

A CONTROVÉRSIA DO JUSTO E DO BEM EM JÜRGEN HABERMAS E SEYLA BENHABIB: DA RAZÃO COMUNICATIVA À ETICIDADE PÓS-CONVENCIONAL.

THE CONTROVERSY OF FAIRNESS AND GOODNESS IN JÜRGEN HABERMAS AND SEYLA BENHABIB: FROM COMMUNICATIVE REASON TO POST-CONVENTIONAL ETHICS.

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira¹

<https://orcid.org/0000-0002-0844-6731>

Resumo: Este artigo objetiva discutir a controvérsia do justo e do bem em Jürgen Habermas e Seyla Benhabib. Enquanto o filósofo alemão defende uma prioridade do justo em relação ao bem, Benhabib tenta reconciliar o justo e o bem, as questões de justiça com as de boa vida, à luz de uma releitura de Hegel, sem abandonar Kant e a modernidade. Para Habermas, apenas um critério discursivo de justiça, deliberativo, é capaz de fundamentar imparcialmente normas diante de um mundo marcado pelo pluralismo moderno dos modos de vida. É a deliberação que fundamenta os critérios normativos, e não uma visão de bem. Seyla Benhabib, porém, considera o risco de a ética comunicativa habermaniana desenvolver um tipo de abordagem rigorosamente formal. Segundo Benhabib, Habermas privilegiaria as chamadas questões de justiça, colocando em segundo plano as questões de boa vida. A hipótese deste artigo, seguindo as intuições de Benhabib, é a de que Habermas coloca em primeiro plano o formalismo e a deontologia da ética, desenvolvendo um tipo de universalismo que deixa em segundo plano as demandas de boa vida, por considerá-las apenas contextuais, sem universalidade. Num primeiro momento, explicitaremos as características essenciais do deontologismo habermasiano, na sua defesa do justo; em seguida, enfatizaremos a proposta de Benhabib de uma eticidade pós-convencional, assim como sua crítica a Habermas.

Palavras-chave: Justo. Bem. Habermas. Benhabib.

Abstract: This article aims to discuss the controversy of just and good in Jürgen Habermas and Seyla Benhabib. While the German philosopher defends a priority of the fair in relation to the good, Benhabib tries to reconcile the fair and the good, the issues of justice with those of good life, in the light of a rereading of Hegel, without abandoning Kant and modernity. For Habermas, only a discursive, deliberative criterion of justice is capable of impartially substantiating norms in a world marked by the modern pluralism of ways of life. It is the deliberation that bases the normative criteria, and not a vision of good. Seyla Benhabib, however, considers the risk of Habermanian communicative ethics developing a type of rigorously formal approach. According to Benhabib, Habermas would privilege the so-called questions of justice, putting questions of good life in the background. The hypothesis of this article, following Benhabib's intuitions, is that Habermas puts the formalism and deontology of ethics in the foreground, developing a type of universalism that leaves the demands of a

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor Adjunto de Filosofia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Email: julianocordeiro81@gmail.com. <http://lattes.cnpq.br/1358323001900881>.

good life in the background, considering them only contextual, without universality. At first, we will explain the essential characteristics of Habermasian deontologism, in its defense of fairness; then we will emphasize Benhabib's proposal of a post-conventional ethics, as well as her critique of Habermas.

Keywords: Fair. Good. Habermas. Benhabib.

Introdução

Este artigo objetiva discutir a controvérsia do justo e do bem em Jürgen Habermas e Seyla Benhabib. Enquanto o filósofo alemão defende uma prioridade do justo em relação ao bem, Benhabib tenta reconciliar o justo e o bem, as questões de justiça com as de boa vida, à luz de uma releitura de Hegel, sem abandonar Kant e a modernidade. Habermas, por sua vez, defende que a racionalidade comunicativa se fundamenta em procedimentos, e não em fins e resultados. Isto é, normas racionais nascem da práxis dialógica dos sujeitos envolvidos numa determinada situação. A razão 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.

Em Habermas, há exigências na passagem da ação comunicativa ordinária para o discurso argumentativo, instância em que as pretensões de validade passam por uma avaliação crítica e discursiva. Na perspectiva habermasiana, as diversas concepções de mundo precisam buscar critérios justos fundados na deliberação, que atendam a todos, sem privilegiar uma forma de vida em especial. Apenas um critério discursivo de justiça, deliberativo, é capaz, para Habermas, de fundamentar imparcialmente normas diante de um mundo marcado pelo pluralismo moderno dos modos de vida. É a deliberação que fundamenta os critérios normativos, e não uma visão a priori de mundo. Trata-se, assim, em Habermas, de uma prioridade do justo em relação ao bem.

