

## A JUSTIÇA E O BEM EM HABERMAS

*Nelson Maria Brechó da Silva\**

### RESUMO

O presente trabalho desenvolve as questões da justiça e do bem. Ambas são unidas, segundo Habermas, pelo princípio da democracia. A linguagem possui uma força fundamental para que ocorra tal união. Além disso, cada indivíduo tem uma razão comunicativa. Assim, pretende-se analisar a possibilidade dos indivíduos darem, democraticamente, no discurso, a primazia àquilo que seja justo para se chegar ao bem.

PALAVRAS-CHAVE: justiça; bem; democracia; razão comunicativa.

### ABSTRACT

The present work develops the questions of justice and good. Both are united, according to Habermas, by the principle of democracy. Language provides a fundamental power for such union to occur. Moreover, each individual has a communicative reason. Thus, we intend to consider the possibility of the individuals democratically giving, in the speech, priority to what is fair in order to reach the good.

KEYWORDS: justice; good; democracy; communicative reason.

### Introdução

Este artigo tem como objetivo examinar as questões da justiça e do bem no pensamento de Habermas e ver como elas implicam no estabelecimento da democracia. Na sociedade pós-convencional, onde a reciprocidade se apresenta completa e sem interesse, percebe-se, conforme ver-se-á, a possibilidade da primazia da justiça sobre o bem. Os indivíduos agem de forma coletiva, mediante uma razão discursiva.

A discussão é apreendida aqui em três partes: a primeira consiste nos pressupostos da Ética do Discurso, a segunda na primazia da justiça sobre o bem e a terceira nos princípios da democracia. Tal reflexão torna-se válida frente ao liberalismo hegemônico que se torna cada vez mais forte na modernidade, de modo a levar os indivíduos a serem egoístas e individualistas. Assim, a reflexão habermasiana se

---

<sup>1\*</sup> Mestre em Ética e Filosofia Política pela UNESP/ FFC – Marília. Mestrando em Teologia pela PUC-SP e bolsista CAPES. E-mail para contato: nelsonbrecho@yahoo.com.br

demonstra relevante, acima de tudo, na valorização da linguagem e do diálogo entre os integrantes das diferentes comunidades mundiais.

## **1 Pressupostos da Ética do Discurso**

O eixo da reflexão desse tópico<sup>2</sup> gira em torno de duas seções: a primeira corresponde aos pressupostos da *Ética do Discurso* de Habermas, que são: *consciência coletiva*, o paradigma da *intersubjetividade* e a subjetividade ligada ao *modus vivendi*. A segunda seção apresenta a tese de que o autor é crítico da *filosofia da consciência*, de forma que sublinha elementos da interação social: *descentralizar o mundo*, *racionalidade ética-comunicativa*, *princípio de universalização* e *princípio do discurso*, *identidade do eu*.

Na primeira seção, referente aos pressupostos éticos da *Ética do Discurso*, analisa-se *consciência*, subentendida como *consciência coletiva*, com a qual agrega a solidariedade e relações de reciprocidade. Disso resulta a importância do acordo por meio do uso da comunicação. Segundo Habermas, “a ética do discurso explica o conteúdo cognitivo de sentenças referentes ao dever sem fazer apelo a uma ordem evidente de fatos morais que se ofereceria à nossa contemplação” (HABERMAS, 2004, p. 63). O conceito de “conteúdo cognitivo” significa os aspectos formais no discurso, a fim de que seja válido às pessoas pertencentes ao grupo, independente de suas escolhas morais. Trata-se de garantir o valor da capacidade de pensar e falar de cada pessoa como portadora de uma “razão comunicativa”.

Além disso, tem-se o *paradigma da intersubjetividade*, do qual não se há uma regra fixa e estática. Isso implica que as regras só terão sentido contanto que compreendidas como *lingüísticas* e em movimento, a saber, consenso, acordo, crenças. Estes passos são importantes para que as pessoas exerçam a liberdade com autonomia e decisão pela escolha realizada. Para tanto, ocorrem trocas lingüísticas como expressão de maneiras de existência, ou melhor, trocas intersubjetivas devido ao recurso da

---

<sup>2</sup> Para a análise desse primeiro ponto, utiliza-se como referência *A ética da discussão e a questão da verdade* de Habermas, 2004. Esta obra mostra uma grande variedade de assuntos, sobretudo a respeito da razão comunicativa. Vale dizer que serve como propedêutico ao entendimento da justiça democrática a ser abordado no segundo ponto da reflexão.

linguagem. Os meios de produção e do pensar contemporâneo se orientam a partir dessa linguisticidade.

A subjetividade se entende de acordo com o *modus vivendi*. Trata-se, então, de uma *razão comunicativa*. *Razão* corresponde à capacidade de entender-se como indivíduo em qualquer lugar que esteja. *Comunicativa* se define na competência intersubjetiva mediada pela linguagem.

