para a questão da comunicação entre tradições de pesquisa racional, Habermas identifica duas frentes de argumentação do filósofo escocês: de um lado, este se opõe à ideia iluminista de racionalidade abstrata que transcende o contexto (tese contextualista); e de outro, para evitar o relativismo que poderia decorrer dessa tese, sustenta que a possibilidade de comunicação entre tradições distintas existe tanto quanto a possibilidade de aprendizagem pelo contato entre formas diferentes de existência social (tese anti-relativista)³².

Habermas considera inconsistente a tese de que os padrões de verdade e os critérios de racionalidade inerentes às tradições, em caso de confronto com tradições rivais, só podem ser comparados a partir de um ponto de vista fundado em seu próprio contexto. Se as tradições são estruturadas de modo a responder às questões no interior de seus próprios padrões e os casos de crise são resolvidos pelo reconhecimento da superioridade de uma tradição concorrente, MacIntyre pode ter de se comprometer com uma das seguintes

32 Cf. HABERMAS, *Comentários à ética do discurso*, p. 203 et seq.

alternativas: ou bem se admite a existência de um plano metateórico no qual os graus de reflexão das tradições sejam avaliados, ou bem se exclui a validade supra-contextual dessas avaliações admitindo-se uma forma de relativismo do qual o autor parece querer se desviar.

A constatação de que as éticas analisadas por MacIntyre estão inseridas no mesmo universo discursivo, o da filosofia ocidental, compromete sua investida contra a fundamentação universal das questões morais às quais ele contrapõe um tipo de fundamentação derivada do “*estritamento ético* do seu conceito de interpretação”.³³ Esse estreitamento leva ao erro de MacIntyre em reduzir a convergência de horizontes hermenêuticos a uma falsa oposição entre a assimilação (a nós) ou a conversão (a eles) implicada pela sua teoria da tradução.

A convergência de horizontes hermenêuticos, que Habermas considera adequada para explicar o processo de aprendizagem envolvido na mudança de perspectiva teórica, deve ser descrita sob a suposição de que o papel gramatical desempenhado pelos conceitos de verdade, racionalidade e justificação são os mesmos para todas as comunidades lingüísticas³⁴. Sendo assim, “é isto quanto basta para fixar os mesmos conceitos universalistas de moral e de justiça em formas de vida diferentes ou até rivais, compatibilizando-os com diferentes concepções do Bom”³⁵.

Com tais afirmações fortes, Habermas sustenta que é possível e desejável um tratamento pós-tradicional das questões morais quando estas dizem respeito à regulação das ações de indivíduos, grupos ou tradições de pesquisa orientadas por diferentes concepções de bem. Como explica Rehg³⁶, visto que essas

33 HABERMAS, *Comentários à ética do discurso*, p. 211.

34 Cf. HABERMAS, *Direto e democracia*, v. II, p. 38. Nesta obra, Habermas explica que essa generalização serve, “em todo caso, para sociedades modernas que passaram para um nível de fundamentação pós-convencional, onde se configura um direito positivo, uma política secularizada e uma moral racional, e que encorajam os seus membros a assumir um enfoque reflexivo em relação às suas próprias tradições culturais.”

35 HABERMAS, *Comentários à ética do discurso*, p. 211.

36 Cf. REHG, *Insight and Solidarity: A Study in Discourse Ethics of Jürgen Habermas*, pp. 246-247.

concepções são objetos de discursos éticos, elas estão enraizadas nos contextos históricos em um grau mais elevado do que os discursos morais, que precisam se elevar a um nível de abstração maior capaz de garantir a mediação entre elas. A diferença apenas de grau entre os discursos éticos e os discursos morais sugere que a objeção comunitarista de que as éticas universalistas relegam as questões de bem ao segundo plano ou ao âmbito da irracionalidade não são consistentes com os esforços dessas teorias para abrigar a multiplicidade de perspectivas características de nossas sociedades modernas.

A abertura dos discursos práticos às questões de boa vida se mostra na definição dos interesses generalizáveis como resultado de abstrações realizadas pelo ponto de vista moral a partir das demandas históricas concretas verificadas no decorrer dos processos de deliberação moral e política que põem frente à frente noções de bem viver diferentes. Quando os defensores dessas noções se recusam a apelar para a força bruta como meio de convencimento, o caminho é necessariamente a argumentação e a deliberação, que pressupõem uma socialização mediada pela comunicação lingüística na qual os agentes estão “envolvidos em redes do agir comunicativo”³⁷ em que atribuem direitos e deveres uns aos outros.

No entanto, as idealizações envolvidas no processo de argumentação, como as noções de direito valorizadas pelos participantes, já foram apontadas por Charles Taylor como um possível bem de caráter superior que orientaria os processos de justificação das normas morais. A acusação de que a ética discursiva relega a um segundo plano as questões de boa vida sem se dar conta de que ela mesma se baseia numa inconfessada noção de bem lança dúvidas sobre prioridade do justo defendida por Habermas.