Seyla Benhabib, por sua vez, mantém com Habermas uma aliança crítica, no sentido de uma “oposição leal” (FRATESCHI, 2021). Ela considera o risco de a ética comunicativa habermaniana desenvolver um tipo de abordagem rigorosamente formal, deontológica, excluindo questões contingentes. Habermas insiste, segundo Benhabib, em privilegiar os aspectos generalizáveis dos agentes morais em detrimento de suas particularidades. Ele privilegiaria as chamadas questões de justiça, colocando em segundo plano as questões de boa vida. Com isso, a teoria de Habermas tenderia “a recair em uma posição excessivamente jurídica e centrada no sistema legal” (FRATESCHI, 2014, p.367). A ética comunicativa

habermasiana deveria, sobretudo, almejar não apenas as questões de justiça e de procedimentos, mas, ao mesmo tempo, as de boa vida.

A hipótese deste artigo, seguindo as intuições de Benhabib, é a de que Habermas coloca em primeiro plano o formalismo e a deontologia da ética, desenvolvendo um tipo de universalismo que deixa em segundo plano as demandas de boa vida, por considerá-las apenas contextuais, sem universalidade. As éticas de matrizes aristotélicas e hegelianas são interpretadas, pela tradição deontológica, como a de Habermas, puramente como éticas contextuais, sem universalidade. Habermas concebe o bem num sentido rigorosamente particularista. A leitura habermasiana do bem é, nesse sentido, unilateral. Em Aristóteles, por exemplo, é possível articularmos tanto uma ética ontológica, do bem, como, ao mesmo tempo, uma universalidade para além dos contextos específicos.

Sem abandonar a modernidade, Benhabib pretende reconciliar a clássica crítica de Hegel a Kant, na defesa de uma eticidade pós-convencional, considerando tanto a autonomia moderna kantiana como também a eticidade hegeliana. Para ela, a simples oposição entre questões de justiça (a prioridade do justo) e as de boa vida (prioridade do bem) não dá conta da complexidade e dos desafios éticos contemporâneos. “A disposição para colocar tradições teóricas rivais em diálogo é uma marca do modo benhabibiano de fazer filosofia” (FRATESCHI, 2021). Ela almeja evitar tanto um universalismo rigorosamente formal, como igualmente um relativismo moral que dissolve as questões no contexto, como em algumas correntes do comunitarismo e pós-modernismo. Em Benhabib, a universalidade pode ser remodelada nos termos da procura por uma eticidade pós-convencional, em lugar de uma perspectiva centrada na justiça, como em Habermas.

Benhabib (2021b) articula uma defesa do universalismo moral e político, recuperando determinadas intuições hegelianas, ao propor uma reconciliação entre a autonomia moderna, com a eticidade e a solidariedade, num universalismo sensível às diferenças, sem privilegiar o justo em detrimento do bem, tal qual Habermas. Ela pensará uma nova ideia de comunidade, que não se fundamenta no pertencimento cultural, como em algumas correntes do comunitarismo, nem defenderá um universalismo meramente formal e procedimentalista. Num primeiro momento, explicitaremos as características essenciais do deontologismo habermasiano, na sua defesa do justo; em seguida, enfatizaremos a proposta de Benhabib de uma eticidade pós-convencional, bem como sua crítica a Habermas.

Habermas e o procedimentalismo comunicativo: sobre a defesa do justo

Habermas (2012) 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, que se caracteriza por uma atitude reflexiva e crítica em relação à tradição. A defesa de Habermas, à luz de Kant, 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 de sua leitura da modernidade e da defesa de um tipo especial de fundamentação de normas, no contexto de um pluralismo razoável de concepções de vida. Isso significa que a legitimidade das normas tem a ver com a participação dos sujeitos que deliberam sobre as diversas questões. A fundamentação de uma ética pós-metafísica e pós-tradicional é algo construído e justificado discursivamente (HABERMAS, 1990). A autoridade do sagrado é substituída, na modernidade, pela autoridade de um consenso discursivamente fundado.

O simbolismo religioso é interpretado, por Habermas (2012), como uma raiz pré-linguística do agir comunicativo. Os símbolos religiosos arcaicos exprimiam 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. Essa *verbalização* (*Versprachlichung*) 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, a chamada prioridade do justo sobre o bem.

Então, as pretensões de validade devem poder ser submetidas à crítica de uma forma racional, aberta a todos os implicados (HABERMAS, 1989). Além disso, elas devem ser fundamentadas linguisticamente, pois somente por meio da linguagem é que tais pretensões de validade se tornam públicas e abertas ao debate. Apenas um critério discursivo de justiça, deliberativo, é capaz, para Habermas, de fundamentar imparcialmente normas diante de um mundo marcado pelo pluralismo moderno dos modos de vida.