A partir desse pano de fundo apresentado, nota-se, numa segunda seção, que Habermas é um crítico da *filosofia da consciência*. No entanto, não nega a auto-consciência e sim ressalta a *linguisticidade*. Logo, menos coerção e mais *força do argumento*. O todo que determina o “eu”, o conhecimento, o saber: várias comunidades se interagindo por intermédio da linguagem.

Habermas sublinha vários elementos lingüísticos para a interação social. A interação acopla, primeiramente, uma relação com os outros e consigo mesmo para *descentralizar o mundo* a fim de que haja menos egocentrismo e *mais alteridade*. As relações sociais são de troca e isso alude à linguagem de Wittgenstein, que desenvolve a noção de regra, de trocas lingüísticas e de regras lingüísticas. E mais especificamente: “Não dá para viver sem as regras lingüísticas”. Estas são a *forma de vida (Lebensform)* de cada pessoa. Habermas dirá que “cabe à ética do discurso provar que a necessária dinâmica de ‘cada qual ver o que o outro vê’ está embutida nos pressupostos pragmáticos do próprio discurso prático”. (HABERMAS, 2004, p. 67). Nota-se que a alteridade se faz presente à medida que os integrantes do grupo tenham a consciência do quanto os demais são importantes no âmbito do discurso coletivo, porque o acordo implica a participação de todos.

Em segundo lugar, as noções de intersubjetividade e moralidade, em Habermas, implicam a *racionalidade ética-comunicativa*. Primeiro, passar do individual para o universal. Segundo, passar da fala à ação. Logo, os sujeitos são seres racionais e comunicativos. Ora, é preciso dar fundamentação às normas: *comunicação – entendimento (recíproco) – acordo ou desacordo*. Habermas sublinha o aspecto do “mundo objetivo”: “Estou convicto de que, na prática, não podemos senão nos opor a um mundo objetivo feito de entidades independentes da descrição que fazemos delas; um mundo que é mais ou menos o mesmo para todos”. (HABERMAS, 2004, p. 47).

Objetividade requer uma visão de conjunto e, acima de tudo, interação, pois a linguagem possibilita a troca de experiências, a fim de chegar ao acordo ou desacordo.

O reconhecimento recíproco das pretensões de validade é motivado pelo acordo lingüístico, mediante a comunicação, visto que não existe o discurso pelo discurso. Nesse sentido, o ser justo é mais forte do que o bem, porque é motivado pela linguagem democrática, onde as pessoas partilham a *Lebensform*, até chegar ao possível acordo ou desacordo. Esse movimento se dá por intermédio da linguagem, na qual as pessoas tomam uma atitude a partir do concreto, a saber, da troca de experiências em torno das ideias e dos acontecimentos. A noção do “bem” implica uma dimensão abstrata revestida de valores morais, capazes de distanciarem as pessoas do desejo de aproximação. Ser justo compreende o uso da linguagem no desejo de respeitar o outro na sua integridade como portador de uma “razão comunicativa”, capaz de analisar aquilo que corresponde ao bem para as pessoas.

Dessa forma, Habermas desenvolve, em terceiro lugar, o *princípio de universalização* (PU) e o *princípio do discurso* (PD). Para ele, a moral está em praticar o discurso. Ela é entendida como plano meta-comunicativo, ou seja, além das particularidades – *Lebenswelt* (mundo da vida) de cada um. A moral habermasiana se contrapõe a qualquer moral prescritiva e dogmática. Habermas é realista nas questões epistêmicas. Por sua vez, é construtivista nas questões morais. Vale dizer que é realista no âmbito pragmático. A moral se desenvolve numa construção lingüística, na qual os indivíduos interagem em vista da justiça e do bem.

Num quarto momento, a razão se manifesta na modernidade perante a *práxis argumentativa – discursiva*. Diante disso, ocorre uma formação do “eu”, que se demonstra como desafio lingüístico e interativo. Esta formação é uma construção conduzida a uma crescente *autonomia*, de forma que passa por sistemas de interação. Assim, forma-se a noção de autonomia do “eu” como sujeito pensante no *mundo empírico*. As pessoas se encontram inseridas no tempo e no espaço em construção.

No que concerne à consciência moral, frisa-se em quinto lugar, que Habermas considera a *identidade do eu* como fruto da formação da competência adquirida nas interações sociais. O *Capital* apresentado por Marx precisa ser, segundo Habermas, “domesticado” pelo mundo da vida (*Lebenswelt*) (cf. HABERMAS, 2004, p. 38-39), de modo que as sociedades complexas se integram até certo ponto através de três veículos:

o dinheiro, o poder e a solidariedade. Os princípios da justiça são institucionalizados por uma constituição democrática. O *Lebenswelt* de cada grupo social promove a partilha dos bens na aspiração de ver o crescimento do outro em torno de sua dignidade. Desse modo, o dinheiro e o poder podem ser instrumentos de construção, desde que tenham a referência da solidariedade.