Mas a intenção de Taylor, embora considere que a prioridade do justo sobre o bem somente é reivindicada no quadro de um pensamento pós-metafísico que é obrigado a justificar as pretensões de validade dos projetos de vida afirmados pelas tradições, ainda permanece vinculada à pretensão clássica da filosofia

37 HABERMAS, *Direito e democracia*, v. II, p. 53.

de responder às questões de justiça com uma fundamentação ontológica. Neste sentido é que ele defende a objetividade dos bens superiores, ou hiperbens, em relação às orientações éticas adotadas pelos agentes morais constituídos historicamente. Ao identificar as fontes morais constitutivas da identidade moderna como a noção cristã do amor de Deus, a idéia iluminista da autonomia do sujeito e a crença romântica na bondade da natureza, Taylor estaria, segundo Habermas, tentando mostrar que os princípios tidos pela modernidade como centrais, como liberdade e justiça, seriam constituídos por bens superiores oriundos daqueles conceitos constitutivos.

A sustentação sobre visões cosmológicas dos exemplos dados por Taylor, vindos “de Platão, do estoicismo ou do cristianismo, isto é, de tradições que se reportam à autoridade da razão, de um direito natural universal ou de um Deus transcendente.”³⁸, embora possam ter originado o universalismo moral, tornam-se incompatíveis com o pensamento pós-metafísico necessário para o tratamento moral adequado às questões que ultrapassam as fronteiras dos *ethos* particulares.

Novamente, o motivo para o tratamento pós-metafísico das questões morais é o aumento da complexidade social das modernas sociedades diferenciadas, condicionamento histórico que pode servir, em nossa visão, para relativizar a acusação de que o universalismo da ética discursiva exclui formas de vida concretas. O aumento da complexidade social da modernidade, segundo Habermas, ocasiona um processo em que

As representações concretas de justiça, que inicialmente possibilitam o julgamento imparcial de casos individuais, sublimam-se num conceito procedural de julgamento imparcial, que, por sua vez, define então a justiça. A relação inicial de conteúdo e forma se inverte no decorrer dessa evolução. Se no início as concepções concretas de justiça eram o critério para decidir se as normas subjacentes ao julgamento de conflitos mereciam

38 HABERMAS, *Comentários à ética do discurso*, p. 90.

reconhecimento, no fim o que é justo se mede, inversamente, pelas condições de uma formação imparcial do juízo³⁹.

O reconhecimento da vinculação entre as condições sociais da modernidade e o aumento do grau de abstração necessário para considerar o conceito de justiça a partir de seu caráter procedimental não significa, porém, que esse conceito seja tributário de uma ideia mais ampla de bem, simplesmente porque as condições de existência dos consensos axiológicos não mais existem. A insistência de Taylor na presença dos *hiperbens* nas modernas concepções de justiça vincula-se ao problema da motivação moral que a cisão entre o justo e o bem traz para a explicação das razões que um indivíduo possui para agir de acordo com as normas. Para ele, não há como explicar essa motivação sem apelar para um vínculo entre as normas e os bens superiores que elas expressam.

Habermas posiciona-se resignadamente quanto a isso, afirmando que uma ética assentada em bases pós-metafísicas restringe-se a explicar e reconstruir o ponto de vista moral e fundamentar sua validade, ficando a cargo dos próprios indivíduos e de seu processo de socialização as decisões concretas que têm de tomar diante dos problemas morais. Dessa forma, as disposições “para a actuação responsável dependem dos processos de socialização e das formações de identidade mais ou menos bem sucedidas. Uma identidade não se forma, porém, através de argumentos”⁴⁰.

O diagnóstico habermasiano pressupõe um tipo de socialização capaz de fornecer os instrumentos para a constituição de uma forma de vida que racionaliza as questões morais e as concebe em termos universais. Instrumentos como a educação laica no interior de uma sociedade de caráter democrático e lutas sociais vigilantes em relação à inclusão de todos nos discursos práticos. Nas próprias palavras de Habermas, há uma correspondência entre a moral universalista e determinadas práticas de socialização, sendo correto afirmar que

39 HABERMAS, *Verdade e justificação*, p. 296.

40 HABERMAS, *Comentários à ética do discurso*, p. 93.

“toda a moral universalista assenta em formas de vida *correspondentes*. É necessário que exista uma certa harmonia entre esta moral universalista e as práticas de socialização e educação”⁴¹.