Por isso, a racionalidade comunicativa remete à prática da argumentação como instância de apelação, a fim de que a única força permitida no debate racional seja a do melhor argumento. Do contrário, uma norma não seria justificada perante o outro. Habermas defende que, mesmo diante de um pluralismo de visões de vida, é possível construir critérios normativos imparciais num mundo de crentes e não crentes, através de um critério pragmático

da justificação pública. Na ação discursiva, abandonamos a aceitação de normas que regem o comportamento e perguntamos sobre as razões que as legitimam. Há a passagem de uma moral puramente convencional (aceitação de normas), para a exigência de justificação das normas (HABERMAS, 1990).

Habermas pretende, com sua *Teoria do agir comunicativo*, formular um conceito de racionalidade que combata tanto o positivismo quanto o relativismo extremo, que não admite nenhuma possibilidade de fundamentação de normas. Por meio dos discursos práticos, os conteúdos podem ser válidos a partir de uma acareação pública. Para Habermas (2001), precisamente por seu caráter formal, o agir comunicativo se protege contra o perigo de exagerar dogmaticamente suas pretensões. Portanto, estamos diante de um conceito de razão comunicativa que vai contra a ideia de uma razão justificada isoladamente, superando o solipsismo metódico próprio da filosofia moderna do sujeito.

Habermas (1997) destaca que o princípio do discurso, pressuposto necessário de toda argumentação, é moralmente neutro e situa-se em um nível de abstração que, apesar de seu conteúdo normativo, é anterior e neutro frente à moral e ao direito. Ele é ainda sem conteúdo, porque os argumentos de fundamentação das normas surgem a partir da discussão, e não anteriormente a ela. Para Habermas, neutralidade significa que o justo, fundamentado na lógica da argumentação, tem o primado sobre o bem, isto é, que as questões relativas à boa vida cedem lugar às questões da justiça.

Habermas (2002), a partir da exigência de critérios de justiça imparciais num mundo marcado pelo pluralismo simbólico, defende o cognitivismo, o universalismo e o formalismo contra as concepções emotivistas de que os juízos morais nada mais seriam do que expressões de nossas vontades subjetivas ou de uma eticidade particular de uma comunidade. Ele destaca uma prioridade do critério do justo sobre o bem, na avaliação de normas e ações morais, 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 através de um discurso livre, independentemente das concepções de bem ou felicidade. No justo, o critério é essencialmente o caráter discursivo das normas.

Na ética antiga, por sua vez, estava em questão fundamentalmente o bem que constituía os valores e a formação da *polis*. Já na ética moderna, à luz de Kant, o ideal moral assume a forma de um imperativo, prescrevendo a forma, e não o conteúdo da ação: agimos por respeito ao dever. Para Kant (1974), na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, uma

ação praticada por dever tem seu valor moral, não no propósito que ela quer atingir, mas na máxima que a determina. Não depende da realidade do objeto, mas do princípio do querer. A consequência é que devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que minha máxima se torne lei universal.

Kant ressalta que a vontade não está apenas submetida à lei, mas ela legisla a si mesma. A vontade obedece à lei de que ela mesma é a autora. Este é o mais profundo sentido da autonomia kantiana, influência determinante para Habermas. Portanto, as normas não derivam do fim, do bem-estar ou da felicidade, e sim do princípio formal.

As éticas deontológicas invertem a perspectiva explicativa própria das éticas fundadas nos bens ou nos fins. Elas não recorrem à visão subjetiva do ator nem ao impulso da simpatia, compaixão, orientação pela concepção própria de bem ou cálculo das vantagens e desvantagens a serem esperadas. Ao contrário, elas explicam o agir moral do ponto de vista objetivo de normas obrigatórias que, mediante boas razões, afetam a vontade racional de sujeitos livres. A ideia kantiana de autonomia vincula o discernimento moral do que é bom para todos com a perspectiva da liberdade que se exprime na obediência apenas a leis que damos a nós mesmos.

Habermas, como sabemos, reformula Kant à luz da pragmática linguística e da intersubjetividade, defendendo que os princípios de justiça devem ser neutros diante das noções controversas do bem. O critério do justo, porém, é criticado por aqueles que consideram o agente moral como condicionado histórica e socialmente, agindo por motivações outras que não somente a consideração imparcial de todos os indivíduos. Para os críticos de Habermas, a ética do discurso, ao estabelecer a prioridade do justo sobre o bem, estaria desvinculando os indivíduos de suas motivações, abstraindo-se de sua formação cultural e das contingências. Charles Taylor (1994), por exemplo, afirma que o contexto de justiça deve ser o de uma comunidade que, em seus valores, práticas e instituições, forma um horizonte constitutivo para a identidade de seus membros. Em Taylor, somente no interior desse horizonte de valores seria possível colocar as questões da justiça e, assim, responder sobre o que é bom e o que deve valer para a comunidade, considerando o pano de fundo de suas avaliações e de sua autocompreensão.