O *eu* é singular para cada indivíduo, a tal ponto que na interação ocorrerá a construção simbólica do *Volksgeist* (espírito do povo). Trata-se, portanto, de uma compreensão descentrada: socialização – interação – competência comunicativa (pós-convencional) – individuação. Segundo Habermas, “o mundo moral que nós – na qualidade de pessoas morais – temos de produzir juntos tem um sentido construtivo”. (HABERMAS, 2004, p. 66).

Assim, a formação do *eu* apresenta diversas camadas: pré-convencional – orientação por punição incompleta; convencional – reciprocidade completa, mas privada, partilhando como “bom moço”, ou seja, por interesse; pós-convencional – reciprocidade completa. Nesta última camada se encontra o caminho para o consenso e o estabelecimento do acordo daquilo que é justo para a comunidade através da linguagem. Isso lembra inclusive o novo paradigma proposto por Wittgenstein segundo o comentário de Habermas: “Wittgenstein em seu *Tractatus* faz, pelo menos a princípio, uma mudança, apresentando um novo paradigma. Percebe-se tal asserção por meio do próprio autor: “a gramática da linguagem é a essência do mundo”. (HABERMAS, 2004, p. 45).

Percebe-se, então, que o autor trata a respeito da razão comunicativa no âmbito da Ética Formal, considerando os pressupostos da Ética do Discurso e os elementos que instigam a interação social. No próximo item, analisar-se-á a partir do pressuposto lingüístico a primazia do justo sobre o bem. Essa acentuação ocorre, conforme ver-se-á, devido à abertura semântica da própria palavra justiça que tem como objetivo alcançar o bem num processo democrático. Essa é a novidade da reflexão habermasiana, porque ele não deseja ficar no plano de regras estáticas e sim nas regras dinâmicas, que são estabelecidas no consenso pelo qual promove o acordo de cunho democrático.

## 2 A primazia da noção de justiça sobre o bem

Habermas é um filósofo em constante diálogo com a modernidade. Por isso, esse tópico tem o objetivo de demonstrar as entrelinhas que permitem com que Habermas redija a sua teoria, de modo especial, as correntes filosóficas com as quais ele discute em sua obra<sup>3</sup>. Ao ter em vista este pressuposto, analisar-se-á como ele chega a demonstrar essa primazia da justiça sobre o bem. É um tema bastante polêmico, pois a modernidade acentua fortemente a noção de individualidade e de super-potência conforme o pensamento de Habermas. Notar-se-á que o autor não se desanima diante de tal situação. Ele acredita no princípio de que somos uma consciência coletiva, ou seja, não somos seres sozinhos e sim tem uma razão comunicativa, através da qual a reciprocidade na comunidade pode estabelecer aquilo que é justo para se direcionar ao bem.

Para analisar as entrelinhas de Habermas, iniciar-se-á com Hegel. Ele frisa quatro objeções quanto à filosofia moral kantiana: primeiro, a objeção ao *formalismo* da ética kantiana pelo fato de que o imperativo categórico implica a abstração de todo o conteúdo particular das máximas de conduta e inclusive dos deveres. Desse modo, a aplicação deste princípio moral terá de conduzir a juízos tautológicos<sup>4</sup> (cf. HABERMAS, 1991, p. 13-14).

A segunda objeção corresponde ao *universalismo abstrato* da ética kantiana em que o imperativo categórico exige a separação entre o geral e o particular. Os juízos válidos, de acordo com este princípio, terão de permanecer insensíveis no que diz respeito à natureza particular e ao contexto do respectivo problema, carente de solução, e exteriores em relação ao caso específico (cf. HABERMAS, 1991, p. 14).

A terceira é a *impotência do mero dever* ao passo que o imperativo categórico exige “[...] a separação rígida entre Dever e Ser, este princípio moral nunca será informador do modo como as perspectivas morais podem ser transpostas para a prática”. (HABERMAS, 1991, p. 14).

---

<sup>3</sup> Para o desenvolvimento desse segundo ponto utilizaremos a obra *Comentários à Ética do Discurso*, de Habermas, 1991. Para um melhor entendimento, leia o cap. 1: *As objeções de Hegel a Kant também se aplicam a Ética do Discurso?* e o cap. 6: *Comentários à Ética do Discurso*. Nesses capítulos, ilustram-se claramente o pensamento do autor no que diz tocante à justiça e ao bem.

<sup>4</sup> Isso significa que qualquer máxima pode ser convertida na forma de uma lei geral: “e não há absolutamente nada que desta forma não se possa transformar em lei moral” (*Op. cit.* HEGEL, *Werke*, v. 2, p. 461. *In*: HABERMAS, 1991, p. 14. Nota 2).