Como é possível negar, diante dessa afirmação, que a ética do discurso e sua valiosa prioridade do justo sobre o bem pressupõem um conjunto de bens – ou um *hiperbem* – que estão antes da ideia de justiça como procedimento e da imparcialidade do ponto de vista moral? Para William Rehg, é preciso admitir que a ética do discurso pressupõe e valoriza a cooperação social que se baseia no entendimento mútuo, mas que este valor não é apenas mais uma “concepção do bem ao lado de outra qualquer alternativa viável. Antes, a afirmação deste valor faz da solidariedade tão básica ao ser humano que negá-la é fazer oposição à própria racionalidade”⁴².

A tese de Rehg aponta para uma mediação entre a defesa da imparcialidade do ponto de vista moral, por Habermas, e a possível constituição da ética do discurso por noções de bem presentes nas exigências do agir comunicativo, como sugerido por Taylor. Em nossa interpretação, a admissão de que elementos como a relação de justiça e solidariedade, a comunicação orientada ao entendimento, a formação intersubjetiva da vontade e a orientação dos discursos morais por pretensões de validade pressupõem um bem constitutivo não invalida as pretensões universalistas da ética do discurso. Seria antes uma contribuição para situá-la historicamente enquanto fruto de uma sociedade altamente racionalizada e diferenciada em que processos de instrumentalização das relações sociais convivem com a necessidade de encaminhamento de conflitos morais aos quais nem o modelo de racionalidade instrumental nem as reflexões de caráter teleológico podem dar um encaminhamento satisfatório.

41 HABERMAS, *Comentários à ética do discurso*, p. 27.

42 “This value is not just one conception of the good alongside other equally viable alternatives. Rather, the affirmation of this value draws on a solidarity so basic to being human that to deny it runs counter to rationality itself.” (REHG, *Insight and Solidarity: A Study in Discourse Ethics of Jürgen Habermas*, p. 8. Tradução nossa).

No entanto, o mesmo provavelmente não pode ser dito em relação à tese da prioridade do justo sobre o bem, obrigando-nos a um aprofundamento quanto à possibilidade de que a existência de hiperbens na base da ética discursiva represente uma nova exigência teórica para a filosofia moral de Habermas. Embora saibamos que ele reafirma continuamente a distinção entre questões de justiça e questões de bem viver, as filiações histórico-sociais de sua ética permitem-nos avançar para uma nova relação, talvez não mais de prioridade, mas de complementaridade, entre o justo e o bem.

Considerações finais

As respostas de Habermas a MacIntyre e Taylor apelaram para as exigências que as sociedades pós-tradicionais lançaram para a filosofia moral, já que 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 secularizadas de fundamentação das normas. Assim, seria necessário, para preservar a racionalidade das discussões morais e a inclusão de todos os interessados no discurso prático, garantir o tratamento imparcial, formal e pós-metafísico das questões morais, sem vinculá-las a concepções de boa vida ou às ideias de felicidade características das éticas teleológicas.

No entanto, algumas exigências envolvidas na defesa da prioridade do justo sobre o bem, como a igual consideração de todos os sujeitos enquanto membros de uma comunidade de comunicação fazem permanecer as suspeitas de que a ética do discurso é, ela mesma, orientada pela concepção de um bem superior, que seria o valor da cooperação social caracterizada no agir comunicativo. A análise feita por William Rehg dessa possível determinação não isenta a ética do discurso de uma concepção subjacente de bem, mas confere a esse bem um caráter especial, incontornável.

As críticas à tese da prioridade defendida por Habermas possuem o mérito, nada pequeno, de mostrar que o nível de abstração exigido para a separação entre ética e moral e a prioridade do justo sobre o bem precisa de um conjunto

de condições sociais específicas para se desenvolverem – as sociedades democráticas, secularizadas e diferenciadas funcionalmente. Embora não pareça representar a dissolução da pretensão universalista dos juízos morais fundamentados discursivamente, o reconhecimento dessa vinculação histórica da ética discursiva é importante para o melhor esclarecimento quanto às filiações político-morais dessa filosofia, o que não deve ser perdido de vista.

Por outro lado, essas críticas parecem não conseguir mostrar que a prioridade do bem sobre o justo tenha condições de conferir a racionalidade necessária para o tratamento imparcial dos conflitos morais nos quais não se queira apelar para a violência, para a autoridade ou para a conversão aos padrões culturais de uma parte do debate à outra. Pois elas não conseguem explicar como seria o procedimento de definição da concepção de bem mais valiosa para uma sociedade caracterizada pelo pluralismo de valores e crenças e pela diferenciação de esferas como a ciência, a moral, o direito, a arte e a religião, cada uma com suas próprias formas de fundamentação. Nessas condições, não se demonstrou de que modo a fundação de normas morais e instituições político-jurídicas em concepções de bem seria um empreendimento capaz de abrigar o pluralismo incontornável de nosso tempo.