Então, a distinção entre questões morais e de boa vida, como igualmente 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, para Taylor (1994), distinções contraditórias. Em realidade, elas seriam motivadas por fortes ideais, como liberdade,

altruísmo e universalismo, que estão entre as aspirações morais modernas e seculares, portanto também contextuais.

Habermas (2002), no entanto, defende que, em sociedades pluralistas e diferenciadas, são fundamentais os procedimentos deliberativos, e não propriamente um determinado conceito de boa vida ou conteúdos valorativos de uma determinada tradição ou religião. Contudo, críticos comunitaristas de Habermas, como o próprio Taylor (1994), afirmam que a ética do discurso, ao escolher um determinado conjunto de condições a serem preenchidas para a validade das normas morais, estaria vinculando-se, ela mesma, a um *ethos* particular. A ética do discurso estaria permeada de valores constituídos historicamente por um tipo de sociedade cujas práticas não seriam, de fato, universais, mas sim resultado também de uma determinada cultura e noção de bem.

Enquanto a prioridade do bem sobre o justo é característica das éticas clássicas de orientações teleológicas, a do justo em relação ao bem é uma marca das éticas modernas de orientação deontológica, com referência em Kant, tal qual Habermas. Para ele, 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. As éticas deontológicas defendem a necessidade de critérios de avaliação moral que independam dos contextos específicos; já os comunitaristas consideram inviável a formulação de critérios isentos da marca da sociedade em que foram pensados.

A tese comunitarista afirma que o contexto da justiça deve ser o de uma comunidade que, em seus valores, práticas e instituições, forma um horizonte constitutivo para a identidade de seus membros (FORST, 2010). Somente assim seria possível colocar as questões da justiça e, então, responder sobre o que é bom e o que deve valer para a comunidade.

Habermas (2002), por sua vez, defende que, em sociedades pluralistas, são fundamentais os procedimentos deliberativos, e não propriamente um determinado conceito de boa vida. Para ele, seria injusto privilegiar uma ou outra noção ontológica, tendo como horizonte o fato do pluralismo moderno e a necessária construção de normas validadas por todos. Seria preciso garantir o 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.

Em Habermas (1990), 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. Isso não quer dizer, entretanto, que se neguem os contextos formadores das identidades dos sujeitos. Habermas (2002) 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.

Ele, por exemplo, defende que um critério do justo não nega as particularidades e os contextos específicos dos sujeitos, afirmando que a racionalidade comunicativa é fundamentalmente uma razão situada. Ele defende que a primazia do justo, entendida sob um ponto de vista deontológico, não implica que as questões éticas em sentido estrito tenham de ser excluídas das deliberações. Em Habermas, há a ideia de que os sujeitos, embora partam de seus contextos linguísticos, transcendem, ao mesmo tempo, tais contextos. 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.

A crítica habermasiana a posturas comunitaristas como a de MacIntyre e a de Taylor é a de que legitimam a ideia de que todas nossas valorações são fundamentalmente dependentes de uma tradição cultural determinada (HABERMAS, 2002). Na perspectiva habermasiana, a manutenção de um contexto cultural permanece como uma opção, e não como uma obrigação. Além disso, as debandas normativas não poderiam refletir as de boa vida.

Apesar das críticas relevantes de Habermas à tradição comunitarista, não seria também tal leitura do paradigma da boa vida limitada, à medida que o filósofo alemão não considera o caráter universal das éticas do bem? A nosso ver, o debate entre a eticidade e a moralidade, assim como entre comunitaristas e liberais, é, em grande parte, limitado por interpretações unilaterais, seja na crítica ou na pura defesa do comunitarismo.

As éticas de matrizes aristotélicas e hegelianas são interpretadas, pela tradição deontológica, como a de Habermas, puramente como éticas contextuais, sem universalidade. Habermas concebe o bem num sentido rigorosamente particularista. Ele não menciona que os éticos gregos sempre defenderam uma ética do bem, sem reduzi-la a uma avaliação pura e simplesmente contingente da comunidade histórica específica. A leitura habermasiana do bem é, nesse sentido, unilateral. Em Aristóteles, por exemplo, é possível articularmos tanto uma ética ontológica, do bem, como, ao mesmo tempo, uma universalidade para além dos contextos específicos.