A quarta objeção trata do terrorismo da *pura convicção*. O imperativo categórico segrega os requisitos puros da razão prática do processo de formação do espírito e das suas concreções históricas. Nisso, indica, concomitantemente aos defensores da visão moral do mundo, “[...] uma política que estabelece como seu objetivo a realização da razão e que, em prol de fins mais elevados, acaba por tolerar condutas amorais”. (HABERMAS, 1991, p. 14-15).

Diante dessas objeções hegelianas, Habermas e Apel as interpretam e empreendem a tentativa de reformular também a teoria kantiana da moral. Para tanto, eles têm como objetivo a questão da *fundamentação de normas* através de meios da *teoria da comunicação*.

Segundo Habermas, na ética do discurso, o método da argumentação moral substitui o imperativo categórico. É ela que, de fato, formula o *princípio do discurso* “PD”:

- As únicas normas que têm o direito a reclamar validade são aquelas que podem obter a anuência de todos os participantes envolvidos num discurso prático.

O imperativo categórico desce ao mesmo tempo na escala, transformando-se num princípio de universalização “U”, que nos discursos práticos assume o papel de uma regra de argumentação:

- no caso das normas em vigor, os resultados e as conseqüências secundárias, provavelmente decorrentes de um cumprimento geral dessas mesmas normas e a favor da satisfação dos interesses de cada um, terão de poder ser aceitos voluntariamente por todos. (HABERMAS, 1991, p. 16).

Quanto mais as estruturas de um universo se diferenciam, mais claramente se vê como a autodeterminação crescente do indivíduo particular está entrelaçada com a sua progressiva integração em múltiplos esquemas de dependência social. Com efeito, o processo de democratização se concede por intermédio da participação daqueles que estão envolvidos no discurso.

À proporção que a individuação avança, mais envolvido se encontra o sujeito individualizado numa rede cada vez mais forte e sutil de ausências recíprocas e de necessidades expostas de proteção. Ora, a pessoa só constitui um centro de interioridade, no sentido comunicativo proposto por Habermas, a partir do momento em que se explana, de acordo com as palavras do autor, “[...] simultaneamente às relações interpessoais construídas sobre uma base comunicativa. Ora, esta situação explica, por assim dizer, uma ameaça constitucional e uma fragilidade crônica da identidade, que

subjaz ainda à susceptibilidade tangível da integridade do corpo e da vida”. (HABERMAS, 1991, p. 19).

Segundo Habermas, o indivíduo só consegue afirmar a sua identidade mediante a comunicação: “[...] ninguém, *por si só*, consegue afirmar a sua identidade”. (HABERMAS, 1991, p. 19). Ao seguir essa proposição, numa visão moderna, a justiça se refere à liberdade subjetiva de indivíduos inalienáveis. Em contrapartida, a solidariedade prende-se com o bem-estar das partes irmanadas numa forma de vida *partilhada intersubjetivamente*. A justiça adquire, portanto, um caráter democrático e que conduz ao bem. Aqui, Habermas serve-se da argumentação de Frankena: “Frankena, na sua obra *Analytische Ethik*, fala do *principle of justice*, o princípio do igual tratamento, e do *principle of benevolence*, que nos obriga a fomentar o bem-estar geral, a nos desviar do que é prejudicial e a fazer o bem”. (HABERMAS, 1991, p. 19-20). Observa-se nessa citação que Frankena parte da justiça para o bem tal como Habermas.

Nesse sentido, para Habermas a ética do discurso burila o motivo do qual estes dois princípios, justiça e bem, remontam à mesma raiz da moral, de tal forma que se estabelece democraticamente o bem estar na comunidade. O autor afirma:

[...] – nomeadamente à vulnerabilidade, carente de compensação, revelada pelos seres vivos, que só se particularizam em indivíduos por ação da socialização, de modo que a moral, ao defender os direitos do indivíduo, é obrigada a defender igualmente o bem-estar da comunidade a que o mesmo pertence. (HABERMAS, 1991, p. 20).

Habermas faz referência a Hegel quando este se opõe ao universalismo abstrato da justiça, tal como ele é formulado, sobretudo “[...] nas abordagens individualistas da modernidade, no direito natural nacional e na ética kantiana; rejeita, de igual forma, e com determinação, o particularismo concreto do bem-estar geral, tal como se enuncia na *polis*-ética de Aristóteles ou na ética do bem tomista”. (HABERMAS, 1991, p. 20). A ética do discurso recupera esta intenção fundamental de Hegel para a redimir por processos kantianos. Por essa razão não segue a linha dos clássicos, Aristóteles e Tomás de Aquino, que partem do bem ao justo por meio de regras normativas. Isso, para Habermas, é invertido em termos da linguagem, porque as regras precisam ser lingüísticas para não se cair num universalismo abstrato. Desse modo, o caminho é inverso: do justo ao bem numa reciprocidade contínua do sujeito pós-convencional.