No entanto, não se pode ignorar que determinadas questões presentes no debate ético atual, com as quais Habermas se preocupa de modo especial, lançam novos desafios à distinção entre questões morais e questões éticas. Na obra *O futuro da natureza humana* (2001), identifica-se um ponto em que a chamada moderação justificada, o modo de definição pós-metafísica de uma vida ética, encontra seus limites e se vê obrigada a tomar posição acerca de *conteúdos* das escolhas a serem feitas. Esses limites são postos pelos avanços das ciências biológicas na manipulação dos elementos constitutivos da vida humana. Na medida em que se desvanece a “fronteira entre a natureza que ‘somos’ e a disposição orgânica que ‘damos’ a nós mesmos”⁴³, somos exigidos a tomar uma posição sobre a forma com que lidaremos com esses processos.

43 HABERMAS, *O futuro da natureza humana*, p. 17.

Este é um caminho importante a ser seguido para acompanhar o desenvolvimento da ética discursiva e analisar o impacto dessas questões sobre suas pressuposições fundamentais. É importante investigar se desafios como as implicações da manipulação de seres humanos serão absorvidos pela teoria moral abrangente de Habermas ou exigirão dela uma radical transformação em direção às questões de bem viver que parecem implicadas nas decisões que somos obrigados a tomar diante da necessidade urgente de ressignificar conceitos basilares do nosso vocabulário moral.

The objections to the priority of the right over the good on discourse ethics of Jürgen Habermas

Abstract: The purpose of this article is to present the critical approaches made by Alasdair MacIntyre and Charles Taylor to the priority of the right over the good on Habermas' discourse ethics, criticisms that depart from the consideration that the moral agent, historical and socially conditioned, acts for reasons other than (only) the impartial consideration of all individuals. Claiming that the priority of the right over the good would disconnect individuals of their motivations, abstracting them from their cultural background and contingencies often determinants of their ethical life, the objections also claim that the choice of a particular set of conditions to be fulfilled for the validity of moral norms bind discourse ethics to a particular *ethos*, permeated of values shaped historically by a kind of society whose practices are not universals.

Keywords: Habermas – discourse ethics – right – good – priority – MacIntyre – Taylor.

Referências bibliográficas

- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. “Uma questão de justiça: Habermas, Rawls e MacIntyre.” In: FELIPE, Sônia T. *Justiça como equidade. Fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas)*. Florianópolis: Insular, 1998.
- _____. “A prioridade do justo sobre o bem no liberalismo político e na teoria discursiva.” In: OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de; SOUZA, Draïton

Gonzaga de (Orgs.). *Justiça e política: homenagem a Otfried Höffe*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

- ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. *Charles Taylor: para uma política do reconhecimento*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- BAYNES, Kenneth. “The Liberal-Communitarian Controversy and Communicative Ethics.” In: RASMUNSEN, David (Ed.). *Universalism vs. Contextualism*. Cambridge-Mass.: MIT Press, 1990.
- BENHABIB, Seyla. “Afterword. Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy.” In: BENHABIB, Seyla; DALLMAYR, Fred (Ed.). *The Communicative Ethics Controversy*. Cambridge-Mass.: MIT Press, 1990.
- CARVALHO, Helder Buenos Aires de. *Tradição e racionalidade na filosofia moral de Alasdair MacIntyre*. São Paulo: Unimarco Editora, 1999.
- FERRARA, Alessandro. “Universalisms: procedural, contextualist and prudential.” In: RASMUNSEN, David (Ed.). *Universalism vs. Contextualism*. Cambridge-Mass.: MIT Press, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Volumes I e II. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- _____. *Comentários à ética do discurso*. Tradução de Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- _____. *A inclusão do outro. Estudos de teoria política*. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- _____. *Verdade e justificação*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

- _____. *O Futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* Tradução de Karina Jannini. Revisão da tradução de Eurides Avance de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997.
- KUKATHAS, Chandran; PETIT, Philip. *Rawls: "Uma teoria da justiça" e seus críticos*. Tradução de Maria Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1995.
- LARMORE, Charles. *The Morals of Modernity*. Cambridge-UK: Cambridge University Press, 1996.
- MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude. Um estudo em teoria moral*. Tradução de Jussara Simões. Revisão técnica de Helder Buenos Aires de Carvalho. Bauru: EDUSC, 2001.
- _____. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Tradução de Marcelo Pimenta. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- MULHALL, Stephen; SWIFT, Adam. *Liberals and Communitarians*. 2. ed. Oxford: Blackwell Publishing, 1996.
- REHG, William. *Insight and Solidarity: A Study in Discourse Ethics of Jürgen Habermas*. Berkeley and London: University of California Press, 1994.
- TAYLOR, Charles. *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge-Mass: Cambridge University Press, 1989.
- _____. "Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário." In: *Argumentos filosóficos*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000.