Seyla Benhabib (2021a), na teoria crítica contemporânea, parte das várias intuições habermasianas, como a defesa do pluralismo, da universalidade, da autonomia e modernidade. Porém, ela problematiza Habermas, por considerar a ética do discurso demasiadamente deontológica. Benhabib enfatiza que o modelo habermasiano, ao priorizar o justo, deixando em segundo plano as questões de boa vida, corre sempre o risco de desenvolver um universalismo abstrato e vazio, ignorando as especificidades dos contextos. Com isso, ela propõe uma nova perspectiva de entendimento da noção de comunidade, diferenciando-se tanto do comunitarismo tradicional, que “louva” a tradição cultural, mas sem dimensão crítica, reflexiva e avaliativa, como também do deontologismo kantiano, que muitas vezes corre o risco de ignorar os contextos e a historicidade, fixando-se no procedimento e no formalismo deontológico.

Interessante percebermos que, logo no prefácio de *Direito e democracia*, Habermas (1997) afirma que pouco citará o nome de Hegel, apoiando-se mais na doutrina kantiana do direito. Essa atitude, diz ele, é consequência da timidez perante um modelo cujos padrões não conseguimos atingir. Para ele, o que outrora podia ser mantido no quadro da filosofia hegeliana exige hoje um pluralismo de procedimentos metodológicos, incluindo as perspectivas da teoria do direito, da sociologia e da história do direito, bem como da teoria moral e da sociedade. Habermas opta, com isso, pelo modelo kantiano ao longo de sua filosofia prática. Se as reflexões hegelianas ainda estão presentes em Habermas, elas, contudo, não são mais questões que “saem na frente”, quando se trata de filosofia prática, tal qual o próprio Habermas explicita.

Benhabib, entretantes, acredita ser possível um diálogo criativo com a obra de Hegel, no intuito de reconciliar a autonomia moderna, com a solidariedade e as demandas contextuais, sem priorizar o justo em detrimento do bem, tal qual Habermas. Como sabemos, Hegel tenta um outro caminho entre, de um lado, a comunidade grega, o cristianismo e o romantismo e, de outro, o individualismo moderno autoconsciente, por meio de uma síntese dialética entre ambas as instâncias, constituindo uma grande novidade no pensamento filosófico (TAYLOR, 2005).

Como explica Marcos Nobre (2018), Hegel entendia que o exercício filosófico tinha por alvo a produção do diagnóstico de época mais abrangente possível, ou seja, a sistematização do conhecimento disponível em vista de uma conceitualização da época histórica da modernidade. Em seu diagnóstico de época, como destaca também Axel Honneth (2007), Hegel viu os perigos de um individualismo crescente, assim como uma limitação às

liberdades constituídas apenas juridicamente, sem conexão com o reconhecimento intersubjetivo, a eticidade e a solidariedade social.

Hegel possuía conhecimento suficiente das relações de seu tempo para ver nas estruturas da “sociedade civil tendências imanentes à desintegração social” (HONNETH, 2007, p. 139). Hegel mantém-se fiel ao projeto moderno de autonomia e de esclarecimento, algo fundamental para Benhabib, ao mesmo tempo em que tem clara a insuficiência desse paradigma nos termos em que foi formulado pelos seus mais destacados expoentes, como Descartes e Kant, que articularam uma subjetividade descontextualizada, como se o eu puro fosse o ponto de partida e uma instância essencialmente originária. Além disso, a abordagem hegeliana nos permite descrever formas de relações que vão se tornando cada vez mais complexas e que se constituem como relações de poder diversas. Com isso, se desenvolvem formas de poder com graus crescente de complexidade ou mediação (HAN, 2022).

Em vocabulário hegeliano, podemos falar sempre de um *suprassumir*, uma vez que há, em Hegel (2007, p. 96), um “negar e um conservar em sua filosofia”. Nele, o homem não é apenas racional, mas igualmente uma criatura sensível. O ser humano não age apenas com respeito absoluto pela lei moral, como em Kant, mas, sobretudo, pelas inclinações da sensibilidade e as especificidades dos contextos, sem abandonar a universalidade. Posto isso, Benhabib (2021a) propõe uma eticidade pós-convencional, num diálogo crítico com Habermas, recuperando intuições hegelianas essenciais no âmbito da filosofia prática.

Seyla Benhabib e os limites do procedimentalismo habermasiano: em busca de uma eticidade pós-convencional

Como contextualiza Rainer Forst (2010), o problema que Hegel coloca, o de reconciliar a subjetividade com a universalidade, pode ser considerado como o problema central da filosofia política. Por um lado, os Estados modernos apresentam um pluralismo de convicções éticas que colocam em dúvida a possibilidade de uma identificação forte dos cidadãos com a comunidade política. Ao mesmo tempo, as sociedades modernas, nos quais se dissolvem os laços tradicionais de solidariedade e de comunidade, precisam de mais solidariedade e autogoverno democrático. “Como as sociedades modernas podem enfrentar esses desafios, de modo a vincular tolerância e solidariedade, democracia e complexidade social?” (FORST, 2010, p.115).