No que diz respeito à tese dos discursos, em que as pretensões problemáticas de validade são tratadas como hipóteses, traduzem uma espécie de ação comunicativa tornada reflexiva: “[...] todas as morais se movimentam em torno dos princípios relativos à igualdade de tratamento, à solidariedade e ao bem-estar geral; estas são, todavia, noções fundamentais que se reportam às condições de simetria e às expectativas de reciprocidade da ação comunicativa”. (HABERMAS, 1991, p. 20).

Isso implica que a igualdade de tratamento e a solidariedade fundam-se, de fato, no reconhecimento recíproco de sujeitos responsáveis, que orientam a sua ação por pretensões de validade. Todavia, estas obrigações normativas não vão para além das fronteiras do universo concreto de uma família, cidade ou Estado.

Podem-se formular três pontos precípuos que caracterizam a separação da ética do discurso de Habermas da filosofia kantiana: primeiro, a ética do discurso abandona a teoria dos dois mundos, a saber,

[...] inteligível, a que pertencem o dever e a vontade livre, e o mundo fenomenal, que compreende, entre outras coisas, as inclinações, os motivos meramente subjetivos e também as instituições do Estado e da sociedade. A necessidade como que transcendental, sob a qual os sujeitos direcionados para a comunicação se orientam por pretensões de validade, só se torna perceptível no imperativo de falar e de agir sob pressupostos idealistas. (HABERMAS, 1991, p. 21).

Em segundo lugar, a ética do discurso supera o ponto de partida kantiano, meramente interior e monológico no qual o indivíduo empreenderia a avaliação das suas máximas de conduta. Segundo Habermas, “[...] a ética do discurso conta com uma conciliação acerca da capacidade de generalização de interesses unicamente enquanto resultado de um discurso público organizado intersubjetivamente”. (HABERMAS, 1991, p. 22).

Em terceiro lugar, a ética do discurso pretende ter solucionado o problema da fundamentação, de que, de resto, Kant se esquivava mediante a referência a um fato da razão, à experiência do ser-compelido através do *dever*, passando essa solução pela abstração de *universalização* “U”, a partir dos pressupostos gerais da argumentação.

A noção de reciprocidade de Habermas segue os conceitos de reciprocidade e de respeito mútuo: “Só quando compreendido no sentido de uma completa reciprocidade é que o respeito mútuo constitui um pressuposto pragmático necessário a

que os participantes da interação se possam atribuir direitos e deveres”. (HABERMAS, 1991, p. 146).

Assim, a concepção de Habermas é a primazia do justo sobre o bem, pois só a partir do conceito de consciência coletiva é que, através da reciprocidade e do respeito mútuo, que se estabelece a justiça, tendo como base o princípio democrático: aquilo que seja igualmente bom para todos. Percebe-se que aqui se atinge ao cerne desse ensaio, porque a igualdade para todos é uma ação universalista que difere de Kant, visto que Habermas trata do universalismo empírico ligado à força argumentativa e não ao universalismo abstrato kantiano mencionado anteriormente.

Nisso, pode-se atingir o bem: “[...] na medida em que só admite normas que contem com o interesse comum de todos. Só este privilégio universalista do *igualmente bom para todos* sublinha o ponto de vista moral no momento da fundamentação de normas”. (HABERMAS, 1991, p. 171). Quando se chega ao acordo, verifica-se o conceito de “bem” na comunidade para fundamentar as normas.

A pluralidade de projetos leva os filósofos ao recurso do plano reflexivo. Haja vista que entram em cena as questões éticas, das quais, de uma forma geral, podem ser respondidas.

Tendo em vista um pluralismo de projetos e de formas de vida moralmente justificados, os filósofos já não podem fornecer, por sua própria conta, instruções universalmente vinculativas sobre o sentido da vida. Enquanto filósofos só lhes restam o recurso ao plano reflexivo de uma análise do método, através do qual as questões éticas podem ser respondidas em geral (HABERMAS, 1991, p. 179).

A correlação entre justiça e o bem pode ser definida como: “A diferenciação deontológica entre o Justo e o Bom está em correspondência com a distinção entre os juízos normativos acerca do que devemos fazer e os juízos valorativos sobre algo no mundo que seja melhor ou pior para nós”. (HABERMAS, 1991, p. 164). A moral privada e a justiça se diferem em grau à medida que “[...] na estrutura do reconhecimento recíproco dos sujeitos de ação comunicativa, a moral privada e a justiça pública deixam de se distinguir em princípio para passarem a diferenciar-se unicamente em grau de organização e em mediação institucional das interações”. (HABERMAS, 1991, p. 162).

Nas sociedades modernas, conforme Habermas, “[...] deparamos com um pluralismo de formas de vida – e uma individualização progressiva de projetos de vida – não só inevitável como até desejável”. (HABERMAS, 1991, p. 195). McCarthy postula que essa individualização é o motivo pelo qual se torna cada vez mais denso a improbabilidade de um acordo<sup>5</sup>.

A primazia da justiça sobre o bem de Habermas é notório na controvérsia entre os comunitaristas e os liberais. Nela, o autor assume uma postura intermédia entre as duas correntes.

[...] a prioridade do Justo sobre o Bom constitui igualmente o ponto central de controvérsia entre os *comunitaristas* e os *liberais* [...] a ética do discurso assume uma posição intermédia, na medida em que partilha com os *liberais* da compreensão deontológica de liberdade, moralidade e direito decorrente da tradição kantiana, e com os *comunitaristas* da compreensão intersubjetivista da individualização enquanto produto da socialização decorrente da tradição hegeliana. (HABERMAS, 1991, p. 196. *Itálico nosso*).

Habermas aponta um requisito para o nível pós-convencional da consciência moral: “[...] que eu só me possa *respeitar* a mim próprio se, por regra, agir segundo aquilo que considero ser moralmente correto”. (HABERMAS, 1991, p. 184). O “correto” significa atitude justa e a capacidade de respeitar a própria individualidade inserida numa consciência coletiva, na qual as pessoas constroem novos pensamentos para o bem de sua comunidade. O sujeito pós-convencional age sem interesse, porque sabe interiormente o que seja justo, a saber, o respeito pela própria dignidade e, conseqüentemente, do outro.

Com isso, acontecem as relações de reciprocidade sem interesse, de tal forma que se pode estabelecer na comunidade aquilo que é justo; e juntos se chegar ao bem. Esse é o caminho proposto por Habermas: da justiça ao bem. Constata-se, então, que Habermas inverte o caminho, porque, para ele, as regras não são estáticas e sim dinâmicas, decididas democraticamente pela força argumentativa nos integrantes de um determinado grupo. No próximo item, procurar-se-á entender o sentido da palavra democracia frente à individualização do liberalismo hegemônico para se pensar nas dificuldades que o lema: da justiça ao bem encontra, de fato, na realidade moderna.

---

<sup>5</sup> Ele afirma também no tocante à diferenciação grupal: “[...] é cada vez mais difícil recorrer a experiências e a exemplos elucidativos que tenham o *mesmo* significado para *diferentes* grupos e indivíduos”. (McCARTHY. *In*: HABERMAS, 1991, p. 195).

### 3 Apontamentos para o princípio da democracia

A primazia democrática da justiça sobre o bem conduz a pensar acerca do que envolve um princípio democrático. Esse tópico pretende explicitar historicamente a *noção de democracia, autonomia, construtivismo e o liberalismo hegemônico*. Através desse estudo a ser tratado sobre a Filosofia Política de Habermas, notar-se-á uma maior compreensão e clareza do princípio da justiça apresentado no ponto anterior.

A *noção da democracia* tem longa história<sup>6</sup>. Ela se abarca, indubitavelmente, no fim de um desenvolvimento de duzentos anos segundo Kant e Rousseau, conforme aponta Habermas:

Deve-se recordar a constelação desse início se quiser compreender por que o Estado social se encontra hoje em apuros. O teor contrafactual da autonomia republicana conceituada por Kant e Rousseau só pôde se afirmar contra os desmentidos a várias vozes, de uma realidade que soava tão diferente, porque encontrou o seu ‘assento’ nas sociedades constituídas com base no Estado nacional. (HABERMAS, 2001, p. 77).

Sendo assim, o Estado territorial, a nação e uma economia constituída dentro das fronteiras nacionais formaram então uma constelação histórica na qual o processo democrático pôde assumir uma figura institucional mais ou menos convincente. Vale dizer também que “[...] só pôde se estabelecer no âmbito do Estado nacional a idéia segundo a qual uma sociedade composta democraticamente pode atuar reflexivamente sobre si de modo amplo graças à ação de uma das suas partes”. (HABERMAS, 2001, p. 78). Nisso, Habermas aponta a constelação ligada à globalização: “Hoje essa constelação é posta em questão pelos desenvolvimentos que se encontram no centro das atenções e que leva o nome de ‘globalização’”. (HABERMAS, 2001, p. 78).

Os partidos políticos precisam ir além daquilo que eles são devido à aceleração promovida pela modernização. Habermas faz uma breve definição ao *status quo*:

Partidos que não se agarram ao *status quo* hoje em dia precisam de uma perspectiva que vá além do mesmo. E o *status quo* hoje em dia não é nada mais do que o turbilhão de uma modernização que se acelera a si mesma e que permanece abandonada a si mesma. (HABERMAS, 2001, p. 142).

---

<sup>6</sup> A história da democracia se encontra minuciosamente no livro *A constelação pós-nacional: ensaios políticos* de Habermas, 2001, mais especificamente nas p. 75-142. Em suma, o autor fala da constelação pós-nacional correlacionada com o futuro da democracia. Para tanto, far-se-á nos próximos parágrafos uma breve síntese desse apanhado histórico.