Hegel postula, por assim dizer, um tipo de modernidade dialética, determinante para Benhabib, considerando tanto a liberdade dos antigos (a liberdade da comunidade), como a

dos modernos (a liberdade individual). Paul Ricoeur, nesse sentido, diz que Hegel garante o vínculo entre a autorreflexão moderna, mas com uma “orientação rumo ao outro” (RICOEUR, 2006, p. 187). Nas palavras de Hegel, o sujeito não é apenas determinado por ele mesmo, mas sim um “sujeito singular em relação com outros” (HEGEL, 2018, p. 31).

Como sabemos, nos antigos gregos, os homens identificavam-se com sua vida pública e experiências comuns. Eles viviam inteiramente sua *Sittlichkeit* (eticidade). Entretanto, na cidade grega vivia-se uma vida paroquial, uma vez que a vida se resumia àquela da comunidade e de seus valores. Ainda com Sócrates, surge o desafio de um homem que não concorda em basear sua vida no paroquial, no meramente dado, mas exige uma fundamentação na razão universal. “O próprio Sócrates expressa uma profunda contradição, uma vez que aceita a ideia da *Sittlichkeit*, das leis às quais se deve ser fiel” (TAYLOR, 2005, p. 118). Ele, contudo, não pode conviver com as leis vigentes em Atenas, sendo condenado.

Surge um novo tipo de homem, que não pode ser identificado com a vida pública, mas sim, primeiramente, com sua própria compreensão de ser. As normas que esse homem julga agora obrigatórias não estão concretizadas no real; elas são ideias que vão além do real. O indivíduo reflexivo está no âmbito da *Moralität* que, embora Sócrates seja uma primeira expressão disso, somente a modernidade criou condições históricas, sociais e filosóficas para seu pleno amadurecimento. Em Hegel, os homens recuperariam uma nova *Sittlichkeit*, identificando-se com uma vida mais ampla. Tal qual enfatiza Lukács, “Hegel vê a insuficiência da mera filosofia da reflexão no fato de o universal e o empírico permanecerem separados um do outro de modo abrupto e intransponível” (LUKÁCS, 2018, p.392). É verdade que Hegel reconhece a legitimidade relativa e até a necessidade relativa e a imprescindibilidade das determinações da reflexão no âmbito da moralidade kantiana. Porém, Hegel critica a tendência de Kant de se deter nas determinações da reflexão e em suas antinomias rígidas. Hegel, nesse sentido, fala da importância de uma “preservação da vida ética” (HEGEL, 2012, p. 84).

Assim, Benhabib (2021a) argumenta que é possível buscarmos, na filosofia de Hegel, um ponto de vista moral universalista como situado dentro de uma comunidade ética, a saber: a *eticidade pós-convencional*. Para ela, há duas vertentes no comunitarismo aristotélico e hegeliano: a *integracionista* e a *participacionista*. A primeira reconstrói a comunidade por meio do resgate e da recuperação de uma visão integrativa de valores e princípios fundamentais; para o comunitarismo de linhagem integracionista, os problemas do

individualismo, anomia e alienação nas sociedades modernas, só poderiam ser resolvidos com a recuperação ou revitalização de algum esquema de valores coerentes.

Já os participacionistas concebem uma comunidade como emergindo da ação comum, do engajamento e do debate nos domínios cívicos e públicos de sociedades democráticas. “Eu recuso a visão integracionista de comunidade por ser incompatível com os valores de autonomia, pluralismo, reflexividade e tolerância nas sociedades modernas” (BENHABIB, 2021a, p.51). A noção participacionista enxerga os problemas da modernidade menos na perda de um sentido de pertencimento, unidade e solidariedade, e mais no sentido de uma perda de agência e eficácia políticas. Porém, diz Benhabib, os pensadores comunitaristas nem sempre são claros sobre qual perspectiva pretendem destacar diante dos problemas das sociedades modernas.

Segundo Banhabib, a recuperação da ideia de comunidade não precisa significar nem necessariamente significa a recuperação de algum esquema fundamentalista de valores; antes, as comunidades podem ser reconstruídas pela reafirmação do controle democrático sobre as megaestruturas desenfreadas da tecnologia e do capital moderno. Importante explicitar que Benhabib considera que as posições de Michael Walzer e Taylor não podem ser, na tradição comunitarista, assimiladas ao neoaristotelismo de MacIntyre, por exemplo. Benhabib argumenta que a posição de Taylor é profundamente devedora da modernidade e da cultura moderna. “Como Hegel, Taylor permanece um crítico do universalismo, só que a partir de dentro do horizonte da modernidade” (BENHABIB, 2021a, p.72).