A *formação do eu vinculada à autonomia* e inserida no contexto democrático acontece quando a pessoa adere ao princípio kantiano de *autonomia*<sup>7</sup>. Ora, o agir autonomamente necessita certificar sobre quais leis ele deu para si mesmo.

A profunda idéia kantiana de autonomia vincula o discernimento moral do que é igualmente bom para todos com uma idéia de liberdade que se exprime na obediência apenas a leis que damos a nós mesmos. Isso ainda não torna as leis morais cuja validade é eterna o resultado de uma legislação que seria representada como um processo no tempo. No reino ‘dos fins’ atemporalmente numenal, a ordem das leis existente coincide com os atos racionais da legislação. O eu empírico precisa apenas se certificar de quais leis ele, como eu inteligível, se deu a si mesmo. (HABERMAS, 2004, p. 54).

O *processo da legislação construtivista* ocorre no curso da destranscendentalização. De acordo com Habermas<sup>8</sup>, “é apenas no curso da destranscendentalização que a metáfora da ‘legislação’ recupera algo do sentido originalmente político do *processo* de legislação – de uma construção da ordem jurídica que se estende no tempo”. (HABERMAS, 2004, p. 54).

Por isso, a legislação política democrática ocorre numa construção jurídica, da qual exige tempo de amadurecimento. Aí entra em voga, para Habermas, o construtivismo vinculado à ética discursiva:

Apenas o construtivismo, que resulta da reorientação operada pela ética discursiva – a passagem da argumentação intersubjetiva -, põe em jogo uma teleologia que não se concilia facilmente com uma concepção deontológica da moral. (HABERMAS, 2004, p. 55).

A *Ética do Discurso* adquire maior relevância com o pensamento de Karl-Otto Apel, que defende uma ampliação do princípio do discurso em benefício da “ética da responsabilidade”. O termo se refere ao processo da *criação* de circunstâncias que possibilitem o ingresso em discursos práticos e tornem o agir moral exigível. Apel introduz uma norma fundamental de corresponsabilidade que obriga todo *ator político* a agir, de maneira a levar em conta o que é exigível em relação aos interesses legítimos de auto-afirmação, de tal forma que se promova a institucionalização progressiva “da

---

<sup>7</sup> A formação do eu vinculada à noção de autonomia se demonstra mais pormenorizada em *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*, de Habermas, 2004, principalmente nas p. 52s o autor alude à filosofia kantiana.

<sup>8</sup> Acerca da legislação construtivista, veja mais no tópico *Progressos na legalidade*, que se encontra na obra citada na nota anterior, de modo especial nas p. 54-60.

prática não-violenta da moral racional”. (*Op. cit.* K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a. M., 1988, p. 154s. *In*: HABERMAS, 2004, p. 57).

O *liberalismo hegemônico* presente no mundo atual<sup>9</sup> tem como objetivo a formação de Estados liberais independentes. Com efeito, Habermas destaca que:

[...] o liberalismo hegemônico não visa a uma sociedade mundial moldada pelo direito e constituída politicamente, mas a uma ordem internacional de Estados liberais formalmente independentes. Por um lado, estes Estados estariam sob a proteção de uma superpotência garantidora da paz e, por outro, inseridos nos contextos de uma sociedade mundial sem Estado, obedeceriam aos imperativos de um mercado mundial inteiramente liberalizado. (HABERMAS, 2006, p. 193).

A constelação pós-nacional converge com a constitucionalização de modo progressivo do direito internacional. Na experiência cotidiana, as interdependências crescentes de uma sociedade mundial que se torna mais complexa alteram discretamente a auto-percepção de Estados nacionais e inclusive de seus cidadãos. Assim “[...] também os Estados nacionais aprendem a entenderem-se como membros de comunidades políticas maiores, priorizando aquilo que vêem como justo de acordo com a interação lingüística”. (HABERMAS, 2006, p. 185). Trata-se de um caminho a ser utilizado frente ao liberalismo hegemônico por meio de comunidades que visam à interação lingüística.

O *papel da linguagem para a democracia* permite o estabelecimento da noção de justiça<sup>10</sup>. Dessa maneira, Habermas realça a função da modernidade:

A modernidade descobre que depende exclusivamente dela própria – ela tem que extrair sua normatividade de si mesma. E, a partir de agora, a atualidade autêntica constitui o lugar onde a continuidade da tradição se cruza com a inovação. (HABERMAS, 2005, p. 10).

Por essa razão, urge o papel da linguagem para o estabelecimento democrático da noção de justiça. Posto que haja esse estabelecimento, a modernidade está, conforme Habermas, de portas abertas:

As portas estão abertas: a cada momento pode aparecer um novo rosto, um novo pensamento inesperado. O empreendimento das ciências toma parte, de

<sup>9</sup> Sobre o liberalismo hegemônico vale a pena a leitura da obra *O ocidente dividido* de Habermas, 2006, sobretudo as p. 183-204, das quais se tratam da *constelação pós-nacional*.

<sup>10</sup> A relação entre justiça democrática e modernidade se encontra em *Diagnósticos do tempo*, de Habermas, 2005. Nas p. 9-36, o autor afirma a crise do estado do bem-estar e o esgotamento das energias utópicas; das p. 71-104, ele desenvolve a idéia de universalidade como processos de aprendizagem.

modo eminente, na racionalidade comunicativa, em cujas formas as sociedades modernas – por conseguinte, sociedades não-paralisadas nem destituídas de modelos – são obrigadas a se entender sobre si mesmas. (HABERMAS, 2005, p. 101).

A *política democrática uniforme*, por sua vez, precisa ser garantidora da paz. Habermas sublinha a função da política correlacionada com a paz e uma participação democrática uniforme<sup>11</sup>. Isso vale também frente às guerras políticas, das quais apresentam problemas sociais complexos:

Uma política previdente de garantia da paz exige o respeito das complexas causas sociais e políticas das guerras. O que está na ordem do dia são estratégias que, evitando, na medida do possível, o uso da violência, influenciem a situação interna de Estados formalmente soberanos com o objetivo de incentivar uma economia auto-sustentada e condições sociais suportáveis, uma participação democrática uniforme, a vigência do Estado de direito e uma cultura da tolerância. Contudo, tais intervenções em favor de uma democratização da ordem interna são inconciliáveis com uma concepção da autodeterminação democrática que fundamenta um direito à independência nacional para favorecer o autodesenvolvimento coletivo de uma forma cultural de vida. (HABERMAS, 2007, p. 178).

Por conseguinte, nota-se que a sociedade só será mais justa quando a independência dos indivíduos abarcarem a coletividade. Não se pode pensar num indivíduo solipsista, uma vez que ele se situa numa rede comunitária de interações lingüísticas. Desse modo, a primazia da justiça sobre o bem ocorre nas relações estabelecidas com a finalidade do crescimento comunitário e não no meramente individual. Cada um pode abrir novos horizontes e construir projetos capazes de valorizar a figura do outro como alguém tão importante para a expressão lingüística. No contato com as diversas formas de vida, *Lebensform*, a pequena comunidade pode chegar ao acordo que seja benéfico. O bem é a finalidade da ação dos indivíduos, ao passo que o princípio consiste na justiça de permitir o outro a expressar aquilo que ele pensa.

## Conclusão

---

<sup>11</sup> A democratização que instiga o autodesenvolvimento coletivo está mais concisa em *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, 2007, em que Habermas, mais especificamente nas p. 173-178, explana sobre a democracia e soberania do Estado, a saber, o caso das intervenções humanitárias.

Para Habermas, conforme foi analisado, o sujeito pós-convencional age sem interesse próprio, porque pensa e dialoga com as pessoas pertencentes à sua comunidade. Cada pessoa expressa o pensamento e respeita o outro para se chegar ao consenso. Com isso, chega-se à conclusão de fundamentar o bem para a comunidade. A linguagem tem um fator essencial para tal proeza. Para se atingir o consenso, faz-se notório a autonomia democrática a fim de estabelecer aquilo que seja justo no mundo empírico. Ao partir deste pressuposto, pode-se ir em direção ao bem. Ora, tal tese implica uma guinada em relação ao pensamento clássico, o qual principia do bem como abstrato e universal para chegar à justiça. Agora, Habermas acentua o papel da linguagem na construção da consciência coletiva pelo pressuposto da argumentação que seja válida ao grupo e não simplesmente para si mesmo.

O pensamento proposto por Habermas da primazia do justo, isto é, da atitude de agir sem interesse particular, para almejar o bem, fornece alguns aspectos relevantes para o mundo hodierno. Primeiro, apesar da fragmentação que se instaura cada vez mais intensa na sociedade moderna, o diálogo se revela como uma luz, que não se apaga. Podem-se vir os ventos promovidos por movimentos que levam ao individualismo, mas se os integrantes mantiverem a reciprocidade, surgirão cada vez mais novas comunidades, com ideais alicerçados na força argumentativa, recíproca e, acima de tudo, justa e democrática. O bem aparece como resultado daquilo que foi construído pela comunidade e perde a sua dimensão universal. Ele decorre da vivência justa e do consenso atingido pela comunidade.

## **Referências**

HABERMAS, J. *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

\_\_\_\_\_. *A ética da discussão e a questão da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2004 (Humanística 7).



\_\_\_\_\_. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2001. p. 75-142.

\_\_\_\_\_. *O ocidente dividido*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2006. p. 183-204.

\_\_\_\_\_. *Diagnósticos do tempo: seis ensaios*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2005. p. 9-36.

\_\_\_\_\_. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2007. (Humanística 3). p. 173-178.

Artigo recebido em 24.10.2011  
Artigo aprovado em 03.05.2012