Forst afirma, por sua vez, que Taylor não acredita que a unidade narrativa da história de vida individual pressupõe um “telos superior” que a modernidade não poderia mais fornecer. Em Taylor, os valores que formam o horizonte da modernidade são suficientes para uma vida significativa. Taylor, ao contrário de MacIntyre, não acredita que a modernidade não seja mais capaz de fornecer uma forma de eticidade que possa estabelecer o vínculo de uma identidade não alienante entre indivíduo e coletividade. “Junto com Hegel, ele está ciente de que uma eticidade pós-industrial” não pode evitar se apoiar no princípio da liberdade subjetiva (num sentido não atomista)” (FORST, 2010, p.260). Também ao contrário de MacIntyre, Taylor acredita na possibilidade de uma “reconciliação” no sentido hegeliano. Taylor aponta para um caminho de uma reconciliação dos momentos cindidos da sociedade moderna por meio da concepção de uma subjetividade sitiada.

Benhabib, nesse contexto, defende que as questões sobre a boa vida podem também se tornar assuntos dos discursos práticos.

(...) ao contrário do que Habermas às vezes sugere, nossas concepções de boa vida, assim como nossas concepções de justiça, são assuntos sobre os quais o debate intersubjetivo e a reflexão são possíveis, ainda que o consenso sobre esses assuntos, para não mencionar a legislação, não seja o objetivo. A linha entre as questões de justiça e as de boa vida não é dada por algum dicionário moral, mas se desenvolve como resultado de lutas históricas e culturais. Isso não significa que linha alguma precise ser traçada entre as questões de justiça e as de boa vida, entre a esfera pública e a esfera privada. (...) não é a classificação moral de problemas que vai ajudar nessa tarefa, mas a articulação daqueles princípios e valores que gostaríamos de promover e acalantar em um regime político democrático (BENHABIB, 2021a, p.168).

Para Benhabib, se se entende que, em lugar de uma reestruturação integracionista, a teoria política comunitarista defende uma reestruturação participacionista da nossa vida política, então essa teoria não está sujeita à acusação de romantismo político, “pois o participacionismo não implica nem desdiferenciação, nem homogeneidade de valores” (BENHABIB, 2021a, p.184). Nesse sentido, Forst explica que é equivocado supor que há homogeneidade entre teorias comunitaristas de um lado, e liberais de outro. Para ele, não podemos aceitar a premissa de que os argumentos liberais e comunitaristas sejam, em princípio, irreconciliáveis. “Pois o termo *community*, nos Estados Unidos, diferente de *Gemeinschaft*, na Alemanha, tem primordialmente um significado democrático, participativo” (FORST, 2010, p.10-11).

Assim como Benhabib, Forst (2010) explicita que há uma tradição comunitarista que enfatiza a participação dos cidadãos na democracia; já a outra posição comunitarista ressalta a necessidade de uma identificação forte dos indivíduos com a comunidade. Benhabib, por conseguinte, assimila a posição comunitarista que pensa a comunidade, não a partir de sua integração cultural, e sim à luz de sua participação política. Ela acredita que a ética deontológica habermasiana, ao priorizar o justo em detrimento das questões de boa vida, correria o risco de desenvolver um universalismo vazio e abstrato, tendendo sempre ao institucionalismo.

Segundo Benhabib, o projeto da modernidade só pode ser reformado a partir de dentro dos recursos intelectuais, morais e políticos que se tornaram possíveis e disponíveis com a modernidade. Para ela, entre os legados da modernidade que precisam ser reconstruídos estão o universalismo moral e político, a autonomia, bem como a participação democrática. Benhabib almeja rearticular um universalismo sensível às diferenças. Contra Habermas, ela explicita que as relações de justiça não esgotam o domínio moral. Nas palavras de Benhabib,

“uma tendência da ética kantiana que persiste até hoje é o de modelar vínculos éticos segundo vínculos jurídicos” (2021a, p.49-50). Benhabib, partindo das intuições hegelianas, objetiva conceber o ponto de vista moral universalista como situado dentro de uma comunidade ética. Haveria, portanto, em Habermas, uma oposição binária entre questões de justiça e de boa vida, isto é, entre interesses generalizáveis e interpretações de necessidades privadas, entre normas públicas e valores privados.

Essas oposições, entre universalismo e historicidade, entre uma ética de princípio e uma ética de juízo contextual, ou entre cognição ética e motivação moral, dentro dos limites entre os quais corre boa parte dos debates recentes, não são mais poderosas. Assim como não é o caso que não possa haver um universalismo ético historicamente informado, igualmente não é o caso que todo neoristolismo tenha de defender uma teoria conservadora de ética comunal (BENHABIB, 2021a, p. 75).

Para Benhabib, a ética comunicativa habermasiana implica pressupostos éticos fortes e substantivos. Ou seja, as pressuposições da situação argumentativa têm, então, um contexto normativo que precede a própria argumentação moral, pressupondo “alguns compromissos substantivos” (2021a, p.167). A universalização não é apenas um procedimento formal, mas envolve, igualmente, a projeção utópica de um modo de vida no qual reinam respeito e reciprocidade. Segundo Benhabib, a ênfase deveria ser menos no acordo racional, e mais na manutenção daquelas práticas normativas e relacionamentos morais nos quais o acordo razoável pode florescer e continuar como um modo de vida. O justo em si mesmo, defende Benhabib, promove uma visão de boa vida que nutre as normas de respeito universal. Tanto questões de justiça como de boa vida, tanto de normas como de valores, podem estar sujeitos ao debate e ao teste discursivo em uma conversação.

Considerações finais

Ao contrário do que Habermas sugere, nossas concepções de boa vida, assim como concepções de justiça, são assuntos sobre os quais o debate intersubjetivo e a reflexão são possíveis. Uma teoria deontológica forte que considera a justiça como o centro de moralidade restringe de modo desnecessário o domínio da teoria moral. À medida que as diversas questões são renegociadas, reinterpretadas e rearticuladas como resultado de um discurso radicalmente aberto, elas podem ser elaboradas de inúmeras maneiras. “Afastando-me do rigoroso modelo consensual da ética do discurso de Habermas, procurei estabelecer um meio termo entre um universalismo apriorístico e outras formas mais radicais de contextualismo”

(BENHABIB, 2021b, p. 113). Não se trata de uma separação rigorosa entre o justo e o bem, e sim como as diversas formas de boa vida são exercitadas de tal maneira que são compatíveis com princípios universalistas de justiça.

Um determinado paradigma que se orienta pela boa vida não necessariamente significa uma negação da universalidade nem uma defesa do puro contexto. É preciso reconhecer que os discursos práticos estão inseridos em tradições culturais, que os participantes são indivíduos que carregam consigo as suas próprias histórias de vida e que ambas as coisas formam e influenciam o conteúdo dos discursos. As concepções de justiça que aparecem em discursos práticos são ancoradas nas necessidades, nas tradições culturais e modelos de socialização (FRATESCHI, 2014).

Entretanto, o debate contemporâneo entre o justo e o bem é, em grande parte, unilateral, seja pelos defensores do procedimentalismo kantiano e suas reconstruções, como há em Habermas, seja pela tradição comunitarista. A nosso ver, a vantagem da abordagem de Benhabib é enfatizar o caráter dialético desse debate, apontando limites e vantagens tanto do justo como do bem, em direção à sua própria proposta de uma eticidade pós-convencional. Nesse sentido, o retorno às reflexões hegelianas e sua análise dialética da modernidade são essenciais para sua elaboração conceitual.

Referências Bibliográficas

BENHABIB, S. *Situando o self: Gênero, comunidade e pós-modernismo na ética contemporânea*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2021a.

BENHABIB, S. Em defesa do universalismo – mais uma vez! Uma resposta aos críticos de *Situando o Self*. *Cadernos de Filosofia Alemã*. Jan.-jun. 2021b, p.111-126.

FORST, R. *Contextos da Justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010.

FRATESCHI, Y. Universalismo interativo e mentalidade alargada em Seyla Benhabib: apropriação e crítica de Hannah Arendt. *ethic@* - Florianópolis, Santa Catarina, v.13. n.2, jul./dez. 2014, p.363-385.

FRATESCHI, Y. Prefácio à edição brasileira. In: BENHABIB, S. *Situando o self: Gênero, comunidade e pós-modernismo na ética contemporânea*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2021, p.11-24.

HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico*: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, J. *Direito e democracia*: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, J. *A inclusão do outro*: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*: complementos y estudios previos. Madrid: Cátedra, 2001.

HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo I*: racionalidade da ação e racionalidade social. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HAN, B. *Hegel e o poder*: Um ensaio sobre a amabilidade. Petrópolis: Vozes, 2022.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 4. ed. São Paulo: Vozes, 2007.

HEGEL, G.W.F. *A Razão na História*: uma introdução geral à filosofia da história. 4. ed. São Paulo: Centauro, 2012.

HEGEL, G.W.F. *O Sistema da Vida Ética*. Lisboa: Edições 70, 2018.

HONNETH, A. *Sufrimento de Indeterminação*: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

LUKÁCS, G. *O Jovem Hegel*: e os problemas da sociedade capitalista. São Paulo: Boitempo, 2018.

NOBRE, M. *Como nasce o novo*: experiência e diagnóstico de tempo na *Fenomenologia do espírito* de Hegel. São Paulo: Todavia, 2018.

RICOEUR, P. *Percurso do Reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006.

TAYLOR, C. *Multiculturalismo*: examinando a política de reconhecimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

TAYLOR, C. *Hegel e a Sociedade Moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.